

# تبیینی جدید از تقسیم معقولات

## مبتنی بر حکمت متعالیه

\*  
سید احمد غفاری قره‌باغ

استادیار مؤسسه حکمت و فلسفه ایران

و مباحث فلسفی، حضور واضح خواهد داشت و سبب ایجاد ساختار جدیدی برای این علم خواهد شد؛ چراکه تنها عامل تفرقه مکتبها و نحله‌های مرتبط با یک علم، استفاده از مبانی متفاوت و مبادی تصدیقی متمایز است! در فلسفه مشاء و فلسفه اشراق، تقدم هستی شناختی ماهیت بر وجود، حاکم بر استنتاجات فلسفی است.

\*.Email: yarazegh@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۳/۶/۱۳ تاریخ تأیید: ۹۳/۱۰/۲۴  
۱. اینکه در یک بیان رایج گفته میشود حکمت‌های مشاء، اشراق و حکمت متعالیه بدلیل تفاوت در استفاده از عقل و شهود و وحی از هم متمایز میشوند بنظر صحیح نمی‌نماید، چراکه اگر مراد از بهره‌گیری از شهود و وحی در فلسفه استفاده از آنها در اثبات یک نظریه فلسفی بوده باشد، پر واضح است این امر باعث گسست فلسفیدن خواهد بود؛ چراکه اصولاً دانش فلسفه متکی به عقل و رهیافتهای عقلی است.

ممکن است که مراد از استفاده از شهود و وحی در فلسفه نه بمعنی استفاده بجای استدلال عقلی بلکه بمعنی طرح مسئله توسط شهود یا وحی؛ تأثیر در اقامه برهان بصورت الهامبخشی برای اقامه برهان؛ پیشنهاد برهان؛ لقاء برهان؛ تأثیر در هدایت و اطمینان بخشی یا تأثیر در کشف مغالطه استدلال بوده باشد (عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۶۵-۶۴). لیکن این سخن نیز نمیتواند ملاک تفرقه بین حکمت‌های سه‌گانه باشد، چراکه سخنی بسیار نادرست خواهد بود که بگوییم فلاسفه مشاء، استفاده از وحی و شهود را در این اندازه‌ها ممنوع نمایند بلکه بالعکس در برهان صدیقین ابن‌سینا، شاهد حضور جدی آیه و حیانی در الهامبخشی برهان صدیقین هستیم (ابن‌سینا، الاشارات والتنبیها، ج ۳، ص ۶۶).

### چکیده

بررسی جایگاه مفاهیم و نحوه تعامل ذهن و عین از مباحث مهم در عرصه معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی تلقی میگردد. مبحث معقولات - اولی و ثانوی - و تمایز میان آنها نیز در همین راستا قرار دارد. دیدگاه رایج درباره تمایز و فرق معقول اول و ثانی به این صورت است که معقولات اولی - بخلاف معقولات ثانی منطقی و فلسفی - مصداق خارجی دارند. مقاله حاضر معیار مصداق‌داری در خارج را برای تفرقه بین معقولات اولی و ثانیه ناکافی دانسته و در عوض، نقش نظریه اصالت وجود را مهم و تأثیرگذار ارزیابی مینماید.

### کلیدواژگان

معقول اول  
مصداق‌داری  
مفاهیم فلسفی  
اصالت وجود

### مقدمه

بنظر میرسد شناخت «اصل در تحقق» میتواند نتایج شگفت‌آوری را در فلسفه ببار آورد و حتی باعث تأسیس مکتب جدیدی در مباحث فلسفی گردد. این امر، جزو مبانی دانش فلسفه محسوب میگردد و در همه استدلالها

نیز شامل است. در تحقق، اصل، «وجود» است و ماهیت بتبع وجود «موجود» است؛ «اصالت» در این تقریر بمعنی تقدم داشتن و حیثیت تقییدی نداشتن است. ملاصدرا در عبارتی که مؤید این برداشت است، مینگارد: «از آنجاکه حقیقت هر شیء همان خصوصیت تحقق شیء است، از اینرو وجود از هر چیزی برای حقیقی بودن، اولی است»<sup>۵</sup>.

### تفسیر دوم

آنچه در خارج محقق است وجود است و ماهیت - از آنجاکه حد وجود است - واقعیت خارجی ندارد زیرا حد امری عدمی است و امور عدمی واقعیت خارجی ندارند. علامه طباطبایی مینویسد: «ذات هر ماهیت موجود حد آن وجود است که وجود آن شیء از آن حد، تعدی نمیکند»<sup>۶</sup>.

در این تقریر، واقعیت و عینیت خارجی مساوی وجود است و ماهیت حقیقتاً موجود خارجی نیست و لذا اسناد موجودیت به ماهیت اسناد مجازی است و از همینرو با تعبیر «موجود بالعرض» از آن یاد میشود. در این تقریر، اصالت به معنی واقعیت داشتن و عینیت خارجی داشتن است.

### تفسیر سوم

آنچه در خارج محقق است وجود است و ماهیت - از آنجاکه ظهور وجود برای ذهن است - واقعیت خارجی ندارد. بعبارت دیگر، وجود، تنها واقعیت خارجی است و ذهن ما با نگاه به واقعیت خارجی ماهیت را درک

۲. همان، ص ۲.

۳. طباطبایی، نهاية الحکمه، ج ۱، ص ۱۴۳.

۴. همان، ج ۴، ص ۱۶۵.

۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۴۷، ص ۵۱، ۵۸، ۶۶، ۷۰ و ۷۶.

۶. طباطبایی، نهاية الحکمه، ج ۱، ص ۶۹؛ مصباح یزدی، تعلیقه علی نهاية الحکمه، ص ۲۲.

صدق این سخن را آنگاه در می یابیم که جایگاه ماهیت و وجود را در چینش فلسفی این مکاتب در یابیم. در حکمت مشا و اشراق، وجود، عرض است و ماهیت موضوع عرض<sup>۲</sup>؛ برای تأمین مطابقت علم و معلوم خارجی به عینیت ماهوی که ستون خیمه نظریه وجود ذهنی است، اعتنا شده است<sup>۳</sup>؛ علم الهی به اشیاء خارجی از طریق علم به صور علمی که خارج از صقع الهی بوده و زائد بر ذات حضرت اله میباشد، محقق میشود که طبعاً علم به ماهیت اشیاء میباشد نه به وجود آنها<sup>۴</sup>. این نظریات و نتایج، نتیجه نگاه اصالت محورانه به ماهیت است. هر چند نباید منکر وجود عبارات مخالف این نگاه بود لیکن بنظر میرسد در معرفی ساختار یک مکتب، باید به قالبهای اصلی و شاخص مراجعه نمود و نباید صرفاً به وجود عباراتی موهوم و مبهم اعتنا کرد؛ گویی در فلسفه ملاصدرا نیز ممکن است عباراتی مخالف اصالت وجود یافت شود که هیچگاه باعث تردید در انتساب اصالت وجود به ملاصدرا نمیگردد. با توجه به اینکه این نوشتار در صدد بررسی جایگاه معقول اول و معقول ثانی فلسفی در حکمت متعالیه است، تحلیل نظریه اصالت وجود و گزینش رأی و تفسیر صحیح در اینباره ضروری مینماید که در ادامه بدان میپردازیم.

## تفاسیر اصالت وجود

### تفسیر اول

در خارج، آنچه محقق است، هم وجود است و هم ماهیت؛ لیکن آنچه تقدم در تحقق دارد و در تحقق نیاز به حیثیت تقییدی ندارد، وجود است و ماهیت به وجود موجود است.

در این تقریر ماهیت و وجود در خارج دو واقعیت موجود به وجود واحد و در عین حال متحد هستند. واقعیت امری وسیعتر از وجود تلقی میشود که ماهیت را

میکند، بدون اینکه ماهیت واقعیت خارجی داشته باشد. در این تقریر، واقعیت و عینیت خارجی مساوی وجود است و ماهیت حقیقتاً موجود خارجی نیست و لذا اسناد موجودیت به ماهیت اسناد مجازی است. در این تقریر، اصالت بمعنی واقعیت داشتن و عینیت خارجی داشتن است.

علامه طباطبایی در برخی آثار خویش، همنظر با کسانی است که ماهیت را سراب وجود میدانند و آن را ظهور وجود برای ذهن تلقی میکنند، مینویسد:

از اینجا معلوم میشود که تحقق ماهیات تحقق سرابی است و ظهوری است که در مظاهر مادیه استقرار یافته؛ چنانکه صورت آب در سراب و صورت مرئی در مرآت، صورتی است که برآستی مشهود است ولی از سراب و مرآت نیست. سراب که زمین شور مزار است و مرآت که جسم صیقلی است، محل ظهور صورت است. ماهیات نیز عین وجود خود نیستند بلکه صورت غیر هستند که در آنها به ظهور پیوسته است. پس، ماهیات همان حدود وجودیه هستند که در مراتب و منازل وجود ساکنند و عقل آنها را از جای خود بیرون می آورد و در منازل زیرین مینشانند و سپس در همه منازل میگرداند و چون تنها حد را، که ما به الامتیاز است، برداشته و محدود را که ما به الاتفاق است، ترک گفته و فراموش کرده است، از حکم وحدت دور و پیوسته با کثرت محشور است. از اینجا معلوم میشود که مسئله ماهیات حدود الوجودات لیس علی ما ینبغی، الا بطریق التجوز، بل ماهیات اعتبار حدود الوجودات.<sup>۲</sup>

تفاوت تفسیر دوم و سوم در اینست که در تفسیر دوم ماهیت عبارت از حد وجود است و علت عدم تحقق آن در خارج عدمی بودن آن است؛ اما در تفسیر سوم ماهیت

حتی حد وجود هم نیست بلکه ساخته ذهن یا انعکاس ذهنی خارجند.<sup>۱</sup>

### تفسیر برگزیده

بنظر میرسد تفسیر اول تفسیر صحیحی باشد، زیرا:

۱. ماهیت بر وجود شیء خارجی صدق میکند - یعنی بر وجود شیء خارجی حمل میشود - و هر چیزی که بر شیء خارجی صدق نماید، متحد با آن شیء و در همان ظرف تحقق شیء خواهد بود؛ پس ماهیت متحد با وجود خارجی در همان ظرف خارج است.

ممکن است گفته شود حمل بر شیء خارجی علامت خارجی بودن محمول نیست بلکه صرفاً علامت صدق بر شیء خارجی است و امور اعتباری با آنکه صادق - یعنی محمول بر شیء خارجی - هستند، خارجیت ندارند.<sup>۳</sup> اما این اشکال وارد نیست، زیرا خاصیت و وظیفه بدیهی حمل، ارائه گزارش از محکی خود است؛ اگر در ظرف محکی بین موضوع و محمول اتحاد نباشد حمل مجازی خواهد بود، زیرا ادعایی نموده است که خلاف واقع و ظرف محکی است. بعبارت دیگر، اگر محمولی بر موضوعی حمل گردد و محمول در وعاء تحقق آن موضوع موجود نگردد پس حقیقتاً چنین محمولی متحد با موضوع خود نگشته است و لذا چنین حملی حقیقی نخواهد بود؛ حال آنکه مجازی بودن حمل ماهیت بر وجودش خلاف ارتکاز و خلاف فرض مؤلف حمل است.

۲. اساساً ماهیت وصف وجود شیء خارجی است و هر وصفی در همان ظرف تحقق موصوف موجود است. ممکن نیست وجود در خارج موجود باشد و ماهیت، بعنوان وصف وجود پذیرفته شود، اما این وصف در وعاء

۱. حسینی طهرانی، توحید علمی و عینی، ص ۱۶۷-۱۶۶.

۲. فیاضی، چیستی و هستی در مکتب صدرایی، ص ۲۱.

۳. عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۹۶-۹۷.

موصوف محقق نگردد. پس ماهیت در همان ظرف  
تحقق شیء خارجی موجود است.

### تعریف معقولات

برای ارائه تبیینی دقیق از معقولات در اندیشه فلاسفه، ابتدا باید به ملاک اولی و ثانوی بودن معقولات مراجعه نمود. فلاسفه اسلامی مفاهیم کلی را بر سه قسم میدانند:

۱. معقول اول: معقولاتی که هم تحقق خارجی و هم تحقق ذهنی دارند. برخی از فلاسفه اسلامی معقول اول را مصداقاً مساوی با مفاهیم ماهوی میدانند.<sup>۱۰</sup>

۲. معقول ثانی منطقی: معقولاتی که تنها حظ آنها از تحقق عینی وصفیت آنها برای موجود ذهنی - بما هو ذهنی - است، مثل نوعیت برای مفهوم انسان.<sup>۱۱</sup>

۳. معقول ثانی فلسفی: صفاتی که بهنگام حضور در حمل و قضیه ابراز اتصاف نسبت به شیء خارجی مینمایند لکن مصداق و ما بازاء خارجی ندارند.<sup>۱۲</sup> عبارت دیگر، عروضشان در ذهن و اتصافشان در خارج است.

در برخی از عبارات، بجای تعابیر فوق از اصطلاح دیگری به توضیح ذیل استفاده میگردد که اگر عروض و اتصاف معقول، خارجی باشد به آن معقول معقول اول اطلاق میگردد؛ اگر عروض معقول ذهنی و اتصاف آن در خارج باشد، به آن معقول، معقول ثانی فلسفی گفته شود و اگر عروض و اتصاف معقول ذهنی باشد به آن معقول، معقول ثانی منطقی اطلاق میشود.<sup>۱۳</sup>

با توجه به تعاریف فوق، مشخص میگردد که بحث از تقسیم معقولات به اقسام فوق ناشی از تفکیک نوع تحقق مفاهیم در خارج و ذهن است، چرا که همانطور که مشاهده میشود، در این تقسیم گاهی سخن از تحقق خارجی مصداق برخی از مفاهیم و گاهی سخن از تحقق ذهنی مصداق برخی از مفاهیم - اعم از وصفیت آن برای امر خارجی یا ذهنی - است. پس اینکه برخی طرح این مسئله را یک

بحث معرفت شناختی میدانند نادرست مینماید.<sup>۱۴</sup>

### تفکیک ظرف عروض و ظرف اتصاف

در توضیح این اقسام، آنچه بیش از همه ذهن را متوجه خود میسازد امکان تفکیک بین «وصف برای امر خارجی بود» و «واقعیت خارجی داشتن» است؛ عبارت دیگر، ممکن دانسته شده است که مفهومی داشته باشیم که هر چند مصداق خارجی ندارد لیکن صفت برای شیء خارجی باشد.

