

نشریه دانشکده ادبیات  
و علوم انسانی دانشگاه تبریز  
سال ۴۷، تابستان ۱۳۸۳  
شماره مسلسل ۱۹۱

مسئله «کلیات» از دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی و ملاحظات انتقادی  
در باب آن\*

مسعود امید\*\*

چکیده:

مسئله کلیات از دیرباز مورد توجه فلاسفه بوده است. در این نوشتار این مسئله از سه زاویه و سه منظر وجودشناختی، معرفت‌شناختی و روانشناختی در مورد آرای یکی از فلاسفه برجسته مسلمان یعنی صدرالمتألهین شیرازی مورد بررسی قرار گرفته است و آنگاه از هر یک از منظرهای سه‌گانه مذکور، نقدهایی در مورد دیدگاه این متفکر فلسفی‌اندیش طرح شده است.

واژه‌های کلیدی: کلیات، وجودشناسی، معرفت‌شناسی، روانشناسی، ملاصدرا

مقدمه: طرح مسئله

\* - تاریخ وصول ۸۰/۱۲/۱۸ تأیید نهایی ۸۳/۶/۱۴

\*\* - عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه تبریز

انسان در خود معلوماتی را از قبیل انسان، درخت، سنگ و... می‌یابد. این معلومات اموری هستند که بر اشیای متعددی نیز حمل می‌گردند. اموری از این قبیل، در تاریخ فلسفه و بین فلاسفه با عنوان «کلیات» مورد توجه و تحقیق قرار گرفته است. در مسئله کلیات می‌توان سه جهت و جنبه را از هم تشخیص داده و در مورد آنها به بیان و بررسی آرای فلاسفه پرداخت:

جنبه نخست در بحث کلیات «جنبه هستی‌شناسی کلیات» یا انتولوژی کلیات است. پرسشهایی که در این مقام مطرح می‌شود چنین است: آیا کلیات موجود هستند یا موجود نیستند؟ اگر کلیات موجودند، نحوه وجود آنها چگونه است؟ عینی هستند یا ذهنی؟ مجردند یا مادی؟ حقیقی هستند یا مجازی، اصیل هستند یا اعتباری؟ و...

در تاریخ فلسفه نمونه‌ای از پرسشهای هستی‌شناختی در باب کلیات و توجه به جنبه هستی‌شناسی آن را می‌توان در نزد افلاطون، فرفورئوس و... یافت. برای مثال فرفورئوس در کتاب «ایساغوجی» در ابتدای بحث خود درباره کلیات خمس می‌نویسد «در وهله اول، در مورد اجناس و انواع، مسئله این است که بدانیم آیا آنها واقعیاتی هستند که به خودی خود وجود دارند و یا اینکه فقط مفاهیم صرف ذهنی هستند، با قبول اینکه آنها واقعیات جوهری باشند، آنگاه باید دانست که آنها جسمانی هستند یا غیر جسمانی و بالاخره اینکه آنها مفارق هستند و یا فقط در اشیای حسی قرار دارند و بر این اساس به وجود می‌آیند». (مجتهدی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۷)

جنبه دوم در بحث کلیات «جنبه معرفت‌شناسی کلیات» است. در این حالت با پرسشهایی از این قبیل مواجهیم: آیا رابطه‌ای میان مفاهیم کلی و عقلی و معلومات کلی ما، با واقعیات و امور جزئی و اشیاء متعین و مشخص خارجی یا ماورای ما (رابطه ذهن و عین)، وجود دارد یا نه؟ اگر چنین رابطه‌ای وجود دارد، این رابطه چگونه است؟ این مفاهیم ناظر به چه واقعیاتی هستند؟ کلیات خود بر چند دسته‌اند؟ و...

جنبه سوم در بحث کلیات «جنبه علم‌النفسی کلیات» یا روانشناسی فلسفی در باب کلیات است. در این جهت پرسش اصلی این است که کلیات چگونه برای نفس یا ذهن انسان حاصل می‌شوند؛ ذهن یا نفس این کلیات را چگونه به دست می‌آورد یا نحوه حصول کلیات برای انسان چگونه است؟

این نوشتار در صدد آن است تا دیدگاه صدرالمتهلین شیرازی را در باب کلیات، از

این سه جهت و جنبه مشخص، مورد توجه و تحقیق قرار دهد و در پی آن ملاحظاتی انتقادی و پرسشی را در باب منظر این فیلسوف مطرح سازد.

### تقسیم بندی کلیات و معقولات :

در آرای ملاصدرا این امر کاملاً روشن است که ایشان معقولات و کلیات را از یکدیگر تفکیک کرده و معتقد به تنوع معقولات می‌باشند. صدرالمتألهین هم به تفکیک این کلیات و معقولات پرداخته و هم درصدد بیان اوصاف آنها برآمده است. سه تقسیم بندی در باب کلیات و معقولات، در آثار وی قابل استنباط است: (صدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۲۲ و جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، صص ۴۲۳-۴۲۲)

الف : معقولات : ۱- اولی ۲- ثانی فلسفی ۳- ثانی منطقی

ب : معقولات : ۱- ماهوی ۲- انتزاعی ۳- منطقی

ج : معقولات : ۱- اولی ۲- ثانی : الف - فلسفی ب - منطقی

لازم به ذکر است که از نظر ملاصدرا مفاهیم انتزاعی، هم شامل معقولات ثانی فلسفی است و هم دیگر انتزاعیات را در برمی‌گیرد: مانند مفاهیم مصدری، لوازم ماهیات و اضافات. (صدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۳۲) به بیان دیگر، مفاهیم انتزاعی اعم از مفاهیم فلسفی هستند. بر اساس تقسیم بندی رایج معقولات و کلیات، یعنی تقسیم آنها به معقولات اولی یا کلیات طبیعی، ثانی فلسفی و ثانی منطقی، می‌توان نظریات ملاصدرا را به ترتیب مورد بررسی قرار داد و از جهات مختلف به پژوهش پرداخت.

