

معقول ثانی فلسفی در فلسفه مشایی - اشراقی (از خواجه نصیر تامیر داماد)

زهرا شریف*

محسن جوادی**

چکیده

با ظهور خواجه نصیرالدین طوسی، جریانی فلسفی شکل می‌گیرد که به میرداماد ختم می‌شود؛ این جریان به رغم بهره‌گیری از تحلیل‌های فلسفی مشایی، فراوان، تحت تأثیر فلسفه اشراق قرار داشته است. خواجه نصیر در زمینه مفاهیم فلسفی، به دیدگاه شیخ اشراق قائل است و این‌گونه مفاهیم را ذهنی محض می‌داند. اما برخی که سرآغاز آنان قوشچی است، این مفاهیم را ناظر به خارج پنداشته و حمل آنها را به ملاک جهات خارجی موضوع دانسته‌اند؛ برای مثال، دوانی (از پیشگامان این اعتقاد) معقول ثانی را چنان معنا کرده است که مستلزم خارجی نبودن مفاهیم فلسفی نیست. این در حالی است که میرداماد دریافته است که معقول ثانی به معنای عام را باید به دو دسته معقول ثانی «منطقی» و «فلسفی» تقسیم کرد: در دسته نخست، عروض و اتصاف ذهنی می‌باشد؛ ولی در دسته دوم، تنها عروض است که ذهنی می‌باشد. بدین ترتیب، اصطلاح «معقول ثانی» در این دوره - به تدریج - دستخوش تحوّل می‌گردد و سرانجام به دو گروه تقسیم می‌شود.

کلیدواژه‌ها: معقولات اولی، معقولات ثانی، معقول ثانی فلسفی، عروض، اتصاف، خواجه نصیرالدین طوسی، میرداماد.

مقدمه

خواججه نصیر که آغازگر جریان فلسفی مشایی - اشراقی است، با وجود بهره‌گیری از بررسی‌های فلسفی مشایی، تحت تأثیر اشراق قرار دارد و در دیدگاه‌های مهمی همچون «اصالت ماهیت»، از پیروان آن مکتب محسوب می‌شود. گاهی این مسئله به صورت تهافت اجمالی در میان آرای خواججه ظاهر می‌شود؛ مثلاً او به رغم پیروی کامل از دیدگاه‌های شیخ اشراق درباره مفاهیم فلسفی، در برخی موارد، ناخودآگاه از نوع تحلیل‌های فلسفی مشاییان تأثیر پذیرفته و به خارجیت آن مفاهیم اشاره کرده است. گاه این مطلب در قالب ترکیبی از دیدگاه‌های دو مکتب مشاء و اشراق بروز می‌یابد؛ مانند دیدگاهی که به نوعی میان اصالت ماهیت و خارجیت وجود، جمع نموده است. اما از آنجا که این تأثیرپذیری دوگانه به ظهور دستگاه فلسفی جداگانه‌ای منتهی نشده است، نمی‌توان نام جدیدی بر آن نهاد و مطابق مطلب پیش‌گفته، بهتر است آن را مشایی - اشراقی بنامیم.

این جریان فلسفی، در بسیاری از آرای خویش، از خواججه تأثیر پذیرفته است؛ خواه در دیدگاه‌هایی که به پیروی از او ارائه شده‌اند و خواه در دیدگاه‌های جدید که حول محور آرای وی و چه بسا با نقد آن آرا شکل گرفته‌اند. یکی از علل‌های اصلی این مطلب، محور قرار گرفتن کتاب *تجربید خواججه* بوده است؛ توضیح آنکه در طول این دوره، *تجربید* محور تمامی مباحث کلامی و فلسفی را تشکیل می‌داده و گویا حاشیه‌نویسی بر آن یکی از افتخارهای علمی بزرگ محسوب می‌شده است. سبب مهم دیگر، در این زمینه، اقدام خواججه در پرورش شاگردان برجسته‌ای همچون *علامه حلی* بوده که تا قرن‌ها به واسطه زنجیره «استاد و شاگردی»، بسیاری از بزرگان را به طور غیرمستقیم شاگرد وی ساخته است. برای نمونه، مکتب فلسفی - کلامی شیراز را باید وامدار خواججه دانست.

در مسئله مورد بحث نیز جریان مزبور دارای دو دیدگاه اصلی است: دیدگاه خواجه و پیروان وی، و دیدگاه‌های مخالف (جدید). نشان خواهیم داد که هر دو دیدگاه تحت تأثیر خواجه شکل گرفته‌اند. این دیدگاه‌ها ذیل سه قسمت، مورد بررسی قرار خواهند گرفت:

۱. «معقولات ثانیه فلسفی» از دیدگاه خواجه؛

۲. اصطلاح «معقول ثانی» در نزد خواجه؛

۳. تعریف و ویژگی‌های «معقول ثانی».

خواجه همچون اسلاف خویش، اصطلاح «معقول ثانی» را در معنای امور ذهنی صرف به کار می‌برد که از احوال و عوارض ذهنی معقولات اولی محسوب می‌گردد: «... و المعقولات الثانیة هی العوارض الّتی تلحق المعقولات الأولى الّتی هی حقایق الموجودات و أحكامها المعقولة»^(۱) با توجه به این عبارت، «معقولات اولی» برگرفته از خارج‌اند، حقایق خارجی را تشکیل می‌دهند، و احکام ذهنی آنها «معقولات ثانیه» نامیده می‌شوند.^(۲) بدین ترتیب، خواجه معقول ثانی را معقولی می‌داند که از حیثیات ذهنی معقول اول گرفته و بر آن عارض می‌شود؛^(۳) از این رو، او این واژه را معادل «معقول ثانی منطقی» در کلام متأخران می‌انگارد. معقول اول نیز برگرفته از خارج، و مفهوم ماهوی است. خواجه اصطلاحی مثل «اعتبار» را مرادف با «معقول ثانی» به کار می‌گیرد و بر ذهنی بودن آن تأکید می‌کند: «... کَلَّ واحد منها امر اعتباری یحکم به العقل علی الحقایق اذا انضَمَّ بعضها الی بعض فی العقل»^(۴) «... الامور الاعتباریة الّتی توجد فی العقل فقط...؛ ... اعتبارات عقلیة یعتبر العقل من الامور العقلیة»^(۵)

علّامه حلّی نیز در عبارات شرحی خود، ترادف واژه «اعتبار» و «اعتباری» با واژه «معقول ثانی» را پذیرفته و بر ذهنی بودن آن واژه‌ها تأکید ورزیده است.^(۶) بدین ترتیب، خواجه دو واژه «معقول ثانی» و «اعتبار» (و نظایر آن) را در مفهوم واحدی به کار می‌برد و این دو واژه، در آثار وی، بر اموری اطلاق می‌شوند که بی‌تردید ذهنی‌اند. به نظر می‌رسد

که خواجه اصطلاحاتی همچون «معقول ثانی» و «اعتباری» را کاملاً تحت تأثیر شیخ اشراق به کار گرفته است.

مفاهیم مشمول «معقول ثانی» و «اعتباری» از دیدگاه خواجه

محقق طوسی چند دسته از مفاهیم را معقول ثانی و امور اعتباری دانسته است که در ذیل ارائه می‌گردد:

الف) مفاهیم منطقی: ذاتی، (۷) عرضی، (۸) جنس، (۹) فصل، (۱۰) نوع، (۱۱) کلی، (۱۲) جزئی، (۱۳) وضع، (۱۴) حمل، (۱۵) مثالان، (۱۶) متخالفان، (۱۷) محمول (۱۸) و ... این‌گونه مفاهیم، به تصریح، معقول ثانی و اعتباری دانسته شده‌اند.

ب) برخی از مقولات و مفاهیم ماهوی: جوهریت، (۱۹) اضافه (۲۰) و مفاهیم نسبی و اضافی چون فوقیت و تحتیت، (۲۱) اجناس ماهیات بسیط مثل لون (۲۲) و عدد، (۲۳) که در نزد دیگران از امور ماهوی و به طور کلی جزء امور خارجی محسوب می‌شوند، نزد خواجه معقول ثانی و امور ذهنی‌اند.

ج) مفاهیم فلسفی: در آثار خواجه، بسیاری از مفاهیم فلسفی نیز معقول ثانی و اعتباری شمرده شده‌اند. فهرست این مفاهیم بدین شرح است: وجود، (۲۴) وحدت، (۲۵) وجوب، (۲۶) امکان، (۲۷) شیء، (۲۸) تشخیص، (۲۹) حقیقت، (۳۰) ذات، (۳۱) ماهیت، (۳۲) عرض، (۳۳) علیت (مؤثریت)، (۳۴) معلولیت (متأثریت)، (۳۵) تقدم و تأخر، (۳۶) وحدت و کثرت، (۳۷) حدوث و قدم، (۳۸) امتناع (۳۹) و عدم. (۴۰) بدین ترتیب، وی بیشتر مفاهیم فلسفی (چه فراگیر و چه غیرفراگیر) را در زمره معقولات ثانیه قرار می‌دهد و در این مسیر، از شیخ اشراق نیز فراتر می‌رود؛ چه اینکه شیخ اشراق «تشخص» را به تصریح، غیراعتباری شمرده و برخی مفاهیم غیرفراگیر فلسفی را با عدم ذکر، در زمره اعتبارات عقلی، مجمل گذاشته است (اما خواجه این مفاهیم را در این حیطه آورده است). در

بیشتر عبارات مربوط به هریک از مفاهیم یادشده، افزون بر تصریح به «معقول ثانی»، «اعتباری» یا «امر عقلی» بودن این مفاهیم، بر ذهنی صرف بودن و عدم خارجیت آنها نیز تأکید می‌شود. از این رو، توهم آنکه خواهی این مفاهیم را معقول ثانی فلسفی - در معنای اصطلاحی آن - دانسته است، نه امور ذهنی و اعتباری، به کلی باید کنار گذاشته شود؛ به ویژه با توجه به آنچه در تعریف و مفهوم‌شناسی اصطلاحات فوق (معقول ثانی، اعتباری و امر عقلی) گفته شد.

د) برخی از مفاهیم دیگر: مفاهیم دیگری وجود دارد که البته می‌توان آنها را در ذیل برخی از عناوین گذشته گنجانند؛ این مفاهیم در عبارات خواهی، اعتباری و ذهنی معرفی شده‌اند: موصوفیت (منطقی)،^(۴۱) تغایر (فلسفی)،^(۴۲) بساطت و ترکیب (فلسفی)،^(۴۳) تناهی و عدم تناهی (فلسفی)^(۴۴) و ...

دلیل عمده خواهی در این جهت، همان دلیل لزوم تسلسل از فرض وقوع این مفاهیم در خارج است که اسلاف وی، به ویژه بهمنیار و شیخ اشراق، آن را به عنوان اصلی‌ترین استدلال اخذ کرده‌اند.^(۴۵)

محقق طوسی، همچون اسلاف خود، عنوان جامع و خاصی به مفاهیم فلسفی نداده و تنها این مفاهیم را در ذیل حیطة کلی «معقولات ثانی» قرار داده است. با توجه به اشاره صریح خواهی به معقول ثانی (و اعتباری بودن معقولات فلسفی)، در این بخش از مقاله، به ذکر جنبه‌هایی از بحث اعتباری بودن مفاهیم فلسفی از دیدگاه خواهی می‌پردازیم.

معنای معقول ثانی و اعتباری بودن مفاهیم فلسفی

ضرورت بحث در این باره این است که از سویی، عبارات دال بر معقول ثانی و اعتباری بودن مفاهیم فلسفی، بر ذهنی صرف بودن مفاهیم فلسفی دلالت دارند و از سوی دیگر، عبارات بسیاری از ریشه داشتن این مفاهیم در خارج حکایت می‌کنند که همین عبارات

مرجع نظر برخی از صاحب‌نظران در خارجی دانستن مفاهیم فلسفی در دیدگاه خوواجه، و گرداندن مفهوم واژه «معقول ثانی» در لسان خوواجه از ذهنی به امور خارجی بوده است.

