

بازخوانی پاسخهای صدرالمتألهین به اشکال «لزوم

قرار گرفتن یک ماهیت تحت دو مقوله» در بحث وجود ذهنی

محمدهادی توکلی^(۱)

چکیده

بر اساس نظریه کیف‌بودن علم و یکسانی ماهیت ذهنی و عینی، پذیرش نظریه وجود ذهنی در بردارنده اشکال «لزوم مشمولیت علم تحت دو مقوله» خواهد بود. صدرالمتألهین در آثار خود از طریق تمایز میان حمل شایع و اولی، صدق دو مقوله بر علم از دو حیث ذاتی و عرضی، نفی قیام حلولی و قبول صدق دو مقوله بر صورت علمیه بسبب اعتباریت ماهیت و امکان تحقق ظلی آن به وجودات متعدد، برای حل این اشکال تلاش نموده است. گرچه بررسی پاسخهای وی حاکی از عدم تمامیت آنها در حل اشکال است، اما مبانی او زمینه‌ساز حل اشکال از طریق قبول «حمل حاکی بر محکی» است که بر اساس آن، فارغ از اینکه ماهیت صورت علمیه چیست و صورت علمیه در چه مقوله‌یی قرار دارد، «حکایت» از ماهیت شیء خارجی، بعنوان وصف وجودی صورت علمیه معرفی میشود که به ماهیت صورت علمیه ارتباطی ندارد و بلکه از دایره مقولات بیرون است. با ارائه این راه‌حل، هم میتوان تطابق صورت علمیه و ماهیت شیء خارجی را حفظ کرد و هم میتوان در عین قبول تحقق صورت علمیه در

ذهن، از اشکال لزوم تداخل دو مقوله در آن رهایی جست.

کلیدواژگان: وجود ذهنی، مقولات، مقوله کیف، ماهیت، حکایتگری، تطابق، ملاصدرا.

مقدمه

سخن از وجود ذهنی^۱، در آثار ابن‌سینا، بهمنیار، لوکری و شیخ اشراق، عمدتاً با عنوان «وجود فی الذهن» و تعبیراتی مشابه آن مطرح شده (ابن‌سینا، ۱۱۴۰۴ الف: ۶۱-۶۰، ۹۷-۹۶، ۱۴۷-۱۴۶، ۱۸۳؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۳۵، ۳۸، ۴۷-۴۵، ۲۸۸، ۳۱۵؛ لوکری، ۱۳۷۳: ۳۰-۲۹، ۵۱، ۱۸۴-۱۸۳؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۸/۱، ۲۲-۲۰، ۱۶۳، ۳۳۰، همان: ۷۱/۲) و بنابر تفحص راقم این سطور، ظاهراً اولین بار غزالی اصطلاح «وجود ذهنی» را بکار برده و سپس در آثار ابوالبرکات بغدادی و بعدها در نوشته‌های ابن‌غیلان^۲، ابن‌رشد و فخررازی تحت همین عنوان مورد مطالعه قرار گرفته (غزالی، ۱۴۱۶: ۳۶۷؛ ابن‌رشد، ۱۳۷۷: ۶۱؛ همو، ۱۹۹۴: ۸۳؛ ابن‌غیلان، ۱۳۷۷: ۶۶-۶۴؛ رازی،

(۱). استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران؛ mhtavakoli@rihu.ac.ir

* تاریخ دریافت: ۹۹/۸/۲۴ تاریخ تأیید: ۹۹/۱۱/۲۰ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1400.26.4.1.0

۱۴۱۱ الف: ۱/ ۴۳-۴۱؛ همو، ۱۹۸۶: ۱/ ۸۷-۸۶؛ همو، ۱۴۰۷: ۲/ ۵۸؛ همان: ۳/ ۱۶۰؛ همان: ۶/ ۱۰؛ همو، ۱۴۰۴: ۱/ ۱۳۱، ۱۷۲) و احتمالاً بررسی آن بعنوان مسئله‌ی فلسفی، از حیث ثبوت و شئون مربوط به آن، نخستین بار در المعبر ابوالبرکات و سپس در آثار فخر رازی صورت گرفته است (بغدادی، ۱۳۷۳: ۳/ ۱۵-۱۲، ۲۰-۱۹، ۱۲۶؛ رازی، ۱۴۱۱ الف: ۱/ ۴۳-۴۱).

تقسیم وجود به ذهنی و خارجی در تجرید الاعتقاد (طوسی، ۱۰۶: ۱۴۰۷) مورد توجه نجم‌الدین کاتبی، ابن‌کمون، قطب‌الدین شیرازی، تفتازانی، میرسید شریف گرگانی و قوشچی قرار گرفت و سبب بررسی تفصیلی وجود ذهنی و احکام آن در آثار ایشان شد (کاتبی، ۱۳۵۳: ۵۶-۴۹؛ ابن‌کمون، ۱۴۰۲: ۲۱۲-۲۱۱، ۲۱۵-۲۱۷؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹: ۴۸۰؛ گرگانی، ۱۳۲۵: ۲/ ۱۸۴-۱۶۹؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۱/ ۳۵۰-۳۴۲؛ قوشچی، ۱۳۹۳: ۱۳۲-۱۳۰). در کتب حکمای شیراز (سیدسند، دوانی و غیاث‌الدین منصور) و پس از ایشان در آثار میرداماد مباحث وجود ذهنی بصورتی گسترده‌تر مطرح شد (ر.ک: کاکایی و مقصودی، ۱۳۸۷: ۷۰-۴۳؛ میرداماد، ۱۳۸۵: ۱/ ۵۲۸؛ همو، ۱۳۶۷: ۴۱-۴۰) و در آثار صدر المتألهین بر اساس مبانی هستی‌شناسانه‌ی وی و آراء او در زمینه کیفیت حصول علم برای نفس، سخن از وجود ذهنی رنگ جدیدی بخود گرفت (عبودیت، ۱۳۸۷: ۲/ ۱۴۲-۱۱۱).

نظریه وجود ذهنی که قوام آن به پذیرش (۱) تحقق علم حصولی بمعنای حصول صورت شیء خارجی در نفس و (۲) موجود شدن ماهیت و صورت شیء خارجی با تمام ذاتیات خود در ذهن است^۳، مورد اشکالات متعددی قرار گرفته^۴ که اندیشمندان را به تلاطم و تکاپو برای حل آن واداشته است. در این میان، آنچه بعنوان یکی از مهمترین اشکالات تلقی شده،

اینست که با توجه به دو مبنای فلسفی دیگر درباره هستی‌شناسی علم، یعنی (۳) علم یکی از عوارض است که در مقوله کیف - از نوع نفسانی آن - قرار میگیرد و نیز (۴) علم حاصل شده برای نفس با معلوم که ماهیت است، که از شیء خارجی در نفس حصول یافته، متحد است، اعتقاد به وجود ذهنی مستلزم قرار گرفتن یک ماهیت در ضمن دو مقوله میشود، درحالیکه چنین چیزی محال است.

توضیح آنکه، بر اساس چهار مبنای فوق، اگر شیء خارجی (معلوم بالعرض)، بعنوان مثال، از مقوله جوهر باشد، آنچه در ذهن موجود میشود نیز از مقوله جوهر خواهد بود، زیرا ذاتیات شیء در وجود ذهنی محفوظ خواهد ماند و از سوی دیگر، این صورت ذهنی کیف نفسانی است و در ضمن مقوله کیف قرار دارد و این بدان معناست که امر واحدی در دو مقوله متباین (جوهر و کیف نفسانی) جای گرفته، که امریست محال.

صورت خام این اشکال^۵ را میتوان در آثار ابن‌سینا^۶ و پیروان او ملاحظه کرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ج ۱۴۰؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۰۳-۴۰۱؛ لوکری، ۱۳۷۳: ۱۰۶-۱۰۳) پس از او، شیخ اشراق به این اشکال با بیان روشنتری اشاره نموده است. از عبارت وی که اینگونه بیان داشته: «عده‌ی گمان کردند که صورت مأخوذ از جوهر، جوهر است و بر این اساس گفته‌اند که علم به جوهر، جوهر است و نه عرض، چرا که اگر عرض باشد، داخل شدن یک حقیقت واحد تحت دو مقوله لازم می‌آید» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱/ ۲۵۶)، روشن میشود که این اشکال در روزگار او یا مقدم بر او مورد توجه بوده است. شهرزوری، میرک بخاری، محقق قوشچی، سیدسند و نیز محقق دوانی بالتفات به اشکال مورد بحث، نظریه خود را ارائه نموده‌اند. پس از سهروردی این اشکال عیناً در رسائل الشجرة الالهية شهرزوری منعکس شده (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۱۰۲-۱۰۱)

و پس از او در شرح میرک بخاری بر حکمة العین^۷ بچشم میخورد (بخاری، ۱۳۵۳: ۲۶۱). اشکال یاد شده، بعدها بعنوان اشکالی قوی بر نظریه کسانیه که ماهیات ذهنی را عین، و نه شبح و مثال ماهیات خارجی دانسته اند، معرفی شد (قوشچی، ۱۳۹۳: ۱۳۱) و در میان اندیشمندان مکتب شیراز مورد توجه بسیار قرار گرفت.

در رویکردهای متعددی که اندیشمندان قبل از صدرالمتألهین^۸ در مورد وجود ذهنی اتخاذ کرده اند، یکی از چهار امر ذیل مورد انکار قرار گرفته و بر اساس انکار هر یک، اشکال یاد شده بطور کلی قابل طرح نیست: (۱) فخر رازی در المحصل علم را اضافه میان عالم و معلوم خارجی دانسته، و امر اول (حصول صورت ذهنی برای نفس) را منکر شده است^۹ (رازی، ۱۴۱۱ ب: ۲۴۵).

(۲) شیخ اشراق، سیدسند و برخی از متکلمان هر کدام بنحوی امر دوم (عینیت صورت ذهنی و ماهیت خارجی) را نفی نموده اند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱/ ۱۳۴-۱۳۳، ۲۲۵-۲۲۴، ۲۵۷-۲۵۶، ۳۳۲-۳۳۱؛ ابن کمونه، ۱۴۰۲: ۲۲۱-۲۲۰؛ همو، ۱۳۸۷: ۳/ ۸۷؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۶۳، ۱۰۲-۱۰۱، ۱۹۴؛ دشتکی، ۱۳۸۶: ۲/ ۸۵۶، کاکایی و مقصودی، ۱۳۸۷: ۶۰-۵۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۳/ ۲۷۸؛ گرگانی، ۱۳۲۵: ۶/ ۳۴)^{۱۰}.

(۳) برخی نیز به انکار امر سوم پرداخته و کیف بودن معلوم بالذات را نفی کرده اند. میرک بخاری در شرح حکمة العین، دیدگاه ابن سینا را درباره اینکه ماهیت در دو موطن خارج و ذهن محفوظ است، با داخل نمودن علم تحت مقوله کیف، از سوی او در تعارض دیده و در نتیجه خود وی صورت علمیه را داخل در مقوله «معلوم بالعرض» دانسته و صراحتاً بیان داشته: «لا یكون العلم مطلقاً من مقولة کیف بل قد یكون منها و قد لا یكون» (بخاری، ۱۳۵۳: ۲۶۱). پس از او نیز محقق دوانی

برشمردن علم از مقوله کیف را امری تسامحی از سوی حکما معرفی نموده و اظهار نموده همانطور که محققین عدد را امری اعتباری میدانند و در عین حال کم را به متصل و منفصل تقسیم میکنند، در اینجا نیز ممکن است بگوییم برشمردن علم در زمره کیفیات مسامحتاً صورت گرفته و هدف حکما تشبیه امور ذهنیه به امور عینیه بوده است (دوانی، ۱۳۹۳: ۱۳۲).

(۴) محقق قوشچی، امر چهارم (اتحاد علم و معلوم بالذات) را نپذیرفته و علم را کیف نفسانی، و معلوم بالذات را از مقوله معلوم بالعرض دانسته است (قوشچی، ۱۳۹۳: ۱۳۲-۱۳۰). بنظر میرسد که میرداماد نیز راهی بسان محقق قوشچی را در پیش گرفته است^{۱۱} (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۱-۴۰)^{۱۲}.

