

بازتعریف معقول اول بر اساس مفهوم وجود

hossein.yazdi20@yahoo.com

حسین یزدی / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات

saeedi@modares.ac.ir

محمد سعیدی مهر / استاد دانشگاه تربیت مدرس

پذیرش: ۹۸/۰۱/۲۵

دریافت: ۹۷/۰۶/۲۵

چکیده

مسئله اصلی این مقاله، بررسی تقسیم‌بندی مطرح از معقولات به اول و ثانی منطقی و فلسفی و قرار گرفتن مفهوم وجود تحت عنوان معقول ثانی فلسفی است و ذیلاً نقد آن و ارائه دلیل بر لزوم ارائه تقسیم‌بندی جدید است و هدف از این پژوهش بیان بازتعریف دقیق‌تر از معقولات اول و ثانی منطقی و فلسفی و تبیین قرار دادن مفهوم وجود تحت عنوان معقولات اول است. در این مقاله با اشاره به سابقه موضوع معقولات در اندیشه فلسفه اسلامی، استدلال معقول ثانی فلسفی بودن مفهوم وجود مورد مذاقه قرار می‌گیرد و با فرض اصالت وجود استدلال می‌گردد که مفهوم وجود می‌تواند از سنخ معقولات اولی باشد.

این مقاله در عین روش بنیادی، مقاله توصیفی نیست، بلکه نقد و ارائه نظر است. در این مقاله اثبات می‌شود که اعتباری بودن مفهوم وجود، دلیل بر معقول ثانی فلسفی بودن آن نیست. با توجه به مرادهای مختلف وجود و جداسازی آنها از یکدیگر، نظر مختار مقاله تبیین می‌گردد و در پایان با توجه به اشکالات و پاسخ‌های مطرح در متن مقاله، بازتعریفی از معقول اول، معقول ثانی فلسفی و معقول ثانی منطقی ارائه می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: معقول اول، معقول ثانی منطقی، معقول ثانی فلسفی، مفهوم وجود، مفهوم اعتباری.

مفهوم وجود به عنوان یک معقول فلسفی مورد مذاقه فیلسوفان معاصر است. گرچه این مفهوم تحت عنوان معقول اول و یا ثانی فلسفی در آثار متقدمین بررسی نشده، لکن نحوه حصول آن در ذهن به عنوان یک موجود ذهنی یکی از مسائل مهم فلسفی بوده است. در فلسفه اسلامی، معقولات به ادراکات قوه ناطقه انسان معرفی می‌شود؛ زیرا سخن از مفاهیم کلی ذهن بشر است و این کلیت و بشری بودن جز با عقلی بودن این امور سازگار نیست. فیلسوفان اسلامی در میان این معقولات کلی که در زمره علوم حصولی شمرده می‌شوند، سه دسته از مفاهیم را از یکدیگر بازشناخته‌اند: معقولات اولی، معقولات ثانیه فلسفی و معقولات ثانیه منطقی (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۷۰).

در این اندیشه، معقولات اولی همان مفاهیم ماهوی هستند که بر چپستی اشیا دلالت می‌کنند و پایه حصول آنها در ذهن، محسوسات است (اعم از حس ظاهر و باطن). حسی بودن ریشه معقولات اولی اقتضا می‌کند که این معقولات بدون نیاز به عملیات و بررسی‌های عقلانی، به طور آگاهانه و مستقیم درک شوند. بدین ترتیب معقولاتی مانند انسان (مفهوم ماهوی) که معقول اول نامیده می‌شود، بدون واسطه مفهوم عقلی دیگر به دست می‌آید (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۷۶). در ساحت اندیشه فلسفه اسلامی، معقولات ثانی فلسفی به‌رغم حکایت از امور خارجی، برخلاف معقولات اولی از حدود ماهوی حکایت نمی‌کنند و بی‌واسطه، مسبوق به حواس پنجگانه نیستند و با تأمل عقلی بر روی مفهومی دیگر به دست می‌آیند که آن مفهوم ریشه در خارج دارد. این معقول ثانی، مابازای خارجی ندارد، اما منشأ انتزاع خارجی دارد. به عبارت دیگر عروضش در ذهن و انصافش در خارج است (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۷۳).

معقولات ثانی منطقی برخلاف دو دسته دیگر، از امور خارجی حکایت نمی‌کنند و تنها از روی تأمل بر مفهومی دیگر به دست می‌آیند، بدون آنکه حتی منشأ انتزاع خارجی داشته باشند؛ لذا عروض و انصاف اینها ذهنی است؛ مانند «کلی»، «نوع» و «جنس» (فناپی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۱۶).

فارابی در *التعلیقات*، «معقول ثانی» را به معنای «عوارض ذهنی معقولات اولی» تعریف کرده (همان، ص ۲۰۳) و *ابن‌سینا* نیز در رساله نفس از *کتاب نفسا* همین معنا را تأیید نموده است (همان، ص ۲۷۳). نکته آن است که در ذیل این نوع تعریف، تنها مفاهیم منطقی گنجانده شده و موضوع منطقی در ارتباط وثیق با معقول ثانی به همین معنا معرفی شده است (فارابی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۰۳).

مهم آن است که با این تعاریف، مفهوم وجود در زمره معقولات ثانی فلسفی قرار گرفته، اما با توجه به اشکالات مطرح در نحوه حصول ماهیت در ذهن و پاسخ داده شده، آیا ضرورت بازتعریف معقولات اول و ثانی احساس نمی‌شود؛ به طوری که مفهوم وجود در تقسیم‌بندی دقیق‌تر در عین مغایرت با ماهیت و تفاوت در نحوه حصول در ذهن، اما در زمره معقولات اول قرار گیرد و مفهوم عدم در زمره معقولات ثانی فلسفی؟

هدف از این نوشتار (با فرض اصالت وجود و اعتباری بودن مفهوم وجود) پرداختن به این مسئله است که آیا فقط ماهیت را باید مساوی معقول اول بودن دانست؟ به عبارت دیگر، آیا معقول اول فقط شامل مفاهیم حقیقی و ماهوی می‌شود و در مقابل، هر مفهوم اعتباری و انتزاعی را باید در زمره معقولات ثانی برشمرد؟ (آنچه در بیان

مشهور فیلسوفان مسلمان آمده است) (همان، ص ۲۷۲). آیا اعتباری بودن مفهوم وجود، دلیل بر معقول ثانی فلسفی بودن آن است (همان، ص ۲۷۳) یا خیر؟

آیا اساساً طبق تعریف مشهور فیلسوفان، مفهوم حقیقی داریم؟ آیا واقعاً معقولات اول، مفاهیمی هستند که حقیقت مشترک بین ذهن و خارج دارند و بین خارج و ذهن، ذاتیات این مفهوم هیچ فرقی نمی‌کند یا اینکه معقولات اول می‌توانند بخشی از مفاهیم انتزاعی را نیز دربر گیرند؟ به عبارت دیگر آیا می‌توان معقول اول را شامل ماهیت و بخشی از مفاهیم اعتباری و انتزاعی در نظر گرفت؟ اگر نظر مشهور در تقسیم‌بندی معقول اول و ثانی صحیح است، پس چرا برخی اشکالات به نظریه آنها در این تقسیم‌بندی وارد است (این اشکالات در ادامه خواهد آمد). آیا با توجه به اشکالات وارده می‌توان دسته‌بندی جدیدی از معقولات ارائه کرد، به طوری که معقول اول، شامل ماهیت و نیز مفهوم وجود شود؟ طبیعی است که با توجه به بنیادی بودن این تعاریف برای برخی مباحث دیگر فلسفی، پرداختن به آنها ضرورت دارد.

۱. مفهوم وجود، معقول و موجودی ذهنی

فارابی و ابن سینا هیچ‌گاه مفاهیم فلسفی را در زمره معقولات ثانی (به معنای پیش گفته) قرار نداده‌اند، بلکه *ابن سینا* در *الهیات سفا* این مفاهیم را مفاهیمی خارجی و غیراعتباری دانسته و جایگاهی ویژه‌ای برایشان قائل شده است (فناپی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۴۰). اما *بهمنیار* اصطلاح معقول ثانی را با همین معنا (معنای پیش گفته) بر برخی از مهم‌ترین مفاهیم فلسفی اطلاق کرده و بدین ترتیب، از نظر وی تقرر این مفاهیم فلسفی تنها تقرری ذهنی است (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۶۴). *سهروردی* بازنگاهی به این مسئله دارد و تعریف گسترده‌تری ارائه می‌دهد. وی طیف گسترده‌ای از مفاهیم فلسفی و غیرفلسفی را به عنوان معقول ثانی معرفی می‌کند. *شیخ اشراق* اساساً انتزاع، مطابقت و حمل مفاهیم اعتباری (معقول ثانی) را در رابطه با مصادیق خود، ذهنی دانسته است که با نوعی فعالیت ذهن حاصل می‌شوند (سهروردی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۳۶۴). البته در ملاک این حمل و مطابقت، *خواجه نصیرالدین طوسی* که در این بحث پیرو *شیخ اشراق* است، کار وی را تکمیل کرده و در *اساس الاقتباس* افزون بر ذهنی دانستن حمل و مطابقت مفاهیم فلسفی، به صراحت درباره ذهنی بودن حیثیات و خصوصیات منشأ انتزاع مفاهیم فلسفی سخن گفته است (همان، ص ۳۴).

در فاصله میان *خواجه و صدرالمتألهین*، دو گروه با اثرپذیری از عبارات *خواجه نصیرالدین طوسی*، دو دیدگاه متفاوت در این زمینه عرضه کرده‌اند. گروه اول که به *خواجه* نزدیک‌ترند، عبارت‌اند از کسانی همچون *قاضی عضدالدین ایبسی*، *تفتازانی* و *غیاث‌الدین منصور دشتکی*. آنان همچون *خواجه* به ذهنی بودن مفاهیم فلسفی معتقد شده‌اند؛ اما گروه دوم با متفکرانی همچون *قوشچی* و *خضری* و *دوانی* که به *صدرالمتألهین* نزدیک‌ترند، اتصاف موضوعات به این مفاهیم را خارجی دانسته و به این اعتبار، خود این مفاهیم را نیز خارجی انگاشته‌اند. *میرداماد* نیز در *تقویم‌الایمان* بدین امر تصریح دارد. البته این خارجیت، گاه به معنای خارجیت حیثیتی خاص از حیثیات واقعی، به‌منزله مصداق این مفاهیم دانسته شده و گاه به معنای خارجیت موضوعات این مفاهیم و اتصاف آنها به‌شمار آمده است (فناپی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۵۶).

همچنین گاه این مفاهیم همچون مفاهیم ماهوی، در خارج و در ذهن منحفظ شمرده شده و گاه تنها به اعتبار مصادیقشان خارجی دانسته شده‌اند؛ اما در این میان *میرداماد* در *القبسات* طرحی نو در انداخته و اساساً «معقول ثانی» را اعم از مفاهیم ذهنی و خارجی دانسته است و سرانجام، آن را به دو دسته «معقول ثانی فلسفی» و «معقول ثانی منطقی» تقسیم کرده و اولی را دارای اتصاف خارجی و دومی را دارای اتصاف ذهنی و ثانویت هر دو را به ملاک عروض ذهنی آنها دانسته است. در این دیدگاه، معقولات ثانی فلسفی عارض معقولات اولی از حیث موجودیت خارجی آنها و معقولات ثانیه منطقی، عارض معقولات اولی از حیث وجود ذهنی آنها تلقی شده‌اند (همان، ص ۵۱).

۲. موضع فیلسوفان صدرایی درباره مفهوم وجود

صدرالمآلهین در *اسفار* با نطق به چگونگی تقسیم *میرداماد* از معقولات ثانی به اثبات وجود این حیثیات پرداخته و در این راستا بر اساس اصالت وجود، حیثیت متن را به وجود اختصاص داده است. بنابراین از این منظر، وجود نزد وی مایزای مستقل عینی دارد و دیگر مفاهیم فلسفی و ماهوی حیثیات فرعی این متن هستند. وی در این جهت پیش‌تر رفته و حتی تغایر این حیثیات را بدون نفی اتحاد خارجی آنها در ضمن وجود واحد خارجی دانسته؛ اما از منظری دیگر با توجه به برداشت رایج از مفاهیم ماهوی مبنی بر انحفاظ ذات این مفاهیم در خارج و ذهن، مفهوم وجود را انتزاعی به‌شمار آورده است؛ به این معنا که وجود بر خلاف ماهیت به ذهن نمی‌آید و تنها مفهومی از آن که تنها از آن حاکمی و بر آن صادق است در ذهن حاصل می‌گردد. اما او در نهایت با توجه به عینیت خارجی ماهیت و مفاهیم فلسفی با وجود دیگر مفاهیم ماهوی و فلسفی را در این جهت عملاً به وجود ملحق می‌کند (*صدرالمآلهین*، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۳۵؛ ج ۴، ص ۲۲۷؛ ج ۷، ص ۲۹۴).

از میان فیلسوفان صدرایی، *ملاهادی سبزواری* در تعریف و توضیح مفاهیم فلسفی بیش از هر چیز به پیروی از *میرداماد* بر دو اصطلاح عروض و اتصاف متمركز می‌شود و عروض را به معنای تغایر مفاهیم و اتصاف را به معنای مطلق حمل و اتحاد می‌گیرد و به این صورت، عروض مفاهیم فلسفی را ذهنی و اتصاف آنها را خارجی می‌داند. وی به اتحاد خارجی مفاهیم فلسفی با موضوعات خود پایبند است و تغایر خارجی آنها را نمی‌پذیرد و بر عدم موجودیت فی‌نفسه این مفاهیم تأکید می‌کند؛ ولی برای گریز از ذهنی شدن مفاهیم فلسفی سرانجام به موجودیت فی‌غیره آنها (وجود رابط آنها) در خارج معتقد می‌شود (*سبزواری*، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۶۸).

علامه طباطبائی در *نهایة‌الحکمه* با تصدیق مبنای *صدرالمآلهین* در خصوص خارجیت مفاهیم فلسفی، ملاک ذهنی بودن عروض و خارجی بودن اتصاف را به پیروی از حکیم *سبزواری* برای مفاهیم فلسفی می‌پذیرد و بدین‌سان همچون حکیم *سبزواری* به عینیت خارجی این مفاهیم با معروضاتشان معتقد می‌شود. اما به‌رغم تأکید بر انحفاظ ماهیات در ذهن و خارج و حقیقی بودن مفاهیم فلسفی تأکید می‌کند که این اعتباریت، سرانجام به همه مفاهیم ماهوی و فلسفی تعمیم داده شده است. ابتکار *علامه طباطبائی* در این راستا، طرح مسئله چگونگی حصول مفاهیم فلسفی است که وی منا و ریشه آن را در انتزاع مفهوم «وجود» از وجود رابط میان قضایا می‌داند (همان، ص ۲۵۶).

در جمع‌بندی می‌توان گفت یقیناً، به تعبیر *علامه طباطبائی* در *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، فیلسوفان بین مفاهیمی که به ذهن می‌آیند تفاوت قائل‌اند. برخی مفاهیم را مفاهیم حقیقی و برخی دیگر را مفاهیم اعتباری معرفی

می‌کنند. بیان مشهور درباره فرق بین مفهوم حقیقی و اعتباری این است که مفهوم حقیقی، از حقیقتی حکایت می‌کند که بین خارج و ذهن مشترک است؛ به این معنا که هم می‌تواند با وجود خارجی در خارج موجود شود و هم خود می‌تواند با وجود ذهنی در ذهن موجود شود، بدون آنکه در حقیقت آن تغییر و اختلافی حاصل شود. به مفهوم حقیقی، معقول اول نیز اطلاق می‌شود. آنچه اهمیت دارد این است که ماهیت، از این سنخ (مفهوم حقیقی و یا معقول اول) معرفی شده است؛ زیرا هم می‌تواند با وجود خارجی در خارج موجود شود و هم خود می‌تواند با وجود ذهنی در ذهن موجود شود بدون آنکه در حقیقت آن تغییر و اختلافی پدید آید (همان، ج ۲، ص ۶۰). لذا ماهیت خارجی با کنه ذاتش در ذهن نقش می‌بندد و اگر ذاتیات ماهیت در به ذهن آمدن تغییر کنند، آن وقت باید گفت که ماهیت عوض شده است و سنخیتی بین آنچه در خارج موجود است با آنچه در ذهن است نخواهد بود. به این ترتیب هر گونه تبدلی که در نحوه وجود خارجی و ذهنی پدید آید، در ماهیت تأثیری نمی‌کند.

از سوی دیگر و برعکس، مفاهیم انتزاعی و اعتباری عیناً در خارج موجود نیستند، بلکه مفهوم انتزاعی شبیه رمز و اشاره به وجود خارجی است. در واقع رابطه مفهوم اعتباری با خارج، رابطه اشاره با مشارالیه و رابطه‌ای نمادین است. مفهومی است که از حقیقتی حکایت نمی‌کند که بین خارج و ذهن مشترک باشد؛ یعنی این‌طور نیست که هم بتواند با وجود خارجی در خارج موجود شود و هم خود بتواند با وجود ذهنی در ذهن موجود شود، بدون آنکه در حقیقت آن تغییر و اختلافی پدید آید؛ مثل مفهوم عدم که تنها می‌تواند در ذهن موجود شود و حقیقت خارجی آن «نیستی» است و لذا اگر بخواهد در خارج موجود شود، دیگر عدم نخواهد بود، بلکه از سنخ موجودات می‌شود.

درباره مفهوم وجود نیز می‌توان چنین گفت؛ زیرا حقیقت وجود، حقیقت خارجی است و عین خارجیت صرف است و قابل انتقال به ذهن نیست. به این دلیل، مفهوم وجود مفهومی نیست که از حقیقتی مشترک بین خارج و ذهن حکایت کند، به طوری که هم بتواند با وجود خارجی در خارج و هم با وجود ذهنی در ذهن موجود شود، بدون آنکه در حقیقت آن تغییر و اختلافی پدید آید. لذا آنچه از مفهوم وجود در ذهن موجود می‌شود، فقط مفهومی حاکی از آن حقیقت خارجی است. بدین ترتیب این سنخ از مفاهیم مثل ماهیات نیستند، بلکه مفاهیمی اعتباری به اعتبار فعالیت ذهن در به دست آوردن اینها و حکایتشان از وجود خارجی و یا عدم آن هستند. فیلسوفان به مفهوم اعتباری، معقول ثانی اطلاق کرده‌اند (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۷۳). حال این معقولات ثانی خود بر دو دسته‌اند: یک دسته معقولات ثانی فلسفی که عروضشان در ذهن است اما اتصافشان در خارج، مانند مفاهیم یادشده و دسته دیگر معقولات ثانی منطقی که عروض و اتصافشان فقط در ذهن است و ارتباطی با خارج ندارند، مانند مفهوم نوع.

۳. مهم‌ترین دلیل مشهور بر معقول ثانی بودن مفهوم وجود

در این دلیل ابتدا مفاهیم از یک جهت به دو دسته حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شوند و بیان می‌گردد مفهوم حقیقی، مفهومی است که از حقیقتی مشترک بین خارج و ذهن حکایت می‌کند، به طوری که هم می‌تواند با وجود خارجی در خارج موجود شود و هم خود می‌تواند با وجود ذهنی در ذهن موجود شود، بدون آنکه در حقیقت آن تغییر و اختلافی

پدید آید و به این ترتیب به مفهوم حقیقی، معقول اول اطلاق می‌گردد. ماهیت مشمول این دسته از مفاهیم حقیقی است (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۷۳). با توضیحی که قبلاً آمد.

اما مفاهیم انتزاعی و اعتباری عیناً در خارج موجود نیستند، بلکه مفهوم انتزاعی، حکایت و اشاره به وجود خارجی و یا عدم وجود خارجی است. مفاهیم اعتباری مفاهیمی هستند که برای پیدایش آنها ذهن نه‌تنها منفعل نیست بلکه خود نیز در پیدایش آنها فعال است؛ مثل مفهوم عدم که فقط می‌تواند در ذهن موجود شود و اگر بخواهد در خارج موجود شود دیگر عدم نخواهد بود (همان).

از سوی دیگر حقیقت وجود، حقیقت خارجی و عین خارجیت است و قابل انتقال به ذهن نیست. مفهوم وجود به این دلیل، مفهومی نیست که از حقیقتی مشترک بین خارج و ذهن حکایت کند که هم بتواند با وجود خارجی در خارج و هم با وجود ذهنی در ذهن موجود شود، بدون آنکه در حقیقتش تغییر و اختلافی پدید آید. آنچه از مفهوم وجود در ذهن موجود می‌شود، فقط حاکی از آن حقیقت خارجی است (همان).

اگر مفهوم وجود را با مصادیقش مقایسه کنیم، واضح است که رابطه آن مانند رابطه ماهیت با مصادیقش نیست. به عبارت دیگر چنین نیست که مفهوم وجود، خود همان حقیقت وجود باشد که به ذهن آمده است. حقیقت وجود هرگز به ذهن نمی‌آید؛ زیرا حقیقت وجود عین خارجیت است. پس بر خلاف آنچه درباره ماهیت گفته می‌شود که عیناً هم در خارج موجود است و هم در ذهن، در وجود، امر مشترکی نداریم که بعینه هم در ذهن موجود باشد و هم در خارج. حیثیت وجود برخلاف حیثیت ماهیت، لا بشرط از ذهن و خارج نیست، بلکه عین خارجیت است. بنابراین به تعبیر صدرالمتألهین در *اسفار* آنچه از وجود در ذهن است و در عین حال ویژگی‌های وجود ذهنی مثل کلیت و عمومیت را به همراه دارد، مفهوم وجود است نه حقیقت وجود (طباطبائی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶۳). مفاهیم حقیقی، معقولات اولی و مفاهیم اعتباری و انتزاعی، معقولات ثانی هستند. به این ترتیب مفهوم وجود نه از سنخ معقولات اول، بلکه از سنخ معقولات ثانی فلسفی است.

۴. نقد

این دلیل، مهم‌ترین دلیل برای قائلان به معقول ثانی بودن مفهوم وجود است، لذا با نقد آن اثبات می‌کنیم که مفهوم وجود هرچند از سنخ مفاهیم ماهوی نیست، اما از سنخ معقولات اولی می‌باشد و معقولات اولی منحصر در مفاهیم ماهوی نیستند. به نظر می‌رسد تعریف مفهوم حقیقی و حصر آن در ماهیت که در بالا آمد، اشکال دارد. در بیان دلیل گفته شد که می‌گویند مفهوم حقیقی، مفهومی است که از حقیقتی مشترک بین خارج و ذهن حکایت می‌کند؛ به این معنا که هم می‌تواند با وجود خارجی در خارج و هم با وجود ذهنی در ذهن موجود شود، بدون آنکه در حقیقتش تغییر و اختلافی پدید آید و ماهیت از این سنخ مفاهیم و معقولات معرفی شده است؛ چراکه قائلان به آن معتقدند ماهیت هم می‌تواند با وجود خارجی در خارج، و هم با وجود ذهنی در ذهن موجود شود، بدون آنکه در حقیقتش تغییر و اختلافی حاصل گردد. لذا ماهیت خارجی با کنه ذاتش در ذهن نقش می‌بندد و اگر ذاتیات ماهیت در به ذهن آمدن تغییر کنند، دیگر ماهیت عوض شده است و سنخیتی بین آنچه در خارج است با آنچه در ذهن است وجود نخواهد داشت. به این ترتیب هرگونه تبدیلی که در نحوه وجود خارجی و ذهنی پدید آید در حصول ماهیت اثری نمی‌گذارد. در اینجا اشکالی به این نظریه وجود دارد:

۴-۱. اشکال

نخستین اشکال در مبحث وجود ذهنی و نحوه علم ما به اشیای خارجی و لزوم مطابقت علم ما با حقیقت خارجی، متوجه بحث «انحفاظ ذاتیات» است؛ بدین قرار که بنا بر اعتقاد به وجود ذهنی و آنچه در وجود ذهنی از یک حقیقت خارجی گفته می‌شود، باید ذاتیات ماهیت آن شیء خارجی در وجود ذهنی نیز حفظ شوند تا بتوان گفت آنچه تصور می‌کنیم حاکی از آن شیء خارجی است؛ وگرنه اگر قرار نباشد ذاتیات حفظ شوند، هر چیزی می‌تواند حکایت از هر چیزی کند، بدون آنکه میانشان مطابقت ذاتی برقرار باشد (ابن سینا، ۱۳۷۶، مقاله ۳، فصل ۸، ص ۱۲۵).

وقتی جوهر را تعقل می‌کنیم، باید این وجود ذهنی از سنخ جوهر باشد تا بتوان گفت آنچه تصور می‌کنیم حاکی از آن شیء خارجی است؛ وگرنه اگر قرار نباشد ذاتیات حفظ شوند که هر چیزی می‌تواند حکایت از هر چیزی کند و آن وقت عرض حکایت از جوهر خواهد کرد. اما از سوی دیگر می‌بینیم که وجود ذهنی، در حقیقت علم و از مقوله کیف و از سنخ اعراض است و قائم به نفس ماست؛ پس چطور ماهیت جوهری با کنه ذاتش به ذهن ما آمده است، درحالی که ماهیت یک امر جوهری، تبدیل به عرض شده است؟ (همان، ص ۱۲۶)

در پاسخ به این اشکال، گفته می‌شود محال آن است که یک شیء واحد به یک حمل، هم جوهر باشد و هم عرض؛ درحالی که در اینجا حمل‌ها مختلف است. آنچه در ذهن ما از شیء خارجی تصویر شده، مفهومی است که از آن شیء خارجی حکایت می‌کند، نه خود آن ماهیت خارجی. به تعبیر دیگر، ماهیت جوهر به حمل اولی است، درحالی که همین مفهوم به حمل شایع و مصداقاً واقعاً از سنخ علم و یک کیف نفسانی است. لذا حمل‌ها مختلف است، اما مهم این است که آنچه سبب اندراج تحت یک مقوله می‌شود، حمل شایع است نه حمل اولی و ذاتیات این مفهوم و وجود ذهنی، ذاتیات عرض است و نه جوهر. به تعبیر دیگر شأن وجود ذهنی، حکایت حاکی از محکی (ماوراء) بدون ترتب آثار است و ماهیت به حمل اولی مفهومی حاکی از ماهیت به حمل شایع است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۲۴). در موردی دیگر، علامه طباطبائی در *نهایة الحکمه* می‌گوید ماهیت ذهنیه، تحت مقوله ماهیت خارجی داخل و مندرج نیست، بلکه فقط مفهوم آن مقوله بر این وجود ذهنی صدق می‌کند. برای مثال انسان ذهنی گرچه جوهر جسم نامی حساس متحرک بالاراده ناطق است، اما واقعاً این وجود ذهنی، یک ماهیت موجود لافی موضوع (جوهر) نیست. همچنین واقعاً دارای ابعاد ثلاثه (جسم) هم نیست. بنابراین فقط مفاهیم این موارد بر او صدق می‌کنند و آثار خارجی آنها بر او صادق نیستند و ملاک اندراج تحت یک مقوله، ترتب آثار خارجی است. به همین دلیل است که گفته می‌شود جوهر ذهنی جوهر به حمل اولی است نه به حمل شایع. بنابراین آنچه در ذهن ما از شیء خارجی تصویر شده، مفهومی است که از آن شیء خارجی حکایت می‌کند و لذا شأن وجود ذهنی، حکایت حاکی از محکی (ماوراء) بدون ترتب آثار است (طباطبائی، ۱۳۸۱، ص ۴۸).

دیگر اشکال مطرح شده چنین است: «بنا بر اعتقاد به وجود ذهنی چگونه می‌توانیم محالات ذاتی را تصور کنیم و به آنها علم پیدا کنیم؟» پاسخ داده شده است که آنچه در ذهن از محالات ذاتی نقش می‌بندد، مفاهیم آنهاست که از محالات ذاتی حکایت می‌کند و خود آن محالات نیست، وگرنه در ذهن موجود نمی‌شدند. از سوی دیگر همین مفهوم نقش بسته در ذهن، به حمل شایع از مقوله علم است و لذا شأن وجود ذهنی، حکایت حاکی از محکی

(ماوراء) بدون ترتب آثار است. به این ترتیب می‌بینیم که درباره محالات ذاتی هم مثل مفاهیم ماهوی در به ذهن آمدن، صرفاً مفهومی حاکی از آنها به ذهن می‌آید و خودشان مستقیماً به ذهن نمی‌آیند و آنچه در ذهن است، به حمل شایع از سنخ عرض است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۳۴).

بدین ترتیب با توجه به پاسخ اشکال، می‌بینیم از ماهیات، مفهومی که از خارج حکایت می‌کند به ذهن می‌آید، نه خود حقیقت آن و ذاتش. به عبارت دیگر ذاتیات عرض (کیف نفسانی) در ذهن موجود شده‌اند و بنابراین با ملاک اندراج (حمل شایع)، این مفهوم تحت مقوله عرض است؛ اما مفهوماً از ماهیت جوهری شیء خارجی حکایت می‌کند. در بحث وجود نیز چنین است. آنچه به ذهن می‌آید، مفهومی است که از وجود خارجی حکایت می‌کند، هر چند میزان حاکویت در ماهیت ذهنی و وجود ذهنی فرق می‌کند. بعدتر خواهیم دید که معقول ثانی کاملاً با این نوع حاکویت تفاوت دارد. تا اینجا تلاش شد نشان داده شود که بر اساس تعریف مشهور از مفاهیم حقیقی و اعتباری (معقول اول و ثانی) نیز، مفاهیم حقیقی از حقیقت خارجی حکایت می‌کنند و نه خود ماهیت خارجی.

۵. مراد از وجود

باید دید از مفهوم وجود چه معنایی اراده می‌شود که معقول ثانی معرفی می‌شود و دقیقاً بحث حول چه مرادی از وجود می‌گردد؟ اگر گستره موضوع و استدلال درست روشن نشود، هر کس مرادی را انتخاب می‌کند و بر صحت استدلال خود پای می‌فشارد، درحالی که باید هر مرادی جداگانه واکاوی گردد.

مراد از وجود چیست؟ برای «وجود» مرادهای مختلفی می‌توان در نظر گرفت. گاه مراد از وجود، همان معنای حرفی رابط در قضایاست که نشانه آن کلمه «است» می‌باشد و مقابل آن وجود محمولی در هلیه بسیطه است و نشانه آن کلمه «هست» است. اما گاه از وجود معنای مصدری اراده می‌شود و گاهی معنای اسم مصدری و گاهی هم معنای نفس حقیقت عینیه مراد است. برای توضیح چند مقدمه ذکر می‌گردد:

(الف) فرق مشتق و مبدأ؛ در فرق میان مشتق و مبدأ باید گفت مشتق هیئتی دارد که به وضع نوعی، بر نوعی رابطه دلالت می‌کند، بر خلاف مبدأ که چنین هیئتی ندارد. به عبارت دیگر، هر دو بر حدث دلالت می‌کنند، ولی مشتق بر نسبت حدث به فاعلی لاعلی التعین دلالت می‌کند، درحالی که مبدأ چنین دلالتی ندارد (خراسانی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۵۷)؛

(ب) مصدر مشتق است، زیرا فاعل می‌گیرد و قهراً هیئت هم دارد؛ لذا در مصدر نوعی نسبت خوابیده است؛

(ج) در اسم مصدر هیچ نوع هیئتی نیست، لذا نسبتی هم وجود ندارد و در فارسی به آن «هستی» می‌گوییم؛

(د) در عالم خارج یک چیز بیشتر نیست؛ وجود یا ماهیت، نسبت در جایی است که تغایر دو طرف را داشته باشیم و از آنجاکه در عالم خارج یک چیز بیشتر نداریم، نسبت میان آنها هم معنا ندارد. نتیجه اینکه حال که در عالم خارج چنین نسبتی میان وجود و ماهیت وجود ندارد، وجود به معنای مصدری - که مفهومی ذهنی است - مایا‌زایی در عالم خارج ندارد؛ زیرا جزئی از معنای آن که نسبت می‌باشد در عالم مایا‌زا ندارد. لذا این مفهوم ذهنی فقط از حقیقت خارجی حکایت می‌کند (مصدق خارجی ندارد، اما از واقعیتی خارجی حکایت می‌کند) و این همان معقول ثانی فلسفی بودن مفهوم وجود است؛ درحالی که چون در اسم مصدر، چنین نسبتی وجود ندارد، لذا مانعی برای صدق این

مفهوم بر مصداق خارجی نیست و این مفهوم، یک معقول اول خواهد بود. به این ترتیب، مفهوم وجود (معنای مصدری) معقول ثانی است (مصباح، ۱۳۶۳، ص ۲۰)، اما مفهوم وجود (معنای مصدری) معقول اول است.

۶. ارائه تعریف دقیق از معقول اول و ثانی منطقی و ثانی فلسفی

وضع عناوینی چون معقول اول و ثانی منطقی و فلسفی چگونه بوده است؟ چنین نیست که ابتدا فیلسوفان این عناوین را وضع کرده باشند و سپس به دنبال مصداق برایش گشته باشند، بلکه مانند همه مفاهیم فلسفی در طول زمان پدید آمده‌اند. فیلسوفان می‌دیدند که برخی مفاهیم مستقیماً به ذهن نمی‌آیند و در حصول آنها، ذهن باید برخورد فعال داشته باشد و عملیات انجام دهد و به آنها معقول ثانی گفتند و آن را هم به دو دسته منطقی و فلسفی تقسیم کردند.

حال با توجه به مطالب یادشده و اشکالات و پاسخ‌های پیش گفته، می‌توان نگاهی نو به معقولات داشت و می‌توان گفت که معقول اول، مفهومی است که در خارج، حقیقت و مایاها دارد و این می‌تواند شامل مفاهیم ماهوی و مفهوم وجود باشد. معقول ثانی منطقی، مفهومی است که مایاها را ندارد و در عین حال فقط صفت مفهوم دیگر است و لذا فقط موطن ذهنی دارد، مثل «انسان کلی»؛ اما معقول ثانی فلسفی مفهومی است که نه در خارج مایاها دارد و نه صفت مفهوم ذهنی است و این خود بر دو دسته است: ۱. امر خارجی به آن متصف می‌شود، مثل «زید جاهل» (جهل، عمی و غیره)؛ ۲. امر خارجی به آن متصف نمی‌شود، مثل عدم، استحاله، اجتماع نقیضین و دور.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت و با فرض اصالت وجود، مفاهیم ماهوی و معقول اول دو امر مساوی نیستند و همچنین انتزاعی بودن مفهوم وجود، دلیل بر معقول ثانی فلسفی بودن مفهوم وجود در معنای اسم مصدری آن نیست. تعریف دقیق‌تری از معقول اول، ثانی فلسفی و ثانی منطقی وجود دارد که بر اساس آن معقول اول، مفهومی است که در خارج، حقیقت و مایاها دارد و این می‌تواند شامل مفاهیم ماهوی و مفهوم وجود باشد. معقول ثانی منطقی، مفهومی است که مایاها را ندارد و در عین حال فقط صفت مفهوم دیگر است و تنها موطن ذهنی دارد؛ اما معقول ثانی فلسفی مفهومی است که نه در خارج مایاها دارد و نه صفت مفهوم ذهنی است. این مفهوم خود بر دو دسته است: ۱. امر خارجی به آن متصف می‌شود، مثل «زید جاهل» (جهل، عمی و غیره)؛ ۲. امر خارجی به آن متصف نمی‌شود، مانند عدم، استحاله، اجتماع نقیضین و دور.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۶، *الهیات تسفا*، به کوشش حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- بهمنیار، بن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، به کوشش مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
- خراسانی، محمد کاظم، ۱۳۷۲، *کفایة الاصول*، قم، جامعه مدرسین.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۹، *تسرح المنظومه*، به کوشش حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۹۷، *مجموعه مصنفات*، به کوشش هانری کرین، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- صدر المتألهین، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، مصطفوی.
- _____، ۱۳۸۰، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۸، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۱، *نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۸ق، *التعلیقات*، به کوشش جعفر آل‌یاسین، بیروت، دارالمناهل.
- فناپی اشکوری، محمد، ۱۳۷۵، *معقول ثانی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۳، *تعلیقه علی نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه در راه حق.
- _____، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، *مجموعه آثار*، ج ۵، تهران، صدرا.