الف) ذهنی صرف بودن مفاهیم فلسفی

عبارات متعددی بر این مطلب تأکید دارند که مفاهیم فلسفی هنگامی در ذهن نقش می‌بندند که امور خارجی (ماهیات) تعقل شوند؛ زیرا از تعقل آنها، حالتی در ذهن پدید می‌آید که موجب تعقل مفاهیم فلسفی می‌شود. در این‌گونه عبارات، دیده می‌شود که همه شئون مفاهیم فلسفی، و هر مفهوم اعتباری ناظر به خارج، در خود ذهن تصویر می‌گردد؛ حتی مطابقت این مفاهیم با خارج (به عنوان معیار صدق آنها) انکار می‌شود و تعقل مفاهیم فلسفی، ناشی از «کون» و نحوه وجود ذهنی معقولات اولی و ویژگی خاص آنها در ذهن تلقی می‌گردد. به سخن دیگر، خصوصیتی که در عبارات شیخ شسراق، به عنوان توجیه منشأ انتزاع و گزاف نبودن حمل مفاهیم فلسفی (و مفاهیم اعتباری ناظر به خارج) ذکر شده بود و ابهام داشت،^(۴۶) در عبارات خوواجه، به تصریح ذهنی و غیرخارجی دانسته شده است.^(۴۷) شایسته است، به عباراتی در این زمینه پردازیم:

فالمؤثرية المذكورة فيها امرٌ اضافيٌّ يثبت في العقل عند تعقل صدور الأثر عن
المؤثر فإن تعقل ذلك يقتضي ثبوت امر في العقل هو مؤثرية كما في سائر الإضافات
و عدم مطابقتها للخارج لا يقتضي كونه جهلاً فإن ذلك إنما تكون جهلاً إذا حكم بثبوت
في الخارج و لم يثبت في الخارج... فمطابقتها ثبوتها في العقل دون الخارج.^(۴۸)

این عبارت به خوبی نشان می‌دهد که خصوصیت ذهنی امور خارجی (تعقل ذلك) موجب می‌شود که امری در ذهن شکل بگیرد به نام «مؤثریت» یا همان «علیت» (یقتضی ثبوت امر فی العقل). روشن است که در این صورت، خود این مفهوم جدید، مطابقتی با خارج نخواهد داشت. از این رو، خوواجه در بیان رفع این توهم که «این مفاهیم جهل‌اند نه

علم»، درباره معیار صدق این امور می‌گوید: مطابق این مفاهیم، همان حیثیتی از مفاهیم خارجی محقق در ذهن است که منشأ انتزاع این مفاهیم اعتباری می‌گردد. (۴۹) بر این اساس، هرگاه سخن از مطابقت امور اعتباری به میان می‌آید، خواهی‌آوردی می‌کند که در مورد این امور، مطابقت با آنچه در عقل است معتبر می‌باشد. (۵۰) بدین ترتیب، حدوث مفاهیم اعتباری ناظر به خارج، تنها در عقل و پس از تعقل معروض این مفاهیم می‌باشد (۵۱) و این‌گونه امور تنها در عقل وجود دارند: (۵۲) «... فیان محل الوجود، امر معقول». (۵۳)

راز اینکه خواهی‌آوردی در این موارد، مطابقت را در نسبت با خود ذهن (و نه خارج) اخذ می‌کند، همان مطلبی است که ذهنی محض بودن این مفاهیم را با روشنی بیشتری بیان می‌کند. وی معتقد است: در مواردی که مفاهیم ناظر به خارج، در خارج، حیثیتی مابه‌ازای معروض خود ندارند (مثل اجناس و فصول امور بسیط)، (۵۴) معیار مطابقت این امور نمی‌تواند در نسبت با خارج اعمال شود؛ تنها اجناس و فصولی باید با خارج سنجیده شوند که دست‌کم، در خارج، حیثیاتی واقعی را در معروض خارجی خود، به خود اختصاص می‌دهند. (۵۵) از این‌رو، در حقیقت، این عقل است که این امور را بر حقایق خارجی حکم می‌کند؛ نه اینکه این امور در حقایق خارجی محقق باشند. (۵۶) به همین دلیل، علامه حلی آشکارا مفهوم «وجود» (و مفاهیم دیگری مانند آن) را در خارج غیرمحقق می‌داند و بر دیدگاه خویش تأکید می‌ورزد. این تأکید بیانگر آن است که عبارات علامه حلی در زمینه «غیرخارجی بودن مفاهیم فلسفی از نظر خواهی‌آوردی»، نه تنها به معنای عدم زیادت خارجی، بلکه به معنای عدم خارجیت (حتی به نحو عینیت خارجی با اشیای دیگر) است. (۵۷)

با شواهد متنی، درمی‌یابیم که ذهنی بودن مفاهیم فلسفی در لسان خواهی‌آوردی، امری است که نمی‌توان آن را به امور دیگری نظیر «عدم زیادت خارجی» فروکاست.

ب) تعابیر دالّ بر رابطه مفاهیم فلسفی با خارج و چگونگی تفسیر آنها

به رغم شواهد فوق، برخی از عبارات *خواجه* نیز به نحوی بر ریشه داشتن این مفاهیم در خارج دلالت دارند و گویا *خواجه* مفاهیم اعتباری ناظر به خارج را که مفاهیم فلسفی هم جزء آنها هستند، کاملاً برخاسته از ذهن نمی‌داند. البته این نکته با آنچه پیش از این گفته شد، آشکارا در تهافت است؛ اما در عباراتی از *خواجه* آمده است:

و التحقیق ههنا ان وجود الاضافة الحقيقية لا یكون الا فی العقل و لا یكون فی الخارج
الا کون الموجود بحيث یحدث فی العقل من تصوّره الاضافة فإن ولادة شخص من
شخص امر موجود فی الخارج و اذا تصوّره العاقل یعقل ابوة فی احدهما و بنوة فی
الآخر. (۵۸)

بر اساس این عبارت که ناظر به مفهوم «اضافه» است، و البته مختص این مفهوم نیست، «کون» و نحوه وجود و حیثیتی که سبب‌ساز تحقق این مفاهیم در ذهن می‌شوند، خارجی‌اند. *خواجه* درباره مفاهیم علیّیت (مؤثریت) و وجوب^(۵۹) نیز همین تحلیل را ارائه کرده است.^(۶۰)

این‌گونه عبارات در نزد خود *خواجه*، بیش از آنکه دالّ بر خارجیت مفاهیم فلسفی باشد، دالّ بر ذهنی بودن آنهاست؛ زیرا این عبارات، بیشتر، در مقام نفی خارجیت این مفاهیم ایراد گشته است. *خواجه* با این تحلیل‌ها به دنبال آن بوده است که نشان دهد آنچه در خارج است «اضافه»، «علیّیت» یا «وجوب» نیست و تعابیری نظیر «کون الشیء بحیث...» نزد وی، نه به معنای خارجیت منشأ انتزاع این مفاهیم، بلکه به معنای آن است که اثری از این مفاهیم در خارج نیست؛ زیرا در تفکر و زبان فلسفی وی، که قائل به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود^(۶۱) است، این «کون» و «حیثیت» چیزی واقعی، غیر از خود شیء واقعی (یعنی ماهیت) نیست. پس، با این تعابیر، *خواجه* قصد ندارد که مفاهیم یادشده را اگرچه در حدّ منشأ انتزاع، خارجی بدانند و احساس نمی‌کند که کلام وی

گویای چنین مطلبی است. از این رو، درست نیست که «خارجیت مفاهیم فلسفی» را به خواجه نسبت دهیم. تنها نکته‌ای که در اینجا می‌توان مطرح نمود، این است که تعبیر خواجه در این موارد به گونه‌ای است که برخلاف مقصود خود او، برای کسانی که با نگاه نقادانه به عبارات وی می‌نگرند، بر خارجیت این مفاهیم دلالت دارد؛ از این رو، باید گفت که وی به صرافت طبع خود و متأثر از مبانی و زبان فلسفه مشاء، در برخی از فحای کلام خویش، ناخودآگاه (و برخلاف مراد خویش) به نظر حق در مسئله گراییده و به آن اعتراف نموده است.

خواجه در این گونه عبارات، بارها بر دخیل بودن خصوصیات ذهنی امور خارجی در انتزاع مفاهیم اعتباری و فلسفی اصرار ورزیده و تأکید کرده است که این انتزاع - که گاه از آن با نام «لزوم» یاد می‌شود - در ذهن رخ می‌دهد؛ این حیثیت ذهنی در مورد وجوب و امکان با وضوح بیشتری بیان شده است:

الحق انَّ الوجوب و الامکان و الامتناع امور معقولة تحصل فی العقل من اسناد المتصوّرات الی الوجود الخارجی و هی فی انفسها معلولات للعقل بشرط الاسناد المذكور... و کون الشیء واجباً فی الخارج، هو کونه بحیث اذا عقله عاقل مستنداً الی الوجود الخارجی لزم فی عقله معقول هو الوجوب. (۶۲)

این اسناد شیء به وجود خارجی که شرط تحقق مفاهیم فلسفی شمرده شده، امری است که در ذهن اتفاق می‌افتد و برای وصول به این هدف (درک مفاهیم وجوب و...)، لازم است که عملیاتی ذهنی (اسناد مذکور) صورت گیرد.

همچنین، تأکید خواجه بر مطابقت نداشتن مفاهیم فلسفی با خارج، تأیید دیگری بر این مطلب است که وی با هرگونه خارجی دانستن مفاهیم فلسفی - حتی به بهانه حمل آنها بر امور خارجی - مخالف است:

مطابقة الذهن للخارج انما یکون شرطاً فی الحكم علی الامور الخارجیة باشیاء

خارجية. اما في المعقولات و في الاحكام الذهنية على الامور الذهنية فليس بشرط؛ و النسب و الاضافات امور لا يكون لها وجود الا في العقل، و اعتبارها في الامور الخارجية هو كون تلك الامور سالحة لان يعقل منها تلك النسب و الاضافات اي تكون بحيث اذا عقلها عاقل حصل في عقله تلك النسبة او الاضافة.^(۶۳)

بنابراین، هرچند این مفاهیم صرفاً مربوط به عقل می‌باشند، و با خارج مطابقتی ندارند، اما بر امور خارجی حمل می‌شوند که این موضوع منافاتی با ذهنی محض بودن آنها ندارد.^(۶۴) بدین ترتیب، با توجه به آنچه بهمینار به عنوان آغازگر ذهنی دانستن مفاهیم فلسفی در سیر تاریخی بحث معقولات ابراز کرده است،^(۶۵) درمی‌یابیم که خواجه عبارات مذکور را بر اساس عبارات بهمینار در این زمینه بیان کرده و آن را به معنای مبنای شیخ اشراق گرفته است. در واقع، دیدگاه بهمینار مطابق با دیدگاه شیخ اشراق است و این‌گونه عبارات در دیدگاه بهمینار به معنای خارجیت مفاهیم فلسفی نیست.^(۶۶)

گزاف نبودن حمل مفاهیم فلسفی بر امور خارجی

با توجه به اینکه مفاهیم فلسفی ریشه در حیثیات خارجی و ذهنی معروضات خود (به مثابه ملزوم مفاهیم فلسفی) دارند، بنابراین، ذهنی بودن مفاهیم فلسفی نمی‌تواند به معنای فرضی بودن آنها باشد. پس این‌گونه نیست که ذهن، نزد خود، مفهومی را درباره امور خارجی یا ذهنی اختراع کرده باشد؛ بلکه خود امور هستند که وقتی به ذهن می‌آیند، دارای حیثیتی می‌شوند که از آنها این مفاهیم لازم می‌آید. بر این اساس، نشانه فرضی نبودن مفاهیم فلسفی، عدم وساطت فرض و جعل ذهن میان تعقل امور خارجی و تحقق مفاهیم فلسفی در ذهن است.^(۶۷) با تعقل معروض مفهوم اعتباری، بدون نیاز به چیز دیگری، آن مفهوم به طور ضروری در ذهن حاصل می‌شود.^(۶۸) اگر حمل مفاهیم فلسفی بر امور خارجی حمل ذهنی، و ملاک و معیار آن، حیثیات

ذهنی است و این حیثیاتِ معیار، نه فرضی، بلکه نفس‌الامری است، پس مفاهیم فلسفی (در حملشان بر امور خارجی) با خارج مطابق نخواهند بود و این پرسش پدید می‌آید که اگر فرضِ مطابقت خارجی در مورد مفاهیم فلسفی، صحیح نیست، ملاک صدق آن چیست؟ با چه معیاری می‌توان گفت که مفاهیم فلسفی در حملشان بر امور خارجی صادق‌اند؟
خواججه این مسئله را به طور کامل مورد توجه قرار داده و بارها به آن پاسخ گفته است: تنها آنجا که خارجیت مفهومی ادعا می‌شود، مطابقت آن با خارج (در حمل) لازم است؛ اما درباره مفاهیم فلسفی (و دیگر مفاهیم اعتباری)، نه تنها چنین ادعایی وجود ندارد، بلکه عکس آن ادعا (یعنی ذهنی بودن آنها) وجود دارد. در این موارد، حمل ذهنی است و با توجه به حیثیات ذهنی موضوع، صورت می‌گیرد؛ از این رو، خارجیتی برای این مفاهیم تصور نمی‌شود و اگر مطابقتی لازم باشد - که هست - باید با آنچه در ذهن است، یعنی با حیثیاتِ ذهنی موضوعاتشان، مطابق باشند.^(۶۹) به عبارت دیگر، برای ثبوت و تفرّز مفهوم در تصور ذهنی موضوع، کافی است که آن را عندالحمل، مطابق با واقع خود - که در ذهن است - بدانیم و معیار این حمل نیز باید همان خصوصیات و جهات ذهنی امور معروض باشد: «مطابقة الذهن للخارج، انما يكون شرطاً في الحكم على الامور باشياء خارجية. اما في المعقولات و في الاحكام الذهنية على الامور الذهنية فليس بشرط.»^(۷۰)
«حكم الذهن على الممكن بالامكان اعتبار عقلي، فيجب ان تعتبر مطابقتها لما في العقل.»^(۷۱)

خواججه را باید بسط‌دهنده آرای بهمنیار و شمس‌اشراق در زمینه معقولات ثانیه و مفاهیم فلسفی دانست. وی «معقول ثانی» را درباره اموری که ذهنی محض‌اند به کار گرفته و در تعریف این واژه، تصرّفی نموده و واژه‌هایی نظیر «اعتباری» را در همان معنا به کار برده است. در زمینه حوزه شمول معقولات ثانیه، او به پیروی از شمس‌اشراق تمام مفاهیم فلسفی را اعتباری شمرده و در این حیطة، حتی از شمس‌اشراق فراتر رفته و دو مفهوم علیت و تشخص را نیز اعتباری دانسته است. به لحاظ تاریخی، خواججه تأثیر

بسیاری بر اندیشمندان پس از خود (تا مآصدرا) گذاشته است. از دوره خواجه نصیر (قرن هفتم) تا دوره مآصدرا (قرن یازدهم)، هنوز آرای اندیشمندان در این مسئله به دیدگاه کاملاً تازه‌ای نینجامیده است، و البته دو گرایش مختلف در میان اندیشمندان دیده می‌شود: الف) گرایشی که همان دیدگاه شیخ شسراق را با تقریر خواجه اخذ می‌کند؛ ب) گرایشی که به خارجی دانستن مفاهیم فلسفی متمایل است، اما چرخشی سرنوشت‌ساز در سیر آن ایجاد می‌کند. در ادامه، به برخی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها بعد از خواجه اشاره می‌کنیم.

