

حل معضل معقول ثانی فلسفی توسط صدر المتألهین

و ثمره آن*

- سید محمد موسوی بایگی^۱
- مجتبی رحمانیان^۲

چکیده

بحث از معقولات اولی و ثانوی، در ضمن مسائل پیرامون علم جا می‌گیرد، اما بین حکمای مسلمان بیشتر از جهت هستی‌شناسی مطرح شده است و آنان دغدغه تعیین نحوه تقرر این مفاهیم را داشتند. تقریباً همه حکما تا قبل از ملاصدرا تحقق خارجی این مفاهیم را محال دانسته، معتقد بودند هنگامی که یکی از این مفاهیم بر امری خارجی حمل می‌شود، در واقع بین یک امر ذهنی و خارجی ربطی برقرار شده است. ولی ملاصدرا بر این عقیده است که ربط میان امر ذهنی و خارجی محال است و طرفین ربط باید در ظرف تحقق ربط و اتصاف محقق باشند. اگر اتصاف در ذهن است، طرفین آن باید ذهنی باشند و اگر اتصاف در خارج است، طرفین آن باید در خارج باشند.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۸/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۲.

۱. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (mmusawy@yahoo.com).

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (Mojtabarahmani395@gmail.com).

واژگان کلیدی: معقول اول، معقول ثانی منطقی، معقول ثانی فلسفی، عروض، اتصاف.

مقدمه

معقول ثانی فلسفی از مباحث اساسی و ریشه‌ای فلسفه محسوب می‌شود. این بحث در واقع با این پرسش معرف‌شناختی آغاز می‌شود که آیا در ذهن اموری غیر از حقایقی که در خارج از ذهن است، وجود دارد؟ اهمیت این سؤال و دامنه تأثیرات آن به قدری وسیع است که اختلاف پاسخ‌ها اختلاف مکاتب را در شرق و غرب موجب شده است. اگر ذهن در تحلیل حقایق خارجی برخوردار فعال نداشته و مانند آینه فقط منفعل باشد و از اموری که مختص به ذهن است بهره‌مند نباشد، هیچ گزاره علمی فلسفی نخواهیم داشت. اگر داشته‌های ذهن منحصر در امور جزئی باشد که از خارج به ذهن آمده، قضایا محدود به قضایای شخصی خواهد شد و هیچ قضیه کلی تشکیل نخواهد شد. به تعبیر شهید مطهری:

گرامی‌ترین معانی و مفاهیمی که بشر دارد که اساساً علم بشر - و نه فقط فلسفه بشر - بر آن معانی استقرار دارد و قوام علم بشر و شناخت بشر به آن‌هاست، از باب معقولات اولیه نیست. این‌ها همان معانی فلسفی است و «معقولات ثانیه فلسفی» نامیده می‌شود (مطهری، ۱۳۸۹: ۴۰۳/۹).

پس از پذیرش اصل وجود این مفاهیم، یکی از بحث‌هایی قابل طرح در این زمینه این است که آیا موطن تقرر این مفاهیم فقط ذهن است و نحوه وجود آن‌ها ذهنی است یا اینکه علاوه بر تحقق ذهنی، یک نحوه ثبوت خارجی نیز دارند. به عبارت دیگر، آیا ذهن این مفاهیم را بر خارج تحمیل می‌کند، بی‌آنکه ردپایی از این‌ها در خارج باشد یا این مفاهیم را از خارج اخذ می‌کند. این نوشتار در صدد آن است که نظر حکمای مسلمان به ویژه صدرالمتألهین را در مورد نحوه تحقق و هستی آن‌ها تبیین کند.

۱. اقسام معقولات و تفاوت آن‌ها

برای روشن شدن مطلب ابتدا معقولات و اقسام آن را توضیح می‌دهیم. معقولات را به سه دسته تقسیم می‌کنند: ۱. معقول اول؛ ۲. معقول ثانی منطقی؛ ۳. معقول ثانی فلسفی.

معقولات اولی: مفاهیمی هستند که همان گونه که در خارج هستند در ذهن نیز حاضر می‌شوند. به عبارت دیگر، هم عروضشان در خارج است و هم اتصافشان، و بی‌واسطه حکایتگر خارج هستند؛ مثل ماهیات مختلف که به همان نحو که در خارج هستند، در ذهن نیز یافت می‌شوند.

معقولات ثانیة منطقی: مفاهیمی هستند که عروض و اتصافشان هر دو در ذهن است و به واسطه معقولات اولی به حکایت از خارج می‌پردازند؛ مثل کلی و جزئی و تمام مفاهیم منطقی.

معقولات ثانیة فلسفی: مفاهیمی هستند که اتصافشان در خارج، ولی عروضشان در ذهن است؛ مانند وجود، وحدت، امکان؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: «زید ممکن است»، حکم امکان در واقع برای زید خارجی است، ولی عروضش در ذهن است؛ چون امکان جدای از زید نیست.

۲. خاستگاه بحث معقول ثانی

برای فهم دقیق اصطلاح معقول ثانی باید به تاریخچه این بحث رجوع کرد. بحث معقول ثانی از فارابی آغاز شد (فارابی، ۱۴۰۵: ۴۸) و سپس بوعلی به طور گسترده بدان پرداخت. یکی از دیدگاه‌ها درباره موضوع منطق این است که موضوع آن معرف و حجت است؛ یعنی «معلومات تصویری و معلومات تصدیقی من حیث الایصال». اما ابن سینا و خواجه نصیر معتقدند که موضوع منطق، معقول ثانی است من حیث الایصال.

