



## The Reasons of Ambiguity in Classifying the Intelligibles among Muslim Philosophers

Dr. Mohammad Bonyani

Assistant Professor, Bu-Ali Sina University

Email: [m.bonyani@basu.ac.ir](mailto:m.bonyani@basu.ac.ir)

### Abstract

The classification of the universals and the intelligibles is one of the main philosophical topics that plays a fundamental role in organizing other philosophical issues. The words and views of Muslim philosophers in the classification of the intelligibles have been subject to many conflicts and ambiguities. As long as the underlying factors of ambiguity are not clarified, it is not possible to achieve a proper classification of universals and general concepts. Here we can name the causes such as the lack of terminology, the ambiguity of the relationship between the primary intelligible and the secondary intelligible, the confusion of areas when classifying the intelligibles, tying the classification of concepts to philosophical theories, and the ambiguity of the relationship between existence and quiddity. By carefully examining the causes of ambiguity and their epistemological implications, it can be realized that the philosophical secondary intelligible and the logical secondary intelligible cannot be categorized in a same classification, and in the classification of the intelligibles, the way the concept refers to the referent should be the criterion of division, not the way the concept is formed and abstracted; due to its inclusiveness, existence should not be classified beside essence, but should be defined according to the ontological primacy of existence over essence. By placing the concept of existence and reality as the source of division, a new classification can be proposed that is free from the current problems and ambiguities.

**Keywords:** primary intelligible, philosophical secondary intelligible, logical secondary intelligible, universals



HomePage: <a href="https://jphilosophy.um.ac.ir/">https://jphilosophy.um.ac.ir/</a>	ص 47 - 29	شماره 2 - شماره پیاپی 107 - پاییز و زمستان 1400، ص 47 - 29
شاپا الکترونیکی 2538-4171		شاپا چاپی 2008-9112
تاریخ پذیرش: 1401/07/16	تاریخ بازنگری: 1401/06/02	تاریخ دریافت: 1401/05/11
DOI: <a href="https://doi.org/10.22067/epk.2022.78001.1155">10.22067/epk.2022.78001.1155</a>		نوع مقاله: پژوهشی

## بررسی علل ابهام تقسیم‌بندی معقولات در تفکر فیلسوفان مسلمان

دکتر محمد بنیانی

عضو هیئت علمی دانشگاه بوعلی سینا

Email: [m.bonyani@basu.ac.ir](mailto:m.bonyani@basu.ac.ir)

### چکیده

بحث مفاهیم کلی و دسته‌بندی معقولات از مهمترین مباحث فلسفی است که در سامان بخشیدن به دیگر مسائل فلسفی نقش محوری و اساسی دارد. سخنان و دیدگاه‌های فیلسوفان مسلمان در دسته‌بندی معقولات دچار اختلافات و ابهامات زیادی شده است. تا زمانی که عوامل زمینه ساز ابهام بررسی نگردد، نمی‌توان به دسته‌بندی مناسبی از معقولات و مفاهیم کلی دست یافت. درباره علل ابهام در اندیشه فیلسوفان مسلمان می‌توان به مواردی مانند عدم اصطلاح‌سازی، ابهام رابطه معقول اول با معقول ثانی، درآمیختن حیطه‌ها در تقسیم معقولات، گره زدن دسته‌بندی مفاهیم به نظریات فلسفی و ابهام نسبت میان وجود و ماهیت اشاره نمود. با بررسی دقیق علل ابهام و لوازم معرفتی آنها می‌توان پی برد که معقول ثانی فلسفی نمی‌تواند قسیم معقول اول باشد و در دسته‌بندی معقولات نحوه دلالت مفهوم بر مصداق ملاک تقسیم است، نه نحوه شکل‌گیری و انتزاع مفهوم؛ وجود و هستی به سبب شمول آن نباید در عرض مفهوم دیگری مانند ماهیت قرار گیرد و به تبع نزاع اصالت وجود و ماهیت تعریف گردد. با قرار دادن مفهوم وجود و واقعیت به عنوان مقسم مفاهیم می‌توان دسته‌بندی جدیدی را مطرح نمود که اشکالات و ابهامات مورد نظر را نداشته باشد.

واژگان کلیدی: معقول اول، معقول ثانی فلسفی، معقول ثانی منطقی، مفاهیم کلی.

## مقدمه

با مراجعه به بحث معقولات فلسفی در آثار فیلسوفان مسلمان با نگاه‌ها و مباحثی مختلف روبه‌رو می‌شویم. یک تقریر و تصور واحد از دسته‌بندی معقولات و مفاهیم کلی وجود ندارد. اختلاف در دسته‌بندی، به اختلاف در تعیین مصادیق معقولات اول و ثانی نیز کشیده می‌شود به نحوی که دامن‌گیر اندیشمندان معاصر نیز شده است. چگونه می‌توان علل این اختلافات را تبیین کرد؟ چه نقدهایی بر آنها وارد است؟ آیا می‌توان دسته‌بندی جدیدی از مفاهیم کلی ارائه کرد که به نحوی ابهامات تقسیم مشهور را نداشته باشد؟ اینها مسائلی است که در این نوشتار به آنها پرداخته می‌شود.

درباره بحث معقولات و مفاهیم کلی و تاریخچه آنها مقالاتی با موضوع بررسی معقولات در فیلسوفان مسلمان مانند نظریه معقولات در فلسفه فارابی (شریف، معقولات و انواع آن در فلسفه فارابی، 135-162) در فلسفه ابن‌سینا (حسینی، 42-24) و در آثار مشائیان (شریف، معقول ثانی فلسفی در فلسفه مشایی - اشراقی، 37-79) در فلسفه سهروردی (اسماعیلی، مفاهیم فلسفی از دیدگاه سهروردی، 5-31) در آثار سید صدر الدین دشتکی (عباسی، 93-114) و ملاصدرا (اسماعیلی، معقول ثانی فلسفی در فلسفه صدرالمتألهین، 17-54) نوشته شده است. با بررسی و جستجوی نگارنده در مقالات مذکور به منشأ ابهام در این تقسیم‌بندی‌ها و نیز نقد و بررسی عوامل ابهام و همچنین ارائه راه حل و تقسیم‌بندی جایگزین پرداخته نشده است. در این نوشتار ابتدا علل ابهام در بحث معقولات بیان شده و سپس از رهگذر نقد و بررسی آنها، راه حل و تقسیم جایگزین مطرح می‌گردد.

## 1. تقسیم معقولات در آثار فیلسوفان مسلمان

در تاریخ تفکر فیلسوفان مسلمان، تقسیم مفاهیم کلی تحول و تطوراتی را پشت سر گذاشته است و بیش از یک دسته‌بندی و تقسیم از معقولات در آثار آنها یافت می‌شود.

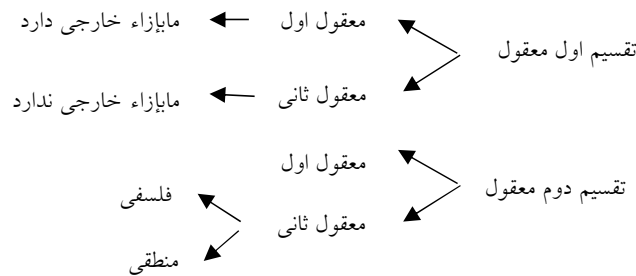
### تقسیم اول

در نگاه فارابی معقولات و مفاهیم کلی به دو دسته معقول اول و معقول ثانی تقسیم می‌شود: معقول اول به مفاهیمی اطلاق می‌شود که دارای مابایزاء خارجی‌اند؛ بر این اساس مفاهیم ماهوی مانند انسان، درخت و کوه که دارای مصادیق محسوس‌اند و همچنین مفاهیمی مانند خدا و عقول که دارای مصادیق مجرد و غیر حسی‌اند در حیطه معقولات اول قرار می‌گیرند. معقول ثانی به مفاهیمی گفته می‌شود که دارای مابایزای خارجی نیستند و پس از آنکه معقولات اول در ذهن حاصل شدند به عنوان لواحق بر آنها بار می‌شوند، مانند نوع و جنس. اصطلاح اول و ثانی بودن در معقولات به تقدم و تأخر در تحقق و به تبع به ترتیب در

تعقل بر می‌گردد، زیرا تا مصادیق معقولات اول در خارج از ذهن تحقق نداشته باشند و تا در ذهن حاصل نشوند نوبت به تعقل معقول ثانی نمی‌رسد. پس از حصول معقول اول در ذهن، معقول ثانی به عنوان لواحق و احکامی بر آنها بار می‌شود (فارابی، کتاب الحروف، 64-66). با توجه به عدم تفکیک معقول ثانی منطقی و فلسفی در این تقسیم‌بندی، بهمنیار مفاهیمی مانند شیء، ذات و وجود را در ذیل معقولات ثانیه قرار می‌دهد به معنایی که ذهنی محض‌اند و دارای مابایزاء خارجی نیستند (بهمنیار، 283-286). این نگاه در اندیشه ابوالعباس لوکری دنبال می‌شود (لوکری، 28). سهروردی بیان می‌کند که برخی مفاهیم ذهنی محض‌اند و در عالم خارج اثری از آنها نیست و از معقولات ثانیه به شمار می‌روند (سهروردی، 346/1-347). مفاهیمی مانند وجود، وحدت، شئییت، امکان و علیت جزو معقولات ثانی و ذهنی محض‌اند (همان، 176؛ 343-347). خواجه نصیر (نصیر الدین طوسی، تلخیص المحصل، 132، 140؛ همو، تجرید الاعتقاد، 116). نیز بر اساس تقسیم مذکور به مانند بهمنیار و سهروردی مفاهیم مورد نظر آنها را به عنوان معقول ثانی و ذهنی محض به کار می‌برد و بر شمار آنها می‌افزاید (نک: شریف، معقول ثانی فلسفی در فلسفه مشائی - اشراقی، 37-79).

### تقسیم دوم

فارابی در آثار خود به مفاهیمی اشاره می‌کند که معقول اولی و ثانی به معنای مفاهیم ذهنی محض نیستند. به عنوان نمونه فارابی بیان می‌کند که وحدت عین ذات و وجود خداوند است (فارابی، آراء أهل المدينة الفاضلة، 35). تا پیش از بهمنیار مفاهیم فلسفی از دو حیطة معقولات اولی و معقولات ثانیه (به معنای عوارض ذهنی معقولات) متمایز بوده است ... اما این دیدگاه فارابی و ابن سینا به سبب عدم تخصیص جایگاهی کاملاً متمایز و صریح به مفاهیم فلسفی در میان اقسام معقولات، در دیگر مبانی فلسفی چندان مؤثر نیفتاده و تا مدت‌ها به نحو جدی مورد توجه فیلسوفان بعدی قرار نگرفته است (اسماعیلی، مفاهیم فلسفی از دیدگاه سهروردی، 5-31). ملاعلی قوشجی در شرح تجرید به عنوان نقد خواجه نصیر بیان می‌کند که وحدت و کثرت از معقولات ثانیه به معنای عوارض و لواحق معقولات اولی که منحصر در ذهن باشند نیستند، بلکه بر موجودات خارجی عارض می‌شوند و درباره وجود، امکان، وجوب و امتناع نیز همین مطلب را قائل است و تصریح می‌کند که این مفاهیم جزو معقولات ثانیه به معنای مفاهیم ذهنی محض نیستند (قوشجی، 308-309، 493). در آثار میرداماد به نحو صریح اصطلاح معقول ثانی فلسفی در برابر معقول ثانی میزانی (معادل معقولات ثانی منطقی) مطرح می‌شود (میرداماد، تقویم الإیمان، 275-276). در اینجا تقسیم دوم کامل می‌شود و معقولات به معقول اول و معقول ثانی و معقولات ثانی نیز به معقولات ثانیه منطقی و فلسفی تقسیم می‌شود.



## 2. ابهام در مبحث معقولات

با رجوع به آثار فیلسوفان مسلمان ابهاماتی درباره معقولات و دسته‌بندی و تعیین مصادیق آنها می‌توان یافت. فارابی مفاهیم ماهوی مانند انسان، درخت، کوه، خدا و عقول مجرد را که دارای ماب‌آزای خارجی‌اند معقول اول به شمار می‌آورد (فارابی، کتاب الحروف، 64-66). بهمنیار مفهوم وجود و شیء و ذات را معقول ثانی به معنای مفاهیم ذهنی محض قرار می‌دهد که ماب‌آزای خارجی ندارند (بهمنیار، 283-286). قوشجی در برخی عبارات در باب معقول ثانی بودن مفهوم علت و معلول خدشه وارد می‌کند (قوشجی، 585). ملاصدرا بیان می‌کند که مفهوم وجود معقول ثانی فلسفی است (شیرازی، الحکمة المتعالیة، 49/1؛ همان، 185/9). برخی معتقدند علت و معلول معقول اول‌اند (غفاری قره باغ، 115-137)، و برخی بیان می‌کنند که مفهوم وجود و صفات آن و ماهیات و صفات آن معقول اول‌اند (نبویان، 285/1). چرا این همه اختلاف نظر وجود دارد؟ چگونه می‌توان آنها را تبیین کرد؟

## 3. تبیین ابهامات و اختلافات

به نظر می‌رسد که علل و وجوه مختلفی را می‌توان مطرح نمود که زمینه‌ساز اختلاف و ابهام در بحث تقسیم معقولات شده است. این عوامل را می‌توان به شیوه ذیل دسته‌بندی نمود:

### 3-1. عدم اصطلاح سازی

در زبان و ادبیات فلسفی، اصطلاحات و مفاهیم زمینه‌ساز شفافیت در تفکر و سخنوری به شمار می‌روند. اغراق نیست که گفته شود که تنوع اصطلاحات و مفاهیم فلسفی نشانه‌ای بر غنای تفکر و فلسفیدن است. به لحاظ تاریخی در بحث دسته‌بندی معقولات، می‌توانست اصطلاحات معقولات ثانی فلسفی و معقولات ثانی منطقی زودتر از یکدیگر تفکیک گردند. به عنوان نمونه وقتی قوشجی بیان می‌کند که وحدت و کثرت از معقولات ثانیه به معنای عوارض و لواحق معقولات اول که منحصر در ذهن باشند،

نیستند بلکه بر موجودات خارجی عارض می‌شوند و به صراحت می‌گویند این مفاهیم، معقول ثانی به معنای آنچه سابقاً گفته می‌شده نیستند (قوشجی، 308-309، 493)، چرا قوشجی در اینجا اصطلاح و نامی برای این مفاهیم انتخاب نمی‌کند؟ مفاهیمی که منحصر در حیطه ذهن نیستند و از طرفی موجود خارجی به مانند معقولات اولی نیز نیستند اما بر آنها عارض می‌شوند. اگر قوشجی اصطلاح‌سازی می‌کرد به لحاظ تاریخی بحث دسته‌بندی معقولات می‌توانست سامان دیگری بیابد. در دیدگاه دوانی اصطلاح معقول ثانی هم شامل مفاهیم ذهنی و هم مفاهیم خارجی می‌گردد (دشتکی، 184). در اینجا اگر دوانی اصطلاح‌سازی می‌کرد که معقول ثانی به کدام اعتبار ذهنی و به کدام اعتبار خارجی است، می‌توانست مسیر دسته‌بندی معقولات را تغییر دهد، اما چنین اتفاقی رخ نمی‌دهد. چنانکه گفته شد در آثار میرداماد این تفکیک با اصطلاح معقول ثانی فلسفی در برابر معقول ثانی میزانی مطرح می‌گردد (میرداماد، تقویم الإیمان، 652). در آثار ملاصدرا نیز معقول ثانی فلسفی در برابر «معانی منطقی» و «مفاهیم میزانی» به کار می‌رود (شیرازی، الحکمة المتعالیة، 332/1).

### 2-3. ابهام رابطه معقول اول با معقول ثانی

در عبارات فارابی معقولات ثانی، لواحق اند که پس از حصول معقولات اول در نفس بر آنها بار می‌شوند و بدین خاطر مابأزای خارجی ندارند (فارابی، کتاب الحروف، 64-66). در این نگاه ابتدا معقول اول تحقق دارد و پس از تحقق آن در ذهن، لواحق و ویژگی‌هایی بر آنها بار می‌شوند. با توجه به اینکه منظور فارابی از عبارت معقول ثانی، همان اصطلاح معقول ثانی منطقی در دیدگاه متأخران است عبارت ایشان مشخص است. اشکال و ابهام از جایی آغاز می‌شود که از نسبت معقول ثانی فلسفی با معقول اولی یا معقول ثانی منطقی پرسش می‌شود. آیا نسبت معقول اولی به معقول ثانی فلسفی نیز چنین است؟ اگر ملاک را تقسیم‌بندی فارابی بدانیم، معقول اول مابأزای خارجی دارد و معقول ثانی در خارج تحقق ندارد. با توجه به اینکه در دیدگاه فیلسوفان مسلمان معقول ثانی فلسفی بر خلاف معقول ثانی منطقی منحصر در ذهن نیست و در خارج به نحوی تحقق دارد، چگونه باید تقسیم‌بندی را سامان داد؟ با توجه به مابأزای خارجی داشتن معقول ثانی فلسفی آیا معقول ثانی فلسفی ذیل معقول اول قرار می‌گیرد؟ اگر معقول ثانی فلسفی را ذیل معقول اول قرار ندهیم آیا تعریف معقول اول به مابأزای خارجی داشتن نباید تغییر کند؟ بعد از تفکیک معقول ثانی منطقی و ثانی فلسفی در آثار میرداماد (میرداماد، تقویم الإیمان، 275-276) و ملاصدرا (شیرازی، الحکمة المتعالیة، 332/1) توجه به این نکته مغفول می‌ماند. در آثار فیلسوفان مسلمان به نحو مشهور، معقولات تقسیم می‌شوند به معقول اول و معقول ثانی که معقول ثانی نیز به نوبه خود تقسیم می‌شود به معقول ثانی منطقی و معقول ثانی فلسفی. همین تقسیم مشهور سبب ابهام در دسته‌بندی

مفاهیم کلی است. در معاصرین نیز این تقسیم مشهور جریان می‌یابد (طباطبایی، نهاية الحکمة، 256، همو، بداية الحکمة، 151؛ ابراهیمی دینانی، 498/2). اگر در تقسیم مشهور، معقول اول بودن به مابازای خارجی داشتن است پس عنوان «معقول ثانی» که قسیم معقول اول و در برابر آن است به معنی آن است که معقول ثانی مابازای خارجی ندارد. چرا در تقسیم مشهور معقول ثانی منطقی و معقول ثانی فلسفی به عنوان قسیم معقول اول‌اند؟ آیا درست است که معقول ثانی قسیم معقول اول قرار گیرد و سپس به دو دسته منطقی و فلسفی تقسیم گردد؟ اگر بپذیریم که معقول ثانی فلسفی مابازای خارجی دارد، پس به نحوی ذیل معقول اول قرار می‌گیرد و نباید ذیل معقول ثانی قرار داده شود. آیا چنین تقسیم‌بندی صورت گرفته است؟ به فرض که مصادیق و مفاهیم فلسفی یعنی معقولات ثانی فلسفی ذیل معقول اول قرار گیرند، آنگاه چگونه میان دو مفهوم انسان و علت که هر دو مابازای خارجی دارند باید تفکیک و تمایز نهاد؟ در این صورت اصطلاح معقول ثانی چه سرانجام و کاربردی می‌یابد؟

### 3-3. در آمیختن حیطه‌ها در تقسیم معقولات

درباره اینکه مفاهیم کلی یا کلیات به لحاظ هستی‌شناختی به چه نحو تحقق دارند و چگونه شکل می‌گیرند و اینکه چگونه واقعیت خارجی را نشان می‌دهد باید تفکیک نمود. درباره وجود کلیات نظریات گوناگونی مانند واقع‌گرایی، اصالت مفهوم و نام‌گرایی و... وجود دارند که هر کدام درباره وجود کلیات و تبیین آن نظرات خاص خود را دارند. ما باید موضع خود را به نحو دقیق مشخص کنیم که به عنوان نمونه، معقول اول یا ثانی نامیدن یک مفهوم به کدام اعتبار است؟ آیا نحوه شکل‌گیری مفاهیم کلی و نحوه وجود کلیات، ملاک دسته‌بندی معقولات است یا نحوه دلالت مفهوم بر واقعیت خارجی؟ به نظر می‌رسد در تقسیم‌بندی معقولات و مفاهیم کلی این تفکیک به نحو دقیق صورت نگرفته و همین امر سبب ابهام شده است. وقتی در تعریف معقولات اول و ثانی از اصطلاح عروض و انصاف استفاده می‌کنیم (سبزواری، 67-68) یعنی نحوه شکل‌گیری و تحقق آنها ملاک دسته‌بندی مفاهیم کلی است. معقولات ثانیه فلسفی مفاهیمی هستند که انتزاع آنها نیازمند به کند و کاو ذهنی و مقایسه اشیاء با یکدیگر می‌باشد، مانند مفهوم علت و معلول، که بعد از مقایسه دو چیز که وجود یکی از آنها متوقف بر وجود دیگری است و با توجه به این رابطه انتزاع می‌شود... اگر چنین ملاحظات و مقایساتی در کار نباشد، هرگز اینگونه مفاهیم به دست نمی‌آیند (مصباح، 177/1) به همین منوال برخی معتقدند که معقول اول یا ثانی بودن یک مفهوم بحثی درباره ساز و کار و مراحل درک معقولات است و معقول اول، مفهومی است که در مرحله نخست تعقل می‌شود و مسبوق به هیچ معقول دیگری نیست و از هیچ معقول دیگری انتزاع نشده است (حسینی، 24-42).

#### 3-4. گره زدن دسته‌بندی مفاهیم به نظریات فلسفی

دسته‌بندی مفاهیم کلی اگر به نحوی با نظریات فلسفی گره بخورد با تغییر نظریات فلسفی دسته‌بندی معقولات نیز دچار تغییر و دگرگونی می‌گردد؛ بنابراین برای داشتن دسته‌بندی دقیق و بدون ابهام از مفاهیم کلی نباید آنها را با توجه نظریات فلسفی پایه ریزی نمود. برخی تصریح می‌کنند که معقولات اولی همان مفاهیم ماهوی اند که دال بر چیستی اشیاء هستند (مصباح، 176/1-177؛ فنایی اشکوری، 15). علامه طباطبایی از طریق تقسیم مفاهیم حقیقی و اعتباری وارد این دسته‌بندی شده است. ایشان معتقد است ابتدا مفاهیم به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شود. مفهوم حقیقی، مفهومی است که هم می‌تواند در خارج موجود شود و هم در ذهن تحقق یابد. مفهوم حقیقی همان مفاهیم ماهوی مانند انسان و درخت است (معقول اول). مفاهیم اعتباری اموری غیر ماهوی اند. مفاهیم اعتباری دو دسته‌اند: دسته اول مفاهیمی اند که حیثیت مصداقشان حیثیت در خارج بودن است، مانند مفهوم وجود و اوصاف حقیقی آن مانند وحدت و فعلیت (معقول ثانی فلسفی)؛ دسته دوم مفاهیمی اند که حیثیت مصداقشان، حیثیت در ذهن بودن است، مانند مفهوم جنس و نوع (معقول ثانی منطقی) (طباطبایی، نهاية الحکمة، 256-258؛ همو، بداية الحکمة، 151-152)؛ چگونه در حکمت متعالیه اصالت با وجود است، اما معقول اول منطبق بر مفاهیم ماهوی و مفهوم وجود معقول ثانی فلسفی است (شیرازی، الحکمة المتعالیة، 49/1؛ همان، 185/9)؟! برخی متفکرین اعتقاد دارند بنا بر اصالت وجود قبله تمامی مسائل فلسفی و جهت آنها دگرگون می‌شود. آنچه تاکنون معقول ثانی فلسفینداشته می‌شده، یعنی وجود و صفات آن، به عنوان معقول اولی و آنچه بیشتر معقول اولی به شمار می‌آمده، یعنی مفاهیم ماهوی، تبدیل به معقول ثانوی می‌شود (جوادی آملی، 410/1-409).

#### 3-5. ابهام در تعیین نسبت وجود و ماهیت

مفهوم کلیدی که می‌تواند در بحث دسته‌بندی معقولات نقش محوری داشته باشد، نسبت بین مفهوم وجود و مفاهیم ماهوی است. در باب اینکه مفهوم وجود و مفاهیم ماهوی ارسطویی مغایرند، دلایل گوناگونی ارائه شده است (طباطبایی، نهاية الحکمة، 9؛ همو، بداية الحکمة، 11-12). اگر به تمایز منطقی وجود و ماهیت ارسطویی به عنوان یک تمایز مفهومی و ذهنی نظر گردد، مشکلی پیش نمی‌آید. در نظام فکری ارسطو، موجود در عالم خارج از ذهن به صورت ماهیات ده‌گانه تحقق دارد. تمایز هستی‌شناسی میان وجود و ماهیت در عالم خارج از ذهن مطرح نیست، اما در اندیشه فیلسوفان مسلمان به دلالتی، تمایز متفاوتی میان وجود و ماهیت مطرح گردیده و مسائل مختلف فلسفی بر این تمایز مبتنی می‌گردد. بعد از طرح مسئله نزاع اصالت وجود و ماهیت، به نحوی تقابلی در نسبت تحقق خارجی ماهیات و وجود در



عالم خارج شکل می‌گیرد. در اینجا نیز آراء مختلفی مطرح گردیده است. برخی می‌گویند وجود معقول ثانی فلسفی است (شیرازی، الحکمة المتعالیة، 49/1؛ همان، 185/9)؛ برخی می‌گویند وجود معقول اول است (نک: نبویان، 285/1؛ حسینی، 24-42) و برخی دیگر قائلند ماهیات، مانند انسان و درخت و...، عالم خارج را تشکیل داده و وجود، مفهومی انتزاعی است و زیادت و عروض وجود بر ماهیت در ذهن است (میرداماد، مصنفات میرداماد، 504/1). تا زمانی که نسبت مفهوم وجود و ماهیت دچار ابهام باشد این بحث به سرانجامی نمی‌رسد.

#### 4. نقد و بررسی

در نقد و بررسی نظرات پیشین و تحلیل وجوه مختلف آنها می‌توان برخی نکات را در قالب چند تأمل به نحو ذیل مطرح نمود:

##### 1-4. تأملی درباره نسبت معقول اول و معقول ثانی

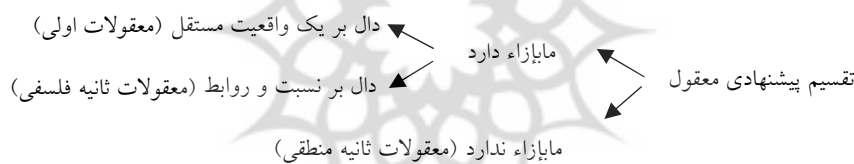
در نگاه فارابی معقول ثانی در خارج تحقق ندارد؛ بنابراین بعد از تحقق معقول اول در ذهن، معقول ثانی به عنوان لواحق تحقق می‌یابد و تعقل می‌گردد (فارابی، کتاب الحروف، 64-66). معقول ثانی در تحقق و در تعقل متأخر از معقول اول است. رابطه معقول ثانی فلسفی نسبت به معقول اول چگونه است؟ هنگامی که برای درست کردن چایی، آتش سبب گرم شدن آب در عالم خارج می‌گردد، شکی نیست که علت (سببیت آتش) در عالم خارج تحقق دارد و آب خارجی را مثلاً برای درست کردن چایی گرم می‌کند. محال است که علت به عنوان امری ذهنی (آتش ذهنی) سبب گرم شدن آب خارجی گردد. بنابراین علت در مثال فوق، قطعاً در عالم خارج تحقق دارد و مانند معقول ثانی منطقی منحصر در ذهن نیست. از آتش در حالت عادی علیت انتزاع نمی‌گردد، مگر اینکه سبب گرم شدن آب گردد. عبارت کلیدی و دقیق ملاصدرا در اینجا کارساز است. به نظر ملاصدرا آتش خارجی علت گرم کردن آب در خارج است، پس آتش در فرایند گرم کردن آب در عالم خارج به علیت متصف می‌شود؛ بنابراین آتش و علیت در خارج با هم اتحاد دارند. محال و بی معنا است که آتش خارجی با علیت به عنوان یک امر ذهنی اتحاد یابد و محال است که علت به عنوان یک امر ذهنی، آب خارجی را گرم کند. اتصاف دو امر در عالم خارج به معنای اتحاد آنها در عالم خارج و اتصاف دو امر در ظرف ذهن به معنای اتحاد آنها در عالم ذهن است (نک: شیرازی، الحکمة المتعالیة، 336/1-337). در نگاه فیلسوفان مسلمان، علت بودن خداوند عین ذات خداوند است. چنین نیست که خداوند بوده باشد و سپس بخواهد آفرینش را ایجاد کند تا علت بودن، مؤخر از ذات او باشد همانطور که عالم بودن خداوند مؤخر از ذات او نیست و ذات او عین عالم بودن است؛ عالم بودن و

فیاضیت خداوند نسبت به ذات او در تحقق دارای تقدم و تأخر نیستند. بنابراین معقول ثانی فلسفی، در تحقق و وجود خود نسبت به معقول اول، ثانی و متأخر نیست. بر این اساس بهتر است که دسته‌بندی معقولات را به این نحو مطرح کنیم که معقول یا مابازای خارجی دارد یا ندارد؛ اگر ندارد معقول ثانی منطقی است که منحصر در ذهن است. اگر مابازاء خارجی دارد خود به دو دسته دیگر تقسیم می‌شود. بر این اساس، تقسیم مشهور دستخوش تغییر می‌گردد. به این نحو که معقول ثانی منطقی، قسیم معقول اول و معقول ثانی فلسفی می‌گردد. در نتیجه دیگر نباید معقول ثانی در برابر معقول اولی مطرح گردد و سپس به دو شاخه منطقی و فلسفی تقسیم گردد. اینکه دقیقاً صورت بندی کلی و دسته‌بندی دقیق چگونه سامان می‌یابد در ادامه با توجه به نقدهای بعدی کامل می‌گردد.

#### 2-4. تأملی درباره درآمیختن حیطه‌ها در تقسیم معقولات

شکی نیست که بحث هستی‌شناسی معقولات و چگونگی شکل‌گیری مفاهیم کلی با بحث چگونگی دلالت مفهوم بر مصداق پیوند وثیقی دارد. در بحث دسته‌بندی معقولات کدامیک معیار و ملاک است؟ بحث را با مثال مفهوم «عقول» دنبال می‌کنیم. «عقل» در اندیشه فیلسوفان مسلمان یک موجود مجرد مستقل در عالم خارج است. به دلیل فرد محسوس نداشتن، فلاسفه با سنجش و مقایسه میان مراتب وجود و بررسی چگونگی صدور کثیر از واحد به ضرورت وجود عقول پی می‌برند (شیرازی، الشواهد الربوبیه، ۱۴۰). پس مفهوم «عقل» با مقایسه و سنجش به دست آمده است. اگر بخواهیم ملاک را چگونگی انتزاع مفهوم عقل و نحوه شکل‌گیری آن قرار دهیم، «عقل» چون با سنجش و مقایسه حاصل گردیده پس معقول ثانی فلسفی به شمار می‌آید، در حالی که این نگاه خلاف مبانی فلاسفه مسلمان است. آنها تصریح دارند که عقل یک موجود مجرد مستقل در عالم خارج است و چیزی از جنس نسب و روابط نیست. همین مثال به عنوان یک مثال نقض به نحو واضح نشان می‌دهد که ملاک معقول اول یا ثانی بودن چگونگی انتزاع مفهوم بر اساس نسب و روابط نیست، بلکه ملاک و معیار صحیح، نحوه دلالت‌گری بر مصداق است. مفهوم عقل دلالت بر یک واقعیت و موجود مستقل خارجی دارد پس معقول اول است. مفهوم علت و معلول در مقام دلالت بر واقعیت، بر نسبت و سنجش دلالت دارند، پس معقول ثانی فلسفی‌اند. بنابراین در معقول اول یا ثانی نامیدن یک مفهوم ما باید به نحوه دلالت آن مفهوم توجه کنیم و نحوه شکل‌گیری و حصول مفهوم را در نظر بگیریم. برخی بدون توجه به این معیار دچار لغزش و اشتباه شده‌اند. اگر کسی چگونگی شکل‌گیری و حصول مفهوم را ملاک قرار دهد، ناچار خواهد شد که بگوید مفاهیم ثانیه فلسفی نزد ابن سینا معقول ثانی نیستند بلکه معقول اولی و حتی اولی‌تر از هر معقولی هستند، به این دلیل که در نحوه شکل‌گیری و انتزاع از هیچ مفهوم دیگری اخذ نشده و تعقل سایر مفاهیم منوط به

آنها است و اساساً شرط تعقل سایر معقولات اند (حسینی، 24-42). اینکه مفهومی در تعقل بر سایر مفاهیم مقدم باشد یا خیر و خود مبنای تعقل سایر مفاهیم قرار گیرد یا خیر، بحثی است که درباره بداهت یا نظری بودن مفاهیم و ملاک بداهت یا نظری بودن مفاهیم مطرح می‌گردد. عدم تمایز این حیطه‌ها جز سرگشتگی و افزودن ابهام حاصلی در بر ندارد. به هر روی مفهوم علت بر سنجش و مقایسه و نسبت دلالت می‌کند و این ملاک مفهوم فلسفی بودن است. درباره انتزاع و چگونگی حصول مفهوم نظرات مختلفی مطرح گردیده است که اختلاف در نحوه حصول و انتزاع آن ربطی به ملاک اول یا ثانی بودن مفهوم علت ندارند. بر این اساس، در تکمیل دسته‌بندی معقولات می‌توان گفت: مفهوم کلی یا مابازای خارجی دارد یا ندارد؛ اگر مابازاء ندارد معقول ثانی منطقی است و اگر مابازاء دارد یا بر نسبت و روابط دلالت می‌کند یا خیر؛ اگر بر نسبت و روابط دلالت کند جزو مفاهیم فلسفی است و اگر بر نسبت و روابط دلالت نکنند مانند مفهوم انسان و درخت و ... یعنی بر یک موجود و واقعیت مستقل دلالت کنند، جزو مفاهیم اولی (معقولات اولیه مصطلح) قرار می‌گیرند.



#### 3-4. تأملی برگره زدن دسته‌بندی مفاهیم به نظریات فلسفی

ماهیت ارسطویی و ذات‌گرایی او در اندیشه فیلسوفان مسلمان ریشه دوانده است. هنگامی که واقعیات خارجی ذیل مقولات عشر و ماهیات ده‌گانه ارسطویی دسته‌بندی گردند و با عینک کلیات خمس که مبتنی بر ماهیات اند واقعیات خارجی طبقه‌بندی و دسته‌بندی گردند، به تبع معقولات اولی با مفاهیم ماهوی تعریف می‌گردد (مصباح، 176/1-177؛ فنایی اشکوری، 15). اگر به دلایل فلسفی و با توجه به تغییر مبنای فلسفی، ماهیت و ذات‌گرایی ارسطویی کنار گذاشته شود، با انقلابی بزرگ در دل دسته‌بندی معقولات روبرو می‌شویم. با توجه به مسأله اصالت وجود و برداشتهای متفاوت از آن (کشفی، 45-56) دسته‌بندی بالا دچار تغییر و تحول می‌گردد. بر فرض قبول یک برداشت از اصالت وجود که منکر تحقق ماهیت در عالم خارج از ذهن است، معقول اولی که با مفاهیم ماهوی تعریف می‌گردد به بن بست می‌خورد. اگر با طرح وجود رابط ملاصدرا ماهیت ارسطویی انکار گردد، در این فرض، معقول اول (مفاهیم دال بر ماهیات) چه سرنوشتی می‌یابد؟ در مباحث منطقی ارسطو، حضور ماهیت ارسطویی بسیار پر

رنگ است و تار و پود مباحث مهمی از منطق را تشکیل داده است. منطق ارسطویی به لحاظ فلسفی دارای بار متفاوتی است و به لحاظ فلسفی بی طرف نیست. در نگاه مشهور بعد از حصول مفاهیم ماهوی (معقولات اولی)، لواحقى مانند جنس و نوع و ... بر ماهیات ذهنی بار می‌شوند. این لواحق به ماهیات گره خورده‌اند و خود نیز ساختاری ماهیت‌گونه دارند. حال اگر ماهیت ارسطویی نفی گردد، معقولات ثانیه منطقی چه سرانجامی می‌یابند؟ مباحث مهمی از منطق مانند کلیات خمس چه سرنوشتی می‌یابد؟ در اینجا اختلافات زیادی وجود دارد که ذهن و زبان اهل فلسفه را در تشخیص و دسته‌بندی معقولات دچار سرگردانی و حیرت می‌نماید.

#### 4-4. تأملی درباره نسبت میان مفهوم وجود و ماهیت

در تاریخ تفکر فلسفی هنگامی که ابهام و اختلافها بر سر مسأله‌ای بالا می‌گیرد، چاره‌ای جز روی آوردن به مباحث و مبانی محکم فلسفی نیست. در مسأله مورد بحث دغدغه‌ها بیشتر بحث تصدیقی و اثبات یا ابطال نظرات بوده در حالی که مشکل اصلی عدم تصویری واضح از وجود، نحوه شکل‌گیری و حصول آن و چگونگی دلالت آن بر مصداق است. اصل امتناع تناقض مهمترین اصل فلسفی است که منزلت آن در میان گزاره‌های دیگر به مانند منزلت واجب الوجود در میان موجودات است (شیرازی، الحاشیه علی الهیات الشفاء، 41). بر اساس اصل امتناع تناقض، وجود در برابر عدم قرار می‌گیرد. هر حقیقتی یا ذیل وجود خارجی قرار می‌گیرد یا ذیل وجود ذهنی و از آن دو حال خارج نیست. مفهوم وجود مساوق مفهوم حقیقت و واقعیت است. هر واقعیتی از آن حیث که واقعیت است وجود است و هر وجودی از آن حیث که وجود است واقعیت است. بر اساس اصل امتناع تناقض هر حقیقت و واقعیتی ذیل وجود و هستی قرار می‌گیرد. نمی‌توان نزاعی میان وجود و ماهیت به لحاظ فلسفی طرح ریزی نمود، زیرا ماهیت مفروض یا بهره‌ای از وجود و واقعیت دارد یا خیر؛ در فرض اول ذیل وجود و واقعیت است و در فرض دوم اگر بهره‌ای از وجود و واقعیت ندارد پس هیچ و پوچ است. این نگاه به معنای اصالت وجود مصطلح نیست، چون اصالت وجود و اصالت ماهیت پاسخ‌هایی هستند که متوقف بر پذیرش اصل نزاع و تقابل میان وجود و ماهیت است در حالی که از اساس نزاعی میان وجود و ماهیت قابل تصور نیست، تا قرار باشد در مرحله بعد یکی از پاسخ‌های اصالت وجود یا اصالت ماهیت داده شود. هیچ مفهومی در عرض مفهوم وجود و هستی قابل طرح نیست. بر این اساس حتی مفهوم عدم نیز به عنوان یک مفهوم ذیل وجود ذهنی قرار می‌گیرد. مدل ارسطویی ماهیت و ذات‌انگاری ارسطویی یکی از مدل‌های فلسفی برای بیان چیستی اشیاء است. به نظر می‌رسد با توجه به سیر فکری فیلسوفان مسلمان بهتر است مدل دیگری را جایگزین ماهیت ارسطویی نمود که می‌توان از آن تعبیر به «هویت» نمود. هویت یعنی در نظر گرفتن یک وجود و

یک واقعیت در سنت، فرهنگ و زندگی انسانی؛ هر واقعیتی در عالم خارج دارای هویت است. هویت از سنت، تاریخ و زندگی و شبکه‌بندی‌های مفهومی انسانی گرفته می‌شود و کاری با دستگاه مقولات ده‌گانه ارسطویی و کلیات خمس ندارد. خدا، آب، سیمرخ و نقطه و ... هویت‌اند. هویت خدا در سنت ادیان ابراهیمی به معنای موجودی است که ماسوی الله را آفریده و خود مخلوق نیست و به واسطه پیامبرانی با انسانها رابطه برقرار کرده است و ...؛ هویت آب یعنی مایعی که برای رفع تشنگی استفاده می‌شود و نشانه حاصلخیزی و آبادانی است و در زمان ما کمبود آن تبدیل به کانون بحران گردیده و ...؛ هویت سیمرخ پرنده‌ای است افسانه‌ای و اسطوره‌ای که جلوه‌های متفاوت و مختلفی در فضای فرهنگ ایرانی داشته است و ...؛ هویت نقطه در دستور زبان نشانه‌ای است که در انتهای جملات خبری می‌آید و نشانه ختم کلام است و ...؛ در این نگاه، محال است واقعیتی و وجودی باشد اما دارای هویت نباشد؛ در اینجا بی‌معنا است کسی بخواهد میان وجود و هویت نزاعی طرح کند، زیرا هویت، همان امتداد یافتن موجود و واقعیت در سنت، فرهنگ و تاریخ بشری است.

در تأیید نگاه مذکور می‌توان نگاه سنتی و تقابل وجود و ماهیت ارسطویی را هم نقد کرد؛ صدرالمتألهین در آثار خود بیان می‌کند که آنچه در خارج تحقق و واقعیت دارد وجود است اما حصول آن در ذهن به وسیله حس و مشاهده حضوری است (شیرازی، الحکمة المتعالیة، 36/2)؛ ولی دیگر جزئیات آن را بیان نمی‌کند. متأخرین از صدرا به این بحث پرداخته‌اند؛ علامه طباطبایی در این باره معتقد است که ذهن در هنگامی که به یک قضیه حکم می‌کند وجود رابط را با علم حضوری در خود می‌یابد، زیرا وجود رابط و حکم، فعل نفس است؛ ذهن قدرت دارد وجود رابط و معنای حرفی را به صورت مستقل لحاظ کند و ثبوت و تحقق را به نحو مطلق لحاظ کند و این یعنی دست یافتن به «مفهوم وجود» که اعراف اشیاء است (طباطبایی، نهاية الحکمة، 257)؛ در باب مفهوم عدم نیز امر به همین منوال است (همان، 258). بیان دیگری از این نظریه این است که گفته شود «... هنگامی که نفس، یک کیفیت نفسانی مثلاً ترس را در خود مشاهده کرد و بعد از برطرف شدن آن، دو حالت خود را، در حال ترس و در حال فقدان ترس، با یکدیگر مقایسه نمود، ذهن مستعد می‌شود از حالت اول، مفهوم «وجود ترس» و از حالت دوم مفهوم «عدم ترس» را انتزاع کند و پس از تجرید آنها از قید اضافه و نسبت، مفهوم‌های مطلق «وجود» و «عدم» را به دست آورد» (مصباح، 275/1). مفهوم وجود نمی‌تواند معقول ثانی فلسفی باشد، خواه معقول فلسفی‌ای که با مقایسه در علم حضوری به دست آمده و خواه معقولی که از مقایسه اشیاء خارج از ذهن کسب شده باشد، زیرا اگر ما درکی از «وجود و حضور» از قبل نداشته باشیم، چگونه می‌توانیم مواردی مانند الف و ب را یافته و سپس با هم مقایسه کرده تا در نهایت مفهوم وجود را دریابیم. در علم حضوری چگونه حالت

ترس را می‌یابیم و از نبود آن و با مقایسه حالات، مفهوم وجود و مفهوم عدم را انتزاع می‌کنیم؟ مقایسه کردن لازمه‌اش «دریافتن» و درک «وجود» دو طرف مقایسه است و این یعنی آشنایی ذهن با وجود از قبل. برخی اعتقاد دارند که عالم خارج از ذهن، عالم ماهیاتی مانند انسان، درخت و کوه و ... است و ذهن با مواجهه با آنها مفهوم وجود در ذهنش شکل می‌گیرد (میرداماد، مصنفات میرداماد، 504/1). افزون بر اشکالات قبلی که بر این نظریه وارد است و دیگر تکرار نمی‌کنیم، اشکال دیگری را می‌توان مطرح نمود. وقتی به آتش و آب به عنوان دو معقول اول نظر می‌کنیم، فقط آتش و آب هستند. اما وقتی آب را در مجاورت آتش برای درست کردن چایی گرم می‌کنیم، عنوان علت بر آتش بار می‌شود. قبل از حرارت‌دهی آتش، ذهن نمی‌تواند معقول ثانی فلسفی علت را از پیش خود به آتش نسبت دهد. آب تنها با علت خارجی گرم می‌شود. نمی‌توان آب خارجی را با علت ذهنی که یک مفهوم است گرم نمود. بنابراین آتش در عالم خارج به علت متصف می‌گردد. اتصاف دو امر مانند الف و ب در عالم خارج اتحاد خارجی آنها را به دنبال دارد و اتصاف دو امر در ظرف ذهن، اتحاد ذهنی آنها را نشان می‌دهد. «نوع کلی است» اتصاف نوع به کلیت در ذهن، اتحاد ذهنی آنها را به دنبال دارد. «دیوار کلاس سفید است» اتصاف دیوار کلاس به سفیدی اتحاد خارجی آنها را به دنبال دارد. «آتش علت است» اتصاف آتش خارجی به علت، اتحاد آنها را به دنبال دارد. بنابراین اگر ماهیات خارجی به وجود خارجی متصف شوند یعنی در خارج این دو با هم اتحاد دارند و اگر گفته شود ماهیات خارجی به وجود ذهنی متصف شوند، این مطلب امری بی‌معنا است، زیرا اتصاف دو چیز و به تبع اتحاد آنها در یک ظرف وجودی امکان‌پذیر است. کاملاً واضح است که مبنای اتصاف، اتحاد است. اتصاف علامت اتحاد و اتحاد مبنای اتصاف است. با توجه به مطالب بالا می‌توان فهمید که اگر در باب معقول ثانی فلسفی گفته می‌شود که مثلاً در کنار آتش و آب امر دیگری مانند علت و معلول محقق نیستند به این معنا است که آتش و علت اتحاد دارند و متکثر و متعدد نیستند، نه اینکه آتش در عالم خارج و علت در ذهن باشد که این امری بی‌معنا است. فردی مانند علی می‌تواند به اعتبار مختلف در عالم خارج معلم، دوست، همسر، مدیر و رئیس باشد و تکثر این روابط و نسبتها سبب نمی‌شود که علی چند فرد گردد. همچنین مفهوم وجود نمی‌تواند معقول اول باشد، زیرا معقول اول بر یک واقعیت خارجی و موجود مستقل دلالت دارد. مفهوم انسان، درخت، عقول، خدا معقول اول‌اند. قید ماهوی بودن معقول اول نیز باید حذف گردد زیرا خدا معقول اول است اما مفهوم ماهوی نیست. معقول اول کثرت‌ساز است؛ به این معنا که خدا درخت نیست و درخت انسان نیست و انسان کوه نیست. اگر وجود به این معنا معقول اول باشد پس وجود نیز واقعیتی مستقل در کنار دیگر واقعیات خارجی است. بنابراین وجود درخت نیست و خدا وجود نیست و ... بدین خاطر هیچ فیلسوف شناخته‌شده‌ای در تاریخ اندیشه فلسفه غرب و تاریخ اندیشه فیلسوفان

مسلمان چنین سخنی نگفته است. فرض کنیم گفته شود مفهوم وجود معقول اول است به این معنا که مابازای خارجی دارد؛ این نظر نیز قابل قبول نیست، زیرا چنانکه در سطور پیشین گذشت مابازای خارجی داشتن میان معقول اول و معقول ثانی فلسفی مشترک است. اگر در فارابی چنین مبنایی دیده می‌شود بدین سبب است که در زمان ایشان تمایز میان معقول ثانی فلسفی و منطقی آشکار نگردیده بود. همچنین اشکالات قبلی نیز دوباره وارد می‌شود که چگونه شما درکی از وجود و حضور ندارید و سپس با یافتن واقعیت خارجی مفهوم وجود را درک می‌کنید. یافتن و درک امر خارجی نیازمند آشنایی قبلی ذهن با وجود است. اگر گفته شود وجود معقول اول است به این معنا که مصداق دارد اما فرد ندارد، چه پاسخی می‌توان داد؟ چنانکه گفته شد معقول اول بودن به معنای مابازاء داشتن میان معقول اول و معقول ثانی فلسفی مشترک و دارای ابهام است. عبارت «مصداق دارد اما فرد ندارد» به چه معنا است؟ مفهوم انسان دارای مصداق در عالم خارج است، مانند علی و حسین؛ علی و حسین فردند یعنی ماهیت مخلوطه که دارای وزن، قد، رنگ و ویژگی‌های فردی است. اما چگونه می‌شود مفهومی مصداق داشته باشد اما فرد خیر؟! اگر مفهومی، فرد ندارد چگونه توسط ذهن انتزاع شده و یا به چه نحوی شکل گرفته است؟ مصداق اگر جزیی نیست و وجود، فرد ندارد یعنی وجود به صورت یک امر کلی سعی یا یک کل در عالم خارج محقق است؛ در این صورت کل یا کلی بودن وجود چگونه با مساوقت عالم خارج با فعلیت و جزئیت سازگار است؟ این عبارتها جز ایجاد ابهام و سردرگمی کمکی به بحث نمی‌کند. اینکه در آثار فیلسوفان مسلمان گفته می‌شود ماهیت مغایر وجود است و وجود از ماهیت سلب می‌گردد به چه معنا است؟ تغایر و زیادت وجود و ماهیت به این معناست که وجود به منزله جنس و فصل ماهیت نیست؛ یعنی وجود جنسی و وجود فصلی از ماهیت سلب می‌شود، نه مطلق وجود و واقعیت؛ ماهیت مذکور، خودش لحاظ ذهن است و وجود ذهنی دارد. همان لحظه که وجود جنسی یا فصلی را از ماهیت سلب می‌کنیم، همان موقع به آن ماهیت وجود ذهنی داده‌ایم، چون اشاره و لحاظ ذهنی یعنی وجود دادن در حیطه ذهن، اما این وجود لحاظ نمی‌شود. این مطلب از دید فلاسفه مسلمان پنهان نمانده است (طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، 72). بنابراین ماهیت یا در عالم خارج از ذهن تحقق دارد و دارای وجود خارجی است یا در ذهن تحقق دارد و دارای وجود ذهنی است. در هیچ‌وعاء و ظرفی ماهیت بدون وجود نیست.

## 5. تقسیم‌بندی برگزیده

با توجه به علل ابهام در دسته‌بندی معقولات و تأملاتی که در سطور پیشین مطرح گردید، به نظر می‌رسد تقسیم و دسته‌بندی ذیل به دنبال رفع ابهامات و اشکالات مذکور باشد. با توجه به شمول مفهوم

هستی و وجود و مساوقت آن با واقعیت می‌توان مفسّم مفاهیم را مفهوم وجود، واقعیت یا هستی قرار داد. بر این اساس مفهوم هستی و واقعیت در قالب شبکه‌بندی مفاهیم به دو دسته اصلی تقسیم می‌شود:

### 1-5. مفاهیم مفید

مفاهیم مفید، مفاهیمی هستند که در عرصه زندگی انسان مورد استفاده و کاربرد قرار می‌گیرند و زمینه‌ساز ارتباط و گفتگوی انسانی واقع می‌شوند. مفاهیم مفید به دو دسته اصلی تقسیم می‌شوند:

الف) مفاهیم حقیقی: مفاهیم حقیقی، مفاهیمی هستند که اراده و خواست انسان در ایجاد و تحقق آنها نقش تقویمی و اساسی ندارد. مفاهیم حقیقی به سه دسته بخش می‌شوند:

1. مفاهیم مادی: مفاهیمی هستند که در برابر آنها یک واقعیت مادی قرار می‌گیرد و از واقعیات مادی انتزاع می‌شوند: مانند مفهوم انسان، درخت، کوه و آب ...؛

2. مفاهیم مجرد: مفاهیمی هستند که مصداق مادی ندارند؛ مابازای آنها یک واقعیت مجرد و غیر مادی است، مانند مفهوم خدا، عقول و ...؛

3. مفاهیم نسبت‌نگر: مفاهیم نسبت‌نگر (نسبت‌سنج یا نسبت‌بین) مفاهیمی هستند که بیانگر نسبت یا رابطه در عالم خارج‌اند. این مفاهیم، فرد یا واقعیتهای مستقل به تعداد موجودات مادی یا مجرد اضافه نمی‌کنند، بلکه واقعیات خارجی در عالم خارج از ذهن به آنها متصف می‌گردند، مانند علت، معلول، امکان و ... .

ب) مفاهیم اعتباری: مفاهیم اعتباری (مفاهیم غیرحقیقی) به مفاهیمی گفته می‌شود که اراده و خواست انسان در ایجاد و تحقق آنها نقش تقویمی و اساسی دارد. این مفاهیم در جریان زندگی با توجه به نیازها و اقتضات زندگی انسانی جعل و وضع می‌شوند. دایره مفاهیم اعتباری با توجه به اقتضات انسانی متغیرند؛ به نحو استقرانی برخی اقسام مهمتر را می‌توان به نحو ذیل دسته‌بندی نمود:

1. مفاهیم افسانه‌ای: مفاهیمی هستند که نشان‌دهنده واقعیتهای در عالم خارج از ذهن نیستند و در داستان‌نویسی، رمان‌نویسی و شعر بیشتر می‌توان آنها را مشاهده نمود مانند دریای جیوه، سیمرغ و ... ؛

2. مفاهیم الزام‌آور: مفاهیمی هستند که در بردارنده نوعی الزام‌اند و به جهت مدیریت بهتر امور اجتماعی چه در عرصه حقوق فردی و چه در عرصه حقوق عمومی و چه در زمینه اخلاق به کار می‌روند؛ مانند باید، نباید، جرم، ورود ممنوع، حرام و ...؛

3. مفاهیم علمی: مفاهیمی که توسط متخصصان و دانشمندان در علوم و رشته‌های مختلف علمی مورد استفاده‌اند، مانند: مفاهیم منطقی (تالی و مقدم)، مفاهیم ریاضی (زاویه قائمه، مجموعه)، مفاهیم تخصصی مورد استفاده در فیزیک و ...؛



4. مفاهیم دال بر محدوده زمانی (زمان‌مندی): مفاهیمی که گذر زمان را دسته‌بندی و تقسیم می‌کند، مانند محرم، بهار، سال، هزاره و...؛
5. مفاهیم دال بر محدوده مکانی (مکان‌مندی): مفاهیمی که بر یک محدوده مکانی خاص دلالت می‌کنند، مانند خانه، شهر، استان و...؛
6. مفاهیم ابزاری: مفاهیمی که دلالت بر مصنوعات انسانی دارند، مانند خودرو، رایانه، ماشین حساب و...؛
7. مفاهیم منزلتی: مفاهیمی که دلالت بر منزلت و جایگاه افراد دارند، مانند استاد، دکتر، آیت‌الله و...؛

8. مفاهیم استفهامی: مفاهیمی که دلالت بر پرسش و سوال دارند، مانند چرا، به چه دلیل و...؛

9. مفاهیم تعجیبی: مفاهیمی که دلالت بر اعجاب و شگفتی دارند، مانند وای خدای من و...؛

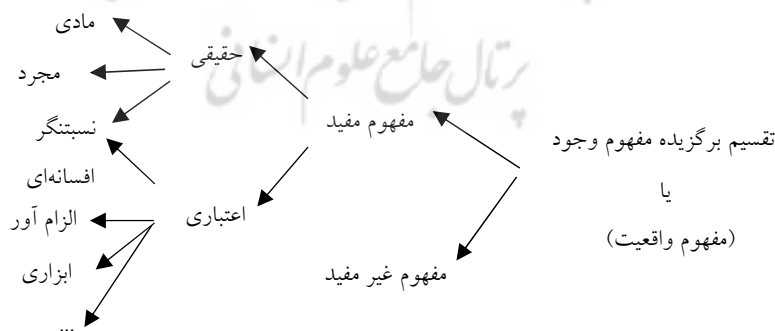
10. مفاهیم دال بر آرزو و نیایش: ای کاش، پروردگارا و...؛

11. مفاهیم دال بر دعا: پروردگارا و...؛

12. مفاهیم دال بر قسم: واللہ و...؛

## 2-5. مفاهیم غیر مفید

مفاهیم غیر مفید مفاهیم لغو و بی‌فایده هستند که هیچ‌گونه معنا و کاربردی ندارند؛ مانند مفهوم: «سانجیناشوریک» که به صورت اتفاقی حروفی پشت سر هم قرار داده شده‌اند و با آن گفتگو و ارتباطی برقرار نمی‌شود. گاهی ممکن است افراد مجنون یا کودکان مفاهیم غیر مفید را بر زبان جاری کنند. در طول زمان و مبتنی بر احتیاجات انسانی دایره مفاهیم مفید و غیر مفید دچار دستخوش و تغییر می‌گردد (نک: بنیانی، 59-71).



## 6. جمع‌بندی

دسته‌بندی مشهور معقولات با ماهیت ارسطویی گره خورده و در تعیین مصادیق نیز با توجه به مبانی فلسفی گوناگون اختلاف نظر گریزناپذیر است. با تحلیل علل ابهام و نقد و بررسی آنها و با تقسیم‌بندی جدید و بی‌طرف نسبت به نظریات فلسفی مانند اصالت وجود و اصالت ماهیت می‌توان از ابهامات و اختلافات دوری نمود.

## فهرست منابع

- ابراهیمی دینانی، غلام حسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج 2، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، 1380.
- اسماعیلی، مسعود، «مفاهیم فلسفی از دیدگاه سهروردی»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، دوره 13، 1390، ش 2، صص 5-31.
- اسماعیلی، مسعود، «معقول ثانی فلسفی در فلسفه صدرالمآلهین»، مجله ذهن، 1388، ش 40، صص 17-54.
- بنیانی، محمد، حکمت برین (از بیتوتگی در فلسفه تا منزل‌گزینی در حکمت)، انتشارات نگاه معاصر، تهران، 1400.
- بهمنیار بن مرزبان، التحصیل، مصحح: مرتضی مطهری، دانشگاه تهران، تهران، 1375.
- جوادی آملی، عبدالله، حقیق مختوم، ج 1، چاپ دوم، اسراء، قم، 1382.
- حسینی، سید احمد، و مریم تبریزی، «دیدگاه ابن سینا درباره مفاهیم فلسفی: معقول اول یا ثانی»، دو فصلنامه فلسفه، 1399، شماره 2، صص 23-42.
- دشتکی، منصور بن محمد، اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور، مصحح: علی اوجبی، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، تهران، 1382.
- سبزواری، هادی بن مهدی، شرح المنظومه، به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق و مقدمه انگلیسی توشیهیکو ایزوتسو، دانشگاه تهران، تهران، 1367.
- سهروردی، یحیی بن حبش، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مصحح: هانری کربن و نجفقلی حبیبی و سید حسین نصر، نشر وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، 1372.
- شریف، زهرا، «معقولات و انواع آن در فلسفه فارابی»، مجله ذهن، ش 40، زمستان 1388، صص 135-162.
- شریف، زهرا، و محسن جوادی، «معقول ثانی فلسفی در فلسفه مشایی - اشراقی (از خواجه نصیر تا میرداماد)»، معرفت فلسفی، 1388، صص 37-79.
- شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 9 جلد، دار احیاء التراث،

بیروت، 1981م.

شیرازی، صدرالدین محمد، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، تصحيح سيد جلال الدين آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، 1360.

شیرازی، صدرالدین محمد، الحاشية على الهيئات الشفاء، انتشارات بيدار، قم، بی‌تا.

طباطبایي، سيد محمد حسين، نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1416ق.

طباطبایي، سيد محمد حسين، بداية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، بی‌تا.

عباسی، محمد باقر، و علی رحیمی، «معقولات فلسفی از منظر صدر الدين دشتکی»، فصلنامه اندیشه دینی، دوره 19، ش 71، 1398، صص 93-114.

غفاری قره باغ، سيد احمد، «علیت؛ معقول اول یا ثانی؟»، معرفت فلسفی، 1385، شماره 1، صص 115-137.

فارابی، ابونصر، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، نشر دار و مكتبة الهلال، بیروت، 1995م.

فارابی، ابونصر، كتاب الحروف، مصحح: محسن مهدي، دارالمشرق، بیروت، 1970م.

فنايي اشكوري، محمد، معقول ثانی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، 1375.

قوشجی، علاء‌الدین علی بن محمد، شرح تجرید الاعتقاد، تصحيح و تحقيق محمد حسين زارعی رضایی، انتشارات راند، قم، 1393.

كشفي، عبدالرسول، و محمد بنیانی، «بررسی معانی گوناگون اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در نظام حکمت صدرایی»، دوره 1، ش 1، 1391، صص 45-56.

لوکری، فضل بن محمد، بیان الحق بضممان الصدق، مصحح: ابراهیم دیباجی، مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی (ایستاک)، تهران، 1373.

میر داماد، محمد باقر بن محمد، تقویم ایمان و شرحه، شارح: علوی عاملی، احمد بن زین العابدین، حاشیه:

نوری، علی بن جمشید، تحقیق علی اوجبی، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، تهران، 1376.

میرداماد، مصنفات میرداماد، گردآورنده عبدالله نورانی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، 1381.

مصباح، محمد تقی، آموزش فلسفه، ج 1، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، 1366.

نیویان، سيد محمد مهدي، جستارهایی در فلسفه اسلامی (مشمول بر آراء اختصاصی آیت الله فیاضی)، حکمت اسلامی، قم، 1395.

نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، تجرید الاعتقاد، محقق محمد جواد حسینی جلالی، مکتب الإعلام الإسلامي. مرکز النشر، تهران، 1407ق.

نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، تلخیص المحصل، دارالاضواء، بیروت، 1405ق.