۱. قاضی عضالدین ایجی (۷۵۶ق)

عضالدین ایجی و شارح وی، جرجانی (۸۱۶ق)، همان مبنای شیخ شسراق و خواجه را پذیرفته و بر ذهنی صرف و اعتباری بودن مفاهیم فلسفی صحه گذاشته‌اند.^(۷۲) جرجانی وجود را جزء معقولات ثانیه می‌داند و می‌گوید: «مراد ایجی این است که ماهیت و وجود در خارج، تمایزی ندارند که این عدم امتیاز، به این است که وجود اساساً هویتی خارجی نیست و لذا، تمایز سالبه به انتفاء موضوع است.»^(۷۳) ایجی مفاهیمی چون شیئیت، حقیقت، و تشخیص را نیز از معقولات ثانیه می‌داند و توضیح می‌دهد که این مفاهیم تحقیقی در خارج ندارند.^(۷۴)

۲. سعدالدین تفتازانی (۷۹۳ق)

تفتازانی که بیشتر پیرو آرای ایجی بوده، در مسئله مورد بحث، نظریات خواجه را پذیرفته است. وی وجودات خاص متباین ناشناخته‌ای را در خارج تصویر می‌کند که در ذهن، عارض مشترکی به نام «وجود» دارند؛^(۷۵) او مفاهیم تمیّز، امکان، وجوب، قدم، حدود، وحدت، کثرت، ماهیت، علیّت، معلولیت، تعین، بقا و موصوفیت را نیز ذهنی

می‌داند.^(۷۶) تفتازانی می‌پرسد که: چگونه است که به رغم ذهنی بودن این مفاهیم، امور خارجی به آنها متّصف می‌شوند؟ او در پاسخ، همان توجیه خواجه را ارائه می‌دهد^(۷۷) که به معنای عدم خارجیت مفاهیم فلسفی است.^(۷۸)

۳. غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی (۹۴۹ق)

نظر دشتکی، به طور کلی همان رأی خواجه‌نصیر است: «وجود»، و دیگر مفاهیم فلسفی، اعتباری و ذهنی می‌باشند. وی در نقد عبارتی از دوانی که می‌گوید: «وجود فرد من مفهوم لاینافی کونه من المعقولات الثانية»، وجود من حیث هو را معقول ثانی می‌داند که فردی در خارج ندارد؛^(۷۹) وی تصریح می‌کند: «ذهب المحققون الى انّ الوجود معدوم».^(۸۰) او سپس گزاره‌هایی را از قول فلاسفه می‌آورد^(۸۱) و تذکر می‌دهد: وجود به معنایی که فهمیده می‌شود، وجود مصدری است که اثری از آن در خارج نیست.^(۸۲)

دیدگاه‌های جدید

اکنون به دیدگاه‌هایی می‌پردازیم که از دیدگاه خواجه فاصله گرفته و مفاهیم فلسفی را به گونه‌ای «خارجی» دانسته‌اند.

۱. ملاعلی قوشچی (۸۷۹ق)

دیدگاه قوشچی در باب مفاهیم فلسفی با دیدگاه خواجه متفاوت است؛ در واقع، وی نخستین فرد از جریانی است که مفاهیم فلسفی را به خارج نسبت می‌دهد. او می‌گوید: چون امور خارجی به مفاهیم فلسفی متّصف می‌شوند و حمل این مفاهیم بر آن امور، به حسب خارج است، نمی‌توان آنها را معقول ثانی (به معنای ذهنی صرف) دانست. قوشچی در نقد عبارتی از خواجه در تجرید (لیست الوحدة امرأ عیناً بل هی من ثوانی

المعقولات و كذا الكثرة)^(۸۳)، چنین می نویسد: «فی كونهما [=الوحدة و الكثرة] من المعقولات الثانية نظرًا لأنها عبارة عن عوارض الوجود الذهني على ما سبق و ما هو يعرضان للموجودات في الخارج.»^(۸۴) وی در فهم کلام خواجه، معقول ثانی را در همان معنای امور ذهنی عارض بر معقولات اولی به کار برده و در نقد عبارت خواجه، به این مطلب تمسک جسته است که وحدت و کثرت، عارض وجود ذهنی معقولات اولی نیستند، بلکه عارض وجود خارجی آنها می باشند؛ از این رو، معقول ثانی نیستند. وی همچنین تصریح می کند که «علیت» و «معلولیت»^(۸۵) و «وجود» نیز معقول ثانی نمی باشند.

الوجود في الخارج إنما يعرض للمهية من حيث هي على ما سبق بيانه لا للمهية الموجودة في الذهن فإن الموجود في الخارج ليس هو المهية الموجودة في الذهن فليس الوجود مما لا يعقل إلا عارضاً لمعقول آخر حتى يكون من المعقولات الثانية^(۸۶)... و اما أنه [ای ان الوجود] من المعقولات الثانية ففيه تأمل و كذا في قوله [ای في قول الخواجة] «و كذا العدم و جهاتهما» یعنی الوجوب و الامكان و الامتناع من المعقولات الثانية...^(۸۷)

وی در مورد معقول ثانی بودن «وجود» می گوید: وجود عارض ماهیت من حیث هی است (که در آن، ذهنی بودن اخذ نشده است)؛ نه اینکه عارض ماهیت «من حیث هی وجود ذهنی»^(۸۸) باشد. از این رو، طبق تعریف معقول ثانی (که در همان معنای گذشته به کار می رود)، وجود نباید معقول ثانی باشد. گرچه قوشچی در عبارت فوق بر همین نکته تأکید می کند که اتصاف ماهیت به وجود به حسب نفس الامر (و نه از لحاظ وجود ذهنی آن) است و بر این اساس، مفاهیم «وجود»، «امکان»، «امتناع» و «عدم» را نیز از زمره معقولات ثانیه خارج می سازد؛ اما، فراتر از این مطلب، به نکته دیگری هم اشاره می کند: وجود چیزی نیست که لازم باشد همواره آن را عارض بر معقول دیگری ببینیم؛ بلکه دست کم در برخی از موارد، می توان آن را بدون استناد به ماهیتی، به خارج نسبت داد که

این امر، در مورد واجب تعالی ممکن است. وی وجود محض بودن واجب را یادآور می‌شود^(۸۹) و می‌گوید: بدین ترتیب، «وجود» بدون استناد به ماهیتی خاص و مستقل از معقولات اولی درک می‌شود؛ پس، استناد و عروض آن به معقولات اولی، لازم آن نیست و از این رو، نمی‌توان وجود را معقول ثانی دانست قوشچی در مورد شیئیت نیز به همین دلیل، معقول ثانی بودن آن را رد می‌کند.^(۹۰)

البته دیدگاه وی مبنی بر خارجی بودن حمل وجود و عروضش بر خود ماهیات نه بر وجود ذهنی آن، اعم است از اینکه خود «وجود» نیز (افزون بر موضوعات خارجی آن) خارجی باشد یا نباشد؛ زیرا نزهوشچی و بسیاری از فیلسوفان پس از وی، حمل خارجی تنها مستلزم خارجیت موضوع است (نه خارجیت محمول). همین امر موجب می‌شود که اعتقاد به معقول ثانی نبودن وجود در نزد قوشچی و فلاسفه بعد از او، مساوی با اصالت یا خارجیت وجود تلقی نشود. در واقع، اعتراض اصلی اعضای این گروه (قوشچی و دیگر منتقدان خواجه) به این امر است که چرا معروض مفاهیمی چون «وجود»، نزد خواجه و پیروان وی، وجود ذهنی معقولات اولی می‌باشد و حمل وجود، وجوب و... بر مصادیقش، حمل ذهنی تلقی شده است.

به هر حال در نزهوشچی، هرچند کبرای کلی فوق (ممکن بودن حمل خارجی با انتفاء مبدأ محمول در خارج) پذیرفته شده است، اما تطبیق آن بر مواردی چون وجود، وجوب و... معلوم نیست. وی درباره واجب تعالی، قائل به تحقق فرد خود وجود در خارج است و این مورد بی‌گمان مشمول احتمال «انتفاء خارجی خود وجود در حمل آن بر امور خارجی» نخواهد شد؛ چراکه این مورد، به نظر قوشچی، از مواردی است که وجود - از اساس - در ارتباط با امر دیگری فهمیده نمی‌شود، بلکه مستقلاً به صورت غیرمحمول و غیرعارض درک می‌شود.^(۹۱) از این رو، «وجود» در واجب اصل موضوع می‌باشد و بدون تردید، خارجی است.

۲. سید سند (۹۰۳ق)

نحوهٔ خارجیت و ذهنیت مفاهیم فلسفی: تفصیل میان مشتق و مبدأ اشتقاق: سید سند به رغم اعتقاد به اعتباری و معقول ثانی بودن وجود، بر آن است که مفهوم «موجود» خارجی و قابل اطلاق بر ذات موجود است. به عبارت دیگر، وی تهافتی را میان غیرخارجی بودن «وجود» و خارجیت «موجود» نمی‌بیند؛ زیرا او «موجود» را مفهومی بسیط^(۹۲) می‌داند و در ضمن آن، مفهومی به نام «وجود» را در نظر نمی‌گیرد تا خارجی بودن «موجود» بر خارجیت «وجود» دلالت داشته باشد. مثلاً هادی سبزواری در این باره می‌نویسد: «... کالسید السند فإنه يقول ليس للوجود فرد خارجي و لا ذهني حتى يكون له قيام و عروض للماهية... فمناط موجودية الماهية اتحادها مع مفهوم الموجود المشتق...»^(۹۳) مثلاً صدرا نیز نظر سید سند را این چنین نقل می‌کند: «... کون الوجود اعتبارياً لاينافی اطلاق الموجود عليه تعالی فيكون الباری عين الموجود لاعین الوجود... کما اختاره السید المعاصر له [ای السید السند] أن ذاته تعالی عين مفهوم الموجود.»^(۹۴)

از این عبارات برمی‌آید که «وجود» مفهومی اعتباری و غیرخارجی، و «موجود» مفهومی خارجی و بسیط است که مناط موجودیت ماهیت خارجی شمرده می‌شود. این مطلب که مفهوم «موجود» خارجی است و مناط موجودیت امور خارجی می‌باشد، در کلام صدرالمتألهین و مثلاً هادی سبزواری، بارها به سید سند نسبت داده شده است.^(۹۵) اما در نظر وی، این خارجیت به نحو اتحاد با موجودات خارجی است؛ به طوری که این مفهوم تنها در تحلیل ذهن، از موضوع خود جدا می‌شود.^(۹۶) حکیم سبزواری این مبنای وی را دقیق‌تر نقل می‌کند:

قلت: يقول السید بجعل الجاعل تصیر هكذا. فإنّ الماهية قبل الجعل لم یکن علاقة مع مفهوم الموجود... و الجاعل جعلها متحدة مع مفهوم الموجود، أي جعلها محکیاً عنها بمفهوم [یعنی بمفهوم الموجود]... و هذا نظیر قول المصنّف [ای

صدرالمتألهین] و إن وقعا [هذین القولین] فی شقاق من حیث ذهاب المصنّف الی اصالة الوجود و ذهاب السید الی اعتباریة المحضة علی ما قررتُ لک... (۹۷)

ایشان در حاشیه بر حکمت متعالیه نیز می‌نویسد: «معنی الاتحاد مع المفهوم [فی قول السید] کون الشیء بذاته بلا حیثیة تقييدية مطلقاً محکماً عنه و منتزعاً عنه لذلك المفهوم.» (۹۸)

روشن است که نحوه ارتباط میان «موجود» و ماهیات خارجی از نظر سید سند، با نحوه اتحاد وجود و ماهیت در دیدگاه ملاءصدرا همسان است. به عبارت دیگر، هم سید سند و هم ملاءصدرا رابطه ماهیت با مناط و سبب خارجیت آن را رابطه اتحادی می‌دانند (نه انضمامی)؛ اما در ذهن از یکدیگر جدا می‌شوند. حکیم سبزواری توجیه درستی برای اتحاد ماهیت با مفهوم موجود به دست داده و آن این است که اتحاد ذوات خارجی با مفهوم موجود، اتحاد با مفهوم نیست؛ بلکه بدین معناست که ماهیت خارجی به گونه‌ای است که مفهوم موجود از آن انتزاع می‌شود و بر آن صدق می‌کند و از این رو، مفهوم «موجود» مفهومی انتزاعی شمرده شده است. غیاث‌الدین (فرزند سید سند) نیز در بیان دیدگاه پدر خود، همین تقریر را به دست داده است. (۹۹) روشن است که سید سند، مفهوم موجود را در ضمن فرد آن، خارجی می‌داند و منظور وی از محمولاتِ موطنی، محمولاتی نظیر «موجود» است که بالمواطات بر موضوع خود حمل می‌شوند (نه اموری چون «وجود» که بالاشتقاق محمول می‌باشند). بدین ترتیب، از نظر وی، مفاهیمی چون «موجود» (و دیگر مفاهیم اشتقاقی فلسفی نظیر «واحد»، «کثیر» و «واجب») در خارج عین موضوع خود، و در ذهن مغایر با آن می‌باشند. بر این اساس، بر حسب اصطلاح، باید گفت: از نظر وی، اَنصاف مفاهیم فلسفی در حالت اشتقاقی «خارجی»، و عروض آنها «ذهنی» است؛ اما این مفاهیم، در حال غیراشتقاقی، معقول ثانی (به معنای ذهنی صرف) و اعتباری‌اند.

