

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی انتقادی نظریه صدر المتألهین در باب نحوه وجود مجموع با تأکید بر نظام مفاهیم در فلسفه وی

Aysooda.hashempour@gmail.com

Bidhendimohammad@yahoo.com

ک آیسودا هاشم پور / دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان

محمد بیدهندی / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۵

دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۲۴

چکیده

مجموع به عنوان مفهومی متنوع از آحاد، از عناصر اساسی برخی مسائل فلسفی است که کیفیت التفات به آن و اعتقاد به نحوه وجودش، در گرو مسائل مهمی از جمله چگونگی رویکرد به نظام مفاهیم، تفکیک و ویژگی‌های آن است. در نوشتار حاضر از مجرای تبیین نظام مفاهیم نزد صدر المتألهین، یعنی تظنن به مختصات معقولات ثانی فلسفی، دیدگاه اساسی وی در باب نحوه وجود مجموع ارائه می‌گردد و نظریه کل‌نگری در حکمت متعالیه با محوریت نظام مفاهیم امکان‌سنجی می‌شود. نظریه صدر در باب نحوه وجود مجموع، از اشکالاتش بر براهین اثبات واجب و وجود اعداد نزد ابن‌سینا و سهروردی، قابل استنباط است. به اعتقاد صدر المتألهین مجموع، فاقد وجود حقیقی است و در واقع چیزی جز آحاد موجود نیست؛ اما به نظر می‌رسد این دیدگاه با مذاق‌های در محکمت فلسفی صدر و جایگاه نظام معقولات ثانی فلسفی نزد وی، با تناقضی آشکار روبه‌روست. به اعتقاد نگارندگان پژوهش حاضر می‌تواند به عنوان نخستین گام، ابواب غایت‌انگارانۀ این نظریه را در فلسفه صدر (به‌ویژه اخلاق فردی و اجتماعی آن) فتح کند.

کلیدواژه‌ها: وجود حقیقی، مجموع، معقول ثانی، صدر المتألهین.

نظریه «کل‌نگری» در علوم، کل یا مجموع را به‌هم‌پیوسته و حائز صفاتی می‌داند که در هیچ‌یک از اجزای سازنده آن نیست و به عبارت دیگر، کلیت ارگانیک را مطرح می‌کند که برابند رفتارهاست. مطابق این نظریه، «مجموع» یک سلسله یا سازمان، از عناصری متعادل و مرتبط تشکیل شده است که این تعامل و ارتباط، نوعی تمامیت و کلیت به مجموع آنها می‌بخشد و در نهایت اثری متفاوت و شدیدتر از اثر هر یک از اجزا بر آن مترتب می‌گردد (فرشاد، ۱۳۶۲، ص ۴۳). یکی از اصول مهم این نظریه، نفی انحصار وجود، در وجود صرف اجزا است (حقیقت، ۱۳۸۷، ص ۲۲۵) که در آن برخلاف روش جزئی‌نگر، التفات ویژه‌ای برای «مجموع» قائل است. این رویکرد در علوم مختلف جایگاه خطیری یافته و اقبال متخصصان بدان، از جهت تحقق آثاری صورت پذیرفته که تنها با رهیافتی کل‌نگر قابل حصول است. در حکمت متعالیه استنباط نظریه کل‌نگری صدرالمآلهین، با بررسی عبارات او که در مواضع مختلف ایراد نموده، امکان‌پذیر است؛ مطابق تحقیقات به عمل آمده وی بحث مستقلی در فلسفه خود را به «وجود مجموع» اختصاص نداده و به اقتضای مباحث پیش آمده اتخاذ موضع کرده است. برای مثال ابن‌سینا در براهین ابطال تسلسل (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۵۶۷-۵۶۸) و بحث از پیرامون نحوه وجود عدد (همان، ص ۱۲۶) و سهروردی در برهان اثبات وجود واجب (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۱)، برای مجموع یا کثیر، وجودی حقیقی در نظر گرفته‌اند و بدین ترتیب به بحث ضمنی در باب چگونگی وجود کثیر دامن زده‌اند. صدرالمآلهین ناظر به براهین فوق، وجود حقیقی مجموع را تنها در ذهن و اعتباری محض معرفی می‌نماید.

گفتنی است که تبیین معنای مجموع با ملاحظه نظر خواجه نصیر که حصول «مجموع» از اجزا را بر سه قسم می‌داند، بدین قرار است:

۱. با تجمع اجزاء، چیزی جز اجتماع اجزا حاصل نمی‌گردد. اعم از آنکه میان اجزا رابطه علی برقرار باشد یا نباشد؛

۲. با تجمع اجزاء، وضع و هیئت خاصی حاصل می‌شود که متعلق به مجموع آنهاست. مانند هیئت پدید آمده در

یک صندلی؛

۳. پس از تجمع اجزاء، شیئی بدیع به وجود می‌آید که ناشی از این تجمع است و این شیء بدیع منشأ اثر خوانده

می‌شود. مانند جسم که از اجتماع ماده و صورت حاصل آمده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۴).

«مجموع» مورد نظر نوشتار حاضر، همان قسم اول است؛ یعنی اجتماع صرف اجزا و احاد، بدون آنکه بر پیدایش

وضع جدید منوط باشد. بنابراین نوع اول تجمع، مطابق مختصات نظام مفاهیم، مورد واکاوی قرار می‌گیرد تا

امکان‌سنجی وجود «مجموع» در حکمت متعالیه روشن گردد؛ یعنی می‌خواهیم بدانیم نوع اول مجموع، مطابق

موازین و مختصات نظام مفاهیم نزد صدرالمآلهین، حائز وجود حقیقی است یا نه. از این رو به نظر می‌رسد نخستین

باب به سوی کاوش‌های غایت‌انگارانه این نظریه فتح گردد.

برخی تحقیقات انجام شده در این زمینه، هم خود را بر بیان نظریه‌های ارائه شده در این باره و نیز بررسی و تبیین دلایل این نظریه‌ها قرار داده‌اند. برای مثال می‌توان به مقاله «مسئله وجود مجموع و فیلسوفان مسلمان» (خادمزاده و سعیدی مهر، ۱۳۸۹) اشاره کرد. در این مقاله موضع فیلسوفان مسلمان درباره وجود مجموع بررسی شده و صدرالمتألهین از مخالفان وجود حقیقی مجموع به‌شمار آمده‌اند؛ لکن به سازگاری یا ناسازگاری نظریه او با مبانی فلسفی‌اش اشاره‌ای نشده است. بنابراین مسئله نحوه وجود مجموع همچنان قابل مذاقه است.

در نوشتار حاضر موضع صدرالمتألهین در باب نحوه وجود مجموع، با تکیه بر مبانی و محکّمات فلسفی او در نظام معقولات ثانی، نقد و بررسی می‌گردد. بدین منظور ابتدا تقریری از براهین ابن‌سینا و سهروردی که مبنی بر وجود حقیقی مجموع است، به‌عنوان شواهدی بر این نظریه، بیان و نقد صدرا بر آنها مطرح می‌گردد. سپس با تأکید بر نظام مفاهیم در ساختار اندیشه و فلسفه صدرالمتألهین، نظریه وجود اعتباری مجموع ارزیابی خواهد شد.

۱. براهین مبتنی بر وجود مجموع

۱-۱. برهان طرف و وسط ابن‌سینا

برهان طرف و وسط، برهانی است که در میان براهین ابطال تسلسل، مبتنی بر وجود خارجی مجموع است. تقریر این برهان بدین قرار است:

اگر سلسله علت و معلول، نامتناهی باشد، یعنی اگر معلولی را فرض کنیم و برای آن، علتی را در نظر بگیریم و سپس برای آن علت هم، علت دیگری را مفروض بگیریم، در این صورت سلسله مستلزم اوساطی بدون طرف می‌شود؛ زیرا هریک از آحاد و مراتب سلسله میان قبل و بعد، از آن جهت که معلول قبلی و علت بعدی است، در وسط قرار می‌گیرد و هریک از آحاد به گونه‌ای می‌شود که از یک جهت معلول و از جهت دیگر علت دیگری است. در صورت وجود چنین سلسله‌ای نامتناهی، لازم می‌آید که همه آحاد در وسط قرار گیرند، درحالی که هر وسطی باید دارای طرف باشد و اساساً وجود وسط بدون طرف محال است؛ زیرا وسط، مضاف طرف است و متضایفان باید متکافئان باشند. بنابراین وجود طرفی که خود، معلول دیگری نباشد، ضروری است و محال است که بدون طرف، وسطی باشد و بالعکس (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵۶۷).

۱-۲. برهانی دیگر از ابن‌سینا

ابن‌سینا برای ابطال تسلسل، برهان دیگری را مطرح می‌نماید که در آن، مجموع واجد وجودی حقیقی و مجزا است. تقریر برهان بدین صورت است:

هرگاه سلسله علت و معلول‌های ممکن الوجود، نامتناهی باشد، یعنی بدون منتهی شدن به علتی که خود، معلول نباشد، ادامه یابد آنگاه مجموع ممکنات مفروض نامتناهی، در حکم یک سلسله خواهند بود که متشکل از تمامی ممکنات مفروض است که همه آنها موجود هستند و هریک از آنها، معلول دیگری

است. بنابراین سلسله مفروض، اولاً موجود است؛ از آن جهت که اجزای سلسله موجود هستند و ثانیاً به دلیل نیازمندی سلسله به اجزایش، ممکن‌اند. بنابراین فرض دخول امر معدوم و نیز واجب‌الوجود در این سلسله نامعقول است. پس علت سلسله از سه حالت خارج نیست: یا علت، خود سلسله است یا یکی از اجزایش و یا امری بیرون از آن:

– خود سلسله نمی‌تواند علت سلسله باشد، زیرا چنین فرضی مستلزم دور است؛

– جزء هم نمی‌تواند علت باشد؛ زیرا لازم می‌آید جزء موردنظر، علت خودش باشد و تقدم شیء بر نفس خود محال است.

بنابراین فرض باقی‌مانده این است که علت سلسله، خارج از خود سلسله باشد. در این صورت علت، واجب‌الوجود خواهد بود؛ چراکه اگر ممکن باشد، جزئی از همین سلسله ممکنات می‌بود. پس سلسله ممکنات منتهی به واجب‌الوجود خواهد شد. اما این نتیجه از دو جهت برخلاف فرض است:

۱. فرض بر نامتناهی بودن سلسله بود؛

۲. مطابق فرض، هر جزئی از سلسله مذکور، ممکن و معلول بود.

بدین ترتیب تسلسل، ابطال می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۶۷-۵۶۸؛ صدرالمطالین، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۱۵۲-۱۵۳).

۱-۳. برهان سهروردی در اثبات وجود واجب

سهروردی در اثبات وجود واجب برهانی را اقامه می‌کند که آن را راهی کوتاه و مستقیم، بدون نیاز به ابطال دور و تسلسل معرفی می‌نماید. تقریر این برهان که مبتنی بر وجود حقیقی مجموع است، بدین صورت است:

اگر بنا به فرض همه موجودات جهان هستی، ممکن‌الوجود باشند و غیر از ممکنات، موجود دیگری نباشد، سلسله جهان هستی خواه نامحدود باشد و خواه محدود، در هر دو صورت، مجموع این سلسله که مرکب از آحاد است، در حکم یکی از آحاد سلسله بوده؛ یعنی حکم مجموع با حکم واحد یکسان است. در واقع همان‌گونه که واحد، ممکن و نیازمند به علت است، مجموع هم ممکن و نیازمند به علت است. حال علت این سلسله از سه حالت خارج نیست؛ یا خود سلسله، علت است، یا جزئی از آحاد و یا اینکه علت، خارج از سلسله است:

– اگر علت سلسله، خود سلسله باشد، محذور تقدم شیء بر نفس خود به‌وجود می‌آید که همان دور است و به اجتماع نقیضین برمی‌گردد و باطل است؛

– اگر علت سلسله، جزئی از سلسله باشد، علاوه بر اشکال فوق لازم می‌آید که آن جزء، هم بر خود و هم بر علل خود که اجزاء سابق و مقدم بر او هستند، مقدم باشد؛

– پس اگر علت سلسله خارج از آن باشد، چون مطابق فرض همه آحاد این سلسله ممکن‌اند، و بیرون از سلسله امکان، واجب می‌باشد، پس علت این سلسله واجب‌الوجود خواهد بود. بنابراین هنگامی که بیرون از سلسله، وجود

واجب اثبات گردد که نیاز سلسله را برطرف نماید، آنگاه این سلسله خود، محدود می‌شود و بدین ترتیب دور و تسلسل هم باطل می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۱).

گفتنی است که منظور از مجموع در هر سه برهان مطروحه، «عام مجموعی» است. در عام مجموعی، مجموع افراد به یکباره موضوع حکم قرار می‌گیرند؛ یعنی حکم بر همه افراد به‌طور مجموع و با هم بار می‌گردد. به بیان دیگر، مجموع بما هو مجموع در حکم یک مجموعه واحد است که همه آحاد آن، حکم واحدی دارند (مشکینی، ۱۳۷۱، ص ۱۷۴) و چنان که مشهود است در براهین مذکور تمام آحاد در «واسطه بودن» مشترک و دارای حکم واحدی هستند؛ یعنی همه آحاد، علت معلول بعدی و معلول علت قبلی هستند و از این رو تماماً، موضوع حکم واقع می‌شوند. این تفسیر از مجموع، برخلاف «عام استغراقی» است که در آن، آحاد مجموع هر یک حکم مستقلی دارند و هر فردی از افراد مجموع، در عرض دیگر افراد موضوع قرار می‌گیرند (همان). به‌علاوه که تفسیر صدرالمتألهین از براهین فوق نیز اثبات همان عام مجموعی است (که مجموع موضوع حکم قرار می‌گیرد)؛ چنان که نقد اصلی او به براهین مذکور، مدنظر همین جهت است.

۱-۴. مبانی براهین فوق

وجود مجموع: با اثبات «عام مجموعی» برای براهین مذکور، وجود مجموع یکی از مبانی براهین فوق شمرده می‌شود؛ چراکه در براهین فوق تمام آحاد حکم واحدی دارند چون همه آنها، علت معلول بعدی و معلول علت قبلی خود هستند و از این جهت خود مجموع، موضوع حکم قرار می‌گیرد و حظی از وجود برایش متصور است (این مطلب در ادامه روشن می‌گردد). درواقع می‌توان چنین بیان نمود که واسطه‌های میان دو طرف در سلسله مفروض یا واحد هستند و یا کثیر. و اگر کثیر باشند یا منتهای اند و یا نامتناهی. و از آنجاکه مناط واسطه بودن آنها، یعنی داشتن دو حیث علی و معلولی در همه واسطه‌ها وجود دارد، پس هر اندازه هم که زیاد باشند، گویی همه، حکم واحدی دارند و یک مجموعه هستند و از آنجاکه تمام آحاد مجموع، ممکن فرض شده‌اند، خود مجموعه نیز ممکن می‌شود (رک: ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵۶۹؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۲).

مطلقیت علت اولی؛ سلسله علت و معلول‌ها در برهان فوق، به معلولی می‌رسد که مطلقاً معلول است و درواقع معلول تمام علت‌های پیشین است و خود، علت چیز دیگری نیست. بنابراین باید در طرف دیگر این سلسله علتی باشد که آن هم مطلقاً علت باشد؛ یعنی نه فقط علت معلول پس از خود، بلکه علت تمام معلول‌های پسین باشد (رک: ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۳۶۲؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴).

بدین ترتیب براهین فوق، نتیجه منطقی اصول مذکور است (بزدی، ۱۳۸۱)؛ به این گونه که با پذیرش وجود مجموع و مطلقیت علت اولی، ناگزیر باید قائل شد که سلسله معلول‌ها به علتی منتهی می‌شود که در طرف سلسله و علت مجموع آحاد است.

۲. نقد صدرالمتألهین بر وجود حقیقی مجموع در براهین فوق

صدرالمتألهین بیان دو برهان نخست را در نهایت سستی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۱۵۷). وی در نقد دو برهان/ابن‌سینا تصریح می‌کند که وجود در هر موجودی، عین وحدت و وحدت نیز عین وجود است. هر شیئی که فاقد وحدت حقیقی باشد، متصف به وجود حقیقی نخواهد شد؛ یعنی وجود آن وجودی اعتباری و در ذهن خواهد بود. از این رو مجموع یا سلسله مذکور، فاقد وجود حقیقی است و اعتباری خوانده می‌شود. بنابراین قضیه «مجموع یا سلسله یک موجود ممکن است»، معنای محصلی نخواهد داشت. به اعتقاد صدرا اگر وجودی حقیقی برای مجموع در نظر گرفته شود، این اشکال مطرح می‌شود که مجموع مفروض به علتی جدای از علل آحاد مجموع نیاز ندارد و چون علت مجموع همان علت آحاد است پس در واقع مجموع، همان آحاد خوانده می‌شود و خود، وجودی متمایز نخواهد داشت. هر چند مجموع در مقام مفهوم با آحاد، مغایرت دارد، اما این مغایرت وجود دیگری را برای مجموع اثبات نخواهد نکرد (همان، ص ۱۵۸).

صدرالمتألهین در نقد برهان سهروردی نیز مساوقت وجود با وحدت را یادآور می‌شود و از این جهت که سهروردی برای سلسله، وجودی مغایر با وجود آحاد در نظر گرفته، بر او می‌تازد. به اعتقاد صدرا کثیر، چیزی جز چند واحد نیست که در کنار هم هستند. خود مجموع، فاقد وحدت حقیقی است؛ از این رو نمی‌تواند واجد وجود حقیقی باشد. در واقع چون وحدت سلسله، اعتباری است و وحدت اعتباری همان کثرت محض می‌باشد، بنابراین خود مجموع که مترع از کثرات است، وجودی ندارد که بتوان به امکان و معلولیت آن حکم نمود و چنین چیزی که موجود نیست و به تبع آن نمی‌تواند ممکن و معلول هم باشد، سخن از نیازمندی‌اش به علت نامعقول است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۶ ص ۳۲).

۳. وجود حقیقی عدد از نظر ابن‌سینا (نظریه عرضیت عدد)

ابن‌سینا در باب نحوه وجود اعداد، به عرضیت آنها قائل است؛ یعنی اعداد عرض خارجی برای معدودات خود هستند و از این رو در عالم خارج وجود دارند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۲۶). وی در جهت اثبات این نظریه اذعان دارد که عدد دارای وجودی در اشیا و وجودی در ذهن است؛ وجود اعداد در خارج جدای از وجود معدودات نیست. همان‌طور که واحد در اعیان، نمی‌تواند امری قائم به نفس باشد. بنابراین عدد، در اعیان نیز امری قائم به نفس نمی‌باشد و از آنجاکه در خارج وحدت‌هایی فوق وحدت وجود دارد، بنابراین وجود اعداد در خارج بدیهی‌اند (همان، ص ۱۲۷). صورت ابتدایی استدلال وی را می‌توان بدین صورت ارائه نمود:

– در خارج کثرت (وحدت‌هایی فوق وحدت) وجود دارد؛

– کثرت (وحدت‌هایی فوق وحدت) مستلزم عدد است؛

– نتیجه: عدد در خارج موجود است.

وی پس از اقامهٔ برهان بر این مطلب، بیان می‌دارد که هر عدد، نوعی تمایز از دیگری دارد و هریک از اعداد از حیث تمایزشان، یک امر واحد فی‌نفسه و دارای ویژگی خاص خود هستند و از آن‌رو که اگر چیزی فاقد حقیقت باشد، فاقد ویژگی‌های خاص می‌باشد، پس اعداد دارای حقیقتی مخصوص به خود هستند و آن حقیقت، وحدتی است که از آن عدد، نوع واحدی می‌سازد. اما عدد، کثرتی نیست که جمع آن در وحدت، غیرممکن باشد و از این‌رو بتوان عدد را صرف مجموع آحاد دانست؛ بلکه عدد از این جهت که مجموع است، امری واحد است که ویژگی‌های مخصوص خود را داراست (همان، ص ۱۲۸).

از مطالب فوق روشن است که نظریه *ابن‌سینا* درباره نحوه وجود عدد، مبتنی بر وجودی مغایر با آحاد است. وی در ابتدا در جهت اثبات وجود خارجی اعداد، عدد را کثیر و وجود کثیر را در خارج مسلم می‌پندارد، ولی در ادامه برای اثبات تمایز نوعی اعداد، عدد را کثیر محض نمی‌داند و اذعان می‌دارد که اعداد از آن جهت که یک مجموع هستند، امری واحدند. در واقع کثرت من حیث واحد را مطرح می‌کند، نه من حیث کثیر. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که مطابق سخنان وی، مجموعی که متصف به عدد می‌گردد، هم واجد کثرت حقیقی و هم واجد وحدت حقیقی است؛ چراکه این قسم از مجموع از جهت آن که چیزی جز آحادش نیست، کثیر حقیقی خوانده می‌شود و از جهت آن که زمینهٔ تحقق یک موجود حقیقی را فراهم می‌کند، متصف به وحدت حقیقی می‌گردد.

۴. نقد صدرالمتألهین بر نظریه عرضیت عدد

صدرالمتألهین ناظر به عقیده *ابن‌سینا* در باب نحوهٔ وجود عدد، تا جایی با وی همراه است که پذیرش کثرت در خارج مستلزم وجود حقیقی اعداد نگردد. به اعتقاد وی عدد چیزی جز مرکب از آحاد نیست و کثرت همان عدد است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۰۲)، یعنی همان‌طور که کثرت متشکل از اجتماع آحاد بوده، عدد نیز مرکب از آحاد است. به عبارت دیگر نحوهٔ وجود عدد به سان وحدت‌های کثیری است که در خارج وجود دارند، اما هرگز چنین نیست که اعداد در خارج، واجد وجودی جدای از آحاد باشند و تنها در ذهن موجود هستند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۶۲). بنابراین صدرا منکر نظریه عرضیت خارجی عدد است و معتقد است که عدد در خارج هیچ موجودیتی ندارد و از این‌رو مخالف نظریه *ابن‌سینا*ست.

بدین ترتیب عبارات *صدرالمتألهین* در بیان عدم وجود حقیقی و خارجی «مجموع»، با توجه به نقدهای وارده بر *براهین ابن‌سینا* و *سهروردی* و نحوه وجود عدد از نظر *ابن‌سینا*، صراحت دارد؛ اما تدقیق در نظر صدرا در باب نحوه وجود «مجموع»، فارغ از ظواهر کلام او، طالب جستاری ژرف و مطابق با مبانی حکمت متعالیه است. در واقع استنتاج دیدگاهی که با مبانی حکمت متعالیه سازگار باشد، در پرتو برخی اصول او مانند «نظام مفاهیم» میسر است. از این‌رو نقد جدی دیدگاه او با نظر به مختصات نظام مفاهیم صورت می‌پذیرد که از اصول اصلی فلسفهٔ او به‌شمار می‌آید. شایان یادآوری است که *براهین* و

مطالب مذکور تنها به جهت برجسته نمودن نظریه متفاوت صدرالمতألهین در باب وجود «مجموع»، بیان شدند. از این رو محور بررسی پیش‌رو تنها وجود «مجموع» است و بررسی صحت و سقم براهین مذکور از عهده این پژوهش خارج است. بنابراین لازم است مختصات نظام مفاهیم در فلسفه صدرا بررسی شود تا نحوه وجود مجموع نزد وی روشن گردد.

۵. مختصات نظام مفاهیم

۵-۱. جایگاه مقولات ثانی فلسفی نزد صدرالمتألهین

مطابق بررسی پیشینه مفاهیم فلسفی، چگونگی خارجیت آنها، نحوه وجودشان و جایگاه مشخص هر کدام فاقد صراحت بوده است. نزد ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۲۰۳)، بهمنیار (بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۲۸۳)، سهروردی (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸) و خواجه نصیر (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۱۳۲) تمایزی میان مفاهیم منطقی و فلسفی وجود ندارد و مفاهیم فلسفی نیز مانند مفاهیم منطقی ذهنی صرف در نظر گرفته شده‌اند؛ اما با ظهور صدرالمتألهین حیثیت خارجی مفاهیم مذکور به زیادت یا عروض خارجی آنها ارتقا یافت و وی به وحدت مصداقی آنها با معروضشان معتقد گشت؛ یعنی اذعان کرد که یک مفهوم درحالی که بهره‌ای از وجود خارجی دارد، اما وجودش با وجود موضوعش، یکی است و از آن جدا نیست (ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۸۸). به اعتقاد او علی‌رغم اختصاص حصه‌ای از وجود خارجی به آحاد، تمام این حصص وجودی، در ضمن وجودی واحد جمع هستند. بنابراین باید مبنای مذکور را به معنای خارجیت حیثیت متغایر یک وجود واحد دانست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۳۹۶). در نهایت می‌توان چنین گفت که صدرالمتألهین مقولات ثانی فلسفی را بدین معنا متصف به خارجی می‌داند که علاوه بر خارجی بودن حمل این مقولات، در خارج نیز به ازای آنها، حیثیات و جهات حقیقی موجود است (اسماعیلی، ۱۳۸۸).

بدین ترتیب مقولات ثانی فلسفی در تقسیمات مقولات، واجد جایگاهی خاص گشت. در این دوره مفاهیم، مقولات و تعریفشان از این قرار شد:

مقولات اول: دسته‌ای که صورت مستقیم حقایق خارجی هستند و ذهن در مواجهه با آنها، صورتی را نزد خود ساخته، سرانجام در مرتبه عقل به یک معنای عام و صورتی کلی دست می‌یابد. آنچه در مرتبه عقل حاصل می‌شود، همان صورت واقعی شیء خارجی است که با آن عینیت دارد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۳۴-۳۳۵؛ طباطبائی، ۱۳۶۴، ص ۴۵؛ مطهری، ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۳۶۱).

مقولات ثانی فلسفی: مفاهیمی که برخلاف مقولات اولی، از چستی ماهوی حکایت نمی‌کنند، بلکه از انحای هستی آن حاکم‌اند (فناپی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۱۶). این مقولات، به‌گونه‌ای نیستند که از طریق حواس ظاهری به‌طور مستقیم به دست آیند (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۳۶۷). به همین دلیل ادراک آنها تا حصول قدرت تحلیل عقلی، ناآگاهانه است و معرفت تفصیلی آنها، به عمل عقلی نیاز دارد (فناپی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۱۶؛ مصباح یزدی،

۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۷۷). از سوی دیگر این مفاهیم، اغلب جنبه توصیفی داشته و بیانگر احکام هستی‌اند و به نوع خاصی از آنها اختصاص ندارد. بنابراین نمی‌توان چنین پنداشت که تعدد و اختلاف این معقولات، به اختلاف و تعدد مصادیق آنها منجر می‌گردد (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۶۷).

معقولات ثانی منطقی: مفاهیمی که برخلاف دو دسته مذکور، بر امور خارجی دلالت ندارند؛ بلکه در ذهن قرار می‌گیرند و از این حیث، مصداق آنها می‌شوند (همان، ج ۹، ص ۳۰۰). به عبارت دیگر وقتی که معقولات (خواه اولی و خواه ثانی فلسفی) در ذهن محقق شدند، به لحاظ ذهنی دارای حیثیاتی هستند که هریک از امور مذکور، به انتزاع مفهومی خاص از معقولات می‌انجامد (فناپی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۱۸).

در یک دسته‌بندی کلی نیز می‌توان معقولات ثانی فلسفی را به فراگیر و غیرفراگیر تقسیم کرد:

- معقولات فراگیر، مفاهیمی هستند که بر همه موجودات قابل انطباق‌اند؛ مانند وجود، وحدت (به معنای مساوت با وجود)، تشخص و شیء (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۷۲):

- معقولات غیرفراگیر، مفاهیمی هستند که تنها بر بخشی از موجودات صدق می‌کنند و اغلب به همراه معقول فلسفی دیگر، که در مقابل آن است، تمام هستی را دربرمی‌گیرند؛ مانند وحدت و کثرت، حدوث و قدم، علت و معلول، قوه و فعل، امکان و وجوب، شدت و ضعف، تقدم و تأخر (همان، ج ۲، ص ۱۴).

مطابق این تقسیم‌بندی، مجموع به عنوان امری منتزع از آحاد کثیر، در زمره معقولات غیرفراگیر فلسفی است، گرچه بنابر وحدت فراگیر یا عامه نیز، تبیین روشنی دارد. به نظر می‌رسد ذکر مطالبی در باب اقسام وحدت، کمک شایانی در فهم نحوه وجود مجموع در دستگاه فلسفی صدرالمতألهین می‌کند:

۵-۲. اقسام وحدت نزد صدرالمতألهین

وحدت مساوق وجود است و براین اساس می‌توان گفت که واحد نیز مشکک است (صدرالمতألهین، ۱۳۰۲ق، ص ۱۳۲). این وحدت همان وحدت عامه و فراگیری است که شامل همه موجودات می‌گردد. در واقع این وحدت که واحدی سریانی و شخصی خوانده می‌شود، در عین وحدت، تمام کثرات وجودی را نیز دربرمی‌گیرد؛ به نحوی که حقیقت وجود هم واحد شخصی و هم کثیر شخصی است (صدرالمতألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۲، تعلیقه سبزواری). بنابراین وجود یا وحدت، حقیقت واحدی است که تمام متن کثرات حقیقی و خارجی را شکل می‌دهد و از این رو مابه‌الاشتراک تمام آنها می‌گردد. از سویی تفاوت کثرات نیز به سبب همین حقیقت واحد است و به اصطلاح، مابه‌الاشتراک حقایق یادشده، عین مابه‌التفاوت آنهاست (ر.ک: همان، ص ۲۶). به این ترتیب حقیقت عینی وجود درحالی که وحدت شخصی دارد، واجد مراتب مختلفی است و مابه‌التفاوت مراتب وجودی به مابه‌الاشتراک آنها بازگشت دارد؛ هرچند ممکن است هریک از مراتب وجود به نسبت مرتبه دیگر تفاضل، شدت و ضعف داشته باشد. بنابراین چنین نیست که در وجود متفاضل عینی میان کامل و کمال وجودی آن، دوگانگی باشد. از این رو می‌توان همه مراتب هستی را علی‌رغم اختلاف و کثرت آنها، واحدی

شخصی دانست که از والاترین مرتبه (مرتبه واجب بالذات) تا دون‌ترین آن (هیولای اول) را در بر گرفته و در آنها سریان دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۰۲). در اینجا ممکن است پرسیده شود اگر موجود مساوق وحدت است، پس انقسام موجود به واحد و کثیر، به چه معناست؟ آیا با این انقسام یک قسم از مقسم خود خارج نمی‌شود؟! صدرالمتألهین در این باره معتقد است تقسیمات موجود، مطلق نیست و چنین نیست که در آن اقسام به طور کلی با هم متباین باشند؛ بلکه در این گونه تقسیمات، نوعی نسبیّت، مصحح تقسیم می‌شود و این تقسیم برحسب نوع نسبیّت حاکم میان آنها انجام می‌پذیرد؛ یعنی انقسام موجود به واحد و کثیر با قیاس برخی موجودات با برخی دیگر، به دست می‌آید (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۸۹). در واقع وقتی که موجود متصف به وحدت عامه را با برخی دیگر مقایسه می‌نماییم، تقسیم موجود به واحد و کثیر صحیح می‌شود (همان، ص ۹۰). به اعتقاد صدرا تکثر موجودات بدیهی و غیرقابل انکار است (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ق، ص ۱۳۹-۱۴۲) و منشأ این تکثر، همان حقیقت واحد وجود است. بنابراین هنگامی که وحدت عامه را با نظر به کثراتی که در خود دارد، مورد سنجش قرار می‌دهیم، معنای وحدت خاصی به دست می‌آید که در تقابل با کثرت است و مصحح تقسیم موجود به واحد و کثیر می‌شود. بنابراین چنین نیست که هر موجودی لزوماً دارای آن وحدت خاص باشد (همان، ص ۹۱). از آنجاکه وجود حقیقی وحدت خاص، غیرقابل انکار است (همان، ص ۹۴)، متقابلاً اعتباری خواندن وجود کثرتی که در مقابل آن است نیز ناروا به نظر می‌آید؛ گرچه این کثرت، هرگز کثیر بما هو کثیر نیست.

بنا بر مطالب مذکور به نظر می‌رسد براهین مطروحه/ابن‌سینا و سهروردی که مبنی بر وجود حقیقی مجموع است، حائز ویژگی‌هایی باشد که در ضمن وحدت عامه ذکر شد؛ یعنی آحاد آن در طول هم و رابطه علی - معلولی میان آنها برقرار بوده و شامل اجزای کثیری است و سخنی از ضمیمه غیر بر آنها نیست؛ یعنی مجموع، کل واحدی است که در درون خود اجزای کثیری دارد و این کثرات من حیث واحد، موجودند.

۵۳. ملاک صدق انتزاع مفاهیم فلسفی

صدرالمتألهین برای اثبات وحدت ذاتی حقایق خارجی و عینی وجود در نظریه تشکیک وجود، به اشتراک معنوی مفهوم وجود اشاره دارد؛ به این نحو که مفهوم واحد وجود، بر تمام مصادیق خود (اعم از ممکن و واجب) حمل می‌گردد و انتزاع مفهوم واحد از اشیایی که بالذات متباین هستند، نامعقول می‌نماید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳۲؛ ج ۶ ص ۶۰). از طرفی براساس اصالت وجود، آنچه متن جهان را تشکیل داده، وجود است و حقیقت عینی وجود بلاواسطه در برابر مفهوم وجود قرار می‌گیرد و مصداق بالذات آن خوانده می‌شود (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۰۷؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۷).

بنابراین انتزاع مفهومی واحد از آحاد، بر جهتی مشابه و یکسان در مصادیق دلالت دارد. به تعبیر دیگر، ملاک صدق مفهوم واحد بر آحاد، وجود وجه اشتراکی میان آنهاست. چنان‌که خود صدرالمتألهین بر بدیهی بودن آن

تصریح دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳۳). با این حساب می‌توان گفت مفهوم واحد وجود که بر تمام حقایق عینی، به یک معنا حمل می‌شود، از سختیت وجودی آحاد حکایت دارد و اشتراک ذاتی آنها، انتزاع مفهوم «وجود» از آنها و حملش بر مصادیق را مجاز نموده است. پس به صراحت می‌توان اذعان داشت که حقیقت وجود (یعنی مصادیق آن) از نوعی وحدت خارجی ذاتی برخوردار است.

بر همین اساس می‌توان گفت انتزاع مفهوم «مجموع» از آحاد، بر جهتی یکسان و مشابه در خود آحاد، دلالت دارد؛ که همان جهت «وساطت» در همه آحاد است؛ یعنی از آنجاکه تمام آحاد، علت معلول بعدی و معلول علت قبلی هستند، وجهی مشابه دارند که از حیث همین وجه، متصف به مجموعه واحد می‌شوند (توجه شود که علیت از اوصاف وجودی اشیاست) و چنان که توضیحش گذشت منظور از این مجموعه، همان «عام مجموعی» است که تمام آحادش، حکم واحد دارند. و در انتزاع مفاهیم ثانی فلسفی، موضوع خارجی باید به گونه‌ای باشد که آن محمول یا مفهوم ثانی فلسفی از آن انتزاع شود؛ یعنی وجود خارجی موضوع، مقتضی انتزاع آن محمول و مفهوم ثانی فلسفی باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۰۲). به عبارتی وقتی می‌گوییم «این اجزا، مجموعه واحدی هستند»، باید اجزا در جهتی مشابهت داشته باشند تا بتوان صفت «کل واحد» یا «مجموع» را بر آنها حمل کرد. از آن سو خود صدرا ناظر به احکام مفاهیم ثانی فلسفی، اتصاف و ربط را تابع طرفین می‌داند که هر دو طرف موضوع و محمول باید حظی از وجود دارا باشند (همان، ص ۴۰۴)؛ گرچه بنا بر تشکیک وجود و ارتباط وثیقی که با نظام مفاهیم دارد (ر.ک: میردامادی، ۱۳۹۴) ممکن است وجود یکی در نهایت ضعف چندان که فاقد نفسیت باشد و به آن جز در پناه وجودات دیگر نتوان نگاه کرد و بسیاری از معقولات ثانی فلسفی و امور عدمی به این قسم از وجود موجودند. مثلاً آن‌گاه که می‌گوییم «زید جاهل است یا کور است»، حتی این محمولات نیز بهره‌ای از وجود به اعتبار مناشی خود دارند هر چند بسیار ناچیز و قلیل باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۰۴) و از آنجاکه ظرف اتصاف مفاهیم ثانی فلسفی، «خارج» است و نه ذهن، اگر موضوع حکم، معدوم در خارج و تنها در ذهن باشد، پس آن موضوع مقتضی انتزاع مفاهیم ثانی فلسفی نمی‌گردد و تنها مقتضی انتزاع حمل معقولات ثانی منطقی خواهد شد (همان).

۵.۴. نحوه مغایرت حیثیات مفاهیم فلسفی

بنا به اعتقاد صدرالمتألهین هر اتصاف خارجی، حاکی از خارجیت وصف است و در خارج برای هر یک از مفاهیم فلسفی، حیثیتی خاص وجود دارد. وی در پاسخ به کسانی که با اذعان به خارجی بودن منشأ انتزاع و حمل آنها، معقولات ثانی فلسفی را خارجی نمی‌دانستند، به طرح مسئله مغایرت خارجی حیثیات مابازای مفاهیم فلسفی پرداخت تا از این رهگذر، خارجیت آنها را براساس عروض خارجی‌شان، حل کند و هر نظری را که مبنی بر غیرخارجی دانستن این مفاهیم باشد، مخدوش نماید:

والحقّ أنّ الإِتصافَ نسبةً بين شئیین متغایرین بحسب الوجود فی ظرف الإِتصاف، والحکم بوجود احد الطرفين دون الآخر فی الظرف الذی یكون الإِتصاف فیہ تحکّم. نعم، الأشیاء متفاوتة فی الموجودیه ولكلّ منها حظّ خاصّ من الوجود لیس للآخر منها، فکلّ صفة من الصفات مرتبة من الوجود یترتب علیها آثار مختصة بها حتّى الإضافیات وأعدام الملكات والقوی والاستعدادات، فإنّ لها أيضا حظوظا ضعيفة من الوجود والتحصّل لا یمکن الإِتصاف بها ألا عند وجودها لموصوفاتها (همان، ص ۳۳۶).

همان‌طور که آشکار است صدرالمتألهین در عبارت مذکور به اتصاف مفاهیم فلسفی، به معنای نسبت بین دو شیء مختلف، اذعان کرده است؛ یعنی اگر ظرف اتصاف، خارج باشد، آنگاه علاوه بر دو طرف اتصاف، تغایر آنها نیز در خارج است. البته باید توجه داشت که از نظر صدرا، تغایر وجود هرگز نباید وحدت مصداقی آنها را مخدوش سازد. به همین دلیل وی «مرتبه وجود» را مطرح می‌کند و متذکر می‌شود که اشیا در موجودیت، اختلاف دارند و اتحاد دو چیز در خارج مستلزم مرتبه‌ای یکسان از وجود نیست و تصریح می‌کند که مغایرت و اختلاف به معنای دارا بودن حصه وجودی مخصوص هریک از آنهاست (رک: اسماعیلی، ۱۳۸۹، ص ۴۰۶).

بدین ترتیب از تفاوت بهره‌های وجودی متصفین و صفاتی که در خارج موجود هستند، به اختلاف درجات وجودی در یک وجود و مصداق واحد تعبیر می‌کند؛ به طوری که یک مصداق واحد، مستجمع بهره‌های وجودی مختلف است و هر مرتبه از آن حیث که واجد مرتبه وجودی خاص است، با دیگری فرق دارد ولی به لحاظ مصداق خارجی، یکی است.

۵۵. چگونگی مغایرت وجودی (خارجی) در ضمن مصداقی واحد

صدرالمتألهین در توضیح کیفیت مغایرت وجودی معقولات ثانی فلسفی، به تغایر حیثیات مختلف یک وجود در مصداق واحد اشاره می‌کند. وی حیثیات مختلف و تغایر آنها را وابسته به ذهن و اعتباری محض نمی‌داند و معتقد است تا در خارج عروضی حقیقی صورت نپذیرد، شیء دارای حیثیات مختلف نخواهد شد:

معنی تحلیل الشیء الی امرین ومفاده، هو أنّ یحصل منه أمران اعتبار کل منهما وحیثیته غیر اعتبار الآخر وحیثیته، کتحلیل الانسان الموجود الی حیثیته الإنسانیة وحیثیة الموجودیة لا کتحلیل وجوده الی وجود، ومطلق الوجود فإنّ کل وجود خاص هو بنفسه مما یحمل علیه الوجود لا بعروض شیء آخر، وكذا الموجود البحت اذا حمل علیه مفهوم الوجود لم یلزم أنّ یكون هناك شئیان متغایران؛ بل ذلك المفهوم الغرض منه حکایة ذلك الخاص لا غیر (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۸۴).

صدرالمتألهین در عبارت فوق، به تبیین معنای «تحلیل» می‌پردازد و اذعان می‌نماید که اگر شیء دارای دو حیث مختلف باشد و امکان تجزیه آن به دو مفهوم مختلف در ذهن مهیا گردد، تحلیل رخ داده است. البته باید توجه کرد که این دو حیث مختلف و مغایرت آنها با هم، حاصل از اعتبار ذهن نیست؛ گرچه ذهن در تجزیه آنها به دو مفهوم مختلف و تخصیص دو وجود ذهنی خاص به آنها، دخیل است. صدرا در تبیین تحلیلی نبودن دو مفهوم وجود عام و خاص به این مطلب اشاره نموده که در حمل وجود مطلق بر وجود خارجی، چیزی به جز همان وجود خاص،

موردنیاز نیست و نیز در حمل مفهوم وجود بر موجود بحت خارجی، دو شیء متغایر نداریم تا این دو، دو حیث در نظر گرفته شوند. بنابراین روشن است که مغایرت حیثیات، مغایرتی خارجی بوده که در ضمن یک وجود واحد، محقق است (اسماعیلی، ۱۳۸۹، ص ۴۱۲).

بنابراین صدرالمآلهین صریحاً اشاره می‌کند که مغایرت حیثیات، حقیقی و خارجی است. برای نمونه او در عبارتی به اختلاف و مغایرت حیثیات در مقابل وحدت ذات اشاره می‌کند که وحدت محض خارجی را بر هم می‌زند و نوعی کثرت در ذات ایجاد می‌نماید؛ اما این تغایر در حیثیات، لزوماً منجر به مغایرت مصداقی نمی‌گردد (همان، ص ۴۱۳).

۶. نقد و بررسی

دیدگاه صدرا در باب مفاهیم ثانی فلسفی، تبیین و تصریح او بر خارجیت معقولات فلسفی و حقیقی دانستن تغایر حیثیات آنها در یک وجود واحد، تأثیر بسزایی در تعمق بر مسئله وجود مجموع در خارج و نتیجه‌گیری براساس مبانی وی دارد.

براساس دیدگاه صدرا اتصاف معقولات فلسفی که اتصافی خارجی است، دال بر خارجیت خود وصف است و هریک از معقولات فلسفی دارای حیثیتی ویژه هستند که متمایز از حیث دیگری است. صدرا در تبیین بهتر احکام معقولات ثانی، چنان که توضیحش گذشت، تا جایی پیش می‌رود که تغایر حیثیات را کاملاً خارجی می‌داند و با توهم ذهنی دانستن آنها مخالفت می‌ورزد و به‌صراحت بیان می‌دارد که ظرف اتصاف معقولات ثانی فلسفی، خارج است و هرگاه چنین باشد علاوه بر دو طرف وصف، موطن خود تغایر نیز در خارج است. بدین ترتیب با مبانی خود متذکر می‌شود که این مغایرت حیثیات هرگز منجر به مغایرت در مصداق نمی‌شود؛ چراکه هریک از حیثیات، مرتبه وجودی خاص خود را دارد و موجود به یک وجودند. با این توضیحات به نظر می‌رسد نظریه‌ی وی در باب اعتباریت مجموع با مبانی‌اش ناسازگار باشد. چگونه ممکن است کثیر - که از مفاهیم ثانی فلسفی است - دارای منشأ انتزاع خارجی باشد، اما کماکان فاقد وجود حقیقی باشد؟!

چنان که بیان شد، وی در انتقاد از براهین ثبات واجب و نحوه وجود عدد، صریحاً وجود حقیقی «مجموع» را به‌دلیل عدم مساوقت با وحدت، انکار و اذعان کرده که متن واقع متشکل از آحاد است (از آن جهت که وحدت دارند) و چون وحدت با وجود مساوق است، غیر از وجود واحد، چیزی در خارج وجود نخواهد داشت. بنابراین «مجموع» به عنوان مفهومی که منتزع از کثرات است، در خارج محقق نمی‌شود؛ چون کثرتی در خارج نیست تا مفهوم «مجموع» از آن انتزاع گردد. بنابراین مطابق مبانی او در این باب می‌توان گفت که لزومی ندارد مصداق مجموع با آحاد، متمایز باشد تا بتوان برای آن، وجود حقیقی در نظر گرفت. آری! از آحاد، مفهوم مجموع انتزاع می‌شود، ولی چنین نیست که مصادیق مختلف باشند. خود مجموع با آحاد، به یک مصداق موجودند اما بنا به نظریه تشکیک وجود و مختصات نظام مفاهیم، هریک از حصه وجودی خاص برخوردارند و ویژگی‌های مخصوص خود را دارند (در این باره ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۵۹؛ مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶ ص ۵۰۹؛ زنوزی، ۱۳۵۵، ص ۱۵۷).

بنابراین به نظر می‌رسد نظریه اعتباریت وجود مجموع از جهاتی مخدوش است:

۱. «مجموع» به عنوان مفهومی منتزاع از آحاد کثیر، بر حسب وجود خارجی کثرات، در خارج موجود است؛ زیرا کثرت در زمره معقولات ثانی فلسفی است و بهره‌ای از وجود دارد. بنابراین «مجموع» به وجود مناشی کثیر خود، موجود است؛ هرچند بهره‌اندکی از وجود داشته باشد. البته کثرت در این اقوال، مورد شمول وحدت است (چنان که کثرت در براهین مطروحه/ابن‌سینا و سهروردی نیز از همین سنخ بود)؛ یعنی کثیر من حیث واحد؛

۲. مطابق مطالب مذکور و با تفتن به معنای وحدت عامه که شامل تمام کثرات است، منشأ انتزاع مفهوم «مجموع» که از کثرات به دست می‌آید، با بازگشت به وحدت عامه که مساوق وجود است، همان حقیقت واحد می‌گردد و نه کثرات؛ و «مجموع» به وجود منشأ انتزاع خود که امری حقیقی و خارجی است، در خارج محقق می‌گردد. توضیح آنکه بدون ملاحظه جنبه واحد و مشترک آحاد، اساساً انتزاع چنین مفاهیمی غیرممکن می‌گردد؛ همان طور که انتزاع معنای امکان از مناشی آن، بدون فرض اشتراک و اتحاد افراد متصور نخواهد بود و در غیر این صورت (به طور مثال) انتزاع معنای امکان از واجب و عدم نیز جایز می‌گردد و بطلان این سخن بی‌نیاز از تشریح است. بنابراین مفهوم «مجموع»، جز از مصادیق آن که در یک سنخ وجود، متحدند، انتزاع نمی‌شود. چنانچه اتحادی میان آحاد سلسله وجود نداشته باشد و درعین حال، مفهوم «مجموع» از آنها انتزاع گردد، ترجیح بالمرجح لازم می‌آید؛ یعنی مشخص نمی‌شود که فلان اشیا، نسبت به دیگری چه ویژگی‌ای داشته‌اند که سبب انتزاع مفهوم مجموع شده‌اند (زنوزی، ۱۳۵۵، ص ۱۵۸). به هر روی عدم صراحت بر نحوه دیگر خارجیت (به معنای معقول ثانی فلسفی در مقابل معقول اول) به‌رغم رواج اصطلاحات فلسفی موردنیاز در این زمینه، محل بحث و مذاقه‌ای ویژه است؛

۳. بر مبنای نظام مفاهیم، تمام اوصاف و اشیا از وجودی تفاضلی و آثار وجودی مختص بهره‌مندند. بنابراین «مجموع» به‌عنوان وصف موجودات کثیری که در خارج موجودند، موجود و واجد آثار خاص و متمایز از اجزاست. بدین ترتیب وجود خارجی «مجموع»، یک بار با نظر به کثرات خارجی واقع و بار دیگر با توجه به بازگشت کثرات به وحدت عامه، به اثبات می‌رسد. گرچه توجه به وجود تفاضلی اشیا و صفات در تبیین مختصات نظام مفاهیم نیز وجود «مجموع» را امری مسلم می‌داند. بنابراین به نظر می‌رسد وجود حقیقی «مجموع»، یکی از آشکارترین لوازم تفکیک نظام مفاهیم باشد.

به نظر می‌رسد نحوه التفات به وجود «مجموع»، در انگاره «هویت و اصالت جامعه» مؤثر باشد؛ بدین گونه که می‌توان انحصار اخلاق در اخلاق فردی را از لوازم فروگاهی وجود «مجموع» به وجود اجزا و متقابلاً اعتقاد به وجود حقیقی «مجموع» را در تبیین اخلاق جمعی، مؤثر دانست. تدقیق به این امر و تشریح چگونگی اخلاق در نظر صدرا و سازگاری یا ناسازگاری آن با نحوه وجود «مجموع» در نظر وی، خواستار پژوهش‌های دیگر است.

نتیجه‌گیری

صدرالمتألهین گرچه به طور مستقل به مسئله وجود مجموع نپرداخته، اما شواهدی از خود مبنی بر وجود اعتباری مجموع برجای نهاده است. اشکالاتی که در براهین اثبات واجب و نحوه وجود عدد بر این‌سینا و سهروردی بیان می‌دارد، همگی دال بر عدم وجود حقیقی مجموع است. از سویی دیگر نتایج بررسی دیدگاه وی درباره معقولات ثانی و تمایز آنها به منطقی و فلسفی و احکام ارائه‌شده در این زمینه، نظریه وجود اعتباری مجموع را مخدوش می‌نماید؛ چراکه خود ملاصدرا در سیر تطور معقول ثانی، درصدد رفع نارسایی‌های نظام معقولات برآمده، چنان‌که در دستگاه فلسفی او، معقولات ثانی فلسفی به روشنی دارای جایگاهی خاص و ویژگی‌های مخصوص است.

از آنجاکه معنای کثرت مطروحه در براهین این‌سینا و سهروردی، کثیر من حیث واحد است؛ به نظر می‌رسد خلط معنای کثیر من حیث کثیر و کثیر من حیث واحد نزد صدرا، زمینه این تناقض را فراهم آورده است. به علاوه وی معتقد است که معقولات ثانی فلسفی دارای منشأ انتزاع خارجی‌اند و تغایر حیثیات آنها خارجی است و از این رو نمی‌تواند به ذهنی محض بودن مجموع (به معنای معقول ثانی منطقی) معتقد شود. نظریه سازگار با مبانی صدرا در باب وجود مجموع، اعتقاد به اختصاص وجودی خاص برای مجموع و مغایر با آحاد و ادعان به اختلاف درجات وجودی واحد و مجموع، در عین مصداقی واحد است. بنابراین صدرالمتألهین مطابق نظام مفاهیم خود، مجاز به نظریه اعتباریت وجود مجموع نخواهد بود و نظریه وجود اعتباری مجموع به تناقضی آشکار با مبانی صدرا برمی‌خورد. البته ممکن است دیدگاه متعارض صدرا در این باب ناشی از نکات روش‌شناختی یا ناشی از تغییر نظریه در فرایند زمان باشد که بررسی این احتمالات خواستار پژوهشی مستقل است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلال*، مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۳، *الاتسارات والتبیهات*، همراه شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، قم، البلاغه.
- _____، ۱۴۰۵ق، *الشفاء - منطق*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- اسماعیلی، مسعود، ۱۳۸۸، «معقول ثانی فلسفی در فلسفه صدرالمতألهین»، *ذهن*، سال دهم، ش ۴۰، ص ۱۷-۵.
- _____، ۱۳۸۹، *معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- بهمنیار، بن مرزبان، ۱۳۴۹، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
- حقیقت، صادق، ۱۳۸۷، *روشن‌شناسی علوم سیاسی*، قم، دانشگاه مفید.
- خادم‌زاده، وحید و محمد سعیدی‌مهر، ۱۳۸۹، «مسئله وجود مجموع و فیلسوفان مسلمان»، *متافیزیک*، سال دوم، ش ۷، ص ۶۲-۴۳.
- زنوزی، ملاعبدالله، ۱۳۵۵، *لمعات الالهیه*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کربن، چ سوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، سیدرضی، ۱۳۸۳، *درس‌های شرح منظومه سبزواری*، تهران، حکمت.
- صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ق، *مجموعه الرسائل التسعه*، تهران، بی‌نا.
- _____، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه*، چ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، ۱۳۸۲، *شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات تسفا*، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، چ هجدهم، تهران، صدرا.
- _____، ۴۱۰ق، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ دوم، تهران، صدرا.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ق، *مصارع المصارع*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- فرشاد، مهدی، ۱۳۶۲، *نگرش سیستمی*، تهران، امیر کبیر.
- فناپی اشکوری، محمد، ۱۳۷۵، *معقول ثانی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- قوشچی، علاء‌الدین علی بن محمد، بی‌تا، شرح تجرید العقاید، قم، منشورات رضی.
- مشکینی، علی، ۱۳۷۱، *اصطلاحات الاصول*، قم، الهادی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، چ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، *مجموعه آثار*، چ سوم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۲، *مجموعه آثار*، چ نهم، تهران، صدرا.
- میرداماد، محمداقبر، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- میردامادی، سیدمجید، ۱۳۹۴، «نسبت مراتب تشکیکی وجود و معقول ثانی فلسفی در فلسفه ملاصدرا»، *پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی*، ش ۴۵، ص ۸۲-۶۳.
- یزدی، اقدس، ۱۳۸۱، «براهین اثبات وجود خدا»، *نامه مفید*، ش ۳۰، ص ۷۶-۵۷.