

بررسی تطبیقی معقول ثانی فلسفی در اندیشه سهروردی و صدرالمتألهین

m.hasanpour1364@yahoo.com

مريم حسن پور / کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی

mpoor30@yahoo.com

محمد پورعباس / دانشجوی دکتری معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی

قدسیه اکبری / عضو هیئت علمی دانشگاه سیستان و بلوچستان

دریافت: ۹۳/۸/۲۵ پذیرش: ۹۴/۵/۱۹

چکیده

سهروردی با تمسک به قاعده «ما لزم من وجوده تکرره فهو اعتباری» مفاهیم فلسفی و مفاهیم منطقی هر دو را ذهنی صرف قلمداد می‌کند و معتقد است مفاهیم فلسفی همچون مفاهیم منطقی، هم عروض ذهنی دارند و هم اتصاف ذهنی. در مقابل، فلاسفه مشهور پس از وی معتقدند مفاهیم فلسفی گرچه دارای عروض ذهنی اند، اتصافشان خارجی است. صدرالمتألهین نیز در نگاه آغازین دیدگاه مشهور را می‌پذیرد، اما در نگاه نهایی‌اش معتقد است مفاهیم فلسفی هم عروض خارجی و هم اتصاف خارجی دارند. بنابراین مفاهیم فلسفی گرچه دارای تحقق خارجی اند وجودشان انضمامی نیست، بلکه از «وجود اندماجی» برخوردارند.

کلیدواژه‌ها: معقولات اولی، معقولات ثانی منطقی، معقولات ثانی فلسفی، سهروردی، صدرالمتألهین.

مقدمه

بررسی مسائل شناخت‌شناسانه، مقدمه بررسی مسائل هستی‌شناختی است و بسیاری از اشتباهات در حوزه هستی‌شناسی، در انحرافات حوزه شناخت‌شناسی ریشه دارند. شناخت دقیق ذهن، مراتب ذهن، ادراکات ذهنی، مراحل مختلف ادراک و تفکیک بین احکام آنها و مسائلی از این دست، نقشی مهم در حل مسائل فلسفی دارد (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۳۴۲). تقسیم مفاهیم کلی به مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی، مفاهیم منطقی و مفاهیم فلسفی، جزو مباحث مهم شناخت‌شناسی است. درباره معقول ثانی فلسفی سه دیدگاه عمده وجود دارد: بنا بر دیدگاه نخست، مفاهیم فلسفی همچون مفاهیم منطقی، هم عروض ذهنی دارند و هم اتصاف ذهنی؛ اما طبق دیدگاه دوم گرچه دارای عروض ذهنی اند، اتصافشان خارجی است؛ و در دیدگاه سوم هم عروضشان خارجی است و هم اتصاف خارجی دارند. نوشتار حاضر به بررسی تطبیقی معقول ثانی فلسفی در اندیشه سهروردی و صدرالمتألهین می‌پردازد.

۱. تبیین مسئله و سیر تاریخی معقول ثانی فلسفی

مفاهیم در تقسیمی کلی به معقولات اولی یا مفاهیم ماهوی و معقولات ثانی منقسم می‌شوند. معقولات ثانی نیز یا منطقی‌اند یا فلسفی. معقول اولی و معقول ثانی در اندیشه بسیاری از محققان معاصر، وصف مفاهیم کلی است و مقسمشان، مفاهیم عقلی (کلی) در مقابل مفاهیم حسی و خیالی است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۹۵)؛ اما این دو تعبیر گرچه در عبارت پیشینیان به عنوان دو وصف ویژه مفاهیم کلی مطرح نبوده‌اند (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۲۳)، بدون شک شامل مفاهیم کلی می‌شوند. نکته دیگر اینکه این دو، تنها وصف مفاهیم‌اند و وصف قضایا قرار نمی‌گیرند. البته قضایایی که عناصر محوری آن را معقولات اولی تشکیل دهد می‌توانند خارجی یا حقیقی باشند؛ ولی قضیه‌ای که از معقول ثانوی منطقی سامان یافته تنها ذهنیه است؛ چنان‌که قضایایی که معقول ثانی فلسفی در آن دخیل‌اند، قضیه حقیقی‌اند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۷۳-۴۷۴؛ مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۳۱).

پایه گذار بحث معقول ثانی، فارابی است؛ اما تفکیک معقول ثانی فلسفی از معقول ثانی منطقی در کلمات پیشینیان مشهود نیست و تنها از زمان محقق قوشجی سامان پذیرفته است. به طور کلی مهم ترین دیدگاه‌ها درباره معقول ثانی فلسفی در سه دیدگاه عمده زیر خلاصه می‌شوند:

دیدگاه اول: در این دیدگاه، معقول ثانی منطقی و معقول ثانی فلسفی از هم تفکیک نمی‌شوند و مفاهیم فلسفی از سنخ مفاهیم منطقی به‌شمار می‌آیند. این دیدگاه در کلمات ابن‌سینا و بهمنیار مشهود است و سهروردی و محقق طوسی آن را تکمیل کرده‌اند. توضیح اینکه ابن‌سینا به تفکیک مفاهیم ماهوی از معقولات ثانی منطقی می‌پردازد و مفاهیم ماهوی را امور ذهنی برگرفته از خارج، و معقولات ثانی منطقی را اموری صرفاً ذهنی می‌داند. او مفاهیم فلسفی را از مفاهیم منطقی تفکیک نکرده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۳؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۲۷؛ اسماعیلی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۷). بهمنیار ضمن پیروی از بیانات ابن‌سینا و عدم تفکیک مفاهیم فلسفی از مفاهیم منطقی، سه مفهوم «شیئیت، ذات و وجود» را بر معقولات ثانی منطقی افزود (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۶). سهروردی ضمن بهره‌گیری از بیانات فلاسفه مشاء، دایره مفاهیم منطقی را گسترش می‌دهد و مفاهیمی همچون امکان، وجوب، امتناع، جوهریت و وجود را داخل در مفاهیم منطقی می‌شمرد (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۱ و ۳۴۶). محقق طوسی ادامه دهنده مسیر سهروردی است و مفاهیمی همچون تشخیص، علیت، معلولیت، تناهی و عدم تناهی، و حدوث و قدم را که سهروردی از آنها نام نبرده بود، داخل در مفاهیم منطقی شمرد (حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۶۵-۶۷).

دیدگاه دوم: در این دیدگاه، معقول ثانی فلسفی از معقولات ثانی منطقی تفکیک، و دیدگاه اتصاف خارجی و عروض ذهنی مفاهیم فلسفی مطرح می‌شود. پیروان این دیدگاه به مرور به شناخت بیشتر مفاهیم فلسفی نایل شدند و بر شمار آنها افزودند. این دیدگاه را محقق قوشجی در برخی مفاهیم فلسفی پایه‌گذاری کرد و فلاسفه پس از او آن را تکمیل کردند؛ به گونه‌ای که اکنون به اندیشه غالب بین فلاسفه تبدیل شده است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۷۱-۲۷۲؛ اسماعیلی، ۱۳۸۹، ص ۳۴۳).

دیدگاه سوم: در این دیدگاه علاوه بر تفکیک معقول ثانی منطقی از معقول ثانی فلسفی به کاوش در حقیقت معقول ثانی فلسفی پرداخته شده و برای مفاهیم فلسفی علاوه بر اتصاف خارجی، وجود و عروض خارجی نیز تبیین شده است. این دیدگاه را صدرالمتألهین پایه گذاری کرد و برخی پیروان حکمت متعالیه آن را پذیرفته اند (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۲۷؛ اسماعیلی، ۱۳۸۹، ص ۸۷).

این سه دیدگاه، نمایانگر سیر تکاملی مسئله معقول ثانی فلسفی در گذر تاریخ اند. نوشتار حاضر به بررسی تطبیقی معقول ثانی فلسفی در اندیشه سهروردی و صدرالمتألهین می پردازد. صدرالمتألهین نخست دیدگاه دوم را پذیرفت؛ اما دیدگاه نهای وی همان دیدگاه سوم است. بنابراین نوشتار حاضر به بررسی تطبیقی این سه دیدگاه می پردازد.