۳. جلال‌الدین دوانی (۹۱۰ق)

گذشت که در میان فیلسوفان این دوره، مبنایی کلی در مورد نحوه حمل و اتحاد خارجی مفاهیم وجود دارد: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له، لافرع ثبوت الثابت»؛ یعنی اتصاف خارجی یک موضوع به یک وصف، مستلزم خارجی بودن وصف نیست. این رو، در اتحاد خارجی دو مفهوم، تنها خارجیت موضوع کافی است و عدم خارجیت محمول در این حال، جایز شمرده می‌شود. البته، در عبارت‌تقویشچی، این دیدگاه به طور خاص بر مفاهیم فلسفی تطبیق نداشت و دارای ابهام بود؛ زیرا معلوم نبود که منظور از جواز عدم خارجیت محمول، عدم خارجیت آن به نحو مغایر با موضوع است یا نفی خارجیت به طور مطلق. اما دوانی تفسیر روشن‌تری از این دیدگاه ارائه کرده است:

لَمَّا كَانَ الْإِمْكَانُ مِنَ الْمَعْقُولَاتِ الثَّانِيَةِ فَالْمَوْصُوفُ بِهَا أَمَّا هُوَ الْأَمْرُ الذَّهْنِيُّ لَا الْخَارِجِيُّ؛ فَقَوْلُنَا: الْإِنْسَانُ مُمْكِنٌ حَكْمٌ بِالْأَمْرِ الْعَقْلِيِّ عَلَى الْأَمْرِ الْعَقْلِيِّ، وَالْحَقُّ: أَنَّ الْحَكْمَ إِذَا عَلَى الْمَوْجُودِ الْخَارِجِيِّ بِمِثْلِهِ أَوْ عَلَى الْمَوْجُودِ الذَّهْنِيِّ بِمِثْلِهِ؛ كَمَا أَشْرْنَا إِلَيْهِ آنْفَاءً؛ لَا يُقَالُ إِذَا حَكَمْنَا عَلَى الْأُمُورِ الْإِعْتِبَارِيَّةِ مِثْلًا بِالصِّفَاتِ الْخَارِجِيَّةِ أَوْ عَلَى الْمَوْجُودَاتِ الْعَيْنِيَّةِ بِالْمَعْقُولَاتِ الثَّانِيَّةِ، كَانَ الْأَوَّلُ حَكْمًا عَلَى الْمَوْجُودِ الذَّهْنِيِّ بِالْمَوْجُودِ الْخَارِجِيِّ وَالثَّانِي عَكْسَهُ؛ لِأَنَّ نَقُولَ عَلَى الْوَجْهِينَ: إِنْ كَانَ الْحَكْمُ بِاتِّحَادِهِمَا فِي الْخَارِجِ كَانَ حَكْمًا عَلَى الْمَوْجُودِ الْخَارِجِيِّ بِمِثْلِهِ وَإِنْ كَانَ بِاتِّحَادِهِمَا فِي الذَّهْنِ كَانَ حَكْمًا عَلَى الْمَوْجُودِ ذَهْنِيٍّ بِمِثْلِهِ؛ وَعَلَى الْأَوَّلِ يُعْتَبَرُ فِي صِحَّتِهِ الْمَطَابَقَةُ لِلْخَارِجِ وَعَلَى الثَّانِي يُعْتَبَرُ فِيهَا الْمَطَابَقَةُ لِلذَّهْنِ وَلَيْسَ مَعْنَى الْحَكْمِ عَلَى الْأُمُورِ الْخَارِجِيَّةِ بِمِثْلِهَا أَنْ يَكُونَ الطَّرْفَانِ مَوْجُودَيْنِ فِي الْخَارِجِ بِحَسَبِ الْوَاقِعِ؛ بَلْ يُعْتَبَرَا مُتَّحِدَيْنِ بِحَسَبِ الْوُجُودِ فِي الْخَارِجِ، فَإِنَّ الْفَرَضَ بَيَانُ مَصْدَاقِ الْقَضِيَّةِ الْخَارِجِيَّةِ مُطْلَقًا حَتَّى يُعْرَفَ بِالتَّطْبِيقِ عَلَيْهِ صِدْقِهَا وَكُذْبِهَا. (۱۰۰)

دوانی در عبارت فوق، به رغم تأکید بر همانندی موضوع و محمول در ذهنی یا خارجی

بودن، بر این نکته نیز صحه گذاشته است که خارجی بودن دو طرف یک حکم، به معنای موجود بودن هر دو در خارج نیست (و لیس معنی الحکم علی الأمور الخارجیة بمثلها أن یكون الطرفان موجودین فی الخارج بحسب الواقع). این جمله که شاید متهافت و متناقض به نظر رسد، به طور سربسته، نکته‌ای را بیان می‌کند: خارجی بودن هر دو طرف، مستلزم خارجیّت به نحو دو موجود منحاّز نیست؛ بلکه خارجیّت به نحو اتحاد نیز کافی است. دوانی بعد از جمله یادشده می‌گوید: «بل یعتبر متحدین بحسب الوجود فی الخارج». مقابله این جمله با جمله قبل بیانگر آن است که منظور از «موجودین» دو موجود منحاّز و مغایر است نه متحد. این مطلب که وی حکم خارجی و اتحاد خارجی دو شیء را مستلزم خارجیّت آن دو به نحو منحاّز نمی‌داند، بلکه آن را مستلزم خارجیّت به نحو مطلق (اعم از انضمامی یا اتحادی) می‌داند، به گونه‌ای در عبارات دیگر او در خصوص مفاهیم فلسفی آمده است؛ چه اینکه وی عقیده دارد که به رغم ائصاف و حمل خارجی مفاهیم فلسفی، در خارج، این مفاهیم در اتحاد و عینیت با معروض خویش موجود می‌باشند.

از نظر جلال‌الدین دوانی، معقول ثانی بودن مفهوم، منافاتی با فرد داشتن آن در خارج ندارد. غیاث‌الدین دشتکی این مبنا را از قول وی چنین نقل می‌کند: «وجود فرد من مفهوم لاینافی کونه من المعقولات الثانیة».^(۱۰۱) دوانی در بیان نحوه سازگاری معقول ثانی بودن مفهوم با خارجی بودن آن، به طور کلی، چند توجیه آورده است:^(۱۰۲)

۱) ذهنی بودن حالت اشتقاقی معقولات ثانی و جواز خارجیّت مبدأ اشتقاق آنها: دوانی می‌گوید که منظور از معقول ثانی بودن مفاهیم خارجی، معقول ثانی بودن مشتقات می‌باشد؛ امّا مراد از خارجیّت آنها، خارجیّت مبدأ اشتقاق است. به عبارت دیگر، مفاهیمی چون «موجود» و «واحد»، معقول ثانی می‌باشند و مبدأ اشتقاق آنها، یعنی «وجود» و «وحدت»، فرد خارجی دارند. وی که مفهوم «موجود» را معقول ثانی، و «وجود» را

جزئی خارجی دانسته است،^(۱۰۳) می‌گوید: منظور از معقولات ثانیه، گروهی از مفاهیم مشتق است. او بر این مطلب، مؤیداتی نیز ذکر می‌کند؛ اما خود که به احتمال عدم پذیرش این نظر توجه دارد، می‌گوید: اگر این مطلب پذیرفته نشود، می‌توان گفت که معقولات ثانیه، اعم از مفاهیم مشتق و غیرمشتق است؛ ولی در محل بحث (یعنی در مورد مفاهیم فلسفی که خارجی‌اند و در زمره معقولات ثانیه نیز محسوب می‌شوند)، مقصود فلاسفه صرفاً معقول ثانی بودن مفاهیم مشتق است. وی همچنین در بخش دیگری بیان می‌کند که مراد فلاسفه از امور عامه نظیر وجود و...، به طور کلی، مشتقات این مفاهیم (یعنی موجود و...) است؛ اما در لحاظی که آنها خارجی دیده می‌شوند، مبادی این مشتقات مقصود است.^(۱۰۴) در نتیجه، به نظر می‌رسد که دوانی به دیدگاهی گراییده است که در مقابل دیدگاه سید سنه قرار دارد.

۲. ذهنی بودن عروض و تحصُّص معقولات ثانیه: توجیه دیگری که وی در بیشتر عبارات خود به آن گراییده، این است که حتی اگر منظور فلاسفه از مفاهیم مشمول معقول ثانی صرفاً مبادی مشتقات باشد و نه خود مشتقات، باز به این دلیل که مفاهیم یادشده، در ذهن عارض موضوعات خود می‌شوند و با آنها مغایرند، و به این نحو (به نحو مغایر) در خارج نیستند، معقول ثانی شمرده می‌شوند. مفهوم «حصه» هماهنگ با همین عروض ذهنی معقولات ثانیه مطرح شده است. این مفهوم از اضافه مفهومی عام به امر جزئی‌تر ساخته می‌شود؛ از این رو، هیچ‌گاه جزئی حقیقی و عین‌اشیای خارجی پنداشته نمی‌شود و همواره، عارض اشیا به شمار می‌رود و ذهنی دانسته می‌شود. خواهیم دید که ذهنی بودن عروض، در ارتباط تنگاتنگ با ذهنی بودن حصص معقولات ثانیه، بیان شده است و لحاظ تحصُّصی معقولات ثانیه، ملاک مستقلی در ذهنی بودن و معقول ثانی بودن آنها قلمداد می‌شود. در عبارت ذیل، هرچند عروض و تحصُّص مفاهیم فلسفی، هر دو ذکر شده‌اند، اما «تحصُّص» بیشتر با هدف بیان ذهنی بودن عروض مطرح شده است:

هذا المفهوم [ای مفهوم الوجود المطلق] من حيث أنه عارض ليس له ما يطابقه في الأعيان وإن كان له من حيثية أخرى مطابقاً في العين، فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للماهيات في العقل و موجود في ضمن الفرد القائم بذاته و لانسلم أن من شرط المعقول الثاني أن لا يكون لها وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرطه أن لا يكون موجوداً فيه باعتبار الذي هو به معقول ثان كالحصص في مثالنا... ثم وجود فرد من المفهوم لا ينافي معقولاً ثانياً. (۱۰۵)

در این عبارت، دوانی نخست تصریح می‌کند که مفهوم وجود، به نحو عارض، دارای فرد خارجی نیست؛ او سپس نتیجه می‌گیرد که این مفهوم به اعتبار حصص عارض بر ماهیت، معقول ثانی است. در مجموع، می‌توان گفت: دیدگاه مورد تأکید دوانی در باب سازگاری معقول ثانی بودن مفاهیم فلسفی با خارجیت آنها ذهنی بودن عروض و تغایر مفاهیم فلسفی با موضوعات خود، و خارجیت آنها در عینیت و اتحاد با موضوعات خویش است. (۱۰۶) خارجیت مفاهیم فلسفی به نحو متحد و غیرعارض، وجود حیثیتی در خارج می‌باشد که منشأ انتزاع خارجی آن مفاهیم قرار می‌گیرد. البته، این منشأ انتزاع حیثیتی غیرعارض و غیرزائد است که در عینیت با موضوع خارجی خود، موجود می‌باشد و چون عروض و تغایر این مفاهیم - نسبت به موضوعشان - در ذهن تحقق می‌یابد، معقول ثانی دانسته می‌شوند. به عبارت دیگر، این مفاهیم آن‌گونه که درک می‌شوند (به نحو مغایر)، غیرخارجی و معقول ثانی به حساب می‌آیند و با لحاظ دیگر (در عینیت با موضوعشان)، خارجی شمرده می‌شوند.

