

نشریه علمی آینه معرفت

دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۱۴۰۱
Scientific Journal of Ayeneh Ma'refat
Shahid Beheshti University

علمی پژوهشی
کد مقاله: ۱۳۷۳
صفحات: ۲۵-۴۶

Doi: 10.52547/jipt.2023.230607.1373

نقش مقولات در فلسفه ملاصدرا

زهرا کریمی*
مجید ضیایی قهنوبه**

چکیده

مقولات ابزار ذهن ما برای شناخت حقایق اطراف است. بشر اشیای خارجی یا مفاهیم ناظر به آن‌ها را ذیل یکی از مقولات قرار داده است و فهم می‌کند. اما میزان صدق مقولات بر تمام واقعیات خارجی و تمام حقایق هستی هنوز به درستی مشخص نیست. آنچه در آرای برخی فلاسفه مشاء دیده می‌شود این است که مقولات و پیرو آن انواعی که ذیل آنها ایجاد می‌شود نقش تعیین‌کننده در تعیین نوعی موجودات دارند و صرفاً ابزار طبقه‌بندی موجودات در ذهن انسان نیستند. در این میان ملاصدرا دیدگاه متفاوتی از مقولات را در آراء خود نشان می‌دهد و آن‌ها را محدود به حوزه اعتباری ماهیات می‌داند. بدیهی است زمانی که اصالت را از آن وجود و نه ماهیات بدانیم تمام اعتبارات و قوانین حاکم بر ماهیت نیز غیر واقعی و اعتباری خواهند شد. بنابراین ما در فلسفه ملاصدرا مجبور به تابعیت از مقوله و ملزم به مقوله‌بندی نیستیم و می‌توانیم ادعا کنیم که در فلسفه ملاصدرا اهمیت و محوریت مقولات به عنوان امر محوری در تعیین نوعی موجودات از بین می‌رود و یک موجود می‌تواند از نوعی به نوع دیگر و از مقوله‌ای به مقوله دیگر تغییر ماهیت بدهد بدون اینکه امر محالی لازم بیاید. در این مقاله، ابتدا به نحو اجمالی به ذکر نمونه‌ها و مواردی اشاره خواهیم کرد که نشان‌دهنده استثنائاتی در مورد شمول و جامعیت مقولات در لابلای آراء فلاسفه گوناگون است. خارج بودن نمونه‌هایی از حقایق از حیطه مقولات و مناقشه بر سر عدد کلی مقولات نمونه‌هایی از این دست است. پس از آن سعی شده، نکته پیش‌گفته به همراه مثال‌هایی از آثار ملاصدرا بیان

Entezar.zk12@yahoo.com
magid@ziaie.ir

* دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام (نویسنده مسئول)
** عضو هیئت علمی گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۲/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۹

شود. در نهایت به بررسی مقولات و جایگاه آن در نظام اصالت وجودی پرداخته خواهد شد. بدیهی است که بررسی چنین مسائلی نیازمند تحلیل، استخراج و استنباط از آراء فیلسوف است و در این مقال نیز مقصد و منظور پژوهشگران لزوماً جویا شدن شواهد صریح متنی دال بر این موضوع نیست. لیکن استفاده از متن در جهت توضیح مقصود امری اجتناب ناپذیر است.

کلیدواژه‌ها: مقولات عشر، ماهیت، ملاصدرا، اصالت وجود.

مقدمه

ارسطو مدون منطق صوری است. یعنی منطقی که با صورت فکری بشر در ارتباط است، اما با این حال حاکی از واقعیت خارجی نیز می‌باشد. به این معنا؛ منطق نوعی تحلیل صوری است که به ما معرفت واقعی اعطا می‌کند. در عین حال برخی مباحث فلسفی هستند که در منطق نیز مورد توجه قرار گرفته‌اند. از جمله این مباحث بحث مقولات است. در مقولات، بحث ما به جای مباحث صوری منطقی به نوعی حکایت‌گری از حقایق خارجی تبدیل می‌شود که از ارسطو آغاز می‌شود و در فلاسفه مسلمان به یک نقش محوری در تعیین حقایق و تعینات خارجی می‌رسند. ارسطو استنتاج و کارایی مقولات در منطق را امری مسلم فرض کرده و آن‌ها را برای دسته‌بندی محمولات عمده وجود کاربردی می‌داند. البته او از این ادعا فراتر رفته است و مقولات را پل واصل میان منطق و مابعدالطبیعه می‌داند. مطابق این دیدگاه مقولات، قالب‌های ذهنی - عینی تفکر ما هستند که هستی‌شناسی به واسطه آن‌ها میسر خواهد بود (کاپلستون، ص ۳۲۲-۳۲۰). به همین دلیل است که ارسطو مقولات را در بخش چهارم متافیزیک خود مدخلیت می‌دهد و شأن آن‌ها را بالاتر از آن می‌داند که تنها در منطق و به عنوان صورت‌های فکری معرفی شوند. البته در میان سایر فیلسوفان این مسئله مورد بحث بوده است که آیا می‌توان مقولات را به هستی‌شناسی تسری داد یا اینکه باید آن‌ها را مباحثی صرفاً منطقی دانست؟ یا اینکه مقولات اصلاً امور منطقی نیستند؟ به عنوان مثال در میان فیلسوفان اسلامی ابن سینا روش استاد را برگزیده و نظر ارسطو را می‌پذیرد. یعنی معتقد است که اعتبار مقولات امری فراتر از اعتبار منطقی است و از این رو جایگاه اصلی مقولات اولاً در فلسفه اولی و ثانیاً در منطق است. وی حتی خواندن مقولات را به عنوان تعلیمی صرفاً منطقی مضر می‌داند (ابن‌سینا، مقدمه ۱۳۹۱، ص ۸، ۶). خواجه نصیر هم به همین ترتیب مقولات را به عنوان اجناس موجودات ممکن می‌پذیرد (محقق و ایزوتسو، ص ۳۱۸). این تفکر نزد منطق دانان معاصر نیز پی گرفته می‌شود چنان‌که برخی چون خوانساری در اهمیت و جامعیت

مقولات شک نکرده، آن را تقسیم بندی کلی و عمومی و جهان شمولی که ماورای همه علوم است دانسته‌اند (خوانساری، ص ۵).

در عین اینکه مقولات در ظاهر برای این وضع می‌شوند که بتوانیم تمام موجودات عالم را در یک نظام طبقه بندی مشخص قرار داده و آنها را به درستی بشناسیم اما می‌بینیم که در نظام فلسفی فلاسفه اسلامی موارد متعددی یافت می‌شود که از این نظام تبعیت نمی‌کنند و حکما مجبور می‌شوند استثنائات متعددی را در مورد موجوداتی که تحت هیچ یک از این مقولات قرار نمی‌گیرند و اساساً ماورای مقوله هستند وضع کنند. به عنوان مثال خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب *اساس الاقتباس* اعتقاد دارد که بیشتر ماهیات مورد ادراک بشر تحت همین ده مقوله قرار می‌گیرد، اما در عین حال اموری مانند وجود و وجوب و امکان هم هستند که به صورت عام شامل همه اشیا می‌شوند و لذا تحت هیچ یک از این مقولات قرار نمی‌گیرد (نصیرالدین طوسی، ص ۳۴).

در کنار تفاوت‌هایی که در نگاه فلاسفه مسلمان در بحث مقولات مطرح است، پرسش‌های متعددی را در مورد اهمیت آنها در تعیین ماهوی موجودات به ذهن متبادر می‌کند؛ برخی نظرات در بین حکمای غربی نیز به پررنگ شدن این پرسش‌ها کمک می‌کند. در این میان نظرات کسانی که اعتبار مقولات را تا سطح یک بحث گرامری و لغوی پایین می‌آورند قابل توجه است. به عنوان مثال، ایمیل بریه معتقد است که بیشتر قسمت‌های کتاب مقولات اختصاصاً در مورد الفاظ است و در جهت برآوردن نیاز اهل جدل تالیف و طراحی شده است (بریه، ج ۱، ۲۲۷).

صرف نظر از نظرات گوناگون در در باب جایگاه اصلی مقولات در نگاه فیلسوفان ابتدا پرداختن به این نکته اهمیت دارد که بدانیم میزان اعتبار مقولات به اندازه‌ای هست که آن را مبنای معرفت‌شناسی بدانیم؟ با توجه به نظریه معروف ملاصدرا مبنی بر اصالت وجود و توجه به این مهم که وی ماهیات را اموری اعتباری می‌داند، جایگاه مقولاتی که متعلق به ماهیات هستند متفاوت و جالب توجه است. همچنین احتمال وجود مصادیقی که جامعیت و صدق مقولات بر همه جوانب هستی را نفی می‌کنند نیز دور از انتظار نیست.

نظرات برخی فیلسوفان غربی در باب اصالت مقوله بندی

مقولات فارغ از اینکه حکایت‌گری از واقعیت دارند یا خیر، با توجه به آنکه حاصل مشاهده و استقراء هستند، همواره از نظر تعداد مورد مناقشه و اختلاف بوده‌اند. منظور از استقرایی بودن

مقولات، نه خود مقولات که حقایق ماهوی تحت آن است. انسان با مشاهده و تماس با جزئیات و از طریق ایجاد ارتباط میان آنها (به واسطه درک شباهت‌ها و تفاوت‌ها) این امور جزئی را ذیل مفاهیمی کلی قرار می‌دهد و بدین صورت اشیای متعدد و متکثر را شناسایی می‌کند.

در میان اندیشمندان مغرب زمین افرادی بوده‌اند که واقعیت و حکایتگری تام مقولات از عالم واقع را مورد شک و تردید قرار داده‌اند. از این میان ما به عنوان مثال ونمونه به فیلسوفانی چون ویتگنشتاین، کوهن، کانت و هگل اشاره می‌کنیم چرا که بررسی آراء همه فلاسفه غربی مقصود این مقاله نیست.

این عقیده که مقولات در حقیقت تنظیم کننده ادراکات و زائیده ذهن انسان است، در نظرات ویتگنشتاین دیده می‌شود. به عنوان مثال ایشان نقش زبان در نمایش واقعیت را در حدی نمی‌داند که بتواند ابعاد حقیقی واقعیت را به ما نشان دهند (ویتگنشتاین، ص ۳۲۹). از نظر او زبان تنها پنجره‌ای برای نگریستن به واقعیت است. و خود زبان تنها تصویری از واقعیت است و نمی‌تواند همه آن باشد (کوهن، ص ۱۲۸).

از نظر کوهن نیز هر جامعه زبانی این ظرفیت را دارد که ساختار ویژه مقوله بندی خود را داشته باشد. و البته در واقع نیز همین گونه است. یعنی بنابر تفاوت‌های زبانی موجود در جوامع متعدد زبانی، مقوله بندی به معنای کلی آن‌ها نیز متفاوت است. افزون بر این، به نظر او اگر اندیشمندی به یک انقلاب پارادایمی دست بزند می‌تواند ساختار مقوله بندی پیشین را به هم بریزد. و یک مقوله بندی جدید را جایگزین قبلی نماید (رک، همان، ص ۱۳۷-۱۱۵).

در اندیشه برخی فلاسفه نیز به طور کلی امکان شناخت مستقیم از آنچه خارج از حوزه پدیداری قرار می‌گیرد امکان ناپذیر است. به عنوان مثال از نظر کانت اصل حقیقت ناشناختنی است و چون بیرون از حوزه پدیداری است ما توان درک آن را نداریم. به عبارت دیگر، ما تنها قادر به شناخت پدیدارها هستیم (مجتهدی، ص ۲۸-۲۷). اگر از این افق به مسئله، مقولات نگاه کنیم، مقولات جز ساختار ذهنی ما برای شناخت چیز دیگری نخواهند بود.

به نظر کانت شناخت ما نسبت به جهان پیرامون در بستر زمان و مکان صورت می‌گیرد و زمان و مکان نیز ساخته ذهن بشر هستند. و چون زمان و مکان اموری انتزاعی هستند پس ادراکاتی که به واسطه این دو صورت می‌گیرند نیز مجازی هستند (استیس، ص ۵۳-۵۲). استیس ویژگی مقولات کانتی را چنین بیان می‌کند که اولاً محتوا یا ماده ندارند و ثانیاً پیشینی‌اند و بر تجربه مقدم‌اند و دیگر آنکه هیچ منشأ خارجی ندارند. به این معنی که مقولات ساخته ذهن ما هستند و این ویژگی

ذهن ماست که برای شناخت پدیدارها محتاج به این مقولات است. بنابراین مقولات تنها بر اشیا آن گونه که بر ما پدیدار می شوند منطبق هستند و به هیچ وجه نمی توانند بر اشیا و امور فی نفسه منطبق باشند (همان، ص ۵۶-۵۵). البته برخی چون مطهری معتقد هستند که مقصود کانت از مقولات، چیزی شبیه به همان مقولات ثانیة فلسفی در فلسفه اسلامی است (مطهری، ص ۴۰۷) که در صورت پذیرش این حرف، مقولات کانتی اولاً مأخوذ از خارج اند و پس از آن تبدیل به حقایق ذهنی می شوند. البته در مورد مقولات کانتی بحث های گوناگون و متفاوتی شده است که باید در وقت و مجال خودش بررسی شود.

در میان فلاسفه غربی گرایش به نقش مقولات در عالم آنچهان که حکمای مسلمان معتقدند نیز به چشم می خورد. شاید بتوان نظر هگل در باب مقولات را نسبت به سایر فلاسفه پیش گفته، بیشتر به فلاسفه مسلمان پیش از صدرا نزدیک دانست. هگل معتقد است که هستی (هستی در فلسفه هگل به عنوان امری مقدم بر معرفت مطرح می شود. اندیشنده از نظر وی موجودی است که می تواند مؤلفه های واقعی و ضروری هستی را از درون خود تبیین کند. در واقع هستی چیزی است که مؤلفه ها و ویژگی هایش با اندیشنده یکی است. تفاوت این دیدگاه با نظر کانت در باب مقوله در این است که در اینجا از واقعیت به معرفت می رسیم و نه بالعکس. ما معرفت را به واقعیت تحمیل نمی کنیم. در فلسفه کانت معرفت شناسی مقدم بر هستی شناسی است و در فلسفه هگل برعکس). را می توان از همه مقولات اخذ کرد. همه مقولات در جهان هستی به نحو نهفته ای وجود دارند و ما برای یافتن مقولات باید به هستی رجوع نماییم (استیس، ص ۱۷۲-۱۷۰). البته آشکار است که مقولات مورد نظر هگل عیناً همان مقولات ارسطویی نیست بلکه مطابق با نظام فکری خود اوست. اما به هر حال آنها هم اشکال و صورت های فکر هستند و از این جهت مانند مقولات ارسطویی عمل می کنند. این امر در مورد مقولات کانتی نیز صادق است. اما تفاوتی که مقولات هگل با مقولات در فلسفه کلاسیک دارد این است که مقولات در نگاه سنتی با هم تباین ذاتی دارند، اما نزد هگل مقولات با هم رابطه دیالکتیکی دارند. مثلاً از دل کیفیت است که کمیت بیرون می آید و تلفیق این دو اندازه را موجب می شود.

