

فلسفه، سال ۴۸، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹



10.22059/jop.2020.307492.1006538

Print ISSN: 2008-1553 – Online ISSN: 2716-9748

<https://jop.ut.ac.ir>

Avicenna on Philosophical Concepts: Primary or Secondary Intelligibles

Seyyed Ahmad Hosseini

Associate Professor in Islamic Philosophy and Wisdom, Azarbaijan Shahid Madani University

Maryam Tabrizi

Graduate of Master of Philosophy and Islamic Theology, Azarbaijan Shahid Madani University

Received: 3 August 2020

Accepted: 16 January 2021

Abstract

The present article tries to provide a new classification of intelligibles (primary and secondary intelligibles) in Avicenna's philosophy and tries to show the real place of philosophical concepts like existence, unity, necessity and etc. in his thought based on this classification. In current scholarship the intelligibles are divided into primary and secondary intelligibles. The second intelligibles are divided into philosophical and logical. This division is widely accepted after Nasir al-Din Tusi. In current scholarship usually this theory is attributed to Avicenna as if he also divided the second intelligibles into philosophical and logical intelligibles. The present research tries to show that Avicenna does not consider the philosophical concepts as second intelligibles but more primary than any other primary concepts. According to him, among the concepts there must be primary concepts on which all other concepts rely. These concepts are present in the mind from childhood and in the level of the intellect in habitu (al-'Ilm bi'l mullakk)). The first intelligibles, for Avicenna, are divided into two categories: the essential ones or the intelligibles from quiddities and the philosophical ones like existence, unity and necessity which are present for us primarily. The second intelligibles for Avicenna are just logical ones.

Keywords: Primary Intelligibles, Secondary Intelligibles, Philosophical Second Intelligibles, Logical Second Intelligibles, Avicenna.

دیدگاه ابن سینا درباره مفاهیم فلسفی؛ معقول اولی یا معقول ثانی

سیداحمد حسینی*

دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

مریم تبریزی

دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

(از ص ۲۳ تا ۴۲)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۵/۱۳، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۰/۲۷

علمی-پژوهشی

چکیده

مقاله حاضر به ارائه تقسیم‌بندی جدیدی از معقولات اولی و معقولات ثانی در نظام فلسفی ابن سینا می‌پردازد و می‌کوشد بر اساس این تقسیم‌بندی جدید، جایگاه واقعی مفاهیم فلسفی را در نظام فلسفی ابن سینا نشان دهد. در دیدگاه رایج که به ابن سینا هم نسبت داده می‌شود، معقولات به دو دسته کلی معقولات اولی و معقولات ثانی تقسیم می‌شوند؛ که معقولات ثانی نیز خود به دو دسته معقولات ثانی منطقی و معقولات ثانی فلسفی تقسیم می‌شوند. در این مقاله بر اساس استدلالاتی که همگی در آثار ابن سینا ریشه دارند، نشان داده می‌شود که او در نظام فلسفی عقل‌گرایانه خود، نه تنها مفاهیم فلسفی را معقول ثانی نمی‌داند، بلکه اولی‌تر از هر مفهوم اولی می‌داند. ابن سینا با پذیرش درک اولیات در مرتبه عقل بالملکه، نیاز به مفاهیم پایه و اولیه، درک مفهوم وجود توسط انسان معلق و نیاز به مفهوم وجود برای درک مفاهیم، نشان می‌دهد که مفاهیم فلسفی را معقول اول می‌داند؛ بنابراین، معقولات اولی از منظر ابن سینا به دو دسته تقسیم می‌شود: معقولات ماهوی و معقولات فلسفی؛ اما معقولات ثانی برای ابن سینا تنها مفاهیم منطقی را شامل می‌شوند. صراحت و ساختار مباحث ابن سینا به گونه‌ای است که اشکالاتی همچون بدیهی‌بودن مفاهیم فلسفی و نه اولی‌بودن آن‌ها و نیز اولی‌دانستن مفاهیم فلسفی توسط متأخران، خوانش ارائه‌شده در این مقاله را تضعیف نخواهد کرد.

واژه‌های کلیدی: معقولات اولی، معقولات ثانی، معقولات ثانی فلسفی، معقولات ثانی منطقی، ابن

سینا.

۱. مقدمه

معقول نزد ابن سینا معنی و مفهومی مجرد از ماده است. ابن سینا درباره سازوکار دستیابی به برخی معقولات به تجرید اعتقاد دارد. در این موارد، در مرحله اول، شیء ادراک شده از ماده جدا می شود، سپس عوارض محسوسات جدا شده و در نهایت عقل، ماهیت را از همه اضافات جدا می سازد و معنای کلی آن را ادراک می کند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۳).

هرچند ابن سینا در نظریه تجرید و انتزاع، تحت تاثیر ارسطو بوده است، ولی دیدگاه او با ارسطو تفاوت دارد؛ به این صورت که وی برخلاف ارسطو معتقد نیست که همه علوم برگرفته از محسوسات است. او معتقد بود که معارفی وجود دارد که خودبه خود برای عقل حاضر است. به نظر ابن سینا مفاهیم فلسفی مانند وجود، ضرورت، وحدت، کثرت، امکان، علت، معلول، تقدم و تاخر، از همین سنخ است.

در تقسیم بندی رایج که بعد از خواجه نصیر در تاریخ فلسفه اسلامی پذیرفته شد، معقولات به اولی و ثانی و معقولات ثانی به فلسفی و منطقی تقسیم می شود؛ این تقسیمی است که در تحقیقات موجود درباره تقسیم معقولات، به ابن سینا هم نسبت داده می شود؛ به طوری که گویی او نیز معقولات ثانی را به فلسفی و منطقی تقسیم کرده است و مفاهیم فلسفی را در زمره معقولات ثانی می شمرد (سالم، ۱۳۹۴: ۱۱؛ احمدی سعدی، ۱۳۸۵: ۵۱-۶۶). گاهی هم گفته شده است که ابن سینا جایگاه خاصی برای معقولات ثانی فلسفی قائل نشده است (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۲)، و یا اینکه دیدگاه ابن سینا درباره معقولات ثانی فلسفی روشن نیست و به آسانی نمی توان گفت که اساساً وی مفاهیم فلسفی را به عنوان قسم سوم در کنار معقولات اولی و ثانی می پذیرد (فنائی اشکوری، ۱۳۸۷: ۳۳-۳۴). گاهی هم این نقد پیش آمده است که ابن سینا چرا با آنکه از معقولات ثانی منطقی سخن گفته است، مفاهیم فلسفی را با عنوان معقولات ثانی فلسفی مطرح نکرده است؟ (یزدان پناه، ۱۳۹۱: ۲۲۸).

در این مقاله می کوشیم دیدگاه واقعی ابن سینا را درباره جایگاه مفاهیم فلسفی تبیین کنیم و با استدلالاتی نشان دهیم که این دسته از مفاهیم برای ابن سینا معقول ثانی نیستند، بلکه معقول اولی و حتی اولی تر از هر مفهومی هستند. در ادامه، پس از آنکه دیدگاه رایج درباره اقسام معقولات توضیح داده شد، به پیشینه تحقیق خواهیم پرداخت که در آن عموماً همین دیدگاه رایج به ابن سینا نسبت داده می شود و تصور

شده است که ابن سینا نیز مفاهیم فلسفی را جزو معقولات ثانی فلسفی می‌دانسته و یا ابن سینا در تقسیم خود از معقولات به غفلت از مفاهیم فلسفی متهم شده است. در نهایت با ذکر دلایلی دیدگاه حقیقی ابن سینا را درباره اقسام معقولات و جایگاه معقولات فلسفی نشان خواهیم داد.

۲. دیدگاه رایج درباره اقسام معقولات

تقسیم معقولات به اولی و ثانی و تقسیم معقولات ثانی به فلسفی و منطقی، تقسیمی است که بعد از خواجه نصیر در تاریخ فلسفه اسلامی پذیرفته و تثبیت شد (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۱۰-۱۲۱) و در حکمت متعالیه نیز وجود دارد (لاهیجی، بی تا: ۲۶۲/۲). در دوره معاصر، علامه طباطبایی، مطهری و مصباح یزدی نیز قایل به این تقسیم‌بندی مرسوم‌اند.

شایان توجه است که تقسیم معقولات به اولی و ثانی در آثار فارابی ریشه دارد. او می‌گوید نخستین معقولی که به وجود می‌آید، معقولی است که از امر محسوس گرفته شده است؛ و بر آن معقولات لواحقى عارض خواهد شد که بعضی از آن‌ها جنس و بعضی نوع است؛ به این لواحق «معقولات ثانیه» گفته می‌شود؛ به عبارت دیگر، درباره مفاهیم ماهوی دو جنبه می‌توان در نظر گرفت: یکی صورتهای ذهنی که موجود در نفس می‌شوند و دومی، لفظهایی که بر این مقولات و مفاهیم ماهوی دلالت می‌کند؛ این‌ها «مفاهیم منطقی» نامیده می‌شوند؛ بنابراین، به نظر می‌رسد فارابی تنها مفاهیم منطقی را معقولات ثانی می‌داند (فارابی، ۱۹۸۶: ۶۴-۶۶).

بهمنیار نخستین کسی بود که صریحاً مفاهیم فلسفی مانند شیء و ذات و وجود را در زمره معقولات ثانیه قرار داد (۱۳۷۵: ۲۸۳-۲۸۸). به تبع او شهاب‌الدین سهروردی و خواجه نصیرالدین طوسی این بحث را گسترش داده‌اند. سهروردی معتقد است حیثیت برخی از مفاهیم، حیثیت عدم ترتب آثار خارجی است؛ نظیر مفهوم وجود و صفات حقیقی وجود، از قبیل وحدت و وجوب؛ این‌ها در خارج وجود ندارند و مفاهیم اعتباری‌اند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۴۴-۳۴۷). خواجه نصیرالدین طوسی هم در تجرید/الاعتقاد به شمردن معقولات پرداخته و وجود و عدم، جهات آن، وجوب و امکان، امتناع و ماهیت و کلیت و جزئیت و ذاتیات و عرضیت و جنسیت و فعلیت و نوعیت و شیئیت و علیت و معلولیت و کثرت و وحدت، جوهر، عرض، اضافه، جنس و فصل و نوع را معقول ثانی دانسته است (۱۴۰۷: ۱۱۶).

از نظر ملاصدرا میان معقولات ثانی فلسفی و معقولات ثانی منطقی تمایز وجود دارد؛ معقولات ثانی فلسفی انتزاعیاتی چون نسب و اضافات و مفاهیم مصدری و لوازم ماهیات را دربرمی‌گیرد (۱۳۶۸: ۳۳۲/۱). او معقولات ثانی منطقی را مفاهیمی می‌داند که در خارج صورتی نداشته و موضوعاتشان در ذهن جای دارد. ملاصدرا درباره مفاهیم فلسفی می‌گوید این معقولات اوصاف ذهنی‌اند و صورتی در خارج برای آنها نیست؛ اما موجودات و اشیا بیرون از ذهن به آن متصف می‌شوند (همان: ۱۸۰).

علامه طباطبایی درباره مفاهیم فلسفی بر این حقیقت تأکید دارد که ذهن معانی را از حالت حرفی به اسمی می‌آورد و بنابراین، این دسته از معقولات را در مرتبه ثانی می‌سازد (۱۴۱۶: ۱۴۷). از نظر ایشان معقولات یا حقیقی و ماهوی‌اند یا اعتباری و غیرماهوی؛ معقولات اعتباری هم تقسیم می‌شود به اعتباری که اعم است و اعتباری که اخص است و اعتباری که اخص است و اعتباری که اخص است به اجتماعی و عملی و اعتباری که اعم است نیز به منطقی و فلسفی تقسیم می‌یابند. معقولات ثانیه از مفاهیم اعتباری هستند (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲۰/۱، ۱۹۴، ۲۱۷).

در این تقسیم‌بندی رایج، معقول اولی، همان مفاهیم ماهوی است که بر چیستی اشیا دلالت می‌کند. معقولات اولی نشانگر چیستی امور شخصی خارجی و حدود و رسوم و تمایزات اصلی آنهاست. بدین ترتیب، هریک از مفاهیم متعلق به معقولات اولی، به نوعی خاص از موجودات متعلق‌اند و از این‌رو، با متعددشدن معقولات اولی، وجود متعدد می‌شود. غالباً معقولات اولی در حس ریشه دارند؛ البته مواردی هست که در حس ریشه ندارد؛ یعنی اگر ماهیتی غیرمادی باشد، مثل عقول، به تجرید و انتزاع از ماده نیاز ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱۷۸/۱؛ مطهری، ۱۳۷۵: ۳۰۱/۵-۳۱۸ و فنایی اشکوری، ۱۳۸۵: ۱۵).

معقولات ثانی معقولاتی هستند که خود از معقولات دیگری اخذ شده‌اند؛ اما معقولات اولی از معقولات دیگری اخذ نشده‌اند، هرچند ممکن است از محسوسات یا متخیلات گرفته شده باشند.

در این تقسیم‌بندی رایج، معقولات ثانی به دو دسته فلسفی و منطقی تقسیم می‌شوند. معقولات ثانیه فلسفی به رغم حکایت از امور خارجی، برخلاف معقولات اولی، از حدود ماهوی بازگویی نمی‌کنند. این معقولات ظاهراً بدون واسطه با داده‌های حواس ظاهری در ارتباط نیستند و راه رسیدن آنها از این طریق نیست؛ از این‌رو، ادراک آنها تا رسیدن به آن توانایی تحلیل عقلانی، ناآگاهانه است و شناخت آگاهانه و تفصیلی

آن‌ها، به عملکرد عقلی بستگی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱۷۷/۱-۱۷۸؛ فنایی اشکوری، ۱۳۸۷: ۱۶). این مفاهیم بیشتر جنبه وصفی دارند و احکام هستی را نمایان می‌سازند؛ از این رو، تقسیم خارجی موجودات را موجب نمی‌شوند و به نوع خاصی از آن‌ها اختصاص ندارند؛ پس نمی‌توان گفت تعدد این مفاهیم، موجب تعدد و اختلاف وجود خارجی می‌شود؛ مفاهیم فراگیری مثل وجود، وحدت، تشخص، شیء و عدم؛ و مفاهیم غیرفراگیری چون وحدت و کثرت، علت و معلول، امکان و وجوب، حدوث و قدم و غیره (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۳۲۰/۱-۳۴۲؛ مطهری، ۱۳۷۵: ۲۷۲-۲۷۸).

دسته سوم از معقولات، معقول ثانی منطقی است که برخلاف دو قسم دیگر، از امور خارجی بازگویی نمی‌کنند و تنها معقولات در ذهن، از حیث ذهنی، مصداق آن‌هاست. این معقولات دارای افراد جزئی و خارجی نیستند و چون سابقه حسی ندارند، ادراک آن‌ها نیازمند اعمال تفکر و تأمل عقلی است (فنایی اشکوری، ۱۳۸۷: ۱۶ و مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱۷۷/۱).

عروض و اتصاف معقولات اولی خارجی است. عروض معقولات ثانی فلسفی، ذهنی است، ولی اتصاف آن مثل معقولات اولی، خارجی است؛ و در مورد قسم سوم که معقولات ثانی منطقی است، عروض و اتصاف هر دو ذهنی‌اند (مطهری، ۱۳۷۵: ۲۷۷/۱-۲۷۹ و مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱۷۶/۱-۱۷۷).

۳. انتساب دیدگاه رایج درباره معقولات به ابن سینا در تحقیقات موجود

به نظر می‌رسد این دیدگاه رایج که معقولات ثانی به منطقی و فلسفی تقسیم می‌شود، به ابن سینا هم نسبت داده می‌شود. برخی محققان در ضمن آثار خود به دیدگاه‌های ابن سینا هم پرداخته‌اند؛ اما در گزارش دیدگاه ابن سینا در باب معقولات، گزارش کامل و جامعی ارائه نکرده‌اند، بلکه برای نمونه، تنها به بیان تصریحات وی درباره معقولات ثانی منطقی اکتفا کرده‌اند. در این آثار، تکلیف مفاهیم فلسفی روشن نشده است که آیا ابن سینا این‌ها را معقول اولی می‌داند یا ثانی و اگر ثانی می‌داند، فلسفی می‌داند یا منطقی. از نظر این دسته از گزارش‌ها، یا منبع روشنی درباره معقولات فلسفی از دیدگاه ابن سینا وجود ندارد و یا پاسخ این مسئله برایشان روشن نشده است. حتی برخی ابن سینا را به کم‌توجهی متهم و او را سرزنش می‌کنند که چرا درباره معقولات ثانی فلسفی سخن نگفته است.

فناپی اشکوری می‌گوید تفکیک میان معقولات اولی و ثانی از ابن سینا شروع می‌شود؛ ولی این تفکیک تا زمان خواجه فقط به معنای منطقی آن مورد نظر بوده است که خواجه آن را به معنای فلسفی هم به کار می‌برد (فناپی اشکوری، ۱۳۸۷: ۱۸). اشکوری همچنین در نسبتی کلی، پذیرش معقولات ثانی فلسفی را به یکسان به همه فیلسوفان مسلمان نسبت می‌دهد و معتقد است فلاسفه اسلامی مفاهیم فلسفی را در مرتبه ثانی تعقل به حساب می‌آورند (همان: ۵۲). او در نسبت‌دادن این مطلب، میان ابن سینا و دیگر فلاسفه تفکیک قائل نمی‌شود. مسعود امید تصریح می‌کند که ابن سینا معقولات منطقی را معقول ثانی می‌دانسته است (۱۳۸۰: ۵۰)؛ اما او درباره معقولات فلسفی هیچ نظری نمی‌دهد که این دسته از معقولات در دیدگاه ابن سینا از چه جایگاهی برخوردار است. علی فتحی اشاره می‌کند که قبل از سهروردی و خواجه نصیرالدین فقط معقول ثانی منطقی مطرح بوده است (۱۳۸۷: ۲). از این عبارت چنین برمی‌آید که قبل از ایشان مفاهیم فلسفی هنوز به عنوان معقول ثانی به رسمیت شناخته نشده بودند و گویی هنوز کسی به این تشخیص نرسیده بود که مفاهیم فلسفی را باید در معقولات ثانی قرار داد. یدالله یزدان‌پناه می‌گوید بهتر است بگوییم ابن سینا نظری درباره معقولات ثانیه ابراز نداشته است (۱۳۹۱: ۲۲۸). جلال حیدری در پایان‌نامه خود درباره تقسیم‌بندی معقولات به دو قسم اولی و ثانی اشاره و بیان می‌کند که ابن سینا بین معقولات ثانیه تمایز قائل بوده است. با این حال، ادعا می‌کند که چون در آن زمان اصطلاح معقول ثانی فلسفی مطرح نشده بود، ابن سینا از این اصطلاح استفاده نکرده است (۱۳۷۵: ۲۰۱). حسین صفی‌الدین اشاره می‌کند که ابن سینا نخستین کسی است که از اصطلاح معقول اول و ثانی استفاده کرده است. وی در کتاب *الهیات شفا* بعد از اینکه موضوع علوم طبیعی و ریاضی را تعیین می‌کند، بر این اعتقاد است که موضوع علم منطقی معقولات ثانیه است که از معقولات اولی گرفته می‌شود؛ به صورتی که با استناد به معقولات اولی، معنی مجهول دیگری معلوم می‌شود. او در ادامه می‌گوید ابن سینا به معقولات ثانی فلسفی اشاره نمی‌کند (صفی‌الدین، ۱۳۸۵: ۹۱-۹۴). مسعود اسماعیلی با لحنی عتاب‌آلود ابن سینا را متهم می‌کند که چون برای معقولات ثانی فلسفی ارزش قائل نشده و در دسته‌بندی معقولات به آن‌ها اشاره نکرده، فیلسوفان بعدی را به اشتباه انداخته است (۱۳۸۹: ۲۲-۲۳). در این بین، حتی برخی افراد صریحاً این نظریه رایج را به ابن سینا نسبت داده‌اند که وی مفاهیم فلسفی را در ضمن معقولات ثانی دسته‌بندی کرده است. عباس احمدی

سعدی ادعا می‌کند که معقولات ثانیه فلسفی را نخستین بار ابن سینا به دایره اصطلاحات فلسفی مسلمانان وارد کرده است (۱۳۷۶: ۶). وی همچنین معتقد است علت اینکه ابن سینا از معقولات ثانیه منطقی نام برده، ولی از معقولات ثانی فلسفی سخنی نگفته، این است که در زمان وی این تقسیم‌بندی وجود نداشته است و برای او معقولات ثانی یکسان بوده و از این‌رو، مفاهیمی چون کلی و جزئی را در کنار وحدت و کثرت آورده است (احمدی سعدی، ۱۳۸۵: ۵۹). همچنین مریم سالم در مورد نظر ابن سینا درباره مفهوم علیت گفته است که ابن سینا این مفهوم را از معقولات ثانیه فلسفی محسوب می‌کند (۱۳۹۴: ۵). رضا اکبریان و حسین زمانیها درباره معرفت معتقدند که ابن سینا مفاهیم وجودی را به عنوان معقولات ثانی فلسفی به شمار آورده است (۱۳۸۵: ۲۷-۲۸).

۴. دیدگاه ابن سینا درباره معقولات فلسفی

پس از بیان دیدگاه رایج درباره تقسیم معقولات به معقولات اولی و ثانیه و تقسیم معقولات ثانی به منطقی و فلسفی و پس از بیان گزارش‌هایی که نسبت اشتباه به ابن سینا در باب معقولات داده‌اند، در این قسمت می‌کوشیم با ارائه استدلال‌هایی دیدگاه حقیقی ابن سینا را درباره معقولات بیان کنیم. این استدلال‌ها نشان خواهند داد که دیدگاه ابن سینا درباره معقولات با نظریه رایج تفاوت جدی دارد؛ به طوری که ابن سینا اساساً مفاهیم فلسفی را معقول ثانی نمی‌داند. در این قسمت نشان می‌دهیم که ابن سینا همه معقولات را به دو دسته اولی و ثانی تقسیم می‌کند؛ اما از نظر او معقولات ثانی تنها در مفاهیم منطقی منحصرند و مفاهیم فلسفی در کنار مفاهیم ماهوی از معقولات اولی به شمار می‌روند.

اما پیش از بیان استدلال‌ها، تذکر دو مطلب اهمیت دارد: نخست آنکه باید به دقت میان مفهوم معقول اولی و مفهوم ماهوی تفکیک قائل شد و نباید در دام یکی‌انگاشتن معقول اولی و مفهوم ماهوی افتاد؛ دوم آنکه بحث از معقول اولی و ثانی به مسئله بدیهی و ضروری بودن مفاهیم مربوط نمی‌شود، بلکه بحثی درباره سازوکار و مراحل درک معقولات است. مراد ما از معقول اولی، آن مفهومی است که در مرحله نخست، تعقل می‌شود و مسبوق به هیچ معقول دیگری نیست و از هیچ معقول دیگری انتزاع نشده است؛ از این‌رو، مفاهیم فلسفی مسلماً از نظر ابن سینا از اقسام معقولات اولی قرار می‌گیرند؛ زیرا همان‌گونه که در ادامه توضیح داده خواهد شد، در مرتبه نخست، تعقل می‌شوند و مبنای تعقل سایر مفاهیم قرار می‌گیرند و اساساً شرط درک سایر معقولات‌اند.

۴-۱. دلیل اول: درک مفاهیم فلسفی در مرتبه عقل بالملکه

اولین و شاید مهم‌ترین دلیل ما بر معقول اولی بودن مفاهیم فلسفی، درک این مفاهیم در مرتبه عقل بالملکه است. تذکر این مطلب اهمیت دارد که بر اساس تعریف، معقول اولی مفهومی است که در مرتبه نخست تعقل می‌شود و از معقولات دیگری اخذ نشده است؛ از این‌رو، درک مفاهیم فلسفی در مرتبه عقل بالملکه که اولین معقولات را درک می‌کند، اهمیت می‌یابد. ابن سینا تصریح می‌کند که عقل بالملکه اولیات را درک می‌کند. گویی ابن سینا اولیات را ذاتی نفس می‌داند که از قبل و پیش از ادراک هر مفهوم دیگری در او موجود است. او همچنین تأکید می‌کند که معقولات در مرتبه عقل بالملکه بی واسطه و بی کسباند (۱۳۶۳: ۹۹-۹۸). وی همچنین ضمن بحث از عقل هیولانی و بالملکه، از معقولات اولی یاد می‌کند و می‌گوید با استفاده از این معقولات به معقولات ثانی می‌رسیم (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۸۵). وی معتقد است انسان تصورات کلی اولی را از عقل مفارق دریافت می‌کند و در این دریافت به قوه خیال هم نیاز ندارد (۱۳۷۱: ۸۸). بر اساس این استدلال هر آنچه در مرتبه عقل بالملکه قرار دارد، در مرتبه اول درک عقلی است و پیش از هر ادراک عقلی دیگری است. اکنون که ابن سینا تصریح می‌کند جایگاه معقولات اولی در عقل بالملکه است، معلوم می‌شود این مفاهیم پیش از ادراک سایر مفاهیم درک می‌شوند و به هیچ وجه نمی‌توانند ثانی باشند و حتماً معقول اولی هستند.

ابن سینا در هرکجا که مراتب عقلی را توضیح می‌دهد، بیان می‌کند که در مرتبه عقل بالملکه مایه و مواد تعقل، یعنی مفاهیم و گزاره‌های اولی ادراک می‌شوند. از همین‌جا معلوم می‌شود که این مفاهیم نمی‌توانند معقول ثانی باشند؛ زیرا خود، مقدمه همه ادراکات بعدی هستند؛ توضیح آنکه ابن سینا عقل نظری را شامل چهار مرتبه می‌داند که عبارت است از: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. عقل هیولانی مرتبه نخست تعقل است که هنوز هیچ‌گونه شکل و نقشی نگرفته است؛ اما مستعد پذیرش صورت‌های عقلی و معقول‌هاست؛ دومین مرتبه از مراتب عقل نظری، عقل بالملکه است که نفس ناطقه شروع به درک معقولات اولی می‌کند. معقولات اولی مفاهیم و گزاره‌هایی پایه هستند که با کمک این‌ها سایر تصورات و تصدیقات درک می‌شود؛ سومین مرتبه از مراتب عقل نظری، عقل بالفعل نامیده می‌شود. در این مرتبه از عقل، انسان با توجه به معقولات اولیه خود، به درک معقولات ثانی نائل می‌شود؛

چهارمین مرتبه عقل نظری، عقل بالمستفاد است که در این مرحله، نفس حقیقتاً معقولات را استفاده و مشاهده می‌کند.

اکنون اهمیت حضور اولیات در عقل بالملکه روشن می‌شود؛ چراکه معقولات در این عقل پیش از بالفعل شدن معقولات دیگر است. ابن سینا تصریح می‌کند که در عقل بالملکه معقولات اولی هستند (۱۳۷۹: ۳۳۴-۳۳۵). ممکن است در اینجا این اشکال مطرح شود که اولی بودن به معنای بدیهی بودن است، نه نخستین بودن؛ اما هرچند اولی بودن هیچ منافاتی با بدیهی بودن ندارد، همان‌گونه که بر اساس این استدلال مشاهده می‌شود، بر اساس تعقل در مرتبه عقل بالملکه تردیدی باقی نمی‌ماند که نام‌گذاری اولی و ثانی در اینجا براساس درجه و مرتبه معقولیت است و نه بدیهی یا نظری بودن.

۴-۲. دلیل دوم: درک وجود توسط انسان معلق

برهان انسان معلق را می‌توان در آثار متعددی از ابن سینا یافت. ابن برهان، هم‌زمان وجود نفس و معرفت بی واسطه نفس را به خود اثبات می‌کند. بر اساس این استدلال، اگر انسان فرض کند که ناگهانی خلق شود؛ به‌طوری که هیچ تجربه قبلی نداشته و در همان حال نیز هیچ حس و ادراکی نداشته باشد و حتی بدن خود را هم درک نکند، با این حال، وجودش را درمی‌یابد (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۱۲۷ و ۱۳۷۵: ۸۰). می‌توان گفت چون انسان بی واسطه وجود خود را درک می‌کند، می‌توان نتیجه گرفت وجود به خودی خود برای انسان حاضر است و بنابراین، جزو مفاهیم اولی است که بدون واسطه معقولات دیگری برای انسان درک می‌شود. ابن سینا همچنین اشاره می‌کند که علم انسان به خود، مانند اولیات همواره برای انسان حاصل است (۱۳۹۱: ۲۱۱-۲۱۲). از طرف دیگر، وقتی انسان چیزی را ادراک می‌کند، پیش از آن ادراک، خود را ادراک می‌کند (همان: ۴۴۱-۴۳۹)؛ بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که وجود جزو مفاهیمی است که بدون واسطه و در مرحله اول درک می‌شود، نه در مرحله ثانی و با استفاده از سایر ادراکات و معقولات.

در اینجا شاید این اشکال مطرح شود که ممکن است لزوماً ادراک نفس توسط انسان معلق، یک درک مفهومی نباشد، بلکه ادراکی حضوری و بی واسطه باشد و لذا نمی‌توان بر اساس آن بر اولی بودن مفهوم وجود استدلال کرد. در پاسخ می‌توان گفت که در نظام فلسفی مشائی ابن سینا، اساساً ادراک حضوری و اشراقی جایگاهی ندارد و او صریحاً با این تعریف از علم مخالفت کرده است. برای وی معرفت، حضور صورت شیء نزد مدرک

است نه حضور خود شیء (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۸۲). برای ابن سینا معرفت یا حسی است یا خیالی و یا عقلی. او هیچ نوع معرفت دیگری خارج از این انواع را به رسمیت نمی‌شناسد. معرفت عقلی در مورد نفس و دربارهٔ عقلی الهی نیز اساساً مفهومی و ماهوی است و نه حضوری و مشاهده‌ای. تأکید او بر ماهوی بودن علم الهی به حدی است که متهم شده است به اینکه علم الهی را علمی حصولی می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲۳۰-۱۹۰).^۱

۴-۳. دلیل سوم: عدم امکان تصور هیچ مفهومی بدون تصور وجود

نزد ابن سینا مفهومی چون وجود، منشاء هر شرح و تعریفی است (۱۳۷۹: ۲۹)؛ یعنی تا وجود تصور نشود، نمی‌توان مفهوم دیگری را تصور کرد و در نتیجه، هیچ گزاره و استدلالی هم شکل نخواهد گرفت و در نهایت هیچ شناختی حاصل نمی‌شود. ابن سینا در این بحث به یکسری مفاهیم پیشینی اشاره دارد که قبل از هرگونه معقول اولایی وجود دارند و به خودی خود برای عقل روشن هستند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۲۰-۲۲۱)؛ به بیان دیگر مفاهیم فلسفی، اولی و پیشینی هستند که به ارتسام اولیه در ذهن نقش بسته‌اند و در این ارتسام، به اشیا اعراف از آن‌ها نیاز نداریم. به نظر ابن سینا اولین امور در عمومیت (اعم المفاهیم) وجود و وحدت هستند (همان: ۱۵-۲۹) و به دلیل این اعم بودن، سزاوارترین اشیایی هستند که می‌توانند به خودی خود و بی واسطه (بدون نیاز به مفهوم دیگر) تصور شوند.

دربارهٔ سایر مفاهیم فلسفی هم می‌توان گفت که اینها لوازم وجودند و به تبع وجود برای عقل روشن‌اند. مفاهیم فلسفی برای ابن سینا نخستین‌اند و زمینهٔ تعقل و پیدایش بقیهٔ معقولات‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳: ۵۷). از اینجا معلوم می‌شود که وی پیش از به‌فعلیت رسیدن عقل انسان و کسب معقولات ماهوی، به وجود یکسری معقولات پیشین اعتقاد دارد که به خودی خود برای عقل روشن‌اند. اگر این سخن درست باشد که بدون تصور وجود هیچ مفهومی تصور نمی‌شود، آن‌گاه حتماً باید وجود، معقول اولی باشد؛ چراکه پیش از هر مفهوم دیگری تصور می‌شود و نمی‌توان گفت که از مفهوم دیگری گرفته شده است.

نکته‌ای که در اینجا باید بدان توجه داشت، آن است که در اینجا مراد از این اولویت نمی‌تواند صرف بدهت باشد. بدیهی می‌تواند اولی نباشد؛ مانند مشهورات و مجربات که با آنکه بدیهی‌اند و برای تصدیق به نظر نیاز ندارند، ولی اولی نیستند و به مقدمات دیگری احتیاج دارند؛ اما آنچه بر اساس این استدلال معلوم می‌شود، آن است که به

مفاهیم اولیه‌ای احتیاج داریم که به لحاظ سازوکار ادراک، باید پیش از سایر مفاهیم و اولی باشند تا شرط ادراک آن مفاهیم واقع شوند؛ به عبارت دیگر، تقدم این مفاهیم بر سایر مفاهیم، تقدم شرط بر مشروط است.

۴-۴. دلیل چهارم: اصرار ابن سینا بر معقول ثانی بودن صرفاً مفاهیم منطقی با وجود

شناخت هر سه نوع معقول

تقسیم معقولات به معقولات اولی و ثانی نزد ابن سینا موجود است و ابن سینا کاملاً با تفکیک میان مفاهیم ماهوی، مفاهیم فلسفی و معقولات ثانی منطقی آشنایی دارد. این‌گونه نیست که تصور معقول اولی بودن مفاهیم فلسفی برای ابن سینا ناشناخته باشد یا از لوازم سخنان او باشد. ابن سینا در بحث از شمارش مبادی قیاس‌ها به نحو عام، مفاهیم فلسفی را در کنار مفاهیم ماهوی و معقولات ثانی منطقی ذکر کرده است: «والموجود و الشیء و العلة و المبدأ و الکلی و الجزئی و النهایة و ما اشبه ذلك كلها خارجه عن الامور المحسوسة. بل حقائق النوعیات أيضا مثل حقیقة الانسان.» (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۳۸)؛ پس ابن سینا به همه مفاهیم توجه دارد و در یک مجموعه همه را نام می‌برد. با این حال، او تنها مفاهیم منطقی را معقول ثانی می‌داند. او صریحاً بیان می‌کند که یک دسته مفاهیم وجود دارند که معقولات ثانی منطقی هستند و به معقولات اولی مستندند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۰)؛ بنابراین، او وقتی از معقول ثانی منطقی بحث می‌کند، با التفات به مفاهیم فلسفی است. از همین‌جا می‌توان نتیجه گرفت که از دید ابن سینا معقول ثانی فقط منطقی بوده است و مفاهیم فلسفی از نظر او معقول ثانی نیستند.

۴-۵. دلیل پنجم: نیاز به مفاهیم پایه و اولی

ابن سینا با اعتقاد به سنت علم‌شناسی ارسطویی معتقد است که در ساختار علوم فلسفی گزاره‌ها در یک نظام طولی به هم وابسته‌اند؛ به طوری که در تحلیل، همواره گزاره‌های کمتر روشن بر گزاره‌های روشن‌تر متکی و مبتنی‌اند و از آن‌ها استنتاج می‌شوند. بر اساس این فلسفه، علم مبناگرایانه که در کتاب *تحلیلات ثانیه* مطرح شده است، برای آنکه یک علم یقینی باقی بماند و دچار تسلسل یا دور نشود همواره باید گزاره‌های پایه‌ای وجود داشته باشند که خود به گزاره‌های دیگری متکی نباشند؛ از این‌رو، این گزاره‌ها باید اولی باشند و خودبه‌خود برای عقل حاضر باشند. حال ابن سینا این اعتقاد ارسطویی درباره گزاره‌ها را در فصل پنجم از مقاله *نخست الهیات شفا* به مفاهیم هم سرایت می‌دهد. از نظر او همان‌طور که گزاره‌ها باید به یک سری گزاره‌های پایه ختم شوند، در مفاهیم هم

نیاز به مفاهیم پایه هست؛ در غیر این صورت، در معارف انسانی تسلسل پیش می‌آید و هیچ معرفتی حاصل نخواهد شد؛ بنابراین، ابن سینا در استدلال خود بر وجود چنین مفاهیم پایه‌ای از راه آنالوژی و مقایسه با گزاره‌های پایه وارد شده است و همان حکم گزاره‌های پایه را به مفاهیم پایه و اولی نیز سرایت داده است. او در فصل پنجم از مقاله نخست *الهیات شفا* برای این مفاهیم اولی، وجود، شیء و ضرورت را مثال می‌زند (ابن سیناپف ۱۴۰۴: ۲۹-۳۶). مفاهیمی پایه‌ای مثل موجود و شیء و ضروری و امثال آن، اولی‌التصور هستند؛ یعنی برای این مفاهیم نیاز به مفهومی اولی‌تر نیست، بلکه خود مبنای هر تصور بعدی هستند. او در ادامه از سایر مفاهیم فلسفی مانند امکان، امتناع، عدم، وحدت و کثرت هم یاد می‌کند.

نکته‌ای که باید بدان توجه داشت، آن است که مراد از اولی‌بودن در اینجا صرفاً بدیهی‌بودن نیست؛ چراکه مشهورات و مجربات هم بدیهی‌اند، بلکه ابن سینا در این بحث به‌طور خاص به دنبال اولی‌بودن است؛ یعنی مفاهیم اولین و نخستینی که دیگر مفاهیم به آن ختم شود. اگر چنین مفاهیم اولی و پایه نباشد، هیچ معرفتی کسب نمی‌شود.

او در ادامه حتی در میان همین مفاهیم نخستین نیز یک سلسله مراتب را ترسیم می‌کند. مفاهیم موجود و واحد حتی از سایر مفاهیمی از این دست، اولی‌ترند؛ چراکه عام‌ترین مفاهیم‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۸۰۱-۸۰۲). همچنین وجود نسبت به ضرورت تقدم دارد؛ چراکه ضرورت یا وجوب همان تأکید وجود است. از نظر ابن سینا وجوب وجود همان تأکید وجوب است و لذا معنای آن به اندازه معنای وجود روشن است؛ بنابراین، مفاهیم امتناع که ضرورت عدم است و امکان که عدم ضرورت است، از وجود فهمیده می‌شوند. همچنین ابن سینا معتقد است که طبیعت وجوب، متقدم بر طبیعت امکان است و ما حقیقت واجب‌الوجود و خواص آن را پیش از امکان وجود می‌شناسیم (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۲۳۲-۲۳۳). به علاوه، وجود نسبت به عدم هم تقدم دارد؛ چراکه به یک معنا عدم هم از وجود فهمیده می‌شود.

ابن سینا همچنین در تعریف وحدت و کثرت می‌گوید: «ثم یكون تعریفنا الکثرة بالوحدة تعریفا عقلیاً، و هنالك توخذ الوحدة متصورة بذاتها و من أوائل التصور» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۰۵). سپس ما مفهوم کثرت را به کمک وحدت تعریف می‌کنیم؛ وحدتی که خود مفهوم اولی‌التصور است. پس برای کثرت تعریف حقیقی صورت نگرفته است، بلکه صرفاً

برای تنبیه و التفات مفهوم از دیگر مفاهیم اولی از وحدت استفاده می‌کنیم. مفهوم وحدت از مفاهیم اولی‌التصور و کاملاً عقلی است و بدون اکتساب حاصل می‌شود. درباره قوه و فعل می‌گوید که صحبت کردن درباره وجود ضروری و حقیقت امکان عیناً بحث از قوه و فعل است: «و حال الوجوب، ای الوجود الضروری و شرائطه؛ و حال الامکان و حقیقتة و هو بعینه النظر فی القوة و الفعل» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۵)؛ پس می‌توان نتیجه گرفت که با توجه به معقول اولی بودن وجود و ضروری و امکان، قوه و فعل هم در این دسته قرار دارد؛ زیرا ابن سینا صراحتاً در این جمله می‌گوید که بحث از این مفاهیم عین بحث از وجود و ضرورت و امکان است.

۴-۶. دلیل ششم: عبارات ابن سینا در کتاب تعلیقات

ابن سینا در کتاب تعلیقات می‌گوید: اوائل برای طفل، بدون کمک‌گرفتن از حواس صورت حاصل می‌شود و رسیدن به اوائل بدون اراده و ناخودآگاه است (۱۳۹۱: ۳۱-۳۲). او همچنین در بندی دیگر درباره اوائل می‌گوید: اوائل در عقل انسان حاصل می‌شود و نحوه و منبع این حصول مشخص نیست.^۲ در بندی دیگر که درباره مراتب عقل است، ابن سینا به اوائل اشاره دارد که عقلی و غیر اکتسابی است؛ او می‌گوید: عقل انسان در ابتدا نسبت به معقولات بالقوه است، به جز در مورد اوائل که حتی کودک هم آن‌ها را دارد (همان: ۴۶). همچنین فکر و قوه عقلی با کمک‌گرفتن از اوائل، مجهولات را به معلومات تبدیل می‌کند (همان: ۴۴۳).

با توجه به این مباحث و مقدماتی که درباره اوائل و تعریف آن توسط ابن سینا گفته شد، می‌توان گفت این تأکید و تکرار در بحث از اوائل بر غیر اکتسابی بودن، می‌تواند این استنتاج را قوی‌تر کند که مفاهیمی که ابن سینا به آن‌ها اولی و اوائل بودن نسبت می‌دهد، معقول اولی است؛ چون این مفاهیم خود در مرتبه اولی هستند و از مفهوم دیگری اخذ نشده‌اند و به علاوه در تعریف معقول ثانی اکتسابی بودن و از معقول اولی حاصل شدن وجود دارد.

در نهایت تذکر این نکته ضروری به نظر می‌رسد که از نظر ابن سینا این مفاهیم اولی هستند و این غیر از بدیهی بودن است. اولیات یکی از اقسام بدیهیات است. اولی و بدیهی از نظر مفهومی تفاوت دارند و تنها به لحاظ مصداقی اشتراک دارند؛ یعنی می‌توان گفت در بدیهی بودن به اثبات یا تعریف نیاز نیست، ولی ممکن است در ادراک

به واسطه نیاز باشد؛ اما درباره اولیات علاوه بر بی‌نیازی از تعریف و اثبات، در ادراک هم به واسطه نیاز ندارد و در رتبه اولی تعقل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۱۶۱).

۵. پاسخ به چند نقد ممکن بر نظریه مختار

ممکن است درباره نظریه‌ای که در این مقاله مطرح شده است، چند اشکال مطرح شود. در ادامه و از باب دفع دخل مقدر این اشکالات را بیان می‌کنیم و به آن‌ها پاسخ می‌دهیم.

۵-۱. مراد از مفاهیم اولی، مفاهیم بدیهی است، نه معقولات اولی

اشکال نخستی که درباره نظریه مطرح شده در این مقاله در خصوص اولی بودن مفاهیم فلسفی مطرح می‌شود، آن است که مراد ابن سینا از عبارات یادشده اثبات بدیهی بودن مفاهیم فلسفی بوده است و نه اولی بودن آن؛ به عبارت دیگر، مراد از اولی در عبارات ابن سینا بدیهی است، نه نخستین. بدین ترتیب، نکاتی که از آثار ابن سینا آورده شده است، هیچ چیز جدیدی را ثابت نمی‌کند و سخن ابن سینا همان سخن اندیشمندان بعدی است که همگی مفاهیم فلسفی را در کنار سایر معقولات ثانی، مفاهیمی بدیهی و بی‌نیاز از بیان دانسته‌اند.

در پاسخ به این اشکال باید توجه کرد که درباره مفاهیم فلسفی باید میان بدیهی و اولی تمایز قائل شد. هر مفهوم اولی بدیهی است، اما نه بالعکس. برخی مفاهیم بدیهی وجود دارند که اولی نیستند و مثلاً از مشهورات یا مجربات‌اند؛ لذا بدیهی بودن مفاهیم فلسفی به اولی بودن آن ضرری نمی‌زند. بدیهی چیزی است که به اثبات یا تعریف نیاز ندارد، هرچند ممکن است اولی نباشد و با واسطه ادراک شده باشد؛ مانند مشهورات یا مجربات؛ اما آنچه اولی است، در دریافت هم نیاز به واسطه ندارد و خودبه‌خود برای عقل حاضر است. در واقع اولی و بدیهی به لحاظ مفهومی کاملاً با هم تباین دارند و تنها به لحاظ مصداق است که با هم اشتراکاتی دارند؛ به این ترتیب که اولی اخص از بدیهی است. ابن سینا در تعلیقات اولیات را تعریف می‌کند و می‌گوید اولی توسط کسب حاصل نمی‌شود که بخواهد پس از آنکه حاصل نبود، حاصل شود^۳ (۱۳۹۱: ۲۱۱). نکته مهم آن است که او در بحث شعور نفس انسانی به خود این تعریف را مطرح می‌کند. از همین محل بحث معلوم می‌شود که در اینجا منظور ابن سینا از اولی در بحث از مفاهیم فلسفی، مفهومی غیر از صرف مفهوم بدیهی است. مفاهیم فلسفی که (همان‌گونه که پیش‌تر

نشان داده شد) در مرحله عقل بالملکه درک می‌شوند و یا توسط انسان معلق ادراک می‌شوند، به هیچ وجه نمی‌توانند ثانی باشند و حتماً اولی هستند.

۵-۲. عدم تطفن ابن سینا به لوازم سخنانش درباره مفاهیم فلسفی

اشکال دیگری که ممکن است در این باب مطرح شود، آن است که نظریه‌ای که در اینجا مطرح شده است تحلیلی از برخی آراء ابن سیناست و برداشتی از برخی سخنان اوست و یا اساساً از لوازم سخنان اوست که خود او هیچ تصریحی بدان نکرده است و ممکن است خود وی به معقول اولی بودن مفاهیم فلسفی تطفن نداشته باشد. در پاسخ می‌توان گفت اتفاقاً بر اساس دلائلی که گذشت، معلوم می‌شود مسئله معقول اولی بودن مفاهیم فلسفی برای ابن سینا بسیار روشن و پذیرفته شده است. بر اساس آنچه در دلیل چهارم گذشت، معلوم شد او به تمایز میان انواع معقولات واقف بود و بر اساس آنچه در دلائل پنجم و ششم گذشت که مبتنی بر تصریحات او در *الهیات شفا* و *تعلیقات* است و اتفاقاً با ساختار نظام فلسفی عقل‌گرایانه او نیز سازگار است، تردیدی باقی نمی‌ماند که او به اولی بودن این مفاهیم تطفن داشته است. اعتقاد او به اولی دانستن مفاهیم فلسفی چنان قوی است که وقتی می‌خواهد درباره شعور ذات به خود سخن بگوید، اولی بودن آن را به اولیات مثال می‌زند و به آن تشبیه می‌کند (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۲۱۱). اتفاقاً معقول ثانی دانستن این مفاهیم به لحاظ تاریخی نظریه‌ای متأخرتر است که بعدها در آثار متفکران بعدی مطرح شده است و دلیلی وجود ندارد که تصور کنیم چون فیلسوفان متأخر به نظریه‌ای معتقد شده‌اند، پس ابن سینا هم باید بدان معتقد بوده باشد؛ هرچند اگر با مبانی معرفت‌شناختی او ناسازگار باشد.

اساساً باید توجه داشت که ابن سینا فیلسوفی عقل‌گراست و به مفاهیم پیشینی عقلی اعتقاد دارد که مبناي معرفت‌شناختی او را شکل می‌دهند. از این جهت، ابن سینا در کنار سایر عقل‌گرایانی چون افلاطون و دکارت قرار می‌گیرد که به مفاهیم پیشینی عقلی اعتقاد دارند و در برابر تجربه‌گرایانی چون ارسطو و ملاصدرا قرار می‌گیرد که نفس را جسمانیة الحدوث می‌دانند و سرآغاز معرفت را تجربه حسی می‌شمارند. بر اساس تجربه‌گرایی هرکسی حسی را از دست بدهد، علمی را از دست می‌دهد و اگر همه حواس را از دست بدهد، همه علوم را از دست خواهد داد. درست است که ابن سینا با این گزاره موافق است که هرکسی حسی را از دست بدهد، علمی را از دست می‌دهد، اما او معتقد نیست که هرکسی همه حواس را از دست بدهد، همه علوم را از دست خواهد

داد؛ بلکه بر مبنای فلسفه عقل‌گرایانه خود معتقد است حتی اگر کسی همه حواس را هم از دست بدهد، مانند انسان معلق، باز هم معرفت خواهد داشت و این همان معرفت به مفاهیم و گزاره‌های پیشینی عقلی است.

۵-۳. اعتقاد متأخران به فلسفی‌بودن مفاهیم فلسفی

ممکن است اشکال دیگری به نظریه ما وارد شود و آن اینکه اعتقاد به اولی‌بودن مفاهیم فلسفی، خاص ابن سینا نیست، بلکه عموم متفکران فلسفه اسلامی و متأخران نیز به آن باور دارند. در پاسخ به این اشکال باید گفت درست است که متأخران به اولی‌بودن مفاهیم فلسفی اشاره کرده‌اند، اما به همان اندازه و یا بیشتر بر معقول‌ثانی‌بودن این مفاهیم تصریح کرده‌اند. حال چگونه این دو را با هم جمع کنیم؟ درباره این اشکال دو پاسخ به ذهن می‌رسد: نخست آنکه متأخران در بحث اولیات، خود را به گزاره‌های اولی مانند «اجتماع نقیضین محال است» محدود کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۵۳) و وقتی به سراغ مفاهیم فلسفی می‌روند، صراحتاً آن‌ها را معقول‌ثانی می‌دانند؛ برای نمونه، علامه طباطبایی به طور دقیق سازوکار انتزاع مفهوم وجود از گزاره‌های حملی را تشریح می‌کند و سپس سازوکار انتزاع مفهوم عدم از مفهوم وجود را توضیح می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۴۷). برای پاسخ دوم، باید دوباره به تعریف معقول‌اولی توجه کنیم و باید به تفکیک دقیق میان بدیهی و اولی برگردیم. زمانی که متأخران از اولی‌بودن این مفاهیم سخن می‌گویند، منظورشان آن نیست که این مفاهیم معقول‌اولی هستند و از هیچ معقول دیگری انتزاع نشده‌اند و از ابتدا برای عقل حاضرند، بلکه منظور آن است که این‌ها از آن دسته بدیهیات‌اند که اولیات عقلی‌اند؛ یعنی پس از آنکه مراحل انتزاع را طی کردند و تصور شدند برای عقل روشن‌اند و نیازی به تعریف یا استدلال ندارند.

۵-۴. تعلق اولیات به حوزه گزاره‌ها و نه مفاهیم

اشکال دیگری که ممکن است بر برداشت ما از اولی‌بودن مفاهیم فلسفی وارد شود، آن است که همه مثال‌های ابن سینا درباره اولیات گزاره هستند و هیچ مثالی از حوزه مفاهیم وجود ندارد. این اشکال ناظر به استدلال نخست ما برای اثبات اولی‌بودن مفاهیم فلسفی است که در آنجا بر مبنای درک اولیات توسط عقل بالملکه استدلال کرده‌ایم. همان‌گونه که در استدلال نخست گذشت، ابن سینا در بیان مراتب عقل نظری وقتی به عقل بالملکه می‌رسد، می‌گوید این عقل، اولیات را درک می‌کند؛ اما زمانی که برای این اولیات مثال می‌زند، تنها چند گزاره را ذکر می‌کند؛ مانند اینکه کل از جزء بزرگ‌تر است

و یا دو چیز که با یک چیز سوم مساوی‌اند، با هم مساوی‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۳۵)، اما به مفاهیم هیچ اشاره‌ای نمی‌کند.

در پاسخ به این اشکال به پاسخ پنجم خود ارجاع می‌دهیم که طی آن ابن سینا در فصل پنجم از مقاله نخست *الهیات شفا* از وجود گزاره‌های پایه به عنوان یک شاهد استفاده می‌کند تا ثابت کند که در میان مفاهیم هم باید مفاهیم پایه و اولی وجود داشته باشد؛ به عبارت دیگر، درست است که در برخی آثار صرفاً از گزاره‌های اولی یاد شده است، اما در *الهیات شفا* تصریح کرده است که مفاهیم پایه هم وجود دارد و اتفاقاً برای این دسته از مفاهیم، معقولات فلسفی را مثال می‌زند.

۶. نتیجه

هدف این تحقیق نشان‌دادن دیدگاه حقیقی ابن سینا درباره معقولات و اقسام آن بوده است. بر اساس آنچه با استدلال‌ات شش‌گانه در متن مقاله نشان داده شد، می‌توان نتیجه گرفت که از منظر ابن سینا معقولات به دو دسته اولی و ثانی تقسیم می‌شوند؛ اما برخلاف دیدگاه رایج، معقولات ثانی به دو دسته فلسفی و منطقی تقسیم نمی‌شوند. از نظر ابن سینا، معقولات اولی به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول، معقولات ماهوی هستند؛ مانند مفاهیم انسان و درخت؛ دسته دوم، معقولات فلسفی هستند؛ مانند مفاهیم وجود، وحدت و ضرورت. این دسته از معقولات اولی آن معقولاتی هستند که ضرورتاً در نفس انسان حاضرند و مبنای هر تعقلی هستند؛ بنابراین، مفاهیم فلسفی از نظر ابن سینا ثانی نیستند تا ابن سینا از آن‌ها با عنوان معقولات ثانی فلسفی یاد کند. تفاوت دیگر ابن سینا با فیلسوفان بعدی در آن است که او معقولات ثانی را به فلسفی و منطقی تقسیم نمی‌کند، بلکه آن را صرفاً منحصر در مفاهیم منطقی می‌داند. در تقسیم‌بندی رایج، مفاهیم فلسفی، معقول ثانی قلمداد می‌شوند؛ اما ابن سینا آن را معقول اولی می‌داند و حتی به یک معنا از هر معقولی و هر اندیشه‌ای مقدم می‌داند و آن را مبنای هر اندیشه‌ای می‌شمرد.

پی‌نوشت

۱. هرچند به نظر می‌رسد این اتهام وارد نباشد. درست است که هر علم حصولی مفهومی است؛ اما لزوماً هر علم مفهومی، علم حصولی نیست.
۲. الاوائل تحصل فی العقل الانسانی من غیر اکتساب و لا یدری من این تحصل فیه و کیف تحصل فیه (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۴۶).

۳. شعور النفس الإنسانية بذاتها هو أولی لها، فلا يحصل لها بكسب فيكون حاصلها بعد ما لم يكن. و سبيله سبيل الأوائل التي تكون حاصله لها (ابن سينا، ۱۳۹۱: ۲۱۱).

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۳)، *سخن ابن سینا و بیان بهمنیار*، چ ۲، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن سینا (۱۴۰۴)، *الشفاه (الاهیات)*، تحقیق ابراهیم مدکور، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- _____ (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح عبدالله نوری، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۱)، *المباحثات*، مقدمه و تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- _____ (۱۳۷۳)، *برهان شفا*، ترجمه و پژوهش مهدی صفری، تهران، فکر روز.
- _____ (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغه.
- _____ (۱۳۷۹)، *النجاة*، تصحیح محمدتقی دانش پژوه، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۲)، *الاضحویة فی المعاد*، محقق حسن عاصی، تهران، شمس تبریزی.
- _____ (۱۳۸۳)، *رسالة احوال نفس*، مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- _____ (۱۳۹۱)، *التعليقات*، با مقدمه و تحقیق و تصحیح سیدحسین موسویان، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- احمدی سعدی، عباس (۱۳۷۶)، «تحقیق در معقولات ثانیة فلسفی و منطقی و تطور آن در تاریخ فلسفه اسلامی»، پایان نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما سیدحسن سعادت مصطفوی، دانشگاه امام صادق (ع).
- _____ (۱۳۸۵)، «معقولات ثانیة فلسفی از دیدگاه مشائیان»، پژوهش های اعتقادی کلامی، ش ۳، ۵۱-۶۳.
- اسماعیلی، مسعود (۱۳۸۹)، «معقول ثانیة فلسفی در فلسفه صدر المتألهین»، ذهن، دوره ۱۰، ش ۴۰، ۱۷-۵۴.
- اکبریان، رضا و حسین زمانیه (۱۳۸۵)، «بررسی و تحلیل مسئله تعقل از دیدگاه ابن سینا و دکارت»، پژوهشنامه علوم انسانی، ش ۴۹، ۶۷-۸۴.
- امید، مسعود (۱۳۸۰)، «تقسیم بندی معقولات یا مفاهیم کلی و اوصاف آنها نزد فیلسوفان مسلمان»، معرفت، ش ۴۲، ۵۰-۵۷.
- بهمنیار، ابوالحسن (۱۳۷۵)، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، چ ۲، تهران، دانشگاه تهران.
- حیدری، جلال (۱۳۷۵)، «شناخت شناسی از دیدگاه ابن سینا»، پایان نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما احمد بهشتی، دانشگاه امام صادق (ع).
- سالم، مریم (۱۳۹۴)، «اثبات علیت در خارج از دیدگاه ارسطو و ابن سینا»، حکمت سینوی، سال ۱۹، ش ۵۴، ۵-۲۲.

- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، ج ۱، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صفی‌الدین، حسین (۱۳۸۵)، «نحوه موجود و معقولات ثانیه در حکمت متعالیه»، اندیشه نوین دینی، ش ۴ و ۵، ۸۹-۱۰۳.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، شرح مرتضی مطهری، ج ۱، قم، اسلامی. _____ (۱۴۱۶ق)، نه‌ایة الحکمه، چ ۱۲، قم، اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۷)، تجرید الاعتقاد، تصحیح محمدجواد حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فارابی (۱۹۸۶)، کتاب الحروف، تحقیق محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق.
- فتحی، علی (۱۳۸۷)، «بررسی و مقایسه معقولات ثانیه فلسفی صفحه اسلامی با مقولات کانت»، آینه معرفت، ش ۱۶، ۸-۳۱.
- فناپی اشکوری، محمدرضا (۱۳۸۵)، «معقولات ثانیه تحلیلی از مفاهیم کلی در فلسفه اسلامی»، کیهان/اندیشه، ش ۶۲، ۴۶-۵۴.
- _____ (۱۳۸۷)، معقول ثانی، تحلیلی از انواع مفاهیم کلی در فلسفه اسلامی و غربی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- لاهیجی، عبدالرزاق (بی تا)، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۲، اصفهان، مهدوی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶)، آموزش فلسفه، چ ۲، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، مجموعه آثار، ج ۵، چ ۵، تهران، صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چ ۶، چاپ دوم، قم، مکتبه المصطفوی.
- یزدان پناه، یدالله (۱۳۹۱)، حکمت اشراق، ج ۱، چ ۳، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.