در پایان، می‌توان گفت: دوانی یکی از احکام «معقولات ثانی» را که نبود «وجود خارجی» برای آنهاست، به نحو مطلق آن، نفی می‌کند و با این کار، شاید، به دنبال بیان این نکته است که تقریر وی از «معقول ثانی» با دیگران متفاوت است؛ زیرا دیگران معقول ثانی بودن مفهوم را مستلزم نفی مطلق خارجیت آن می‌دانستند، ولی وی این مطلب را نمی‌پذیرد. از این رو، باید او را مُبدع معنایی جدید از «معقول ثانی» دانست.

۴. میرداماد (۱۰۴۰ق)

آرای میرداماد در باب مفاهیم فلسفی را از دو منظر می‌توان مورد توجه قرار داد؛ چه اینکه وی هم معقولات فلسفی را با عنوانی جامع و به مثابه قسمی خاص از مفاهیم در نظر گرفته، و هم به طور خاص به تحلیل برخی از مفاهیم مهم فلسفی چون «وجود» پرداخته است. معقول ثانی منطقی و فلسفی در فلسفه میرداماد: میرداماد در عبارات خویش، در مقابل معقولات ثانی منطقی، به تصریح از معقولات ثانی فلسفی سخن گفته و مفاهیمی چون «وجود» و «وحدت» را در زمره آن قرار داده است:

فی ان مطلق الوحدة و الکثرة من ثوانی المعقولات الفلسفية... مطلق الوحدة و الکثرة من ثوانی المعقولات علی الاصطلاح الشایع فی هذه الصناعة لا من المعقولات الثانیة المیزانیة التي انما عروضها للمعقولات فی الدرّجة الأولى بحسب خصوص وجودها فی الذهن و من حیث حالها فی تقرّرها الذهني. (۱۰۷)

در این عبارت، میرداماد به طور تلویحی به تفاوت میان معقولات ثانی فلسفی و معقولات ثانی منطقی نیز اشاره کرده است: معقولات ثانی منطقی بر حیثیات ذهنی و خصوصیات وجود ذهنی معقولات اولی عارض می‌شوند، اما معقولات ثانی فلسفی چنین نیستند. این تفاوت، در واقع، همان نکته‌ای است که قوشچی بر اساس آن، مفاهیم فلسفی را از حیطة معقولات ثانیة (به معنای امور صرفاً ذهنی) خارج دانسته و دوانی نیز بر اساس آن، به معنایی عام از معقول ثانی معتقد شده و خارجی بودن برخی از معقولات ثانیة (یعنی مفاهیم فلسفی) را جایز دانسته است. میرداماد در جای دیگری، به طور واضح، این تفاوت را یادآور می‌شود:

... المفهومات الذهنیة التي تعتبر فی حذاء احوال و اوضاع عینیة صودفت للموضوعات بحسب انحاء وجوداتها فی الأعیان و المعانی المعقولة التي هی لوازم المهیة و هی مفهومات قائمة بالمهیه قد ناب لها عن التأصل اقتضاء جوهر المهیة

ایها؛ فشیء من هذه اذا كان لهويّتين مثلاً لم يكن ما هو ملاك الامر و مناطه بالذات و معيار الحكم و مطابقه على الحقيقة، خصوصية احدي الهويّتين بخصوصها و الّا لم يكن هو لغيرها البتة بل أنّما الملاك و المطابق الطباع المشترك. فأمّا طبایع المعانی الغير المتأضلة من ملحوظات العقل - اعنى المعقولات الثوانى الّتى هو موضوع الحكمة الميزانية، كالجنسية و الفصلية و النوعية - فدرجتها فى الذهن درجّة الاضافات المحضة الّتى ليست فى إزاء [ها] مبادئ متقرّرة فى ذات الموضوع فى الخارج... (۱۰۸)

در ابتدای این عبارت، میرداماد از مفاهیم فلسفی ای سخن گفته است که به رغم ذهنی بودن، گروهی از آنها در ازای احوال و اوضاع عینی و خارجی قرار می‌گیرند و به حسب وجودات خارجی موضوعات بر آنها حمل می‌شوند و گروهی دیگر لوازم خود ماهیت بدون لحاظ خصوصیت ذهنی یا خارجی آن ماهیت‌اند که همین عدم اناطه به خصوصیت ذهنی و خارجی، موجب جواز حضور آن امور در ماهیات متقرّر در ذهن و خارج می‌شود. در مقابل این دو گروه از مفاهیم، مفاهیم ذهنی دیگری وجود دارند که معیار و مناط حکم و مطابقت آن مفاهیم در ذات موضوع آنها یا در خصوصیات عینی و وجودی آنها نیست، بلکه خصوصیت ذهنی موضوع در حمل و تطابق آنها دخیل است. این گروه دوم را میرداماد، در این عبارت، معقولات ثانیة منطقی (میزانی) نامیده است. روشن است که مفاهیم ذهنی گروه اول - که خصوصیت ذهنی ماهیات در حمل و مطابقت آنها دخیل نیست - همان معقولات ثانی فلسفی‌اند که در مقابل معقولات ثانی منطقی قرار دارند. میر سید/محمد علوی (شاگرد میرداماد و شارح بسیاری از آثار او)، در شرح خود بر عبارت آغازین، ویژگی یادشده برای مفاهیم فلسفی را در مورد معقولات ثانی فلسفی برمی‌شمرد. این امر نشان می‌دهد که منظور میرداماد از مفاهیم ذهنی در عبارت دوم، همان معقولات فلسفی است:

تفصیل الکلام فی المرام هو أنّ فی المعقولات الثانية اصطلاحین؛ احدهما: الالهی، و ثانيهما: المیزانی. لأنها علی [المعنى الاول] هی ما يكون عارضاً لمعقول يكون لوجوده الذهني مدخلاً فی عروضها له... و انتزاعی الوحدة و الكثرة عروضها للأشياء أنّما فی العقل بما هی موجودات عقلية؛... و اما المعقولات الثانية علی الاصطلاح الثاني ما يكون عارضاً لمعقولات اولی بشرطية وجوداتها الذهنية فيها و دخولها فيها لامجرّد الظرفية؛ و اليه [ای الى هذا لمطلب] الاشارة بقوله [يعنى بقول الميرداماد] - دام ظلّه - «بحسب خصوص وجودها فی الذهن و من حيث حالها فی تقرّرها الذهني» و اذا استقرّ علی عرش ذهنك لعرفت أنّ الوحدة و الكثرة ليستا من المعقولات الثانية بحسب هذا الاصطلاح لعروضها نفس مهيأت الاشياء و ان كان ذلك فی الذهن و قس عليه الوجود و أضرابه... (۱۰۹)

بدين ترتيب، هرچند عروض و مغايرت مفاهيم فلسفی نسبت به موضوعات خویش در ذهن صورت می‌گیرد، ولی خصوصیات ذهني موضوعات هیچ‌گاه مناط حمل و مطابقت این مفاهيم نیست و لذا حمل آنها حمل خارجي و برحسب خارج می‌باشد و تنها ظرف و محل عروض این اشیا ذهن است (عروض به معنای حمل متغیرین بر یکدیگر). از این‌رو، باید مفاهيم فلسفی را از حيث عروض «ذهني»، و اصلي حمل و استناد آنها به ماهیات خارجي را ناشی از خصوصياتی غیرذهني در ماهیات دانست.

اما در عبارت دوم ميرداماد، بر تفاوتی مهم میان معقولات ثانی فلسفی و معقولات ثانی منطقی تأکید شده است. این تفاوت، عبارت است از: تحقق خارجي مبدأ خاصی در مصاديق خارجي معقولات ثانی فلسفی. ميرداماد از این تفاوت با عنوان «طباع مشترك» یاد می‌کند و در قاعده‌ای فلسفی، آن را ملاک تعلق و حمل معنای واحدی بر موجودات جزئی متعدد می‌انگارد: «ما من معنی واحد لهویات عديدة آلا و هناك طبيعة مشتركة»؛^(۱۱۰) و سپس مفاهيم مشمول در این قاعده را مفاهيم ذاتی و عرضی حقایق

عینی و مفاهیم ذهنی مذکور که همان معقولات ثانی فلسفی‌اند می‌داند، و البته مفاهیم ثانی منطقی را از آن استثنا می‌کند. بدین ترتیب، از نظر *میرداماد*، هر مفهوم فلسفی اگرچه خود به طور مستقل تنها در ذهن است، اما بر مبدأ و طبیعت موجود خاص خارجی دلالت می‌کند که منشأ انتزاع آن مفهوم نیز شمرده می‌شود. وی در برابر معقولات فلسفی، تصریح می‌کند: معقولات ثانی منطقی چنین مبدأ موجودی در خود ماهیات معروض (نه در وجود ذهنی آنها) ندارند که این امر تأکید بیشتری بر لزوم توجه به این تفاوت میان معقولات ثانی فلسفی و منطقی است. بنابراین می‌توان گفت که از نظر *میرداماد*، به طور کلی، معقولات ثانی فلسفی به صورت مستقل، انضمامی، و زاید تنها در ذهن‌اند؛ اما در خارج، به صورت غیرانضمامی و غیرمنحاز و در عینیت با معروض خود حقیقتاً موجودند (زیرا در خارج، دارای مبدأ و حیثیت خاصی هستند که منشأ انتزاع آنهاست). از این رو، *میرداماد* ائصاف معقولات ثانی فلسفی را خارجی، و عروض آنها را ذهنی می‌داند.

نگاهی به برخی از مفاهیم فلسفی از نظر *میرداماد*:

الف) وجود: همان‌طور که گفته شد، *میرداماد* تمامی مفاهیم فلسفی از جمله «وجود» را ناظر به خارج و ماهیات خارجی می‌داند و وجود ذهنی ماهیات و معروضات وجود را در انتزاع، حمل و مطابقت وجود دخیل نمی‌داند. بدین ترتیب «وجود» معقول ثانی منطقی نخواهد بود. اما سؤال دقیق‌تر این است که آیا خود وجود، به عنوان حیثیتی خارجی، امری خارجی است؟ طبق تحلیلی که از «معقولات ثانی فلسفی» در دیدگاه *میرداماد* ارائه شد، «وجود» و دیگر مفاهیم فلسفی، به نحو منحاز و در حال عروض، خارجی نیستند و این ذهن است که میان مفاهیم یادشده و معروضات خارجی آنها جدایی و تغایر ایجاد می‌کند. بنابراین، باید گفت که ظرف تقرّر استقلالی وجود، ذهن است و وجود بدین لحاظ در خارج نیست. اما آیا افزون بر این، می‌توان وجود را در خارج، به نحو عینیت با

معروضش، محقق دانست؟ بر اساس تحلیل میرداماد از مفاهیم فلسفی، هر مفهومی (جز معقولات ثانی منطقی) دلالت بر مبدئی در وجود خارجی مصادیق خویش دارد و تحقق همین مبدأ ویژه است که حمل مفهومی واحد را بر مصادیق خارجی متعدد امکان‌پذیر می‌سازد. بنابراین، طبق این قاعده، وجود نیز که بر تمامی موجودات صدق می‌کند، در معروضات خارجی خود باید دارای مبدئی ویژه باشد که حمل «موجود» را بر تمامی آنها تصحیح نماید؛ هرچند که این مبدأ نمی‌تواند و نباید در تغایر با ماهیت معروضات خارجی محقق باشد. برای روشن شدن دیدگاه میرداماد در مورد خصوص وجود، در ابتدا لازم است توضیح وی را درباره چگونگی تطبیق قاعده مذکور بر وجود ارائه کنیم. میرداماد عقیده دارد که مطابق انتزاع وجود در خارج، عبارت است از: خصوصیت حقیقت قیوم واجب بالذات. بنابراین، مطابق حقیقی وجود - که در خارج در ازای آن قرار دارد - برخاسته از همین حقیقت است، نه خصوصیات ماهیات متقرر در خارج. این مطابق حقیقی، از آنجا که با ذوات ماهیات دیگر نیز مرتبط است، مصحح حکم و حمل وجود بر دیگر ماهیات نیز می‌شود. بدین ترتیب، می‌توان گفت: هرچند مستزاع منه وجود را همه ماهیات متقرر تشکیل می‌دهند (چراکه همگی مستند به آن حقیقت قیوم‌اند)، اما مطابق و مابه‌ازای این انتزاع - که همان منشأ اصلی انتزاع است - در واجب همان ذات واجب و در ممکنات انتساب به آن ذات است و نیازی به تصویر مبدأ دیگری در ذات موجودات در ازای وجود نیست؛ زیرا ارتباط و استناد ماهیات به ذات حق هیچ افزوده‌ای بر ذات خارجی آنها ایجاد نمی‌کند تا در ذات ماهیات، مبدأ و مابه‌ازایی برای وجود تحقق یابد. (۱۱۱)

میرداماد پیوسته تأکید می‌کند که هرچند وجود بر ماهیات خارجی صدق می‌کند، اما هیچ حیثیت افزوده‌ای بر ماهیت خارجی نیست و ارتباط و استناد ماهیات نیز به ذات واجب که منشأ اصلی و مطابق انتزاع وجود از ماهیات خارجی است، جز خود ماهیات

در خارج، اثر دیگری ندارد تا در ماهیات چیزی در ازای وجود قرار گیرد؛ با این حال، استناد یادشده مصحح و مطابق حقیقی حمل وجود بر آنهاست. این تفکر، در حقیقت، ریشه در دیدگاه اصالت ماهیت دارد.^(۱۱۲) همچنین، اگر وجود در خارج تحقق داشته باشد، این تحقق تنها حقیقت ذات واجب است؛ اما در دیگر موجودات، فقط حمل وجود صحیح می‌باشد و مفاد وجود درباره آنها، استناد و ارتباط آنها به ذات حق است.