۲. معقول ثانی فلسفی در اندیشه سهروردی

معقول ثانی کانون توجه جدی سهروردی بوده، و این توجه در مسائل مختلف فلسفه اشراق کاملاً مشهود است. اندیشه اصالت ماهیت در این فلسفه نیز متأثر از مسئله معقول ثانی است. تبیین معقول ثانی فلسفی در اندیشه سهروردی در پرتو مطالب و نکات زیر سامان می پذیرد:

۲-۱. تقسیم مفاهیم به معقولات اولی و معقولات ثانیه

سهروردی همگام با فلاسفه مشاء، مفاهیم را بر دو قسم می داند: قسم نخست مفاهیمی اند که هم در عالم خارج موجودند و هم در عالم ذهن، مانند سفیدی و سیاهی؛ قسم دوم مفاهیمی اند که تنها در عالم ذهن وجود دارند، مانند نوعیت، شیئیت، وجوب، امکان، وجود، و وحدت. سهروردی مقسم این دو را «صفات» می داند. منظور از صفات، محمولات و عوارضی اند که بر موضوع، حمل می شوند (ر.ک: ۱۳۸۳، ص ۱۹۶؛ ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۱۲):

التحقیق أنّ الصفات تنقسم الى صفات لها وجود فی الذهن والعین کالبیاض، والی صفات توصف بها الماهیات ولیس لها وجود ألاً فی الذهن ووجودها العینی هو أنّها فی الذهن، کالنوعیة المحمولة علی الانسان والجزئیة المحمولة علی زید... وكذلك الشیئة کما یسلّمها کثیر منهم أنّها من المعقولات الثوانی، ... والامکان والوجود والوجوب والوحدة ونحوها من هذا القبیل (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۶).

مفاهیم قسم نخست، همان مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی اند و مفاهیم قسم دوم، همان معقولات ثانی منطقی. تأکید شیخ اشراق بر اینکه مفاهیم قسم دوم تنها در ظرف ذهن وجود دارند و وجود خارجی شان همان وجود ذهنی آنهاست، مؤید همین مدعاست؛ چنانکه تمثیل وی درباره نوعیت نیز در همین راستا قرار دارد. بنابراین ویژگی مفاهیم ماهوی، برخوردارگی از وجود خارجی و ذهنی است؛ همان‌گونه که مفاهیم منطقی تنها در عالم ذهن وجود دارند. نکته درخور توجه اینکه سهروردی نه تنها معقولات منطقی را فاقد وجود خارجی مغانر می‌داند، بلکه به نفی مطلق تحقق خارجی آنها می‌پردازد و آنها را امور ذهنی صرف قلمداد می‌کند. توضیح بیشتر این نکته در بخش «معیار تقسیم مفاهیم به معقولات اولی و معقولات ثانی» خواهد آمد.

سهروردی در پرتو این تقسیم با این اشکال روبه‌رو می‌شود که اگر مفاهیمی همچون امکان و وحدت جزو مفاهیم ذهنی صرف باشند، لازم است که هیچ‌گاه در خارج موجود نشوند؛ درحالی‌که این مفاهیم به خارج نسبت داده می‌شوند و گفته می‌شود: «زید واحدٌ او ممکن فی الخارج». وی در پاسخ به این اشکال، نخست به پاسخ نقضی می‌پردازد و جزئیت و امتناع را مثال می‌زند. مشائین جزئیت را جزو مفاهیم منطقی می‌دانند و در عین حال گفته می‌شود: «زیدٌ جزئی فی الخارج». نقض دوم، امتناع است. بدون شک نمی‌توان برای امتناع، وجود خارجی قایل شد؛ اما در عین حال می‌توان آن را به خارج نسبت داد و چنین گفت: «شریک الباری ممتنعٌ فی الاعیان». بنابراین همان‌گونه که مشائین، نسبت دادن جزئیت و امتناع را به خارج، با منطقی بودن این مفهوم ناسازگار نمی‌دانند، سهروردی نیز درباره امکان و وحدت به همین مطلب معتقد است:

فکماً لا یلزم من کون شیء جزئياً فی الاعیان او ممتنعاً فی الاعیان ان یکون للجزئیة صورة وماهیة زائدة علی الشیء فی الاعیان وكذا الامتناع، فلا یلزم من کون شیء ممکناً او موجوداً فی الاعیان ان یکون امكانه او وجوده فی الاعیان (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۶ و ۱۶۲).

وی سپس درصدد ارائه راه حل اشکال برمی آید و می گوید عقل انسان می تواند امور ذهنی صرف را به خارج نسبت دهد، و این نسبت دادن به خارج، دلیل بر خارجی بودن امور یادشده نیست. بنابراین مبنای حکم بر امور خارجی گاهی خارجی بودن محمول است و گاهی با اینکه محمول، ذهنی صرف است، ذهن آن را به خارج نسبت می دهد. شیخ اشراق با اشاره به این پاسخ می نویسد: هو (الحادث) محکوم علیه ذهناً انه ممکن فی الازهان او محکوم علیه ذهناً انه ممکن فی الاعیان، والحکم الذهنی علی الشیء قد یکون علی انه فی الذهن و علی انه فی العین ومطلقاً ومن المحمول ذهنی فحسب ومنه ذهنی یطابق العینی، والامکان و نحوه من قبیل الاوّل (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸؛ ج ۲، ص ۷۲).

حاصل اینکه سهروردی مفاهیم مزبور را اعتباری و ذهنی صرف می داند و نسبت دادن آنها را به خارج، با اعتباری بودن آنها ناسازگار نمی شمارد.

۲-۲. تعبیرات مترادف معقول ثانی

معقولات ثانی در نگاه سهروردی، مطابق آنچه گذشت صفاتی کاملاً ذهنی بوده، تنها در فضای ذهن مطرح اند. بنابراین منظور از معقول ثانی در نگاه وی همان معقول ثانی منطقی است. او مفاهیم فلسفی را نیز داخل در معقول ثانی (منطقی) می داند و آنها را کاملاً ذهنی قلمداد می کند. معقول ثانی در عبارات سهروردی با تعبیرات مختلفی بیان شده است که مهم ترین آنها از این قرارند:

۱. معقول ثانی: این تعبیر برگرفته از تعبیرات مشائین است: «وکذلک الشیئیة کما یسلمها کثیر منهم أنّها من المعقولات الثوانی،... والامکان والوجود والوجوب والوحدة ونحوها من هذا القبیل» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۶). همان گونه که اشاره شد معقول ثانی در عبارات

مشائین، ناظر به مفاهیم ذهنی صرف یعنی همان مفاهیم منطقی است؛

۲. اعتبارات یا جهات عقلی: این تعبیر در عبارات سهروردی کاربرد بیشتری دارد؛ چنان‌که در اشاره به مغالطه ذهن و عین می‌نویسد: «فمن جملة المغالطات أخذ الاعتبار العقلية ذوات في الاعيان تبني عليها امور» (همان، ج ۱، ص ۲۵)؛

۳. اعتبارات ذهنی: این تعبیر نیز در عبارات سهروردی، فراوان به کار می‌رود: «بل هي امور ذهنية والاعتبارات الذهنية لا حد لها دون الحقائق العينية المترتبة» (همان)؛

۴. اعتبارات یا اوصاف اعتباری: وی گاهی از معقولات ثانی با این تعبیر یاد می‌کند (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۳۴۳ و ۳۶۴). نکته درخور توجه اینکه واژه «اعتباری» در فلسفه اصطلاحات مختلفی دارد که خارج از کانون بحث‌اند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۰۰۷). منظور از اعتباری در نگاه سهروردی همان مفاهیم ذهنی صرف در برابر مفاهیم ماهوی است. این کاربرد در کلمات فلاسفه بعدی نیز با کمی تعمیم، مشهود است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۹۹۹-۱۰۰۰)؛

۵. ما لا صورة له فی الاعیان: این تعبیر که گاهی درباره معقولات ثانی به کار رفته، در مقابل تعبیر «ما له صورة فی الاعیان» است که درباره مفاهیم ماهوی (معقولات اولی) به کار می‌رود: «هذه الأشياء (الوجود و الامكان والوحدة) امور فی مفهومها زائدة علی الماهیات الا انها لا صور لها فی الاعیان» (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۳ و ۳۶۴). منظور از «صورة فی الاعیان» ماهیت خارجی یا شیئیت خارجی است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ص ۴۴۴، تعلیقه حکیم سبزواری). صدرالمتألهین نیز از این تعبیر استفاده می‌کند و وجود را فاقد صورت مساوی با خودش می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ص ۱۳۴)؛

۶. ما لا هوية عينية له: این تعبیر در مقابل، تعبیر «ما له هوية عينية» (برای معقولات اولی) به

کار می‌رود:

انما نعتبر المطابقة فيما يكون له في الاعيان ذات كالسواد والبياض، واما الاعتباريات فلا هويات عينية لها بل وجودها العيني نفس وجودها الذهني (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۶۳).

اینها مهم‌ترین تعبیراتی‌اند که با تعبیر معقول ثانی مترادف‌اند بوده و سه‌وردی برای افاده همین معنا از آنها استفاده کرده است.

۲-۳. معیار تقسیم مفاهیم به معقولات اولی و معقولات ثانیه

سه‌وردی برای تفکیک معقولات اولی از معقولات ثانی، معیار و قسطاسی ارائه می‌دهد که ناظر به یکی از ویژگی‌های معقولات ثانی است. حاصل معیار مزبور این است که هر مفهومی که وقوعش در خارج، مستلزم تکررش باشد جزو مفاهیم اعتباری است. توضیح اینکه مطابق قاعده مزبور هر طبیعتی که از وجود خارجی‌اش، تکرر نوع، یعنی تکرر اصل آن لازم آید و این تکرر به گونه‌ای باشد که افراد مترتبه آن به صورت نامتناهی بالفعل موجود باشند، تحقق خارجی آن طبیعت محال است. بیان سه شرط «کثرت نامتناهی، ترتیب و فعلیت سلسله با یکدیگر» از آن جهت است که اگر تسلسل فاقد یکی از این سه شرط باشد، مستلزم محال نخواهد بود (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۶۴۸).

نکته دیگر اینکه تکرر نوع که همان تسلسل است، برای این قاعده خصیصه‌ای ندارد و محال بودن تسلسل دفعی، نقش اصلی را واجد است. بنابراین قاعده را به این صورت می‌توان بیان کرد که هر آنچه از وجود خارجی‌اش محال لازم آید، اعم از اینکه آن محال، اجتماع نقیضین، اجتماع ضدین، دور، تسلسل و یا مانند آنها باشد، وجود خارجی‌اش محال است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۳۸-۵۳۷). شیخ اشراق قاعده مزبور را که در مقام خود صحیح است، درباره امکان، وجوب، وحدت، وجود و نظائر آنها صادق دانسته و از این طریق، به نفی وجود خارجی آنها پرداخته و در نتیجه آنها را از اعتبارات نفس‌الامری که تنها در موطن ذهن محقق می‌شوند، شمرده است. او با تمسک به این قاعده نه تنها وجود متغایر معقولات ثانی را انکار می‌کند، بلکه اساساً آنها را فاقد وجود خارجی، و صرفاً اموری ذهنی می‌داند. توضیح اینکه سه‌وردی در دو گام به این قاعده تمسک می‌کند و اعتباری بودن معقولات ثانی را نتیجه می‌گیرد:

گام اول: سه‌وردی در این گام با تمسک به قاعده مزبور، وجود خارجی متغایر معقولات

ثانی را نفی می‌کند. توضیح اینکه وی معتقد است معقولات اولی در خارج، به صورت متغایر وجود دارند؛ بنابراین وجودات خارجی آنها متغایر با یکدیگر است؛ اما معقولات ثانی دارای وجودات خارجی متغایر نیستند؛ زیرا اگر معقولات ثانی دارای وجودات خارجی باشند و به تعبیر دیگر: اگر زاید بر ماهیت باشند، لازمه‌اش تکرر و تسلسل است؛ زیرا هرگاه موجود خارجی به امکان متصف شود و فرض کنیم که خود این امکان در خارج موجود باشد، باید دارای امکان باشد و امکان دوم نیز دارای امکان است و همین‌طور این تسلسل ادامه می‌یابد و لازم می‌آید که هرگز امکان در خارج موجود نگردد. همچنین اگر مفهوم وجود نظیر مفاهیم ماهوی در خارج موجود باشد، از فرد خارجی آن مفهومی دیگر انتزاع خواهد شد و آن مفهوم نیز به دلیل اینکه مطابق با فرض، در خارج موجود بوده، دارای فرد خارجی است، منشأ انتزاع برای مفهومی دیگر خواهد شد. بدین ترتیب سلسله‌ای نامتناهی از وجودات مترتبه‌ای که بالفعل موجودند، محقق خواهند بود. همچنین اگر وحدت مانند مفاهیم ماهوی دارای فرد خارجی باشد، یعنی وحدت در ضمن افراد خود محقق باشد، پس در کنار هر ماهیت، وحدتی موجود است و چون آن وحدت نیز واحد است برای آن وحدت، وحدت دیگری متصور خواهد بود، و وجود ماهیت و همچنین وجود وحدت به دلیل آنکه هر کدام منشأ انتزاع وحدت است، دارای وحدتی دیگر است و هر وحدت در مرتبه خود موجود است و از وجود مختص به خود برخوردار می‌باشد؛ بدین ترتیب سلسله‌های غیرمتناهی به سرعت افزایش می‌یابند. این استدلال درباره بقیه مفاهیم فلسفی و منطقی نیز با همین بیان جاری می‌گردد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۳۸-۵۳۹). بنابراین لازمه وجود متغایر معقولات ثانی، تسلسل است، و چون تسلسل محال است، معقولات ثانی نیز دارای وجود متغایر نخواهند بود؛

گام دوم: سهروردی در این گام مطلق وجود خارجی معقولات ثانی را انکار، و آنها را صرفاً اموری ذهنی قلمداد می‌کند. توضیح اینکه وی تحقق خارجی را تنها در سایه تحقق خارجی متغایر تفسیر می‌نماید. بنابراین در نگاه او هرآنچه تحقق خارجی متغایر نداشته باشد، فاقد تحقق خارجی است و صرفاً ذهنی خواهد بود. این مقدمه مطوی با تأمل در عبارات وی کاملاً مشهود

است؛ زیرا او از نفی تحقق خارجی متغیر، ذهنی بودن صرف را استنتاج می‌کند و به نفی هرگونه تحقق خارجی می‌پردازد. روشن است که این استنتاج، تنها در سایه برابرنگاری تحقق خارجی با تحقق خارجی متغیر میسر می‌گردد.

حاصل اینکه معیار تفکیک معقولات اولی از معقولات ثانی در نگاه سهروردی این است که هر مفهومی که تحققش در خارج، مستلزم تکرر و تسلسل باشد، جزو معقولات ثانی است. این معیار تنها در بردارنده معقولات ثانی است و شامل معقولات اولی نمی‌شود. سهروردی در تبیین این قاعده می‌نویسد:

مخلص القسطاس کلّ ما رأیت تکرّر انواعه متسلسلا مترادفا فطریق التفضی ما قلت
فافهم وفتش کلّ کلام حتی لا یقع الامر ذهنیاً مأخوذاً ذاتاً عینیة فتفضی الی باطل
(سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۶).

بر اساس این عبارات، تطبیق قاعده مزبور این است که امر ذهنی به جای امر عینی قلمداد نمی‌شود، و روشن است که خارجی دانستن امر ذهنی اشاره دارد به اینکه قاعده موردنظر، نفی مطلق تحقق خارجی را نتیجه می‌دهد.

نکته دیگری که این مطلب را مؤکد می‌نماید، این است که سهروردی با تطبیق قاعده مزبور بر موارد مختلف، نه تنها نفی تحقق خارجی مغایر آنها را استنتاج می‌کند، بلکه نفی مطلق تحقق خارجی را نتیجه می‌گیرد؛ از جمله در مطارحات با اشاره به تفصیل این قاعده می‌نویسد:

بحث فی تفصیل القسطاس المذكور فی کتابنا الموسوم بالتلویحات: اعلم أنّ کثیرا
من الناس قد تشوّشت علیهم الاعتبارات والجهات العقلية، وأنّ قوما يأخذون الوجود
من حیث مفهومه والامکان والوحدة امورا زائدة علی الأشياء واقعة فی الاعیان.
وبازاء هؤلاء قوم یعترفون بأنّ هذه الأشياء امور فی مفهومها زائدة علی الماهیات الّا
أنّهم لا صور لها فی الاعیان، فهؤلاء هم المعترفون من اهل النظر (همان، ج ۱، ص ۳۴۳).

همچنین وی در جایی دیگر با اشاره به این قاعده می‌نویسد:

فی الجملة كون الشيء... صورة ومفهوم الذات والحقيقة والماهية والعرضية كلها اوصاف اعتبارية، وجميع ما يشبهها وكل ما يقتضى وقوعه تكرر نوعه عليه وكل ما يقتضى وقوع تكرر شيء واحد عليه مرارا بلا نهاية، فان جميع هذا من الصفات العقلية التي لا صورة لها في الاعيان (همان، ج ۱، ص ۳۶۴).

حاصل اینکه قاعده مزبور نه تنها وجود زاید را نفی می‌کند، بر نفی مطلق تحقق خارجی معقولات ثانی دلالت دارد (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۴۹). اندیشه اصالت ماهیت و اعتباریت وجود نیز در نگاه سهروردی متأثر از همین قاعده است. سهروردی برای اثبات اصالت ماهیت و اعتباریت وجود به همین دلیل تمسک کرده است؛ زیرا بر پایه این قاعده، وجود، امری اعتباری است و تنها تحقق ذهنی دارد و فاقد وجود خارجی است. بنابراین تنها ماهیت تحقق خارجی دارد و عالم خارج را پر کرده است، و وجود، امری ذهنی و اعتباری قلمداد می‌شود (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۵۴).

۳. معقول ثانی فلسفی در اندیشه صدرالمتألهین

صدرالمتألهین با نگاهی دقیق‌تر وارد این مبحث شده و به نقد دیدگاه سهروردی پرداخته است. وی در آغاز مطابق روش همیشگی‌اش به اندیشه مشهور فلاسفه گرایش نشان داده اما در پایان نظر دقیق خودش را ارائه کرده است. از این جهت ابتدا به نقد دیدگاه سهروردی و تقریر نظر آغازین ایشان پرداخته سپس به دیدگاه نهایی وی می‌پردازیم.

۳-۱. نقد دیدگاه سهروردی

چنان‌که گذشت سهروردی با تمسک به قاعده «ما لزم من وجوده تکرره فهو اعتباری» از تفکیک مفاهیم فلسفی و مفاهیم منطقی پرهیز کرده و هر دو را ذهنی صرف برشمرده است. صدرالمتألهین در نقد دیدگاه سهروردی چند اشکال نقضی و حلی وارد کرده است: اشکال اول: این قاعده درباره واجب تعالی نقض می‌شود؛ زیرا در این استدلال به دلیل تطبیق

قاعده نسبت به وجود و وجوب، ماهیت امری اصیل است، و وجود و وجوب آن امری اعتباری و ذهنی اند؛ درحالی که همه حکما، اعم از حکمای مشاء و اشراق، واجب تعالی را وجود صرف و وجوب بحت می دانند و او را به همین لحاظ، قائم بذاته و واجب بنفسه می خوانند. صدرالمتألهین می نویسد:

وكذا ما أدّى إليه نظر الشيخ الإلهي في آخر التلويحات من أنّ النفس وما فوقها من
المفارقات، إتيات صرفة ووجودات محضة ولست أدري كيف يسع له مع ذلك نفى
كون الوجود أمراً واقعياً عينياً وهل هذا إلا تناقض في الكلام (صدرالمتألهين،
۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۳).

این اشکال تنها در صورتی وارد است که منظور از «وجود بحت» و «اتیات صرف» وجود در برابر ماهیت باشد؛ اما سهروردی در کتاب *مقاومات* تصریح می کند که مرادش از این تعبیر، ماهیت است (ر.ک: یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۱۹)؛

اشکال دوم: این قاعده درباره جوهر، نور و رنگ نقض می شود. توضیح اینکه بر پایه این قاعده مفاهیمی همچون جوهر و نور نیز داخل در معقولات ثانی بوده، ذهنی صرف اند؛ اما سهروردی تصریح می کند که جوهریت در خارج تحقق دارد؛ البته تحققش به نحو انضمامی نیست و جوهریت در خارج به عین وجود جسمیت موجود است؛ چنان که می نویسد: «و اعلم أنّ الجوهرية أيضا ليست في الاعيان أمراً زائداً على الجسمية، بل جعل الشيء جسماً بعينه هو جعله جوهرًا» (سهروردی، ۷۵، ج ۲، ص ۷۰). این تعبیر علاوه بر اینکه وجود انضمامی جوهر را نفی می کند، وجود انتزاعی آن را اثبات می نماید. نور و رنگ نیز از همین باب اند (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۹؛ یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۶۱-۲۶۳)؛

اشکال سوم: آن دسته از معقولات ثانیه منطقی که شیخ اشراق از اتصاف اشیا خارجی به آنها یاد کرده است، نظیر جزئیت و کلیت، از باب خلط مفهوم به مصداق اند؛ زیرا هرگز زید خارجی یا انسان خارجی، متصف به جزئیت یا کلیت نمی شوند؛ بلکه مفهوم زید که امری ذهنی است، به دلیل آنکه از جهت محکی قابل صدق بر کثیرین نیست، متصف به جزئیت می شود و

همچنین ماهیت انسان در ذهن به دلیل آنکه قابل صدق بر کثیرین است، متصف به کلیت می‌گردد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۶۵؛ ج ۴، ص ۴۲۳)؛

اشکال چهارم: شیخ اشراق به دلیل اینکه امتیازی بین معقولات ثانیه منطقی و فلسفی قایل نمی‌شود، امکان و نظایر آن را با معقولات ثانیه منطقی مقایسه کرده است؛ حال آنکه قیاس این دو نارواست؛ زیرا اشیا تنها در ظرف ذهن متصف به معقولات ثانیه منطقی می‌گردند؛ یعنی ظرف عروض و اتصاف معقولات ثانیه منطقی، تنها ذهن است، اما معقولات ثانیه فلسفی علی‌رغم آنکه در ظرف ذهن عارض بر موضوع خود می‌شوند، اتصاف اشیا به آنها گاه به لحاظ ذهن و گاهی به لحاظ خارج است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۸۰-۱۸۱). نکته درخور توجه اینکه این اشکال مبتنی بر دیدگاه آغازین صدرالمتألهین است؛ اما بر پایه اندیشه نهایی او، نه تنها اتصاف مفاهیم فلسفی در خارج است، بلکه عروضشان نیز خارجی است. بر اساس این اندیشه منشأ اشتباه شیخ اشراق در این نکته نهفته که تحقق خارجی مفاهیم را مساوی با تحقق انضمامی پنداشته و از تحقق اندماجی غفلت ورزیده است؛ چنانکه مطابق دیدگاه مشهور فلاسفه نیز می‌توان گفت سهروردی از تحقق انتزاعی غفلت کرده و از تحقق انضمامی بر نفی مطلق تحقق خارجی استدلال نموده است. این در حالی است که این استدلال مبتنی بر برابرنگاری یادشده است و با انکار این برابرنگاری، قاعده مزبور در مفاهیم فلسفی جاری نمی‌شود و در عین متانت قاعده مزبور، مفاهیم فلسفی نیز دارای تحقق خارجی خواهند بود؛ چه تحقق خارجی انتزاعی بنا بر دیدگاه مشهور فلاسفه و چه تحقق اندماجی بنا بر اندیشه صدرالمتألهین (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۴). توضیح بیشتر این مطلب در ادامه خواهد آمد. اشکالات دیگری نیز بر دیدگاه سهروردی مطرح شده است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۰۰ و ۵۴۰).

۲-۳. پذیرش دیدگاه مشهور فلاسفه

از زمان محقق قوشجی تفکیک بین این دو دسته مفاهیم، پایه‌گذاری شد و این اندیشه رایج گشت که مفاهیم منطقی هم فاقد مابازای خارجی‌اند و هم فاقد منشأ انتزاع خارجی؛ اما مفاهیم

فلسفی گرچه فاقد مابازای خارجی اند، منشأ انتزاع خارجی دارند.

این دیدگاه را محقق قوشجی درباره برخی مفاهیم فلسفی همچون وحدت، کثرت، امکان، علیت و معلولیت مطرح ساخت (ر.ک: یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۷۱-۲۷۲؛ اسماعیلی، ۱۳۸۹، ص ۳۴۳)، و فلاسفه بعدی آن را تکمیل کردند؛ تا جایی که همه مفاهیم فلسفی را دربر گرفت. این دیدگاه را نه تنها غالب فلاسفه پیش از صدرالمتهلین، بلکه حتی بسیاری از فلاسفه پس از وی نیز پذیرفته اند و با تعبیر مختلف ارائه کرده اند؛ چنان که خود صدرالمتهلین نیز در نگاه آغازین آن را پذیرفته است.

صدرالمتهلین در موارد گوناگونی به بحث معقولات ثانی فلسفی پرداخته و در بیشتر موارد همان دیدگاه مشهور فلاسفه را پذیرفته است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۹۴؛ ج ۴، ص ۴۸۵-۴۸۶)؛ از جمله در بحث مواد ثلاث با عنوان «تصالح اتفاقی» به جمع بین قول رواقیان از اتباع افلاطون و پیروان حکمت مشاء درباره موجود و یا معدوم بودن جهات ثلاث و نظایر آنها از قبیل علیت، معلولیت و تقدم و تأخر، پرداخته و دیدگاه مشهور فلاسفه در تفسیر معقول ثانی فلسفی را پذیرفته است. توضیح اینکه مشهور چنین است که رواقیان به اعتباری بودن این گونه از معانی، و حکمای مشاء به وجود خارجی آنها قایل اند و جمع بین دو گفتار به این است که گفتار حکمای رواقی ناظر به وجود فی نفسه و گفتار حکمای مشاء متوجه وجود رابط آنهاست؛ یعنی این گونه از معانی به لحاظ وجود فی نفسه، اعتباری اند نه حقیقی و به لحاظ وجود لغیره، حقیقی اند نه اعتباری. به تعبیر دیگر، مفاهیم مزبور مابازای خارجی ندارند، اما دارای منشأ انتزاعی خارجی اند. گفتار رواقیان را می توان ناظر به نفی ما بازای خارجی دانست و گفتار مشائیان را می توان بر ثبوت منشأ انتزاع خارجی حمل کرد. بدین شکل بین آنها مصالحه برقرار می شود.

حاصل اینکه صدرالمتهلین در اینجا با استفاده از بیان مشهور فیلسوفان مبنی بر خارجی بودن اتصاف و ذهنی بودن عروض در معقولات ثانیة فلسفی، برای حل نزاع قدیمی درباره معدوم یا موجود بودن برخی از مفاهیمی که از سنخ معقولات ثانیة فلسفی اند، استفاده می کند (ر.ک: صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۴۹؛ ج ۴،

ص ۴۶۴). همچنین وی در موردی دیگر در فصل نهم از فصول مواد ثلاث به امتیاز معقولات ثانیه منطقی و فلسفی و تعریف معقولات ثانیه فلسفی به خارجی بودن اتصاف و ذهنی بودن عروض آن می‌پردازد و یادآور می‌شود که خارجی بودن اتصاف در این مفاهیم هرگز مستلزم خارجی بودن خود این مفاهیم نیست؛ بلکه این مفاهیم در عین خارجی بودن اتصافشان، دارای عروض ذهنی‌اند: قول من قال: «أنه ممکن أو موجود فی الأعیان فیستدعی أن یکون إمكنانه أو وجوده فی الأعیان» غیر صحیح، إذ لا یلزم من صحته حکمنا علی شیء بأنه ممکن فی الأعیان أن یکون إمكنانه واقعا فی الأعیان (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۸۰). تبیین دقیق دیدگاه مشهور فلاسفه که صدرالمتهلین نیز آن را ابتدائاً پذیرفته، تنها در پرتو شرح آن و تفسیر تعبیر مختلف فلاسفه برای افاده آن، میسر می‌گردد؛ بنابراین به تفسیر مهم‌ترین تعبیری که در تبیین این دیدگاه به کار رفته‌اند می‌پردازیم:

۱. حمل و محمول: محقق قوشجی در تبیین معقولات ثانی فلسفی از دو اصطلاح حمل و محمول بهره برده است. وی معتقد است مفاهیم فلسفی دارای حمل خارجی و محمول ذهنی‌اند. توضیح اینکه مفاهیم فلسفی همچون امکان و علیت، وصف اشیا خارجی قرار می‌گیرند و بر اشیا خارجی حمل می‌شوند؛ بنابراین ظرف حمل آنها، خارج است، اما در عین حال خود این مفاهیم در خارج وجود ندارند؛ یعنی امکان همچون سفیدی و سیاهی در خارج وجود ندارد. بنابراین حمل این مفاهیم در ظرف خارج سامان می‌پذیرد، اما خود این محمولات، ذهنی‌اند و در عالم خارج، مابازا ندارند. محقق قوشجی می‌نویسد: «انتفاء مبدء المحمول فی الخارج لا یقتضی انتفاء الحمل الخارجی» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۷۲، به نقل از: قوشجی، بی‌تا، ص ۹۸). بر پایه این اصطلاح، مفاهیم منطقی نه تنها محمول ذهنی قرار می‌گیرند، حمل آنها نیز در ظرف ذهن واقع می‌شود؛

۲. مابازا و منشأ انتزاع: مفاهیم فلسفی مابازای خارجی ندارند، اما منشأ انتزاع خارجی دارند. مفاهیم ماهوی مابازای خارجی دارند؛ یعنی همان‌گونه که زید دارای وجود فی نفسه است، قیام نیز که مفهومی ماهوی است در عالم خارج وجود فی نفسه دارد و چون دارای حیثیت «لغیره»

است بر موضوعش عارض می‌شود. بنابراین منظور از مابازای خارجی، همان وجود فی‌نفسه است که ملازم با عروض انضمامی محمول بر موضوع است. منظور از منشأ انتزاع این است که انتزاع مفاهیم فلسفی ریشه در خارج دارند؛ بنابراین گرچه در خارج، وجود منفکی ندارند، ریشه خارجی دارند. دو اصطلاح «فرد» و «مصدق» نیز مرتبط با همین اصطلاح‌اند. معمولاً درباره مفاهیم ماهوی، چون دارای مابازای خارجی‌اند، اصطلاح «فرد» به کار می‌رود و در مفاهیم فلسفی از اصطلاح «مصدق» استفاده می‌شود. بنابراین مفاهیم ماهوی، فرد دارند، اما مفاهیم فلسفی گرچه فاقد فردند، مصداق دارند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۸۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۴۱)؛

۳. عروض و اتصاف: این اصطلاح، کاربرد فراوان دارد. مفاهیم منطقی هم عروضشان در ذهن است و هم اتصافشان ذهنی است، اما مفاهیم فلسفی، عروضشان در ذهن است و اتصافشان در ظرف خارج انجام می‌پذیرد (ر.ک: سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۶۵). توضیح دقیق این دو اصطلاح کانون اختلاف اندیشمندان قرار گرفته است.

تفاوت بین دو اصطلاح عروض و اتصاف در مبحث قضایا، صرفاً وابسته به نحوه نگرش انسان به موضوع و محمول قضایاست؛ اگر از سوی موضوع به محمول بنگریم، نامش «اتصاف» است و اگر از سمت محمول به موضوع بنگریم، نامش «عروض» است. بنابراین در عالم خارج، دو چیز مجزا وجود ندارند که هم با اتصاف موضوع به محمول سروکار داشته باشیم و هم با عروض محمول بر موضوع (شرح المصطلحات الفلسفیه، ۱۴۱۴ق، ص ۳۱۱). برخی معتقدند مطابق این اصطلاح نمی‌توان عروض و اتصاف را از هم تفکیک کرد و در مفاهیم فلسفی، عروض را ذهنی و اتصاف را خارجی دانست. بنابراین عروض و اتصاف در باب مفاهیم کلی، با اصطلاح باب قضایا متفاوت است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۳۴).

برخی اندیشمندان معاصر معتقدند عروض و اتصاف در باب مفاهیم کلی ناظر به وجود محمولی و وجود رابط است. توضیح اینکه مفاهیم به‌طور کلی و مفهوم وجود به‌طور ویژه، در یک تقسیم به وجود محمولی یا مفهوم اسمی وجود و وجود رابط یا مفهوم حرفی وجود تقسیم می‌شوند. مفاهیم اسمی مفاهیمی‌اند که به‌تنهایی و بدون نیاز به مفاهیم خارج از ذات خویش،

قابل تصورند؛ مانند مفهوم انسان، وجود و عدم. مفاهیم حرفی مفاهیمی‌اند که به‌تنهایی تصورپذیر نیستند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۶۲). مفهوم وجود نیز بر دو قسم است: وجود محمولی و وجود رابط. وجود محمولی همان مفهوم اسمی وجود است و وجود رابط همان مفهوم حرفی وجود است. در گزاره «زید ایستاده است»، سه مفهوم دیده می‌شود: مفهوم زید، مفهوم ایستادن و مفهوم «است». دو مفهوم اول جزو مفاهیم اسمی‌اند و به‌تنهایی قابل تصورند؛ لکن مفهوم «است» جزو مفاهیم حرفی است و به‌تنهایی تصورپذیر نیست و نقش آن ارتباط و پیوند بین دو مفهوم مستقل مزبور است. این مفهوم، محمول قرار نمی‌گیرد؛ زیرا محمول باید به‌طور مستقل تصور شود. در مقابل، مفهوم «هست» که به‌تنهایی قابل تصور است و محمول قرار می‌گیرد، به نام «وجود محمولی» خوانده می‌شود (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۳۸؛ صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۹؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۸، ص ۵۲؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۶۵-۶۶؛ عبودیت، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۶۳). با توجه به این مقدمه می‌توان گفت منظور از «اتصاف»، وجود رابط است و مقصود از «عروض»، وجود محمولی است. مفاهیم فلسفی، اتصافشان خارجی است، به این معنا که وجود رابط مفاهیم فلسفی در ظرف خارج است؛ و منظور از ذهنی بودن عروضشان این است که مفاهیم مزبور در خارج، وجود محمولی و اسمی نداشته، در خارج مابازایی ندارند، گرچه در ظرف ذهن از وجود محمولی برخوردارند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۳۴-۴۳۶). مطابق این تفسیر، اتصاف همان «حمل» و عروض همان «محمول»، مطابق اصطلاح پیشین است.

به نظر می‌رسد این تفسیر از عروض و اتصاف درخور تأمل و ناپذیرفتنی است؛ زیرا تقسیم وجود به وجود محمولی و وجود رابط، ناظر بر مفهوم وجود است: مفهوم وجود یا اسمی و محمولی است و یا حرفی و رابط. بنابراین حاصل تفسیر یادشده این نکته است که مفاهیم فلسفی اگر در خارج تحقق یابند، به صورت مفاهیم حرفی و رابط‌اند و اگر در ذهن محقق شوند به صورت مفاهیم اسمی و محمولی‌اند. در مثال «زید قائم است بالامکان» اگر این امکان را در ذهن تصور کنیم، مفهومی اسمی است و اگر در خارج محقق شود، مفهومی حرفی است. این در حالی

است که اتصاف خارجی مفاهیم فلسفی، ناظر به حرفی یا اسمی بودن مفاهیم مزبور نیست، بلکه از نحوه تحقق آنها در خارج گزارش می‌دهد. عروض ذهنی و اتصاف خارجی آنها ناظر به این مطلب است که مفاهیم مزبور در جهان خارج، مابازای خارجی ندارند، اما دارای منشأ انتزاع خارجی اند. بنابراین اتصاف خارجی ناظر به این مطلب است که مفاهیم فلسفی چون منشأ انتزاع خارجی دارند، وصف موجودات خارجی قرار می‌گیرند، همان‌گونه که عروض ذهنی آنها ناظر به این مطلب است که این مفاهیم در جهان خارج، مابازای خارجی ندارند و بنابراین تنها در ظرف ذهن دارای مابازای ذهنی اند.

حاصل اینکه اتصاف خارجی ناظر به مفهوم وجود، از نگاه حرفی و اسمی بودن نیست؛ بلکه ناظر به نحوه تحقق خارجی مفاهیم فلسفی است. اشکال دیگری که برخی فلاسفه معاصر به تفسیر یادشده وارد دانسته‌اند این است که اتصاف خارجی ناظر به وجود رابط نیست؛ زیرا مفاهیم فلسفی بر اشیای خارجی قابل حمل اند؛ درحالی‌که اگر فاقد وجود اسمی باشند، حمل آنها ناصحیح است و صفت واقع شدن آنها پذیرفتنی نیست. توضیح اینکه مفاهیمی همچون امکان، امتناع و ضرورت بیانگر کیفیت نسبت شیء به وجودند و چون خود نسبت معنای حرفی دارد، کیفیت آن نیز حتماً مفهوم حرفی و غیرمستقل خواهد داشت. در این حال هیچ‌کدام از معانی یادشده محمول چیزی قرار نگرفته‌اند و صفت شیء واقع نمی‌شوند تا گفته شود که عروض آنها در ذهن است یا وجود محمولی آن در خارج نیست؛ زیرا در این صورت هرگز هیچ‌کدام از معانی مزبور وجود محمولی ندارند و عارض چیزی نمی‌شوند و چیزی هم به آنها متصف نخواهد شد؛ ولی پس از آنکه با لحاظ اسمی و استقلال ادراک شوند، می‌توان آنها را وصف چیزی قرار داد و قضیه‌ای تشکیل داد که معانی یادشده محمول آن واقع شوند. مثلاً می‌توان گفت: «درخت ممکن است». درحالی‌که همین امکان قبلاً جهت قضیه بود، نه محمول و گفته می‌شد: «درخت موجود است بالامکان»، اکنون که امکان مثلاً جنبه اسمی یافته دیگر معنای حرفی ندارد، همان‌گونه که قبلاً معنای حرفی داشت و معنای اسمی نداشت؛ ولی چون معنای اسمی شدن اوصاف ضعیف‌تر از معنای اسمی بودن ذوات است (زیرا وصف به غیر خود، یعنی یک ذات، متکی

است) این‌گونه از معانی اسمی با حفظ اسمیت برای غیرخود ثابت‌اند که آن ثبوت برای غیر، معنای حرفی است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۸۲ و ۸۳؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۶۹).

به نظر می‌رسد دو اصطلاح عروض و اتصاف درباره مفاهیم کلی به همان معنای اصطلاحی در باب قضایا به کار رفته‌اند. اگر از سوی موضوع به محمول بنگریم نامش «اتصاف» است و اگر از سمت محمول به موضوع بنگریم، نامش «عروض» است. تطبیق این تفسیر بر مفاهیم کلی در پرتو تبیین این نکته آشکار می‌گردد که عروض، ناظر به ثبوت محمول برای موضوع است و روشن است که ظرف این ثبوت و حمل، همیشه ذهن است؛ زیرا حمل، موضوع و محمول و مانند اینها جزو مفاهیم منطقی‌اند؛ اما این عروض ذهنی گاهی صرفاً ذهنی است و از محکی خارجی برخوردار نیست و از آن حکایت نمی‌کند، و گاهی از محکی خارجی برخوردار است و از آن حکایت می‌کند. در صورت نخست، عنوانش عروض ذهنی است و در صورت دوم، عروض خارجی؛ زیرا گرچه عروض در ظرف ذهن انجام می‌پذیرد، چون از محکی خارجی حکایت دارد، نامش را عروض خارجی یعنی عروض ناظر به خارج می‌گذاریم. بر پایه این توضیح روشن می‌شود که مفاهیم ماهوی (معقولات اولی) دارای عروض خارجی‌اند؛ زیرا ثبوت آنها برای موضوعاتشان دارای محکی خارجی است و در عالم خارج، این مفاهیم دارای وجود فی‌نفسه بوده، حیثیت لغیره دارند و برای موضوعاتشان ثابت می‌شوند؛ اما عروض در مفاهیم منطقی و مفاهیم فلسفی، صرفاً ذهنی است؛ چون مفاهیم مزبور در عالم خارج، وجود فی‌نفسه ندارند و فاقد مابازای خارجی‌اند. از سوی دیگر منظور از اتصاف، همان متصف شدن موضوع به محمول است؛ اما این متصف شدن موضوع به محمول نیز چون مربوط به مباحث منطقی است، داخل در مفاهیم منطقی بوده امری ذهنی است؛ یعنی اتصاف موضوع به محمول در ظرف ذهن سامان می‌پذیرد؛ اما محمولات یادشده یا صرفاً در ظرف ذهن وجود دارند و یا نحوه تحقیق در خارج دارند. در صورت نخست اتصاف مزبور صرفاً ذهنی است؛ چنان‌که در مفاهیم منطقی که فاقد هرگونه تحقق خارجی‌اند چنین است. در صورت دوم نیز نحوه تحقیق مزبور یا به این صورت است که مفاهیم یادشده دارای مابازای خارجی‌اند یا صرفاً منشأ انتزاع خارجی دارند؛ اما

در هر دو صورت، اتصاف مذکور به اعتبار نحوه تحقق خارجی‌ای که محمولات یادشده دارند، اتصاف خارجی نامیده می‌شود. اتصاف خارجی در مفاهیم ماهوی به اعتبار داشتن مابازای خارجی است، اما در مفاهیم فلسفی مطابق اندیشه مشهور فلاسفه به اعتبار داشتن منشأ انتزاع خارجی است. با این همه بنابر اندیشه صدرالمتألهین، این اتصاف به اعتبار داشتن مابازای خارجی است.

نکته مهمی که در پرتو این تفسیر روشن می‌شود این است که در معقولات ثانی فلسفی، هم موضوع خارجی به آنها متصف می‌گردد و هم موضوع ذهنی؛ مثلاً ماهیت انسان هم در خارج دارای امکان است و هم در عالم ذهن؛ چنان‌که فلاسفه نیز به این نکته اشاره کرده‌اند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۸۱). بر پایه این تفسیر از اتصاف خارجی، این نکته کاملاً روشن می‌شود؛ زیرا همان‌گونه که گذشت، اتصاف همیشه در ظرف ذهن سامان می‌پذیرد، اما گاهی تنها در ظرف ذهن است و گاهی از نحوه تحقق خارجی نیز برخوردار است و در صورت دوم، اتصاف مزبور «اتصاف خارجی» نامیده می‌شود. نکته دیگر اینکه منظور از اتصاف خارجی در مفاهیم ماهوی نیز همین معناست؛ با این تفاوت که متصف شدن موضوع به مفهوم ماهوی از این باب است که قضیه در عالم ذهن، بیانگر واقعیت و محکی خارجی خویش است. حاصل مطلب اینکه عروض و اتصاف در باب معقولات، همان اصطلاح مورد استفاده در باب قضایاست.

در پرتو این توضیحات، تفسیر دقیق معقول ثانی فلسفی در اندیشه مشهور فلاسفه که مورد پذیرش ابتدایی صدرالمتألهین نیز قرار گرفته، روشن می‌گردد. نکته دیگری که توجه به آن لازم است، تفسیر «ثانویت» معقولات ثانی فلسفی است. منظور از «ثانی» در معقول ثانی، چه منطقی و چه فلسفی، اولی نبودن آنهاست و از این جهت، معقول ثانی شامل معقولات رتبه سوم یا بعد از آن نیز می‌شود. توضیح اینکه معقولات اولی به معقولات ثانوی متصف می‌گردند و آنها بر معقولات اولی عارض می‌شوند؛ هرچند که عروض و اتصاف آنها مستقیم و بدون واسطه نبوده، در رتبه سوم، چهارم و یا بعد از آن باشد؛ مانند حیوان که یک معقول اولی است و چون در ذهن تعقل شود متصف به مفهوم بودن می‌شود، و «مفهوم» که خود یک معقول ثانی منطقی است در مرتبه بعد، یعنی مرتبه سوم، متصف به کلیت و یا جزئیت می‌شود؛ «کلی»، در مرتبه چهارم به دو

قسم ذاتی و عرضی، و «ذاتی»، در رتبه پنجم به ذاتی مشترک و ذاتی مختص، و همچنین «ذاتی مشترک» که همان جنس است در مرتبه بعد به فریب، بعید و یا متوسط، و «ذاتی مختص» به فصل و نوع، و این دو نیز هریک به اقسامی تقسیم می‌شوند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۱۳).

۳-۳. تبیین دیدگاه نهایی صدرالمتألهین

دیدگاه نهایی صدرالمتألهین با دیدگاه آغازین وی که همان دیدگاه مشهور فلاسفه است، تفاوت دارد. دیدگاه نهایی وی در پرتو بحث قاعده فرعیت و محمولات عدمی ارائه شده است. توضیح اینکه قاعده فرعیت دارای دو جنبه ایجابی و سلبی است: جنبه ایجابی قاعده فرعیت که با تعبیر «ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له» بدان اشاره می‌شود از این قرار است که محمول تنها زمانی برای موضوعش ثابت می‌گردد که موضوع (مثبت له) از قبل ثبوت داشته باشد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۴۱۲؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۱۴؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۲۹). جنبه سلبی قاعده فرعیت که با افزودن قید «دون الثابت» بدان اشاره می‌شود، بدین شرح است که ثبوت ثابت برای مثبت له، فرع بر ثبوت ثابت نیست. بنابراین ثبوت محمول برای موضوع فرع بر ثبوت محمول نیست. لذا لازم نیست محمول علاوه بر وجود لغیره اش، وجود فی نفسه نیز داشته باشد، و همین که محمول، وجود رابط داشته باشد کافی است و لازم نیست وجود رابطی داشته باشد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳۸). اغلب فیلسوفان جنبه سلبی قاعده فرعیت را نیز همچون جنبه ایجابی آن پذیرفته‌اند. دلیل آنان بر این مطلب، قضایای موجبه معدوله است که در آنها، امور عدمی محمول قرار گرفته‌اند (ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۹۱).

صدرالمتألهین نیز نخست دیدگاه مشهور را می‌پذیرد و عدمی بودن صفت را با خارجی بودن اتصاف، ناسازگار نمی‌داند؛ چنان‌که می‌نویسد: «ثبوت شیء لشیء لا یتلزم ثبوت الثابت فی ظرف الاتصاف کما هو المقرر عندهم بل إنما یتلزم ثبوت المثبت له» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳۸). وی در ادامه به حل تعارض این قاعده با قاعده دیگری که می‌گوید: «ثبوت فی نفسه صفت همان ثبوت لغیره آن است» در امور عدمی و انتزاعی می‌پردازد و با تفکیک وجود رابط از

وجود رابطی آن را چنین حل می‌کند که اعدام و امور انتزاعی تنها وجود رابط دارند نه وجود رابطی؛ بنابراین وجود فی‌نفسه ندارند تا مشمول قاعده دوم شوند و تنها مشمول جنبه سلبی قاعده فرعی می‌شوند (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۳۹).

با این حال دیدگاه نهایی صدرالمتألهین در این مسئله با دیدگاه مشهور متفاوت است. او بر این باور است که این دیدگاه ناصحیح است و عدمی بودن صفت با خارجی بودن اتصاف، سازگار نیست؛ زیرا اتصاف، نسبت و ربط است، و ربط تابع طرفین است؛ پس اتصاف تابع دو طرف خود یعنی موصوف و وصف است، و براین اساس هرگاه ربط وجود داشته باشد دو طرف آن نیز وجود خواهند داشت. این برهان بر ضرورت تحقق موضوع و محمول در ظرف ثبوت اتصاف و ربط، دلالت می‌کند. بنابراین اگر محمولی معدوم و سلب محض نباشد و قضیه به سالبه بازگشت نکند، هرگز نمی‌توان حکم به عدم محمول در ظرف اتصاف و ثبوت آن برای موضوع داد؛ بلکه ناگزیر محمول در ظرف ثبوت، بنا بر استدلال یادشده بهره و حظی از وجود خواهد داشت. براین اساس برای صفاتی که گمان عدمی بودن آنها می‌رود، نظیر اضافات و اعدام ملکات و قوا و استعدادها نیز، مرتبه‌ای هرچند ضعیف از هستی در ظرف اتصاف و ربط وجود دارد. این برهان عقلی بین محمولات و صفات که از وجود قوی و یا ضعیف برخوردارند فرقی نمی‌گذارد. به همین دلیل همان‌گونه که برای سفیدی در هنگام اتصاف جسم به آن یک وجود عینی انضمامی است و تازمانی که آن وجود در خارج محقق نباشد جسم به سفیدی، آنچنانکه مقتضای نفس‌الامر آن است، متصف نمی‌شود، برای صفات انتزاعی و ضعیف نظیر اضافات و اعدام ملکات نیز در هنگام اتصاف موضوع به آنها وجودی خارجی است، و تازمانی که مانند فوقیت و یا کوری، در خارج، از وجودی مختص به خود برخوردار نباشند، موضوع آنها در قضایی مانند «حیوان کور است» و یا «آسمان فوق است» متصف به آنها نمی‌گردد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۶-۳۳۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۳۳-۴۳۴).

صدرالمتألهین در تقریر این استدلال می‌نویسد:

والحق أن الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف. فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكماً. نعم الأشياء متفاوتة في الموجودية ولكل منها حظ خاص من الوجود ليس للآخر منها فللكل صفة من الصفات مرتبة من الوجود يترتب عليها آثار مختصة بها حتى الإضافيات وأعدام الملكات والقوى والاستعدادات فإن لها أيضاً حظوظاً ضعيفة من الوجود والتحصّل لا يمكن الاتصاف بها إلا عند وجودها لموصوفاتها (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۶-۳۳۷).

گرچه صدرالمتألهین این دیدگاه نهایی خود را درباره قضایایی که محمولات آنها از اضافات، اعدام ملکات یا استعدادات هستند بیان داشته و در پرتو این نقد، ضرورت تحقق و وجود این دسته از محمولات را در ظرف اتصاف اثبات کرده است، با تأمل در آن روشن می‌شود که این استدلال عمومیت دارد و در باب معقولات ثانیه فلسفی نیز صادق است؛ زیرا اغلب فلاسفه مفاهیم فلسفی را فاقد مابازای خارجی، و در ظرف خارج، معدوم می‌دانند؛ اما اتصاف آنها را خارجی قلمداد می‌کنند. اساس استدلال مزبور این است که چون وجود رابط بین دو چیز ربط برقرار می‌کند و ظرف تحقق ربط، ظرف تحقق طرفین است، پس هر دو طرف در ظرف واحد که همان ظرف اتصاف موضوع به حکم است محقق‌اند؛ و چون اتصاف در مفاهیم فلسفی در ظرف خارج سامان می‌پذیرد، بنابراین مفاهیم فلسفی نیز که یکی از دو طرف اتصاف‌اند، باید تحقق خارجی داشته باشند؛ هرچند نحوه ثبوت و تحقق آنها نظیر نحوه ثبوت معقولات اولی که از ماهیتی استقلالی برخوردارند نیست. بنابراین استدلال مزبور مفاهیم فلسفی را نیز دربر می‌گیرد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۹۴).

در تبیین این دیدگاه می‌توان از اصطلاح «وجود اندماجی» که برخی از پژوهشگران معاصر به کار برده‌اند (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۷۵)، بهره جست. مفاهیم فلسفی گرچه دارای تحقق خارجی‌اند، دارای وجود انضمامی و جدا از یکدیگر نیستند؛ بلکه به صورت مندمج و درهم‌تنیده تقرر خارجی دارند. فرق این دیدگاه با دیدگاه مشهور فلاسفه در این است که اغلب

فلاسفه تحقق خارجی مفاهیم فلسفی را به صورت مطلق انکار کرده و به نفی مابزای خارجی پرداخته‌اند؛ اما در این دیدگاه تنها وجود انضمامی آنها انکار، و وجود اندماجی آنها تثبیت شده است. فرق این دیدگاه با دیدگاه سهروردی در این است که سهروردی ضمن تفسیر عروض به عروض انضمامی و تخصیص وجود خارجی به وجود خارجی انضمامی، هرگونه تحقق خارجی مفاهیم فلسفی را انکار می‌کرد؛ اما در این دیدگاه در معنای عروض تعمیم داده شده و شامل عروض اندماجی نیز می‌گردد و مفاهیم فلسفی همچون مفاهیم ماهوی دارای عروض خارجی قلمداد می‌شوند؛ با این تفاوت که عروض در مفاهیم ماهوی همان عروض انضمامی است، اما در مفاهیم فلسفی، عروض اندماجی است.

برخی فلاسفه معاصر نیز دیدگاه نهایی صدرالمتألهین را پذیرفته‌اند؛ از جمله علامه طباطبائی که در همه حاشیه‌هایی که ذیل کلمات صدرالمتألهین مرقوم داشته، به نقص کلام مشهور اشاره کرده است؛ لیکن ذیل عبارتی که بیانگر دیدگاه نهایی صدرالمتألهین است، آن را حق صریح دانسته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۷، تعلیقه علامه طباطبائی؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۹۵).

نتیجه‌گیری

در باره معقول ثانی فلسفی سه دیدگاه عمده وجود دارد که بر پایه دیدگاه نخست، مفاهیم فلسفی همچون مفاهیم منطقی، هم عروض ذهنی دارند و هم اتصاف ذهنی؛ بنابر دیدگاه دوم گرچه دارای عروض ذهنی‌اند، اتصافشان خارجی است و در دیدگاه سوم هم عروضشان خارجی است و هم اتصاف خارجی دارند. سهروردی دیدگاه نخست را برگزیده است. صدرالمتألهین در نگاه ابتدایی دیدگاه دوم (دیدگاه مشهور فلاسفه) را پذیرفته، اما در نگاه نهایی‌اش دیدگاه سوم را برگزیده است. دلیل وی این است که اتصاف، نسبت و ربط است، و ربط تابع طرفین است؛ پس اتصاف تابع دو طرف خود یعنی موصوف و وصف است، و براین اساس هرگاه ربط وجود داشته باشد دو طرف آن نیز وجود خواهند داشت.

منابع

- ابن سینا، ۱۴۰۴ق، **الشفاء، المنطق**، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- اسماعیلی، محمدعلی، ۱۳۹۱، «اتصاف ماهیت به وجود در پرتو قاعده فرعیت در اندیشه صدرالمتألهین»، **آیین حکمت**، ش ۱۳، ص ۶۵-۳۵.
- اسماعیلی، مسعود، ۱۳۸۹، **معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- بهمینارین مرزبان، ۱۳۷۵، **التحصیل**، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- جواد آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، **رحیق مختوم**، چ سوم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۹۰، **معرفت شناسی در قرآن**، چ هفتم، قم، اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۶۸، **الجعل و العمل الضابط فی الرابطة و الرابط**، قم، قیام.
- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، ۱۴۰۷ق، **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- سبزواری، ملّاهادی، ۱۳۸۴، **شرح المنظومة**، چ سوم، تهران، ناب.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۵، **مجموعه مصنّفات شیخ اشراق**، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شرح المصطلحات الفلسفیه**، ۱۴۱۴ق، اعداد قسم الکلام فی مجمع البحوث الاسلامیه، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
- شیرازی، قطب الدین، ۱۳۸۳، **شرح حکمة الاشراق**، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، **الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ، ۱۳۸۶، **الشواهد الربوبیه**، چ چهارم، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۴۲۲ق، **شرح الهدایة الاثریه**، بیروت، موسسه التاريخ العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۵، **نهاية الحکمة**، تصحیح و تعلیقات غلامرضا فیاضی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، **شرح الاشارات و التنبیها ت مع المحاکمات**، قم، البلاغه.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۷۶، **شرح نهاية الحکمه**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- قوشچی، علی بن محمد، بی تا، **شرح تجرید الاعتقاد**، قم، بیدار.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۶، **شرح مبسوط منظومه**، چ نهم، قم، صدرا.
- ، ۱۳۸۹، **مجموعه آثار**، چ هفدهم، قم، صدرا.
- یزدان پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۹، **حکمت اشراق (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی سهروردی)**، تحقیق و نگارش مهدی علی پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.