اساساً از نظر هگل اشکال فلسفه کانت در این است که او مقولات ذهنی و برخاسته از تفکر را بر جهان تحمیل می کند. از نظر وی ما حتی نمی توانیم مقولات را از درون "من محض" استخراج کنیم؛ آن گونه که فیثته می گفت. بلکه به نظر او جهان یعنی ابژه، با انسان به عنوان سوژه ارتباط تنگاتنگی دارد.

سوژه و ابژه در دیالکتیک هگل ارتباط تنگاتنگی با هم دارند. هگل ضمن نقد قوانین حاکم بر فاهمه کانتی (او معتقد است که این قوانین حاکم بر جهان نیستند بلکه مقولاتی هستند که ذهن ما به حقایق خارجی تحمیل می‌کند. در حقیقت در موضع فاهمه، فاهمه تنها خود و مقولات خود را می‌شناسد و نه اشیا فی‌نفسه را). کل تفکر کانت را در معرفت‌شناسی رد می‌کند (همان، ص ۱۷۹-۱۶۵). گرچه هگل مقولات را در موضع فاهمه خدشه‌دار می‌کند، اما رساله منطقی خود معروف به *منطق جنا* (Jena Logic) را با مقوله کیفیت آغاز می‌کند. مقولات در این رساله شامل چهار مقوله؛ کیفیت، کمیت، مقدار و نامتناهی است.

البته در کتاب *علم منطقی هگل*، شمار این مقولات بیشتر می‌شود. به این ترتیب که او ابتدا علم منطقی را به سه آموزه کلی هستی، ذات و مفهوم تقسیم می‌کند که دو قسم اول را منطق آبیجکتیو و قسم اخیر را منطق سابجکتیو می‌نامد. و پس از آن هر کدام از این سه آموزه را به سه مقوله دسته‌بندی می‌کند. او آموزه هستی را به سه مقوله کیفیت، کمیت و اندازه تقسیم کرد. کمیت و اندازه یک چیز نیستند بلکه اندازه سنتز کیفیت و اندازه است. وقتی کمیت را به نحو کیفی لحاظ کنیم نتیجه اندازه می‌شود. هگل دو آموزه ذات و مفهوم را به ترتیب به سه مقوله، تفکر، نمود، واقعیت و سوژکتیویته، ابژکتیویته، ایده تقسیم می‌کند. آموزه ذات و هستی هر دو با هم بدنه منطق آبیجکتیو را شکل می‌دهند و آموزه مفهوم خود، منطق سابژکتو است. این مقولات با هم رابطه‌ای دیالکتیکی دارند. یعنی سیر این مقولات رو به جلوست و در این سیر بازگشت و قهقرا وجود ندارد.

البته باید دید که مقصود هگل از این مضمون که هستی را می‌توان با استفاده از مقولات شناخت چیست؟ البته می‌دانیم که مراد او از جهان هستی همین جهان طبیعی است. هگل اساساً با طرح فراسو و بحث در باب هستی غیر مادی در فلسفه مخالف است (عبادیان، ص ۳۵). بدیهی است که چنین فلسفه‌ای در مورد اطلاق و صدق مقولات بر موجودات غیر مادی سکوت کرده است.

نظرات مشائیان و سهروردی در باب اصالت مقوله‌بندی

پیش از ورود به دیدگاه ملاصدرا خوب است به این نکته توجه کنیم که مقولات برخاسته از یک دیدگاه اساسی است. دیدگاهی که در آن کثرت عالم امری کتمان‌ناپذیر و حقیقی تلقی می‌شود. فیلسوفان اسلامی در مواجهه با کثرات در نظام هستی نظرات و دیدگاه‌های متفاوتی داشته‌اند.

یکی از معروفترین و متداولترین این نظرات دیدگاه مربوط به فلاسفه مشایی است. آن‌ها موجودات را امور متباین می‌دانند و از طرفی نیز مقولات عشر- به عنوان دسته‌بندی رایج برای این امور متفاوت - خود نیز متباین به تمام ذات هستند. یعنی اموری هستند که اشتراک‌پذیر نیستند.

ما در مواجهه با کثرات و گوناگونی هستی از مقولات برای سامان بخشیدن به مفاهیم متعدد استفاده می‌کنیم. مطابق با این بیان است که دیگر نمی‌توانیم یک ماهیت را ذیل دو مقوله قرار دهیم. چرا که امر ماهوی وقتی ذیل یک مقوله قرار می‌گیرد دارای آن ماهیت می‌شود و قرار دادن یک ماهیت تحت دو مقوله یعنی یک ماهیت، دو مفهوم ماهوی داشته باشد و این محال است. بنابراین شاید بتوان این‌گونه گفت که مقولات و اساس مقوله‌بندی با اصالت ماهیت و اصالت کثرت پیوندی عمیق دارد. خلاصه این دیدگاه چنین است که چون ماهیات امور متباین هستند، پس موجودات به تبع ماهیاتشان با هم متباین هستند (فاضل تونی، ص ۱۶۲).

به طور کلی شاید بتوان گفت که پیش از صدرا به دلیل عدم تفکیک صریحی که در بحث وجود و ماهیت وجود داشت و عدم طرح مباحثی مانند اصالت ماهیت و اصالت وجود به صورت نظامند، نوعی سردرگمی در تعیین ملاک وجود تعینات خارجی وجود داشت و نظریات بین اصالت وجود و ماهیت سرگردان بود. این سرگردانی در سهرودی جهت گیری بهتری پیدا می‌کند و به سمت ایجاد یک نظام مناسب‌تر در تبیین حقیقت هستی پیش می‌رود اما هنوز حلقه مفقوده‌ای دارد که در صدرا با طرح بحث اصالت وجود و تشکیک وجود (اگرچه بحث از اصالت وجود یا ماهیت و تفکیک این دو و البته اذعان به تشکیک وجود ممکن است از سوی فلاسفه متقدمی چون میرداماد و پیش از او ابن‌سینا وجود داشته باشد لیکن بر همه آشکار است که این مسائل به نحو مفصل و به صورت جدی و نظامند در آراء ملاصدرا به وجود آمد) این حلقه مفقوده پیدا می‌شود. لذا متناسب با حرکت فلسفه به سمت فلسفه وجودی، می‌بایست حرکت از سمت نگاه مقوله - محور به سمت نگاه وجود - محور هم شکل بگیرد.

در نظام فلسفی فلاسفه مسلمان، مقولات نقش خاصی دارند. به عبارتی می‌توان گفت که همچون بسیاری از مفاهیم دیگر فلسفی که ریشه در آرای ارسطو دارد، خوانش غربی از ارسطو با خوانش اسلامی آن تفاوت‌های بنیادین پیدا می‌کند. به طور عمده آنچه در کتاب‌های فلسفی فلاسفه بزرگ مسلمان دیده می‌شود این است که مقولات و به تبع آنها انواع ماهوی، نقش تعیین‌کننده در تعیین ذاتی موجودات دارند. یعنی هر موجودی از موجودات این عالم یک ذات ماهوی

دارد که تعیین کننده نوع اوست و این ذات ماهوی تحت یک مقوله قرار گرفته و امکان اینکه از این مقوله خارج شود یا اینکه همزمان تحت دو مقوله یا بیشتر قرار بگیرد مستلزم محالات فلسفی است. البته خواهیم دید که ملاصدرا در فلسفه وجود خود این دیدگاه را تضعیف می کند.

اهمیت نظام مقوله بندی و جایگاه مقولات در تعیین حقایق خارجی در ابن سینا و پیروان او بسیار بالا است. به طور کلی؛ ابن سینا، خواجه نصیر و فخر رازی جایگاه اصیل و واقعی مقولات را نه در منطق که در فلسفه می دانند و برای آن کارکردهای واقع نمایانه تعیین می کنند. ابن سینا اگرچه که مطالعه بحث مقولات را در منطق بی فایده نمی داند و برای آن فوایدی در تشخیص امور و ارائه مثال های مناسب ذکر می کند (ابن سینا، مدخل، ۱۳۹۱، ص ۶-۵). اما به طور کلی بحث از مقولات را شایسته منطق و از مبادی آن علم نمی داند و معتقد است که این دست مسائل فایده ای جز طولانی کردن مبادی علوم ندارند و باید در جای دیگری از آن ها بحث شود (همان، ص ۱۰). او معتقد است که می توان بحث مقولات را از منطق حذف نمود و این که خود، آن ها را در منطق ذکر کرده به دلیل تبعیت از مشرب مشائیان بوده است و نه به قصد تعلیم. بلکه او خواندن صرف منطقی مقولات را برای متعلم مضر دانسته و معتقد است که این امر ممکن است فرد را دچار خیالات و تصوراتی بکند که با حقیقت مقولات منافات دارد. ابن سینا جایگاه مقولات را جایگاهی منطقی ندانسته و معتقد است که طرح منطق در متافیزیک، علوم طبیعی و لغت بجای از طرح آن در منطق است. به همین دلیل اگر کسی آن ها را در منطق نخوانده باشد دچار خسران نشده است (همان، المقولات، ص ۸-۵). اما نباید از این نکته غفلت کرد که اختصاص مقولات به مباحث فلسفی و تسری آن به تحلیل های هستی شناسانه؛ به معنی اعتبار بخشی ویژه به مقولات است. در نتیجه، مقولات صرفاً مباحث لفظی و طبقه بندی های ذهنی نیستند، بلکه اموری واقعی و دارای اعتبار فلسفی هستند.

از جمله مباحث مهم در مورد مقولات، بحث تشکیک ناپذیری مفاهیم و مقولات و تسری دادن آن به عالم واقع است. قابل استنباط است که چون مقولات متعلق به حوزه ماهیات هستند و تشکیک نیز در ماهیت وجود ندارد پس امور دارای مقوله نمی توانند مشکک باشند و متواطی هستند (تهانوی، ص ۴۴۹). هر چند این واقعیت کلیت و جامعیت را از مقولات سلب می کند (یعنی ما در متن هستی با امور کلی متواطی مواجه نیستیم بلکه با امور جزئی و گوناگونی مواجهیم. حتی در یک نوع واحد هم ممکن است همه افراد به نحو تام یکسان نباشند، مانند نوع انسان در فلسفه ملاصدرا مطابق با حرکت جوهری خویش ممکن است مشتمل بر انواع گوناگون باشد. بلکه

بالاتر از آن هر فرد انسانی در طی زندگی خویش ممکن است در انواع گوناگونی ظهور یابد. مثلاً انواع گوناگون بهیمی و انسانی را درک نماید). با این حال عمده فیلسوفان مشائی عدد مقولات را ده دانسته‌اند. البته در باب حصر مقولات و ده‌گانه بودن آن‌ها تردید وجود دارد. افرادی در کم و بیش نمودن شمار مقولات کوشیده و عده‌ای چون علامه طباطبایی ملاک دسته‌بندی مقولات را استقرائی دانسته‌اند (طباطبایی، ص ۸۹).

به اجمال می‌توان چنین گفت که عدم لزوم طرح مقولات در منطق و فلسفی دانستن جایگاه آن‌ها توسط فلاسفه مشائی و فلاسفه پیش‌گفته باعث می‌شود که اهمیت مقولات ده‌گانه نزد آنان بیشتر جلوه کند. ایشان معمولاً مقولات را در امور عامه و تحت عنوان «ماهیت و احکام آن» طرح می‌کنند و در عمل مقولات را دارای اعتباری هستی‌شناسانه می‌دانند. هرچند که خود بر استقرایی بودن مقولات گواهی داده‌اند (نصیرالدین طوسی، ص ۳۴). در جای خود اثبات شده است که استقراء و هر آنچه بدان استوار است، دارای قطعیت نیست مگر اینکه متضمن قیاس باشد.

در مقابل دیدگاه عمدتاً مقوله - محورانه به‌ویژه در فلاسفه مشائی، برخی مباحث نیز منجر به تضعیف این جایگاه شده است. از جمله مسائلی که می‌توانیم به عنوان عامل تضعیف جایگاه محوری مقولات در شکل‌گیری جهان واقع در نظر بگیریم، شبهات و اشکالاتی است که در مورد تعیین تعداد مقولات و همچنین جهان شمول بودن آنها وجود داشته است.

ابن سینا اگرچه که برای مقولات نقش محوری قائل است و مقولات را حاکی از واقعیت می‌داند. اما با این حال آن را در مورد همه موجودات صادق ندانسته و معتقد است که مقولات فقط بر موجودات ممکن اطلاق‌پذیر است (ابن سینا، ۱۳۸۲، ص ۸۲). لذا در مورد ابن سینا و به طور کلی فلسفه متداول پیش از سهروردی و ملاصدرا، باید قائل به این شویم که محدوده واقع‌نمایی مقولات صرفاً در محدوده ممکنات است.

در عین حال شبهات موجود در زمینه تعداد مقولات که در سهروردی پررنگ‌تر می‌شود نیز به تضعیف جایگاه مقولات کمک می‌کند. سهروردی تعداد مقولات را پنج دانسته و لیکن این تقسیم‌بندی پنج‌گانه مقولات به جوهر، کم، کیف، حرکت، و اضافه را برهانی نمی‌داند و در همه آثار خود به جز مطارحات به این امر تصریح می‌کند (یزدان پناه، ج ۲، ۳۸۷).

در بادی امر می‌توان چنین گفت که سهروردی قائل بر بی‌اعتباری مقولات است. همچنان که در کتاب المشارع و المطارحات بدان اظهار می‌کند (شیخ اشراق، ج ۱، ص ۱۲). شیخ اشراق با

تقسیم مقولات را به دو دسته اعتباری و حقایق خارجی، بیان می‌دارد که هر کدام از این دو را محمول قرار دهیم اعتباری می‌شوند (همان، ج ۲، ص ۷۴).

او اعتنای چندانی به بحث مقولات ندارد و حتی پرداختن زیاده از حد به آن را آفت علمی می‌داند (همان، ص ۴۱۳). و معتقد است که پرداختن بیش از حد به مقولات زیاده‌گویی است و به جای آن باید به مشاهده حقایق برتر و انوار پرداخت و به نظر او اگر خداوند برای اهل حکمت خیر بخواهد، آن‌ها را در مشاهده انوار و صعود به مدارج عالی و پیوستن به مقامات بالا و در آغوش کشیدن استاد راهنمایی می‌کند و سخن گفتن در مورد مقولات را از آن‌ها می‌کاهد (همان، ج ۱، ص ۱۴۷).

شیخ اشراق صورت نوعیه را نیز نپذیرفته و معتقد است که ذات و اصل هر شیئی چیزی جز مقدار و مخصصات عرفیه نیست (همان، ص ۹۵). بنابراین برای شناخت حقیقت چیزها نیاز چندانی به مقوله نداریم.

همان‌طور که مشخص است، سهروردی به طور مشخص به این سمت حرکت می‌کند که از نگاه مقوله - محورانه به نگاهی وجود محورانه یا به اصطلاح خودش نور - محورانه برسد (البته خود سهروردی هرگز چنین ادعایی نکرده بلکه چنین دیدگاهی به نحوی تفسیر نظر اوست). به عبارتی وی متوجه شده که با توجه به تشکیک‌ناپذیری ماهیات و انواع محور قرار دادن امور مقولی، موجب می‌شود که در تبیین واقعیت که امری تشکیکی است با مشکلات فراوان روبه‌رو شویم.

البته در عین حال در فلسفه سهروردی نمی‌توانیم نگاه مقولی را به طور کلی زدوده شده در نظر بگیریم. به عنوان مثال در فلسفه او مواردی نیز وجود دارد که هنوز حکایت از مقوله - محور بودن فلسفه او در تبیین واقعیت می‌کند. از جمله این مسائل تکیه او در بحث مثل افلاطونی بر قاعده امکان اشرف است (سهروردی، ص ۱۵۵). برهان امکان اشرف مستدعی این مطلب است که اگر یک حقیقت نوعیه در مرتبه پایین و نازل عالم داشته باشیم، حتماً باید در مرتبه اشرف نیز فردی از همین نوع را داشته باشیم که ویژگی‌های مرتبه اعلی را دارد. سهروردی از این برهان برای اثبات مثل معلقه به عنوان افراد کامل از یک حقیقت نوعیه استفاده می‌کند. وقتی ما به نوع طبیعی به این حد بها می‌دهیم که یک نوع - که در حقیقت یک تعریف و ماهیت متشکل از جنس و فصل است - باید تا آنجا اصالت و اهمیت پیدا کند که تعیین‌کننده وجود افراد متناسب در مراتب وجودی - نوری عالم باشد، چگونه می‌توانیم به بحث مقولات به عنوان اجناس عالیة این

انواع بی اعتنا باشیم؟ البته خود ملاصدرا نیز چنین استفاده‌ای از قاعده امکان اشرف دارد. لیکن به نظر می‌رسد که مفاهیمی چون، نوع، جنس و... در فلسفه او را باید در بستر مبانی فکری چون اصالت وجود و... تفسیر کرد. ظاهراً این امر و اموری شبیه به آن ما را به تناقضاتی در آراء ملاصدرا خواهد کشاند. همان‌طور که می‌دانیم مثل به عنوان حلقه‌ای اتصال عالم مجرد و مادی نمونه‌های اتم و اکمل موجودات مادی‌اند. موجوداتی که به دلیل تجرد و بساطتشان تن به هیچ مقوله‌ای نداده و در هیچ قالب مفهومی نمی‌گنجند. اما ما از آن‌ها تحت عنوان نوع اکمل، رب النوع و.. یاد می‌کنیم. وجود افراد نوع در خارج اعتباری است و نه حقیقی. وجود حقیقی از آن صور نوعیه است و نیز احکامی که در مورد موجودات اعتباری مطرح می‌شوند هم قطعاً اعتباری هستند.

ملاصدرا و مواردی که از دایره مقولات بیرون هستند

ملاصدرا نیز مانند سایر حکمای مسلمان بحث مقولات را در ابتدای فلسفه خود مطرح می‌کند و مقولات ده‌گانه را به رسمیت می‌شناسد (ملاصدرا، ۱۹۸۲، ص ۲۴). اما در عین حال از نظر او مقولات عشر عام نبوده و حقایقی وجود دارد که ذیل هیچ مقوله‌ای قرار نمی‌گیرد. حقایقی مانند نقطه و وحدت و حقیقت واجب و ممتنع و حرکت. بنا بر نظر ملاصدرا «اینکه گفته می‌شود اجناس عالی، ده تا هستند بدان معنا نیست که هر ماهیتی ناگزیر در یکی از آن ده تا جای می‌گیرد... (بلکه) ماهیاتی در آن ده (مقوله) مندرج می‌شوند که مرکب از جنس و فصل باشند و مقولات ده‌گانه جنس‌های عالی آنها به شمار آیند» (مصباح، ص ۳۱۴). پس اگر می‌گوییم ماهیات مندرج در مقولات‌اند منظورمان ماهیات مرکبه است نه همه ماهیات که شامل ماهیت بسیط نیز می‌شود.

جامعیت مقولات اولی

مقولات اولی مفاهیمی هستند که مستقیماً توسط انسان از عالم خارج درک و دریافت می‌شوند. مقولات عشر نیز همگی از معقولات اولی هستند. معقولات اولی مضاف بر این که در ذهن ادراک می‌شوند حتماً در خارج نیز مصداق دارند. پس معقولات عشر ماهوی بوده و شامل امور غیر ماهوی نمی‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۱۲). اما این قضیه عکس کلی ندارد. امور بسیط فاقد ماهیت جنسی و فصلی هستند. چرا که اگر دارای ماهیتی زائد بر ذات خود باشند، از این امر لازم می‌آید که فاعل و قابل باشند، حال آنکه این امر باطل است (همان،

ص ۱۱۴). ملاصدرا در ابتدای کتاب *اسفار اظهر* می‌دارد که به دلیل عقل و نقل هیچ اشکالی ندارد اگر حقایق بسیط تحت هیچ مقوله‌ایی قرار نگیرند (ملاصدرا، ۱۴۲۵ق، ص ۲۷۶). چرا که برخی از امور بسیط ماهیات بدون جنس و فصل هستند. همانند نقطه که ماهیت است اما در عین حال بسیط هم هست. خلاصه این که اگرچه مقولات مربوط به حوزه ماهیت هستند لیکن ماهیت بسیط را هم شامل نمی‌شوند.

اموری هم که در زمره مقولات ثانیه قرار می‌گیرند تابع نظام مقوله‌بندی نیستند. به عنوان مثال مفهوم اساسی و کلیدی فلسفه ملاصدرا؛ یعنی وجود هم از محدوده مقولات بیرون می‌رود. وجود از نظر ملاصدرا به دلیل بساطت خود جنس و فصل ندارد (همان، ص ۱۰). و برای تحقق خود نیازمند هیچ قید جنسی و فصلی نیست که به وسیله آن به دو قسم، تقسیم یا مشخص و متمیز شود (همو، ص ۱۰). مفهوم عدم نیز از دایره نظام مقولی خارج است. وقتی مفهوم وجود به علت بساطت خود از دایره نظام مقولی خارج می‌شود، بدین ترتیب مفهوم عدم هم به دلیل بساطت خود خارج از مقوله است. برخی ملاک و مناط مقولی بودن یک مفهوم را دارای جنس و فصل بودن دانسته‌اند. این ملاک لزوماً به معنای ماهیت نداشتن نیست. مثلاً امور بسیط دارای ماهیت‌اند اما برای اندراج آن‌ها تحت یکی از مقولات ضرورتی وجود ندارد. مثلاً آنچنان که مصباح یزدی در شرح *الهیات شفا* می‌گوید؛ وحدت عرضی است که ماهیت دارد، اما تحت مقوله قرار نمی‌گیرد. چرا که دارای جنس و فصل نیست. یعنی ما در مقولات با ماهیات مرکبه سروکار داریم. اما اینکه عرض خوانده می‌شود به این دلیل است که اگر در خارج یافت شود در موضوع است. یعنی عرض جنس وحدت نیست. این گفته در مورد نقطه هم درست است (مصباح، ص ۴۱۳). حرکت هم که در مقولات رخ می‌دهد نیز خود از مقولات خارج است (همان‌جا).

مقوله‌بندی در خود مقولات

نکته دیگر اینکه مطابق با فهم مقوله محور، خود مقولات عشر- به عنوان اموری بی‌نسبت با یکدیگر- تحت هیچ کدام از این مقولات ده‌گانه قرار نمی‌گیرد چرا که این مقولات دارای جنسی عالی‌تر از خودشان نیستند. یعنی مرکب از دو مفهوم جنس و فصل نیستند و بسیط‌اند. امور بسیط نیز به صورت کلی ذیل مقولات قرار نمی‌گیرند.

نکته دیگری که به نظر ویژه ملاصدرا در مورد مقولات عشر مربوط است تفاوت در دو نوع حمل شایع و اولی است. تا پیش از ملاصدرا عقیده عمده این بود که یک ماهیت نمی تواند تحت دو مقوله قرار گیرد چرا که در این مسئله محذوراتی وجود دارد از جمله اینکه ماهیت واحده دارای دو ماهیت خواهد شد و این تناقض و خلاف فرض است. این مسئله و اشکال معمولاً ذیل مباحث مربوط به وجود ذهنی و به عنوان اشکال بر قائلان به نظریه «وجود ذهنی» و اینهمانی ذهن و عین طرح می شده است. ملاصدرا در پاسخ به این اشکال عنوان می کند که یک چیز می تواند تحت دو مقوله قرار بگیرد، اما در صورتی ممکن است که ما یک چیز را به دو معنای متفاوت حملی در نظر بگیریم. به این معنا یک چیز مثلاً به حمل اولی جوهر است و به حمل شایع عرض (ملاصدرا، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۹۲-۲۹۱).

البته مورد مذکور از دایره بحث ما از واقع خارج است و صرفاً برای استقصای کامل موارد آورده شده است. روشن است که منظور ما از درج تحت مقوله، درج به معنای حمل اولی نیست بلکه همواره مواردی درج مقولی در نظر گرفته می شوند که به حمل شایع ذیل یک مقوله قرار بگیرند.

تفاوت نگرش ملاصدرا با سایر فیلسوفان در باب مقولات منحصر به این موارد نیست؛ بلکه به نظر می رسد که بحث مقولات در فلسفه ملاصدرا تفاوتی بنیادی و اساسی دارد. بهتر است بگوییم که با توجه به اصول اساسی فلسفه او مقولات از اساس اهمیت چندانی در نظام فکری وی ندارد. و این همان طور که گفتیم، به مبانی فلسفی ملاصدرا مربوط است که در ادامه بدان پرداخته خواهد شد.

اصالت وجود و گوناگونی موجودات

قول به اصالت وجود به هیچ عنوان به معنای نفی ماهیات متعدد و متکثر نیست. بلکه اصالت وجود، ضمن قول به تشکیک حقیقت و نه مفهوم وجود، راهکاری جدید در مورد چگونگی تفسیر گوناگونی موجودات ارائه می دهد. وقتی وجود را حقیقی موجودات دانستیم و اصالت وجود را پذیرفتیم یعنی به این اعتقاد رسیده ایم که وجود در تمام موجودات، اصیل است. اما اگر وجود در میان همه مشترک است؛ پس چه چیزی است که موجب تمایز موجودات و تفاوت آنها از هم می شود؟ در چنین جایی بحث تشکیک وجود مطرح می شود. در واقع بحث از تشکیک وجود زمانی آغاز می شود که مابه الامتیاز و مابه الاشتراک یکی باشند.

ملاصدرا تشکیک_ را که فلاسفه پیشین نیز در انحاء مختلف بدان اشاره کرده بودند_ می پذیرد ولی با این قید مهم که تشکیک تنها باید در امور وجودی باشد. همان طور که گفته شد به نظر وی حقیقت وجود وحدت دارد. یعنی سنخ وجود در تمام موجودات و حتی در ممکن و واجب یکی است. اما کثرت موجود در عالم به سبب مراتب تشکیکی بهرمندی موجودات از وجود است (همان، ص ۷۱).

لذا وی به نظامی می رسد که یک حقیقت واحد تشکیکی در آن می تواند به انحاء مختلف جلوه گر شود و با جلوه های خود موجودات متکثری را ایجاد کند که در نظام اعتباری ماهیات توسط ذهن ما تحت مقولات متفاوت و متعدد قرار می گیرند. حقیقت وجود، در عین اینکه ملاک کثرت موجودات عالم است ملاک وحدت آنها نیز هست.

از نظر ملاصدرا وحدت مساوق با وجود است. افزون بر این، به نظر او در عالم هستی، وحدت همواره رنگی از کثرت دارد و در کثرت نیز وحدت همواره دیده می شود. در حقیقت کثرات عالم وجود در مرتبه ای ظهور پیدا می کند که وجود به منتهای ضعف خود رسیده است. اما همین وجود اگر در سلسله ترقی مراتب تجرد را بگذراند در هر مرتبه از رشد خود به مراتب بالاتر وحدت می رسد. در نتیجه کثرت نتیجه افول و ضعف وجودی و وحدت، نشانه کمال وجودی اشیاست (همو، ۱۳۹۱، ص ۸۲-۸۱). پس گوناگونی امری پذیرفته شده و انکارناپذیر است اما منشأ آن را باید نه در تباین ذاتی موجودات که در نقطه اشتراک آنها جست. اما آیا در این نوع اندیشه مقولات به عنوان امور متباین که موجودات را بر اساس نقطه افتراقشان از یکدیگر، دسته بندی می کند و اساساً منکر تباین در گستره هستی است، می تواند جایگاه پر اهمیتی در هستی شناسی و معرفت شناسی داشته باشد!؟

روش خاص ملاصدرا و عدم اصالت مقولات

خلاصه دیدگاه ویژه و معروف ملاصدرا این است که او وجود را سزاوارترین چیز برای تحقق در خارج می داند و هر چه غیر از وجود در اعیان و ذهن است به وسیله وجود حاضر می داند. هر چیزی که در خارج به وسیله وجود محقق می شود. یعنی؛ مجعول بالذات وجود است و نه ماهیت (همان، ص ۹). همچنین مطابق با اصالت وجود، تشخیص هر چیزی به وجود است.

ملاصدرا وجود را بر ماهیت در خارج متقدم می داند و نسبت بین وجود و ماهیت را همانند نسبت بین فصل و جنس می داند یعنی؛ تحقق ماهیت وابسته به وجود است. و نیز وجود خارجی و

حقیقی هر چیزی همان وجود اوست. و در واقع چیزی غیر از وجود در خارج نیست، بلکه این فعل عقل است که وجود خارجی را به یکسری مفاهیم عام و خاص و ذاتیه و فصلیه و عرضیه عام و خاص در خود انتزاع می‌کند. البته وجود به نفس ذات خویش موجود است و ماهیت نه از ذات خود بلکه از وجود انتزاع می‌شود.

وجود در امتیاز از غیر نیازمند هیچ فصلی نیست، چرا که احتیاج یک چیز به فصل برای این است که به وسیله آن موجود گردد. این در حالی است که تنها اعطا کننده وجود، خود وجود است. از این بیان می‌توان نتیجه گرفت که احتیاج به فصل در تشخیص کلیت ندارد. چون اگر چنین بود تسلسل پیش می‌آمد (رک. همان، ص ۱۶۶-۱۵۷). یعنی در گستره هستی هیچ چیزی جز وجود نیست و عالم وجود سراسر وحدت است و تباینی در کار نیست.

نکته مهم دیگر اینکه ماهیت در واقع چیزی نیست، مگر انتزاع ما از یک رتبه خاص وجودی. شیئیت هر ماهیت مطابق حرکت جوهری، به صورت آن است. در هر رتبه‌ای صورت موجود در حکم ماده است برای صورت در رتبه بعدی.

شیئیت ماهیت به صورت‌الصور و فصل‌الفصول است. اگر چه بر اساس حرکت جوهری صورت‌ها در تغییر و تبدیل‌اند، لیکن از هر شیء فقط یک ماهیت انتزاع می‌شود. از هر رتبه‌ای در این نوع حرکت یک ماهیت جدید اخذ می‌شود. بر اساس لبس بعد از لبس، شیء واحد، پس از تحصیل یکسری کمالات، مراتب متعددی را پشت سر می‌نهد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۹۱-۹۰). با این تفسیر، ما ماهیت ثابتی نداریم که اصیل باشد بلکه موجود در سیر تطوری خود همواره در حال دگرگون شدن است با اینکه به لحاظ وجودی واحد و بدون تغییر است.

این موجود متبدل و متغیر هیچ استبعادی ندارد که حتی از یک ماهیت به ماهیت دیگر و از یک مقوله به مقوله دیگر منتقل شود. آنچنان که می‌بینیم انسانی که در ابتدای امر تحت جنس بعید جوهر جسمانی است پس از طی مقامات و مراتب زیاد وجود خود تحت جنس بعید جوهر مجرد قرار می‌گیرد. انتقال انسان از یک جنس به جنس دیگر فقط در فلسفه‌ای امکان دارد که ملاک تعیین را از ماهیت و مقوله به وجود منتقل کرده باشد.

ما در عالم هستی اصلاً با دو حقیقت مجزا منفک مواجه نیستیم بلکه تنها یک حقیقت وجود دارد که همو با داشتن مراتب و مدارج متعددش خود را نمایان می‌سازد و ماهیت و امور ماهوی در واقع انتزاع ذهن از مراتب وجود هستند. این همان چیزی که به آن اعتباریت ماهیت هم گفته می‌شود. یعنی اصلی دیگر در عالم وجود دارد که ما در تحلیل آن به چیز دیگری که ماهیت نام

دارد می‌رسیم. از این جهت اگر کسی بتواند با چشم حقیقت بین عرصه هستی را ببیند چیزی جز «وجود» نمی‌یابد. از همین رو هرچه از عالم ماده دور و منفصل شویم و به عالم مجردات نزدیک و متصل گردیم، وجود با وحدت و خلوص و بدون واسطه هیچ حجاب ماهوی خود را آشکار می‌کند.

بدیهی است که با آشکارگی وحدت و زوال غیریت و کثرات، دیگر مجالی برای انفصال و انفکاک موجودات از هم پیدا نمی‌شود. « وصف کثرت از اوصاف مرتبه نقصان است و عالم طبیعت که مرتبه نازله وجود است؛ چون در مرتبه نقصان است کثرات در آن ملاحظه می‌شود و هر چه نقصان کمتر شود کثرت کمتر می‌شود پس وحدت مقابل کثرت از اوصاف کمالیه است، وجود هر چه کامل‌تر شود وحدت قوت می‌گیرد و آنجا که وجود شدت دارد وحدت متأكد و شدید است» (خمینی، ص ۳۸).

بنابراین در مرتبه‌ای از مراتب هستی، دیگر جایی برای هیچ مقوله و مفهوم ماهوی باقی نمی‌ماند. مفاهیم ماهوی نیز به سبب وجود کثرات عالم است که هستند والا در جایی که کثرت نباشد، نیازی به مقولات ماهوی نیز نیست. اساساً قول به اصالت وجود تمامی امور مرتبط با قول اصالت ماهیت را دگرگون می‌کند. یعنی اگرچه مشائسانی چون ابن سینا امور مجردی همچون خداوند را از دایره مقولات خارج کرده‌اند، اما با قائل شدن به اصالت ماهیت عملاً مقوله و مقوله‌بندی را پذیرفته‌اند. اما با پذیرفتن اصالت وجود بحث از اصالت مقولات منتفی خواهد شد. با این نگاه است که ابتدا مقولات بی اعتبار تلقی می‌شود و به تبع آن تمامی لواحق مرتبط با ماهیت نیز بی اعتبار می‌شوند. بنابراین در روش و دیدگاه ویژه ملاصدرا چون اصالت و تحقق و تشخیص و تعیین از آن وجود است و ماهیت تنها اعتباری صرف است و به واسطه وجود موجود می‌گردد، دیگر بحث از مقولات نیز ضروری نیست.

افزون بر این، در سایه اصالت وجود، می‌توان موجودات را دارای مراتب دانست. نگاه تشکیکی به عالم هستی تنها از طریق اصالت وجود معنا پیدا می‌کند. ضمن اینکه در این رویکرد خود مقولات عشر که به تمام ذات از یکدیگر متباین هستند زیر چتر «وجود»، در حقیقت بهرمندی از وجود، دارای وجه اشتراک می‌گردند (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۱۰۶). به عبارت عام‌تر؛ همه موجودات به لحاظ برخورداری از وجود تحت هیچ مقوله‌ای نیستند. چرا که مفهوم وجود یک مفهوم بسیط است که در قالب مفاهیم ماهوی جوهر و عرض نمی‌گنجد. موجودات عالم در سایه اصالت و وحدت وجود هم دارای مراتب شده و هم تباین موجود در نگاه مقولی و ماهوی را

ندارند. مطابق با مقدمات پیش گفته کلیدی‌ترین عنصر فلسفه ملاصدرا «وجود» است که آن هم بسیط و خارج از مقولات ماهوی است. و حقیقت هر چیزی را شکل می‌دهد. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که حقیقت هیچ چیزی مقوله پذیر نیست و برای شناخت ذات اشیا الزامی در استفاده از مقولات ماهوی وجود ندارد. در پاسخ به این پرسش مکتوم که چرا شخص ملاصدرا خود از مقولات و واژگانی همچون جنس و فصل استفاده کرده است نیز اجمالاً می‌توان گفت که استفاده او از ادبیات مقوله محور یا تبعیت از مشرب رایج فلسفی بوده یابه احتمال زیاد باید در مجاللی به معانی ویژه احتمالی این واژگان نزد او پرداخت.

نتیجه

روشن شد که در فلسفه اسلامی طی یک دوره، تفسیر عالم وجود از یک نگاه مقوله - محور در فلاسفه مشائی به یک نگاه وجود - محور در فلسفه ملاصدرا منتقل شده است. به عبارتی در فلسفه ملاصدرا، وجود بحث بسیط خارجی با تطورات تشکیکی و تجلیات وجودی خود تعیین کننده نظام وجودی عالم است و مقولات ذهنی به عنوان برداشت‌های انسان مدرک نسبت به مواجهه‌ی با این عالم، به معنای نظام معرفتی انسان نسبت به عالم جلوه می‌کند. لذا محدودیت‌های شناخت نیز در فلسفه ملاصدرا به عنوان یکی از پرسش‌های مهم معرفت‌شناسی قابل پاسخ‌گویی خواهد بود. به این معنا که شناخت انسان مادامی که در مرتبه شناخت مقولی است، تحت تأثیر این نظم محدودیت داشته و به همین نسبت از واقع‌نمایی به دور است. اما همین شناخت وقتی به یک شناخت بسیط وجودی و علم حضوری می‌رسد این محدودیت‌ها را از میان بر می‌دارد.

به نظر می‌رسد که تبیین وجودی صدرا و حذف نظام مقولی از تبیین حقایق عالم وجود فلسفه ملاصدرا را برای تبیین نظام مند امور مختلف نظام عالم وجود آماده‌تر می‌کند و تفوق صدرا در تبیین اموری مانند عالم مثال و معاد جسمانی از جمله بهره‌برداری‌هایی است که خود صدرا از این تغییر نگرش به دست آورده است و به نظر می‌رسد که پس از او نیز امکان بهره‌برداری از این ویژگی‌ها در تبیین مسائل فلسفی فراهم است. این حرکت افزون بر اینکه مشکلات تبیینی فلسفه مشاء در مورد تبیین ساختار عالم وجود و مراتبی مانند عالم برزخ و سیر سلوکی انسان را برطرف می‌کند، به تفکیک مشخص و روشن جایگاه وجودشناختی فلسفه از جایگاه معرفت‌شناختی آن منجر می‌شود. با توجه به آنچه در این مجال بیان شد، باب تازه‌ای از پژوهش پیرامون مسائل ذکر شده پیش روی پژوهشگران باز می‌شود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء (المنطق)*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۳۹۱.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الهیات دانشنامه علائی*، نشر دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۲.
- استیس، و.ت، *فلسفه هگل*، ترجمه حمید عنایت، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۷.
- بریه، ایمیل، *تاریخ فلسفه*، ترجمه علی مراد داودی، ج ۱، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
- تهانوی، محمدابن علی، *موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، ج ۱، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶.
- جوادی آملی، عبدالله، *فلسفه صدررا*، ج ۱، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۷.
- جوادی آملی، عبدالله، *فلسفه صدررا*، ج ۲، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۷.
- خمینی، سید روح الله، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام (ره)، ۱۳۸۱.
- خوانساری، محمد، «مقولات ارسطویی»، *خردنامه صدررا*، شماره ۳۱، ص ۱۸-۵، ۱۳۸۲.
- ذیحی، محمد، *فلسفه مشاء با تکیه بر اهرام آراء ابن سینا*، تهران، سمت، ۱۳۹۲.
- شیخ اشراق، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۴، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- سهروردی، شیخ شهاب الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲، تهران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳.
- طباطبایی، محمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۴، تهران، صدررا، ۱۳۹۰.
- عبادیان، محمود، *مقدمه‌های هگل بر پدیدارشناسی روح و زیبایی شناسی*، تهران، نشر علم، ۱۳۸۷.
- فاضل تونی، محمد حسین، *مجموعه رسائل عرفانی و فلسفی*، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۶.
- کاپلستن، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، ج ۱، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
- کوهن، تامس س، *ساختار انقلاب‌های علمی*، ترجمه احمد آرام، تهران، سروش، ۱۳۶۹.
- مجتهدی، کریم، *منطق از نظرگاه هگل*، تهران، پژوهش‌های علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.
- محقق، مهدی، *ایزوتسو، توشی هیکو، منطق و مباحث الفاظ*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.

- مصباح، محمد تقی، شرح الهیات شفا، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۹، تهران، صدرا، ۱۳۶۷.
- ملاصدرا، ترجمه مبدا و معاد، ترجمه محمد ذبیحی، قم، دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.
- ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۱.
- ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، نجف، طلیعه النور، ۱۴۲۵ق.
- ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۲، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
- نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۹۵.
- ویتگنشتاین، لودویگ، پژوهش های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰.
- یزدان پناه، یدالله، حکمت اشراق، ج ۲، تهران، سمت، ۱۳۸۹.

Georg Hegel H. *Science of logic*, translated by A.V. miller, electronic book. 1991.

The Role of Categories in Mulla Sadra's Philosophy

Zahra Karimi*
Mjid Ziaei Qhahnooye**

Abstract

Categories are tools of our mind through which we know the facts around us. Man puts outer objects or the concepts that govern them under one of the categories to understand them. But the extent to which the categories truly reflect all external facts and all the facts of existence is not yet clear. From the point of view of some Islamic philosophers, it can be inferred that categories and types that are created below them play a decisive role in determining the type of creatures, that is, they are not merely tools for classifying beings in the human mind. Mulla Sadra depicts a different view of categories. He considers them to be limited to the mentally-positing quiddity. It is clear that when we consider existence to be original and not essence, all considerations and laws governing essence will also become unrealistic and subjective. In Mulla Sadra's philosophy, we do not have to

* Ilam University
** Ilam University

Entezar.zk12@yahoo.com
magid@ziaie.ir

conform to the categories and we are not bound to categorization. We can claim that, in Mulla Sadra's philosophy, the importance and centrality of categories in determining the type of beings is lost, and a being can change its nature from one type to another and from one category to another without the impossibility of being necessary. In this article, we will first briefly provide examples to show exceptions to the inclusion and comprehensiveness of categories from the perspective of various philosophers. Examples of facts not covered by categories and disputes over the total number of categories are cases in point. We try to illustrate the aforementioned point with examples from Mulla Sadra's works. We then examine the categories and their place in the fundamental reality of existence. It is obvious that the examination of such issues requires analysis, and inference from the opinions of philosophers. Our goal in this article is not necessarily to seek textual evidence, but to use the text to explain the underlying purpose.

Key Terms: *the ten categories, essence, Mulla Sadra, originality of existence.*