مسیر داماد هرگونه وصف خارجی در ازای وجود را نفی می‌کند (چه در فرض انضمامی بودن و مغایر بودن آن و چه در فرض اتحادی بودن آن در خارج)؛ در مقابل، به باور وی، تنها موجودیت مصدری است که قابل انتزاع از ماهیت خارجی می‌باشد. به عبارت دیگر، وجود بر خود آن ماهیت خارجی (فی نفسه) صدق می‌کند و از نفس تقرر و موجودیت آن، نه چیزی و رای تقرر ماهیت (اعم از وصف انضمامی یا انتزاعی)، حکایت دارد؛ در واقع، وجود هیچ حیثیت انضمامی یا انتزاعی، و رای نفس تقرر خود ماهیت در خارج نیست (یعنی حیثیتی خارجی که عین آن ماهیت باشد)، بلکه حیثیتی انتزاعی است که برخلاف حیثیات انتزاعی دیگر، تقرر و موجودیت آن، چیزی جز تقرر و موجودیت ماهیت نیست و تطبیق آن بر خارج، بر خود آن ماهیت خارجی (نفس الذات المتقررة) است. گویا وی میان حیثیات انتزاعی دیگر و ماهیات خارجی، نوعی تغایر قائل شده است؛ به این معنا که تقرر این‌گونه حیثیات، هرچند وجهی از همان تقرر ماهیت است، اما این دو تقرر عینیت کاملی با یکدیگر ندارند: یکی فرع دیگری است. از این رو، تقرر حیثیت به نوعی غیر از تقرر ماهیت است؛ ولی وجود، حیثیتی انتزاعی است که میان تقرر آن، با تقرر ماهیت خارجی، هیچ تغایری - حتی از سنخ آنچه گفته شد - وجود ندارد.^(۱۱۳) وی برای تأکید بر این معنا، صدق وجود بر ماهیات خارجی را به صدق مفاهیم مصدری ماهوی (چون «انسانیت») بر ماهیات خارجی تشبیه می‌کند که در هر دو، مطابق حمل مفهوم، نفس ماهیت خارجی است و هیچ حیث تقیید خارجی‌ای که

ورای ذات ماهیت خارجی باشد، در این صدق، دخیل نیست. (۱۱۴)

البته، میرد/ماد تفاوتی را میان صدق انسانیت بر انسان و صدق وجود بر انسان در نظر می‌گیرد: صدق وجود بر ماهیات نیازمند حیث تعلیلی است، اما صدق انسانیت و دیگر ذاتیات بر ماهیات منوط به چنین حیثیتی نیست؛ زیرا «انسان» مثلاً تا زمانی که در خارج به علتی مستند نگردد، تقرّر و موجودیتی نخواهد داشت. اما همان‌طور که قبلاً گفته شد، این حیثیت ارتباط و استناد به علت (حیث تعلیلی)، تنها مصحح انتزاع وجود از خود ماهیات و حمل آن بر خود آنهاست؛ ولی در نفس این انتزاع و حمل، دخیل نیست. به عبارت دیگر، حیثیت ارتباط ماهیت به ذات حق، هیچ افزوده خارجی بر ذات ماهیت در خارج و تقرّر آن ایجاد نمی‌کند (چه به صورت زائد بر آن و چه به نحو عینیت با آن) و تنها همان ماهیت را بی‌کم‌وکاست به خارج می‌برد. از این رو، میرد/ماد تأکید می‌کند که حمل وجود بر ماهیات، حیث تعلیلی می‌خواهد، نه حیث تقییدی. در حقیقت، وی با پیش کشیدن حیثیت انتساب در صدد فرق نهادن میان ماهیت «من حیث هی» و ماهیت موجود است و تأکید دارد که اثر این انتساب، چیزی جز تقرّر خود ماهیت نیست. در عباراتی از وی، مطابق حمل وجود، خود ماهیت خارجی دانسته شده است (نه «انتساب به ذات واجب»). این نکته با نظر به این مطلب بیان شده که «انتساب ماهیت به حقیقت واجب» تنها مصحح «حمل و تطبیق وجود بر ماهیت» است (پس، حیثیتی منضم یا متحد با ماهیت نیست که مطابق حمل وجود بر ماهیت باشد). ذکر حیثیت صدور و انتساب در این‌گونه موارد، ملاکی برای تمایز ذات واجب از ماهیات ممکنه در حمل وجود نیز شمرده می‌شود؛ به طوری که در مورد واجب، انتزاع و صدق وجود به حیث تقییدی و حیث تعلیلی نیازمند نیست:

فأما الحقيقة الحقّة القیومیة الوجوبیة، فاذا هی بنفسها متقرّرة، فلامحالة بنفسها مبدأ
لاانتزاع الوجود و وجوب التقرّر و الوجود المصدّرين و مصداقاً لحمل الموجود، و

واجب التقرّر و الوجود بالضرورة المطلقة الأزلية السرمدية لابیحیة تقییدیه و لابیحیة تعلیلیة، و لا بتقیید الحکم بمادام الوجود، و التقرّر و الوجود هناک واحدٌ و كذلك الوجود و وجوب الوجود واحدٌ. (۱۱۵)

مطابق الوجود فی ظرفٍ ما هو نفس حیثیة الذات المتقرّرة فی ذلك الظرف؛ فإذا كانت الماهیة بنفسها متقرّرة فی الإعیان، لا ببحیة ما وراء نفسها مطلقاً، كانت، لا مَحالة، هی بنفسها مطابق الوجود العینی، فلم تكن نسبة الوجود لیها نسبة العوارض. (۱۱۶)

درباره حقیقت واجب، چون اساساً حیثیتی تعلیلی معنا ندارد، خود حیثیت ماهیت و ذات باید در ازای وجود باشد و حیثیت وجود که در مورد ممکنات عین حیثیت تقرّر ماهیت دانسته می‌شد، در اینجا عین خود ماهیت و ذات دانسته می‌شود: «... فلان تكون حیثیة الوجود فیہ [ای فی الواجب] وراء حیثیة الماهیة، بل إنّ حیثیة الماهیة هناک هی بعینها حیثیة الإینیة...» (۱۱۷) گفته شد که در مورد واجب، مفاد وجود، تحقق خود وجود در خارج است؛ نه تحقق شیء دیگری (ماهیت ممکن)، تا به واسطه آن، خود وجود به عنوان چیزی و رای ماهیت، امری خارجی نباشد. به عبارت دیگر، در اطلاق وجود بر ماهیات ممکن، چون وجود جز بر خود ماهیات خارجی (بدون هیچ حیثیت خارجی دیگری افزون بر آن) قابل تطبیق نبود، نمی‌توانستیم از این حمل و تطبیق، خارجیت وجود را به معنای تحقق مابه‌ازایی خارجی برای آن نتیجه بگیریم؛ زیرا آنچه از این حمل برمی‌آمد، حکایت از «خارجی بودن خود ماهیت» داشت و لذا وجود هیچ جایگاهی در خارج، و رای موجودیت ماهیت، به خود اختصاص نمی‌داد. اما در واجب تعالی که ماهیتی جز وجود تحقق ندارد، مفاد حمل وجود، تحقق خود وجود است و این به معنای خارجیت وجود - به معنای تحقق مابه‌ازایی خارجی برای آن - می‌باشد: «فاذن الوجود هناک هو بعینه نفس الماهیة و مفاده تحقق نفسه، لا تحقق شیء.» (۱۱۸)

وی در جای دیگری نیز می‌نویسد: «و انّ معنی قولنا انّه واجب التقرّر و الوجود: انّه یجب تقرّره و وجوده بنفس حقیقته و حقیقته وجوده و وجوده وجوده، لا انّه ما یجب وجوده؛ ای: شیء متقرّر موضوع فی الوجود او الوجوب، اذ لیس یتصوّر هناك محمول و راء نفس الموضوع و هو الواحد الحق و الاحد البحت.» (۱۱۹)

در مجموع، میرداماد معتقد است:

(۱) انتزاع و حمل وجود بر موجودات خارجی (اعم از واجب و ممکن)، در هیچ‌یک از اطلاقات خویش، از جهت وجود ذهنی و حیثیات ذهنی آنها نیست؛ از این رو، وجود را نمی‌توان معقول ثانی به معنای اعتباری و منطقی آن دانست. بدین ترتیب، مصداق حمل وجود عبارت است از: ماهیات و ذوات خارجی.

(۲) اما این مطلب به طور مطلق، تنها دالّ بر خارجی بودن وجود به نحو انتزاعی است که در آن، وجود در عینیت کامل با تقرّر خارجی ماهیت موجود است و چیزی برای آن نیست (حتی مانند تغایری که دیگر حیثیات انتزاعی با ماهیت دارند). از این رو، در ممکنات، وجود تنها دارای منشأ انتزاع خارجی و حیثیت انتزاعی خارجی (به آن معنا که گفته شد) می‌باشد؛ ولی اگر وجود بر ذات واجب حمل گردد، کلّ حیثیت ذات واجب مصداق وجود خواهد بود و چون واجب دارای حیثیت دیگری یعنی ماهیت نیست، کلّ این ذات در ازای وجود خواهد بود (در این صورت، «وجود» فرد و مابه‌ازای خارجی خواهد داشت). در اینجا، دیگر سخن از خارجیت وجود به نحو حیثیت تقییدی انضمامی یا انتزاعی نیست؛ بلکه اصل موضوع و کلّ حیثیت ذات، در ازای وجود قرار خواهد گرفت (از این رو، وجود دارای فرد و مابه‌ازای خارجی است).

همان‌طور که مشاهده می‌شود، سخن نهایی میرداماد نشئت گرفته از سخن دوانی است. میرداماد اطلاق وجود بر موجودات را تنها بر ذات واجب، به لحاظ حقیقی، درست می‌داند و با پیش کشیدن انتساب ممکنات به ذات حق، سعی در اطلاق عام

وجود بر ممکنات داشت؛ دوانی نیز ذات واجب را فرد همین وجود مفهومی می‌دانست. اگرچه اکنون به دنبال ریشه‌یابی کلام دوانی و میرداماد نیستیم، اما کاملاً روشن است که دیدگاه این دو، بسیار متأثر از دیدگاه‌های عرفان نظری است و شاید ارائه‌گر همان دیدگاه‌ها باشد. البته، بررسی همانندی کامل نظام عرفان نظری با فلسفه دوانی و میرداماد، نیاز به تحقیق ویژه‌ای دارد.

(ب) «تشخص» و دیگر مفاهیم عام فلسفی: سخن میرداماد در مورد مفاهیمی از جمله تشخص، وحدت، هویت و خصوصیت مشابه سخن وی در باب مفهوم «وجود» است. میرداماد به پیروی از فارابی و ابن‌سینا، این‌گونه مفاهیم را از لحاظ مصداقی و وجودی متحد می‌داند و معتقد است: تشخص شیء، همان نحوه وجودی (= وجود خاصی) است که از مبدع هستی افزوده شده است و مختص اوست. در این شرایط که مفاهیم یادشده عیناً متحد با وجود دانسته شده‌اند، روشن است که تحلیل‌های مربوط به وجود، به این مفاهیم نیز راه می‌یابند. وی در مورد تشخص می‌گوید: ارتباط هر موجودی با حق، موجب تشخص آن موجود می‌شود و در حقیقت، متشخص بذاته، حق است که هر تشخصی همراه با وجود، از ناحیه او اعطا می‌شود.^(۱۲۰) بدین ترتیب، روشن است که از نظر میرداماد تشخص نیز همچون وجود، هرچند بر ماهیات متقرر خارجی صادق است، اما حیثیتی انضمامی یا انتزاعی و رای تقرر خارجی آنها را به خود اختصاص نمی‌دهد و ارتباط آنها به جاعل موجب صحت انتزاع و حمل تشخص می‌گردد. از این رو، «تشخص» حیثیتی انتزاعی است که در عینیت کامل با تقرر خارجی ماهیت، موجود است. میرداماد دیگر مفاهیم عام فلسفی را که «امور عامه» نامیده می‌شوند (نظیر وحدت و کثرت و امکان)، غیرمتحصّل در خارج می‌داند.^(۱۲۱)

(ج) مفاهیم قیاسی و اضافی فلسفی: میرداماد دسته‌ای از این مفاهیم اضافی را «اضافات وجودیه» می‌داند که حیثیت و خصوصیتی خارجی در ازای آنها قرار دارد.^(۱۲۲) برخی از

مفاهیم فلسفی نظیر «جاعلیت» نیز در این زمره نام برده شده‌اند که بدین طریق، خارجیت آنها از دیدگاه میرداماد اثبات می‌شود. (۱۲۳)

نگاهی کلی به وضعیت مسئله «معقول ثانی فلسفی» از دوره خواجه نصیر تا دوره ملاصدرا
همان‌طور که روشن شد، سلسله‌جنبان دیدگاه‌های مختلف از زمان خواجه نصیر تا زمان ملاصدرا خود خواجه بوده، ناگفته نماند که خود خواجه به دیدگاه شیخ اشراق گرایش داشته؛ اما گاه به گونه‌ای سخن گفته است که ناخودآگاه خارجیت مفاهیم فلسفی و نحوه این خارجیت را می‌رساند. از این‌رو، خواجه نصیر هم در گروهی از فلاسفه که مفاهیم فلسفی را ذهنی محض دانسته‌اند مؤثر بوده است و هم به طور ناخودآگاه در گروهی که به تدریج این مفاهیم را خارجی دانسته‌اند. در مقابل اعتقاد و رأی آگاهانه خواجه و پیروان وی، با پیش‌قدم شدن قوشچی، برخی این مفاهیم را ناظر به خارج و حمل آنها را بر ملاک جهات خارجی موضوع دانسته‌اند. دیدگاه این گروه را در باب مفاهیم فلسفی می‌توان تحت عناوین ذیل خلاصه نمود:

الف. دیدگاه کلی گروه دوم در باب خارجیت ائصاف

همان‌طور که گفته شد، در این دوره، مبنایی کلی وجود دارد که ائصاف خارجی موضوعات به اوصاف خود، مستلزم خارجیت آن اوصاف نیست؛ و جایز است که در عین خارجیت ائصاف، وصف خارجی نباشد. این دیدگاه که به طور مشخص از زبان قوشچی طرح و به همین نحو بیان شده، دچار ابهاماتی است؛ زیرا معلوم نیست که منظور قائلان به این دیدگاه از جواز خارجی نبودن وصف، نفی مطلق خارجیت آن است یا نفی خارجیت آن است به نحو عروض و تغایر؟! اما این مبنای کلی، در عبارات *دوانی*، اندکی واضح‌تر بیان شده است؛ گویا وی این مطلب را به معنای عدم خارجیت وصف و محمول - به نحو عروض و تغایر - می‌داند، زیرا تأکید دارد که با خارجی بودن موضوع، خارجیت

محمول نیز لازم است و تنها می‌توان لزوم تغایر وجودی آن دو را نفی نمود. این دیدگاه در شکل ابتدایی و مبهم خود، برخی از عبارات فیلسوفان این دوره را مبنی بر خارجی بودن ائصاف مفاهیم فلسفی، با ابهام مواجه می‌کند؛ زیرا با توجه به این دیدگاه، معلوم نیست که خارجیت ائصاف به معنای خارجیت خود وصف یعنی خارجیت مفاهیم فلسفی باشد.

ب. معنای «معقول ثانی» و تحولات آن در این دوره

همان‌طور که گذشت قوشچی و سید سمند معقول ثانی را به همان معنای گذشته خود یعنی معقولات ذهنی که هیچ خارجیتی ندارند اخذ کرده و بر این اساس، برخی مفاهیم فلسفی را از زمره معقولات ثانیه، و خارج دانسته‌اند؛ اما فلاسفه بعدی مانند دوانسی و میرداماد، در صدد برآمده‌اند تا بنابر نقدهای قوشچی به معقول ثانی بودن مفاهیم فلسفی، معقول ثانی را به گونه‌ای تفسیر کنند که با خارجیت مفاهیم فلسفی سازگار باشد. دوانسی معقول ثانی را چنان معنا می‌کند که مستلزم خارجی نبودن مفاهیم فلسفی نیست؛ او معقول ثانی را اعم از مفاهیم ذهنی محض و مفاهیم خارجی می‌داند. بنابراین، از نظر وی، معقول ثانی، معقولی است که عروض و تغایر آن با معروض در ذهن محقق می‌شود؛ اعم از آنکه تقرّر حقیقی این معقول در ذهن باشد یا در خارج. میرداماد با توجه به تلاش دوانسی در این جهت دریافته است که معقول ثانی به معنای عام را باید به دو دسته معقول ثانی منطقی و معقول ثانی فلسفی تقسیم نمود که در دسته نخست، عروض و ائصاف هر دو ذهنی‌اند؛ ولی در دسته دوم، تنها عروض ذهنی است.

ج. مفاهیم فلسفی و نحوه خارجیت آنها

همان‌طور که گفته شد، افراد این گروه بر سر خارجیت مفاهیم فلسفی اتفاق نظر دارند؛ اما این خارجیت به تدریج، از وضعیت مبهمی که دارد خارج می‌شود و به تصویر روشنی

دست می‌یابد و شجی حمل مفاهیم فلسفی بر امور خارجی را ملاک خصوصیات و جهات و نحوه وجود خارجی آنها می‌داند و معتقد است که بر این اساس، مفاهیم فلسفی را نباید معقول ثانی به معنای دیرینه آن دانست. وی هرچند از اتحاد خارجی مفاهیم فلسفی با موضوعات خود سخن گفته، ولی هیچ‌گاه این مفاهیم را خارجی ندانسته است. اما، سید سند مفاهیم فلسفی را در حالتی که بالمواطات حمل می‌شوند (مشتقات نظیر موجود)، به تصریح، عین موجودات خارجی دانسته است که با انتزاع ذهن و تحلیل عقل، به نحو مغایر و مستقل، فهمیده می‌شوند. البته، وی مفاهیم فلسفی دیگری نظیر «وجود» (= مبادی مشتقات) را معقول ثانی و ذهنی محض می‌داند.

دوانی نخست نظری تقریباً مشابه با نظر سید سند را ارائه کرده و مفاهیم مشتق فلسفی را معقول ثانی و ذهنی، و مفاهیم غیرمشتق (= مبادی اشتقاق) را دارای فرد خارجی دانسته است؛ اما وی به تدریج تصریح می‌کند که معقول ثانی بودن مفهوم، منافی وجود خارجی آن نیست. بدین سان، او مفاهیم غیرمشتق فلسفی را از حیث عروض و تغایر «ذهنی»، و از حیث تفرز حقیقی خود (در عینیت با موضوع خارجی خود) «خارجی» دانسته است. بدین ترتیب، در نزد دوانی، عروض مفاهیم فلسفی «ذهنی»، و اتصاف آنها «خارجی» است. او تصریح می‌کند که منظور از خارجیت مفاهیم فلسفی، وجود حیثیتی در موضوعات خارجی مفاهیم فلسفی است که با وجود خارجی متحد می‌باشد و منشأ انتزاع این مفاهیم محسوب می‌شود. همچنین، میرداماد آشکارا معقولات ثانیة فلسفی را دارای عروض ذهنی و اتصاف خارجی دانسته و گفته است که این مفاهیم برحسب وجود خارجی موضوعات آنها و خصوصیات خارجی آنها با آنها متحدند؛ وی مانند دوانی، این خارجیت را به تصریح، به وجود حیثیتی در خارج تفسیر کرده که عین موضوعات خارجی این مفاهیم است و منشأ انتزاع آنها محسوب می‌شود. بدین ترتیب، در این دوره، خارجیت مفاهیم فلسفی - به تدریج - از خارجیت اتحاد و

اتصاف به سوی خارجیت حیثیت منشأ انتزاع رفته و در نهایت، به عنوان حیثیاتی انتزاعی در خارج پذیرفته شده است.

نتیجه‌گیری

خواج‌نصیر در این باب، به دیدگاه شیخ اشراق قائل است. هرچند گاه به گونه‌ای سخن گفته است که ناخودآگاه خارجیت مفاهیم فلسفی را بیان کرده است. از این رو، وی هم در گروهی فلاسفه، که مفاهیم فلسفی را ذهنی محض دانسته‌اند، مؤثر بوده و جای می‌گیرد و هم به طور ناخودآگاه در گروهی که به تدریج این مفاهیم را خارجی دانسته‌اند. در مقابل رأی آگاهانه خواج‌نصیر و اتباع وی، گروهی که سرآغاز آنها قوشچی است، همگی، این مفاهیم را ناظر به خارج و حمل آنها را به ملاک جهات خارجی موضوع دانسته‌اند. قوشچی و سیدسند، معقول ثانی را به همان معنای گذشته خود یعنی معقولات ذهنی محض اخذ کرده و بر این اساس، برخی مفاهیم فلسفی را از زمره معقولات ثانیه، خارج دانسته‌اند. اما فلاسفه بعدی مانند دوانسی و میرداماد، معقول ثانی را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که با خارجیت مفاهیم فلسفی سازگار باشد. دوانسی معقول ثانی را اعم از مفاهیم ذهنی محض و مفاهیم خارجی می‌داند. میرداماد با توجه به تلاش دوانسی، معقول ثانی به معنای عام را به دو دسته معقول ثانی منطقی و فلسفی تقسیم می‌کند که در دسته نخست، عروض و اتصاف هر دو ذهنی است و در دسته دوم، تنها عروض، ذهنی می‌باشد.

دیگر دیدگاه مشترک این گروه، خارجیت مفاهیم فلسفی است: قوشچی حمل مفاهیم فلسفی را بر امور خارجی، به ملاک خصوصیات خارجی وجود آنها می‌داند. سیدسند، مفاهیم فلسفی را در حالتی که بالمواطات حمل می‌شوند (یعنی در حالت اشتقاقی)، به تصریح عین موجودات خارجی دانسته و دوانسی معقول ثانی بودن یک مفهوم را منافی وجود خارجی آن ندانسته، مفاهیم غیرمشتق فلسفی را از حیث عروض و تغایر، ذهنی و

از حیث تقرّر حقیقی خود در عینیت با موضوع خارجی اش، خارجی دانسته است. میرداماد نیز به تصریح، معقولات ثانیه فلسفی را دارای عروض ذهنی و اتصاف خارجی دانسته، معتقد است: این مفاهیم بر حسب وجود خارجی موضوعات آنها و خصوصیات خارجی آنها با آنها متحدند.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۹.
- ۲- خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، ص ۳۴.
- ۳- همان، ص ۶۶ و ۸۰.
- ۴- خواجه نصیرالدین طوسی و حسن‌بن یوسف حلّی، کشف‌المراد، ص ۱۰۵.
- ۵- خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص‌المحصّل (نقد‌المحصّل)، ص ۲۳۵ و ۲۹۳ / ر.ک: خواجه نصیرالدین طوسی و حسن‌بن یوسف حلّی، کشف‌المراد، ص ۳۴ و ۷۷ / ر.ک: خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص‌المحصّل، ص ۷۸، ۱۰۷، ۱۱۰ و ۱۱۶.
- ۶- خواجه نصیرالدین طوسی و حسن‌بن یوسف حلّی، کشف‌المراد، ۶۷ و ۹۷.
- ۷- همان، ص ۶۷ / خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، ص ۳۹۹.
- ۸- همان.
- ۹- خواجه نصیرالدین طوسی و حسن‌بن یوسف حلّی، کشف‌المراد، ص ۶۷ / ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۸۳.
- ۱۰- خواجه نصیرالدین طوسی و حسن‌بن یوسف حلّی، کشف‌المراد، ص ۶۷.
- ۱۱- همان، ص ۶۷ / ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۸۳.
- ۱۲- خواجه نصیرالدین طوسی و حسن‌بن یوسف حلّی، کشف‌المراد، ص ۶۶ / خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، ص ۳۹۹.
- ۱۳- همان.
- ۱۴- خواجه نصیرالدین طوسی و حسن‌بن یوسف حلّی، کشف‌المراد، ص ۷۲ و ۸۰.
- ۱۵- همان.
- ۱۶- خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص‌المحصّل، ص ۲۳۵.
- ۱۷- همان.
- ۱۸- ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۵۰.
- ۱۹- خواجه نصیرالدین طوسی و حسن‌بن یوسف حلّی، کشف‌المراد، ص ۱۴۰.
- ۲۰- همان، ص ۲۵۸ / خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص‌المحصّل، ص ۱۱۶، ۱۳۲ و ۱۳۴.
- ۲۱- خواجه نصیرالدین طوسی و حسن‌بن یوسف حلّی، کشف‌المراد، ص ۱۱۷ / خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص‌المحصّل، ص ۱۱۶، ۱۳۳ و ۲۸۰.

- ۲۲- همان، ص ۱۷۹.
- ۲۳- خواجه نصیرالدین طوسی و حسن بن یوسف حلّی، کشف المراد، ص ۱۰۵.
- ۲۴- همان، ص ۶۵ / خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصّل، ص ۱۳۲، ۷۴ و ۱۴۰ / همو، مصارع المصارع، ص ۸۷.
- ۲۵- همو، تلخیص المحصّل، ص ۱۴۰.
- ۲۶- خواجه نصیرالدین طوسی و حسن بن یوسف حلّی، کشف المراد، ص ۴۹ / خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصّل، ص ۹۳، ۹۴ و ۱۰۱ / همو، مصارع المصارع، ص ۹۳.
- ۲۷- خواجه نصیرالدین طوسی و حسن بن یوسف حلّی، کشف المراد، ص ۳۴، ۵۱ و ۷۷ / خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصّل، ص ۱۱، ۹۳، ۱۰۷، ۱۱۰ و ۲۰۶.
- ۲۸- خواجه نصیرالدین طوسی و حسن بن یوسف حلّی، کشف المراد، ص ۴۲ / خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصّل، ص ۱۴۰.
- ۲۹- همان، ص ۹۷.
- ۳۰- همان، ص ۸۵.
- ۳۱- همان.
- ۳۲- همان، ص ۶۶ و ۸۵.
- ۳۳- همان، ص ۱۴۱.
- ۳۴- خواجه نصیرالدین طوسی و حسن بن یوسف حلّی، کشف المراد، ص ۷۸ / خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصّل، ص ۱۱۶ / همو، مصارع المصارع، ص ۸۷.
- ۳۵- خواجه نصیرالدین طوسی، مصارع المصارع، ص ۸۷.
- ۳۶- همو، تلخیص المحصّل، ص ۸۷.
- ۳۷- خواجه نصیرالدین طوسی و حسن بن یوسف حلّی، کشف المراد، ص ۱۰۰.
- ۳۸- همان، ص ۶۰.
- ۳۹- خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصّل، ص ۳۶، ۳۷ و ۹۳.
- ۴۰- خواجه نصیرالدین طوسی و حسن بن یوسف حلّی، کشف المراد، ص ۶۶.
- ۴۱- خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصّل، ص ۳۵ / خواجه نصیرالدین طوسی و حسن بن یوسف حلّی، کشف المراد، ص ۷۲.
- ۴۲- خواجه نصیرالدین طوسی و حسن بن یوسف حلّی، کشف المراد، ص ۲۸۵.

- ۴۳- همان، ص ۸۸.
- ۴۴- همان، ص ۲۰۸.
- ۴۵- برای نمونه، ر.ک: خواجه نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، ص ۱۰۷، ۱۴۰ و ۱۷۹ / خواجه نصیرالدین طوسی و حسن بن یوسف حلّی، *کشف المراد*، ص ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۸۸ و ۱۴۰.
- ۴۶- شیخ اشراق در پاسخ به شبهه گزاف بودن حمل مفاهیم فلسفی بر مصادیق این مفاهیم، می‌گوید: هرچند مفاهیم فلسفی ذهنی‌اند، اما این امر به معنای آن نیست که موضوع این مفاهیم هیچ ارتباطی با آنها ندارد و ذهن در استناد آن به هر ماهیتی مختار است؛ بلکه این حمل را ذهن به ملاک خصوصیتی که در موضوعات مختلف هست، انجام می‌دهد (شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، ص ۱۶۳ و ۳۴۷؛ ج ۲، ص ۷۲). سهروردی برای آنکه حمل مفاهیم فلسفی بر امور خارجی را از گزاف بودن خارج سازد، بر آن است که خصوصیت مزبور باید خارجی باشد. از این رو، به نظر می‌رسد که وی ناخودآگاه مفاهیم فلسفی را خارجی دانسته است.
- ۴۷- یدالله یزدان‌پناه، جزوه «حکمة الاشراق، معقول ثانی فلسفی»، ج ۲، ص ۱۸.
- ۴۸- خواجه نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، ص ۱۱۶.
- ۴۹- همان، ص ۳۶.
- ۵۰- خواجه نصیرالدین طوسی و حسن بن یوسف حلّی، *کشف المراد*، ص ۷۷ و ۱۱۰.
- ۵۱- خواجه نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، ص ۱۳۳ و ۵۳۵.
- ۵۲- همان، ص ۱۰۱، ۱۳۲، ۱۳۴، ۲۸۰ و ۲۹۳.
- ۵۳- همان ص ۷۴.
- ۵۴- پیشتر گفته شد که خواجه اجناس و فصول امور بسیط را نظیر اجناس اعراض، که بسیط‌اند، ذهنی و اعتباری می‌داند.
- ۵۵- همان، ص ۹۱.
- ۵۶- خواجه نصیرالدین طوسی و حسن بن یوسف حلّی، *کشف المراد*، ص ۵.
- ۵۷- همان، ص ۴۹، ۵۰، ۶۰، ۶۶، ۶۷، ۲۵۹ و ۲۸۷.
- ۵۸- همان، ص ۱۳۲.
- ۵۹- خواجه نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، ص ۱۱۶.
- ۶۰- همان، ص ۹۴.
- ۶۱- ر.ک: خواجه نصیرالدین طوسی و حسن بن یوسف حلّی، *کشف المراد*، ص ۲۹ و ۶۵ / خواجه نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، ص ۷۴، ۱۳۲ و ۱۴۰ / همو، *مصارع المصارع*، ص ۸۷.
- ۶۲- همان، ص ۹۴.

- ۶۳- خواجه نصیرالدین طوسی، **تلخیص المحصّل**، ص ۳۶.
- ۶۴- همان، ص ۱۱۰ و ۱۱۶.
- ۶۵- معقول ثانی در دیدگاه بهمینار به معنای امور ذهنی، و در اصطلاح امروزی، به معنای معقول ثانی منطقی می‌باشد. بهمینار سه مفهوم «شیء»، «ذات»، و «وجود» را در زمره این معقولات برشمرده است. اما وی به رغم تأکید بر معقول ثانی بودن وجود، در موارد متعددی، «وجود» و برخی دیگر از مفاهیم فلسفی را خارجی دانسته است (بهمینارین مرزبان، **التحصیل**، تصحیح مرتضی مطهری، ص ۳۳، ۲۸۰ و ۲۸۱، ۲۸۳-۲۸۵، ۲۸۷، ۴۱۱ و ۴۱۲، ۴۸۲ و ۴۸۳، ۵۷۰ و ۸۳۲).
- ۶۶- خواجه نصیرالدین طوسی و حسن بن یوسف حلّی، **کشف المراد**، ص ۶۳.
- ۶۷- خواجه نصیرالدین طوسی، **تلخیص المحصّل**، ص ۱۳۳.
- ۶۸- خواجه نصیرالدین طوسی و حسن بن یوسف حلّی، **کشف المراد**، ص ۶۹.
- ۶۹- خواجه نصیرالدین طوسی، **تلخیص المحصّل**، ص ۱۱۶.
- ۷۰- همان، ص ۳۶.
- ۷۱- خواجه نصیرالدین طوسی و حسن بن یوسف حلّی، **کشف المراد**، ص ۷۷.
- ۷۲- همان، ج ۲، ص ۹۲، ۹۳ و ۱۰۹.
- ۷۳- همان، ص ۱۵۳.
- ۷۴- همان، ص ۱۵۵.
- ۷۵- سعدالدین تفتازانی، **شرح المقاصد**، ج ۱، ص ۳۳۰ و ۳۳۱.
- ۷۶- همان، ص ۳۶۱ و ۴۷۰؛ ج ۲، ص ۲۷ و ۷۵.
- ۷۷- همان، ج ۱، ص ۴۷۰.
- ۷۸- همان، ص ۴۷۲.
- ۷۹- غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی، **اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور**، ص ۱۸۵.
- ۸۰- همان، ص ۱۸۶.
- ۸۱- همان، ص ۱۸۷.
- ۸۲- همان، ص ۱۸۶، ۱۸۷ و ۱۹۰.
- ۸۳- علاء‌الدین قوشچی، **شرح تجرید العقائد**، ص ۹۸.
- ۸۴- همان.
- ۸۵- ر.ک: همان.

- ۸۶- همان، ص ۵۴.
- ۸۷- همان، ص ۵۳.
- ۸۸- وجود ذهنی در مقابل وجود خارجی قرار دارد؛ از این رو، نباید وجود ذهنی را با موجود فی‌الذهن یا وجود عندالذهن، که نوعی وجود خارجی است، اشتباه گرفت.
- ۸۹- همان.
- ۹۰- همان، ص ۲۴.
- ۹۱- همان، ص ۵۳ و ۵۴.
- ۹۲- سید سند ترجمه فارسی آن را «هست» می‌داند.
- ۹۳- مآخذرا، الشواهد الربوبية، ج ۲ (تعلیقات مآهادی سبزواری)، ص ۳۹۶؛ همچنین، ر.ک: مآهادی سبزواری، شرح المنظومة، ج ۲، ص ۳۹۶.
- ۹۴- مآخذرا، الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج ۶، ص ۷۴.
- ۹۵- برای نمونه، ر.ک: همو، الشواهد الربوبية، ج ۲، ص ۳۹۶ / همو، الحكمة المتعالية، ج ۶، ص ۸۰ و ۸۷.
- ۹۶- همان، ص ۸۰.
- ۹۷- همو، الشواهد الربوبية، ج ۲ (تعلیقات مآهادی سبزواری)، ص ۳۹۶.
- ۹۸- همو، الحكمة المتعالية، ج ۱، ص ۴۴، حاشیه مآهادی سبزواری.
- ۹۹- همان، ج ۶، ص ۸۷.
- ۱۰۰- علاء‌الدین قوشچی، شرح تجریدالعقائد، ص ۵۶، حواشی دوانی.
- ۱۰۱- غیاث‌الدین منصور دشتکی، اشراق هیماکل‌النور، ص ۱۸۴.
- ۱۰۲- علاء‌الدین قوشچی، شرح تجریدالعقائد، ص ۵۳.
- ۱۰۳- ر.ک: غیاث‌الدین منصور دشتکی، اشراق هیماکل‌النور، ص ۱۳۰ / جلال‌الدین محمد دوانی، سبع رسائل، ص ۱۳۱.
- ۱۰۴- علاء‌الدین قوشچی، شرح تجریدالعقائد، ص ۲۴.
- ۱۰۵- همان، ص ۵۳.
- ۱۰۶- همان، ص ۹۸.
- ۱۰۷- میرداماد و سیداحمد علوی عاملی، تقویم‌الایمان، ص ۲۷۵ و ۲۷۶.
- ۱۰۸- همان، ص ۲۶۱-۲۶۳.
- ۱۰۹- همان، ص ۶۵۲ و ۶۵۳.

- ۱۱۰- همان، ص ۲۶۱.
- ۱۱۱- همان، ص ۲۶۳.
- ۱۱۲- میرداماد، القیسات، ص ۵۱ و ۵۲.
- ۱۱۳- همو، مصنّفات، ج ۱، ص ۱۱۹ (التقدیسات).
- ۱۱۴- همان.
- ۱۱۵- همان، ص ۱۲۰.
- ۱۱۶- همان، ص ۱۲۹ (التقدیسات).
- ۱۱۷- همان، ص ۱۲۸.
- ۱۱۸- همان، ص ۱۲۹ (التقدیسات).
- ۱۱۹- همان، ص ۱۵۳ (التقدیسات).
- ۱۲۰- همان، ص ۵۳ و ۵۲ (الإیماضات) / ر.ک: همو، القیسات، ص ۵۱ و ۵۲.
- ۱۲۱- همو، مصنّفات، ص ۵۰۵ (المختصرات).
- ۱۲۲- همان، ص ۳۲۵.
- ۱۲۳- میرداماد و سیداحمد علوی عاملی، تقویم الایمان، ص ۳۲۵.

منابع

- ابن سینا و طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الإشارات و التنبیها، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۳۶۱.
- تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، قم، شریف رضی، ۱۳۷۰.
- دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور، اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
- دوانی، جلال‌الدین، سبع رسائل، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱.
- سیزواری، ملأهادی، شرح المنظومة، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۶۹.
- سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ سوم، ۱۳۸۰.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، اساس الإقتباس، تصحیح مدرّس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، چ سوم، ۱۳۶۱.
- _____، تلخیص المحصّل (نقدالمحصّل)، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
- _____، مصارع المصارع، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی، ۱۴۰۵ق.
- _____ و حلّی، حسن بن یوسف، کشف المراد، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ق.
- قوشچی، علاء‌الدین علی بن محمد، شرح تجرید العقائد، بی‌جا، رضی، بی‌تا.
- مرزبان، بهمنیارین، التنصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
- ملأصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، الشواهد الربوبیة، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چ دوم، ۱۳۶۰.
- _____، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، مکتبه المصطفوی، چ دوم، ۱۳۶۸.
- میرداماد (میرمحمدباقر بن محمدحسین استرآبادی) و علوی عاملی، سیداحمد، تقویم الایمان، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.
- _____، القیسات، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل، بی‌تا.
- _____، مصنفات، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.