### الف - معقولات اولی یا ماهوی

#### ۱- وجودشناسی کلیات: نحوه وجود کلیات

صدرالمتألهین فیلسوفی است که معتقد به وجود مثلی و رب النوعی کلیات طبیعی است. از نظر وی معقولات اولی از وجودهایی مجرد و مفارق در مراتب عالی هستی برخوردارند. (آشتیانی، ۱۳۶۰، ص ۱۸۴)

از طرف دیگر در عبارات صدرالمتألهین به تحلیل وجود شناختی خاصی پی می‌بریم. در اینجا نخست عبارات ملاصدرا و سپس توضیح و شرح دیدگاه وی را می‌آوریم: «... لاقیام للوجود بالماهیه ولا وجود ایضاً للماهیه قبل الوجود ولا ایضاً منتزع الوجود فی نفس الماهیه، فلا وجه لاتصافها بالموجودیه الانتزاعیه فضلاً عن

الوجود الحقيقي، بل الماهية ينتزع من الوجود...»، «انه ليس هناك شيئان، احديهما الوجود و اخري الماهية و ان كانت مع الوجود، فالانثينية التي في اذهاننا بمحض الاعتبار»، «فالموجود بالحقيق هو الوجود و الماهية فلاحظ له من الوجود»، «حيث ان للعقل يحلل كل مرتبه من الوجود الي مطلق الوجود و الي تعينه الذي يخصه». (صدرا، ۱۳۸۳، ج ۲، صص ۲۸۹-۲۹۰ و ج ۳، ص ۱۸۳)

در مورد توضیح و شرح دیدگاه صدرا که در عبارات فوق ذکر گردید؛ می توان طی دو توضیح مکمل زیر، آن را چنین بیان داشت:

الف - «وجود عبارت از محتوای شیء است و ماهیت نمود این محتواست. یک شیء واقعی که تحقق دارد در محدوده‌ای خاص دچار نیستی و نابودی می‌باشد و در همین حدود دارای شکل و فرم می‌گردد؛ آن فرم همان ماهیت است. ماهیت نمود بود است؛ نمود بود یعنی آن سوی برونی وجود. وجود یک جهت درونی دارد؛ که عبارت از هستی و وجود و تحقق و عینیت می‌باشد و یک جهت برونی دارد، جهتی که وجود در آنجا تمام می‌شود و این همان نمود وجود است. مانند خط و نقطه. آنجا که سطح تمام می‌شود، خط است و جایی که خط تمام می‌شود، نقطه است. بنابراین نمود شیء هنگامی تحقق می‌یابد که شیء طرف پیدا می‌کند و تمام می‌شود. تا شیء در حدی خاص محدود به نیستی نشود، مشخص نمی‌گردد. یک فرد انسان در صورتی مشخص می‌شود که قد و قامت و مکان و زمان مشخص و محدودی داشته باشد. این حدود و محدودیت‌هایی که ما را احاطه کرده‌اند و قالب هستی ما به شمار می‌آیند، ما را مشخص می‌کنند. بنابراین اشیا در صورتی ظهور و تشخیص پیدا می‌کنند که در حقیقت نمود و حدود هستی داشته باشند. این حدود و اطرافی که موجودات را احاطه کرده است، واقعی و حقیقی می‌باشد. پس می‌توان گفت که ماهیت جهت بیرونی شیء است. وجود وقتی که در هر مرتبه از مراتب خودش تعیین پیدا می‌کند، آنگاه دارای ماهیت می‌شود. ماهیت در عین حال که نمود بود است نه خود بود، لیکن یک امر بنیادی محسوب می‌شود». (حایری، ۱۳۶۱، صص ۱۸۷-۱۸۵ و ۲۰۳-۲۰۲)

ب - «هر چند وجود یک حقیقت واحد است ولی دو گونه اختلاف و کثرت در آن یافت می‌شود :

یکی اختلافی که بازگشت آن با اختلاف مراتب وجود است، که همان کثرت تشکیکی وجود می‌باشد و دیگری اختلافی که بازگشت آن به ماهیت است. این اختلاف

و کثرت بالذات مربوط به ماهیت است. ولی بالعرض به وجود هم نسبت داده می‌شود. پس این نوع کثرت به تبع ماهیت عارض وجود می‌شود. برای روشن شدن کثرت و اختلاف ماهوی تشبیهی ذکر می‌کنیم که تا حد زیادی می‌تواند مطلب را به ذهن تقریب نماید و آن این است که: هستی را به‌طور کلی به یک برگ کاغذ یکپارچه تشبیه می‌کنیم. یک برگ کاغذ می‌تواند به شکلهای مختلف مربع، مثلث، لوزی، دایره و سایر اشکال بریده شود. وقتی که این کاغذ یکپارچه را به شکلهای مختلف ببریم در حقیقت چیزی بر آن افزوده نشده است؛ به‌طوری که اگر دوباره بریده‌ها را در کنار هم قرار دهیم چیزی جز همان برگ کاغذ یکپارچه اولیه به دست نمی‌آید. ولی علی‌رغم اینکه با برش، چیزی به کاغذ افزوده نشده است، هر یک از بریدگیها خاصیت معینی دارد. کاغذی که به شکل مثلث است مجموع زوایایش برابر دو قائمه است، کاغذی که به شکل مربع است مجموع زوایایش برابر چهار قائمه است و دایره اصلاً زاویه‌ای ندارد و به همین ترتیب هر یک از بریده‌ها دارای خواص و احکامی هستند که ویژه شکل آنهاست. احکام و خواص مختلفی که این اشکال پیدا می‌کنند از متن کاغذ خارج نیست. کاغذ مثلثی شکل، کاغذ است و لاغیر و کاغذ مربعی شکل هم، کاغذ است و لاغیر، حقیقت عینی اینها با هم تفاوتی ندارد؛ فقط همین بریدگیهای مختلف است که اشکال مختلف را در این کاغذ پدید آورده است و هر شکلی هم دارای احکام خاصی است.

حال وقتی حقیقت این بریدگیها را بررسی می‌کنیم می‌بینیم در واقع حدود عدمی هستند. کاغذ، مثلثی شکل است یعنی کاغذی در ورای این اضلاع سه گانه دیگر وجود ندارد. پس تمام این خواص و احکام در واقع به حدود عدمی این کاغذها برمی‌گردد. شکل هستی هم مانند یک کاغذ یکپارچه است و هر یک از ماهیات، مانند یکی از این بریدگیهایی است که در کاغذ به وجود آمده است. همانطور که با برش کاغذ چیزی جز حد عدمی بر آن افزوده نشده است، با تقید وجود به ماهیت نیز چیزی بر وجود افزوده نشده است بلکه یک یا چند قید عدمی در حقیقت هستی لحاظ شده است و همانطور که هر کاغذی به واسطه برش واجد احکام خاصی می‌شود که ناشی از شکل و حد عدمی آن است، هر وجودی هم به واسطه ماهیت خاصی که از آن انتزاع می‌شود واجد احکام خاص غیر از احکام سایر موجودات می‌گردد و این احکام در حقیقت ناشی از آن ماهیت است که بالعرض به آن وجود نیز نسبت داده می‌شود. ماهیت از حدود عدمی اشیا

به دست می آید.

ماهیت و وجود در خارج موجود یک مصداق دارند و چنین نیست که هر یک مصداقی خاص خودشان را داشته باشند. مغایرت این دو تنها در ذهن است. ماهیت در خارج مصداق متمایزی از وجود ندارد بلکه منشاء انتزاع دارد. حتی ماهیت در ذهن نیز با وجود ذهنی‌اش که با آن موجود می‌شود، متحد است نه متعدد و عارض و معروض. البته این نکته هم قابل ذکر است که اعتباری بودن ماهیت و مجازی بودن آن به معنای مجاز عقلی است نه عرفی؛ یعنی به معنای نفی مطلق واقعیت از ماهیت نیست. بلکه به این معناست که ماهیت هر چند خودش در خارج مصداق و مابازاء متعین ندارد ولی منشاء انتزاع دارد؛ یعنی چیزی در خارج هست که منشاء انتزاع این مفهوم می‌گردد».

(طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱، صص ۵۸-۲۱ و مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ج ۱، صص ۱۰۶-۱۰۱)

از نظر ملاصدرا کلیات طبیعی یا ماهیت، اموری هستند که دارای فرد خارجی بوده (به نحو بالعرض) و همانگونه که در ذهن ادراک می‌شوند، در خارج نیز یافت می‌گردند. اموری که دارای فرد خارجی می‌باشند و در حوزه کلی طبیعی قرار می‌گیرند به سه صورت‌اند:

۱- وجود مستقل (فی نفسه لِنفسه) مانند انسان و درخت

۲- اموری که وجود انضمامی دارند (فی نفسه لغيره) مانند سفیدی

۳- وجودات انتزاعی که با منشاء انتزاع خود موجودند؛ مانند جهل و نابینایی. (صدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۳۴ و جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، صص ۴۲۲-۴۲۱) به بیان دیگر افراد کلی طبیعی در خارج به سه صورت فوق تحقق و تعیین می‌یابند.

## ۲- معرفت شناسی کلیات : رابطه کلی مدرک با افراد

الف - بر مبنای پذیرش وجود مُثلی کلیات، رابطه کلی با افراد در ذیل بحث از رابطه مُثُل و ارباب انواع با افراد و اشیاء عالم - که رابطه‌ای وجود شناختی است - مورد بررسی قرار می‌گیرد. به نظر ملاصدرا مثل، انواعی مفارق و مجردند که واجد کمالات عالم محسوس - عالم مادون - و نسبت به آن دارای علیت ایجادیه هستند. و بر همین اساس عالم مادون به نحو اعلی و اشرف در عالم مثل موجودند (و حتی می‌توان به نحو حمل رقیقه، عالم محسوس و مادون را بر عالم مثل و مافوق حمل کرد یا به حمل حقیقه، عالم مافوق و مثل را بر عالم محسوس و مادون حمل نمود). این نحوه از وجود مثل و ارتباط ویژه آن با مادون که ارتباط خاص هستی شناختی است، زمینه را برای انطباق ادراک

مثلی بر اشیای محسوس، توسط انسان، فراهم می‌کند. به بیان دیگر با این رابطه خاص وجودی بین مثل و عالم محسوس، ادراک مثل می‌تواند آثار و اوصاف و ماهیت - جهان محسوس و اشیای مادون و طبیعی - را در اختیار ما قرار دهد و بین ما و عالم محسوس رابطه برقرار کند؛ رابطه‌ای که از مجرای مثل و واقعیت‌های متعالی برقرار می‌شود. در واقع آنچه بی‌واسطه فرا چنگ ادراکات ما می‌آید، مثل است و از این طریق بر عالم محسوس آگاهی می‌یابیم و با آن مرتبط می‌شویم. خلاصه به نظر می‌رسد در بحث رابطه با افراد، بر مبنای پذیرش وجود مثلی کلیات، بطور عمده بحث بر سر رابطه وجود شناختی کلیات مجرد مفارق با افراد و اشیاء مادون محسوس می‌باشد و می‌توان به تبع آن به مبحث معرفت‌شناسی نیز پرداخت. به بیان دیگر حل مسئله معرفت‌شناختی رابطه کلی با افراد، بر اساس و بر بنیاد حل مسئله وجود‌شناسی رابطه کلی و افراد خواهد بود. خلاصه چون آنچه درک می‌شود - در مثل - موجود عالی و اشرف است و واجد مادون و اخس است پس درک عالی، در خود درک دانی را به همراه داشته متضمن آن است.

ب - از طرف دیگر بر اساس تحلیل خاصی که از ماهیت به عمل آمد و کلی طبیعی همان ماهیت اشیا و امری اعتباری نامیده شد، باید گفت که رابطه کلی با افراد بدین ترتیب قابل طرح است که کلی طبیعی یا ماهیت، همان حدود عدمی و قالب اشیا است و این حدود هنگامی که در ذهن منعکس می‌شوند، مفاهیم ماهوی را تشکیل می‌دهند و این مفاهیم پل ارتباطی ذهن و عین و مبنای یک ارتباط ماهوی بین آن دو هستند. (صدر، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۶۳ و ۲۹۸ و ۱۹۸)

خلاصه باید گفت اولاً میان ذهن و عین در بحث کلیات طبیعی، یا کلیات طبیعی مدرک و افراد خارج، ارتباطی ماهوی برقرار است و ثانیاً کلیات ذهنی ناظر به حدود عدمی و قالب‌های عینی اشیا هستند و مرزهای وجودی و تمایز ماهوی اشیا را به نمایش می‌گذارند.

### ۳- روانشناسی فلسفی کلیات: نحوه حصول کلی طبیعی برای نفس

سه دیدگاه را می‌توان در آثار و آرا ملاصدرا - در باب نحوه حصول کلیات طبیعی برای انسان - یافت: نظریه تصعید، مشاهده مثل و دخالت عقل فعال.

#### الف - نظریه تعالی یا تصعید

ملاصدرا در آرای خود نظریه‌ای را در باب پیدایش کلیات طبیعی در نفس بیان کرده است که به نظریه‌ی تعالی، تصعید یا ارتقا معروف شده است. بر اساس این نظریه در برخورد با اشیا و امور خارجی، نفس انسان در مرتبه‌ی حس، خیال و عقل خود تصویری از آن اشیا را ایجاد می‌کند. بدین توضیح که نفس در ابتدا صورت حسی یک شیء را به وجود می‌آورد و آنگاه صورتی خیالی متناسب با مرتبه‌ی خیال تحقق می‌یابد و در نهایت این دو صورت حسی و خیالی زمینه را برای ابداع صور عقلی و کلی در مرتبه‌ی عقل فراهم می‌آورند. در این فرایند نفسانی، صور از مرتبه‌ی حسی به خیالی و آنگاه به مرتبه‌ی صور عقلی ارتقا و تعالی می‌یابند. (همان، ج ۳، ص ۳۶۶ و ج ۹، ص ۹۹، مطهری، ۱۳۶۲، صص ۳۱۰-۳۰۶ و ج ۳، ص ۲۹۲ و صص ۳۶۶-۲۹۴)

بر اساس این نظریه، کلی هنگامی تحقق می‌یابد و درک می‌شود که در مرتبه‌ی عقلی، صورتی حاصل شود و به تعبیر دیگر صور عقلانی در مرتبه‌ی عقلی ابداع شوند. پس پیدایش کلیات معلول فرایند تصعید و تعالی ادراکات انسان است. خلاصه، نفس انسان به گونه‌ای است که با ورود صور حسی در آن، این صور وارد یک فرایند ارتقایی می‌شوند؛ بدون آنکه تبدیل و تبدلی میان صور در میان باشد؛ یعنی هر صورت در مرتبه‌ی خود باقی است و مرتبه‌ی دیگر صورتی متناسب با خود ایجاد می‌کند. نکته‌ی دیگری که در نظریه‌ی تعالی وجود دارد اینکه کلی، حاصل تضعیف و ضعف صور حسی و یا خیالی نیست، جزئی با تضعیف، کلی نمی‌شود - آنگونه که در نظریه‌ی هیوم و... مطرح است و معتقدند که کلی همان صورت خیالی است که مشخصات و اوصافی از خود را از دست داده و دچار فقدان و ضعف شده است؛ مانند سکه ساییده شده - پس کلی، جزئی تنزل یافته نیست. صدرا معتقد است که حاصل این چنین نظریه‌ای این است که به «جزئی مردد» واصل می‌شویم نه به «کلی». جزئی مردد مفهومی است و صورتی است که به نحو مردد و محدود بر افراد متعدد اطلاق می‌شود و نه آنکه جامع آن افراد باشد؛ یعنی در اطلاق این صورت مردد بر افراد می‌گوییم: این صورت یا این است یا آن است یا دیگری؛ مانند وقتی که شبی از دور دیده می‌شود و ما آن را به نحو تردید بر اشیا متعدده حمل می‌کنیم یا سنگ است یا درخت یا...

در حالی که آنچه ما در خود می‌یابیم، کلیت است؛ یعنی «صورت کلی» و ویژگی آن این است که جامع همه‌ی افراد است و همه‌ی افراد را دربرمی‌گیرد و شامل افراد غیر متناهی است.



حال ممکن است این پرسش مطرح شود که این کلیت و جامعیت چگونه حاصل می‌شود؟ از نظر صدر نفس انسان دارای مراتب حسی، خیالی و عقلی است. مرتبه عقلی، عالی‌ترین مراتب نفس انسان است و از حیث وجودی شدیدترین مراحل روح انسان است. هنگامی که صورتی در مرتبه عقل انسان، که مرتبه‌ای مجرد است، حاصل می‌شود، موجود به وجود عالی‌تری می‌گردد و از سعه وجودی برخوردار می‌شود و نحوه‌ای وجود می‌یابد که می‌تواند در آن واحد شامل و جامع تمام افراد شود؛ یعنی به کلیت برسد. پس کلیت محصول شدت وجودی صور عقلانی است و نمایشگری آنها را تا حد بسیار زیادی افزایش می‌دهد. خلاصه بنابراین دیدگاه باید گفت که جزئی با تعالی و ارتقا کلی می‌گردد. در این نظریه، نفس، عنصری فعال بوده و هر صورت ادراکی قائم به وجود نفس می‌باشد و معلول اوست.

#### ب - نظریه مشاهده مثل و ارباب انواع (عقول عرضی)

صدرالمتهلین در برخی از آرای خود هنگامی که به بحث درباره چگونگی تحقق صور ادراکی و ادراکات می‌پردازد، رأی دیگری را نیز مطرح می‌کند، بدین ترتیب که وی معتقد است ادراکات حسی و خیالی از ابداعات خود نفس بوده و نفس نسبت به آنها فاعل صدور محسوب می‌شود. این ادراکات نسبت به نفس قیام صدور دارند. (صدر، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۸۷ و رسائل فلسفی، ص ۵ و صص ۳۴-۳۵)

نفس تحت شرایط خاصی این صور را در صقع و فضای وجودی خود ایجاد و ابداع می‌کند. ولی صدر در باب صور عقلی یا کلیات عقلی معتقد است که این ادراکات حاصل ابداع نفس نیست بلکه نفس برای وصول به این کلیات در وضعیتهای متعددی، نسبت به مثل نوری قرار می‌گیرد؛ بدین ترتیب که گاهی نفس صور عقلی را بر اثر مشاهده ضعیف موجودات عقلی که در عالم عقل وجود دارند، به دست می‌آورد این نوع ارتباط نفس با صور نوری عقلی، ارتباطی ضعیف محسوب می‌شود و به اصطلاح آن را مشاهده از دور می‌نامند؛ مانند مشاهده یک شیء از مکان دور، این دوری و ضعف مشاهده، سبب ابهام و کلیت صور عقلی و ادراک عقلی می‌گردد. در حالت دوم نفس بر اثر کمالاتی که به دست می‌آورد با این وجودات مفارق متحد شده و ادراک عقلیات از نزدیک و در اثر اتحاد حاصل می‌شود. (صدر، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۸۹-۲۸۸ و آشتیانی، ۱۳۶۰، ص ۱۰۵)

پاورقی و حسن زاده آملی، ۱۳۶۳، صص ۳۴۴-۳۴۰)

در امر مشاهده مثل و در این مقام نفس یک مشاهده‌گر است نه خلاق و مبدع صور عقلی. از نظر ملاصدرا نوع افراد بشر و اکثر آنها امکان مشاهده صور عقلی را ندارند؛ حتی مشاهده از نوع اول یعنی از راه دور و مشاهده ضعیف را و اکثر افراد بشر ادراکات خیالی خود را کلی می‌پندارند و ادراکات کلی آنها جز صور خیالی که تعمیم یافته‌اند - صور خیالی تعمیم یافته - نیستند. (صدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۸۷ و ج ۸، ص ۲۶۴ و ج ۹، ص ۹۹ و ۱۳۶ و آشتیانی، ۱۳۶۰، ص ۷۶)

### ج - نظریه دخالت عقل فعال

در برخی دیگر از تأملات فلسفی، صدرا به اثبات عقل فعال پرداخته و افاضه‌کننده صور عقلی و معقول را عقل فعال می‌داند. ادراکات عقلی، حاصل دخالت و تاثیر و آفرینشگری عقل فعال می‌باشد. این فیلسوف در اثبات عقل فعال و دخالت او در امر ادراک سازی معتقد است که نفس انسان در آغاز آفرینش خود امری بالفعل می‌باشد لیکن از حیث عقل بالقوه است. برای به فعلیت رسیدن عقل یا بایستی اجسام و امور جسمانی، معقولات را تحقق بخشند، که این امر سبب صدور اشرف (معقولات مجرد عقلانی) از اخس (امور مادی و جسمانی) می‌گردد و این محال است و یا آنکه موجودی را باید پذیرفت که مستقل و از سنخ عقل می‌باشد که این خود مطلوب و مقصود ماست و حالت سوم اینکه این موجود غیر از عقل باشد؛ در این حالت نیز باید گفت که این موجود باید منتهی به عقل گردد؛ بنا بر ابطال دور و تسلسل. (صدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، صص ۱۴۲-۱۴۱)

### ب - معقولات ثانی فلسفی

از نظر صدرا وجود معقولات ثانی فلسفی در خارج، نه زاید بر موضوعاتشان است؛ چنانکه در ذهن زاید بر هم هستند و نه آنکه مطابقی نداشته باشند و نه آنکه عین ماهیت اشیا باشند؛ بلکه به نظر وی وجود این کلیات از سنخ وجود رابط است؛ وجودات رابط نه معدوم است و نه وجود فی نفسه و مستقل دارند. وجود آنها زاید بر ذات و واقعیت موصوفات خود و عین ماهیات اشیا نیست و یک عرض عام برای آنها محسوب می‌شود و نیز تحقق آنها در یک موصوف، سبب تعدد ماهیات و ذوات آنها نمی‌گردد. صدرا المتألهین در فراز دیگری از آرای خود در باب کلیات انتزاعی - که معقولات ثانی

فلسفی را نیز شامل می‌گردند - معتقد است که این کلیات در این امر مشترک‌اند که در خارج به نحو رابط و نسبی هستند. وی از طرف دیگر دو دسته از مفاهیم و کلیات انتزاعی را از همدیگر تفکیک می‌کند:

- ۱- کلیاتی که حاکی از وجود و صفات کمالی آن می‌باشد مانند وحدت، علم و...
- ۲- کلیاتی که حاکی از عدم و صفات سلبی و اضافی است؛ مانند امکان، امتناع و اجتماع نقیضین، شریک الباری و سایر سلوب و اضافات، که از حیثیات سلبی و اضافی موجودات انتزاع می‌شوند.

دسته اول هر چند مفاهیمشان از معقولات ثانی است لیکن در ورای مفاهیمشان دارای حقیقت و ذات عینی هستند ولی دسته دوم چنین نیستند. البته این بدین معنا نیست که هر یک از این مفاهیم دسته اول در خارج دارای مصداقی مستقل از یکدیگر می‌باشند. تعدد مفهوم ملازم با تعدد مصداق نیست بلکه ممکن است مفاهیم مختلفی، به وجود واحد موجود بوده و از حقیقت واحدی انتزاع شوند؛ مانند جمیع اسما و صفات حق تعالی که از یک ذات بسیط احدی انتزاع می‌شوند. از همین سخن روشن می‌شود که کلیات ثانی فلسفی ناظر به وجودات رابط می‌باشند. به بیان دیگر، ناظر به ماهیات اشیا نیستند بلکه به اوصاف وجود آنها اطلاق می‌شوند. اوصاف وجودی - و نه ماهوی - اشیا همانا وجودات رابط آنها به حساب می‌آیند. مانند علیت، امکان و ... کلیات فلسفی نیز ناظر به همین اوصاف وجودی - رابط - هستند.

در باب نحوه حصول این کلیات در ذهن باید گفت که این کلیات در آغاز به صورت معانی حرفی درک می‌شوند. اوصاف وجود و وجودات رابط از سنخ معانی حرفی هستند و این ذهن است که این معانی حرفی را به معنای اسمی و مستقل تبدیل و این کلیات را درست می‌کند. (همان، ص ۱۴۰، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۹، ۱۸۰، ۲۴۳ و ۳۳۴ و جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۲۳ و ۴۶۰ و فنایی، ۱۳۷۵، صص ۷۸-۷۴)

### ج - کلیات ثانی منطقی

مفاهیم و کلیاتی که هیچ وجودی در خارج ندارند و تنها مصادیق آنها در ذهن وجود دارند و ناظر به امور ذهنی‌اند و اوصاف امور ذهنی هستند، از تحلیل فرایندها و ذهنیات حاصل می‌شوند؛ مانند تمام مفاهیم منطقی. (صدر، ۱۳۶۸، ج ۱، صص ۱۸۱-۱۸۰)

### تأملات: ملاحظات انتقادی

در باب نگرش ملاصدرا به کلیات می‌توان انتقادات و پرسشهایی را مطرح ساخت. شاید این پرسشها و نکات انتقادی بتواند ژرفکاوایی، اصلاحات و تأملات جدیدی را سبب گردد و نگاه دقیق‌تری را در حوزه نگرش صدرايي به کلیات به‌بار آورد. برخی از این پرسشها و نکات را می‌توان به ترتیب زیر بیان داشت:

#### الف - معقولات اولی

##### ۱- وجود شناسی کلیات

وجود مثلی کلیات یا به‌گونه‌ای است که تنها شامل کلیات طبیعی و معقولات اولی است، و یا هر دو دسته از کلیات اولی و ثانی فلسفی را دربر می‌گیرد.

اگر تنها شامل معقولات اولی باشد با پرسشهایی از این قبیل مواجهیم:

۱- چگونه می‌توان برای «جهل» و «نابینایی» که جزو کلیات طبیعی قلمداد می‌شود، وجود مثلی قایل شد؟

۲- برخی از مفاهیم نسبی را که ماهوی قلمداد می‌کنیم و هیچ مصداقی ندارند، آیا می‌توانند از وجود مثلی برخوردار باشند؟

۳- اگر هیولای اولی را جزو معقولات اولی بدانیم، آنگاه وجود مثلی آن چگونه قابل تفسیر و توجیه است؟

از طرف دیگر اگر وجود مثلی شامل کلیات ثانی فلسفی نیز گردد، در این صورت باید گفت: اولاً آیا مفهوم «عدم» که جزو معقولات ثانی فلسفی است، می‌تواند از وجود مثلی برخوردار باشد؟ مفهوم «محال» نیز از همین قبیل است. ثانیاً، وجود مثلی مفاهیمی چون «وجود»، «وجوب»، «شریک الباری»، «قوه محض» و ... چگونه قابل توجیه می‌باشد؟

نظریه دیگر صدرا در مبحث وجود شناسی کلیات عبارت از نظریه واقعیت حدی و قالبی داشتن ماهیات و کلیات طبیعی است که از آن با عنوان حدود عدمی نیز یاد می‌شود. پرسشهایی که در این مقام به‌نظر می‌رسد از این قبیل‌اند:

۱- چگونه می‌توان از حیث وجود شناسی کلیات، دو نظریه «وجود مثلی» و «حد عدمی» را با هم پذیرفت؟ کلی طبیعی یا به نحو مثلی موجود است و یا اینکه حدی

عدمی است و نه هر دو.

- ۲- پذیرش نظریهٔ حدود وجودی و ماهیت در اشیای طبیعی مبتنی بر این نظر است که اشیای طبیعی از تمایزاتی اساسی و بنیادی برخوردارند، لیکن با توجه به تفسیرهایی که فیزیک جدید در باب مواد و اشیای طبیعی بیان می‌دارد، طبیعت و اشیا در نهایت چیزی جز گسترده‌ای از انرژی یا میدان نیستند. طبیعت یک کل انرژیایی یا میدانی است. بر این اساس چگونه می‌توان وجود کلی طبیعی را به عنوان حدود عدمی اشیای طبیعی پذیرفت؟
- ۳- آیا نظریهٔ «حدود عدمی» می‌تواند با توجه به رهاوردهای علوم جدید تمایزات و تفاوت‌های اشیای طبیعی را همانند نظریات دیگر، مانند تئوریهای مکانیستی، فرا مکانیستی، نظریهٔ طبقات و مراتب نظم در طبیعت و... تبیین نماید؛ یعنی به‌گونه‌ای دست به تبیین و تحلیل زند که موجه بوده و در تمام موارد و مصادیق قرین توفیق گردد؟
- ۴- اساساً هنگامی که در باب ماهیات و کلیاتی طبیعی از قبیل ۲، ۱/۲۵، سفیدی، درخت، سبکی، سایه درخت، انسان و... سخن از حدود عدمی و قالب وجودی می‌رود، مراد و مقصود ما دقیقاً چیست؟ آیا «حدود عدمی» مشترک لفظی است یا معنوی؟ چگونه می‌توان تنوع گسترده ماهیات را با مفهوم «حدود عدمی» توصیف نمود؟ حدود عدمی در هر یک از ماهیاتی که بدانها اشاره شد به چه معنی است؟
- ۵- آیا معنای حد عدمی در مورد جواهر و اعراض یکسان است یا متفاوت؟ حد عدمی در مورد «آین»، «وضع» و «متای» یک شیء چیست؟

## ۲- معرفت شناسی کلیات :

اگر نظر بر این باشد که مسئلهٔ معرفت شناسی کلیات - یعنی رابطهٔ کلی مدرک با افراد- از طریق ادراک مثل حل گردد در این صورت پرسشی که به ذهن می‌رسد این است که: چگونه می‌توان با درک مثل از ارتباط میان ادراک مثلی و افراد خارجی سخن گفت؟ آیا با درک مثل «انسان» و با این علم و ادراک، می‌توان به یک فرد از انسان در خارج اشاره کرده و گفت «زید انسان است» و آنگاه میان ادراک مثلی از انسان و فردی خاص از انسان قایل به ارتباط و رابطهٔ واقعی شد؟ این ادراک مثلی چه چیزی از فرد را نشان می‌دهد و ناظر به چه چیزی از فرد و آن مصداق است؟ اگر ادراک مثل درک وجود یا نحوهٔ هستی آن است؛ یعنی درک علیت آن نسبت به افراد انسانی، در این حالت رابطهٔ مثل و فرد صرفاً وجود شناختی و مشمول حمل حقیقه و رقیقه است؛ عالی بر دانی و

دانی بر عالی به نحو لایشرط بر هم حمل می‌گردند، کمال عالی شامل کمال دانی است و دانی برخی کمالات عالی را دارد ولی این ارتباط تنها ناظر به رابطه‌ای وجودی است که میان هر علت هستی بخش و معلومات او و بالعکس، وجود دارد و چیز معینی - ماهوی - را در خود منعکس نمی‌سازد. یعنی چیزی از رابطه خاص ماهوی در این میان وجود ندارد. اساساً هنگامی که ما می‌گوییم «زید انسان است» آیا ما به رابطه وجودی میان زید و انسان مثلی اذعان می‌کنیم؟

به نظر می‌رسد ما چیز دیگری را - غیر از رابطه وجودی - میان زید خارجی و انسانیت درک می‌کنیم. اشتغال وجودی مثل بر افراد مصحح و توجیه کننده حمل کلی و عام وجودی علت بر معلول است و بس. ولی سخن دیگر و مهم این است که معرفت حاصل از مثل که در انسان حاصل می‌شود و به‌عنوان یک علم حصولی خود را در قالب کلیات طبیعی آشکار می‌سازد و لباس معقولات اولی را بر تن می‌کند، چه ارتباطی با افراد خارجی دارند؟ ادراک «انسان» ادراک یک حد است نه ادراک یک نحوه وجود و یک رابطه وجودی عینی. اگر گفته شود که درک مثل انسان درک حد انسان مثلی است و آنگاه انطباق آن بر افراد خارجی انسان، صورت می‌گیرد، این سخن نیز صواب نخواهد بود؛ چرا که حد یک واقعیت شدید در مراتب عالی هستی هیچگاه نمی‌تواند بر حد یک وجود ضعیف طبیعی منطبق گردد و نیز می‌دانیم که در تفکر صدرایی حمل عالی بر دانی از حیث حدود آن نیست بلکه از حیث وجودی است و خود این فیلسوف رابطه حدی و ماهوی را میان عالی و دانی منکر است.

پس با این وصف چگونه می‌توان آنچه را که به نحو ارتکازی در حمل کلیات بر افراد درک می‌کنیم توجیه کرد؟ چه ارتباطی میان کلی طبیعی مدرک و افرادی که درک می‌کنیم، وجود دارد؟ آیا می‌توان از انطباق پذیری ماهوی و رابطه ماهوی کلی مدرک و افراد آن سخن راند؟ واقع‌نمایی ادراکات در نظریه درک مثل چگونه قابل حل است؟

چنانچه بخواهیم مسئله معرفت شناسی کلیات را از طریق رابطه ادراک ماهوی و حدود عدمی با افراد حل کنیم؛ یعنی با تکیه بر این نظریه که میان ذهن و عین یک رابطه ماهوی وجود دارد و هنگامی که مثلاً گفته می‌شود «زید انسان است» و کلی طبیعی انسان به زید نسبت داده می‌شود و رابطه آنها در نظر گرفته می‌شود، این ارتباط، رابطه‌ای ماهوی است؛ در این صورت نیز پرسشهایی چند قابل طرح است:

۱- ارتباط ماهوی ذهن و عین، مبتنی بر پذیرش حدود عدمی در اشیا است ولی مفهوم «حدود عدمی» خود از وضوح و ظهور کافی در تمام اشیا و ماهیات مفروض در حکمت متعالیه برخوردار نیست. به نظر می‌رسد خود صدرا بحث کافی و مستوفایی در باب حدود عدمی مطرح نکرده است.

۲- چگونه می‌توان از رابطه‌ای سخن گفت و آن را پذیرفت که هیچگاه فراچنگ انسان نمی‌آید. توضیح اینکه: از زمان فارابی و سپس ابن‌سینا تاکنون تمام فلاسفه معتقد بوده و هستند که حدود اشیا قابل حصول نیست و ماهیت امور چنانکه باید و آنچه‌ان که هست، دست یافتنی نیست؛ حتی هنگامی که وصفی «لازم» و یا عرضی خاص یا عام مورد ادراک قرار می‌گیرد، حد واقعی و ماهیت آن نامعلوم است. پس با این وصف باز چگونه می‌توان از نظریه ارتباط ماهوی ذهن و عین سخن گفت و از آن دفاع کرد؟ آیا این وضعیت همانند آن نیست که ما نقشه بنایی را رسم کنیم، ولی این نقشه چنان باشد که ما هرگز قادر به ساختن آن نباشیم؟ آیا با این وصف خود اصل ارتباط ماهوی ذهن و عین زیر سوال نمی‌رود؟

۳- به علاوه واقع‌نمایی کلیات چگونه قابل توجیه و تبیین است؟ آیا می‌توان گفت هر ادراک کلی مطابق با خارج است و در افراد خود حضور دارد؟ مبنای این انطباق پذیری چیست؟ آیا صرف ادراک کلیات و حمل آنها بر افراد می‌تواند دلیل واقع‌نمایی و وجود آنها در افراد باشد؟ یا بایستی به کمک بدیهیات و منتهی ساختن قضایای واجد کلیات به بدیهیات، واقع‌نمایی و انطباق پذیری آنها را احراز کرد؟

ولی در این صورت آیا می‌توان قضایایی بدیهی یافت که واقع‌نمایی قضیه‌ای شخصی مانند «زید انسان است» را تضمین کنند و وصف کلی انسان را در زید به اثبات رسانند؟ به علاوه واقع‌نمایی بدیهیات از چه طریقی اثبات پذیر است؟ آیا صرف اینکه بدیهی، قضیه‌ای است که نیازمند استدلال نیست یا تصور موضوع و محمول کافی برای تصدیق است، می‌تواند دلیل واقع‌نمایی و کاشفیت آنها از عالم خارج از ذهن باشد؟ اگر چنین بیندیشیم تفاوت معرفت‌شناسی بدیهیات ما با تلقی کانتی چه تفاوتی خواهد داشت؟

### ۳- روانشناسی فلسفی کلیات

**الف - نظریه تصعید**

- ۱- در این نظریه نحوه تشکیل کلی و چگونگی و فرآیند دقیق آن مشخص نیست و به طور عمده با یک بیان کلی این فرایند و چگونگی، به «وضعیت و مرتبه وجودی» خاص نفس که همانا مرتبه عقلی است، حواله شده است.
- ۲- اینکه ادراک در مرتبه عقل از شدت وجودی برخوردار است، چگونه و با چه فرایندی سبب «انطباق پذیری و صدق بر کثیرین» می‌گردد؟ چگونه می‌توان این سببیت و رابطه را به طور واضح و دقیق توضیح داد؟
- ۳- چرا عقل و مرتبه عقلی نفس، توان درک حدود ماهوی و کلی طبیعی را دارد؟ این توان را چگونه به دست آورده است و این توانایی محصول چیست؟
- ۴- رابطه صور ادراکی حاصل در عقل با صور خیالی و حسی چگونه است؟ در مرحله صور عقلی چه فعالیتی روی صور خیالی و حسی انجام شده و از چه زوایایی از صور حسی و خیالی سود برده شده تا صور عقلی حاصل شده است؟
- ۵- رابطه مراتب نفس (عقلی، خیالی و حسی) همانند رابطه هستی نیست. رابطه مراتب هستی با یکدیگر رابطه‌ای علی و معلولی است و بنابراین مافوق می‌تواند به نوعی بر مادون حل شود (بحمل حقیقه) و از نظر ملاصدرا بین آنها پیوندی وجودی و علی قابل فرض است. لیکن میان عقل و خیال و حس رابطه‌ای علی و معلولی وجود ندارد چنانچه از منظر وجود شناختی به نفس نظر کنیم، مراتب عالی نفس همانند عقل، پیوندی علی با مراتب مادون نخواهد داشت. مراتب نفس دارای تشکیک خاصی نیستند بلکه دارای تشکیکی عامی هستند. حال اگر با تفسیر وجود شناختی بخواهیم عالی را شامل دانی بدانیم و بر این اساس پیوند عقل و خیال و حس را برقرار کنیم و آنگاه واقع نمایی و انطباق پذیری کلیات عقلی را به دست آوریم، به نتیجه مطلوب نخواهیم رسید.

**ب - نظریه مشاهده مثل**

- ۱- در این نظریه، چگونگی شکل‌گیری و تشکیل کلی و فرایند ادراک از وضوح و ظهور لازم برخوردار نیست. به علاوه روشن نیست که چرا هنگامی که مثل درک می‌شود، ویژگی انطباق پذیری بر کثیرین نیز حاصل می‌گردد. منشا این صدق پذیری بر کثیرین چیست و درک مثل چگونه منجر به چنین خاصیتی می‌گردد؟



۲- هنگامی که مسئله «مشاهده از نزدیک» در میان است، انطباق پذیری بر کثیرین محصول چیست؟

۳- آیا ما به طور ارتکازی درک نمی‌کنیم که کلی حاصل نفس است نه مثل؟

۴- برخی معتقدند که انسانها با عقل سلیم و متعارف هر دو نوع کلی «مردد خیالی» و «عقلی» را با هم داشته، دریافته و آن دو را از همدیگر متمایز ساخته و باز می‌شناسند و تفاوت آنها را درمی‌یابند. درک متعارف، هر دو کلی را واجد است؛ در حالی که ادعای صدرالمآلهین این است که کلی عقلی محصول مثل است و اکثر انسانها نیز مثل را در نمی‌یابند. حال چگونه این یافت متعارف انسانها را باید توجیه کرد و تبیین نمود؟

۵- چرا همانگونه که ادراک عقلی را ادراک مثل می‌دانیم، ادراکات حسی و خیالی را درک عوالم وجودی متناسب با آنها - مانند عالم مثال - نمی‌دانیم؟ چه تفاوت بنیادی میان این دو دسته از ادراکات وجود دارد که مانع چنین انگاره‌ای تواند بود؟ به ویژه آنکه ملاصدرا از طرفی همانگونه که به عالم عقول قایل است به عالم مثال نیز باور دارد و از طرف دیگر ادراک حسی و خیالی را دارای نوعی تجرد می‌انگارد؛ یعنی تجرد مثالی.

اگر ادراک عقلی و کلی ریشه در عالم عقل دارد، پس ادراک حسی و خیالی نیز بایستی ریشه در عالم مثال داشته باشد ولی این فیلسوف در مورد ادراک حسی و خیالی - بر خلاف سهروردی - به چنین دیدگاهی معتقد نیست.

۶- اگر ادراک حسی و خیالی بنا به نظر حکیم صدرا نسبت به نفس قیام صدوری دارند و در عین تجرد مثالی، معلول نفس و محصول آن هستند، چه استبعادی وجود دارد که ادراکات عقلی محصول نفس و قائم بدان نباشند؟

### ج - نظریه عقل فعال

۱- چرا نفس انسان نمی‌تواند بدون دخالت عقل فعال و با تکیه بر ظرفیت ویژه خود و توانایی وجودی و با استفاده از بعد غیر مادی خود، کلی‌سازی کند؟

۲- چنین نیست که نفس از هر حیث بالقوه باشد، بلکه از جهاتی بالفعل و از جهاتی بالقوه است. نفس می‌تواند به کمک جنبه‌های بالفعل خود ابعاد بالقوه خویش را به فعلیت برساند. شاید بتوان گفت که نفس نسبت به معقولات بالقوه است لیکن توانایی نفس برای صدور و ایجاد آنها در صقع وجود خود، بالفعل می‌باشد.

- ۳- به‌طور دقیق، چگونه می‌توان فرایند کلی‌سازی عقل فعال را در نفس انسان توضیح داد؟
- ۴- چگونه می‌توان پیوند و انطباق‌پذیری و رابطه آنچه را که عقل فعال در دستگاه ادراکی و نفس می‌آفریند، با عالم خارج پذیرفت. رابطه ذهن و عین در این دیدگاه چه تبیینی می‌پذیرد؟
- ۵- آیا همانگونه که نفس در عین آنکه نسبت به صور حسی و خیالی (که از مجرد مثالی برخوردارند) بالقوه بوده، قادر به ساختن آنها می‌باشد درست نیست که بپذیریم نفس در عین بالقوه بودن نسبت به صور عقلی، قادر به ایجاد و تشکیل آنهاست؟
- ۶- اگر از علل مهم پذیرش دخالت عقل فعال، مجرد صور عقلی است و مسئله مجرد صور عقلی نقش مهمی در این دخالت بازی می‌کند، این امر در باب صور حسی و خیالی نیز صادق است؛ چرا که آنها نیز دارای نوعی مجرد - مجرد مثالی - هستند.
- ۷- اساساً چگونه می‌توان در مسئله پیدایش و تشکیل کلیات، میان سه نظریه تصعید، درک مثل و دخالت عقل فعال جمع نمود؟

### ب - معقولات ثانی

- در باب معقولات ثانی نکاتی به نظر می‌رسد که برخی از آنها را می‌توان به‌طور اجمالی چنین بیان داشت:
- ۱- چگونه می‌توان وجود رابط را در بخشی از معقولات ثانی فلسفی مانند قوه، فعل، ثابت، متغیر و وجوب تصور کرد؟
- ۲- اگر مفهوم عدم و محال و مفاهیمی از این قبیل را جزو معقولات ثانی فلسفی بدانیم، وجود رابط بودن این مفاهیم چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟
- ۳- چرا معقولات ثانی فلسفی می‌توانند در باب عالم هستی اطلاعاتی به‌دست دهند و در مورد واقعیت به‌کار روند؟ سبب اصلی این انطباق‌پذیری و... چیست؟
- ۴- معقولات فلسفی چگونه در ذهن ایجاد می‌شوند و تشکیل می‌گردند؟ دقیقاً نحوه انتزاع آنها چگونه است؟
- ۵- آیا معقولات ثانی فلسفی و منطقی حاصل درک مثل هستند یا دخالت عقل فعال یا محصول فرایند ارتقایی و تصعید در مراتب نفس؟

- ۶- آیا معقولات ثانی منطقی با خارج ارتباط دارند یا نه؟ اگر دارند، این ارتباط چگونه است؟  
۷- جایگاه مفاهیم ارزشی و اخلاقی و حقوقی و... در تقسیم‌بندی معقولات کجاست؟

### پی‌نوشتها

- ۱- برای آگاهی از نظرات دیگر: حسن معلمی، اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرابیت، معرفت فلسفی، شماره ۳.

### فهرست منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، نهضت زنان مسلمان، تهران ۱۳۹۳ ق.
- جوادی آملی، عبدالله، حقیق محتوم، ج ۱، تهران ۱۳۷۵.
- حایری یزدی، مهدی، هرم هستی، موسسه مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۶۱.
- حسن زاده آملی، حسن، دروس اتحاد عاقل به معقول، حکمت، تهران ۱۳۶۳.
- صدر المتألهین شیرازی، اسفار، ج ۱، ج ۲، ج ۳، ج ۸، ج ۹، انتشارات مصطفوی تهران ۱۳۶۷.
- \_\_\_\_\_، اسفار، ج ۱، ج ۲، ج ۳، داراحیاء التراث العربی، بیروت ۱۳۸۳ ق.
- \_\_\_\_\_، رسایل فلسفی، المسایل القدسیه، تهران، ۱۳۵۰.
- طباطبایی، محمدحسین، نهاییه الحکمة، ج ۱، با تعلیقات مصباح یزدی، الزهراء، تهران ۱۳۶۳.
- فناپی اشکوری، محمد، معقول ثانی، موسسه آموزشی امام خمینی (ره)، قم ۱۳۷۵.
- مجتهدی، کریم، فلسفه در قرون وسطی، امیر کبیر، تهران ۱۳۷۵.
- مصباح یزدی، محمد تقی، شرح نهاییه الحکمة، ج ۱، امیر کبیر، تهران ۱۳۷۴.
- مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ۱ و ج ۳، حکمت، تهران ۱۳۶۲.