۳. دیدگاه شیخ‌الرئیس درباره معقولات ثانیة

در دوره ابن سینا، معقولات اولی و معقولات ثانیة منطقی مطرح شد. ابن سینا دریافت که دسته‌ای از امور در خارج اند؛ مثل ماهیات، ولی دسته‌ای دیگر در خارج نیستند، بلکه هر گاه ماهیت به ذهن بیاید از آن نظر که در ذهن است، این امور را به عنوان احکام و عوارض خود خواهد داشت. ابن سینا در تبیین موضوع منطق با این دسته از مفاهیم برخورد کرد و نام معقولات ثانیة را برای آن‌ها برگزید. وی در تبیین ثانویت این مفاهیم می‌گوید که این دسته از مفاهیم به معقول اول مستند هستند؛ یعنی تا ماهیت به

ذهن نیاید این احکام را نمی‌پذیرد. استناد این مفاهیم به معقولات اولی سبب شد که مفاهیمی مثل کلیت و جزئیت را معقول ثانی بنامند:

چنان که دانستی، موضوع علم منطقی معقولات ثانیه‌ای است که به معقولات اولی استناد دارد. البته معقولات ثانیه از جهت چگونگی ایصال از معلوم به مجهول، موضوع علم منطقی می‌باشند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۰/۱).

موضوع منطقی، معقولات ثانیه‌ای است که به معقولات اولی استناد دارند، از آن جهت که به وسیله آنها از معلومی به سمت مجهولی حرکت می‌شود. شرح آن بدین بیان است که همانا برای شیء، معقولات اولی وجود دارد، مانند جسم و حیوان و آنچه شبیه آنهاست از دیگر ماهیات، و معقولات ثانیه‌ای که به همین ماهیات استناد دارند و آن عبارت است از کلی، جزئی و شخصی بودن این ماهیات (همو، ۱۳۸۱: ۱۶۷).

ابن سینا تعبیر معقولات ثانیه را بدون قید فلسفی یا منطقی به کار می‌برد و به مفاهیمی مثل وجود و وحدت، معقول ثانی اطلاق نمی‌کند. نتیجه اینکه وقتی او می‌گوید معقول ثانی، مرادش همان معقول ثانی منطقی به اصطلاح امروزی است. بنابراین معقول ثانی منطقی در نگاه ابن سینا اولاً هویت ثانویت دارد؛ چون مستند به معقولات اولی است. ثانیاً هویت ذهنی دارد؛ یعنی از احکام ذهنی ماهیت ذهنی، من حیث هو ذهنی است. ثالثاً حالت عرض، حکم و لوازم را برای ماهیات ذهنی دارد.

۴. معقولات ثانی فلسفی در نگاه ابن سینا

ابن سینا متوجه تفاوت معقولات ثانی فلسفی به اصطلاح امروزی و معقولات ثانی منطقی و معقولات اولی بوده، لذا اصطلاح معقول ثانی را فقط برای معقول ثانی منطقی به کار برده و در مورد معقولات ثانی فلسفی مثل وحدت، وجود و وجوب، هیچ گاه از اصطلاح معقول ثانی استفاده نکرده است.

ابن سینا همچنین متوجه تفاوت بین معقولات ثانی فلسفی و ماهیات (معقولات اولی) بوده و معقولات ثانی فلسفی را از سنخ ماهیات نمی‌داند.

استدلال شیخ‌الرئیس بر ماهوی نبودن مفاهیمی مثل وجود، وحدت و... این است که این دسته از مفاهیم تشکیک‌پذیرند، ولی در ماهیات تشکیک راه ندارد. در نتیجه

این دو دسته از مفاهیم با یکدیگر تفاوت سنخی دارند. مفاهیمی مثل وجود و وحدت، به تشکیک یا به نحو تقدم و تأخر بر امور صادق‌اند، ولی در ماهیات هیچ نوع تشکیکی راه ندارد. در نتیجه مفاهیمی مثل وجود و وحدت که همان معقولات ثانی فلسفی هستند، از سنخ مفاهیم ماهوی نیستند:

موجود اگرچه جنس نیست و بر افراد تحت خود به نحو مساوی حمل نمی‌شود، همانا معنایی است که افراد آن به نحو تقدم و تأخر، در آن معنا مشترک‌اند. وجود اول بر ماهیتی که جوهر است صادق است و سپس بر مابعدش [اعراض] صدق می‌کند (همو، ۱۴۰۴: ۳۴/۱).

بنابراین نتیجه می‌گیریم که شیخ‌الرئیس مفاهیمی مثل وجود و وحدت را در زمره مفاهیم ماهوی نمی‌داند.

۵. دیدگاه بهمنیار در باب معقولات ثانیه

بهمنیار ضمن آگاهی از معقولات اول و معقولات ثانی که در بیان استادش مطرح شده بود، با بعضی مفاهیم دیگر مثل مفهوم «شیء» برخورد کرد. او بر اساس آنچه در ذهن مشایی خود داشت، دید که بیش از دو دسته مفاهیم وجود ندارد. از سویی مفهوم شیء جزء معقولات اولی نیست؛ چون معقول اول و معروضش در خارج دو چیزند، حال آنکه انسان خارجی شیء است، ولی انسان و شیء دو چیز نیستند. لذا نتیجه گرفت که مفهوم شیء از معقولات ثانیه منطقی است. البته او به ثانی منطقی بودن مفهوم شیء تصریح نکرده، ولی مثال‌ها و معیارهایی که ذکر می‌کند، مربوط به معقول ثانی منطقی است:

شیء از معقولات ثانیه‌ای است که به معقولات اولی مستند است. حکم شیء همان حکم کلی و جزئی و جنس و نوع است. پس در بین موجودات موجودی نداریم که به آن «شیء» اطلاق شود، بلکه موجود یا انسان است یا فلک است. سپس وقتی انسان و فلک تصور شدند و به ذهن آمدند، لازمه آن‌ها این است که «شیء» باشند و شیئیت بر آن‌ها حمل می‌شود. همچنین است مفاهیمی مثل ذات و وجود در قیاس با اقسامش (بهمنیار، ۱۳۴۹: ۲۸۶).