اما بنظر میرسد اگر ظرف اتصاف یک قضیه همان واقع موضوع باشد (که البته واقع موضوع اعم از خارج و ذهن و نفس الامر است)، قطعاً محل عروض نیز در همان واقع میباشد؛ بنابراین، تفکیک ظرف اتصاف از ظرف عروض امر غریبی مینماید.

ملاصدرا تصریح میکند که گروهی بر آن بوده اند که ظرف اتصاف ممکن است مغایر با ظرف تحقق وصف باشد: «برخی از فلاسفه معلوم بودن صفت را با وجود اتصاف خارجی شیء به آن صفت مجاز میدانند»<sup>۱۵</sup>. اوسپس بصراحت چنین سخنی را مردود میداند و معتقد است حقیقی دانستن موصوف بدون اعتقاد به تحقق صفت، وجهی ندارد.<sup>۱۶</sup>

۱۰. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۳۸۹؛ همان، ج ۲، ص ۳۱۷؛ مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۹۹.

۱۱. همانجا؛ مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۳، ص ۳۰۱.  
۱۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۳۹۰؛ همان، ج ۲، ص ۲۵۴؛ مطهری، مجموعه آثار، ج ۵، ص ۲۷۳-۲۷۲.

۱۳. مطهری، مجموعه آثار، ج ۵، ص ۲۷۹-۲۷۷؛ مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۷۷-۱۷۶.

۱۴. اسماعیلی، «معقول ثانی فلسفی در فلسفه صدرالمتألهین»، ص ۲۱.

۱۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۳۹۰.

۱۶. همان، ج ۱، ص ۳۳۸.

وی در ضمن مثالی، به اتصاف آسمان به فوقیت اشاره نموده و تصریح میکند که اعتقاد به اینکه آسمان بگونه‌یی است که فوقیت از آن فهمیده میشود، مستلزم تحقق فوقیت در همان وعاء تحقق آسمان است.<sup>۱۷</sup> یعنی اگر آسمان تحقق خارجی دارد، حتماً وصف فوقیت نیز تحقق خارجی دارد.

بعبارت دیگر، از دیدگاه ملاصدرا معقولات ثانی فلسفی در خارج وجود دارند اما بنحو وجود رابط؛ یعنی نه معدومند و نه وجود مستقل دارند.<sup>۱۸</sup>

### دیدگاه شهید مطهری درباره تفکیک عروض و اتصاف

استاد شهید مطهری در کلامی متفاوت، دیدگاه دیگری دارد. او معتقد است آنجا که محمولی عارض بر موضوعی میشود و موضوع متصف به آن محمول میگردد، دو نسبت متصور است: یکی عروض محمول بر موضوع و دیگری اتصاف موضوع به محمول. وی در این موقعیت، به چهار وضعیت متفاوت اشاره مینماید:

۱. عروض عارض بر معروض خودش و اتصاف آن معروض به عارض هر دو در خارج است؛ مانند اینکه میگوییم «زید آمد». در این مورد، متصف شدن زید به «آمدن» هم در خارج عارض زید شده است، زیرا «آمدن» عرضی است که حال در موضوع خودش است و این حلول و عروض در خارج واقع شده است.

۲. عروض عارض بر معروض خودش و اتصاف آن معروض به عارض، هر دو در ذهن است؛ مانند اینکه میگوییم «انسان، کلی است». واضح است که کلیت عارض انسان شده است. پس انسان معروض و کلیت عارض است. استاد شهید در بررسی محل تحقق و ظرف عروض و اتصاف برای چنین حملهایی تصریح مینماید که اولاً واضح است که ظرف اتصاف انسان به کلیت در

ذهن است؛ انسان خارجی یک امر جزئی و خاص است و البته انسان خارجی هیچگاه کلی نیست بلکه انسان در ظرف ذهن و از نظر وجود ذهنی متصف به کلیت میشود. ثانیاً، ظرف عروض کلیت بر انسان نیز در ذهن است؛ زیرا کلیت صفتی است که فقط بر وجود ذهنی انسان اطلاق میشود؛ یعنی محمولی است که موضوعش در ذهن وجود دارد نه در خارج.

۳. ظرف عروض عارض بر معروض، ذهن و ظرف اتصاف معروض به عارض، خارج است؛ مانند اینکه میگوییم «انسان ممکن است» یا «انسان واحد است». در اینگونه موارد، از دیدگاه استاد شهید، مقصود اینست که انسان در ظرف خارج متصف به امکان یا وحدت است؛ یعنی مقصود بیان حالت انسان خارجی است. اما از سوی دیگر، به اعتقاد شهید مطهری، مسلم است که خود امکان یا وحدت در خارج وجودی مستقل ندارند تا عارض غیر بشوند، پس «امکان» در عین اینکه صفت انسان است، در خارج عارض انسان نیست. اینست که بنظر ایشان، تعبیر صحیح آن است که گفته شود ظرف اتصاف، خارج و ظرف عروض، ذهن است.

۴. ظرف عروض عارض بر معروض، خارج و ظرف اتصاف معروض به عارض، «ذهن» است. از این چهار قسم، قسم چهارم فقط فرض محض و محال و غیر ممکن است. از سه قسم باقیمانده، قسم اول را «معقولات اولیه»، قسم دوم را «معقولات ثانیة منطقی» و قسم سوم را «معقولات ثانیة فلسفی» مینامند.<sup>۱۹</sup>

### نقد دیدگاه شهید مطهری

استاد مطهری در این بیان عروض را با دو مؤلفه تبیین مینمایند. بعبارت دیگر، از دیدگاه ایشان در مفهوم

۱۷. همو، مجموعه رسائل فلسفی، ج ۱، ص ۱۵۰.

۱۸. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۳۹۱.

۱۹. مطهری، شرح منظومه، ج ۱، ص ۱۲۵.

عروض دو گزینه دخیل است: الف) لحوق و حلول؛ ب) وجود جداگانه داشتن عارض. بعقیده ایشان، اصطلاح عروض در این مبحث ربطی به مفهوم عروض بمعنی حمل یا عروض بمعنی عارض شدن عرض بر جوهر نخواهد داشت، چراکه یقیناً مقام تحقق حمل فقط در ذهن است و اگر مراد از عروض، حمل بود، عروض خارجی معنادار نمیشد.

همچنین اگر مراد از عروض، عروض عرض بر جوهر بود، بحث متمرکز بر معقولاتی میشد که عرض هستند، حال آنکه روشن است که چنین نیست. بلکه مراد از عروض اتحاد موضوع و محمول و مصداق‌داری آنهاست؛ همانگونه که از تعبیر «لحوق» در کلام استاد مطهری استنباط میشود.

از سوی دیگر، از نظر استاد مطهری، در عروض لازم است که عارض وجودی جداگانه از معروض خود داشته باشد و گرنه عنوان عروض شکل نمیگیرد. وی بصراحت بیان میکند که اگر وصفی در خارج، تحقق مستقل و منحاز نداشته باشد، نمیتوان گفت که آن وصف عارض بر موصوفش در خارج گشته است.<sup>۲۰</sup>

بنظر میرسد که این گزینه دوم قابل توجیه نیست، زیرا اتحاد وجودی موضوع و محمول لازمه منطقی هر قضیه‌یی است و از اینرو، هر جا قضیه‌یی شکل گرفت باید این خصیصه نیز با آن همراه گردد؛ نمیتوان قضیه‌یی را پیدا کرد که در آن محمول لاحق و عارض بر موضوع خود نگشته باشد.

از سوی دیگر معنا ندارد که تحقق موضوع، تحقق خارجی باشد اما اتحاد محمول با همان موضوع، ذهنی. پس بتناسب ظرف و تحقق موضوع، محمول نیز متحد با موضوع میگردد؛ اگر موضوع وجود خارجی بود، محمول نیز متحد خارجی، و اگر موضوع قضیه وجود ذهنی داشت، محمول نیز متحد ذهنی خواهد بود.

بنابراین، معقول ثانی فلسفی با تصویر مزبور، اساساً متضمن تناقض درونی است<sup>۲۱</sup>، زیرا معنا ندارد که محمول در قضیه عین موضوع آن قضیه و حاضر در فضای تحقق موضوع نباشد، چرا که خاصیت حمل ابراز عینیت موضوع و محمول در فضای واقع موضوع است؛ همانگونه که علامه حلی و سایر منطقیین در تعریف قضیه حملیه به این نکته اشاره مینمایند که قضیه قول مرکبی است که در آن حکم شده است بر اینکه دومی (محمول) بر آن چیزی صدق میکند که اولی (موضوع) بر آن صدق نموده است.<sup>۲۲</sup>

پس همان مصداقی که واقع و مصداق برای موضوع گردیده است، بناچار و بر طبق قانون حمل، باید مصداق و واقع محمول نیز باشد؛ اینکه یک وجود مصداق معانی متفاوت گردد هیچگونه منع عقلی و واقعی ندارد و نباید آن را با اجتماع معانی متضاد اشتباه نمود.

بعبارت دیگر، برخلاف دیدگاه استاد مطهری که عروض را مشروط به تحقق جداگانه میدانند<sup>۲۳</sup>، اساساً تحقق جداگانه سخن بیمعنایی برای تبیین عروض و دقیقاً بر ضد خاصیت عروض مینماید؛ چرا که شرط عروض عارض بر معروض این نیست که عارض وجود مستقلی داشته باشد بلکه برعکس اگر عارض وجود مستقلی داشته باشد عروض صادق نخواهد بود.<sup>۲۴</sup>

۲۰. همان، ص ۱۲۶.  
 ۲۱. ویراستار: منظور استاد مطهری از عبارت بالا بیان عروض محمول بر معقول اولی است و ربطی به معقول ثانی ندارد.  
 ۲۲. حلی، الجوهر النضید، ص ۱۲۵.  
 ۲۳. ویراستار: استاد مطهری عروض محمول خارجی، مثل آمدن برزید، را مشروط به این شرط میدانده عروض هر محمولی برای هر موضوعی.  
 ۲۴. ویراستار: این مطلب درست نیست؛ در قضیه «جسم سفید است»، سفیدی وجود مستقل یعنی فی نفسه دارد منتها لغیره است؛ یعنی وجود رابطی.

این شرط است، یعنی باید گفته شود که عارض نباید تحقق منحا از معروض خود داشته باشد.

### «نفی عروض در معقول ثانی فلسفی» بمثابه مقصود از عروض ذهنی

استاد مطهری در برخی عبارات دیگر کمی صریحتر نسبت به تبیین و توضیح تفکیک بین ظرف عروض و ظرف اتصاف اقدام مینماید. او معتقد است مفاد قضیه حملیه تنها بیان انطباق و اتحاد دو مفهوم با یکدیگر در ذات یا در وجود نیست بلکه در قضیه حملیه، مایکی از آندو را بعنوان موضوع «اصل» قرار میدهیم و دیگری را بعنوان محمول بر آن متفرع میکنیم. این اتحاد اصل با فرع، هرچند یک نسبت بیشتر نیست اما اعتباراً دو نسبت است: از ناحیه موضوع، دارا بودن و متصف شدن به محمول است و از ناحیه محمول، ملحق شدن و عارض گردیدن بر موضوع؛ اولی را «اتصاف» (واجد بودن) و دومی را «عروض» (ملحق شدن) گویند؛ در اینصورت اگر صفتی در خارج وجودی علیحده و جدا از موصوف خود نداشته باشد بلکه در خارج موجود باشد به عین وجود موصوف خود، در این صورت، به اعتقاد استاد مطهری میتوان گفت آن موصوف در خارج متصف به آن صفت میگردد اما معروض آن واقع نمیشود. علت این امر نیز یا از جهت اعتباری بودن آن صفت است یا از باب اینست که صفت و موصوف در خارج مفهوماً کثرت دارند ولی ذاتاً یکی هستند، لذا صفت وجودی مستقل و جدا از موصوف خود ندارد بلکه با وجود آمدن موصوف، بوجود می‌آید. استاد مطهری به مثال «زید ممکن الوجود است» اشاره نموده و معتقد است صفت امکان یک امر اعتباری و انتزاعی است، نه یک امر حقیقی زیرا اگر یک امر حقیقی بود و وجودی علیحده از وجود زید داشت، یا عارض بر زید میشد یا معروض آن<sup>۲۵</sup>.

به اعتقاد شهید مطهری، مفاهیم انتزاع شده از یک شیء، گاهی به این صورت است که یکی حقیقی و دیگری اعتباری است و گاهی بصورت یک کثرت مفهومی است که ذهن ما به اعتبارات مختلف صفات مختلفی را انتزاع میکند. «حیات»، «علم» و «قدرت» نسبت به انسان صفاتی هستند که بر ذات عارض میشود اما «علم» و «قدرت» حق تعالی عین ذات اوست. در اینجا، عروضی وجود ندارد. پس نکته اساسی در اعتقاد شهید مطهری که میگوید ظرف عروض، «ذهن» و ظرف اتصاف «خارج» است اینست که در واقع، عروضی نیست؛ یعنی حقیقت امر اینست که اساساً چیزی به چیزی ملحق نشده است تا بگوییم ظرف عروض چیست و ظرف اتصافش کجاست؛ خارج است یا ذهن؟ لذا از دیدگاه شهید مطهری وقتیکه میگوییم: ظرف عروض «امکان» بر زید «ذهن» است اما ظرف اتصاف زید به امکان، «خارج»، به این معنی نیست که همانگونه که «کلیت» در ذهن عارض انسان شده، امکان نیز در ذهن عارض زید شده است؛ زیرا «کلیت» خود یک صفت ذهنی برای انسان است اما امکان صفت ذهنی زید نیست. پس مقصود از «عروض» در اینجا، صرفاً حمل کردن دو مفهوم مغایر است بر یکدیگر و لا غیر. بنابراین، در مثال «زید ممکن الوجود است»، در حقیقت، محمول – یعنی «امکان» – بر موضوع – یعنی «زید» – عارض نشده است. درست است که محمول مثل همه قضایای حملیه بر موضوع حمل شده است اما محمول در اینجا وجودی علیحده و جدا از موضوع خود ندارد. پس چون محمول نه در ذهن و نه در خارج وجودی علیحده و جدا از موضوع خود ندارد، عارض بر موضوع نشده است<sup>۲۶</sup>.

۲۵. مطهری، شرح منظومه، ج ۱، ص ۱۲۸.

۲۶. همانجا.

از اینرو بنظر استاد مطهری، اینکه فیلسوفان حمل  
محمول بر موضوع را عروض نامیده‌اند نوعی مسامحه  
در تعبیر بکار برده‌اند و بهتر بود که به این صورت تعبیر  
میکردند: **محمول یا عارض بر موضوع باشد یا عارض  
بر موضوع نیست** (از باب اینکه وجودی جدا از موضوع  
خود ندارد). اگر عارض بر موضوع باشد یا ظرف عروض  
و ظرف اتصاف هر دو «خارج» است یا ظرف عروض و  
ظرف اتصاف هر دو «ذهن» است. اگر ظرف عروض و  
ظرف اتصاف هر دو «خارج» باشد **محمول از معقولات اولیه است**  
و اگر ظرف عروض و ظرف اتصاف هر دو «ذهن» باشد **محمول از**  
**معقولات ثانیه منطقی است**. اما اگر **محمول از باب**  
**اینکه نه در خارج و نه در ذهن وجودی جدا از موضوع**  
**خود ندارد عارض بر موضوع نباشد**، در اینصورت  
**محمول از معقولات ثانیه فلسفی بشمار میرود.**

#### نقد

استاد مطهری در این بند تفکیکی بین **محمولات و**  
**صفات**ی که وجودی جدای از وجود موضوعات خود  
ندارند و **صفات**ی که وجودی جدای از وجود موضوع خود  
دارند، ایجاد میکند و میگوید عنوان عروض فقط در  
**محمولات**ی صدق میکند که میتوانند وجودی منحاز و  
مستقل از موضوع داشته باشند و از اینرو، بر آنها  
«عروض» صدق میکند.

لکن باید گفت آیا اصولاً ما میتوانیم **محمولی پیدا کنیم**  
که وجودی جدا از موضوع خود داشته باشد؟ آیا **منطقاً**  
لازمه حمل و قضیه حملیه اتحاد مصداقی نیست؟ پس  
چگونه با اینحال، در جستجوی **محمولی** باشیم که  
برخلاف مقتضا و قانون حمل، وجودی **منحاز از موضوع**  
داشته باشد؟ از اینرو، بنابر تحقیق، این تقسیم و تفکیک  
باین نوع از تبیین اساساً **باروح قضیه حملی** — که اتحاد و هوهویت  
مصداقی است — منافات دارد و نمیتوانیم مثالی برای **محمولاتی**

بیابیم که از یکسو حمل شوند و از سوی دیگر همچنان  
وجودی **منحاز از موضوع** خود داشته باشند.

بعبارت دیگر، با ملاکی که شهید مطهری برای صدق  
عنوان عروض ارائه میکند هیچ **محمولی** را نخواهیم یافت  
که عارض بر **محمول** گردد، چرا که در همه قضایای  
حملیه سخن از **عینیت** وجودی موضوع و **محمول** است.  
تعجب برانگیز است که ایشان بین **صفات الهی و**  
**انسانی** از جهت **عینیت و عدم عینیت**، تفکیک قائل  
است، حال آنکه با پذیرش تفاوت میان **صفات الهی و**  
**انسانی** در **محدودیت و عدم محدودیت**، هر دو در این  
گزینه **مشترکند** که **صفت** — بعد از تحقق در موصوف —  
عین موصوف میگردد به **عینیت** وجودی و **منطقاً** به  
چیزی که وجود جدای از موصوف داشته باشد، نمیتوان  
صفت اطلاق نمود.

این فراز از کلام استاد شهید، فضای ذهنی ایشان را  
بیشتر آشکار میکند:

اگر «شیئیت» معقول اول باشد باید عروض  
شیئیت بر کتاب و اتصاف کتاب به شیئیت هر  
دو در خارج باشد (همانطور که در «زید قائم»،  
که قیام را بر زید حمل میکنیم، چنین است)  
و چون عروض باید در خارج باشد، پس لازم  
می آید که در خارج دو «وجود» باشد: یکی  
وجود کتاب و یکی وجود شیئیت.<sup>۲۷</sup>

اما باید توجه نمود که اتفاقاً چون عروض خارجی صورت  
گرفته است، نباید وجود کتاب و وجود شیئیت دو وجود باشند  
وگرنه تعبیر عروض با چالش مواجه خواهد شد.

#### اشتراک لفظی اصطلاح «عروض» در کلام شهید مطهری

ایشان در ادامه و با بیانی تکمیلی به **اشتراک لفظی**  
۲۷. همو، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۱۳۹.



اصطلاح «عروض» اشاره مینماید: «اینکه در قسم سوم – یعنی معقولات ثانیة فلسفی – گفته میشود که ظرف عروض ذهن و ظرف اتصاف خارج است، درست نیست؛ زیرا آن چیزی که موضوع در خارج به آن متصف است، مصداق محمول است و آن چیزی که در ذهن به موضوع ملحق میشود، مفهوم محمول (دقت شود!)». علاوه، کلمه «عروض» در اینجا به دو معنای مختلف بکار رفته است: آنجا که گفته میشود ظرف عروض و ظرف اتصاف هر دو خارج است، از «عروض» حلول وجودی قصد شده است (عروض به اصطلاح باب مقولات) و آنجا که گفته میشود ظرف عروض ذهن و ظرف اتصاف خارج است، از «عروض» معنای حمل شیء خارج از ذات قصد شده است<sup>۲۸</sup>.

بعبارت دیگر، شهید مطهری در پی اینکه در فقرات قبلی، ویژگی عروض را از معقول ثانی فلسفی نفی نمودند، آن را به یک معنی دیگر – یعنی بمعنی حمل – در معقول ثانی فلسفی بکار میبرد که البته چندان تفاوتی با عدم عروض نخواهد داشت.

با توجه به این تفصیل، بنظر میرسد واژه «عروض» در مبحث «تقسیم معقولات»، نمیتواند بمعنای حمل باشد؛ زیرا در این صورت، بخاطر اینکه حمل دائماً ذهنی است، فارق اقسام نخواهد بود و از اینرو، بکارگیری آن در تقسیم غیر معقول خواهد گردید. مشروط نمودن عروض به تحقق جداگانه نیز سخنی ناصواب مینماید.

### معقول ثانی و قاعده «فرعیت»

دکتر دینانی در کتاب وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی با طرح پرسشی به بحث فوق ورود مینمایند؛ به این بیان که اگر ظرف اتصاف موضوع به محمول جهان خارج بشمار آید، چگونه ممکن است عروض محمول بر موضوع تنها در عالم ذهن انجام پذیرد؟ بعبارت دیگر،

گفته میشود اگر قانون «فرعیت» معتبر شناخته شود و ثبوت یک شیء برای شیء دیگر مستلزم ثبوت مثبت له باشد، چگونه ممکن است ظرف عروض و اتصاف در یک قضیه متفاوت بشمار آید؟

ایشان در مقام پاسخ به این پرسش، ضمن اعتراف صریح و آشکار به اعتبار قانون «فرعیت»، اینگونه حلّ ابهام میکنند که ثبوت یک شیء برای شیء دیگر، مستلزم ثبوت مثبت له است ولی مستلزم ثبوت ثابت نیست. بطور مثال، وقتی گفته میشود «احمد پدر علی است»، ثبوت صفت «پدر» بودن برای شخص «احمد» مستلزم اینست که شخص احمد در خارج موجود بوده باشد، ولی ثبوت این صفت برای شخص احمد مستلزم این نیست که حقیقت پدری یا ابوت نیز در جهان خارج بطور مستقل و بنحو وجود محمولی، وجود داشته باشد. در مورد مثال «انسان ممکن الوجود است» نیز وضع بهمین منوال است<sup>۲۹</sup>.

### نقد

عجیب است که بپذیریم ثبوت شیء بر شیء (قاعده فرعیت) بر ثبوت واقعی موضوع دلالت مینماید اما معتقد شویم که بر ثبوت محمول در فضای ثبوت موضوع دلالت نمیکند<sup>۳۰</sup>، حال آنکه دلالت این قاعده بر امر دوم (ثبوت محمول در واقع موضوع)، مطابقی و دلالتش بر امر اول (ثبوت واقعی موضوع)، استلزامی است. البته این قسمت از عبارت استاد دینانی، ذهن را به تأمل و امیدارد که برای اینکه «ابوت» در خارج موجود باشد، باید بدنبال وجود مستقل بود.

بنظر میرسد اساساً وجود محمولی با استقلال مصداقی

۲۸. همانجا.

۲۹. دینانی، وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، ص ۱۹۹.

۳۰. مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۱۱۴.

و منحاز بودن بطور منطقی، منافی و متضاد است، چرا که محمول بر حسب دلالتی که جایگاه محمولیت بیان‌کننده آن است، بصراحت از تحقق وابسته و متحد و غیر منحاز خود از موضوع خبر میدهد. در چنین حالتی متناقض خواهد بود که محمولیت محمول و اتحاد آن با موضوع را بپذیریم و همچنان بر تحقق منحاز محمول از موضوع پافشاری کنیم. البته چه بسا منحاز بودن تحقق محمول از موضوع را بتوان از اقتضائات حکمت حکیمان مشائی دانست ولی مسلماً در حکمت متعالیه نمیتوان از وجود محمولی بعنوان امر محقق متمایز سخن گفت.

### عروض و تعبیر «مصدق جداگانه»

چنانکه مشاهده گردید، در کلمات برخی از صاحب‌نظران در بحث از معقول ثانی فلسفی، تعبیر به «مصدق جداگانه» تعبیر بارزی است. یکی از محققین مباحث معرفت‌شناختی مینویسد:

برغم آنکه مفاهیم ماهوی مابازای جداگانه‌یی دارند، ... مفاهیم فلسفی و منطقی مابازای جداگانه‌یی ندارند بلکه صرفاً یک وجود را میتوان به مفاهیم بسیاری متصف کرد؛ نظیر وجود انسان که قابل اتصاف به واحد، بالفعل، حادث، ممکن، معلول و مانند آنهاست.<sup>۳۱</sup> لیکن سخن در اینست که اساساً تعبیر به «وجود جداگانه» یا «تحقق جداگانه» تعبیر غلطی است، زیرا هیچ واقعیتهایی را سراغ نداریم که فقط و فقط مصداق یک مفهوم بوده باشد و از مصداق بودن برای مفهومی دیگر برائت بجوید. اگر منظور از «نداشتن مابازاء» در تعریف معقول ثانی، «مابازای مستقل و منحاز» باشد، هیچ معنایی - حتی معقولات اولی و ماهوی، نیز - مابازای مستقل و جدا و خالص از هر معنای دیگر ندارند و تمام مصداقها، حتی ذات حضرت حق نیز مصداق معانی

متفاوت است، چراکه ذات حق تعالی مصداق معانی و صفات متعدد مانند علم، قدرت، حیات، عدالت و ... است و صدق هیچکدام از این معانی بر ذات حق تعالی، منافی با صدق معنای دیگر نیست.

از آنجاییکه محال است چیزی در خارج فقط مصداق یک مفهوم باشد، هر چیزی در خارج مصداق مفاهیم متکثر است. در نتیجه، هر مفهومی همه آنچه را مصداق است، نشان نمیدهد. بعبارت دیگر، هیچ مفهومی نیست که هر چه در خارج مصداق هست، خودش بتنهایی بتواند نشان دهد. برای نمونه، «عقیق» هم عقیق است و هم وجود، ولی مفهوم وجود فقط بودنش را نشان میدهد، عقیق هم هست. ولی اگر شما فهم عقیق را نداشته باشید یعنی تصویری از آن نداشته باشید، عقیق بودن آن را در نمی‌یابید، هر چند مفهوم «وجود» را بوضوح داشته باشید. مفهوم «وجود» فقط بودن را نشان میدهد و مفهوم «عقیق» هم فقط عقیق را و هیچکدام هم نمیتوانند در حیطه دیگری دخالت کنند؛ یعنی هیچگاه مفهوم «وجود» نمیتواند علاوه بر «هستی»، «عقیق» بودن را نشان دهد و مفهوم «عقیق» نمیتواند علاوه بر عقیق بودن، هستی را نشان دهد.

نکته مهم در تبیین سخن فوق تفکیک بین تمایز مفاهیم، تمایز محکی مفاهیم و تمایز وجودات است. اگر مفاهیم متمایز از هم داشته باشیم، حتماً این مفاهیم محکی متفاوت خواهد داشت ولی لزوماً این محکیها وجودات متعدد نخواهند داشت. مفهوم وجود شخص «الف» غیر از مفهوم قدرت شخص «الف» است؛ این مفاهیم محکیات متفاوتی دارند، زیرا مفهوم وجود نمیتواند از قدرت خارجی حکایت کند و همینطور مفهوم قدرت شخص «الف» نمیتواند از وجود خارجی شخص «الف» حکایت نماید؛ البته این محکیها وجود واحدی

۳۱. حسین زاده، معرفت بشری، زیرساختها، ص ۱۳۹.

داشته و عینیت وجودی دارند.

## پیوند نظریه اصالت وجود با مسئله معقول ثانی فلسفی

حقیقت اینست که تعیین اصیل در تحقق، در این بحث نقش محوری دارد، زیرا اگر فیلسوف ماهیت محور بخواد در این بحث نظری ارائه بدهد، چون واقع را به ماهیت تطبیق میدهد و وجود را امری اعتباری میداند، فقط ماهیت نزد او معقول اول است و البته پرواضح است که در این صورت، «وجود» معقول اول نمیگردد، زیرا در این صورت است که مصداق خارجی برای مفهوم هستی موجود نیست. اما آنچه جالب توجه است ابراز نظر بر اساس اصالت وجود است.

علامه طباطبایی معتقد است آنچه از معنای «وجود» در ذهن حاضر میشود، معقول ثانی فلسفی است.<sup>۳۴</sup> چه بسا بتوان سخنان استاد مصباح در این باب را توضیح مفصلی بر آنچه استاد علامه فرموده اند تلقی نمود. در کتاب تعلیقه علی نهایة الحکمة آمده است:

«وجود» گاهی تعبیر میشود و معنای حرفی که رابط بین قضایا (مواد قضیه) است اراده میگردد که مرادف «است» فارسی است... و گاهی «وجود» تعبیر میشود و از آن معنای مصدری اراده میگردد که مرادف «بودن» فارسی است و این معنا میتواند فقط بصورت محمول اشتقاقی حمل گردد. گاهی از «وجود» معنای اسم مصدری اراده میشود که معنای انتساب به فاعل در آن گنجانده نشده که مرادف «هستی» است و هنگام حمل، بصورت معانی ثانوی فلسفی حکایتگری میکند. گاهی نفس حقیقت واقع در عین از آن اراده میشود که توسط معنای اسم

۳۲. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۹۹.

۳۳. طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۵۳ و ۶۷.

۳۴. همان، ص ۱۴.

## محل انتزاع و نحوه فهم معقولات فلسفی

در باب «چگونگی فهم معقول ثانی»، بیانی ذکر شده که شاید همین نوع بیان باعث تفرقه بین مقام «عروض» و مقام «اتصاف» گردیده است و آن اینکه در انتزاع معانی فلسفی التفات به یک معنای ماهوی کافی نیست بلکه عقل فقط با مقایسه دو معنا میتواند پی به معنای فلسفی ببرد.

استاد مصباح مینویسد:

دسته دیگر [از مفاهیم فلسفی] مفاهیمی هستند که انتزاع آنها نیازمند کندوکاو ذهنی و مقایسه اشیا با یکدیگر میباشد؛ مانند مفهوم «علت» و «معلول» که بعد از مقایسه دو چیزی که وجود یکی از آنها متوقف بر وجود دیگری است و با توجه به این رابطه، انتزاع میشوند... و اگر چنین ملاحظات و مقایساتی در کار نباشد، هرگز اینگونه مفاهیم بدست نمی آیند.<sup>۳۲</sup>

آنچه بعنوان نقطه آشکار نقض میتوان بدان استناد نمود - که خود قائلان به این سخن نیز به آن معتقدند - این است که معنای «وجود»، که قطعاً جزو معانی ماهوی نیست، از راه مقایسه با «عدم» دریافت نمیشود بلکه مستقیماً از راه علم حضوری و وجدان بدست می آید. همچنین فهم معلولیت معلول، که همان فقر وجودی آن است، اولین بار بصورت وجدانی درک شده است، بی آنکه علت تصور شده باشد.<sup>۳۳</sup>

البته قبول داریم که فهم وجود از راه سلب عدم و همچنین فهم معلول از راه فهم علت - که همان فهم تضایفی است - نیز امکانپذیر است، اما سخن در انحصاری بودن طریق شناخت مفاهیم فلسفی و غیر ماهوی در مقایسه‌ی بودن فهم آنهاست.

مصدری عام از آن حکایت میشود... و اما معنای سوم (معنای اسم مصدری حاکی از حقیقت عینی) جزو معقولات ثانی فلسفی است که عروض آنها در ذهن و اتصافشان در خارج است.<sup>۳۵</sup>

اما کاملاً واضح است که بنابر اصالت وجود، اولی ترین مفاهیم برای مصداق‌دار بودن، مفهوم «وجود» است و غیر وجود به برکت وجود مصداق خارجی می‌یابد، زیرا بنابر اصالت وجود، مفهوم «وجود» تنها مفهومی است که در مقام حکایتگری از واقع، نسبت به سایر مفاهیم اولویت دارد و اگر سایر مفاهیم ماهوی میتوانند از واقع حکایت کنند، بمدد وجود است. البته بارها گفته شده است که موجود بودن یک امر خارجی در خارج بمعنای وجود مستقل داشتن آن نیست.

صدرالمآلهین در عبارتهای گوناگون تصریح کرده است که اساساً اعتقاد به «معقول ثانی بودن وجود»، از لوازم اعتقاد به اصالت ماهیت است که در ذیل به برخی از آنها اشاره میشود:

وجود همانگونه که در محلهای متعدد گذشت - غیر از مفهوم وجود عام و بدیهی و انتزاعی و متصور ذهنی است که معقول ثانی بودن و مفهوم اعتباری بودن آن بر تو ظاهر گردید و این نکته‌یی است که بر بیشتر اصحاب بحثها مخفی مانده است.<sup>۳۶</sup>

... انکار نمود که وجود نزد حکما، حقیقتی در خارج دارد و گمان نمود که آنان معتقدند به اینکه وجود از معقولات ثانی است که مصداقی در خارج ندارد.<sup>۳۷</sup>

وجود در هر شیء، اصل در موجودیت است... و وجود - بر خلاف آنچه که بیشتر متأخران گمان برده‌اند - معقول ثانی و جزو امور انتزاعی نیست که چیزی در خارج محاذی آن نباشد.<sup>۳۸</sup>

برخی، بلکه بیشتر متأخران، معتقدند وجود حقیقتی در خارج ندارد بلکه آنچه واقع خارج است فقط ماهیت است و وجود صرفاً امری

اعتباری، ذهنی و از معقولات ثانی و مفهومات ذهنی است و حصولی در خارج ندارد، و گرنه برای حصولش به حصول دیگری نیاز است و تسلسل پیش می‌آید.<sup>۳۹</sup>

همانگونه که مشاهده گردید، صدرالمآلهین در اسفار بمناسبت‌های گوناگون و نیز در دیگر کتب خویش به این نکته عنایت داشته است. البته تأکید اصلی ملاصدرا بر این نیز هست که باید بین معنای مصدری «وجود»، که مطلقاً در مبحث اصالت مورد نظر نیست، و مفهوم «حقیقت وجود» که همان معنای اسم مصدری است، تفکیک نمود و همین نکته سرّ انحراف در برخی از مقالات و نوشتارها میباشد که میگویند: «ملاصدرا معتقد به معقول ثانی بودن وجود است» و در مقام استناد، این سخن را بمیان می‌آورند که وی بابتی را بعنوان معقول ثانی بودن وجود در اسفار منعقد نموده است.<sup>۴۰</sup>

سخن فوق، محصول بیتوجهی به عبارت صریح ملاصدرا در همان مبحث است:

پس «وجود» بمعنای مصدری - نه آنچه حقیقت و ذات اوست - و همینطور شیئیت و امکان و وجوب... از معقولات ثانی است.<sup>۴۱</sup>

آنچه محل بحث است «وجود» بمعنای اسم مصدر است، یعنی «هستی»، نه «وجود» بمعنای مصدری، یعنی «بودن» که فاعل می‌خواهد؛ چون این معنا بنظر ملاصدرا امری است که در خارج موجود نیست. ملاصدرا نیز با اینکه قائل به اصالت وجود است، معتقد

۳۵. مصباح یردی، تعلیقه علی نهایة الحکمه، ص ۲۰.

۳۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۲۶۸.

۳۷. همان، ج ۶، ص ۷۳.

۳۸. همان، ج ۹، ص ۲۶۱.

۳۹. همو، شرح و تعلیقه بر الهیات شفا، ص ۱۱۷.

۴۰. فنائی اشکوری، معقول ثانی، ص ۷۸.

۴۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۳۸۸.

است معنای مصدری «وجود» در خارج موجود نیست. نکته این سخن در اینجاست که معنای مصدری اگر بخواهد در خارج موجود شود، باید علاوه بر اینکه هستی در خارج هست، نسبت هم باشد و برای اینکه نسبت در خارج باشد — همانگونه که ملاصدرا مکرر متذکر شده است — باید طرفین آن در خارج غیر از هم باشند. بنابراین، اگر کسی بخواهد بگوید معنای مصدری وجود در خارج هست، باید ملتزم گردد که هستی هست، ماهیت هم هست و در خارج هم مغایر هستند، زیرا شرط وجود نسبت در جایی تغایر طرفین آن در همان ظرف است؛ یعنی اگر نسبت بخواهد در خارج موجود باشد باید طرفینش در همان خارج متغایر باشند.

اگر معنای مصدری وجود مشتمل بر نسبت است و اگر معنای «موجود بودن معنای مصدری» اینست که هم حدث هست و هم نسبت هست و هم بناچار آن طرف نسبت هست، پس اگر بخواهد معنای مصدری در خارج وجود باشد، باید در خارج هم وجود باشد و هم ماهیت و هم ایندو غیر هم باشند و آنگاه بین آنها ارتباط باشد.

بنابراین، محال است که معنای مصدری «وجود» در خارج موجود باشد، اما معنای اسم مصدری «وجود» یعنی «هستی»، بهیچ وجه محذوری ندارد و محال نیست و آن معنا همان است که ما به آن «موجود» اطلاق میکنیم. ادله ملاصدرا برای اینکه وجود در خارج موجود است، این است که هستی در خارج موجود است نه هست بودن، یعنی هرگز نمیخواهد این مطلب را بیان کند که «هستی» یک چیز و «ماهیت» یک چیز و ارتباطش هم موجود سومی است.

بنابراین، آنچه محل بحث است معنای اسم مصدری «وجود» است و البته همانگونه که ملاصدرا تصریح نموده، معنای مصدری «وجود» همانند تمام معنای مصدری، معقول ثانی است.<sup>۴۳</sup>

### دیدگاه برگزیده در تقسیم معقولات

با توجه به نکات مذکور، بنظر میرسد رویکرد صحیح در تقسیم معقولات اینچنین باشد که معقول موجود در ذهن یا دارای مصداق ذهنی است که در اینصورت وصف برای امری ذهنی خواهد بود (عروض و اتصاف ذهنی) یا دارای مصداق خارجی است که در اینصورت وصف برای امری خارجی خواهد بود. در این تقسیم جدید ملاک برای تعیین ظرف عروض مصداق‌داری است نه مصداق جداگانه داشتن، چرا که اساساً واقعیتی بصورت جداگانه ممکن التحقق نیست؛ همچنین ظرف اتصاف در این تقسیم جدید تابع ظرف عروض معرفی گردیده است.

### معقول اول بودن مفاهیم ماهوی

بنابر آنچه گذشت باید گفت، «وجود» أحق مفاهیم برای معقول اول بودن است و البته این سخن منافاتی با معقول اول بودن مفاهیم ماهوی ندارد، زیرا علت و سرّ معقول اول بودن، مصداق داشتن در عالم عین است و مصداق خارجی، هم مصداق وجود است و هم مصداق ماهیت؛ همانگونه که در مبحث عینیت صفات وجود با وجود عینی محقق است. بر همین اساس است که ملاصدرا در حکمت متعالیه بابی مستقل را برای اثبات اتحاد خارجی وجود و ماهیت گشوده است.<sup>۴۳</sup>

البته مخفی نیست که مصداقیت واقع برای وجود، بالذات و برای ماهیت بتبع وجود است و معنای «اصیل بودن وجود» نیز همین است و اینکه یک مصداق میتواند در زمان واحد مصداق معانی متفاوت — و البته نه متضاد — باشد، نه تنها استبعادی ندارد بلکه اساس فلسفه صدرايي و بلکه اساس تمامی فلسفه‌ها است؛ این روش  
 ۴۲. همان، ج ۱، ص ۳۸۸؛ همان، ج ۲، ص ۲۶۸؛ دینانی، وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، ص ۲۴۹.  
 ۴۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۲۹۲.

چقدر متفاوت است باروش کسانی که ماهیت را از عرصه عالم عین خارج میدانند!<sup>۳۳</sup>

حال که معقول اول بودن مفهوم «وجود» معلوم گردید، واضح گردیده است که صفات وجود نیز چون تابع وجودند، حال متبوع خود را دارند. بنابراین، صفاتی از قبیل علیّت و معلولیت، صفاتی فلسفی و جزو معقولات اولی هستند. البته صحبت از معنای علیّت، صحبت از آن معنای ذهنی است که مشیر به واقع علیّت است (معنای اسم مصدر) نه مفهومی که در ذهن آغشته به تعلقات فاعلی و مفعولی است که در این صورت، مفهوم مصدري بوده و قطعاً معقول ثانی فلسفی است.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

آنچه در این نوشتار بدان توجه گردید استلزام بین نظریه اصالت وجود و تقسیم معقولات و ارائه نمودن تحلیلی جدید از معقول ثانی فلسفی است. این سخن که برخی از مفاهیم هستند که اتصاف خارجی و عروض ذهنی دارند، سخن خودمتناقضی است، لذا اگر اتصاف یک مفهوم در خارج بود و بعبارت دیگر اگر محکی یک مفهوم وصف شیء خارجی بود، نمیتوان گفت که مصداق‌داری و عروض آن مفهوم در ذهن است. از سوی دیگر، اختصاص معقولات اولی به مفاهیم ماهوی، سخنی است که با اصالت وجود سازگار نیست. بنابراین، نمیتوان همزمان به نظریه اصالت وجود معتقد بود و تقسیم مرسوم معقولات به اقسام سه‌گانه را نیز همراهی نمود.

### منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲.  
ابن‌سینا، الاشارات والتنبیها، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.  
اسماعیلی، مسعود، «معقول ثانی فلسفی در فلسفه صدرالمتهلین»، ذهن، شماره ۴۰، ۱۳۸۸.  
حسین‌زاده، محمد، معرفت بشری؛ زیرساختها، قم، مؤسسه

آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، ۱۳۸۸.  
حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، توحید علمی و عینی، تهران، حکمت، ۱۴۱۰ه.ق.  
حلی، حسن بن یوسف، الجوهرالنضید فی شرح منطق التجرید، قم، بیدار، ۱۳۸۱.  
طباطبایی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم (بهمراه پاورقیهای استاد مطهری)، تهران، صدرا، ۱۳۷۲.  
\_\_\_\_\_، نه‌ایة الحکمه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.  
عبودیت، عبدالرسول، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، تهران، سمت، ۱۳۸۵.  
فنائی اشکوری، محمد، معقول ثانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵.  
فیاضی، غلامرضا، چیستی و هستی در مکتب صدرایی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷ش.  
مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۲.  
\_\_\_\_\_، تعلیقة علی نه‌ایة الحکمه، تهران، الزهراء، ۱۴۰۵ه.ق.  
مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.  
\_\_\_\_\_، شرح منظومه، تهران، حکمت، ۱۳۶۰.  
\_\_\_\_\_، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۹۱.  
ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج: ۱: تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.  
\_\_\_\_\_، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج: ۲: تصحیح، تحقیق مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.  
\_\_\_\_\_، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج: ۶: تصحیح و تحقیق احمد احمدی تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.  
\_\_\_\_\_، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج: ۹: تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.  
\_\_\_\_\_، شرح و تعلیقه بر الهیات شفا، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.  
\_\_\_\_\_، مجموعه رسائل فلسفی، ج: ۱: تصحیح، تحقیق سید محمود یوسف ثانی و حامد ناجی اصفهانی تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.  
۴۴. طباطبایی، نه‌ایة الحکمه، ج: ۱، ص: ۹؛ دینانی، وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، ص: ۲۰۱.

# چکیده انگلیسی مقالات

چکیده انگلیسی مقالات  
چکیده انگلیسی مقالات  
چکیده انگلیسی مقالات  
چکیده انگلیسی مقالات  
چکیده انگلیسی مقالات  
چکیده انگلیسی مقالات

پروژه نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی