

## تأثیر اصالت وجود بر منشأ و نحوه حصول معقولات ثانی فلسفی

هادی افتخار مسیبی<sup>۱</sup>، سعید علیزاده<sup>۲</sup>، ناصر فروهی<sup>۳</sup>

### چکیده

همسان‌انگاری معقولات ثانی فلسفی با معقولات ثانی منطقی که از لوازم اصالت ماهیت است موجب یکسان‌پنداری منشأ حصول آنها می‌شود. لازمه این پندار آن است که معقولات ثانی فلسفی همانند معقولات ثانی منطقی در منشأ حصولشان متکی بر ماهیات باشند. این نحوه تلقی موجب می‌شود روش حصول معقولات ثانی فلسفی نیز ماهیت‌محور گردد. در این مقاله با روش تحلیلی-توصیفی به این مسئله پرداخته و اثبات شد که این دو انگاره بنا بر اصالت وجود صحیح نیست و با اشکالات اساسی روبه‌روست. وجودی شدن معقولات ثانی فلسفی در اثر نگرش اصالت وجودی موجب وجودی شدن منشأ و نحوه حصول آنها می‌گردد. از آنجاکه مصادیق معقولات ثانی فلسفی بنا بر اصالت وجود از خارجیت برخوردارند و از طرفی ماهیات هیچ‌گونه حظی از خارجیت نداشته و هویت و شیئیت مفهومی دارند، نمی‌توان منشأ حصول معقولات ثانی فلسفی را ماهیات دانست. با تغییر نگرش نسبت به منشأ حصول معقولات ثانی فلسفی روش حصول این مفاهیم نیز متفاوت می‌گردد. روشی که علامه طباطبایی مبتنی بر علم حضوری برای حصول معقولات ثانی فلسفی مطرح می‌کنند، روشی متناسب با اصالت وجود است.

**واژگان کلیدی:** اصالت وجود، معقولات ثانی فلسفی، مفاهیم فلسفی، منشأ معقولات ثانی، حصول معقولات ثانی، منشأ مفاهیم فلسفی، حصول مفاهیم فلسفی.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات و علوم اسلامی دانشگاه تبریز

h.e.mosayyebby@gmail.com

s-alizadeh@tabrizu.ac.ir

forouhi@tabrizu.ac.ir

۲. استادیار و عضو هیئت علمی دانشکده الهیات و علوم اسلامی دانشگاه تبریز

۳. دانشیار و عضو هیئت علمی دانشکده الهیات و علوم اسلامی دانشگاه تبریز

## مقدمه

با طرح نظریه اصالت وجود، حکما و فیلسوفان همواره بر این نکته تأکید کرده‌اند که مطرح کردن فلسفه بنا بر اصالت وجود چهره بسیاری از مسائل را عوض می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ص ۹۳). اصالت وجود تأثیرگذاری خود را در بسیاری از مسائل فلسفی نشان داده است. فیلسوفان صدرایی در مباحثی چون امکان فقری، حرکت جوهری، برهان صدیقین و... و همچنین در پاسخ به شبهاتی چون شبهه ابن کمونه از نظریه اصالت وجود استفاده کرده‌اند. ما با تفکیک بین منشأ و نحوه حصول معقولات ثانی فلسفی و با توجه به ویژگی‌های مفاهیم فلسفی و ماهوی و با نظر به حقیقت وجود و ماهیت، تلاش خواهیم کرد تأثیرگذاری اصالت وجود را بر دو مسأله منشأ و نحوه حصول معقولات ثانی فلسفی نشان دهیم.

### ۱. پیشینه

مقالات ارزشمندی درباره رابطه بحث اصالت وجود و ماهیت با مباحث معقولات ثانی و مفاهیم فلسفی نگاشته شده است. مقاله‌ای به تأثیر اصالت ماهیت یا وجود، بر وجود یا عدم وجود خارجی مفاهیم فلسفی و نحوه این خارجیت و نقد ملاصدرا به دیدگاه سهروردی درباره این مسأله پرداخته است. اما درباره تأثیر اصالت وجود بر منشأ و نحوه حصول مفاهیم فلسفی مطلبی ذکر نشده است (درویشی و دیگران، ۱۳۹۸، ص ۳۹-۵۴). مقاله‌ای نیز به تحلیل کیفیت حصول مفاهیم فلسفی از نظر علامه طباطبایی و تعمیم آنها به خارج پرداخته است ولی تأثیر اصالت وجود در این مسأله مورد بررسی قرار نگرفته است (دری نوگورانی، ۱۳۹۶، ص ۳۳-۵۶). در مقاله‌ای به شرح و نقد نظریه علامه طباطبایی پیرامون شکل‌گیری مفاهیم فلسفی پرداخته شده است ولی درباره تأثیر اصالت وجود بر شکل‌گیری مفاهیم فلسفی بحثی نگردیده است. (همایون و اکبریان، ۱۳۹۴، ص ۷۹-۱۰۰). در مقاله‌ای دیگری تأثیرپذیری علامه طباطبایی از ملاصدرا در بحث نحوه حصول مفاهیم فلسفی مورد بررسی قرار گرفته است ولی تأثیر اصالت وجود در این مورد بررسی نشده است. (مطهری و انتظام، ۱۳۹۶، ص ۱۳۵-۱۵۰)

## ۲. اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت در حکمت متعالیه

براساس اصالت وجود، آنچه عین واقعیت است «وجود» است و ماهیت بهره‌ای از واقعیت ندارد. ماهیت به اعتبار صدق بر واقعیات خارجی موجود پنداشته می‌شود:

«أن حقائق الأشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة التي هي صور الأكوان و هویات الأعیان و أن الماهیات مفهومات کلیة مطابقة لهویات خارجیة .... و معنی وجودها فی الخارج صدقها علی الوجودات» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۲).

توجه به حقیقت وجود و ماهیت روشن می‌سازد آنچه شایسته است که عالم واقع را پر کند «وجود» است و ماهیت فقط مفهومی است که بر واقعیات خارجی صادق است (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۴-۵۵) و چپستی آنها را حکایت می‌کند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۳۶) و از آنها انتزاع می‌شود (همان، ج ۳، ص ۸۳) و چون از سنخ مفهوم است (نه از سنخ واقعیت)، جایگاه آن فقط در ذهن بوده و شیئیت آن شیئیتی مفهومی است:

«أن موجودیة الماهیات لیست بأن یصیر الوجود صفة لها- بل بأن تصیر معقولة من الوجود و متحدة به فالمشهود هو الوجود و المفهوم هو الماهیة» (همان، ج ۲، ص ۳۸۴).

ماهیت مفهومی است حاکی از حقیقت وجود و صادق بر آن؛ ولی انطباق این حکایت و صدق با واقعیت موجب می‌شود تا عقل به غلط ماهیت را در خارج موجود بیندارد و صدق و حکایت را همان در خارج بودن تلقی کند؛ لکن هویت ماهیت از سنخ چپستی است و شأن ذاتی‌اش حکایت‌گری از چپستی واقعیات خارجی است و سهم آن از واقعیت فقط انطباق و اتحاد با آن است (همان، ج ۲، ص ۲۹۶). صدرالمآلهین این اتحاد را چنین بیان می‌کند:

«و أما المسمى بالماهية فإنما هي متحدة معه ضربا من الاتحاد بمعنى أن للعقل أن یلاحظ لكل وجود من الوجودات معنی منتزعا من الوجود و یصفه بذلك المعنی بحسب الواقع فالمحکی هو الوجود و الحکایة هی الماهیة» (همان، ج ۱، ص ۴۰۲-۴۰۳).

به‌طور خلاصه معنای اعتباری بودن ماهیت این است که ماهیت قالب مفهومی وجودات خارجی است: «الماهیة نفسها خیال الوجود و عکسه- الذی یتظهر منه فی المدارك العقلیة و الحسیة» (همان، ج ۱، ص ۱۹۸).

### ۳. وجودی شدن مفاهیم فلسفی در حکمت متعالیه

پیش از تأسیس حکمت متعالیه توسط صدرالمتهلین، وجود و صفات حقیقی وجود (مانند وحدت، وجوب، شیئیت، علیت و ...) از قبیل مفاهیم اعتباری بودند که مستند به معقولات اولی بوده و از هیچ‌گونه خارجیتی برخوردار نبودند. این دیدگاه با شیخ اشراق (۵۸۷-۵۴۹ق) آغاز شد (یزدانپناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۴۰) و سپس توسط خواجه نصیر (۵۷۹-۶۵۳ق) به اوج خود رسید (همان، ص ۲۶۴) و تا زمان صدرالمتهلین تلقی رایجی بود (همان، ص ۲۴۴ و ۲۵۱ و ۲۶۳).

تفکر اصالت وجودی برآمده از مکتب حکمت متعالیه، چهره‌ای وجودی به فلسفه بخشید (همو، ۱۳۹۹، ص ۱۷۶-۱۷۹؛ پناهی آزاد، ۱۳۹۴، ص ۱۱۷) و موضوع فلسفه (یعنی وجود) و نیز مفاهیم فلسفی را که به وجود باز می‌گردند، از حالت مفهومی و اعتباری محض به سوی عینی شدن و حقیقی شدن سوق داد. یعنی حقیقت وجود موضوع فلسفه و صفات آن نیز از شئون حقیقت وجود به شمار آمده و علاوه بر عینی بودن وجود، عینیت صفات آن با وجود در خارج نیز به اثبات رسید. بر پایه همین دیدگاه، علامه طباطبایی از جمله فروعات اصالت وجود را عینیت صفات حقیقی وجود با وجود می‌دانند:

«أن ما يلحق الوجود حقيقة - من الصفات و المحمولات - أمور غير خارجة عن ذاته  
إذ لو كانت خارجة كانت باطلة» (طباطبایی، ۱۴۱۶م، ص ۱۳).

براساس اصالت وجود، خارج از وجود باطل است و آنچه باطل است حقیقی نیست، ازاین‌رو اگر صفات حقیقی وجود خارج از وجود باشند باطل خواهند بود و اگر باطل باشند دیگر صفات حقیقی نخواهند بود. پس صفات و محمولات حقیقی وجود خارج از وجود نبوده و عین آن هستند و از شئون وجود به‌شمار می‌آیند (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۲۲۹). بنابراین می‌توان گفت: صفات حقیقی وجود (مانند وحدت، فعلیت، وجوب، علیت و ...) در خارج عین وجود هستند و اختلاف و کثرتشان تنها در ظرف تحلیل عقل است. صدرالمتهلین دلیل مطلب را چنین بیان می‌فرماید که اگر ظرف اتصاف وجود به این صفات خارج است، پس باید صفات وجود در خارج عین وجود باشند؛ زیرا اتصاف در هر ظرفی محقق شود، در همان ظرف نیز طرفین اتصاف باید تحقق یابند و اینکه یک طرف اتصاف خارجی باشد و طرف دیگر ذهنی باشد صحیح نیست:

«و الحق أن الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف  
فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه  
تحكم...» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۳۶).

علامه طباطبایی در تأیید بیان صدرالمتهلین می فرماید: «فلا معنى لتحقق قضية... أحد طرفيها حقيقي و الآخر اعتباری مجازی» (همان، ص ۳۳۷: تعلیقات علامه طباطبایی). بنابراین از آنجاکه موضوع قضایای فلسفی (یعنی وجود حقیقی ست، محمول (یعنی صفات وجود) نیز باید امری حقیقی باشد.

#### ۴. همسان انگاری معقول ثانی منطقی و معقول ثانی فلسفی

حکما اصطلاح معقول ثانی را نخست در مورد مفاهیم منطقی به کار برده‌اند (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۵۱؛ همو، ۱۹۷۰م، ص ۶۶ و ۶۴؛ ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۹؛ همو، ۱۴۰۴ق، ص ۱۶۷). سپس مفاهیم فلسفی (مانند شیء و وجود) توسط برخی حکما معقول ثانی منطقی انگاشته شد (بهمینارین مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۲۸۶؛ لوکری، ۱۳۷۳، ص ۲۸). این دیدگاه به وسیله شیخ اشراق و با طرح مبحث اعتباریات توسعه داده شد (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۷-۲۶؛ همان، ص ۱۶۲-۱۶۷ و ص ۳۴۰-۳۷۱؛ همان، ج ۲، ص ۶۴-۷۲). وی ضابطه‌هایی مانند «کل ما لزم من وقوعه تکرر نوعه فهو اعتباری» (همان، ج ۱، ص ۲۶ و ۳۶۴) و نیز «کل ما یمتنع تأخره عن وجود موصوفه فهو اعتباری» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۷۹) برای تشخیص اعتباری بودن مفاهیم ارائه کرد و اغلب مفاهیم فلسفی را اعتباری ذهنی تلقی نموده و در ردیف مفاهیم منطقی قرار داد. این نوع نگاه به مفاهیم فلسفی مورد قبول خواجه نصیر قرار گرفت و تکمیل شد (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۶۳ و ۲۶۴؛ فنائی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۶۲) و توسط اکثر شارحان کتاب تجرید خواجه نیز ادامه پیدا کرد (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۶۵ و ۶۷). می توان گفت این دیدگاه تا پیش از صدرا تقریباً دیدگاه رایجی بوده است (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۴۴ و ۲۶۸).

البته شارحانی چون علاءالدین قوشچی (وفات ۸۷۹ق) رویکرد خواجه را در برخی مفاهیم فلسفی ای چون شینیت (قوشچی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۸۳) وجود (همان، ص ۳۰۶-۳۰۷ و ۳۰۹) وحدت و کثرت (همان، ص ۴۹۳) و علت و معلول (همان، ص ۵۸۵) مورد انتقاد قرار داده‌اند.

#### ۵. منشأ حصول معقولات ثانی

بحث منشأ حصول معقولات ثانی به طور پراکنده در آثار حکما و منطقیون آمده است. ایشان معقولات ثانی منطقی را مستند به معقولات اولی (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۹؛ ۱۴۰۴ق، ص ۱۶۷؛ بهمینارین مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۲۲۱-۲۲۳) و یا مستفاد از معقولات اولی دانسته (نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۷، ص ۳۹۹) و یا از آنها با عنوان عوارض عقلی معقولات اولی یاد کرده‌اند (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۳۲؛ ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۵؛ قطب‌الدین رازی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۹؛ لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۹۰). معنای تعبیر مذکور این است که مفاهیم منطقی مبتنی بر معقولات اولی هستند (ابن سهلان ساوی، ۱۳۸۳، ص ۵۷) و تا ماهیت به ذهن نیاید، به این مفاهیم دست نخواهیم یافت.

## ۵-۱. یکسان‌پنداری منشأ حصول معقولات ثانی

خلط مفاهیم فلسفی با مفاهیم منطقی موجب عدم تفکیک بین منشأ حصول مفاهیم منطقی و مفاهیم فلسفی می‌گردد و لازمه آن نیز منشأ حصول قلمداد کردن معقولات اولی برای مفاهیم فلسفی است. براساس این تلقی است که گاهی گفته می‌شود تا ماهیت یک چیز (مثلاً انسان) به ذهن نیاید، نمی‌توان مفهوم فلسفی امکان را به دست آورد یا بیان می‌شود مفاهیم فلسفی تنها به صورت عارض بر معقولات اولی قابل تصور است (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۶۳). علامه حلی (۷۲۶-۶۴۷ق) در "کشف المراد" (ص ۶۶ و ۶۵) مفاهیمی مانند شئیت، وجود، عدم، امکان و وجوب را که مفاهیمی فلسفی هستند، براساس این تلقی، مانند مفاهیم منطقی مستند به معقولات اولی قلمداد کرده است. این گونه مسامحه حتی در بیان برخی حکمای معاصر نیز رخ داده است. علامه طباطبایی در اصول فلسفه، برخی از مفاهیم فلسفی را متکی به ماهیات دانسته و می‌فرماید «و مفهوم چهارم (مفهوم «نیست») ... نیز مانند حکم ایجابی، ماهیت نیست. ولی می‌توان گفت از ماهیت گرفته شده است» و «و مفهوم پنجم و ششم (مفهوم کثرت نسبی و وحدت نسبی) - چنان‌که دانسته شد - از مفهوم «نیست» گرفته شده است. اگرچه ماهیت نیستند، ولی متکی به ماهیت می‌باشند» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۸۶ و ۸۷). برخی بیانات استاد شهید مطهری نیز نشانگر این مسامحه است (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۴۱۵؛ همان، ۱۳۷۶، ص ۲۴۸؛ همان، ۱۳۸۳، ص ۳۰۸-۳۰۹).

## ۶. نحوه حصول معقولات ثانی

بحث نحوه حصول معقولات ثانی فلسفی سابقه‌ای جز در فلسفه اسلامی معاصر ندارد و با مقاله "پیدایش کثرت در ادراکات" (در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم) توسط علامه طباطبایی آغاز شده است و به گفته بزرگان معاصر، بحثی جدید در فلسفه اسلامی بوده و از ابتکارات علامه طباطبایی می‌باشد (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۲۴۴ و ۲۵۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۹۱ و ۲۹۴؛ همو، ۱۳۹۳: تعلیقات (۳۸۱).

ایشان دو روش را در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم و یک روش را در کتاب نه‌ایة الحکمه برای نحوه حصول معقولات ثانی فلسفی مطرح می‌کنند که روش طرح‌شده در نه‌ایة با اندکی تفاوت شبیه یکی از روش‌های کتاب اصول فلسفه می‌باشد.

### ۶-۱. روش حصولی

۱. قوه مدرکه از طریق ادراک حسی، دو ماهیت مباین (مثل سیاهی و سفیدی) را ادراک می‌کند و صورت این دو ماهیت در خزانه خیال ذخیره می‌گردد.



۲. قوه مدرکه با سفیدی دیگری مواجه می‌شود و آن را ادراک کرده و برای بایگانی در خزانه خیال صورت آن را اخذ می‌کند.

۳. میان صورت‌های ادراکی مقایسه انجام می‌دهد و می‌بیند که بین دو سفیدی انطباق و نسبتی برقرار است که بین سیاهی و سفیدی برقرار نیست.

۴. نفس حکم به اتحاد وجودی بین سفیدی و سفیدی می‌کند و موضوع و محمول تشکیل داده و بین آن دو حمل برقرار می‌کند و این حکم کردن را که فعل نفس است با صورت ذهنی (این اوست) حکایت می‌کند و از اینجا قضیه موجهه این سفیدی این سفیدی است پیدا می‌شود.

۵. نفس بین سفیدی و سیاهی حکم به اتحاد وجودی نکرده و در نتیجه حملی برقرار نمی‌کند و چون خود را همیشه در حکم اثباتی نسبت‌ساز می‌بیند، این عدم الحمل را نیز فعل می‌پندارد. یعنی چون عدم نسبت بین سیاهی و سفیدی را نسبتی مغایر با نسبت ایجابی بین سفیدی و سفیدی می‌یابد از اینجا نسبت‌پنداری «نه است - نیست» مقابل «است» پیدا می‌شود و قضیه سالبه این سیاهی این سفیدی نیست به وجود می‌آید.

۶. نفس در قضیه موجهه، حکم را که فعل خودش است و به صورت یک وجود رابط و حرفی و مضاف به طرفین، یعنی موضوع و محمول در قضیه موجهه «سفیدی سفیدی است» درآمده است، به صورت مستقل در نظر می‌گیرد. با این لحاظ استقلالی، مفهوم اسمی وجود را ابتدا به صورت مقید، یعنی به صورت «وجود سفیدی» و سپس با حذف قید و به طور مطلق و به صورت مفهوم «وجود» به دست می‌آورد.

۷. در قضیه سالبه نیز نفس با نظر استقلالی به مفهوم حرفی و رابط «نیست» ابتدا مفهوم اسمی و مستقل عدم را به طور مقید و سپس به صورت مطلق به دست می‌آورد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۸۳-۸۵؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۷-۲۵۸). روش حصولی در اصول فلسفه و نهاییه از این مرحله به بعد تفاوت پیدا می‌کند.

مهم‌ترین تفاوت نظر علامه در نهاییه با اصول فلسفه در مورد مفاهیم غیر از وجود و عدم در این است که بنا به رأی ایشان در نهاییه، مفاهیم فلسفی از مصادیق مفهوم وجود حاصل می‌شود: «ثم تنتزع من مصادیق صفاته الخاصة به - كالوجوب والوحدة والكثرة - والقوة والفعل و غیرها» (همو، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۷) و مفاهیم عدمی و ویژگی‌های آن را ذهن اعتبار می‌کند: «ثم اعتبرت له خواص اضطرارا - كعدم المیز بین الأعدام - و تمیزها بالإضافة إلى الموجودات»؛ پس (از تشکیل مفهوم عدم)، ذهن از روی اضطرار برای عدم ویژگی‌هایی مانند نبود امتیاز بین عدم‌ها و تمیز عدم‌ها را از یکدیگر به واسطه اضافه به موجودات اعتبار می‌کند (همان، ص ۲۵۸).

بنا بر نظر ایشان در اصول فلسفه، مفهوم کثرت از قضیه سالبه به دست می‌آید و مفهوم وحدت نیز با توجه به فقدان معنی کثرت در قضیه موجهه از قضیه موجهه به دست می‌آید (همو، ۱۳۸۷، ص ۸۵). علامه در توضیح این نظریه می‌فرماید: «چون قوه مدرکه ما می‌تواند چیزی را که به دست آورده دوباره با نظر استقلالی نگریسته و تحت نظر قرار بدهد، از این رو نسبت‌هایی را که به عنوان رابطه میان دو مفهوم یافته بود با نظر استقلالی نگریسته و در مورد هر نسبت یک یا چند مفهوم استقلالی تهیه می‌نماید و در ضمن این گردش و کار مفاهیم وجود، عدم، وحدت و کثرت را که به شکل نسبت ادراک نموده بود، ابتدائاً با حال اضافه («وجود محمول از برای موضوع»)، «عدم محمول از برای موضوع»، «وحدت موضوع و محمول»، «کثرت موضوع و محمول در قضیه سالبه» و پس از آن بی‌اضافه («وجود، عدم، وحدت، کثرت») و همچنین سایر مفاهیم عامه و خاصه را که اعتباری می‌باشد تصور می‌نماید» (همو، ۱۳۸۷، ص ۸۸-۸۹) که عبارات پایانی بیانگر این است که ایشان در اصول فلسفه حصول همه مفاهیم فلسفی را از وجود رابط بین موضوع و محمول در قضایا می‌دانند.

با توجه به اینکه روش مذکور مبتنی بر علم حصولی است، آن را با عنوان روش حصولی بررسی خواهیم کرد.

## ۶-۲. روش حضوری

روش دیگر ایشان در کتاب اصول فلسفه مبتنی است بر علم حضوری. ایشان این روش را تنها برای بیان چگونگی حصول مفاهیم جوهر و عرض و علت و معلول مطرح می‌کنند، نه تمام مفاهیم فلسفی. لیکن آیت الله مصباح یزدی این روش را برای حصول تمام مفاهیم فلسفی صحیح می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۹۵).

مراحل این روش به صورت ذیل است:

۱. نفس ما و قوای نفسانی و افعال نفسانی ما پیش ما حاضر بوده و با علم حضوری معلوم می‌باشند.
۲. قوه مدرکه ما با آنها اتصال و رابطه دارد.
۳. قوه مدرکه از نفس ما و قوای نفسانی ما و افعال نفسانی ما صورت‌گیری می‌کند.
۴. در این ادراک حصولی مهیت نفس و مهیت قوای نفسانی و افعال نفسانی از آن جهت که افعال و قوای نفسانی می‌باشند، بالکنه پیش قوه مدرکه حاضر خواهند بود.
۵. نفس میان خود و قوا و افعالش نسبت‌هایی را ادراک می‌کند.
۶. با مشاهده نسبت حاجت و نیاز وجودی و پناهندگی قوا و افعال به نفس مفاهیم «عرض و

معلول» و از مشاهده استقلال وجودی نفس از آنها مفاهیم «جوهر و علت» به دست می آید (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۸۷-۸۸).

این روش را به دلیل متکی بودن به علم حضوری با عنوان روش حضوری بررسی خواهیم کرد.

## ۷. نقد و بررسی منشأ حصول معقولات ثانی

در بخش مربوط به اصالت وجود اشاره شد که «ماهیات» مفاهیمی بیش نیستند و عالم واقع را وجود پر کرده است. بر این اساس منشأ حصول دانستن ماهیات برای معقولات ثانی فلسفی وجه صحیحی نخواهد داشت. دلایل این امر به صورت ذیل است:

### دلیل اول:

برخلاف مفاهیم منطقی که صفات و عوارض مفاهیم ذهنی بوده و موطن و ظرف صدق و انتزاعشان ذهن می باشد، معقولات ثانی فلسفی اوصاف موجودات و واقعیات خارجی هستند و در ظرف خارج بر آنها صدق می کنند و واقعیات در خارج متصف به مفاهیمی مانند وحدت و کثرت، علت و معلول و... می شوند. به طور مثال، هنگامی که بیان می شود "انسان" واحد یا معلول است، روشن است که در این موارد منظور مفهوم انسان نیست، بلکه منظور موجودی خارجی است که این صفات بر آن صادق است.

بر این اساس لازمه منشأ حصول قلمداد کردن معقولات اولی برای معقولات ثانی فلسفی آن است که این مفاهیم از سنخ مفاهیم منطقی باشند، نه مفاهیم فلسفی؛ لیکن مفهومی مانند انسان که یک معقول اول است، به لحاظ مفهوم بودن ارتباطی با مفاهیمی چون وجود، علت، وحدت و... - که صفات موجودات خارجی هستند - ندارد. «لذا مفاهیم از حیث مفهوم بودنشان نمی توانند منشأ انتزاع مفاهیم فلسفی باشند؛ چراکه مفاهیم فلسفی منشأ انتزاع خارجی دارند و اعیان خارجی به آنها متصف می شوند؛ برخلاف مفاهیم منطقی که به هیچ طریقی بر اعیان خارجی اطلاق نمی شود» (فنائی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۵۳-۵۴).

### دلیل دوم:

بر اساس اصالت وجود، هر چند ماهیات بر اشیاء خارجی صادقند و از چیستی آنها حکایت می کنند، اما عالم خارج تهی از ماهیات است و با دقت فلسفی، هر کجا نظر شود وجود هست و صفات او و ماهیات وجودی مجازی دارند. بر این مبنا، اگر بخواهیم مفاهیم فلسفی را از خارج اخذ کنیم و ماهیات موجود را منشأ حصول آنها بدانیم، از دسترسی به آنها باز خواهیم ماند. دلیل این امر آن است که ظرف اتصاف وجود به معقولات ثانی فلسفی خارج بوده و در خارج نیز تنها وجود هست و صفاتش، و صفات وجود نیز عین وجود خارجیت دارند؛ در حالی که ماهیات وجودی

بالعرض و المجاز دارند. در این صورت، معقولات ثانی فلسفی هم از حاق وجود که عین خارجیت است اخذ می‌شوند نه ماهیات. بر این اساس، منشأ حصول دانستن ماهیات موجود برای مفاهیم فلسفی تلقی صحیحی نخواهد بود.

### دلیل سوم:

در مباحث جعل و علیت اثبات شده است که علیت و معلولیت در وجود است نه ماهیت؛ لذا ماهیت مجعول واقع نمی‌شود. به عبارت دیگر، وجود به ماهیت تعلق نمی‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۶۹؛ ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۸۰؛ سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۸۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵۶). دلیل این امر آن است که جعل و ایجاد و علیت و معلولیت رابطه خارجی وجودی است؛ درحالی‌که ماهیت اعتباری است و معنا ندارد معلول امری اعتباری را از علت دریافت کند. به بیان دیگر، "علت" امر اصیل را جعل می‌کند و نه امر اعتباری را.

«یستحیل أن یکون المجعول هو الماهية - لما تقدم أنها اعتبارية - و الذی یستفیده المعلوم من علته أمر اصیل» (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵۶).

این برهان را می‌توان درباره سایر مفاهیم فلسفی نیز جاری دانست؛ زیرا مفاهیم فلسفی از این لحاظ که بیانگر رابطه وجودی اشیاء و حاکی از صفات وجود هستند تفاوتی با یکدیگر ندارند. بنابراین اگر دایره این بیان را توسعه دهیم و سایر معقولات ثانی فلسفی را نیز مشمول براهین مذکور حکما بدانیم، به این نتیجه می‌رسیم که ماهیات به حریم مفاهیم فلسفی راه ندارند. یعنی همچنان‌که جعل و ایجاد به ماهیات تعلق نمی‌گیرد، وحدت و کثرت و قوه و فعل و دیگر مفاهیم فلسفی نیز به ماهیات تعلق نگرفته و ماهیات متصف به هیچ‌یک از مفاهیم فلسفی نمی‌شوند. صدرالمآلهین در این باره می‌نویسند: «و إذا لم يتصف [ای الماهية] بأصل الوجود فعلى الطريق الأولى بسائر الصفات الخارجية التي هي بعد الوجود» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۹۸). همچنان‌که قبلاً اشاره شد، علامه طباطبایی در حاشیه بر این مطلب صدرالمآلهین که "طرف اتصاف وجود به معقولات ثانی خارج است پس باید این مفاهیم نیز وجود خارجی داشته باشند" پس از تأیید بیان ایشان می‌نویسند: «فلا معنى لتحقق قضية... أحد طرفيها حقیقی و الآخر اعتباری مجازی» (همو، ۱۹۸۱ق، ج ۱، ص ۳۳۷: تعلیقات علامه طباطبایی). این مطلب بیانگر این است که اگر یک طرف قضایای فلسفی، وجود که حقیقی هست باشد، طرف دیگر قضیه لازم است که از امور حقیقی متأصل باشد، نه ماهیات که اموری اعتباری هستند.

شهرزوری (وفات ۶۸۷ق) از فیلسوفان اشراقی و از شارحان کتاب حکمة الاشراق، در کتاب

الشجرة الإلهية می‌نویسد:

«سیظهر لك عن قريب أنّ الوجود و الموجود من حيث هو موجود و وجود، أمران اعتباریان لا وجود لهما فی الأعیان؛ و ما لا وجود له فی الأعیان لا یصحّ أن یكون معروضاً للأُمور المحققة الوجودیة؛ فلا یصحّ أن یكون موضوعاً لعلم «ما بعد الطبیعة». فالوجود لا یصحّ أن یكون موضوعاً له» (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۶).

یعنی «وجود و موجود دو امر اعتباری هستند که تحقیقی در خارج ندارند، و چیزی که تحقیقی در خارج ندارد صحیح نیست معروض امور حقیقی وجودی واقع شود. بنابراین وجود، موضوع علم مابعدالطبیعه نیست». بیان مذکور را اگر در راستای اصالت وجود به کار بگیریم، می توانیم بگوییم: از آنجاکه ماهیت اعتباری است، بنابراین معروض مفاهیم حقیقی وجودی یعنی معقولات ثانی فلسفی واقع نمی شود. بر این اساس ماهیات فاقد صلاحیت لازم جهت منشأ انتزاع بودن برای مفاهیم فلسفی خواهند بود؛ چراکه تا چیزی قابلیت اتصاف به صفتی را نداشته باشد نمی توان آن صفت را از او انتزاع کرد. به عبارت دیگر، انتزاع صفتی خاص از چیزی فرع بر اتصاف آن چیز به آن صفت است.

اشکالی که در اینجا مطرح می شود این است که قضایایی چون "درخت معلول است" یا "درخت واحد است" و نظایر آن، این ادعا را که ماهیات متصف به هیچ یک از مفاهیم فلسفی نمی شوند نقض می کند؛ زیرا روشن است که درخت در خارج متصف به این مفاهیم شده است. پاسخ این است که - همچنان که بیان گردید - ماهیات مفاهیمی هستند حاکی از چیستی وجود خارجی، نه اینکه در خارج موجود باشند. بنابراین حقیقت مثال های مذکور بر اساس اصالت وجود این است که وجود دارای چیستی که چیستی اش درخت بودن است، معلول است و واحد است و نظیر آن. به بیان فنی تر، اسناد آن صفات به ماهیت از قبیل اسناد شیء به غیر ما هو له است و ماهیت به این اوصاف بالعرض و المجاز متصف می شود نه حقیقتاً.

اشکال دیگر این است که چون وجود امری اصیل و متحقق در خارج است، بیان و برهان مذکور را در مواردی که حاکی از امور وجودی باشند، مانند جعل و ایجاد و علیت می پذیریم؛ زیرا همه چیز به وسیله وجود متحقق می شود. ولی در مورد سایر مفاهیم فلسفی (مانند وحدت و کثرت، قوه و فعل و ...) که حاکی از تحقق چیزی نیستند، این بیان پذیرفتنی نیست.

جواب این است که - همچنان که قبلاً اشاره شد - بنا بر اصالت وجود، صفات وجود نیز به تبع وجود اموری حقیقی خواهند بود.

### دلیل چهارم:

می دانیم که موضوع فلسفه، وجود و عوارض ذاتی آن معقولات ثانی فلسفی هستند که مستقیماً

و بدون واسطه عارض بر وجود می‌شوند. این مفاهیم احوال و احکام کلی وجود را بیان می‌کنند و به واسطه آنها ویژگی‌های وجود بررسی می‌شود. مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی نیز حاکی از ذات و ذاتیات مصادیق خود و بیانگر چیستی اشیاء خارجی هستند. بنابراین اگر مفاهیم فلسفی را در حصولشان متکی به معقولات اولی و ماهیات بدانیم، در دست‌یابی به آن مفاهیم ناکام خواهیم ماند.

دلیل این امر آن است که ماهیت و چیستی اشیاء بیانگر احکام کلی وجود که در فلسفه از آن بحث می‌شود نیست. هویت ماهیت از سنخ چیستی است، نه هستی. به عبارت دیگر، "حیثیت ماهیت" حیثیت چیستی اشیاء است و نه حیثیت وجودی اشیاء؛ لذا نمی‌توان حیثیتی برای ماهیت یافت تا با لحاظ آن حیثیت، مفاهیم فلسفی را که نمایان‌گر حیثیت وجودی اشیاء هستند به دست آورد. آیت الله مصباح یزدی در این باره می‌نویسند:

«أن انتزاعها [ای المعقولات الثانية الفلسفية] من المهيئات ممنوع، كيف وجلها لولا كآها تحكي عن أنحاء الوجودات وروابطها، والمهيئات ليست في ذواتها إلا أنفسها، وليس لها حيثية تصلح لانتزاع هذه المفاهيم» (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، تعلیقات ۲۳۱، ص ۲۵۳).

انتزاع معقولات ثانیه فلسفی از ماهیات صحیح نیست؛ چراکه عمده مفاهیم فلسفی - اگر نگوییم همه آنها - از انحاء و روابط وجود حکایت می‌کنند. درحالی‌که ماهیات ذاتاً جز خودشان چیزی نیستند. بنابراین ماهیات حیثیتی که صلاحیت انتزاع این مفاهیم را داشته باشند ندارند. بنابراین نمی‌توان منشأ انتزاع مفاهیم فلسفی را ماهیات دانست.

## ۸. نقد و بررسی نحوه حصول معقولات ثانی فلسفی

همچنان‌که در بخش قبلی بررسی شد، براساس اصالت وجود، منشأ حصول قلمداد کردن ماهیات برای مفاهیم فلسفی وجه صحیحی نخواهد داشت. بنابراین روش حصول این مفاهیم نیز نباید روشی باشد که مفاهیم فلسفی را متکی به ماهیات تلقی می‌کند؛ لذا باید روشی سازگار با اصالت وجود برای نحوه حصول این مفاهیم اتخاذ کرد.

### ۸-۱. روش حصولی روشنی متناسب با اصالت ماهیت

در روش حصولی، نفس ابتدا به صورت ماهیات نائل می‌شود و سپس آنها را موضوع و محمول قضیه قرار داده و با لحاظ استقلالی وجود رابط در قضیه، مفاهیم فلسفی را اخذ می‌کند. قبلاً به بیان علامه طباطبایی اشاره شد (بخش ۱-۶) که ایشان در روش حصولی مفاهیم فلسفی را برگرفته از ماهیات

می‌دانند. «مفهوم چهارم (مفهوم «نیست») ... نیز مانند حکم ایجابی، «ماهیت» نیست. ولی می‌توان گفت از ماهیت گرفته شده است» و «و مفهوم پنجم و ششم (مفهوم کثرت نسبی و وحدت نسبی) - چنان‌که دانسته شد - از مفهوم «نیست» گرفته شده است. اگرچه ماهیت نیستند، ولی متکی به ماهیت می‌باشند» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۸۶-۸۷). چنان‌که ملاحظه می‌شود، این روش مبتنی بر درک نخست ماهیات و متناسب با اصالت ماهیت است؛ به‌گونه‌ای که تا ذهن به چیستی اشیاء دست نیابد، رابطه وجودی بین آنها را کشف نکرده و به مفاهیم فلسفی نیز نائل نخواهد شد.

### ۲-۸. روش حضوری روشی سازگار با اصالت وجود

در روش حضوری، ذهن به رابطه وجودی نفس، قوا و افعالش توجه می‌کند و چیستی آنها را لحاظ نمی‌کند. به‌عنوان مثال، هنگامی که ذهن تعلق قوای ادراکی نفس یا افعالی مانند اراده را به نفس مشاهده می‌کند، به ادراک مفهوم وابستگی و تعلق نائل آمده و مفاهیمی چون علت و معلول، جوهر و عرض، وجود ربطی و مستقل، اضافه اشراقی و ... را از این روابط اخذ می‌کند. ولی ماهیت قوای ادراکی یا اراده را در نظر نمی‌گیرد. لذا روش حضوری روشی سازگارتر و متناسب‌تر با اصالت وجود برای نیل به مفاهیم فلسفی می‌باشد.

### ۳-۸. ارزش واقع‌نمایی روش حضوری و حصولی

واقع‌نمایی روش حصولی مبتنی بر حکایت حکم از خارج است. حکم به دلیل حکایت‌گری از وجود خارجی ارتباط محمول با موضوع (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۲۹۴) نوعی کاشفیت از خارج دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۸۷) و تمام ارزش واقع‌نمایی آن محدود به این حکایت‌گری است. هرچند حکم فعل نفس است و نفس به آن علم حضوری دارد (همان، ص ۷۳-۷۴)، ولی فعلی است مربوط به عالم ذهن و از واقعیتی ذهنی برخوردار است (همو، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۱؛ همو، ۱۴۰۲، ص ۱۴۷). علامه طباطبایی در این باره چنین می‌نویسند: «آنچه برای آن [حکم] واقعیت به‌شمار می‌رود، ذهنی است نه خارجی دارای آثار خارجی» (همو، ۱۳۸۷، ص ۸۶). حکم تنها کاشف از وجود خارجی ارتباط محمول با موضوع است. البته این ارتباط در خارج واقع شده است، ولی خارجیت خود حکم در عالم ذهن است و نه خارج.

واقع‌نمایی روش حضوری مبتنی بر رابطه خارجی و وجودی نفس و افعال و قوایش است. به‌عنوان مثال، هنگامی که ذهن وابستگی اراده به نفس را می‌یابد، وابستگی خارجی وجودی را می‌یابد، نه وابستگی ذهنی را. در این روش، نفس عین خارجیت است و رابطه‌اش با افعال و قوایش رابطه خارجی وجودی است و نه ذهنی؛ رابطه‌ای که عین خارج است و نه حکایت رابطه در خارج و کشف خارج است و نه اعتبار کشف خارج.

در مقام مقایسه بین دوروش حصولی و حضوری در این مورد می‌توان گفت: در روش حضوری حکم از افعال نفس است که اگر رابطه آن را با نفس بسنجیم، مفاهیمی چون معلول نفس بودن، وجود ربطی به نفس داشتن، حالت عرض برای نفس داشتن و مفاهیم دیگری را می‌توان از آن به دست آورد. در روش حصولی حکم حالتی برای نفس است در حیطه امور ذهنی که بیانگر رابطه محمول و موضوع است و این مصادیق محمول و موضوع یعنی ماهیات هستند که نقش اصلی را در حصول مفاهیم فلسفی ایفا می‌کنند. آیت‌الله مصباح درباره ارزش واقع‌نمایی روش حضوری می‌نویسد: «ضرورتی ندارد تصوراتی که مایه قضایای بدیهی است، از مفاهیم ماهوی گرفته شود و مفاهیم ماهوی هم از ادراکات حسی انتزاع گردد. ما اینها را از علوم حضوری درک می‌کنیم و مطابقتش را با واقع و نفس‌الامری که همان مصادق‌های نفسانی آن باشد حضوراً درک می‌کنیم و اینها کار مایه قضایای بدیهی را تشکیل می‌دهند و براساس قضایای بدیهی ما می‌توانیم قضایای ثابت و یقینی دیگری را به دست آوریم» (مصباح یزدی، ۱۳۶۳، ص ۲۷۳).

بنابراین ارزش واقع‌نمایی روش حضوری فراتر از روش حصولی است و روش حضوری راه مطمئن‌تری را برای حصول مفاهیم فلسفی - که شأن حکایت‌گری از جهان واقع را دارند - ارائه می‌کند.

#### ۴-۸. ارزش معرفت‌شناختی روش حضوری و حصولی

ریشه معقولات ثانی فلسفی در روش حصولی در معانی حرفی است (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۷۳۹) و با لحاظ استقلالی وجود حرفی رابط در قضیه، مفاهیم فلسفی حاصل می‌شود. ما با تعملات ذهنی، وجود حرفی رابط را وجود اسمی مستقل لحاظ می‌کنیم. این عمل "لحاظ کردن" همان عمل اعتبار عقلی است. شاهد این ادعا آن است که دوباره و برعکس می‌توان همان وجود اسمی را حرفی لحاظ کرد و معنای این عمل جز اعتبار عقلی چیز دیگری نمی‌تواند باشد.

معقولات ثانی فلسفی در روش حضوری، ریشه در علم ما به نفس خود و قوا و افعالش و علوم وجدانی ما دارند. در این روش ما با خود واقعیت مصادیق مواجهیم و بدون لحاظ امر دیگری مفاهیم را از آنها اخذ می‌کنیم.

مطلب دیگر این است که ذهن در روش حصولی، وصف حکایت‌گری و کاشفیت از خارج را برای مفاهیم فلسفی "اعتبار" می‌کند. دلیل این امر آن است که مفاهیم فلسفی یا به دلیل خارجیت ذاتی مصادیق آنها و یا به دلیل عدم وجود مصادق واقعی برای آنها واقعاً به ذهن نمی‌آیند و ذهن به دلیل عدم دسترسی واقعی به مصادیق مفاهیم فلسفی، این مفاهیم را اعتبار می‌کند؛ زیرا مصادیق آنها یا وجود و صفات حقیقی وجودند که در این صورت حیثیت آنها عین خارجیت است و یا عدم

و احکام آن، که حیثیتشان حیثیتِ عدمِ خارجیت است و در هر دو صورت مفاهیم آنها امکان راه‌یابی به ذهن را نخواهند داشت (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۶). به همین دلیل است که علامه علم به مفاهیم فلسفی را علم اعتباری نامیده‌اند (همو، ۱۳۸۷، ص ۸۷) و علم حصولی را به این لحاظ به علم حقیقی و علم اعتباری تقسیم کرده‌اند (همو، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۶).

در روش حضوری، رابطه مفاهیم فلسفی با مصادیقش حقیقتاً ادراک می‌شود. نفس مصادیق مفاهیم فلسفی را با علم حضوری در خود می‌یابد و قوه مدرکه نیز از آن مصادیق، مفاهیم فلسفی را اخذ می‌کند و با علم حضوری نیز مطابقت آن مفاهیم را با مصادیق ادراک می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۶۳، ص ۲۷۲). در این روش، علم به مفاهیم فلسفی علمی حقیقی است و نه اعتباری.

همچنین اتکای روش حصولی بر حکم است. حکم نیز دارای دو جنبه است؛ از سویی فعل نفس بوده و نفس هنگام ملاحظه رابطه بین محمول و موضوع در خارج آن را ایجاد و انشا می‌کند و از سویی هم حاکی و کاشف از خارج است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۸۶). شهید مطهری می‌فرماید: «حکم دارای هر دو جنبه است؛ از یک جهت صورتی است که واقع و نفس الامر را ارائه می‌دهد و وجود خارجی ارتباط محمول را با موضوع منکشف می‌سازد. از این جنبه باید او را علم حصولی و صورت ذهنی و کیفیت انفعالی بدانیم. از جهت دیگر علاوه بر این جنبه، جنبه خاص دیگری دارد که از آن جنبه وجودش قیاسی نیست و به حسب نحوه وجود خود (نه به تبع مکشوف) از سایر نفسانیات امتیاز دارد و از آن جنبه است که به آن نام "اقرار" و "اذعان" و "حکم" می‌دهیم و از آن جنبه، فعلی است نفسانی که صورت امر خارجی نیست و در ردیف سایر امور نفسانی قرار می‌گیرد. محققین منطقیین این عمل خاص را از جنبه اول که انفعالی و حصولی و ذهنی است "تصدیق" می‌نامند و از جنبه دوم که فعلی و حضوری و غیر ذهنی است "حکم" می‌نامند. از جنبه اول است که قابل تعبیر لفظی است و با کلمه "است" به تعبیر در می‌آید» (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۲۹۴).

ذو وجه بودن حکم و لحاظ این وجوه در فرآیند حصول مفاهیم فلسفی حالتی نسبی و مقایسه‌ای و اعتباری به روش حصولی می‌دهد و این امر از ارزش معرفت‌شناختی این روش می‌کاهد.

در روش حضوری، رابطه نفس و قوا و افعالش دارای جنبه‌های متفاوت نیست. نفس به آنها همان‌گونه که هستند علم حضوری دارد و ذهن نیز به مفاهیم فلسفی از طریق مصادیق آنها که با علم حضوری درک شده است نائل می‌شود.

با توجه به مطالب مذکور می‌توان گفت روش حصولی روشی ذهنی و نیز مبتنی بر اعتبار است. بنابراین ارزش معرفت‌شناختی روش حضوری نسبت به روش حصولی فراتر است.

## نتیجه‌گیری

در این مقاله مطالب زیر با تکیه بر اصالت وجود بیان شد:

۱. با توجه به اینکه ماهیت شیئیت و هویتی مفهومی دارد، لذا لازمه منشأ حصول قلمداد کردن ماهیت برای معقولات ثانی فلسفی این است که آنها را از سنخ معقولات ثانی منطقی بدانیم؛ زیرا ویژگی اصلی معقولات ثانی منطقی این است که صفات مفاهیم هستند. درحالی‌که مفاهیم فلسفی اوصاف اشیاء خارجی بوده و در ظرف خارج بر آنها صدق می‌کنند و واقعیات در خارج متصف به این مفاهیم می‌شوند. بنابراین منشأ حصول دانستن ماهیات برای حصول این مفاهیم تلقی صحیحی نیست.

۲. براساس اینکه خارجیت حقیقی با وجود و بالتبع با صفات وجود است و ماهیات موجود خارجی مجازی دارند، و از طرف دیگر ظرف اتصاف وجود به صفاتش خارج است و صفات وجود عین وجود حقیقی هستند، در این صورت منشأ حصول مفاهیم فلسفی یا همان اوصاف و صفات وجود، وجود خواهد بود، نه ماهیات موجود که وجودی مجازی دارند. بنابراین منشأ انتزاع دانستن ماهیات موجود برای مفاهیم فلسفی وجه صحیحی نخواهد داشت.

۳. با توجه به اینکه مفاهیم فلسفی نمایانگر روابط وجودی، خارجی و حقیقی هستند و نه روابط اعتباری، و از آنجاکه ماهیت اعتباری است، لذا نمی‌توان آن را نمایانگر روابط وجودی، خارجی و حقیقی دانست. ماهیات به دلیل اعتباری بودن، بالعرض و المجاز به این اوصاف متصف می‌شود نه حقیقتاً. تا چیزی قابلیت اتصاف به صفتی را نداشته باشد نمی‌توان آن صفت را از او انتزاع کرد. بر این اساس ماهیات صلاحیت منشأ انتزاع بودن برای مفاهیم فلسفی را نخواهند داشت.

۴. ماهیات حیثیت چستی اشیاء را بیان می‌کنند و این حیثیت بیانگر حیثیت وجودی اشیاء نیست. درحالی‌که شأن مفاهیم فلسفی مربوط به حیثیت وجودی اشیاء است و نه حیثیت چستی و ماهوی آنها. بنابراین نمی‌توان حیثیتی وجودی برای ماهیات یافت تا با لحاظ آن حیثیت به مفاهیم فلسفی نائل آمد.

لازمه تغییر نگرش نسبت به منشأ حصول مفاهیم فلسفی، بنا بر اصالت وجود، اتخاذ روشی سازگار با دیدگاه مذکور و متناسب با اصالت وجود برای حصول این مفاهیم است. روش حصولی مبتنی است بر درک نخست ماهیات و سپس انتزاع مفاهیم فلسفی از آنها. لذا روشی متناسب با اصالت ماهیت، درحالی‌که روش حضوری به دلیل اینکه مبتنی است بر درک روابط وجودی و

حقیقی بین نفس و قوا و افعالش، بدون توجه به ماهیت آنها روشی است متناسب با اصالت وجود. با مقایسه دو روش حضوری و حصولی به این نتیجه رسیدیم که:

(الف) روش حضوری ارزش واقع‌نمایی فراتری نسبت به روش حصولی دارد؛ زیرا اتکای روش حصولی بر حکمی است که واقعیتی ذهنی دارد و رابطه خارجی موضوع و محمول را بیان می‌کند. هرچند حکم فعل نفس بوده و نفس به آن علم حضوری دارد، لیکن تمام ارزش واقع‌نمایی آن محدود به حکایت این رابطه است. ولی اتکای روش حضوری مبتنی بر روابط وجودی بین نفس و قوا و افعال اوست که واقعیتی عینی و خارجی دارند و ارزش واقع‌نمایی آن نیز مبتنی بر این رابطه عینی و خارجی است.

(ب) به دلیل اینکه روش حصولی متکی بر اعتبارات و ملاحظات ذهنی است، لذا ارزش معرفت‌شناختی روش حضوری فراتر از روش حصولی است. دلایل این امر را چنین بیان کردیم: اولاً لحاظ استقلال و وجود حرفی رابط در روش حصولی، عملی ذهنی و نوعی اعتبار است. درحالی‌که در روش حضوری بدون لحاظ امر دیگری با خود واقعیت مصادیق مواجهم و مفاهیم را از آنها اخذ می‌کنیم.

ثانیاً در روش حصولی، مفاهیم فلسفی به دلیل خارجیت ذاتی مصادیق آنها (مانند وجود و صفات حقیقی وجود) و یا به دلیل عدم وجود مصادیق واقعی برای آنها (مانند عدم) واقعاً به ذهن نمی‌آیند و به این دلیل ما وصف حکایت‌گری و کاشفیت از خارج را برای مفاهیم فلسفی اعتبار می‌کنیم. لذا علم به آنها نیز علمی اعتباری است.

در روش حضوری ما رابطه مفاهیم فلسفی با مصادیقش را حقیقتاً ادراک می‌کنیم. نفس مصادیق مفاهیم فلسفی را در خود با علم حضوری می‌یابد و قوه مدرکه نیز مفاهیم فلسفی را از آن مصادیق اخذ می‌کند و با علم حضوری نیز مطابقت آن مفاهیم را با مصادیق ادراک می‌کند. در این روش، علم به مفاهیم فلسفی علمی حقیقی است.

ثالثاً روش حصولی متکی به حکم است. حکم به دلیل اینکه از سویی فعل نفس است و از نفسانیات به‌شمار می‌آید و از طرف دیگر کاشف و حاکی از خارج است، دارای دو جنبه است و لحاظ این جنبه‌ها در فرآیند حصول مفاهیم فلسفی این روش را به‌نوعی اعتباری و ذهنی می‌گرداند و این امر ارزش معرفت‌شناختی این روش را می‌کاهد. ولی در روش حضوری، رابطه نفس و قوا و افعالش دارای جنبه‌های مختلف نیست. بلکه نفس به آنها همان‌گونه که هستند علم حضوری دارد و ذهن نیز مفاهیم فلسفی را از خود آنها که با علم حضوری درک شده‌اند اخذ می‌کند.

### کتاب‌نامه

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی (ج ۱). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲. ابن سهلان ساوی، عمر بن سهلان (۱۳۸۳). البصائر النصيرية في علم المنطق. به تحقیق حسن غفارپور مراغی. تهران: شمس تبریزی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). الإلهيات من كتاب الشفاء. به تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق). التعليقات. به تحقیق عبدالرحمن بدوی. قم: مکتب الإعلام الإسلامي. مرکز النشر.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ق). الشفاء، «المنطق» (ج ۴). به تصحیح ابراهیم بیومی مذکور. قم: مکتبه آية الله العظمى المرعشى النجفی رحمته.
۶. بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵). التحصيل. به تصحیح مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران.
۷. پناهی آزاد، حسن (۱۳۹۴). فلسفه حکمت صدرایی. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. درویشی، زینب و ایراندوست، محمدحسین و معلمی، حسن، (۱۳۹۸)، بررسی رابطه تفسیر مفاهیم فلسفی با مسأله اصالت وجود در اندیشه شیخ اشراق و صدر المتألهین، فصل‌نامه معرفت فلسفی (شماره سوم، پیاپی ۶۳)
۹. دری نوگورانی، علیرضا؛ پاییز و زمستان (۱۳۹۶)، ت‌حلیل و بررسی نظریه علامه طباطبایی درباره منشأ پیدایش معقولات فلسفی با تکیه بر شرح شهید مطهری، دو فصل‌نامه متافیزیک (۲۹) پیاپی (۲۴).
۱۰. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۰). شرح غرر الفرائد قسمت امور عامه و جوهر عرض. تهران: دانشگاه تهران.
۱۱. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. به تصحیح هانری کربن و نجف قلی حبیبی. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۱۲. شهرزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق

- الربانية (ج ٣). به تصحيح نجفقلی حبيبي. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ايران.
١٣. صدرالدين شيرازي، محمدبن ابراهيم (١٩٨١م). الحكمة المتعاليه في الاسفار العقليه الاربعه (ج ١ و ٢ و ٣ و ٥). بيروت: دار احياء التراث العربي.
١٤. \_\_\_\_\_ (١٣٦٣). المشاعر. ترجمه بديع الملك بن امامقلي عمادالدوله وهانري كوربن. تهران: طهوري.
١٥. طباطبايي، سيد محمدحسين (١٣٨٧). اصول فلسفه رئاليسم. قم: بوستان كتاب (انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم).
١٦. \_\_\_\_\_ (١٤٠٢). بدايه الحكمة. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم (مؤسسة النشر الإسلامي).
١٧. \_\_\_\_\_ (١٤١٦ق). نهاية الحكمة. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الإسلامي.
١٨. علامه حلي، حسن بن يوسف (١٤١٣). كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. به تصحيح حسن حسن زاده آملی. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم (مؤسسة النشر الإسلامي).
١٩. فارابي، محمدبن محمد (١٤٠٨ق). المنطقيات للفارابي. به تصحيح محمدتقي دانش پژوه (ج ١ و ٣). قم: كتابخانه عمومي حضرت آيت الله العظمي مرعشي نجفی رحمته.
٢٠. \_\_\_\_\_ (١٩٧٠م). كتاب الحروف. به تصحيح محسن مهدي. بيروت: دار المشرق.
٢١. فنائي اشكوري، محمد (١٣٧٥). معقول ثاني. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني رحمته.
٢٢. فياضی، غلامرضا (١٣٨٨). هستی و چيستی در مكتب صدرایی. به تحقيق حسينعلی شيدان شيد. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
٢٣. قطب الدين رازی، محمد (١٤٠٣ق). شرح الإشارات و التنبیهاة للطوسی (مع المحاکمات) (ج ١). قم: دفتر نشر الكتاب.
٢٤. قوشجي، علاء الدين على بن محمد (١٣٩٣). شرح تجريد العقائد. به تصحيح محمدحسين زارعی رضایی. قم: راند.
٢٥. لاهيجی، عبدالرزاق بن علی (١٤٢٥ق). شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام (ج ١). قم: مؤسسة الإمام الصادق.
٢٦. لوكري، فضل بن محمد (١٣٧٣). بيان الحق بضمآن الصدق. به تصحيح ابراهيم ديباجی. تهران: مؤسسه بين المللی انديشه و تمدن اسلامي مالزی (ايستاك).

۲۷. مدرس زنوزی، علی بن عبد الله (۱۳۷۸). مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی (ج ۳). به تصحیح محسن کدیور. تهران: اطلاعات.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). آموزش فلسفه (ج ۱) قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). ارزش شناخت (دومین یادنامه علامه طباطبایی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۳۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳). تعلیقه علی نهاییه الحکمة. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). دروس فلسفه. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۶). تهران: صدرا.
۳۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۹). تهران: صدرا.
۳۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۱۰). تهران: صدرا.
۳۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۱۲). تهران: صدرا.
۳۶. مطهری، مهدی و انتظام، سید محمد، (۱۳۹۶)، تبارشناسی تبیین علامه طباطبایی از چگونگی انتزاع معقول ثانی در کلمات صدرالمآلهین با تأکید بر مفهوم وجود، دو فصل نامه جستارهایی در فلسفه و کلام (۹۸(۴۹)).
۳۷. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۳۶۷). اساس الاقتباس. به تصحیح محمدتقی مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران (مؤسسه انتشارات و چاپ).
۳۸. یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۹). حکمت اشراق. به تحقیق مهدی علیپور. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت). مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
۳۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۹). مختصات حکمت متعالیه. به تحقیق و تنظیم رضا درگاهی فر. قم: آل احمد.
۴۰. همایون، حسنی و اکبریان، رضا (پاییز ۱۳۹۴). نقد و بررسی مفاهیم اعتباری نزد علامه طباطبایی و چگونگی شکل گیری آنها، فصل نامه معرفت فلسفی ۱۳(۲).