از عبارت «حکم شیء همان حکم کلی و جزئی و جنس و نوع است» روشن

می‌شود که او بین شیء و کلی و جزئی و جنس و نوع تفاوتی قائل نیست و همه را معقول ثانی و ذهنی محض می‌داند.

۶. نظر شیخ اشراق درباره معقولات ثانیه

از نظر سهروردی همه مفاهیم فلسفی مثل وجوب، وحدت و امکان، ذهنی‌اند؛ یعنی هویتشان همان هویت معقولات ثانی است.

شیخ اشراق معتقد است که صرف حمل و صدق یک مفهوم بر امری خارجی، دلیل خارجی بودن آن مفهوم نیست. شیخ اشراق به سه مفهومی که مشایبان هم به خارجی نبودن آن‌ها تصریح کرده‌اند (به رغم اینکه بر خارج و اشیا خارجی حمل می‌شوند) اشاره می‌کند و سپس نتیجه می‌گیرد که مطلق مفاهیم فلسفی، ذهنی محض هستند. یکی از آن مفاهیم که مشایبان هم به ذهنی بودن آن تصریح کرده‌اند، مفهوم شیء است که در کلام بهمنیار گذشت. مفهوم دیگر، مفهومی جزئی است، چنان که می‌گوییم: «زید جزئی فی الأعیان»، حال آنکه جزئی مفهومی منطقی است و هویتی ذهنی دارد. پس به صرف اینکه بگوییم: «زید جزئی فی الأعیان»، مفهوم جزئی به خارج نمی‌آید. سومین مفهوم، مفهوم امتناع است و به صرف صدق قضیه «شريك الباری ممتنع فی الأعیان» نمی‌توان نتیجه گرفت که امتناع خارجیت دارد:

تحقیق اینکه صفات بر دو قسم‌اند: [الف] صفاتی که هم در خارج موجودند و هم در ذهن؛ مانند بیاض. [ب] صفاتی که ماهیات به آن‌ها متصف شده و فقط در ذهن وجود دارند. نحوه وجود خارجی این مفاهیم همان در ذهن بودن آن‌هاست؛ مانند نوعیت که بر انسان حمل می‌شود و جزئیت که بر زید حمل می‌گردد. وقتی می‌گوییم: «زید جزئی فی الأعیان»، معنایش این نیست که جزئیت در خارج است و به عنوان یک عرض، قیام به زید دارد. همچنین است شیئیت که جزء معقولات ثانیه است، چنان که بسیاری از حکمای مشاء به این مطلب اذعان کرده‌اند. با این حال ما می‌توانیم بگوییم: «إن جیم شیء فی الأعیان» و امکان، وجود، وجوب، وحدت و مانند آن‌ها از قبیل صفات ذهنیه‌اند (سهروردی، ۱۳۹۶: ۳۴۶/۱).

نتیجه اینکه شیخ اشراق میان معقول ثانی منطقی و فلسفی خلط کرده و همه مفاهیم فلسفی را همچون مفاهیم منطقی ذهنی محض دانسته است.

۱-۶. ملاک ذهنی و عینی بودن صفات نزد شیخ اشراق و نقد آن

شیخ اشراق در کتاب *التلویحات* معیاری را به عنوان قسطاس مطرح می‌کند تا بدین وسیله میان صفات ذهنی و عینی فرق بگذارد. استدلال وی این است: «کلّ ما حصل من وقوعه التکرّر والتسلسل، فهو أمر ذهنی اعتباری». لکن نهایت چیزی که از این قاعده استفاده می‌شود این است که زیادت و مغایرت در خارج راه ندارد؛ زیرا اگر مثلاً امکان در خارج از انسان متمایز باشد، لازم می‌آید که امکان مستقلاً تحقق داشته باشد. آنگاه برای این امکان باید امکان دیگری باشد و الی آخر که به تسلسل می‌انجامد. پس امکان با انسان در خارج مغایرت ندارد. ولی شیخ اشراق در این حد توقف نمی‌کند، بلکه از عدم زیادت، ذهنی بودن امکان را نتیجه می‌گیرد. در واقع سهروردی تحقق خارجی مفاهیم فلسفی را بدون زیادت از منشأ انتزاع تصویر نمی‌کرد و چنین نتیجه گرفت که وقتی چیزی در خارج زائد بر شیء نبود، پس در خارج نیست:

- اکنون که کلام به اینجا رسید، میزانی ارائه می‌کنیم تا اعتبارات و امور ذهنی از امور عینی تشخیص داده شود. آن میزان این است که بعضی از امور زائد بر ماهیت‌اند و این زیادت و مغایرت هم در ذهن است و هم در خارج، و برخی امور دیگر فقط در ذهن زائد بر ماهیت‌اند و در خارج زیادت راه ندارد (همان: ۲۱/۱).

- خلاصه قسطاس این است که هر چه را دیدی که برای تحققش تکرر انواع تا بی‌نهایت پیدا کرد، راه تفصی علمی این است که بگویی این اصلاً خارجی نیست و فقط ذهنی است. این میزان را درک کن و در همه جا پیاده نما تا امر ذهنی نزد تو به عنوان یک ذات عینی تلقی نشود (همان: ۲۶/۱).