صدرالمتألهین بر اساس قیام حلولی علم به نفس و قبول امور چهارگانه مذکور و بدون مردود دانستن هیچ کدام از آنها، دو پاسخ به این اشکال داده و دو پاسخ نیز بر مبنای خود، مبتنی بر نفی قیام حلولی میدهد^{۱۳}. در ادامه این نوشتار (غیر از بخش پنجم که مربوط به ارائه رهیافت دیگری در حل اشکال است)، بررسی پاسخهای صدرالمتألهین بر اساس التزام وی به مبانی نظریه وجود ذهنی - یعنی چهار امری که ذکر شد - مورد بررسی قرار میگیرد.

۱. پاسخ اول: حمل شایع کیف بر صورت علمیه و

حمل اولی ماهیت معلوم بالعرض بر آن

اولین پاسخ صدرالمتألهین، بر مبنای کیف نفسانی بودن علم و بر اساس تمایز نهادن میان حمل اولی و حمل شایع ارائه شده است^{۱۴}؛ به این بیان که عینیت ماهیت معلوم بالذات و معلوم بالعرض صرفاً بر هوهویت بحمل اولی دلالت دارد، نه حمل شایع، و از سوی دیگر اندراج یک امر تحت افراد یک مقوله خاص مربوط به حمل شایع

است. بعنوان مثال، تصویر یک درخت بر روی دیوار، به حمل اولی درخت است، اما به حمل شایع وجود رنگیست که بر دیوار نقش بسته است.

حقیقت حاصل شده در نفس (معلوم بالذات) نیز از دو جنبه مورد توجه قرار میگیرد:

الف) جهتی که مربوط به وجود نفسی آن حقیقت است که عبارتست از «علم» که وجودیست محدود و لذا دارای ماهیتی خاص (کیف نفسانی) است که از این حیث کیف به حمل شایع بر آن حمل میشود:

ب) جهتی که مربوط به جنبه حکایتگری آن حقیقت در نسبت با معلوم بالعرض است و عبارتست از «وجود ذهنی» که به حمل اولی عین ماهیت شیء خارجی است (ملاصدرا، الف: ۱۳۸۳-۳۴۸-۳۴۴؛ همو، الف: ۱۳۹۱؛ همو، ۴۱؛ همو، ۱۳۸۶/۱: ۱۸۵-۱۸۲؛ همو، ۱۳۸۲: ۱/۵۸۰-۵۷۶؛ همو، ۱۳۹۱: ۲۶۷/۴-۲۶۳؛ همو، ۱۳۸۹: ۳۷۷؛ همو، ۱۳۹۲: ۲۶/۲، ۷۲، ۱۹۵؛ همو، ۱۳۸۱: ۲۱۴).

امتناع دخول تحت دو مقوله، مربوط به حمل شایع دو مقوله بر یک شیء و بتعبیر دیگر، ذاتی بودن دو مقوله برای شیء واحد است. ذاتی بودن کیف برای صورت علمیه، نه از حیث حکایتگری آن است و نه از حیث وجود آن، بلکه تنها از حیث ماهیتیست که وجود صورت علمیه بسبب محدودیت، گریزی از آن ندارد. بر این اساس - چنانکه صدرالمتهلین بیان نموده - نمیتوان به «أن جميع المقولات ذاتيات لجميع الأفراد بجميع الاعتبار» حکم نمود (همو، الف: ۱۳۸۳-۳۴۸؛ همو، ۱۳۸۲: ۱/۵۸۰). بنابراین اولاً، نه ماهیت و نه نحوه وجود علم، معین کننده چستی وجود ذهنی است و ثانیاً، نه وجود ذهنی دلالتی بر ماهیت و نحوه وجود علم دارد. حاصل آنکه وجود ذهنی (حیث حکایتگری معلوم بالذات) به حمل اولی ماهیت معلوم بالعرض است و

علم (حیث وجودی معلوم بالذات) وجود محدودیست که ماهیت آن کیف بالذات است؛ یعنی کیف بالذات از آن انتزاع میشود.

در تقریراتی که در آثار صدرالمتهلین از این پاسخ بچشم میخورد، دو نکته حائز اهمیت وجود دارد:

نکته اول آنکه وی بیان نموده «صور علمیه از حیث ماهیت، فرد هیچ مقوله‌یی نیست [یعنی بحمل شایع بر مقوله‌یی حمل نمیشود]، اما از حیث موجودیت برای نفس، کیف بالعرض است و کیف ذاتی آن نیست» (همو، الف: ۱۳۸۳-۳۴۸؛ همو، بی تا، ص ۱۲۹) ۱۵. این مطلب در نظر بدوی و با توجه به اینکه پاسخ وی بر مبنای کیف بودن علم اراده شده، چندان مفهوم نیست اما با دقت در آن، سازگاریش با مبانی صدرالمتهلین آشکار میشود ۱۶.

بنابر زیادت ذهنی ماهیت بر وجود و اصالت وجود، اوصاف ماهیت بالعرض به وجود منتسب میگردد (همو، الف: ۱۳۸۳-۷۴-۷۳/۳۰۶). بر این اساس و همچنین این امر که علم حقیقت وجودیست، به ماهیت خود بالعرض متصف میشود و لذا همانطور که میتوان وجود جوهر یا عرض را بالعرض جوهر یا عرض دانست (همو، الف: ۱۳۹۱: ۱۳)، علم نیز کیف بالعرض است چنانکه عبارت دیگری از صدرالمتهلین به توجیه مزبور اشاره دارد:

صورة الجوهر فی الذهن جوهرأ بالماهية كیفأ
ایضاً بالذات لا بالحقیقة كما رآه سید
المدققین، و لا بالمجاز و التشبيه كما رآه
العلامة الدوانی (همو، ۱۳۸۹: ۳۷۴).

صورت علمیه بلحاظ ماهوی کیف بالذات است، اما بر مبنای اصالت وجود که حقیقت صورت علمیه، مربوط به جنبه وجودی آن است، نمیتوان صورت علمیه را عرض یا جوهر آن دانست؛ برخلاف نظریه سیدسند که بر

مبنای اصالت ماهیت کیف بودن صورت علمیه را تمام حقیقت آن میدانند.

نکته قابل توجه دیگری که در ضمن این پاسخ در آثار صدرالمتألهین وجود دارد، سخن از عینیت حیث حکایتگری صورت علمیه با حیث نفسی آن است؛ وی در مورد صورت مأخوذ از جوهر خارجی بیان میکند: «فهو جوهر ذهنی و هو بعینه کیف خارجی بلا اختلاف حیثیه» (همو، ۱۳۸۶/۱:۱۸۴). این بیان حکایت از آن دارد که تفسیر تجزیه‌گر از نظریه وجود ذهنی که بر اساس آن علم دارای وجود و ماهیت است و وجود ذهنی، ظل علم است که قرین با ماهیت دیگری غیر از ماهیت علم است (جوادی آملی، ۱۳۸۶/۱:۴۴-۴۱، ۹۹-۹۶، ۱۳۵؛ ر.ک: سعیدی مهر، ۱۳۹۳:۱۱۹-۱۱۵)، مورد قبول صدرالمتألهین نیست و لذا نمیتوان تفسیر تجزیه‌گر را به او منتسب نمود.

— نقد و بررسی

نقد اول: در حمل اولی ضرورتاً موضوعی محقق است، و اگر موضوع در حمل اولی معلوم بالذات باشد، روشن است. معلوم بالذات همانطور که به حمل شایع داخل در مقوله کیف است، به حمل اولی نیز کیف است، چراکه ماهیت هر حقیقتی به حمل اولی بر خود حمل میگردد. از سوی دیگر حمل اولی معلوم بالذات بر معلوم بالعرض، مستلزم آن است که دو مقوله متباین بر معلوم بالذات به حمل اولی حمل گردند که مستلزم آن است که هر دو مقوله بتوانند به حمل اولی بر خود نیز حمل گردند که بنظر میرسد قابل تصدیق نیست.

نقد دوم: در عبارت صدرالمتألهین: «فهو جوهر ذهنی و هو بعینه کیف خارجی بلا اختلاف حیثیه» (همو، ۱۳۸۶/۱:۱۸۴)، مقصود از «فهو جوهر ذهنی» صدق جوهر بر صورت علمیه به حمل اولی و منظور از «هو

بعینه کیف خارجی» صدق کیف بر آن به حمل شایع است، در حالیکه: اولاً، تمایز حمل اولی و حمل شایع، از اختلاف حیثیت حکایت دارد و لذا نمیتوان به وحدت حیثیت حکم نمود. ثانیاً، عینیت حیثیت و جهت در صدق دو مفهوم بر یک مصداق، دلالت بر تساوق دارد که امری اخص از تساویست؛ همانند صفات باری تعالی که همگی بر او حمل میشوند بدون آنکه تعدد حیثیت در ذات الهی حاصل نمایند. بر این اساس اگر صدق جوهر ذهنی و کیف خارجی بر صورت مأخوذ از جوهر خارجی موجب اختلاف حیثیت نشود، این دو مفهوم مساوقند. از سوی دیگر با لحاظ اینکه معلوم بالذات بحمل اولی نیز کیف است و اینکه شرط مساوق دو مفهوم عدم تضاد و تناقض آنها در خارج است^{۱۳} (میرداماد، ۱۳۶۷/۱:۱۰۴-۱۰۳؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲ب: ۲۸۶/۱)، اگر فرض شود جوهر به حمل اولی و کیف به حمل شایع تعارضی در خارج نداشته باشند، اما جوهر به حمل اولی و کیف به حمل اولی متعارض و متناقضند، چراکه جوهر «لا فی موضوع» است و کیف «فی موضوع».

اما آیا میتوان با صرفنظر از «بلا اختلاف حیثیه» در عبارت صدرالمتألهین، جوهریت و عرضیت را به دو حیث در صورت علمیه بلحاظ حمل اولی پذیرفت؟ چنانکه وی در مواردی تصریح دارد که «الشیء الواحد یكون جوهرًا أو عرضاً باعتبارین»^{۱۴} (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۳۹؛ همو، ۱۳۸۱الف: ۱۸۵؛ همو، ۱۳۸۳ج: ۴۴۹-۴۴۸؛ همو، ۱۳۹۱ب: ۵۹/۴).

پاسخ آن است که از ترکیب جوهر و عرض، شیء واحد حاصل نمیشود و از سوی دیگر شیء دارای حیثیات تنها در صورتی واحد است که حیثیات ترکیب حقیقی پیدانموده باشند، در حالیکه جوهر و عرض ترکیب حقیقی پیدانمیکند و لذا نمیتوان گفت شیء واحد میتواند از دو

حیثیت، جوهر و عرض باشد. به بیان دقیقتر، بر اساس حکم صدر المتألهین «مقوم الشیء لاینفک عنه أصلاً فی اعتبار من الاعترافات و حیثیة من الحیثیات» (همو، ۱۳۸۱ الف: ۲۹۴ - ۲۹۳؛ همو، ۱۳۸۲ ب: ۱/۳۴۰) و تصریح او بر عدم نسبیت جوهر و عرض «القیاس إلى الأشياء لا یغیر جوهریة الشیء» (همو، ۱۳۸۳ ج: ۲۲) و «الجوهریة و العرضیة من الأمور الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبرین» (همو، ۱۳۹۱ ب: ۴/۲۶۹؛ همو، ۱۳۸۲ ب: ۱/۲۲۰ - ۲۱۵)، روشن میشود که شیء واحد به اعتبارهای متعدد نمیتواند هم جوهر باشد و هم عرض؛ پس اگر جوهریت ذاتی شیئی باشد، در هیچ صورت از آن جدا نمیشود^{۱۹} و امکان تحقق حیث دیگر برای آن شیء که مصحح صدق عرض بودن بر آن باشد، بطور کلی محال است، مگر آنکه امتناع اجتماع جوهر و عرض در حمل اولی مورد منع قرار گیرد.

اما اینکه صدر المتألهین در حل مسائلی غیر از بحث وجود ذهنی به «الشیء الواحد یكون جوهرأ و عرضأ باعتبارین» تفوه نموده (چنانکه گذشت)، بنظر میرسد که مستمسک او در واقع طریقه حکما در حل معضل وجود ذهنی بوده، چنانکه در برخی از موارد بر این امر تصریح کرده است (همو، ۱۳۸۹ ا: ۱/۲۷۸؛ همو، ۱۳۸۳ ج: ۴۴۹ - ۴۴۸).^{۲۰}

با توجه به اینکه ملاصدرا بیان کرده که این طریقی در حل وجود ذهنی، مورد قبول او نیست (همو، ۱۳۸۲ ب: ۱/۵۷۵؛ همو، ۱۳۸۶ ا: ۱/۱۷۴ - ۱۷۳؛ همو، ۱۳۸۳ الف: ۳۳۶؛ همو، ۱۳۹۱ ب: ۴/۲۶۹ - ۲۶۸) - آنها هم نه بدین دلیل که کارایی لازم در حل پاسخ را ندارد^{۲۱}، بلکه بخاطر اینکه حکم به «الشیء الواحد یكون جوهرأ و عرضأ باعتبارین» فی نفسه قابل قبول نیست (ملاصدرا، ۱۳۹۱ ب: ۴/۲۶۹ و نیز ر.ک: میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۱ - ۴۰) - این احتمال تقویت میشود که سخن وی در امکان حمل

جوهر و عرض بر شیء واحد از دو اعتبار (که در حل مسائلی غیر از مسئله وجود ذهنی بدان تفوه نموده) یا از باب حل آن مسائل از منظر دیگر حکما بوده، یا آنکه شیء مورد نظر صدر المتألهین حقیقتاً واحد نیست، یعنی جهات متعدد دارد^{۲۲}، یا آنکه در نهایت قائل شویم که سهوی در آثار این حکیم بزرگوار رخ داده است، که البته بررسی آن از عهده این نگارش خارج است.

حاصل آنکه تفوه به تمایز حملین در پاسخ به اشکال مورد بحث فاقد کارایی است؛ اما میتوان با در نظر گرفتن نوع دیگری از حمل با عنوان حمل حاکی بر محکی عنه - همانند حمل صورت مرآتی بر صاحب صورت - از این اشکال رهایی جست. به این بیان که وجود ذهنی صرفاً حکایت از شیء خارجی است و حکایتگری از ذات و ذاتیات، دلالت بر آن ندارد که حاکی داخل در مقوله ذات محکی عنه باشد که ضمن پاسخ پنجم اشاره خواهد شد.

۲. پاسخ دوم: فردیت بالذات صورت علمیه برای کیف

و فردیت بالعرض آن برای ماهیت معلوم بالعرض

صدر المتألهین در پاسخ دوم خود، از طریق ایجاد دو حیثیت مغایر در معلوم بالذات - برخلاف پاسخ پیشین که تعدد حیثیت را مردود دانست - اشاره میکند که معلوم بالذات از یک حیث از افراد کیف است و کیف بالذات است، و از حیث دیگر از افراد ماهیت خارجی است اما فرد بالعرض آن محسوب میشود و آنچه که محال است، اندراج یک حقیقت در یک مقوله از حیث واحد است^{۲۳}. به این بیان که علم بسبب اتحادی که با ماهیت معلوم بالذات دارد نه از نوع اتحادی که وجود با ماهیت خود دارد^{۲۴}، بلکه اتحادی که عرضی مشخص با معروض خود دارد - بالعرض به صفات امر متحد با خود نیز متصف

میشود، که در این صورت علم فرد بالذات کیف است و فرد بالعرض مقوله‌یی که معلوم بالعرض در ضمن افراد آن قرار دارد محسوب میشود.

توضیح آنکه، بعقیده صدرالمتألهین آنچه که معلوم بالذات را متعین میکند و به آن تشخص میدهد، جنبه حکایتگری آن در نسبت باشیء خارجی است، همانند جسم تعلیمی که جسم طبیعی را تعین میبخشد، یا همانند کم و کیف که ماهیت نوعیه را بصورت فرد خارجی در می‌آورند. وی همچنین از این مثال بهره میگیرد که زید در خارج با همه صفات و اعراضش (همانند جوهر، متکم، متکیف، حیث آب و ابن بودن، نامی و ناطق) موجود است و همه این صفات به وجود زید موجودند، بلکه عین وجود زیدند؛ زید از حیث جنس بعید خود جوهر است و از حیث تعین و تشخصش که اموری زائد بر ذات زید و عرضیات آن هستند، متکم و متکیف و مضاف؛ ولی از جوهر بودن زید و اینکه جوهر ذاتی اوست، لازم نمی‌آید که جوهر برای عرضیات زید که همان عوارض بشرط لا هستند - ذاتی باشد. اما زید از حیث ذات خود جوهر است و فرد بالذات آن محسوب میشود، اما از حیث عرضیات خود، بالعرض داخل در مقوله عرض متناسب با آن میشود (که تفاوت آن با امر عرضی، در اعتبار بشرط لا و لابلشروط بودن است) مثلاً زید از حیث آب و ابن بودن، مضاف است و فرد بالعرض آن است (همو، ۱۳۸۳ الف: ۳۷۷-۳۷۵؛ همو، ۱۳۹۱ ب: ۲۶۸/۴-۲۶۷؛ همو، ۱۳۹۱ الف: ۴۷-۴۵؛ همو، ۱۳۹۳: ۸۹/۲-۸۸).

صدرالمتألهین گرچه در شرح هدایة الاثریة این پاسخ را «لعل هذا أجود المسالك في دفع الإشكالات الواردة على القول بالوجود الذهني» خوانده است (همو، ۱۳۹۳: ۸۸/۲)، اما برخلاف پاسخ اول و سوم، آن را در حاشیه بر الهیات شفاء و مفاتیح الغیب ذکر

نموده و از سوی دیگر، سایر پاسخهای خود را در شرح هدایه بیان نکرده است.

— نقد و بررسی

در پاسخ صدرالمتألهین، مقوله ماهیت معلوم بالعرض بعنوان امری عرضی و غیرذاتی برای صورت در نظر گرفته شده است. محمول بودن ماهیت معلوم بالعرض برای صورت علمیه، یا از قسم محمول بالضمیمه است یا خارج محمول و نمیتوان آن را از عوارض تحلیلی که با معروض خود مساوقند، به شمار آورد، بدان جهت که عرض تحلیلی عرضی باب ایساغوجی نیست و مثالهایی که صدرالمتألهین در بیان پاسخ خود به آنها تمسک نموده نیز با عرضی مشخص خواندن ماهیت معلوم بالعرض در نسبت با صورت علمیه در پاسخ خود ناظر به عرضی باب ایساغوجی است و از سوی دیگر عرض تحلیلی بودن ماهیت معلوم بالعرض برای صورت علمیه معنا ندارد. بتعبیر دیگر نسبت ماهیت معلوم بالعرض با صورت علمیه، «عارض الوجود» است نه «عارض الماهیه»^{۲۵}. همچنین هر یک از دو قسم محمول بالضمیمه و خارج محمول بودن ماهیت معلوم بالعرض اشکالاتی را در پی دارند:

الف) با فرض حمل بالضمیمه ماهیت معلوم بالعرض بر صورت علمیه میگوییم:

اول آنکه صدرالمتألهین از ماهیت معلوم بالعرض بعنوان مشخص یاد نموده و (۱) اگر وی بر مبنای حکمای مشاء سخن گفته و برخی از عوارض را مشخص دانسته، مسلماً این عوارض که بسان وضع و این و متی هستند، از امور انضمامی به شیء خارجی نیستند، چراکه اساساً شیء مشخص از آنها خالی نمیشود و بتعبیر دیگر عوارض مشخص با جعل بسیط همراه با ذاتیات حاصل میگردند. (۲) اگر بر مبنای خود که وجود را مشخص

میداند و عوارض مذکور را امارات و لوازم شیء متشخص معرفی میکند، سخن گفته و مقصود وی از مشخص، لوازم و امارات تشخیص باشد، بسبب تلازمی که این صفات با تشخیص دارند، منضم بمعروض نیستند. دوم آنکه محمول بالضمیمه (عرض لابشرط) در نسبت با معروض خود، گواه بر تحقق ترکیب انضمامی میان عارض (عرض بشرط لا) و معروض است و در این صورت صورت علمیه موجود در ذهن دارای حقیقتی وحدانی نبوده بلکه مجموع کیف نفسانی و جوهر یا عرض دیگر خواهد بود.

سوم آنکه بنابر قاعده فرعیت در عروض انضمامی، معروض باید قبل از عروض محقق باشد و ثبوت کیف نفسانی صرف در نفس خلاف وجدان است. چهارم آنکه حمل عرضی بر معروض بنحو حمل شایع صورت میگیرد، لذا با فرض امکان عروض عوارض نه گانه بر کیف نفسانی، عروض انضمامی جوهر بر آن چه معنایی میتواند داشته باشد؟

ب) با فرض عدم ورود اشکالاتی که بر فرض پیشین وارد شد، فرض خارج محمول بودن ماهیت معلوم بالعرض برای صورت علمیه نیز خالی از اشکال نیست؛ چرا که امکان و چگونگی انتزاع جوهر بعنوان خارج محمول از صورت علمیه‌یی که مأخوذ از جوهر خارجی باشد، مبهم است.

حاصل آنکه صدر المتألهین سعی نموده که پاسخ خود را بر مبنای حکمت مشاء ارائه نماید، اما امکان تشخیص بسبب جوهر، کیف، اضافه و... امکان انتزاع جوهر و سایر عوارض از موجودی که جنس آن کیف است از اموری هستند که در خوشبینانه‌ترین حالت - و عدم تفوه به مردودیت کلی آن - میتوان گفت که حکمای مشاء بدانها تصریح یا التفات نداشته‌اند و لذا نمیتوان این پاسخ را بر مبنای مشهور موجه دانست.

برای خروج از اشکال بنظر میرسد که اگر ماهیت معلوم بالعرض از مسئله حذف گردد، و حکایت از ماهیت معلوم بالعرض جایگزین آن گردد، میتوان سهولت حکم به عرض تحلیلی نمودن حکایتگری از ماهیت معلوم بالعرض نمود، که در این صورت حکایتگری ذاتی - باب برهان - صورت علمیه است، و بتعبیر دیگر حکایتگری از معلوم بالعرض در نسبت با صورت علمیه از «عوارض الماهیه» محسوب میگردد نه از «عوارض الوجود».

۰۳ پاسخ سوم: خروج صورت علمیه از دایره مقولات بر پایه نفی قیام حلولی از آن

پاسخ مطلوب صدر المتألهین بر محور نفی قیام حلولی صور علمیه به نفس ارائه شده و خود این پاسخ را به «لم یسبق الیه فهم احد من الرجال» توصیف مینماید (همو، ۱۳۹۱ب: ۴/۲۷۰). در آثار ملا صدرا حداقل سه تقریر از این پاسخ بچشم میخورد:

- تقریر اول

در این تقریر، صدر المتألهین با صرف انکار قیام حلولی از صورت علمیه، سعی در حل اشکال نموده و نه سخنی از فردیت صورت علمیه برای مقوله کیف و حمل اولی بر معلوم بالعرض بمیان آورده و نه ارتباط صورت علمیه و معلوم بالعرض را بسان ارتباط صورت مرآت و شخص مقابل مرآت معرفی میکند (همو، ۱۳۹۱الف: ۴۵-۴۲؛ همو، ۱۳۸۶/۱: ۱۸۹-۱۸۶؛ همو، ۱۳۸۹: ۳۷۴؛ همو، ۱۳۸۲ب: ۱/۵۷۷؛ همو، ۱۳۸۳ب: ۳۳۸-۳۳۱).

وی با در نظر داشتن این مبنا که ارتباط علم و عالم ارتباطی وجودیست و ارتباط وجودی منحصر در اتحاد و علیت و معلولیت است (همو، ۱۳۸۱ب: ۲۲۰؛ همو، ۱۳۸۶/۱: ۱۷۹) علوم جزئی را معلول نفس و قوام

آنها بنفوس را قیامی صدور می کند و حصول علوم کلی را به ارتباط اشراقی میان نفس و عقل فعال یا ارباب انواع منوط میداند (همو، ۱۳۸۳ الف: ۳۳۹، ۳۴۳-۳۴۲؛ همو، ۱۳۸۳ ب: ۳۳۸-۳۳۱؛ همو، ۱۳۸۶/۱: ۱۸۷-۱۸۶؛ همو، ۱۳۸۲ ب: ۵۸۱/۱؛ همو، ۱۳۹۱ الف: ۴۴-۴۳؛ همو، ۱۳۹۱ ب: ۲۷۵/۴-۲۷۱؛ همو، ۱۳۸۹: ۳۶۴، ۳۷۴) که در بدایت امر بنحو «شهود از دور» محقق میگردد (همو، ۱۳۸۳ الف: ۳۴۱-۳۴۰؛ همو، ۱۳۸۰: ۶۵؛ همو، ۱۳۸۲ ب: ۵۸۱/۱؛ همو، ۱۳۹۱ ب: ۲۷۲/۴-۲۷۱؛ همو، ۱۳۹۱ الف: ۴۳؛ همو، ۱۳۸۲ ب: ۱۸۷/۱؛ همو، ۱۳۸۹: ۳۷۴).

«شهود از دور» که در واقع تعبیر دیگری از ارتباط اشراقی، اضافه اشراقی و اتحاد عاقل و معقول^{۲۶}، اتحاد با وجود رابطی عقل فعال یا عقول متکافئه است (همو، ۱۳۸۳ ب: ۳۶۷؛ همو، ۱۳۸۲ الف: ۱۹۵-۱۸۹؛ همو، ۱۳۸۶/۲: ۹۳۶-۹۳۴؛ همو، ۱۳۹۱ الف: ۲۹۰-۲۹۲؛ همو، ۱۳۸۱ ج: ۵۸۷/۲-۵۸۶؛ ۸۰: ۱۳۸۷؛ ۱۳۹۲/۴: حاشیه ۲۶-۲۵) بمرور شدت یافته (همو، ۱۳۸۲ ب: ۵۸۵/۱) و در نهایت تکامل انسان به اتحاد با وجود نفسی عقل فعال یارب النوع و مراتب عقول و در نهایت عقل اول (همو، ۴/۱۳۹۲: ۲۶۹، ۴۰۲؛ همو، ۱۳۸۳ ج: ۴۵۲) و بلکه به فراتر از آن منجر میگردد. (همو، ۱۳۹۲/۴: ۱۹۲؛ همو، ۱۳۸۳ ج: ۴۳۲؛ همو، ۱۳۸۲ الف: ۲۶۶؛ همو، ۱۳۹۲: ۳۹۶/۴)^{۲۷}.

صدرالمتألهین چگونگی ارتباط کلی ادراک شده با معلوم موجود در عالم ماده را چنین توجیه میکند که برای نفس بسبب شهود از دور رب النوع، همانند رؤیت شخص خاص در هوای غبار آلود که بسبب ابهام قابل حمل بر انسانهای کثیر است، صورتی مبهم حاصل میگردد که قابل حمل بر افراد تحت تدبیر آن رب النوع است و سعی در تبیین چیستی و چگونگی حمل مزبور

مینماید (همو، ۱۳۹۱ الف: ۴۳-۴۴؛ همو، ۱۳۹۱ ب: ۲۷۳/۴-۲۷۲).

ملاصدرا در مباحث وجود ذهنی و در این تقریر از پاسخ خود، در مورد کیفیت بودن علم سکوت اختیار نموده، اما با فرض آنکه وی در صدد نفی کیفیت از علم برآمده باشد^{۲۸}، و با صرف نظر از اینکه قبول کیفیت علم از ارکان اشکال مورد بحث است و لذا با نفی کیفیت از علم، خروج از مسئله مورد اشکال صورت میگیرد، سؤال اینجاست که آیا داخل بودن علم در مقوله ماهیت معلوم خارجی را پذیرفته است؟ یا آنکه علم را بطور کلی از دایره مقولات خارج نموده است؟

پاسخ آنست که در ضمن مباحث وجود ذهنی و در این تقریر از پاسخ، تصریح روشنی از جانب ملاصدرا بر چیستی مقوله‌یی که ماهیت علم تحت آن قرار میگیرد، دیده نمیشود اما از آنجا که خروج علم از دایره مقولات - بدلیل آنکه علم از سنخ وجود است و امر وجودی داخل در مقولات ماهوی نیست - موجب آن نیست که علم فاقد ماهیت باشد، قابل قبولترین احتمال درباره پاسخ وی، اینست که ماهیت علم از مقوله ماهیت معلوم خارجی است؛ چرا که ملاصدرا، ادراک کلیات را به حصول ارتباط اشراقی با ارباب انواع - که دارای ماهیت افراد تحت تدبیر خود^{۲۹}، اما با وجودی اشرف و اعلی از وجود آنها هستند - منوط دانسته و کیفیت حمل صورت کلی ادراکی بر افراد جزئیه خارجی را از همین طریق توجیه میکند و برخی از بیانات صدرالمتألهین در ضمن مباحث ارباب انواع مؤیدی بر صحت این احتمال است (همو، ۱۳۸۳ ب: ۵۴۶-۵۴۵؛ و نیز ر.ک: همو، ۱۳۸۰: ۶۸-۶۷؛ همو، ۱۳۸۹: ۴۲۰).

در مورد جزئیات نیز وی در مباحث علم أسفار بیان میکند: «اما العلوم الخیالیة و الحسیة ... فجواهرها جواهر مجردة عن المواد و أعراضها أعراض قائمة بتلك

الجواهر و الكل يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالباري جل ذكره» (همو، ۱۳۸۳: ۳۳۱) که میتوان این سخن را بعنوان داخل بودن علم تحت مقوله معلوم خارجی تلقی نمود، گرچه تصریح کاملی در آن وجود ندارد و تباین تام آن با کیف نفسانی بودن علم استنباط نمیشود، چراکه روشن نیست در عبارت مزبور مقصود وی از «جواهر مجرد عن المواد...» جوهر به حمل شایع است، یا جوهر به حمل اولی.

بررسی تقریر اول

با فرض تمامیت نظریه ملاصدرا در زمینه نحوه ادراک کلیات، و با توجه به اینکه اشکال اینگونه بود که علم داخل در مقوله کیف نفسانی است و بسبب داخل بودن آن در مقوله ماهیت شیء خارجی، اجتماع در دو مقوله لازم می آید، و بالتفات به این مطلب که نفی قیام حلولی، امکان جمع شدن تحت دو مقوله را فراهم نمی آورد:

الف) وجودی خواندن علم نیز با فرض آنکه در حل مشکل یاری دهنده است^{۲۰} - مبتنی بر نفی قیام حلولی نیست و دلالتی بر عدم همراهی ماهیت با علم ندارد. فرض عدم ماهیت داشتن علم هم که چنانکه پیشتر اشاره شد، مردود است، مگر در مورد علم ذاتی باری تعالی.

ب) اگر در این تقریر، صدرالمتألهین با نفی قیام حلولی صرفاً در صدد آن است که کیف بودن ماهیت علم را نفی کند (علاوه بر اینکه خروج از فضای اشکال صورت گرفته و لذا باید مفروضات نظریه وجود ذهنی تغییر کند). به این منظور ابتدا باید تلازم نفی قیام حلولی و نفی کیف بودن علم اثبات گردد. به بیان دیگر، باید اثبات شود که کیف بودن علم، با قیام صدوری علم به نفس یا اتحاد با آن منافات دارد؟

اما در آثار ملاصدرا عباراتی وجود دارد که حکایت از عدم تلازم مذکور دارد؛ وی در برخی از آثار خود در عین

نفی قیام حلولی علم، به کیف بودن ماهیت علم تصریح دارد، چراکه «یصدق علیه أنه عرض نفسانی غیر قابل للقسمة والنسبة حال أو ملکه» (همو، ۱۳۸۳: الف: ۳۴۴؛ همو، ۱۳۸۲: ج ۱/ ۵۸۲؛ همو، ۱۳۹۱: ۲۷۱/۴) که البته با فرض چنین امری صرف نفی قیام حلولی نیز موجب رهاشدن از اشکال نمیشود.

با صرف نظر از این عدم تلازمی که در آثار صدرالمتألهین بچشم میخورد، تلازم مذکور متوقف بر آن است که چه رویکردی در قبال تقویم عرضیت عرض به قیام حلولی اتخاذ گردد. اگر بتوان در همان فضای مقولات ارسطویی، عرض را بنحوی تصویر نمود که قیام صدوری به موضوع داشته باشد یا اتحاد^{۲۱} با وجود موضوع داشته باشد - چنانکه حکمای مشاء صور مرتسمه را عرض، هرچند بمعنای مغایر با عرض مصطلح، میخواندند و در عین حال به قیام صدوری آنها به خداوند باور داشتند^{۲۲} (بهمینار، ۱۳۷۵: ۵۷۴ و نیز ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۶۵) - میتوان به عدم تلازم مذکور حکم نمود. پس صرف نفی قیام حلولی، مستلزم نفی عرضیت و - بطریق اولی - کیفیت از علم نیست یا لااقل با برخی از اندیشه‌های صدرالمتألهین ناسازگار است. با عرض بودن علم - چه قیام صدوری داشته باشد و چه حلولی - اشکال به قوت خود باقی است.

ج) اگر ملاصدرا با نفی قیام حلولی در صدد اثبات آن برآمده که ماهیت علم داخل در مقوله ماهیت خارجی است و البته این امر خود نافی کیف نفسانی بودن علم است.

پاسخ به این فرض آن است که اولاً، خروج از فضای اشکال مورد بحث صورت گرفته و ثانیاً، با فرض اینکه عینیت ماهوی علم با معلوم خارجی در ادراکات کلی بسبب اتحاد با وجود رابطی رب النوعی - که دارای ماهیت افراد تحت تدبیر خود است - ثابت گردد^{۲۳}، در مورد

ادراکات جزئی که طبق این تقریر صدرالمتألهین^{۳۴} از منشآت نفس هستند، چگونه میتوان سخن از عینیت ماهوی بمیان آورد؟

د) اگر گفته شود وی فرض عینیت ماهوی و بتعبیر دیگر داخل بودن ماهیت تحت مقوله شیء خارجی نیز در کنار نفی قیام حلولی در نظر داشته است؛ یعنی مدعای صدرالمتألهین در این تقریر قیام صدور در صور جزئی و اضافه اشراقیه و اتحاد در صور کلیه به اضافه داخل بودن صورت علمیه تحت مقوله ماهیت شیء خارجی است، در این صورت بسبب نفی کیفیت از علم^{۳۵}، خروج از فضای مورد بحث صورت گرفته است.

به هرحال بنظر میرسد که نفی قیام حلولی در حل اشکال کارآمد نیست. در دو تقریری که پس از این مورد اشاره قرار میگیرد، صدرالمتألهین در کنار نفی قیام حلولی، مقدمه دیگری نیز ذکر نموده، که میتواند گویای آن باشد که خود او به کاستی این پاسخ التفات پیدا نموده است. باید توجه داشت که همه آنچه بیان شد، مبتنی بر این فرض بود که موضع صدرالمتألهین در تقریر اول خود عدم کیف بودن صورت علمیه باشد، اما در تقریر دوم شاهد نفی قیام حلولی در عین پذیرش کیف بودن آن هستیم.

— تقریر دوم

صدرالمتألهین در أسفار بحث تمایز حمل اولی و حمل شایع را داخل در پاسخ مطلوب خود ذکر کرده و در واقع پاسخ مطلوب او، مجموع نفی قیام حلولی از علم و تمایز حمل اولی و حمل شایع با قبول فردیت بالعرض^{۳۶} علم برای مقوله کیف است. براساس این رویکرد، علم حقیقتی است که همچون سایر ممکنات ماهیتی کلی را همراه خود دارد که عبارتست از کیف نفسانی. از سوی

دیگر، صورت علمیه بر ماهیت شیء خارجی بصورت حمل اولی حمل میشود و از این حیث فرد هیچ مقوله‌یی نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۳۴۸-۳۴۴)

بررسی تقریر دوم

این تقریر بسبب بهره‌گیری از تمایز حملین، در معرض اشکالاتی که بر پاسخ اول وارد شد، قرار میگیرد و همچنین امکان داخل بودن علم تحت مقوله کیف، در عین عدم قیام حلولی به موضوع در ابهام قرار دارد.

از سوی دیگر، پاسخ به اشکال از طریق تمایز حملین، نیازی به نفی قیام حلولی ندارد، در حالیکه ظاهر پاسخ صدرالمتألهین آنست که پایه استدلال او مبتنی بر نفی قیام حلولی است، و علاوه بر این، بیان تمایز حملین در مقدمات، اشکالاتی که بر تقریر پیشین وارد آمد را مرتفع نمیسازد.

اگر بیان شود که نفی قیام حلولی در توجیه چگونگی حمل ماهیت ادراکی بر ماهیت معلوم خارجی کارآمد است، در این صورت میتوان گفت که اولاً، مسئله «عینیت» در اشکال مورد بحث پیشفرض بود و ثانیاً، با فرض مصونیت نظریه صدرالمتألهین در نفی قیام حلولی از مناقشات، وی تنها به چگونگی حمل صورت علمیه کلیه بر شیء خارجی پرداخته و چرایی حمل صورت علمیه جزئی بر شیء خارجی مجهول مانده است و ثالثاً، حمل ماهیت ادراکی بر ماهیت معلوم خارجی را از طریق حمل حقیقت و رقیقت میسر میسازد، در حالیکه مدعای صدرالمتألهین حمل اولی است.

— تقریر سوم

صدرالمتألهین در المسائل القدسیه، سومین تقریر خود را بدون استفاده از تمایز حملین ارائه نموده و به کیف بودن علم اشاره نمیکند، اما در ضمن استدلال به بیان مقدمه

دیگری پرداخته است، به این صورت که بین ماهیت صورت علمیه و ماهیت شیء خارجی، مناسبتی همانند مناسبت صورت مرآتی و شخص مقابل در مرآت تصویر مینماید.

وی بیان میکند صورت علمیه - بعنوان امری وجودی - بلحاظ ذات خود، امری شخصیت اما به اعتبار ماهیتی که ملازم با آن است، امری کلی و صادق بر کثیرین است و این ماهیت فی ذاتها داخل در مقولات جوهری و عرضی نیست، همانطور که در مورد صورت مرآتی نیز چنین است. بتعبیر دیگر آنچه که بعنوان ماهیت شیء خارجی در ذهن لحاظ میشود، صرفاً حکایت تصویر آن است که نه به حمل اولی بر آن حمل میشود و نه به حمل شایع (همو، ۱۳۹۱: ۴/۲۷۵).

لذا برخلاف اولین پاسخ و نیز تقریر پیشین که از طریق تمایز میان حمل اولی و حمل شایع، سعی بر امکان برقراری عینیت دو ماهیت بدون لزوم اتحاد در مقوله شد، در این تقریر براساس ارتباط صورت مرآتی و صاحب صورت، سخن از عینیت دو ماهیت مطرح شده و بر همین اساس بیان میکند:

ما يقع و يحصل فی الذهن من ماهیات الأشياء الجوهریة و العرضیة هی مفهومات تلك الأشياء و معانیها، لا ذواتها و حقایقها، حصول تبعی انعکاسی (همانجا).

برخلاف محتوای عبارت اخیر که ملاصدرا براساس آن ماهیات ذهنی را انعکاسی از ماهیات خارجی دانسته، در انتهای پاسخ خود، ماهیات ذهنی را حکایات وجودات خارجی برشمرده است، که این تبیین از نظریه وجود ذهنی با تلقی نمودن ماهیات بعنوان انعکاس ماهیات خارجی تفاوت جوهری دارد:

ان مفهوم کل شیء لا یلزم ان یكون مصداقاً له. اذ الماهیات هی نعوت و حکایات و اوصاف

لوجودات و صفة الشیء الموصوف، لا یلزم ان یكون موصوفه بتلك الصفة، فان الشجاعة مثلاً صفة للرجل الشجاع صادقة علیه و لیس للشجاعة شجاعة (همانجا).

این عبارت در واقع رویکرد دیگری به مسئله وجود ذهنی است، چرا که نظریه وجود ذهنی مبتنی بر تحقق شیئیت ماهیت در دو موطن ذهن و خارج است، اما معرفی ماهیت بعنوان حکایت از وجود در ذهن (همو، ۱۳۸۳ الف: ۲۲۸؛ همو، ۱۳۸۰: ۲/۲۵۵ و ۲۳۶ و ۳۱۷ و ۳۶۰-۳۵۹) صورت دیگری به نظریه وجود ذهنی میدهد.

بررسی تقریر سوم

مقصود صدر المتألهین از «ماهیت کلی ملازم با صورت علمیه»، ماهیتی که وجودات محدود بسبب حد خود چاره‌یی از همراه داشتن آن ندارند، نیست، چرا که از بیان فردیت ماهیت موجود در ذهن در مقوله‌یی که ماهیت خارجی تحت آنست، خودداری ورزیده و لذا صرفاً از همراهی ماهیتی مطابق با ماهیت شیء خارجی با صورت علمیه سخن گفته است. وی در این پاسخ، نه از نسبت میان ماهیت حاکی از خارج با وجود صورت علمیه سخن بمیان آورده و نه به بیان چیستی ماهیت صورت علمیه - که مربوط به حد وجودی آن است - پرداخته است.

از سوی دیگر، جایگاه نفی قیام حلولی در این پاسخ - همانند آنچه که در نقد تقریر پیشین بیان شد - روشن نیست. اگر بیان شود که نفی قیام حلولی در اثبات حکایتگری ماهیت ادراکی در نسبت با ماهیت معلوم خارجی کارآمد است، که در این صورت میتوان گفت که اولاً، مسئله «عینیت» در اشکال مورد بحث بعنوان پیشفرض مورد لحاظ قرار گرفته و ثانیاً، نفی قیام حلولی،

حمل ماهیت ادراکی بر ماهیت معلوم خارجی را از طریق حمل حقیقت و رقیقت میسر میسازد، در حالیکه مدعای صدرالمتألهین نسبت صورت مرآتی و شخص مقابل مرآت است.

همچنین اضافه نمودن مقدمه مرآت بودن صورت ادراکی در نسبت با ماهیت خارجی (به تقریر اول که بر صرف نفی قیام حلولی مبتنی بود) سبب ارتفاع اشکالاتی که بر تقریر اول وارد شد، نمیگردد. از سوی دیگر بنظر میرسد که مقدمه اضافه شده، خود بدون نیاز به نفی قیام حلولی میتواند پاسخ جداگانه‌یی باشد، چرا که نفی یا اثبات قیام حلولی، بسبب مفروضیت مطابقت در تبیین قیام صدوری و اتحاد، دخالتی در اثبات یا نفی تلقی صورت علمیه بعنوان حکایتگر ماهیت خارجی ندارد.

۴. پاسخ چهارم: خروج صورت علمیه از دایره مقولات بر پایه حکایتگری صورت علمیه

صدرالمتألهین در المسائل القدسیه پاسخ دیگری را بیان میکند و آن را با آنچه که بعنوان «تقریر سوم از پاسخ سوم» معرفی شد، «قریبه المأخذ» میخواند (همو، ۱۳۹۱ ب: ۲۷۵/۴). این پاسخ در أسفار نیز ذکر شده، اما نه بصورت پاسخی مجزا بلکه ضمن آنچه که بعنوان تقریر دوم از پاسخ سوم در این مقاله مطرح شد، بیان شده است (ر.ک: همو، ۱۳۸۳ الف: ۳۴۳-۳۴۲).

محصل پاسخ وی آنست که همانند آنچه که در حصول صورت در آینه رخ میدهد، برای نفس نیز - بسبب تجرد و شفافیتی که دارد - در مواجهه با موجودات خارجی، صور عقلی، خیالی و حسی حاصل میگردد؛ جز آنکه حصول در آینه بسان انفعال است و حصول در نفس بسان فعل.

وی با بیان اینکه ماهیت در هر دو موطن ذهن و خارج موجود است، اما بنحو ظلی و غیراصالی، و نسبت دادن

عینیت به ماهیت، همانند شیء خارجی دانستن صورت مرآتی است، اشاره میکند که ماهیت با انحاء متعددی از وجود میتواند بنحو اتحاد ظل و ذی ظل، موجود شود. بعنوان مثال، ماهیت انسان در خارج گاه با وجودی موجود میشود که بر آن «جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرک للمعقولات» صادق است، و گاه با وجودی موجودی میشود که بر آن «جوهر مفارق عقلی» صادق است و گاه با وجودی موجود میشود که بر آن «عرض نفسانی غیر قابل للقسمة و النسبة حال أو ملکه» صدق میکند.

صدرالمتألهین بیان میکند که در ادراک ماهیت کلی، بمدد جوهری عقلی برای نفس، کیفیت نفسانی - که شعاعی از آن جوهر مجرد است - حاصل میشود که بوسیله آن میتواند جوهر مجرد را شهود نماید.

- نقد و بررسی

صدرالمتألهین در پاسخ خود به داخل بودن ماهیت علم در مقوله کیف تصریح نموده و براساس اعتباریت ماهیت، صدق آن را بر دیگر مقولات - بدون تفوه به تمایز حملین - میپذیرد.

موجود شدن ماهیت انسان به وجودی که «کیف» بر آن صادق است، (الف) یادال بر آن است که جوهریت و عرضیت از اوصاف وجودی است و از اوصاف ماهوی محسوب نمیشود، که این امر با آنچه که صدرالمتألهین در تعریف ماهیت انسان بعنوان «جوهر نام حساس...» بیان نموده همخوان نیست و (ب) یا حاکی از آن است که دو مقوله متباین ممکن است که بر یک حقیقت واحد صادق باشند، که با برشمردن این پاسخ بعنوان پاسخی مستقل از پاسخ اول، این امر مدعایی بیدلیل است، چرا که بدون استفاده از تمایز حملین و با صرف اتکاء به اصالت وجود، نمیتوان توجیه صحیحی از چگونگی صدق دو مقوله متباین بر یک وجود ارائه نمود؛ حتی اگر

محوریت این پاسخ بر اساس حکایتگری صورت علمیه در نسبت با خارج باشد، و اصالت وجود و یا نفی قیام حلولی در آن دخالتی نداشته باشند، ملاصدرا تبیین روشنی از چگونگی حل اشکال بر اساس حکایتگری بیان نکرده است.

از سوی دیگر، اینکه در این پاسخ صدرالمتألهین در ضمن تبیین فرایند حصول ادراک کلی بیان داشته که «ادراک ماهیت کلی، بمدد جوهری عقلی برای نفس کیفیت نفسانی - که شعاعی از آن جوهر مجرد است - حاصل میشود»، بیشتر به انفعال شبیه است تا به فعل، حال آنکه او در ابتدای پاسخ پنجم بطور کلی، ادراکات کلی و جزئی نفس را به «فعل» شبه دانست تا «انفعال» و از سوی دیگر - همانطور که در نقد پاسخ سوم گذشت - تفوه به ارتباط شهودی با مجردات در ادراکات کلی، دخلی در حل مشکل ندارد.

اختلاف اصلی پاسخ چهارم با پاسخ سوم آنست که اولاً، ظاهر پاسخ چهارم اینست که مقوم به نفی قیام حلولی نیست، ثانیاً، برخلاف تقریر اول و سوم از پاسخ سوم که در آنها سخنی از کیف بودن علم بمیان نیامده بود، در این پاسخ علم کیف بر شمرده شده و ثالثاً، برخلاف تقریر اول از پاسخ سوم و همانند تقریر سوم از آن، اینهمانی ماهیت را بر اساس یکسان‌انگاری صورت مرآتی و صاحب صورت تبیین شده است. حاصل آنکه این پاسخ صدرالمتألهین فاقد انسجام و تبیین دقیق است.

۵. رهیافتی دیگر در حل مشکل

همانگونه که ملاحظه شد، ظاهراً پاسخهای صدرالمتألهین خالی از اشکال و نقص نیستند، اما میتوان مبتنی بر نظریات وی پاسخ قابل دفاعی بر پایه «حمل حاکی بر محکی» ارائه نمود. بر اساس اصالت وجود و حمل حاکی بر محکی، صورت ذهنیه صرفاً حکایتی از

«ماهیت یا وجود شیء خارجی» است و حکایتگری از ذات و ذاتیات دلالت بر آن ندارد که حاکی داخل در مقوله ذات محکی عنه باشد. صرفنظر از هر ماهیتی که علم دارد، وصف حکایتگری، از اوصاف وجودی صورت ذهنیه است نه از اوصاف ماهیت آن، چراکه «ماهیت من حیث هی لیست الاهی» و ماهیت صورت علمیه - یعنی کیف و یا هر امر دیگری که بعنوان ماهیت و حد علم تلقی گردد - اقتضایی نسبت با حکایتگری و عدم آن ندارد.

بر این اساس باید بطور کلی از مدعای نظریه وجود ذهنی در انحفاظ ذاتیات دست کشید و این امر مستلزم سفسطه - که دلیل فرار اندیشمندان از عدم تحقق ماهیت در ذهن است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۶: ۳۴ - ۳۵) - نیست^{۳۷}، چراکه تطابق صورت ذهنیه با معلوم خارجی دلالتی بر آن ندارد که ماهیت شیء خارجی در ذهن حاصل گردد، بلکه حکایت صحیح از ماهیت یا وجود شیء خارجی در نفی سفسطه کفایت میکند. اما چرا حکایت از «ماهیت یا وجود شیء خارجی»؟ مگر نه اینست که وجود ذهنی مربوط به ماهیات است؟ پاسخ آنست که بر اساس برخی از مبانی حکمت متعالیه هرگونه عینیت ماهیت منتفی گشته و از آن چیزی جز مفهوم انتزاعی باقی نمیمانند:

(الف) بر اساس تقریری از اصالت وجود - حتی با فرض تحقق تشکیک - ماهیت بسبب ابای ذاتی از تشخص، فاقد عینیت است و صرفاً صادق بر منتزع منه است، نه محقق در خارج (عبودیت، ۱۳۸۸: ۱/ ۸۷ - ۸۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۲ب ۱/ ۳۹ - ۳۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲/ ۱۴۸ - ۱۴۷).

(ب) بر اساس نظریه وجود ربطی ممکنات و یا وحدت شخصی وجود، تحقق ماهیت در خارج ممتنع خواهد بود، چراکه ماهیت گویای نحوه‌ی از استقلال وجودی

است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۰، ۳۶۰-۳۵۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۳۰؛ عبودیت، ۱۳۸۸: ۱/ ۲۲۹-۲۲۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲/ ۱۱۳).

ج) حرکت جوهری، بمعنای اشتداد در وجود نیز با تحقق خارجی ماهیت در تضاد است، چراکه با پذیرش حرکت اشتدادی، تحقق ماهیت در خارج مستلزم ثبوت انواع نامتناهی در بین دو حاصر خواهد بود. از آنجاکه ماهیات امور متباین به تمام ذات هستند و تشکیک در آنها محال است، لذا اگر در هر آن متحرک به ماهیت جدیدی متلبس گردد، در میان ابتدا و انتهای حرکت بینهایت ماهیت بالفعل خواهیم داشت که امری ممتنع است (ر.ک: سبزواری، ۱۳۷۹: ۲/ ۷۱؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۱۹-۲۱۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۹۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲/ ۱۵۲-۱۵۱؛ همان: ۳/ ۳۱۶؛ همان: ۲/ ۲۱۹-۲۱۸).

پذیرش یکی از سه مطلب مزبور، چیزی از ذات و ذاتیات ماهوی در خارج باقی نخواهد گذاشت، چه رسد به سخن از «انحفاظ ذاتیات در موطن»؛ بر همین اساس است که صدرالمتهلین در موضعی دقیقاً به تبیین چگونگی انتزاع ذاتیات از خارج، بر اساس عدم تحقق عینی ماهیت در خارج پرداخته و بیان میکند:

الموجود فی الخارج هو الوجود لکن یحصل فی العقل بوسيلة الحس أو المشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات کلیة عامة أو خاصة و من عوارضه أيضا کذلک و یحکم علیها بهذه الأحکام بحسب الخارج. فما یحصل فی العقل من نفس ذاته یسمى بالذاتیات و ما یحصل فیه لا من ذاته بل لأجل جهة أخرى یسمى بالعرضیات (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۳۴).

او در پاره‌یی از عبارات خود، ماهیات را حکایات

وجود معرفی مینماید (همو، ۱۳۸۳: الف: ۲۲۸؛ همو، ۱۳۸۰: ۲۵۵-۳۶۰؛ همو، ۱۳۹۱: ۴/ ۲۷۵).

عدم عینیت ماهیت در خارج، مسئله وجود ذهنی را بطور کلی دگرگون میسازد^{۳۸}، چراکه نظریه وجود ذهنی بر پایه عینیت ماهیت ذهنی و ماهیت خارجی سامان یافته است. عدم عینیت ماهیت در خارج، خود میتواند نظریات دیگری را در تحلیل چرایی و کیفیت حصول ماهیت در ذهن بثمر آورد که بر اساس هریک مسئله وجود ذهنی رنگ دیگری بخود میگیرد، اما وجه مشترک در تمام نظریاتی که میتوان بر اساس عدم عینیت ماهیت ارائه نمود، صدق صورت ذهنی بر معلومی است که صورت از آن حاصل گشته است. بعنوان مثال^{۳۹} این صدق در نظریه حاکی بودن ماهیت از وجود^{۴۰} (همو، ۱۳۸۳: الف: ۲۲۸؛ همو، ۱۳۸۰: ۲۵۵-۳۶۰؛ همو، ۱۳۹۱: ۴/ ۲۷۵) از طریق حمل حاکی بر محکی صورت میگیرد که غیر از اقسام سه‌گانه حمل، یعنی حمل اولی ذاتی، حمل شایع صناعی و حمل حقیقت و رقیقت است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بررسی پاسخهای صدرالمتهلین به اشکال مهمی که بر نظریه وجود ذهنی تحت عنوان «داخل شدن یک ماهیت تحت دو مقوله» وارد شده، حاکی از آنست که تلاشهای وی در حل این اشکال نتیجه کاملاً مطلوبی را بمیراث نهاده است. تفوه بتمایز حملین، طریق حمل دو مقوله بر وجود ذهنی از دو حیثیت، نفی قیام حلولی و نیز صرف اتکاب به اعتباری خواندن ماهیت و قبول تحقق آن در موطن متعدد بعنوان ظل وجود هیچیک، خالی از نقص بنظر نمیرسند.

از سوی دیگر برخی از اندیشه‌های ملاصدرا حکایت از عدم عینیت ماهیت در خارج دارد که بطور کلی نظریه

وجود ذهنی را که مبتنی بر عینیت ماهیت در خارج است، دگرگون میسازد.

بنظر میرسد پذیرش نحوه‌ی از حمل با عنوان «حمل حاکی بر محکی»^{۴۱} علاوه بر توانایی در حل اشکال «داخل شدن یک ماهیت تحت دو مقوله»، در بازسازی نظریه وجود ذهنی بر اساس عدم عینیت ماهیت نیز کارآمد است. حمل حاکی بر محکی در آثار صدرالمتألهین بعنوان حملی در عرض سایر انحاء حمل (حمل اولی، حمل شایع و حمل حقیقت و رقیقت) ذکر نشده اما از مجموع عبارات وی میتوان چنین حملی را استخراج نمود که بررسی آن و احکام مربوط به آن نیاز به مجالی دیگر دارد.

پی‌نوشتها

۱. بر اساس دیدگاه برخی از اندیشمندان، در فلسفه یونان عقبه‌ی از نظریه وجود ذهنی یافت نمیشود (مطهری، ۱۳۷۸: ۹/ ۲۳۷) اما تأمل در رساله «در باره حافظه» ارسطو و توجه او به مسئله نسبت صور نقش بسته در حافظه با شیء خارجی، گویای آنست که لااقل ریشه‌های این مسئله را میتوان در یونان جستجو نمود (Aristotle, 2013, 449b4-453b11). بررسی اندیشه‌های ارسطو در این خصوص و کیفیت تطور این مسئله توسط مسلمین خود مجال دیگری را میطلبد.

۲. تاریخ وفات ابن غیلان دقیقاً مشخص نیست، وی تقریباً معاصر با فخر رازی است و مناظره‌ی با او داشته است. وی در آنجا که سخن از وجود ذهنی بمیان آورده، عبارتی را از ابوالبرکات نقل میکند که روشن میشود وی پس از ابوالبرکات رساله خود را نگاشته است.

۳. بعنوان مثال «ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ ب (العباره): ۲؛ همو، ۱۴۰۴ ج: ۱۴۰».

۴. استاد عبودیت مجموع اشکالات وارد شده بر نظریه وجود ذهنی را به نه مورد رسانده و این اشکال را بعنوان مهمترین اشکال معرفی نموده است (عبودیت، ۱۳۸۷: ۲/ ۳۱-۱۳۰).

۵. برخی بستر پیدایش این اشکال را در آثار ارسطو پیگیری نموده‌اند (ر.ک: زراعت‌پیشه، ۱۳۹۳: ۴۸).

۶. اشکالی که ابن سینا مطرح نموده، آنست که صورت مأخوذ

از جوهر، چگونه میتواند جوهر باشد، در حالیکه حال در نفس است؟ و خود بیان کرده که جوهر، ماهیتی است که در صورت «وجود در خارج»، مستغنی از موضوع است، اما جوهر حاصل در ذهن، فاقد شرط «وجود در خارج» است و این امر با عرض بودن آن قابل جمع است. از سوی دیگر «عرض» خود مقوله نیست، که اشکال «داخل شدن یک شیء تحت دو مقوله» لازم آید، بلکه «عرض» خود لازم عام مقولات تسعه است و از اینرو این اشکال وارد نیست. همانطور که ملاحظه میشود، اشکال ابن سینا، غیر از اشکال اصلی مورد بحث است. اشکال اصلی کیفیت جمع شدن مقوله «معلوم بالعرض» با کیف نفسانی بعنوان یکی از مقولات عشر است، از اینرو صدرالمتألهین پاسخ ابن سینا را تنها راه حل برای کیفیت جمع شدن جوهر با عرض دانسته که کارایی لازم برای عبور از اشکال اصلی را ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱/ ۵۷۱) و البته در نهایت در کارایی آن در حل کیفیت جمع شدن جوهر با عرض هم مناقشه کرده است (همو، ۱۳۸۲: ۱/ ۵۷۶؛ همو، ۱۳۸۶: ۱/ ۱۷۳-۱۷۲).

۷. این اشکال در متن حکمة العین مطرح نشده و نگارنده در شرح علامه حلی بر حکمة العین نیز این اشکال را نیافت.

۸. برخی از متأخرین صدرالمتألهین همچون رجبعلی تبریزی و شاگردان او رویکرد خاصی بمسئله وجود ذهنی دارند. ۹. فخر رازی در المباحث المشرقیه (برخلاف المحصل) علم را اضافه میان عالم و صورت ذهنی میداند نه معلوم خارجی. نگارنده این نکته را از نوشتار استاد عبودیت استفاده کرده است (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۷: ۲/ ۱۳۵، ۱۴۷). انتساب نظریه اضافی بودن علم به فخر رازی بر اساس المباحث المشرقیه، آنگونه که در آثار میرسید شریف و دیگران دیده میشود (گرگانی، ۱۳۲۵: ۲/ ۱۷؛ ملاصدرا، بی تا: ۱۲۶) مخدوش است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱/ ۳۵۵-۳۵۲).

۱۰. قابل ذکر است که استاد عبودیت با تقریر جدیدی از نظریه وجودات طولی ماهیت (عبودیت، ۱۳۸۷: ۱/ ۱۶۷-۱۶۱) وجود ذهنی را وجود برتر ماهیت خارجی (همان: ۲/ ۵۹-۵۸) خوانده و در واقع از نظریه انطباق فاصله گرفته است. این نظریه که البته متفاوت از نگاه صدرالمتألهین و حکیم سبزواری در خصوص برتری وجودی ماهیت ذهنی در نسبت با ماهیت خارجی است (ر.ک: توکلی و شیدان‌شید، ۱۳۹۷: ۱۶۰-۱۵۹)، بررسی مستقل میطلبد.

۱۱. بررسی نظریه میرداماد و نسبت سنجی آن با نظریات صدرالمتألهین خود مجال دیگری را طلب میکند. قابل ذکر است که تفاوت نهادن میان علم و معلوم، مورد توجه برخی از حکیمان مقدم بر بهمنیار بوده است (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۹۷)، حال آنکه

مقصود آنها از معلوم، معلوم بالذات بوده یا معلوم بالعرض، چندان روشن نیست.

۱۲. استاد سعیدی مهر این نظریه را تفسیر تجریه‌گرا نامیده و درخصوص آن مقاله‌ی ارزنده‌ی منتشر نموده است (ر.ک: سعیدی مهر، ۱۳۹۳: ۱۲۳-۱۰۹).

۱۳. کاوش در پاسخهای صدرالمتألهین به اشکال مورد بحث در آثار متعدد او و تفکیک آنها از یکدیگر، روشنگر آنست که آنچه برخی از صدراشناسان معاصر در دسته‌بندی پاسخهای وی ارائه نموده‌اند، خالی از مناقشه نیست (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۷: ۲/ ۱۴۱-۱۳۸).

۱۴. تمایز میان حمل اولی و حمل شایع را نمیتوان از نوآوریهای صدرالمتألهین محسوب نمود، چراکه سابقه‌ی این تمایز در آثار حکمای مقدم بر وی مورد تصریح قرار گرفته است (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۶: ۵۷-۵۶).

۱۵. در منبع دوم، در نسخه مورد تصحیح بنیاد حکمت اسلامی صدرا عبارت چنین ثبت شده: «من مقولة کیف» و در حاشیه ضبط نسخه بدل «من مقولة کیف بالعرض ذاتی لها» ثبت شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۵۸۰/۱) اما در نسخه منتشر شده توسط استاد محسن بیدارفر عبارت بصورت «فمن مقولة کیف بالعرض لا أن کیف ذاتی لها» ثبت شده که بقرینه اسفار اُصح بنظر میرسد.

۱۶. از آنجاکه صدرالمتألهین این پاسخ را بر مبنای حکما بیان نموده است - چنانکه در المسائل القدسیه بر این امر تصریح دارد (همو، ۱۳۹۱: ۲۶۷/۴ - ۲۶۳) - بهتر آن بود که سخن از کیف بالعرض بودن علم را مطرح نمیکرد، چنانکه در الشواهد الربوبیه صریحاً بیان داشته که علم تحت مقولة کیف است (همو، ۱۳۹۱: الف: ۴۱). مگر آنکه گفته شود وی در اسفار این پاسخ را تکمیلی بر پاسخ خاص خود ذکر نموده است، چراکه وی پس از بیان مبنای خود در عدم قیام حلولی صور به نفس، مسئله تمایز حمل اولی و حمل شایع را صراً تحت عنوان «تحقیق و تفصیل» ذکر نموده است (همو، ۱۳۸۳: الف: ۳۴۴).

۱۷. نگارنده در مقاله‌ی مفصلاً مسئله ترکیب حاصل از حیثیات را مورد بررسی قرار داده است (ر.ک: توکلی، ۱۳۹۴: ۱۰۶-۹۳).

۱۸. مسئله نسبی بودن جوهر و عرض، غیر از نسبی بودن ذاتی و عرضی است، چراکه ممکن است امری در نسبت با حقیقتی عرضی باشد و در نسبت با حقیقتی دیگر ذاتی؛ همانند ایض که برای جسم عرضی است و برای بیاض، ذاتی (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴: (المقولات): ۵۰-۴۹؛ میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۳؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱/ ۲۲۰-۲۱۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲/ ۲۱۷-۲۱۶).

۱۹. ظاهر آنست که این گفتار صدرالمتألهین با آنچه که پیشتر از او در نفی «ذاتی بودن همه مقولات برای همه افراد در تمامی اعتبارات» نقل شد، در تعارض است. جز آنکه کلیت گفتار وی اینگونه تخصیص یابد که مقوم شیء در هیچ حیثیتی از شیء جدا نمیشود، مادامی که شیء بلحاظ حمل شایع به آن مقوم متصف باشد.

۲۰. صدرالمتألهین در اینجا به راه حل ابن سینا درباره کیفیت جمع شدن جوهر و عرض در خصوص صورت ذهنیه مأخوذ از جوهر اشاره نموده، حال آنکه نمیتوان راه حل ابن سینا را بر اساس اختلاف اعتبار - به معنایی که در متن بدان اشاره شد - تفسیر کرد. در واقع حل مشکل وجود ذهنی از طریق دو اعتبار محملی برای تفسیر نظریه قوشچی است. صدرالمتألهین در رد نظریه قوشچی بیان داشته که یا نظر او آنست که جوهر و عرض دو اعتبار از یک حقیقتند - چنانکه ابن سینا بر این باور است - یا آنکه حقیقتاً دو امر در ذهن ایجاد میشود که یکی جوهر است و دیگری عرض (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۵۷۵/۱؛ همو، ۱۳۸۳: الف: ۳۳۶؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۳۸۶/۱؛ همو، ۱۳۹۱: ۲۶۹/۴ - ۲۶۸). اما همانطور که اشاره شد، ابن سینا در پی حل مسئله از طریق اختلاف در اعتبار نبوده است.

۲۱. صدرالمتألهین در برخی از موارد، با بیان «فلا یفی بدفع الاشکال» و تعبیری مشابه با آن، بگونه‌ی به این پاسخ اشاره کرده که گویا همین پاسخ درست است اما کارایی لازم در حل اشکال را ندارد (همو، ۱۳۸۲: ۵۷۵/۱؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۷۴/۱). با توجه به اظهارات دیگر ملاصدرا که بیان نمود: «تحقق اختلاف اعتبار در صورت علمیه تنها در خصوص توجیه کیفیت جمع شدن کلیت و جزئیت و نیز علم و معلوم بودن - که از امور نسبی محسوب میشوند - کارآمد است» (همو، ۱۳۸۳: الف: ۳۳۶؛ همو، ۱۳۹۱: ۲۶۸/۴)، معلوم میشود که او توجیه جمع شدن دو مقوله در صورت علمیه را از طریق اختلاف اعتبار مردود میداند، چون مقولات از امور نسبی نیستند.

۲۲. گویا همین احتمال صحیح است (ر.ک: همو، ۱۳۸۲: الف: ۲۶۶).

۲۳. امکان داخل بودن یک حقیقت در چند مقوله از حیثیات متعدد، در آثار حکمای اسلام بچشم میخورد. فارابی در کتاب الجمع بیان کرده که انسان از حیث انسان داخل در مقولة جوهر است، از حیث ذو مقدار بودن داخل در مقولة کم، از حیث سفید بودن، دانشمند بودن داخل در مقولة کیف، از حیث پدر یا پسر بودن داخل در مقولة مضاف و از حیث نشسته یا تکیه داده بودن داخل در مقولة وضع (فارابی، ۱۴۰۵: ۸۶). پس از او ابن سینا بیان داشته که یک شیء میتواند بالذات در یک مقوله قرار گیرد و

بالعرض در مقولات دیگر که در صورت دوم، مقوله جنس برای آن شیء نخواهد بود و آن شیء نیز فرد و نوعی برای آن مقوله محسوب نمیشود. اینکه بتوان شیئی را داخل در یک مقوله بصورت بالعرض دانست، آنست که با عروض عرضی همچون کیف بر شیء، شیء معروض را میتوان بالعرض داخل در مقوله کیف دانست (ابن سینا، ۱۴۰۴ اب (المقولات): ۶۸، ۷۷-۷۸، ۱۳۰، ۱۵۶، ۱۵۸، ۲۲۵). شیخ اشراق نیز نظریه ابن سینا در این باب را پذیرفته است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۵۶/۱ - ۲۵۵).

۲۴. بدلیل آنکه این اتحاد میان وجود معلوم بالذات و ماهیت آن - که کیف نفسانی است - وجود دارد، و وجود ذهنی صرفاً بمعنای حکایتگری معلوم بالذات است، و تعبیر وجود در وجود ذهنی کاملاً تسامحی میباشد.

۲۵. عارض الوجود بمعنای عوارض مقولی است و عارض الماهیه عبارت از عوارض تحلیلی است که زیادت آنها بر معروض صرفاً در ذهن است و در خارج مساوق با موضوع خود میباشد. قابل ذکر است که خارج محمول امری مغایر با عرض تحلیلی است، چراکه خارج محمول، برخلاف عرض تحلیلی، از اقسام عرضی باب ایساغوجی است و لذا داخل در عوارض الوجود است (بعنوان مثال، ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۹۱ اب: ۳۴۹/۴ - ۳۴۸؛ همو، ۱۳۸۲: ۴۳۴/۱ - ۴۳۳).

۲۶. در حکمت متعالیه، دو نظریه اتحاد عالم و معلوم و اتحاد با عقل فعال قابل انسلاخ از یکدیگر نیستند؛ صدرالمتألهین این دو مسئله را در دو فصل پیاپی ذکر میکند (همو، ۱۳۸۳ اب: ۳۷۱ - ۳۴۷، ۵۲۵) و در مواردی عنوان هر دو را در کنار هم ذکر میکند (همانجا؛ همو، ۱۳۸۳ ج: ۱۵۵؛ همو، ۱۳۸۲ الف: ۱۴۷؛ همو، ۱۳۸۶: ۶۰۹/۲؛ همو، ۱۳۸۲ اب: ۶۰۸ - ۶۰۹). وی تصریح دارد: «کل نفس أدرکت صورة عقلية اتحدت مع العقل الفعال اتحاداً عقلياً من تلك الجهة» (همو، ۱۳۸۳ اب: ۳۶۷؛ همو، ۱۳۸۷: ۸۰).

۲۷. در منبع اول، صدرالمتألهین در بیان عبور از عقول عبارات غیاث الدین شیرازی را از اشراق هیاکل النور وام گرفته است (دشتکی شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۱۳).

۲۸. فرض اینکه وی در عین نفی قیام حلولی، کیف بودن صورت علمیه را پذیرفته باشد، در تقریر دوم از پاسخ سوم مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۲۹. براساس ارتباط دادن ادراک کلیات با عالم عقول، نحوه ادراک عوارض کلیه و نحوه تحقق آنها در عالم عقول باید مورد بررسی و تبیین قرار گیرد.

۳۰. وجودی بودن علم بمعنای عدم همراهی ماهیت با آن نیست، بلکه از تمایز آن با ماهیت حکایت دارد؛ تمایزی بسان - بلکه عین - تمایز وجود از ماهیت (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۳۴۲). بر این اساس برخی از مصادیق علم که نحوه‌ی از وجود امکانی

است، محدود و دارای ماهیت است.

۳۱. اتحادی همانند اتحادی که در حکمت متعالیه میان عالم و معلوم تصویر میگردد.

۳۲. صدرالمتألهین نیز ضمن رد اشکالات محقق خفری به نظریه صور مرتسمه، به عرض بودن این صور در عین قیام صدور آنها به خداوند متعال اذعان نموده و از طریق تمایز حملین سعی در پاسخ به برخی از اشکالات او نموده است (همو، ۱۳۸۱ اب: ۲۱۴).

۳۳. اثبات این امر چندان آسان نیست و متوقف بر صحت مقدمات متعددی است.

۳۴. صدرالمتألهین در برخی موارد در مورد ادراکات جزئی نیز سخن از ارتباط اشراقی با موجودات مافوق الطبیعه بمیان آورده است (همو، ۱۳۸۳ اب: ۴۹۹ - ۴۹۸؛ همو، ۱۳۸۶: ۴۲۹ - ۴۲۸؛ همو، ۱۳۸۷: ۳۳).

۳۵. استخراج نظر نهایی صدرالمتألهین در چیستی مقوله علم، مجالی دیگر میطلبد.

۳۶. پیشتر معنای فردیت بالعرض بیان گشت.

۳۷. در زمینه لزوم یا عدم لزوم سفسطه براساس عدم عینیت ماهیت در خارج: «ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲/۱۳۸۶، ۳۹/۱۱۳».

۳۸. همچنین اصل کیف بودن ماهیت علم نیز خالی از مناقشه نیست. صدرالمتألهین در مباحث وجود ذهنی به کیف بودن علم اشکالی وارد نموده و لذا حکیم سبزواری او را مصرّب قبول کیفیت برای علم میدانند (سبزواری، ۱۳۷۹: ۲/۱۴۵). در خصوص تبیین و بررسی مناقشات حکیم سبزواری در خصوص آراء صدرالمتألهین در وجود ذهنی: «ر.ک: شیدان شید و توکلی، ۱۳۹۹: ۲۸۴ - ۲۷۰».

۳۹. همچنین صدق در برخی از آراء علامه طباطبایی که ماهیات - به تقریر خاصی - بعنوان ظهورات وجود برای اذهان تلقی میشوند (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۵؛ همو، ۱۳۸۸: ۲/۱۴۸ - ۱۴۷؛ همو، ۱۹۸۱: ۲۱۵/۱)، براساس حمل حقیقت و رقیقت صورت میگیرد (همو، ۱۳۸۸: ۲/۱۴۷ - ۱۴۶، ۱۶۱ و نیز ر.ک: همو، ۱۴۱۶: ۲۳۹؛ همو، ۱۹۸۱: ۲۸۶/۱؛ ۳/۴۸۰).

۴۰. صدرالمتألهین در موضعی دیگر ماهیت را صرف امری انتزاعی از وجود معرفی میکند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۳۱۷).

۴۱. بررسی این نوع حمل، بعنوان یک مسئله فلسفی و بررسی نگرش فیلسوفان به آن مجال دیگری میطلبد. بمنظور بررسی مختصری درباره این مسئله: «ر.ک: توکلی، ۱۳۹۷: ۱۵».

منابع

ابن رشد (۱۳۷۷) تلخیص کتاب مابعدالطبیعه، تحقیق و مقدمه دکتر عثمان امین، تهران: حکمت.

_____ (۱۹۹۴) رسالة ما بعد الطبيعة، تصحيح و تعليق رفيق العجم و جبرار جهامي، بيروت: دارالفكر.

ابن سينا (۱۴۰۴ق/الف) التعليقات، تحقيق عبدالرحمن بدوي، بيروت: مكتبة الاعلام الاسلامي.

_____ (۱۴۰۴ق/ب) الشفاء (المنطق)، ج۱ (المدخل، المقولات و العبارة)، تحقيق سعيد زايد، قم: مكتبة آيت الله المرعشي.

_____ (۱۴۰۴ق/ج) الشفاء (الالهيات)، تحقيق سعيد زايد، قم: مكتبة آيت الله المرعشي.

ابن غيلان، افضل الدين عمر بن علي (۱۳۷۷) حدوث العالم، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامي.

ابن كمونه، سعد بن منصور (۱۳۸۷) شرح التلوينات اللوحية و العرشية، تهران: مركز پژوهشي ميراث مكتوب.

_____ (۱۴۰۲ق) الجديد في الحكمة، تحقيق حميد مرعيد الكبيسي، بغداد: جامعة بغداد.

بخاري، ميرك (۱۳۵۳) شرح حكمة العين، همراه با حكمة العين و شرحه، مقدمه و تصحيح جعفر زاهد، مشهد: دانشگاه فردوسي.

بغدادي، ابوالبركات (۱۳۷۳) المعتبر في الحكمة، اصفهان: دانشگاه اصفهان.

بهمنيار (۱۳۷۵) التحصيل، تصحيح و تعليق استاد مرتضى مطهرى، تهران: دانشگاه تهران.

تفتازاني، سعدالدين (۱۴۰۹ق) شرح المقاصد، قم: الشريف الرضي.

توكلي، محمدهادي (۱۳۹۴) «بازخوانی چيستی حیثیات و چگونگی دلالت آنها بر ترکیب موضوع متحیت، با محوریت آراء میرداماد»، خردنامه صدر، ش ۸۱.

_____ (۱۳۹۷) «بررسی ادعای یکسان‌انگاری فتکون انت ذاک در بیان بایزید بسطامی و تت توام اسی در او پانیشاد چاندوگیه»، مطالعات عرفانی، ش ۲۷.

توکلی، محمدهادی؛ شیدان‌شید، حسینعلی (۱۳۹۷) «حکیم سبزواری و سازوارسازی دیدگاه سهروردی و صدرالمتألهین در مسأله ابصار»، پژوهشهای معرفت‌شناختی، ش ۱۶.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶) رحيق مختوم (شرح حکمت متعالیه)، قم: اسراء.

دشتکی شیرازی، غیاث‌الدين منصور (۱۳۸۲) اشراق هياكل النور، تهران: ميراث مكتوب.

_____ (۱۳۸۶) مصنفات غياث‌الدين منصور دشتکی، تصحيح عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

دوانی، جلال‌الدين (۱۳۹۳) حاشیه بر شرح تجريد العقائد، تصحيح محمدحسين زارعی، قم: رائد.

رازی، فخرالدين محمد (۱۳۷۳) شرح عيون الحكمة، تحقيق محمد حجازی و احمدعلی سقا، تهران: مؤسسه الصادق.

_____ (۱۴۰۴ق) شرح الفخر الرازی علی الاشارات (شرحی الاشارات)، قم: مكتبة آيت الله المرعشي.

_____ (۱۴۰۷ق) المطالب العالیة من العلم الإلهی، تصحيح محمدحجازی و احمدعلی سقا، بيروت: دارالكتاب العربي.

_____ (۱۴۱۱ق/الف) المباحث المشرفية في علم الالهيات و الطبيعيات، قم: بيدار.

_____ (۱۴۱۱ق/ب) المحصل، تحقيق حسين اتاي، عمان: دارالرازی.

_____ (۱۳۸۶م) الأربيعين في أصول الدين، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.

زراعت‌پيشه، محمود (۱۳۹۳) حمل اولی و شايع؛ رهيافتی تاريخی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ايران.

سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۶۰) شرح غرر الفرائد یا شرح منظومة حکمت، به اهتمام مهدي محقق و توشيهيكو ايزوتسو، تهران: دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۷۹) شرح المنظومة، تصحيح و تعليق حسن حسن‌زاده آملی، تهران: ناب.

سعيدی مهر، محمد (۱۳۹۳) «وجود ذهنی و حقیقت علم؛ تفسیری تجزیه‌گرا از دیدگاه ملاصدرا»، حکمت صدرایی، سال ۳، ش ۱، ص ۱۲۳-۱۰۹.

سهروردی (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات شيخ اشراق، تصحيح هانری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شهرزوری، شمس‌الدين محمد (۱۳۸۳) رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية، تحقيق نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ايران.

شیدان‌شید، حسنعلی؛ توكلی، محمدهادی (۱۳۹۹) نوآوریهای فلسفی حکیم سبزواری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸) بررسیهای اسلامي، قم: بوستان کتاب.

_____ (۱۴۱۶ق) نهاية الحكمة، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

_____ (۱۹۸۱م) حاشیه بر اسفار در: الحكمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، بيروت: دار احیاء التراث.

طوسی، خواجه نصیرالدين (۱۴۰۷ق) تجريد الاعتقاد، تصحيح حسینی جلالی، قم: دفتر تبلیغات اسلامي.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۷) درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۲، تهران: سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

- _____ (۱۳۸۸) درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران: سمت و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ج ۱، غزالی، ابوحامد (۱۴۱۶ق) مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت: دارالفکر.
- _____ (۱۴۰۵ق) الجمع بين رأى الحكيمين، مقدمه و تعليق دكتور البير نصرى نادر، تهران: الزهراء.
- _____ (۱۳۶۹) درة الناج، تصحيح سيد محمد مشكوة، تهران: حكمت. قوشجی، ملاعلی (۱۳۹۳) شرح تجريد العقائد، تصحيح محمدحسين زارعى رضايى، قم: راند.
- _____ (۱۳۵۳) حکمة العين، مقدمه و تصحيح جعفر زاهد، مشهد: دانشگاه فردوسی. کاتبی قزوینی، نجم‌الدین و محمد بن مبارکشاه بخاری (۱۳۵۳) حکمة العين و شرحه، تصحيح جعفر زاهدى، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- _____ (۱۳۸۷) «وجود ذهنی از دیدگاه فیلسوفات مكتب شیراز»، معرفت فلسفی، سال ششم، ش ۲. گرگانی، میرسیدشريف (۱۳۲۵) شرح المواقف، تصحيح بدرالدین نعلسانی، قم: الشريف الرضى.
- _____ (۱۳۷۳) بيان الحق بضمآن الصدق، تهران: موسسه بين‌المللى انديشه و تمدن اسلامى. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸) مجموعه آثار استاد مطهری، ج ۹، تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۲، تصحيح و تحقيق مقصود محمدی، تهران: بنياد حکمت اسلامى صدرا.
- _____ (۱۳۸۱الف) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۵، تصحيح و تحقيق رضا محمدزاده، تهران: بنياد حکمت اسلامى صدرا.
- _____ (۱۳۸۱ب) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۶، تصحيح و تحقيق احمد احمدی، تهران: بنياد حکمت اسلامى صدرا.
- _____ (۱۳۸۱ج) المبدأ و المعاد، تصحيح و تحقيق محمد ذبيحی و جعفر شاه‌نظری، تهران: بنياد حکمت اسلامى صدرا.
- _____ (۱۳۸۲الف) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۹، تصحيح و تحقيق رضا اکبريان، تهران: بنياد حکمت اسلامى صدرا.
- _____ (۱۳۸۲ب) شرح و تعليقه صدرالمتألهين بر الهيآت شفاء، تصحيح و تحقيق نجفقلی حبيبي، تهران: بنياد حکمت اسلامى صدرا.
- _____ (۱۳۸۳الف) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۱، تصحيح و تحقيق غلامرضا اعوانی، تهران: بنياد حکمت اسلامى صدرا.
- _____ (۱۳۸۳ب) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۳، تصحيح و تحقيق مقصود محمدی، تهران: بنياد حکمت اسلامى صدرا.
- _____ (۱۳۸۳ج) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۸، تصحيح و تحقيق على اكبر رشاد، تهران: بنياد حکمت اسلامى صدرا.
- _____ (۱۳۸۶) مفاتيح الغيب، تصحيح و تحقيق نجفقلی حبيبي، تهران: بنياد حکمت اسلامى صدرا.
- _____ (۱۳۸۷) رساله فی اتحاد العاقل و المعقول، تصحيح و تحقيق بيوك عليزاده، تهران: بنياد حکمت اسلامى صدرا.
- _____ (۱۳۸۹) مجموعه رسائل فلسفی، ج ۱، تصحيح و تحقيق جمعی از محققين، تهران: بنياد حکمت اسلامى صدرا.
- _____ (۱۳۹۱الف) الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، تصحيح و تحقيق سيد مصطفى محقق داماد، تهران: بنياد حکمت اسلامى صدرا.
- _____ (۱۳۹۱ب) مجموعه رسائل فلسفی، ج ۴، تصحيح و تحقيق جمعی از محققين، تهران: بنياد حکمت اسلامى صدرا.
- _____ (۱۳۹۲) تعليقات صدرالمتألهين بر حکمة الاشراق، تصحيح و تحقيق نجفقلی حبيبي، تهران: بنياد حکمت اسلامى صدرا.
- _____ (۱۳۹۳) شرح الهداية الاثرية، تصحيح و تحقيق مقصود محمدی، تهران: بنياد حکمت اسلامى صدرا.
- _____ (بی تا) الحاشية على الهيآت الشفاء، قم: بيدار. ملكيان، محمد باقر (۱۳۸۶) «اقسام حمل و احكام آنها»، معارف عقلی، شماره ۵، ص ۶۸-۵۳.
- _____ (۱۳۶۷) القبسات، به اهتمام دكتور مهدی محقق و ديگران، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۵) مصنفات ميرداماد، تصحيح عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگي.
- Aristotle (2013). *The Complete Works of Aristotle*, Jonathan Barnes, East Sussex, Delphi classics.