در واقع سهروردی اصلاً تصویری از این مطلب ندارد که یک شیء از حاق ذات شیء دیگر انتزاع شود و خارجی باشد. از این رو می‌گوید که ما در خارج فقط انسان داریم و وحدت را باید در ذهن یافت. اگر گفته شود که وحدت از حاق ذات انسان انتزاع می‌شود، ایشان تلقی‌ای از این حرف ندارد؛ چرا که او می‌گوید اگر یک شیء خارجی است، پس باید مستقل باشد وگرنه ذهنی است و این تصویر را ندارد که یک شیء می‌تواند خارجی باشد، در عین حال که هویتاً امری مغایر با شیء خارجی دیگر

نیست (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۲۴۸/۱).

بعد از شیخ اشراق نیز این خلط همچنان ادامه می‌یابد. حدوداً صد سال بعد، خواجه نصیرالدین طوسی در *تجرید الاعتقاد* دچار همین خلط می‌شود. در قرن‌های هفتم و هشتم و نهم که بحث‌های اشراق حاکم بود، همه به این خلط دچار بودند؛ مثلاً در قرن هشتم، قاضی عضدالدین ایجی در مورد وجود می‌گوید:

إنه من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج (۱۴۱۹: ۹۴/۲-۹۵).

۷. نظر خواجه نصیرالدین طوسی درباره معقولات ثانیه

خواجه در *تجرید* از شیخ اشراق نیز سبقت می‌گیرد. وی همه مفاهیم فلسفی حتی آن‌هایی را که شیخ اشراق ذکر نکرده، معقول ثانی و اعتبار عقلی می‌نامد. بعضی از اموری که سهروردی ذکر نکرده و خواجه آن‌ها را معقول ثانی می‌نامد، عبارت‌اند از: تشخص، علیت، معلولیت، تناهی، عدم تناهی، حدوث و قدم؛ از این رو می‌توان گفت که از نظر خواجه، همه مفاهیم فلسفی به لحاظ هویت ذهنی‌اند و موطن تقررشان ذهن است. شیئت از معقولات ثانیه است و تأصلی در وجود ندارد. پس در خارج مطلقاً «شیئی» نیست بلکه شیئت از خصوصیات ماهیات است (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۴۲).

شواهد دیگری از *کشف المراد* در این بحث: امکان اعتباری است (همان: ۳۴)؛ جهات ثلاث اعتباری‌اند (همان: ۴۹)؛ قدم و حدوث اعتباری‌اند (همان: ۶۰)؛ مؤثریت اعتبار عقلی است (همان: ۷۸)؛ ماهیت و ذات و حقیقت، معقول ثانی‌اند (همان: ۸۵)؛ تشخص امر عقلی است (همان: ۹۷)؛ علیت و معلولیت معقول ثانی‌اند (همان: ۱۱۷). شارحان و محققانی هم که از خواجه تأثیر پذیرفتند، همچون علامه حلی و قاضی عضدالدین ایجی نیز قائل به ذهنی بودن این دسته از مفاهیم شدند:

به عقیده حکما حق این است که وجود از معقولات ثانیه است و تحقیقی در خارج ندارد و آنچه تحقق [خارجی] ندارد پس [در خارج] معدوم است (ایجی، ۱۴۱۹: ۴۴/۲؛ همچنین ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۳: ۶۵-۶۷).

حاصل کلام اینکه دیدگاه خواجه در بحث معقول ثانی، همچون نظر شیخ اشراق است. از این رو به اعتقاد خواجه، مفاهیم فلسفی با مفاهیم منطقی هیچ فرقی ندارند.

۸. آغاز جداسازی معقول ثانی فلسفی از معقول ثانی منطقی

قوشچی نخستین فردی است که با ذهنی محض بودن مفاهیم فلسفی مخالفت کرد و تفاوت بین مفاهیم منطقی و فلسفی را دریافت. وی در انتقاد از خواجه که وحدت و کثرت را از معقولات ثانیة منطقی و ذهنی می‌داند می‌نویسد:

اینکه [وحدت و کثرت] از معقولات ثانیه باشند، محل اشکال است؛ زیرا معقولات ثانیه - چنان که گذشت - از عوارض وجود ذهنی‌اند، حال آنکه وحدت و کثرت بر موجودات خارجی عارض می‌شوند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۲۷۱/۱-۲۷۳).

و راجع به امکان می‌گوید می‌توان پذیرفت که امکان خارجی نیست، ولی اتصاف خارجی است. در حقیقت او در تحلیل این مفاهیم به آنچه امروز شایع است، رسیده بود که عروض مفاهیم فلسفی در ذهن، ولی اتصافشان در خارج است. آری مبدأ محمول یعنی امکان در خارج نیست، بلکه در ذهن است، ولی نفس حمل و اتصاف در خارج است:

انتفای مبدأ محمول در خارج، مقتضی انتفای حمل خارجی نیست (همان).

بنابراین می‌توان گفت که در همین دوره و پیش از ملاصدراست که تفاوت بین مفاهیم فلسفی، مثل وحدت، کثرت، امکان، علیت و مفاهیم منطقی آشکار شد. از این رو می‌توان ریشه جداسازی معقول ثانی فلسفی از منطقی را محقق قوشچی دانست که این دیدگاه تا زمان ملاصدرا مورد قبول بوده است (ر.ک: همان).

۹. دیدگاه ملاصدرا در باب معقولات ثانیه

صدرالمتألهین در *الاستفصار* هنگامی که بحث معقولات ثانیة فلسفی را مطرح کرده، در آغاز مطابق با مشی همیشگی خود، به دیدگاه رایج اشاره کرده، آنگاه آن را مورد سنجش و نقد قرار داده و سپس دیدگاه نهایی خود را در این مسئله تبیین کرده است. در ابتدای این بحث، ملاصدرا قاعده فرعیه را مطرح می‌کند و می‌پرسد: آیا در ثبوت شیء لشیء فقط وجود مثبت‌له ضروری است یا علاوه بر مثبت‌له، وجود ثابت نیز لازم است؟ آنگاه خود پاسخ می‌دهد: خیر، متفرع بر ثبوت ثابت نیست. مثلاً قضیه «زید

أعمی) فرع ثبوت مثبت‌له است، ولی تحقق ثابت ضروری نیست؛ چون امری عدمی است. پس اتصاف و ربط خارجی است، ولی لازم نیست که محمول خارجی باشد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۱/۱۵۳-۱۵۴).

۹-۱. تحقیق پیرامون قاعده فرعیه (نحوه ثبوت محمول برای موضوع

در هلیات مرکبه)

مفاد قاعده فرعیه درباره موضوع قضیه است؛ به این بیان که ثبوت محمول برای موضوع فقط فرع بر ثبوت موضوع است. کسانی که ثبوت محمول را برای موضوع، متفرع بر ثبوت محمول نمی‌دانند، صفت قرار گرفتن امور عدمی را برای موصوفات به حسب نفس الامر جایز می‌دانند. البته تجویز این گروه نسبت به مواردی که موصوف به وجود ذهنی موجود است، اشکالی را به دنبال نمی‌آورد. اشکال در موردی است که وصف امری عدمی بوده و موصوف امری موجود در خارج باشد؛ مانند معقولات ثانیة فلسفی. پس به اعتقاد این گروه در قضایایی که بیانگر ثبوت شیء لشیء هستند در خارج که محکی این قضایاست، لازم نیست که بیش از دو چیز وجود داشته باشد: ۱. موضوع؛ ۲. ربط به موضوع. اما ثبوت محمول در همان ظرفی که موضوع و ربط محقق‌اند ضروری نیست.

صدرالمآلهین در مقام بیان دیدگاه تحقیقی و نهایی خود و در رد ادعای یادشده، این استدلال را بیان می‌کند که اتصاف و نسبت ربط است و ربط تابع طرفین است؛ پس اتصاف تابع دو طرف خود یعنی موصوف و وصف است. این برهان، ضرورت تحقق موضوع و محمول را در ظرف ثبوت اتصاف و ربط اثبات می‌نماید:

حق این است که اتصاف، نسبتی است بین دو شیء مغایر به حسب وجود در ظرف اتصاف. پس حکم به وجود یکی از دو طرف و عدم دیگری در ظرفی که اتصاف در آن صورت می‌گیرد، زورگویی است. بلی، اشیا در کیفیت وجود متفاوت‌اند و هر یک بهره خاصی از وجود دارد که دیگری ندارد. پس برای هر صفتی، مرتبه‌ای از وجود است که آثار ویژه‌ای بر آن مترتب می‌شود. حتی اضافات و عدم ملکه‌ها و قوه‌ها و استعدادات هم دارای بهره‌های ضعیفی از وجودند و اتصاف به آن‌ها ممکن نیست، مگر هنگام وجودشان برای موصوفاتشان (همان: ۱/۳۲۵-۳۲۶).

ملاصدرا حتی بعضی عبارات را که در کتب ابن سینا و بهمنیار آمده، ناظر به

استدلال خود دانسته است.

معنای آنچه در کتب اهل فن مانند الشفاء بوعلی و التحصیل بهمنیار آمده، مبنی بر اینکه «صفت اگر فی نفسه معدوم باشد، چگونه ممکن است برای چیز دیگری [موضوع] موجود شود؟ پس به تحقیق چیزی [صفتی] که فی نفسه معدوم است، محال است که برای چیز دیگری [موضوع] موجود شود»، همان است که ما گفتیم (همان: ۳۲۶/۱).

۹-۲. اشکالات حکیم سبزواری بر ملاصدرا در باب ضرورت ثبوت ثابت

در هلیات مرکبه و پاسخ آنها

حکیم سبزواری استدلالی را که ملاصدرا در مورد ضرورت وجود موضوع و محمول در ظرف اتصاف بیان می کند، نمی پذیرد و در تعلیقه بر الاسفار می نویسد: استدلال صدرالمثلهین نزد من پذیرفته نیست؛ چون این استدلال، موجب انهدام بسیاری از قواعد فلسفی است، از جمله:

۱. قاعدة فرعیة «ثبوت شیء لشیء، فرع لثبوت المثبت له» و نشانه صحت این قاعده، قضایایی است که محمولات آنها عدمی می باشند؛ مثل این قضیه که زید جاهل است.
۲. اضافه دارای وجود خارجی نیست؛ چون اگر دارای وجود خارجی باشد، وجود آنها یا وجود استقلالی و جوهری است و این خلاف فرض است، و یا وجود عرضی نظیر سبیدی یا سیاهی است که در این صورت نیازمند محلی خواهد بود تا در آن حلول کند و حلول که عارض آن می شود، خود اضافه است که عارض بر موضوع (اضافه قبلی) شده و بدین ترتیب تسلسل در اضافات لازم می آید. ولی اگر قائل شویم که اضافه وجود خارجی ندارد و وجودش اعتباری و به معنای وجود منشأ انتزاعش است، چنین محالی لازم نمی آید و سلسله اضافات با انقطاع اعتبار خاتمه می یابد و به تسلسل محال منجر نمی شود.
۳. عدم ملکه از اقسام چهارگانه تقابل است، در صورتی که اگر عدم ملکه در خارج موجود باشد، تقابل عدم ملکه به تقابل تضاد بازگشت خواهد نمود و تقابل های چهارگانه به تقابل های سه گانه مبدل خواهند شد.

۴. حکیم سبزواری کبرای استدلال صدرالمثلهین را نیز مخدوش می داند. از نظر او اگرچه اتصاف موضوع به محمول، یک ربط است، ربط و نسبت همواره متکی به

دو طرف وجودی نمی‌باشد و در برخی موارد، وجود یکی از دو طرف کفایت می‌کند؛ مانند نسبتی که بین وجود و ماهیات در قضایا برقرار است. چنین نیست که در اتصاف ماهیت به وجود، ماهیت و وجود به عنوان دو امر محصل در خارج محقق باشند، سپس بین آن‌ها اضافه و ربط برقرار شود، بلکه ماهیت قبل از وجود و جدای از وجود، هیچ شیئت و تحصلی ندارد (ر.ک: همان: ۳۲۵/۱).

حکیم سبزواری در تعلیقه فوق، استدلال صدرالمتألهین را موجب انهدام بسیاری از قواعد فلسفی می‌داند. به عقیده حکیم سبزواری، از جمله قواعدی که بر اساس استدلال صدرالمتألهین آسیب می‌بینند، عبارت‌اند از:

۱. قاعده فرعیه که در هلیات مرکبه، ثبوت محمول برای موضوع را فرع ثبوت موضوع می‌داند، نه محمول، و نشانه این قاعده قضایایی هستند که محمولات آن‌ها عدمی می‌باشند، مانند «زید جاهل است».

پاسخ: استدلالی که صدرالمتألهین بیان می‌کند، این است که اتصاف ربط است و ربط به دو طرف خود متکی است و طرفین ربط در ظرف تحقق آن موجودند و این برهان اگر تمام باشد، هرگز برای نفی آن به قاعده فرعیه که ثبوت محمول را ضروری نمی‌داند، نمی‌توان تمسک کرد؛ زیرا قاعده مذکور ادعایی است که استدلال در مقام نفی آن است و از این جهت، تمسک به آن برای رد استدلال، مصادره به مطلوب می‌باشد.

۲. اضافات دارای وجود خارجی نیستند.

پاسخ: قاعده دومی که به اعتقاد حکیم سبزواری آسیب می‌بیند، قاعده‌ای است که دلیلی بر صحت آن وجود ندارد و استدلالی هم که برای آن اقامه شده، بیش از این مقدار اثبات نمی‌کند که اضافات دارای وجود انضمامی نیستند. اگر استدلالی که برای نفی وجود اضافه بیان شده، وجود محمولی اضافه را از خارج سلب می‌نماید و از طرف دیگر استدلالی که ملاصدرا بیان داشته، ضرورت وجود اضافه را به عنوان طرف اتصاف و ربط اثبات می‌نماید، پس چاره‌ای جز جستجوی نحوه‌ای دیگر از وجود برای آن نیست؛ زیرا وقتی اصل وجود شیئی اثبات شد، نفی نحوه‌ای خاص از وجود، مانع از جستجو برای تعیین نحوه‌ای دیگر از وجود برای آن نمی‌باشد.

۳. عدم ملکه از اقسام چهارگانه تقابل است، در صورتی که اگر عدم ملکه در

خارج موجود باشد، تقابل عدم ملکه به تقابل تضاد بازگشت خواهد نمود. پاسخ: عدم ملکه فاقد وجود جوهری و انضمامی است، به همین دلیل به تقابل تضاد ملحق نمی‌شود، لکن از نحوه دیگر وجود برخوردار است و آن عبارت از وجود انتزاعی و ضعیف است که به وجود منشأ انتزاع موجود می‌باشد و برای تقابل تضاد، نصاب خاص وجودی معتبر است که عدم ملکه فاقد آن است.

۴. در هر اتصافی، به دو طرف متغایر نیاز نیست. بلکه در بعضی اتصاف‌ها تحقق یک طرف کافی است؛ مانند اتصاف ماهیت به وجود.

پاسخ: مثال به عروض ماهیت بر وجود، خارج از محل بحث است؛ زیرا حمل ماهیت بر وجود یا برعکس، در هلیات بسیط واقع می‌شود، در حالی که صحبت ما در هلیات مرکبه و ثبوت شیء لشیء است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴/۴۳۸-۴۴۵).

استدلال صدرالمتهلین در این بحث، گرچه در خصوص قضایایی نظیر «زید نابیناست یا اضافات و اعدام و ملکات است»، لیکن امتداد آن، معقولات ثانیه فلسفی را نیز پوشش می‌دهد و بدین ترتیب ضرورت وجود آن‌ها را در ظرف اتصاف موضوع به آن‌ها اثبات می‌کند.

۱۰. نظر علامه طباطبایی پیرامون معقول ثانی فلسفی

علامه در همه مواردی که در امتیاز معقولات ثانیه فلسفی از معقولات ثانیه منطقی، به عدمی بودن آن‌ها در خارج و اتصاف به آن‌ها در خارج نظر داده می‌شد، با زبانی اعتراض آمیز برخورد می‌کرد و اینک پاسخ همه آن اعتراضات را در استدلالی که صدرالمتهلین بر ضرورت وجود محمول در ظرف اتصاف به آن اقامه کرده، می‌یابد. از این جهت در مواجهه با حکیم سبزواری که در تعلیقه بر الاسفار گفت: «هذا القول عندی لیس بحق»، به دفاع و جانبداری از ملاصدرا قیام می‌کند (ر.ک: همان: ۴/۴۴۵-۴۴۷).

علامه طباطبایی در تعلیقه بر الاسفار می‌نویسد:

این [گفتار صدرالمتهلین که اتصاف نسبت و ربط بین دو شیئی است که به حسب وجود در ظرف اتصاف با هم مغایرند] حقی آشکار است که تردیدی در آن وجود ندارد و پیش از این گذشت که لازمه اینکه وجود رابطه به وجود دو طرف خود و در

آنها موجود باشد، این است که دو طرف قضیه با هم در ظرف وجود رابط تحقق داشته باشند. لذا تحقق قضیه‌ای که یک طرف آن ذهنی و طرف دیگرش خارجی یا یک طرف آن حقیقی و طرف دیگرش اعتباری و مجازی باشد، [محال و] بی‌معناست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۳۲۵/۱).

علامه طباطبایی در کتاب *نهایة الحکمه* به مناسبت بحث از مواد ثلاث، به معقولات ثانیه فلسفی و تعریف آنها اشاره می‌کند:

امکان از جمله معقولات ثانی فلسفی است که عروض آن در ذهن و اتصاف موضوع به آن در خارج است. این دسته از معقولات در خارج به وجود موضوعشان موجودند (۱۴۲۸: ۷۷/۱).

قسمت اخیر عبارت ایشان که به وجود امکان در خارج تصریح می‌کند، مبتنی بر مبنایی است که ایشان در حاشیه بر *الاسفار* اختیار نموده است. از این جهت نمی‌توان آن را مبنای مشهور بین حکما تفسیر کرد.

بنا بر مبنای مشهور در قضیه «انسان ممکن است»، موضوع قضیه در خارج بوده و عروض یعنی محمول و وجود محمولی آن در ذهن، و اتصاف یعنی وجود رابط در خارج است. ولی بر مبنای ایشان، وقوع رابط بین موضوع خارجی و محمول ذهنی محال است، به همین دلیل امکان را نیز در خارج موجود می‌داند؛ البته با این ویژگی که وجود امکان در خارج، وجودی مستقل نیست، بلکه وجودی است که به وجود موضوعش موجود است، زیرا اگر امکان از وجودی مستقل برخوردار باشد، آن وجود مستقل برای آن، به امکان ثابت خواهد بود، زیرا در این فرض، وجودش واجب یا ممتنع نمی‌تواند باشد و در این صورت برای امکان، امکانی دیگر ثابت خواهد شد و بدین ترتیب تکرار در نوع امکان و تسلسل لازم می‌آید (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۶۶-۴۶۷/۴).

۱۱. ثمره وجودی و خارجی دانستن معقول فلسفی

وجودی شدن معقولات ثانیه فلسفی، راه را بر اشکالی که برخی بر تعریف حکمت وارد کرده‌اند، می‌بندد. اشکالی که برخی آن را وارد پنداشته‌اند، این است که حکما در تعریف حکمت می‌گویند: «علم به احوال موجودات خارجی است، آن گونه که در

خارج هستند»، در حالی که شناخت معقولات ثانیه یا مقولات نسبی را با آنکه از مفاهیم عدمی هستند، در زمره حکمت قرار می دهند:

إنهم عرّفوا الحكمة بأنها علم بأحوال الموجودات الخارجيّة على ما هي عليها في الواقع وعدّوا من جملة الحكمة معرفة أحوال المعقولات الثانية وأحوال المقولات السبعة النسبيّة (صدرالدين شيرازي، ۱۳۹۰: ۳۲۷/۱).

اشکال فوق در صورتی وارد خواهد بود که معقولات ثانیه و مفاهیم نسبی، مفاهیم عدمی باشند، ولی با اثبات اینکه این گونه مفاهیم نیز بهره و حظی هرچند ضعیف از ثبوت و تحقق دارند، اصل اشکال منتفی می شود.

بر مبنای تشکیک، مراتب مختلف وجود را می توان به چهار بخش تقسیم کرد: ۱. مرتبه واجب که وجود فی نفسه بنفسه است؛ ۲. مرتبه جوهر که فی نفسه لنفسه بغيره می باشد؛ ۳. مرتبه عرض که دارای وجود فی نفسه لغيره بغيره است؛ ۴. مرتبه حرفی و رابطی که وجود آن فی غیره است و این قسم از وجود، در نهایت ضعف است، چنان که فاقد نفسیت بوده و به آن جز در پناه یک وجود دیگر نمی توان نگاه کرد و بسیاری از معقولات ثانیه و امور عدمی، به این قسم از وجود موجودند و از این جهت، بحث فلسفه در مورد آنها نیز بحث از حقایق وجودی بوده و بر خلاف آنچه در اشکال توهم شده، پرداختن فلسفه به آنها، از موارد نقض برای تعریف فلسفه نخواهد بود.

اما حکیم سبزواری در تعلیقه بر *الاسفار*، اشکال و پاسخ آن را متوجه کسانی می داند که منطقی را از زمره حکمت می شمارند:

بر مبنای اهل تحقیق که منطقی را از حکمت می شمارند اشکال و پاسخ مطرح می شود. اما بر مبنای کسانی که منطقی را از حکمت نمی دانند اشکال بی مورد می باشد (همان: ۳۲۷/۱).

خود حکیم سبزواری در مقدمه منظومه منطقی را حکمة المیزان می داند و در شرح *المنظومه* آن را اشاره به این می داند که منطقی از حکمت است؛^۱ به این بیان که اگر

۱. قال تعالوا طالبي الإيقان
و در شرح آن می گوید: «قال تعالوا» یا «طالبی الإيقان» إشارة إلى موقنة علم الميزان ومتقنته. «أتل عليكم حکمة الميزان» فيه إشارة إلى أن المنطق من الحكمة...».

أتل عليكم حکمة الميزان

حکمت را خروج نفس از قوه به فعلیت و کمال در دو ناحیه علم و عمل بدانیم، منطق نیز جزئی از حکمت خواهد بود، ولی اگر حکمت را علم به اعیان موجودات خارجی بخوانیم، منطق از حوزه حکمت خارج خواهد شد. پس از آن به اثبات این مطلب می‌پردازد که حتی اگر تعریف دوم را نیز درباره حکمت بپذیریم، منطق جزء حکمت خواهد بود؛ زیرا در منطق از اموری بحث می‌شود که اوصاف ذهن هستند و ذهن گرچه در قیاس با مقابل خود، در برابر وجود خارجی قرار می‌گیرد، در حقیقت خود بخشی از معنای عامی است که برای وجود خارجی در نظر گرفته می‌شود. به عبارت دیگر، وجودات خارجی چون با یکدیگر سنجیده شوند، بعضی از آن‌ها را در قیاس با بعضی دیگر به دلیل اینکه فاقد آثار آن‌ها هستند، ذهنی می‌نامند. بنابراین وجودات ذهنی نیز موجود خارجی می‌باشند و از این جهت بحث از احکام و خواص آن‌ها از جمله مباحثی شمرده می‌شود که به شناخت واقع می‌پردازند (سبزواری، ۱۴۲۸: ۴/۱).

بنابراین حکیم سبزواری، منطق را از زمره علوم حکمی دانسته و بر این مبنا اشکال را موجه دانسته و آنگاه در رفع آن می‌گوید:

معقولات ثانیه نیز صفات موجودات خارجی هستند [و بحث از آن‌ها بحث از احوال موجودات خارجی است]: برای مثال، کلیت [که یک معقول ثانی منطقی است] صفت انسانی است که در ذهن تعقل شده است و ماهیت انسان در عقل، عین ماهیت آن در خارج است. همچنین موجودات ذهنی نیز ذاتاً [فارغ از مقایسه با وجودات خارجی] موجودات خارجی هستند و ذهنی بودن آن‌ها اضافی و در مقایسه با خارج است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۳۲۷/۱).

مقایسه آنچه صدرالمآلهین در *الاسفار* در تقریر اشکال و پاسخ آن می‌گوید با آنچه حکیم سبزواری در تقریر اشکال و دفع آن اظهار می‌دارد، نشان می‌دهد که برداشت این دو حکیم از اشکال و در نتیجه پاسخشان متفاوت است. در تقریری که صدرالمآلهین از اشکال دارد، اشکال حتی بر فرض که منطق را از حکمت ندانیم، وارد بوده و نیازمند پاسخ است؛ زیرا مدار اشکال بر معقولات ثانی منطقی نیست.

در فلسفه از معقولات ثانیه‌ای نظیر امکان، ضرورت، وحدت و همچنین از هستی و تحقق مقولات هفت‌گانه نسبی بحثی می‌شود. اگر معقولات ثانیه فلسفی که قسیم

معقولات ثانیة منطقی هستند، امور عدمی باشند و اگر مقولات نسبی به دلیل اینکه از وجود آنها تکرر نوع آنها لازم می‌آید، در خارج موجود نباشند، در این صورت پرداختن فلسفه به آنها با تعریف حکمت به اینکه علم به موجودات خارجی است، تنافی خواهد داشت. پس فلسفه با صرف نظر از اینکه منطق از علوم حکمی بوده و ناظر به حقایق خارجی باشد و یا آنکه به عنوان علم آلی خارج از حوزه حکمت باشد، به بحث درباره معقولات ثانی فلسفی می‌پردازد و اگر این دسته از معقولات، وجود خارجی نداشته باشند، تعریف حکمت به علم به واقع مخدوش خواهد بود.

نتیجه اینکه اشکال از دیدگاهی که صدر المتألهین به آن می‌نگرد، متأثر از نحوه تعریف منطق نیست و در همه حال یعنی اعم از آنکه منطق را از زمره علوم حقیقی دانسته و یا از علوم حقیقی ندانیم، اشکال راه خود را در زمینه معقولات ثانیة فلسفی و مقولات نسبی طی می‌کند و پاسخ اشکال در این محدوده نیز بر اساس تحلیلی که صدر المتألهین در مورد تحقق خارجی معقولات ثانی فلسفی و مقولات نسبی دارد، داده می‌شود.

نتیجه گیری

گفتار مورد قبول در طول چندین قرن این بود که امتیاز معقول ثانی فلسفی و منطقی، در نحوه اتصاف نه عروض آنهاست. نتیجه امتیاز فوق این می‌شود که معقول ثانی فلسفی، فاقد وجود خارجی بوده و تنها در ظرف ذهن، عارض موضوع خود می‌شود. ملاصدرا در نقد این نظریه می‌گوید حق این است که در هر موطنی اتصاف تحقق پیدا کند، دو طرف اتصاف نیز باید در همان موطن تحقق یابند. بر اساس این دیدگاه، دیگر نمی‌توان به عروض ذهنی و اتصاف خارجی مفاهیم فلسفی قائل شد. اتصاف در هر جا باشد، نسبتی بین متغیرین است و ظرف تغایر هم در خارج است؛ یعنی یک نحوه تغایر خارجی داریم. بنابراین بر اساس نظر ملاصدرا، در این گونه مفاهیم علاوه بر اتصاف، عروض هم خارجی است، لکن عروض به دو نحو است؛ یک نحوه عروض همان است که در بحث جوهر و عرض مطرح است که عارض و محمول به وجود انضمامی مغایر با موضوع موجود است و گونه دیگر آن عروض اندماجی است.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۲. همو، *الشفاء*، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳. ایچی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد، *شرح المواقف*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۴. بهمنیار بن مرزبان، ابوالحسن، *التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ش.
۵. جوادی آملی، عبدالله، *شرح حکمت متعالیه*، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۶. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *شرح المنظومه فی المنطق والحکمه*، قم، بیدار، ۱۴۲۸ ق.
۷. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۶ ق.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، طلیعه النور، ۱۳۹۰ ش.
۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۸ ق.
۱۰. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۱۱. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، *فصوص الحکم*، قم، بیدار، ۱۴۰۵ ق.
۱۲. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار (شرح مبسوط منظومه)*، تهران، صدرا، ۱۳۸۹ ش.
۱۳. یزدان‌پناه، سید یدالله، *گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱ ش.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی