



Analysis of the Criterion of secondary intelligible and Examination of existence is the first or secondary intelligible

Seyyed Mohammad Amin Derakhshani ¹ | Abdullah Nasri ¹

1. PhD student of Islamic Philosophy at Allameh Tabataba'i University. E-mail: saminderakhshani@gmail.com

2. faculty member of Allameh Tabataba'i University. E-mail: nasri_a32@yahoo.com

Article Info:

Article type:

Research Article

Article history:

Received:

15 January 2023

Received in revised form:

24 March 2023

Accepted:

13 June 2023

Published online:

5 September 2024

Keywords:

Occurrence · characterization · first intelligibles · secondary intelligibles · mental · existence

Abstract: "The characterization of external or mental occurrence" is a famous criterion for dividing rational things into "primary, secondary logical, and secondary philosophical." This criterion, in addition to being semantically ambiguous, implies a two-sided meaning, i.e. relying on "accident-occurrence" or "quality-qualified," while such duality is not hidden in the concept of "intelligible" and especially "first intelligibles". The division of intelligible things into primary and secondary has another more precedent criterion, which is the precedence and lateness in rationality. In this criterion, primary intelligible things refer to essential concepts and external concomitants, and secondary intelligible things refer to logical concepts and internal concomitants, but philosophical concepts do not have a clear place in this classification. Shihab al-Din Suhrawardi placed philosophical concepts under secondary intelligibles. After him, some others opposed the exclusive enumeration of philosophical intelligible things, but the thinking of Asalat al-Mahwiyat (fundamentality of whatness) led to placing these intelligible things in a limbo of external and mental attributes and deviating from the old criterion. Mulla Sadra considered mental attributes and external concomitants impossible and proved the externality of philosophical concepts. Of course, considering the various meanings of "existence," its position in the first and second rationality differ. Existence in the sense of "truth of existence" is not secondary rational. However, since externality is associated with existence and it is not possible to consider the "general and abstract concept of existence" as the same as external existence, and this meaning is derived from the nature of rationality, it is secondary rational. Nevertheless, since this meaning implies externality, the concurrence of secondary rationality and mentality must be denied.

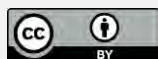
Cite this article: Derakhshani, S. Nasri, A. Azadparvar, M (2024). Analysis of the Criterion of secondary intelligible and Examination of existence is the first or secondary intelligible, *Philosophical Meditations*, 14(32), 43-77. <https://doi.org/10.30470/phm.2023.539056.2074>

© The Author(s).

Publisher: University of Zanjan.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2023.539056.2074>

Homepage: phm.znu.ac.ir



I**ntroduction:** Human beings have multiple rational concepts that are similar in some characteristics but differ in others. These differences have caused these concepts to be classified into three categories: primary rational concepts, secondary philosophical concepts, and secondary logical concepts. To distinguish between primary and secondary rational concepts, two criteria have been proposed: the first criterion is the priority and posteriority in reasoning; that is, if a concept is inferred directly and without the intervention of another concept, it is a primary rational concept. Conversely, if a concept is inferred with the help of another concept, it is a secondary rational concept. This criterion has a longer historical background and was not limited to logic and philosophy, but also existed in the minds of philosophers from Al-Farabi and especially Avicennato the time of Nasir al-Din al-Tusi and most of his followers. Initially, the term "secondary rational" only referred to logical concepts, but over time, philosophical concepts were also included under the same title. The second criterion is the well-known and common

criterion in the language of later Muslim philosophers, which is the division based on the quality of "accidents and essences," such that in primary rational concepts, accidents and essences are external, and in secondary logical concepts, accidents and essences are mental, and in secondary philosophical concepts, accidents are mental and essences are external. In this text, we investigate which of these two criteria is more prominent over the other.

M**ethodology:** Our method in this article is an analytical approach library. The aim of this article is, firstly, to identify the historical evolution of the criteria for distinguishing between the primary and secondary rational and, secondly, to select the best criterion."

F**indings:** Al-Farabi and Avicennadistinguished between first intelligible and second intelligible based on the criteria of precedence and posteriority in reasoning. At first glance, precedence in reasoning corresponds to the externality of the first intelligible, while posteriority in reasoning

corresponds to the mental nature of the second intelligible. The purpose of this distinction was to classify mental concepts. Essential concepts were placed under the first intelligible, while logical concepts were placed under the second intelligible. However, the position of philosophical concepts in this classification was not clear. Shihab al-Din Suhrawardi's foundation of fundamentality of whatness and the rejection of externality from philosophical concepts caused these concepts to be placed under the second intelligibles and to be aligned with logical concepts. However, Gushji's objections to the rejection of externality from some philosophical concepts caused people like Dawani, Mirdamad, and Sabzawari to expand the second intelligibles in such a way that they did not conflict with the externality of philosophical concepts. They claimed that external determination of philosophical concepts requires their proof outside, not their attribute. Therefore, by introducing the new term "aroz and atsaf," they created a new criterion for distinguishing and

classifying concepts, meaning that philosophical concepts are unlike logical concepts in the mind, but unlike logical concepts, they are united with their description outside and this union and external determination is such that the attribute itself does not have a secondary externality. Mulla Sadra considered this interpretation of the externality of philosophical concepts as a denial of their externality. He denied the possibility of the realization of the attribute and the description in two containers and thus did not accept mental attributes and external determination, and did not consider this method of classifying concepts valid, referring back to the old criteria of precedence and posteriority in reasoning. He considers two meanings, existence in the general and abstract sense, while having external determination and being posterior in reasoning, it is a second intelligible, but if existence is in the sense of reality, it is not a second intelligible.

Discussion and Conclusion: In this article, in addition to analyzing the reasonable

historical trend, it became clear that the new criterion of poetic meter and rhyme (Arud and Ittisaf) is not suitable for proper classification because, firstly, considering a double meaning for the rational (maqul) term, especially the first rational, is not appropriate. Secondly, "characterization of external or mental occurrence" is fundamentally impossible to define. It was also revealed that the authenticity and existence of scientific truth have a significant effect on categorizing primary and secondary rationals. The existence of scientific truth and the fact that the criterion for conformity with science to be existential, not essential, shows that what is discovered by science is a known existence, and the attributes of existence become evident through the discovery of known existence. The authenticity of existence indicates that it fills the external text, and the attributes of existence are not external to existence, whether they relate to the description of the boundaries of existence, namely nature, or whether they are abstracted from the essence of existence, namely philosophical

concepts. Existence is perceived in various aspects. First, it refers to the reality of existence. Second, it refers to the substantial and defined existences. These two meanings refer to a particular and distinct reality and are not incidental and do not require secondary reasoning. However, the third meaning is general and abstract. Although its reasoning is late and is a secondary rational, it has an external realization and, in other words, external meters and descriptions. The mental intuition of philosophers with the fundamentality of whatness has caused the remains of the fundamentality of whatness to remain even in the philosophy of the Sadrian school. With the change that transcendent philosophy has made about the position of existence in being and knowledge, the classification of rationals requires serious reconsideration. To reconsider this classification, it is necessary to thoroughly examine the criteria of the first and second rational and consider the role of the fundamentality of whatness or the fundamentality of Existence in the historical process of this

term. This article shows that the primacy of existence, as explained in the external world, has not been elucidated in the realm of the mind. Thus, the explanation of the primacy of existence in the realm of the mind requires further investigation.

References

- Ibn Sina, Husein bin Abdullah. (1376 SH). Al-Shifa (al-Elahyat). resercher: Hasanzadeh Amoli, Hasan. Qom: Daftar Tabliqat hozeh elmyie Qom , first edition .
- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah and Tusi, Khajeh Nasir al-Din. (2013). Sharh Al-Esharat va Al-Tanbihat. Qom: Moaseseh Bostan Ketab, third edition .
- Ismaili, Massoud. (1389 SH). Maghul Thani falsafi Dar Falsafeh Eslami. Qom: Moaseseh Amuzeshi Va Pazhuheshi Imam Khomeini, first edition .
- Javadi Amli, Abdullah. (2016). Rahiq Makhtum Qom: Isra, third edition .
- Sabzevari, Hadi. (1369 SH). Sharh manzumeh. Research: Talebi, Masoud, Description: Hasanzadeh Amoli, Hasan. Tehran: Nashr Nab, first edition .
- Suhravardi, Shahabuddin Yahya. (1372 SH). Majmueh Mosanefat Sheikh Eshragh. Tehran: Vezarat Farhang Va Amuzesh Ali Va Muaseseh Motaleat Va Tahghighat Farhanghi, second edition .
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim. (1981). Al-Hikma Al-Mutalia Fi Al-Asfar Al-Aghlyia Al-Arbaa. Beirut: Dar al-Ehya al-Trath al-Arabi, third edition .
- Tusi, Muhammad and Helli, Hasan bin Yusuf. (1413 AH). Kashf al-Morad Fi sharh Tajrid al-Eeteghad Proofreader: Hasanzadeh Amoli, Hasan. Qom: Moasese Nashr Eslami , 4th edition .
- Al-Farabi, Muhammad bin Muhammad. (1408 AH). Al-Manteghyiat. Qom: Maktabeh Najafi Marashi, first edition .
- Fanai Eshkevari, Mohammad. (1387 SH). Maghul Thani: Tahlili Az Anvae Mafahim kuli Dar Falsafeh Eslami Va Gharbi. Qom: C Imam Khomeini , first edition .
- Ghoshji, Ali bin Muhammad (2013). Sharh Tajrid ah-

Aghayed. Proofreading and research: Zarei, Mohammad Hossein, Commentary writer: Jalal al-Din Mohammad Davani. Qom: Raed, first edition .

Obudiyat, Abd al-Rasul. (2010). Daramadi Beh Nezam Hekmat Sadraei . Tehran: Moaseseh Amuzeshi Va Pazhuheshi Imam Khomeini. third edition .

Motahari, Morteza. (1372 SH). Majmueh Athar. Tehran: Sadra, fifth edition .

Mir Damad, Mohammad Bagher. (1381 SH). Author of the introduction: mohaghegh, mahdi. Tehran: Anjoman Athar Va MAfakher Farhangi.

Yazdanpanah, Yadollah (1389 SH). Hekmat-e Eshragh . Qom: Pazhoheshgah Hozeh Va Daneshgah, first edition.





تحلیل ملاک ثانویت معقول و بررسی معقول اول یا ثانی بودن وجود

سید محمد امین درخشانی^۱ | عبدالله نصری^۲

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی، ایران. رایانامه: saminderakhshani@gmail.com

۲. استاد دانشگاه علامه طباطبائی، رایانامه: nasri_a32@yahoo.com

اطلاعات مقاله:

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخها:

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۵

بازنگری: ۱۴۰۲/۱/۴

پذیرش: ۱۴۰۲/۳/۲۳

انتشار: ۱۴۰۳/۶/۱۵

واژگان کلیدی:

معقول اول، معقول ثانی،

معقول ثانی فلسفی، عروض،

انصاف، وجود، ذهن.

چکیده: عروض و انصاف خارجی یا ذهنی، ملاک مشهوری برای تقسیم معقولات به اولی و ثانوی منطقی و ثانوی فلسفی است. این ملاک علاوه بر عدم وضوح معنایی، حاکی از معنایی دوسویه است؛ یعنی متکی به عارض-معروض و یا صفت-موصوف است، در حالی که در مفهوم «معقول» و به خصوص «معقول اول» چنین دوسویه‌ای نهفته نیست. تقسیم معقولات به اولی و ثانیه ملاک پرسابقه‌تر دیگری دارد که این ملاک تقدم و تأخر در تعقل است. در این ملاک معقولات اولی ناظر به مفاهیم ماهوی و ملازم خارجیت، و معقولات ثانیه ناظر به مفاهیم منطقی و ملازم ذهنیت هستند؛ اما مفاهیم فلسفی جای مشخصی در این دسته‌بندی ندارند. شیخ اشراق با ذهنی شمردن مفاهیم فلسفی، آن‌ها را ذیل معقول ثانی قرار داد. پس از او برخی دیگر با ذهنی صرف شمردن معقولات فلسفی مخالفت کردند، اما تفکر اصالت‌الماهوی باعث شد این معقولات را در برزخی از خارجیت و ذهنیت قرار دهند (عروض ذهنی و انصاف خارجی) و از ملاک قدیم عدول کنند. ملاصدرا عروض ذهنی و انصاف خارجی را محال دانست و خارجیت مفاهیم فلسفی را اثبات کرد؛ البته با توجه به معانی متعدد «وجود»، جایگاه آن در معقول اول و ثانی تفاوت خواهد کرد. وجود به معنای حقیقت وجود، معقول‌ثانی نیست؛ ولی چون خارجیت با وجود مساوق است و نمی‌توان مفهوم عام و انتزاعی وجود را همان وجود خارجی دانست و این معنای وجود، متأخر از ماهیات تعقل می‌شود، پس معقول ثانی است. با این حال چون این معنا حاکی از خارج است، باید تلازم معقول ثانی و ذهنیت را انکار کرد.

استناد: درخشانی، سیدمحمدامین؛ نصری، عبدالله. (۱۴۰۳). تحلیل ملاک ثانویت معقول و بررسی معقول اول یا ثانی بودن وجود.

تأملات فلسفی ۱۴(۳۲): ۷۷-۴۳. <https://doi.org/10.30470/phm.2023.539056.2074>

ناشر: دانشگاه زنجان.

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2023.539056.2074>

Homepage: phm.znu.ac.ir



مقدمه

معقول عبارت است از آنچه به عقل درمی‌آید؛ مقصود از عقل در اینجا همان ذهن است و می‌توان معقول را به‌همان معنای مفهوم و امر ذهنی در برابر امر خارجی دانست. در سیر تاریخی مشاهده می‌شود که دو ملاک برای تقسیم معقول به «معقول اول» و «معقول ثانی» مطرح بوده است:

ملاک اول: تقدم و تأخر در تعقل است؛ یعنی اگر مفهومی در همان ابتدا و بدون واسطه مفهوم دیگری تعقل شود، معقول اول است؛ در مقابل اگر مفهومی با واسطه و در پی مفهومی دیگر تعقل شود، آن مفهوم معقول ثانی خواهد بود. بنابراین معقول اول مقدم بر معقول ثانی است و معقول ثانی متأخر از معقول اول است. مقصود از معقول ثانی، معقول اول نبودن است، چه دوم و چه سوم و یا بیشتر باشد فرقی ندارد، مانند مادهٔ ثانیه که به «مالیس بأول» تعریف شده است (فارابی، ۱۰۴۸، ج ۲: ۳۷؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۴۱۳). معقول «بی‌واسطه» حاکی از خارج است، یعنی «خارج‌نما» است، اما مفهوم باواسطه حاکی از مفهومی در ذهن است یعنی «مفهوم‌نما» است؛ بنابراین معقول ثانی صفت، حالت و به تعبیری عارض یک مفهوم ذهنی

است؛ همچنین باید توجه داشت مقصود از خارج، هر آن چیزی است که غیر از ذهن باشد، خواه حقیقتی خارجی باشد مانند حیوان، درخت و ... خواه حقیقتی نفسانی باشد مانند لذت، درد، ترس و ...؛ به عبارت دیگر خواه با حواس ظاهری درک شود و یا با حواس باطنی (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۵: ۲۷۱) و خواه بدون حواس درک شود مانند جواهر (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۴۱۲). مهم آن است که تعقل آن متوقف بر معقول و مفهوم ذهنی دیگری نباشد. این ملاک سابقه تاریخی بیشتری دارد و از زمان فارابی و به-خصوص ابن‌سینا تا زمان خواجه و بیشتر اتباع وی معنایی جز این برای معقول اول و معقول ثانی در ذهن فلاسفه نبوده است. در ابتدا اصطلاح معقول ثانی در این معنا فقط ناظر به معقولات منطقی بوده است اما با گذشت زمان معقولات فلسفی نیز ذیل همین عنوان گنجانده شدند.

ملاک دوم: همان ملاک مشهور و متداول در زبان فلاسفهٔ مسلمان متأخر است؛ یعنی تقسیم بر اساس کیفیت «عروض و اتصاف» به نحوی که در معقول اول «عروض و اتصاف خارجی» است و در معقول ثانی منطقی «عروض و اتصاف ذهنی» است و در

معقول ثانی فلسفی «عروض ذهنی و اتصاف خارجی» است. اینکه مقصود از عروض و اتصاف چیست، خود محل بحث است ولی از مشهورترین تبیین‌ها در این رابطه این است که عروض، به نوعی حاکی از تمایز و تغایر است و اتصاف، حاکی از تقرر واقعی است؛ به تعبیری دیگر ظرف عروض، ظرفی است که در آن ظرف معقول از مفهوم متصف به آن معقول متمایز می‌شود و ظرف اتصاف، ظرفی است که تحقق محکی معقول در آن واقع می‌شود (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۳۶ و ۵۱۳ و ۴۵۳-۴۴۹).

مرتضی مطهری «عروض» را به معنای عروض محمول بر موضوع و «اتصاف» را نیز به معنای اتصاف موضوع به محمول معنا کرده است؛ سپس او اشکال می‌کند که چرا مقسم معقول را محمول بماهو محمول قرار داده‌اند و اگر چنین باشد چیزی که عارض و محمول نیست نباید از معقولات باشد؛ در صورتی که

معانی نوعیه عارض بر چیزی نیستند ولی معقول اول هستند (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۵: ۲۷۹). به هر روی دو اصطلاح «عروض» و «اتصاف» هر کدام حاکی از نوعی دوگانگی است؛ یعنی در عروض دو گانه «عارض و معروض» و در اتصاف دو گانه «صفت و موصوف» نهفته است؛^۱ اما لفظ «معقول» چنین دوگانگی‌ای را در معنای خود ندارد. با توجه به همین نکته چنین سؤالی مطرح می‌شود که چرا در ادبیات فلسفی، اصطلاح عروض و اتصاف عهده‌دار تبیین معنای معقول اول و معقول ثانی شد؟ و اینکه چنین دوگانگی‌ای در تبیین معنای معقول اول و ثانی تا چه حد مهم است؟ آیا محور قرار دادن این دو اصطلاح برای تبیین مفهوم معقول اول و ثانی صحیح است یا خیر؟ همچنین آیا با نظامی که در فلسفه صدرایی و قول به اصالت وجود مطرح می‌شود، آیا هنوز نیاز به استفاده از این دو اصطلاح برای تبیین معنای معقول اول و

۱. شاید تصور شود که اتصاف، چون اشاره به جهت اتحاد دارد، از آن دوگانگی دریافت نمی‌شود؛ اما باید گفت اتحاد جهت وحدت دو امر متغایر است، پس دوگانگی در پس اتحاد نهفته است، همچنانکه در عروض به جهت تمایز دو امر متغایر اشاره می‌شود. همچنین فیاضی اتصاف را اعم از عروض دانسته است و گفته است: در اتصاف تعدد عارض و معروض لازم نیست و

ممکن است که امر عدمی و یا امر وجودی عین موصوف باشد (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۴۹۵) اما به نظر می‌رسد مفهوم با مصداق خلط شده است؛ اگرچه در مصداق ممکن است صفت عین موصوف باشد اما مفهوم صفت همیشه متغایر موصوف است و در بحث معقولات، سخن از مفاهیم است.

مشاهده انسان خارجی در ذهن شکل گرفته است، اما ذهن با تأمل بر همین مفهوم انسان، مفهوم دیگری می‌سازد و آن مفهوم کلیت انسان است؛ در حقیقت و با دقت نظر بیشتر می‌توان گفت: مفهوم کلیت مفهوم انسان، با توجه به همین فرق مفهوم انسان معقول اول و مفهوم کلیت انسان، معقول ثانی نامیده شده است.

با توجه به نگاه مشائی به فرآیند تصور مفاهیم ماهوی، یعنی تجرید و تقشیر، تمامی مفاهیم ماهوی، معقولات اولی محسوب می‌شوند. در این دیدگاه با مواجهه با یک امر محسوس ابتدا برای انسان «علم حسی» حاصل می‌شود؛ پس از قطع ارتباط حسی با معلوم حسی و با یادآوری همان معلوم «علم خیالی» در ذهن نقش می‌بندد، سپس با تقشیر خصوصیات جزئی آن معلوم «علم عقلی» برای ذهن حاصل می‌شود؛ در حقیقت محسوس معلوم که خود یک امر مادی است، در قدم اول و در «علم حسی» اندکی از پوسته مادیت خارج می‌شود، ولی هنوز شرط حصول این علم ارتباط عضو حاسه با معلوم محسوس است. در گام دوم بدون نیاز به حضور مادی معلوم محسوس، ذهن صورت همان معلوم خاص حسی را تصور می‌کند. در

معقول ثانی هست؟ چه نسبتی بین این دو ملاک برقرار است؟ به نظر می‌رسد این ملاک وسعت معنایی معقول را به خصوص در جانب معقول اول محدود کرده است؛ زیرا برای تصور معقول اول نیاز به عروض آن بر معقول دیگری نیست، همچنین علت اینکه فلاسفه به چنین رویکردی مایل شده‌اند عدم توجه به مسأله اصالت وجود بوده است و بنابر مبنای اصالت وجود، وجود معقول ثانی نیست، بلکه معقول اول است؛ البته برای معقول اول بودن وجود، هر چند می‌توان از ملاک عروض و انصاف خارجی استفاده کرد ولی بهتر است با همان ملاک ابتدایی این مطلب توضیح داده شود.

۱. شکل‌گیری اصطلاح معقول ثانی و مواجهه ابتدایی با معقولات فلسفی

معنای تاریخی و اصلی معقول ثانی فقط ناظر به این است که امور معقول و ذهنی یا مفاهیمی هستند که بی‌واسطه از امور خارجی حاصل شده‌اند و یا آنکه مفاهیمی هستند که از تأمل بر امور معقول حاصل شده‌اند؛ دسته اول، معقول اول و دسته دوم، معقول ثانی نامیده شده‌اند. وقتی مفهوم «انسان» را با مفهوم «کلیت» انسان می‌سنجیم، متوجه فرق میان این دو مفهوم می‌شویم. مفهوم انسان از

این مرحله نیز علم کمی بیشتر از پوسته مادیت خارج می‌شود و به مجرد نزدیک‌تر می‌گردد، اما اگرچه ذهن نیاز به حضور مادی معلوم محسوس ندارد، هنوز برای تصویر این نوع از علم نیاز به توجه به یک معلوم حسی خاص دارد تا تصویر همان را به خاطر بیاورد، در نهایت، در گام سوم، ذهن با مقایسه معلوم‌های جزئی و کنار گذاشتن ویژگی‌هایی جزئی، تصویری عقلی و کلی از مفهوم به-دست می‌آورد. در این گام ذهن می‌تواند بدون نیاز به حضور یک امر محسوس و حتی توجه به یک امر محسوس خاص، معنایی را تصور کند؛ این معنا به‌طور کامل از پوسته مادیت خارج و مجرد شده است. تمامی مفاهیم ماهوی طی چنین فرآیندی برای ذهن حاصل می‌شوند؛ برای مثال، هنگام تماشای یک گل سرخ، تصویری از همان گل و سرخی آن گل در ذهن نقش می‌بندد؛ هنگامی که نگاه از آن گل برداشته می‌شود، می‌توان تصویر همان گل و سرخی آن را به-خاطر آورد. در مرحله بعد با مقایسه این گل سرخ و یک گل زرد، ذهن پی می‌برد که رنگ از خصوصیات جزئی گل است و با مقایسه‌های بیشتر به معنای مجرد از جزئیات دست می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۲: ۵۰).

ویژگی مشترک همه این قبیل مفاهیم آن است که این‌گونه مفاهیم به‌منزله آینه واقعیات خارجی هستند و در واقعیتی خارج از ذهن ریشه دارند. مطهری با توجه به عنوان معقول و اینکه این اصطلاح در برابر محسوس و متخیل قرار گرفته است، مراد از معقول را در بحث معقول اول و معقول ثانی همان معنا و مفهوم کلی دانسته است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۵: ۲۷۰)؛ اما به نظر می‌رسد کلی بودن در اصطلاح معقول اول و معقول ثانی لحاظ نشده است، بلکه مقصود از معقول در این اصطلاح این است که مربوط به عالم ذهن باشد و به عبارت دیگر مقصود، مفهوم است اعم از اینکه کلی باشد یا جزئی.

مفاهیم منطقی دسته‌ای دیگر از معقول‌تند. این معقولات برخلاف مفاهیم ماهوی آینه‌دار واقعیاتی خارج از ذهن نیستند، بلکه به توصیف حقایق و مفاهیمی که در موطن ذهن جای دارند، می‌پردازند. هنگامی که تصور حسی یا عقلی از گل برای ذهن حاصل شد، ذهن متوجه همین تصویر حسی یا عقلی گل - نه فرد و مصداق خارجی گل - می‌شود و خصوصیات و ویژگی‌های این تصویر عقلی را می‌شناسد و تصور می‌کند؛ برای نمونه، ذهن با ملاحظه «تصویر

عقلی گل» متوجه «کلیت» این تصویر می‌شود و با ملاحظه «تصویر حسی گل» متوجه «جزئیت» این تصویر می‌شود و پس از آن، معنای «کلیت» و «جزئیت» برای ذهن حاصل می‌شود. این قبیل مفاهیم صفت و حالت، مفاهیم ذهنی هستند و به همین لحاظ مفاهیم ثانوی خوانده می‌شوند. برخی معتقدند ابن سینا سه خصوصیت برای معقول ثانی منطقی قائل است: ۱. هویت ثانویت دارد، چون مستند به ماهیات و معقولات اولی است؛ ۲. هویت ذهنی دارد، یعنی از احکام ذهنی من حیث هو ذهنی است؛ ۳. حالت عرض، حکم و لوازم را برای ماهیات ذهنیه دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۲۸؛ ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۸؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۸؛ فنائی اشکوری، ۱۳۸۷: ۳۳-۳۰). بنابراین معقولات ثانی منطقی از شیء خارجی انتزاع نشده‌اند و بر اشیاء خارجی صدق نمی‌کنند بلکه از امور ذهنی انتزاع شده‌اند و فقط بر آن‌ها حمل می‌شوند؛ به همین دلیل معقولات ثانی منطقی، محمولات و عوارضی هستند که وجود ذهنی امور در انتزاع و صدق آن‌ها دخیل است و مطابق آن‌ها نحوه وجود ذهنی اشیاء می‌باشد و قضایایی که از آن‌ها ساخته می‌شوند قضایای ذهنیه است نه قضایای حقیقیه و

خارجیه (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۴۱۳). تا اینجا این دسته‌بندی با مشکل چندانی مواجه نبود، اما فیلسوفان با دسته دیگری از مفاهیم مواجه شدند که چندان واضح نبود که آیا باید آن‌ها را در معقولات اولی جای دهند یا در معقولات ثانیه؟ و اگر از معقولات ثانیه هستند، آیا از جنس همان معقولات ثانیه منطقی هستند یا معقولات ثانیه دیگر؟ مفاهیم کلی فلسفی همچون «وجود، وحدت، فعلیت و ...» چنین بودند. بنابر تفحص برخی محققین، ابن سینا به چنین مفاهیمی معقولات ثانیه اطلاق نکرده است و در ضمن متوجه بوده است که این مفاهیم غیر از معقولات اولی است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۲۸؛ فنائی اشکوری، ۱۳۸۷: ۳۳؛ اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۰۵-۲۰۴؛ موسوی بایگی و رحمانیان، ۱۳۹۶: ۱۲۷-۱۴۴). شیخ اشراق با اثبات اعتباری بودن مفهوم وجود، نشان داد که این مفهوم در خارج مصداق ندارد و این ذهن است که پس از تصور مفاهیم ماهوی چنین معنایی را برای آن‌ها می‌سازد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۳۴۳). نتیجه چنین دیدگاهی این است که وجود، معقولی ثانوی است چون حاکی از حقیقتی خارجی نیست بلکه تنها توصیفی ذهنی از برخی امور ذهنی است،

عقلی گل» متوجه «کلیت» این تصویر می‌شود و با ملاحظه «تصویر حسی گل» متوجه «جزئیت» این تصویر می‌شود و پس از آن، معنای «کلیت» و «جزئیت» برای ذهن حاصل می‌شود. این قبیل مفاهیم صفت و حالت، مفاهیم ذهنی هستند و به همین لحاظ مفاهیم ثانوی خوانده می‌شوند. برخی معتقدند ابن سینا سه خصوصیت برای معقول ثانی منطقی قائل است: ۱. هویت ثانویت دارد، چون مستند به ماهیات و معقولات اولی است؛ ۲. هویت ذهنی دارد، یعنی از احکام ذهنی من حیث هو ذهنی است؛ ۳. حالت عرض، حکم و لوازم را برای ماهیات ذهنیه دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۲۸؛ ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۸؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۸؛ فنائی اشکوری، ۱۳۸۷: ۳۳-۳۰). بنابراین معقولات ثانی منطقی از شیء خارجی انتزاع نشده‌اند و بر اشیاء خارجی صدق نمی‌کنند بلکه از امور ذهنی انتزاع شده‌اند و فقط بر آن‌ها حمل می‌شوند؛ به همین دلیل معقولات ثانی منطقی، محمولات و عوارضی هستند که وجود ذهنی امور در انتزاع و صدق آن‌ها دخیل است و مطابق آن‌ها نحوه وجود ذهنی اشیاء می‌باشد و قضایایی که از آن‌ها ساخته می‌شوند قضایای ذهنیه است نه قضایای حقیقیه و

فلسفی و خارج ساختن مفاهیم فلسفی از دایره معقول ثانی: در این مرحله اگرچه ثانویت مفاهیم فلسفی انکار می‌شود ولی جایگاه و عنوان مخصوصی برای آن‌ها در نظر گرفته نمی‌شود. این مرحله به شکلی بازگشت به مرحله اول است و تفاوتش با مرحله اول در التفات بیشتر به ثانوی نبودن مفاهیم فلسفی است.

۴. توسعه معنای ثانویت برای داخل- کردن مفاهیم فلسفی تحت آن: در این مرحله سعی می‌شود بین خارجیت مفاهیم فلسفی و ذهنیت معقولات ثانیه سازگاری برقرار شود.

۵. خارجی دانستن ظرف عروض و اتصاف مفاهیم فلسفی و انکار معقول ثانی- بودن وجود: در این مرحله ملاصدرا با توجه به اشکالی که بر تغایر ظرف صفت و موصوف مطرح می‌کند، نتیجه می‌گیرد که ظرف عروض و اتصاف مفاهیم فلسفی، خارجی است. او با تکیه بر اصالت وجود معتقد است وجود نیز در دو معنی به کار می‌رود که طبق یکی، معقول ثانی است و طبق دیگری معقول ثانی نیست.

در ادامه به تفصیل و توضیح بیشتر این

پنج مرحله می‌پردازیم:

۱. گویا بحث از معقول اول و معقول

پس تفاوتی با مفاهیم منطقی ندارد؛ اما برخی فیلسوفان پس از او، به این نظر خدشه وارد کردند و سعی کردند حساب برخی مفاهیم فلسفی و به خصوص وجود را از مفاهیم منطقی جدا سازند. برای مشخص شدن سیر تطور این معنا در فلسفه اسلامی لازم است با تفصیل بیشتری به این مطلب پرداخته شود.

۲. مراحل تطور معنایی معقول ثانی فلسفی

به طور کلی می‌توان مراحل تطور معنای معقول ثانی را در پنج مرحله تبیین کرد:

۱. عدم تصریح به جایگاه مفاهیم فلسفی در دسته بندی معقولات: در این مرحله، معقولات فقط به معقول اول و معقول ثانی تقسیم می‌شوند و معقول ثانی به معنای عوارض معقول اول است؛ اگرچه مفاهیم فلسفی به تفصیل، از معقولات ثانوی منطقی و معقولات اولی ماهوی تفکیک نشده‌اند، نه معقول ثانی شمرده می‌شوند و نه معقول اول.

۲. وارد شدن مفاهیم فلسفی ذیل معقولات ثانیه: در این مرحله تبیین می‌شود که مفاهیم فلسفی مانند مفاهیم منطقی صفت و حکمی ذهنی هستند و به همین لحاظ فرقی میان این دو مفهوم نیست و هر دو معقول ثانی هستند.

۳. اعتراض به معقول ثانی شمردن مفاهیم

ثانی با فارابی (۲۵۹ تا ۳۳۹ ق) شروع شده است (فارابی، ۱۹۷۰: ۶۴؛ فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۳۵۱ و ج ۲: ۳۷).^۱ ابن سینا (۳۷۰ تا ۴۲۸ ق) همین دو اصطلاح را با دقت و تصریح بیشتری به کار برد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۷؛ ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۹). اولیت و ثانویت در این مرحله به معنای تقدم و تأخر در تعقل است؛ یعنی تعقل اشیا یی چون جسم و حیوان، معقول اول است و معقول ثانی، مستند به معقول اول است. معقول اول به صراحت در مورد مفاهیم ماهوی به کار رفته است و معقول ثانی فقط در مورد مفاهیم منطقی استعمال شده است؛ بنابراین، معقول اول همیشه خارجی و معقول ثانی همیشه ذهنی است. مفاهیم فلسفی اگرچه جایی در این دو اصطلاح نداشته است ولی به صورت جسته-وگریخته از معقولات اولی جدا شده‌اند و هرگز به آن‌ها معقول ثانی اطلاق نشده است (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۱۴۹-۱۴۷ و ۲۰۳-۲۰۰؛ دیباجی و یوسف‌زاده، ۱۳۹۶: ۱۲۲-۱۰۵).

۲. در ادامه کم‌کم با انکار خارجیت برخی مفاهیم فلسفی، این مفاهیم نیز وارد

دایره معقولات ثانیه شدند. اولین قدم را برخی از شاگردان ابن سینا همچون بهمنیار و شاگرد او، لوکری برداشتند؛ این دو در مواردی، مفاهیمی همچون وجود، شیء و ذات را معقول ثانی به حساب آوردند و موجودیت چنین مفاهیمی را در خارج نفی کردند (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۸۶؛ لوکری، ۱۳۷۳: ۲۸). در گام بعدی شیخ اشراق (۵۴۹ تا ۵۸۷ ق) با تفصیل و تصریح بیشتر به تبیین اعتباری بودن مفاهیم فلسفی و به ویژه مفهوم «وجود» پرداخت و علاوه بر مفاهیم منطقی، مفاهیمی همچون «وجود، وحدت، شئیت، حقیقت، ذات، ماهیت (عنوان ماهیت)، عرضیت، امکان، وجوب، امتناع، علیت» را به عنوان معقول ثانی بر شمرد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۱۶۲ و ۱۷۵ و ۱۷۵ و ۳۴۶؛ اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۷۱). او فقط «تشخص» را غیر اعتباری می‌دانست (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۱۶۲؛ اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۷۱). علاوه بر این، شیخ اشراق اگرچه معقول ثانی را در همان معنای مستقر نزد مشائیان یعنی تأخر در تعقل به کار برد، ولی بحث را به نحوی مطرح کرد که

مصدر این اندیشه است (فنائی اشکوری، ۱۳۸۷: ۲۶-۲۵) صحیح نیست.

۱. با رجوع به ارجاعاتی که در متن آمده است مشخص می‌شود، اینکه برخی مدعی شده‌اند فارابی معقولات اولی و ثانیه را در مصطلحان به کار نبرده است و ابن سینا اولین

نقطه عطفی در معنای معقول شد. توضیح آن که اول او با بحث از مفاهیم اعتباریه، ذهنی بودن و خارجی نبودن معقولات ثانیه را پررنگ کرد؛ دوم، او بدون اینکه اصطلاح معقول اول را به کار برد، معقول اول و معقول ثانی را تحت تقسیم انواع «صفات» قرار داد و با این کار معقول و به خصوص معقول اول (که در تصور او نیاز به دو سویه صفت و موصوف نبود) را به نحوی تقریر کرد که معقول و حتی معقول اول تنها به صورت صفت و محمول تصور شود؛ او صفات را به دو قسم تقسیم کرد: ۱. صفاتی که هم در ذهن و هم در عین وجود دارند، مانند سفیدی (معقول اول)؛ ۲. صفاتی که صرفاً توصیف کننده ماهیات هستند و فقط در ذهن وجود دارند، مانند نوعیت انسان (معقول ثانی) (سهرودی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۳۴۶). بنابراین می توان گفت اولین بار شیخ اشراق است که مفهوم معقول را به نحوی تقریر می کند که نوعی دوگانگی در آن نهفته است. او با قرار دادن این بحث ذیل بحث صفت، بحث معقول را به جایی که محمول و صفتی در برابر موضوع و موصوفی باشد، منحصر کرد. خواجه نصیر (۵۹۷ تا ۶۷۲ ق) راه شیخ اشراق را ادامه داد؛ او در کتاب تأثیرگذار

تجربید الاعتقاد، وجود، عدم، جهات سه گانه وجود، ماهیت، کلیت، جزئیت، جنسیت، فصلیت، نوعیت، وحدت، کثرت، علیت، معلولیت و حتی تشخص را جملگی از معقولات ثانیه و محمولات عقلیه برشمرده است (طوسی و حلی، ۱۴۲۷: ۶۷-۶۷ و ۱۰۰-۹۷ و ۱۱۷)؛ همچنین در کتاب تلخیص-المحصل علاوه بر وجود، او مواردی را همچون وحدت، شیء و مؤثر بودن را به عنوان معقولات ثانیه فلسفی معرفی کرده است (طوسی و رازی، ۱۴۰۵: ۹۴ و ۹۸ و ۱۴۰). با این حال خواجه نصیر در اساس الاقتباس «جوهر، عرض، واحد و کثیر» را به عنوان مثال های معقولات اولی ذکر کرده است (طوسی، ۱۳۶۷: ۳۹۹). پیروان خواجه همچون ایجی، جرجانی، (ایجی و جرجانی، ۱۳۲۵ ج ۲: ۱۳۴)، تفتازانی (تفتازانی، ۱۴۰۹ ج ۱: ۳۳۵) و دشتکی (دشتکی، ۱۳۸۲: ۱۹۰) با او در این مسأله هم رأی بوده اند (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۳۳۳-۳۴۱).

۳. مرحله بعد با قوشجی (۸۷۹ ق) آغاز و ختم می شود. او با عدم پذیرش ذهنی بودن برخی مفاهیم فلسفی، معقول ثانی شمردن مفاهیمی همچون «وحدت، کثرت، علیت، معلولیت و وجود» را انکار می کند (قوشجی،

نقطه عطفی در معنای معقول شد. توضیح آن که اول او با بحث از مفاهیم اعتباریه، ذهنی بودن و خارجی نبودن معقولات ثانیه را پررنگ کرد؛ دوم، او بدون اینکه اصطلاح معقول اول را به کار برد، معقول اول و معقول ثانی را تحت تقسیم انواع «صفات» قرار داد و با این کار معقول و به خصوص معقول اول (که در تصور او نیاز به دو سویه صفت و موصوف نبود) را به نحوی تقریر کرد که معقول و حتی معقول اول تنها به صورت صفت و محمول تصور شود؛ او صفات را به دو قسم تقسیم کرد: ۱. صفاتی که هم در ذهن و هم در عین وجود دارند، مانند سفیدی (معقول اول)؛ ۲. صفاتی که صرفاً توصیف کننده ماهیات هستند و فقط در ذهن وجود دارند، مانند نوعیت انسان (معقول ثانی) (سهرودی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۳۴۶). بنابراین می توان گفت اولین بار شیخ اشراق است که مفهوم معقول را به نحوی تقریر می کند که نوعی دوگانگی در آن نهفته است. او با قرار دادن این بحث ذیل بحث صفت، بحث معقول را به جایی که محمول و صفتی در برابر موضوع و موصوفی باشد، منحصر کرد. خواجه نصیر (۵۹۷ تا ۶۷۲ ق) راه شیخ اشراق را ادامه داد؛ او در کتاب تأثیرگذار

(قوشجی، ۱۳۹۳: ۵۸۵). در میان این مفاهیم، قوشجی عنایت بیشتری به مفهوم وجود دارد. او معتقد است قول به معقول ثانی بودن وجود و همزمان قول به اینکه وجود واجب، عین ذات اوست، متناقض است؛ زیرا لازمه قول به اینکه وجود، عین ذات واجب است این است که وجود، هم در خارج موجود است و هم نیاز به محل ندارد، اما لازمه قول به معقول ثانی بودن وجود این است که وجود در خارج وجود ندارد و همیشه نیازمند محل است؛ چون تنها در ذهن به صورت عارض بر ماهیت یافت می‌شود. قوشجی متذکر می‌شود اینکه گفته شده است وجود در خارج موجود نیست، مربوط به مفهوم وجود مطلق نیست، زیرا در اینکه هیچ مفهومی کلی در خارج موجود نیست و مفاهیم کلی فقط در ذهن موجود هستند، شبهه‌ای نیست، بلکه سخن در مورد مصادیق و افراد آن مفهوم کلی است. پس هنگامی که در خارج فردی از وجود مطلق محقق باشد، یعنی وجود واجب، چگونه می‌توان این وجود مطلق را از معقولات ثانی شمرد در حالی که معقول ثانی فقط عارض بر معقول دیگر تعقل می‌شود و در اعیان مطابق ندارد (قوشجی، ۱۳۹۳: ۳۰۶-۳۰۵). بنابراین، قوشجی طبق ملاک قدیمی

۱۳۹۳: ۳۰۵ و ۴۹۳ و ۵۸۵). قوشجی معقولات ثانیه را چنین تبیین می‌کند: عوارض ماهیت بر سه قسم است: اول، آنچه عروضش بر نفس ماهیت به حسب نفس الامر است، مانند زوجیت برای چهار؛ دوم، آنچه عروضش به حسب وجود خارجی ماهیت است، مانند سوزاندن برای آتش؛ سوم، آنچه عروضش به حسب وجود ذهنی ماهیت است. این قسم اخیر را معقولات ثانیه گویند، چون در درجه دوم از تعقل است و معروض آن را معقول اول گویند (قوشجی، ۱۳۹۳: ۳۰۷). بر مبنای همین تقسیم سه گانه، او مفاهیمی چون عدم، وجوب، امکان و امتناع را از عوارض وجود ذهنی ماهیت و در نتیجه معقول ثانی دانسته است (قوشجی، ۱۳۹۳: ۳۱۰)؛ اما قوشجی دو مفهوم وحدت و کثرت را از عوارض به حسب وجود خارجی (قوشجی، ۱۳۹۳: ۴۹۳) و اتصاف ماهیت به وجود را به حسب نفس الامر دانسته است (قوشجی، ۱۳۹۳: ۳۰۹). به این ترتیب، او معقول ثانی بودن مفاهیم وجود و وحدت و کثرت را انکار کرده است. کلام قوشجی در مورد علیت و معلولیت چندان واضح نیست، زیرا او گفته است اگرچه علیت و معلولیت از امور اعتباریه هستند ولی معقول ثانی بودن آنها محل بحث و تأمل است

حواشی خود بر شرح قوشجی به نقد نظر قوشجی می‌پردازد و سعی می‌کند با توسعه دایره معقولات ثانیه، مفاهیم فلسفی را دوباره ذیل معقولات ثانیه جای دهد. از نظر دوانی برای معقول ثانی بودن یک مفهوم لازم نیست آن مفهوم فرد موجودی در خارج نداشته باشد، یا مطابقی در عین نداشته باشد و یا دارای هیچ‌گونه حیثیتی خارجی نباشد. او برای اثبات این مطلب به جزئیت که از معقولات منطقی است اشاره می‌کند؛ برای مثال، زیدی که در خارج موجود است، حیثیتی دارد که هنگامی که در ذهن حاصل می‌شود، قابل انطباق بر کثیرین نیست. این حیث یک حیث خارجی است و اگر مراد از جزئیت چنین حیثی باشد باید گفت که این از لواحق وجود خارجی است، اما اگر مراد از جزئیت، عدم انطباق صورت ذهنی زید بر کثیرین باشد، در این صورت جزئیت از لواحق وجود ذهنی است (قوشجی، ۱۳۹۳: ۴۹۳). دوانی همین روش را درباره دیگر مفاهیم فلسفی پی می‌گیرد؛ برای نمونه، او مفهوم وجود را چنین تبیین می‌کند که در وجود دو حیث است: ۱. وجود از جهتی ضمن فرد خارجی قائم به ذات (واجب-الوجود) موجود است و به حمل مواطات بر

معقول اول و ثانی که همان تقدم و تأخر در تعقل است، پیش رفته است. حاصل کار او این است که از طرفی معقولات ثانی که از نظر ابن سینا فقط به مفاهیم منطقی اختصاص داشت، به مفاهیم عام دیگری چون عدم، وجوب، امکان و امتناع گسترش می‌یابد و از طرف دیگر مفاهیمی چون وجود، وحدت، کثرت، علیت و معلولیت از دایره وسیعی که سه‌رودی و خواجه‌نصیر برای معقولات ثانی در نظر گرفته بودند (تمامی مفاهیم منطقی و فلسفی) خارج می‌شود.

۴. تا قبل از این مرحله، خارجی بودن معقول اول و ذهنی بودن معقول ثانی مسلم بود. در این مرحله سعی می‌شود خارجیت مفاهیم فلسفی به نحوی تقریر شود تا با ذهنی بودن معقول ثانی تنافی پیدا نکند. بنابراین در این مرحله، معقول ثانی در جامه معنایی جدید ظهور می‌کند که فقط شامل مفاهیم ذهنی صرف نیست، بلکه دسته دیگری از مفاهیم که می‌توان آن‌ها را ذهنی و خارجی حساب کرد نیز تحت شمول معقول ثانی قرار می‌گیرند. این مرحله در سه گام طی می‌شود:

گام اول: دوانی آغازگر این مرحله است. قوشجی برخی مفاهیم فلسفی را از معقولات ثانیه خارج کرد اما دوانی در

آن‌ها معقولات ثانیه هستند و از جهتی که دارای فرد خارجی هستند، اصلاً معقول ثانی به حساب نمی‌آیند؛ البته وجود چنین جهتی منافاتی با معقول ثانی بودن یک مفهوم از جهت دیگر ندارد.

نکته قابل توجه دیگر در مورد دوانی، به کاربرد دو واژه «عروض و اتصاف» و به-خصوص «عروض» است. او می‌گوید: «المعتبر فی المعقولات الثانیة أن یکون الوجود الذهنی مناط العروض ... ولا شک أن الماهیة عین الوجود بحسب الخارج، فلا یکون الوجود عارضها لها بحسب الخارج، و إنما یمتاز عنه فی صورة الذهن فقط» (قوشجی، ۱۳۹۳: ۵۸۶). در این عبارت، عروض خارجی وجود بر ماهیت انکار شده است و عروض که لازمه اش امتیاز است، به صورت و وجود ذهنی اختصاص یافته است. دوانی در مورد اتصاف نیز می‌گوید: «إن أراد [القوشجی] أن الموجودات الخارجیة متصف بهما [وحده و اکثره] باعتبار وجود تلك الموجودات الخارجیة فی العقل فذلك لا ینافی کونهما من المعقولات الثانیة» (قوشجی، ۱۳۹۳: ۴۹۳). گویا در این عبارت هم اتصاف به همان معنای اتحاد خارجی به کار رفته است. به نظر می‌رسد دوانی هر چند این دو واژه را به کار برده، در

آن حمل می‌شود؛ از این جهت دارای مطابق عینی و وجود خارجی است؛ ۲. مفهوم وجود ضمن حصص خود برای اشیاء، عارض بر ماهیات در عقل است و از این جهت مطابقی در عین ندارد و از همین جهت معقول ثانی است (قوشجی، ۱۳۹۳: ۳۰۵ و ۳۰۶). توضیح آنکه حصه از اضافه یک مفهوم عام به یک مفهوم جزئی تر ساخته می‌شود؛ بنابراین حصه جزئی حقیقی و عین اشیاء خارجی تلقی نمی‌شود (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۳۶۱). برای مثال، وجود انسان در دستگاه فکری غیر اصالت وجودی، مفهوم عامی است که با انسان مضیق گردیده است؛ چنین معنایی از وجود فقط در ذهن، محقق است و مطابقی در خارج ندارد. دوانی همین تقریر را از وحدت و کثرت و علیت و معلولیت نیز ارائه داده است (قوشجی، ۱۳۹۳: ۴۹۳ و ۵۸۵). بنابراین، دوانی اگرچه جهتی خارجی برای برخی معقولات ثانیه می‌پذیرد و آن‌ها را از این حیث معقول ثانی نمی‌شمارد، اما جهت ذهنی و عروض ذهنی هم برای آن‌ها می‌یابد و از این جهت آن‌ها را معقول ثانی به حساب می‌آورد. او معتقد است این مفاهیم از آن جهت که عارض وجود ذهنی می‌شوند، هیچ‌گاه تحقق خارجی پیدا نمی‌کنند و از همین لحاظ

مقولات ثانیه منطقی. مقولات ثانیه منطقی. معقولات ثانیه منطقی عارض معقولات درجه اولی می شوند به حسب وجود ذهنی و تقرر ذهنی آنها (میرداماد و علوی عاملی، ۱۳۷۶: ۲۷۶-۲۷۵). میرسیداحمد علوی شاگرد و شارح میرداماد این عبارت را چنین تبیین می کند که در رابطه با مقولات ثانیه، دو اصطلاح وجود دارد: یکی الهی (فلسفی): آنچه عارض می شود بر معقولی که وجود ذهنی دارد و دخالت وجود ذهنی در این عروض فقط «ظرف» بودن است، نه اینکه «قید» و شرط و جزئی از موصوف هم باشد. دومی میزانی (منطقی): آنچه عارض معقول اولی و وجود ذهنی می شود؛ به نحوی که این وجود ذهنی علاوه بر ظرف عروض بودن، شرط وجود ذهنی است (میرداماد و علوی عاملی، ۱۳۷۶: ۶۵۲). چنانکه مشخص شد میرداماد ضمن قائل شدن به ثانویت مفاهیم فلسفی، آنها را به طور کامل از مقولات منطقی تفکیک کرد. بنابراین، مقصود میرداماد از ثانویت، تأخر در تعقل است؛ چه اینکه مقولات ثانیه نیاز به عروض بر معقول اول ذهنی را دارند، حال چه نیاز آنها صرف نیاز به ظرف باشد، مانند مفاهیم فلسفی، و چه نیاز آنها نیاز ظرفی و قید وجودی باشد، مانند مفاهیم منطقی؛ همچنین

مقام جعل اصطلاح نبوده است؛ اما همین دو واژه در آینده دو اصطلاح مستقر در همین معنا شد؛ البته باید توجه داشت که اگرچه دوانی از این دو اصطلاح بهره برده است، از مناط قدیمی که همان تأخر در تعقل و عارض بودن معقول ثانی بر معقول اول است، خارج نشده است. او حتی تأکید کرده است که مفهوم از آن جهت که عارض است و معقول ثانی، در خارج موجود نیست و از آن جهت که موجود است، معقول ثانی نیست؛ بنابراین نباید پنداشت استفاده از این دو واژه به معنای خروج از ملاک قدیمی است.

گام دوم: در راستای تلاش برای

بازگرداندن مفاهیم فلسفی به مقولات ثانیه، میرداماد (۹۷۰ تا ۱۰۴۰ ق) گام مهم دیگری برمی دارد. میرداماد برای اولین بار از عنوان «مقولات ثانیه فلسفی» استفاده می کند. او از جهتی کار دوانی را ادامه می دهد؛ یعنی ثانویت مفاهیم فلسفی را می پذیرد، اما از جهتی کار دوانی را اصلاح می کند، یعنی میان مقولات ثانیه منطقی و مقولات ثانیه فلسفی تمیز می دهد. میرداماد در مورد وحدت و کثرت چنین می گوید: وحدت عددی در اعیان موجود است و مطلق وحدت و کثرت از مقولات ثانیه فلسفی هستند، نه از

واجب تعالی است و دیگر موجودات فقط به واسطه حیثیت تعلیلی و صدور آن‌ها از واجب تعالی مبدأ انتزاع قرار می‌گیرند و از حیث ماهیاتشان هیچ اعتباری ندارند.^۱ بنابراین مطابق و ما به‌ازاء وجود چیزی جز ذات حق تعالی و استناد به آن ذات نیست (میرداماد، ۱۳۷۴: ۷۴؛ میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۲۰-۱۱۹ و ۱۲۹). بنابر آنچه گذشت، مفهوم وجود از نظر میرداماد، معقول ثانی فلسفی است؛ زیرا اگرچه در ذهن عارض ماهیت می‌شود، در خارج دارای مطابقی عینی است و ذهن فقط ظرف این عروض است نه قید آن. همان‌طور که مشاهده می‌شود میرداماد واژه «عروض» را در این مقام به کار برده است ولی «اتصاف» را به کار نبرده.

گام سوم: سبزواری آخرین گام را در این مرحله برمی‌دارد.^۲ او با تثبیت اصطلاح عروض و اتصاف، این معنا را در میان فلاسفه متأخر مستقر می‌سازد. سبزواری در مقام دفاع از خواجه‌نصیر در برابر اشکالات قوشجی برآمده است و مدعی می‌شود اگر خواجه

خواه مطابق آن‌ها عین باشد، مانند مفاهیم فلسفی، یا مطابق آن‌ها ذهن باشد، مانند مفاهیم منطقی.

وجود از نظر میرداماد چیزی جز موجودیت مصدری نیست. اول این که، این موجودیت، انضمامی نیست، بلکه انتزاعی است. هنگامی که گفته می‌شود: کتاب، سفید است، سفیدی حقیقتی خارجی و ممتاز از کتاب است که به آن منضم شده است و وجود، چنین نیست. دوم این که انتزاع وجود مانند انتزاع «بالایی» در «آسمان بالای زمین است» نیست؛ زیرا «بالایی» معنایی غیر آسمان و زمین است؛ اما هنگامی که گفته می‌شود انسان موجود است، موجود بودن انسان چیزی ورای حصه‌ای که به ماهیتی اضافه شده است، نیست؛ یعنی در خارج دو حقیقت ممتاز از هم که یکی انسانیت و دیگری موجودیت باشد، نداریم و انسان موجود یک حقیقت است. بنابراین، نسبت وجود به انسان، نسبت عارض و لاحق به موضوع نیست؛ البته میرداماد تأکید می‌کند مبدأ انتزاع حقیقی «وجود»، ذات

۱. این به معنای اصالت وجود نیست بلکه سازگار با اصالت ماهیت است؛ چه اینکه میرداماد معتقد است ماهیت در پی

انتساب به واجب تعالی محقق و موجود می‌شود و وجود ماهیت چیزی زائد بر خود آن ماهیت است، نه اینکه امتداددهنده دوانی و میرداماد است.

۲. سبزواری هرچند متأخر از صدرالمألهین است و از تابعین حکمت صدرایی محسوب می‌شود، در این مسأله

مفاهیمی چون شیئیت را معقول ثانی دانسته، مقصود او معقول ثانی فلسفی بوده است نه معقول ثانی منطقی. سبزواری معنای معقول ثانی فلسفی را اعم از معقول ثانی منطقی می‌داند و برای تبیین نظر خویش عوارض را به سه قسم تقسیم می‌کند: ۱. عوارضی که عروض عارض و اتصاف عارض به معروض در خارج است، که همان معقول اول است؛ ۲. عوارضی که عروض عارض و اتصاف معروض به عارض هر دو ذهنی است، که همان معقول ثانی منطقی است؛ ۳. عوارضی که عروض عارض ذهنی ولی اتصاف معروض به عارض خارجی است. سبزواری دو قسم اخیر را معقول ثانی فلسفی می‌خواند. بدین گونه او به «معقول ثانی فلسفی بالمعنی الاعم» قائل شده است. ثانوی بودن قسم دوم به این علت است که هنگامی که عارض در نظر گرفته می‌شود، معروض آن وجود معقول دیگری است؛ اما ثانوی بودن معقول فلسفی بالمعنی الاعم (مجموع قسم دوم و سوم) به این علت است که نیاز به تحلیل عقلی دارد و تا معروض تعقل نشود، عارض نیز تعقل نمی‌گردد. نکته مهم آنکه سبزواری در

توضیح قسم سوم می‌گوید علت خارجی نبودن عروض عارض، این است که این عارض ذهنی، محاذی و مقابلی در خارج ندارد؛ اما چگونه عارضی که محاذی خارجی ندارد، معروضش در خارج به آن متصف شود؟ او پاسخ می‌دهد: ثبوت شیء برای شیء، فرع ثبوت «مثبت له» است نه ثبوت «ثابت»، یعنی مثلاً هنگامی که می‌گوییم: زید ممکن است، ثبوت امکان برای زید، فرع ثبوت زید است، نه ثبوت امکان؛ او همچنین حمل اعدام را به عنوان شاهد ذکر می‌کند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲: ۱۶۹-۱۶۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۳۶). بنابراین او به طور محکم قائل است که هر چند موجودات خارجی به معقولات فلسفی متصف می‌شوند اما این معقولات مابه‌ازاء خارجی و مطابق عینی ندارند.^۱ فلاسفه متأخر به قسم دوم از عوارضی که سبزواری مطرح کرد، «معقول ثانی منطقی» و به قسم سوم (نه مجموع قسم دوم و سوم) «معقول ثانی فلسفی» اطلاق کردند. برای مثال جوادی آملی در تقریر این نظریه می‌گوید طبق این دیدگاه اگر خصوصیت معقول اول آن است

دانسته است که به نظر ملاصدرا و علامه طباطبایی نزدیک شده است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲: ۱۶۵).

۱. این برداشت مطابق با متن منظومه و حاشیه سبزواری بر اسفار است، با این حال سبزواری در حاشیه شرح منظومه «وجود رابط» را مصحح اتصاف عینی معقولات فلسفی

معقول اول بودن ماهیات عجیب به نظر برسد، اما چون ماهیات در دو موطن ذهن و عین حقیقت واحد است، برخلاف وجود که انحاء خارجیة وجود افراد وجود کلی ذهنی نیستند، باید پذیرفت که وجود معقول ثانی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۳۲).

مرحله دیگر با ظهور ملاصدرا و مطابق با اصالت وجود محقق می‌شود. صدرالمآلهین، متناسب با روش خاص خود که ابتدا به طرح بحث طبق روش مشهور فلاسفه می‌پردازد و در انتها به اجمال، نظر خاص خودش را بیان می‌کند، در انتهای بحث از معقول ثانی، به این موضوع وارد می‌شود. او در مخالفت با برخی فلاسفه پیش از خود که اتصاف خارجی موصوفات به صفات عدمی را جایز شمرده‌اند، می‌گوید: «اتصاف، نسبتی است میان دو شیئی که از لحاظ وجودی که در ظرف اتصاف دارند، متغایرنند. پس معنا ندارد یکی از دو طرف در ظرف اتصاف موجود باشد ولی دیگری، در آن ظرف نباشد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۳۶)؛ یعنی ممکن نیست که موصوف در ظرف خارج موجود باشد، اما صفت در ظرف خارج معدوم باشد و فقط در ظرف ذهن موجود باشد. این کلام ملاصدرا دقیقاً نقد کسانی

که از وجود خارجی برخوردار است، ویژگی معقول ثانی این است که فاقد وجود عینی است؛ معقول ثانی که در خارج، وجود فی-نفسه یا انضمامی یا انتزاعی ندارد، به دو قسم تقسیم می‌شود: یا عارض چیزی می‌شود که آن معروض نیز در خارج وجود ندارد و موجود به وجود ذهنی است، مانند «کلیت» که این دسته، مفاهیم ثانی منطقی هستند؛ یا موضوعی که به آن متصف می‌شود مقید به ذهن نیست و موضوع خارجی نیز می‌تواند به آن متصف شود، مانند امکان و ممکن. امکان اگرچه در خارج دارای وجود نفسی یا انضمامی یا انتزاعی نیست اما چون موضوعش مقید به ذهنی بودن نیست، انسان خارجی به امکان متصف می‌شود. این دسته، معقول ثانی فلسفی نامیده می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۴۲۴-۴۲۲). سبزواری هر چند شارح و مروج بزرگ حکمت صدرایی است، اما در این موضع باید گفت که نظر گذشتگان ملاصدرا را به کمال رساند و آشکارا به مخالفت با ملاصدرا برخاست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۳۶).

در مورد معقول ثانی بودن وجود نیز سبزواری چنین توضیح می‌دهد که شاید بنابر اصالت وجود، معقول ثانی بودن وجود و

فلسفی تأثیر مهمی می‌گذارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۴۳۶). علامه طباطبائی در تبیین کلام ملاصدرا، مصحح وجود خارجی چنین مفاهیمی را وجود رابط (وجود فی غیره) معرفی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۳۷؛ معزز و رضایپور، ۱۳۹۹: ۱۸۸-۱۴۱؛ موسوی بایگی و رحمانیان، ۱۳۹۶: ۱۴۴-۱۲۷). چنین مفاهیمی در محدوده هستی، موضوعاتشان موجود هستند، پس هرچند در خارج تحقق عینی دارند، اما با همان وجود موضوعشان نه با وجودی دیگر.

به بیان دیگر ملاصدرا تغایر صفت و موصوف را نیز خارجی می‌داند، «اتصاف، نسبتی است در ظرف اتصاف، میان دو شیئی که از لحاظ وجودی متغایرنند» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۳۶). این برخلاف نظر فلاسفه پیشین و سبزواری است که عروض (تغایر) را ذهنی و غیرخارجی می‌دانستند. آنان معتقد بودند این ذهن است که چنین معنایی را که در خارج موجود نیست، بر معروض ذهنی عارض می‌کند؛ اما ملاصدرا خارج را هم ظرف عروض (تغایر عارض از معروض) و هم ظرف اتصاف (اتحاد صفت با موصوف) می‌داند. بنابراین هنگامی که گفته می‌شود: «انسان ممکن است»، معروض یعنی وجود انسان در خارج

چون دوانی و میرداماد است، آنان معتقد بودند که «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له لا الثابت» و البته بعدها سبزواری نیز بر همین طریق پیش رفت. این گروه طبق همین مبنا معتقد بودند هرچند موصوف معقولات ثانی فلسفی خارجی است، اما خود معقول ثانی فلسفی (صفت) لازم نیست در خارج مابه‌ازاء داشته باشد؛ اما ملاصدرا استدلال محکمی آورد که اتصاف، ربط است و ربط بر دو طرف خود متکی است و طرفین ربط در ظرف تحقق آن موجودند، پس اگر موصوف در ظرف خارج موجود است، صفت نیز باید در همان ظرف موجود باشد؛ البته ممکن است صفت با وجود ضعیف‌تر موجود باشد ولی به هر حال در همان ظرف موجود است؛ بنابراین اعدام نیز باید حظی هرچند بسیار ضعیف از وجود داشته باشند. اگرچه ملاصدرا این نقد را نسبت به قضایایی که محمولات آنها اعدام هستند مطرح کرده است اما استدلال او در باب معقولات ثانیة فلسفی نیز صادق است؛ زیرا جمهور فلاسفه با آنکه معقولات ثانیة فلسفی را اموری عدمی می‌دانند، به اتصاف اشیاء خارجی به آنها نظر می‌دهند و به همین دلیل این نقد از مباحث مهمی است که در تبیین معقولات ثانی

که به عنوان حیث نفادی همراه با وجود، موجود می‌شود (تغایر خارجی) (یزدان‌پناه، ١٣٩٣: ١٧٣)؛ یعنی هنگامی که گفته می‌شود «الانسان موجود» این گزاره به «وجود الانسان موجود» بازگشت دارد و در حقیقت عکس-الحمل است و این نحوه از وجود دارای حدی (حیث نفادی) است که تحقق‌بخش ماهیت انسانی است. با این توضیحات ما با معقول ثانی‌ای (به معنای قدیمی، تأخر در تعقل) مواجه هستیم که عروض و اتصاف آن خارجی است. در حالی که در تعبیر سبزواری هرگاه عروض و اتصاف خارجی باشد، معقول اول است. به بیان دیگر این معنی از وجود، در مقام ذهن، متأخر از ماهیت تصور می‌شود اما حاکی از وجودی است که در مقام ثبوت مقدم بر ماهیت است؛ همچنین تحقق خارجی، هم ملاک اتحاد با ماهیت است و هم ملاک تغایر با ماهیت (عروض و اتصاف خارجی)، چون ماهیت اگرچه به تبع وجود محقق می‌شود اما وجودش منحاز و خارج از وجود نیست.

گاهی مقصود از وجود، حقیقت وجود است. ملاصدرا تصریح می‌کند این معنا از معقولات ثانیه نیست. این وجود نه تنها از اموری انتزاعیه‌ای که محاذی در خارج

به نحوی است که هم صفت امکان در خارج با آن محقق می‌شود (تغایر) و هم صفت امکان، وجودی خارج از موصوفش ندارد (اتحاد).

معقول اول یا ثانی بودن «وجود» نیاز به توضیح ویژه‌ای دارد. ابتدا باید توجه داشت که «وجود» که بر مبنای بررسی قاعده فرعیت بود، از مبحث پیشین خارج است، چون قاعده فرعیت مربوط به هلیات مرکبه است، اما حمل وجود و موجود مربوط به هلیات بسیطه است. وجود گاهی به معنای «وجود مصدری، انتزاعی، عام، عارض بر موجودات و غیرحقیقی» اطلاق می‌شود، این معنای از وجود، معقول ثانی است (صدرالدین شیرازی، ١٩٨١، ج ١: ٣٣٢؛ صدرالدین شیرازی، ١٣٦٣: ٧) و اگرچه ذهنی است، افراد و ملزومات آن، امور عینی هستند و دارای مطابق خارجی است (صدرالدین شیرازی، ١٩٨١، ج ١: ٤٩؛ ج ٦: ٦٠). ثانویت در اینجا به همان معنای قدیم یعنی تأخر در تعقل است، اما با این حال چون همین معنا حاکی از افراد خارجی وجود است، پس در خارج تحقق دارد (اتصاف خارجی). همچنین بر اساس اصالت وجود، وجود، عارض ماهیت نیست بلکه این ماهیت است

ندارند نیست، بلکه از امور عینیه‌ای است که امری ذهنی محاذی آن نیست و فقط با عرفان شهودی قابل اشاره است (آشتیانی و صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۱۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۳۵ و ۳۲۹؛ ج ۵: ۱۸۵). این معنی وجود که با عرفان شهودی حاصل می‌شود، صورتی ذهنی نیست و نباید این علم را با علم به آن علم که صورت ذهنی و حصولی است، خلط کرد. چنین علمی به صورت امر کلی نخواهد بود؛ چه اینکه کلی بودن از خواص علم حصولی است نه حضوری، در حالی که علم حضوری جزئی است مانند علم حضوری انسان به شادی که یک علم شهودی و حضوری است.

۳. بازسازی معقول اول و ثانی بنا بر مبانی حکمت متعالیه

پیش از این، به نظر ملاصدرا در مورد خارجیت عروض و اتصاف معقول ثانی و همچنین نظر او در مورد وجود اشاره کردیم. در این بخش با صرف نظر از عبارات ملاصدرا و با تکیه بر نتایج حاصل از مبانی حکمت متعالیه، به خصوص «اصالت وجود» و «حقیقت وجودی علم» به بازسازی بحث معقول اول و معقول ثانی می‌پردازیم. در این بخش با طرح سه معنا از وجود، این نظریه

تبیین می‌شود.

معنای اول: هر انسان به صورت بدیهی با وجود و واقعیتی آشناست که انکار آن به منزله سفسطه است. این معنای از وجود عدم به آن راه ندارد و واقعیتی است که قبول بطلان نمی‌کند، حتی فرض بطلان آن مستلزم ثبوت آن است؛ زیرا فرض بطلان واقعیت به معنای بطلان همین فرض و موجب اثبات آن است. علامه طباطبایی به این شیوه اثبات می‌کند واقعیت و وجودی که لذاته قبول بطلان نمی‌کند، همان واجب‌الوجود بالذات است و اشیاء واقعی دیگر در واقعی بودن خویش مستند و متکی به آن واقعیت بالذات هستند؛ بنابراین براهینی که اثبات واجب‌الوجود می‌کند، در حقیقت تنبیهاتی به این حقیقت هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۵-۱۴). این معنای از وجود که اشاره به حقیقت وجود دارد، در نزد نفوس به نحو بسیط و غیرعارض بر امری متعین، مکشوف است. بنابراین چنین معنایی از وجود را باید معقول اول محسوب کرد، چون تعقل آن متأخر از معقول دیگری نیست.

معنای دوم: وجود بر اساس اصالت وجود و تشکیک در وجود، در خارج دارای مصادیق و مراتبی است که تمام متن خارج را

است که با حصول آن نزد عالم، معلوم برای عالم مکشوف می‌گردد (عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۲: ۵۶-۵۵). بنابراین علم فی‌نفسه یک امر وجودی است که دارای یک وجود ظلی است که همان مفهوم معلوم است؛ این مفهوم معلوم، نسبت به وجود خارجی معلوم، وجود ذهنی محسوب می‌شود (عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۲: ۱۱۷). پس با وجود علم، وجود معلوم منکشف می‌شود. نحوه وجود معلوم دارای خصوصیات و حیثیات متعدد نفادی و اندماجی است؛ ذهن این ویژگی‌ها را از آن وجود انتزاع می‌کند که همان وجودات ظلی هستند که ذیل وجود علم تحقق می‌یابند و چون آثار منتظره از آن مفاهیم از این وجودات ظلی صادر نمی‌شوند، به این اعتبار نسبت به وجودات خارجی، وجود ذهنی محسوب می‌شوند.

این معنای از وجود، غیر از مفهوم ذهنی عام وجود است. مفهوم ذهنی عام وجود به- لحاظ ذهنی بودن مغایر با وجود خارجی است؛ چون خصوصیت وجود، خارجیت است و وقتی وجود به نحو ذهنی محقق می‌شود، خارجیت خود را از دست می‌دهد و ذاتش منقلب می‌شود. این مفهوم عام ذهنی فقط اشاره‌کننده به وجود خارجی است، اما

پر کرده است؛ به‌گونه‌ای که خارجیت مساوق با وجود است. از نحوه وجود همین مصادیق وجودی که تمام متن خارج را پر کرده‌اند، مفاهیم و معانی متعددی انتزاع می‌شود. برخی از این مفاهیم، از حدود آن وجودات (حیث نفادی) انتزاع می‌شوند و برخی از تمام حقیقت متن و از حاق وجود شیء (حیث اندماجی). باید توجه داشت، بنابر اصالت وجود، «صفات و محمولاتی که به وجود ملحق می‌شوند، خارج از ذات وجود نیستند، چون اگر خارج از وجود باشند، باطلند» (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۳). «ماهیات، همان حدود وجودات هستند» (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۴) اما مفاهیم فلسفی مانند وحدت، علیت، فعلیت و ... همان حیثیات انباشته در حاق وجود هستند که به نحو جمعی و غیرمتکثر به وجود موجودند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۱۷۳-۱۸۷).

کیفیت حصول این مفاهیم در ذهن، بنابر مبانی حکمت متعالیه در بحث علم، به این نحو است که ملاک این‌همانی میان علم و معلوم، اتحاد تشکیکی وجودی-عینی است نه اتحاد ماهوی؛ علم، حقیقت و وجود برتر معلوم است و معلوم، رقیقت و وجود پایین‌تر وجود علمی است؛ یعنی علم، وجودی برتر

«وجود علمی» برخلاف «وجود ذهنی» از درجه وجودی بالاتری نسبت به «وجود خاص خارجی» برخوردار است و به واسطه این برتری وجودی و احاطه وجودی نمایانگر وجود خاص خارجی است. با این توضیحات مشخص می‌شود آنچه در ابتدا معلوم نفس واقع می‌شود، همان وجود معلوم است و در ذیل درک این وجود، مفاهیم ماهوی و فلسفی دیگر نیز ادراک می‌شوند. این معنا از وجود، برخلاف معنای عام وجود، خاص و مشخص است؛ بنابراین فقط به یک موجود خاص متعلق است. برای مثال، علم به این گل، وجود مشخصی دارد که فقط به وجود همین گل تعلق گرفته است. پس وجود به این معنا نیز معقول اول است، چون در درجه اول درک می‌شود و دیگر مفاهیم ماهوی و فلسفی به تبع این وجود ادراک می‌شوند.

معنای سوم: آخرین معنایی که از وجود باید بررسی شود، مفهوم عام، انتزاعی و ذهنی وجود است. این مفهوم مانند دیگر مفاهیم ذهنی یک معنای عام است که از شهود حقایق وجودی با تحمل و فعالیت ذهنی انتزاع شده است. ذهن در دو معنای قبلی از وجود، فقط حالت انفعال و پذیرندگی دارد، اما در این معنا، ذهن حالت

فعال دارد. ذهن پس از مشاهده معانی وجودی خاص، ویژگی عام وجود را انتزاع می‌کند؛ بنابراین چنین معنایی معقول ثانی (متأخر در تعقل) است. با این حال باید گفت عروض و اتصاف آن خارجی است، چه اینکه خارجیت و ذهنیت عروض و اتصاف، تابع ظرف عروض و اتصاف مصداق مفهوم است و گرنه هر مفهومی به خودی خود در ذهن محقق است نه در خارج. معنای عام و انتزاعی وجود هر چند دارای فرد نیست (چون فرد در ذات متحد با مفهوم خود است)، اما بنابر اصالت وجود، دارای مصداق خارجی است؛ یعنی مفهوم وجود، حاکی از امری خارجی است و بالذات بر موجود خارجی صدق می‌کند نه با حیثیت تقییدیه، برخلاف ماهیت که در خارج دارای فرد است اما با حیثیت تقییدیه بر خارج صدق می‌کند. به هر حال این معنای کلی ذهنی وجود، حاکی از وجودات خاص خارجی است؛ بنابراین دارای مابه‌ازای خارجی است که مصداق این مفهوم ذهنی است. همان‌طور که گفتیم، بنابر اصالت وجود، محکی این مفهوم وجود است که متن خارج را پر کرده است، هر چند این معنا معقول ثانوی (متأخر در تعقل) است.

۴. بررسی لحاظ معنای دوسویه‌ای در معقولات

۱۳۷۲، ج ۱: ۴۸). سهروردی در این عبارت، «شیء» را محمول احکام مختلف ذهنی قرار داده است. شاید به نظر برسد در این صورت خود «شیء» نتواند موضوع برای معقول اول یا ثانی قرار گیرد، چون شیء موصوف است، درحالی که موضوع و مقسم معقول اول و معقول ثانی صفت است؛ پس چگونه از نظر شیخ اشراق «شیء» معقول ثانی است؟ شیخ اشراق در جایی «شیء» را معقول ثانی دانسته است که آن را به عنوان وصف استفاده کرده است؛^۱ او مثال می‌زند گاهی گفته می‌شود: «جیم شیء است» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۳۴۷).

عامل دیگر خودِ معقول ثانی است؛ زیرا معقول ثانی همیشه در مورد صفات و حالات و لوازم معقول اول است؛ بنابراین همیشه یک معنای دوسویه در آن نهفته است. خواجه معقول ثانی را چنین تعریف می‌کند: «المعقولات الثانیة هی العوارض الی تلحق المعقولات الأولى الی هی حقائق الموجودات و أحكامها المعقولة، فهو علم بمعلوم خاص» (ابن سینا و طوسی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۹). عباراتی مانند «عوارض، تلحق و احکام» به روشنی دلالت بر این حقیقت دارند. بنابراین تعریف، معقول اول، معلوم خاص است و معقول ثانی،

چنان که گذشت، در تقسیم معقولات به اول و ثانی، در ابتدا معنایی دوسویه به چشم نمی‌خورد؛ اما با ورود ملاک و اصطلاح «عروض و اتصاف» تحلیل معقولات همراه با نوعی معنای دوگانه و دوسویه تصور می‌شود، اما چرا فلاسفه چنین معنای دوگانه‌ای را در معقولات تصویر نموده‌اند؟ اولین عامل شاید شیوه طرح بحث شیخ اشراق بوده است. او صفات را مقسم قرار می‌دهد و صفات را به دو قسم تقسیم می‌کند: ۱. صفاتی که در ذهن و عین وجود دارند، مانند سیاهی و سپیدی؛ ۲. صفاتی که فقط در ذهن وجود دارند، یعنی وجود عینی آن‌ها در ذهن است، مانند نوعیت، جزئیت، امکان، جوهریت و غیره (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۳۴۶؛ ج ۲: ۷۱). شاید عنوان عامی همچون «شیء» بتواند در موارد متعدد نقش موصوف را بازی کند؛ به همین خاطر در برخی موارد در عبارات شیخ اشراق چنین دیده می‌شود که «شیء» در مقام موصوف قرار می‌گیرد؛ مثلاً او در بحث از رفع اشکالات از ذهنی بودن مفاهیم فلسفی چنین می‌گوید: «إن شیء کذا متمتع الوجود فی الأعیان» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۳۴۶) و یا در تقسیم دیگری چنین می‌گوید: «الحکم الذهنی علی الشیء قد یکون...» (سهروردی،

ماهیت به مسأله بنگرد، ابتدا اعتباری بودن وجود و عارض بودن وجود بر مفاهیم ماهوی و در پی آن معقول ثانی بودن مفهوم وجود را در پس پرده ذهن خود مفروض گرفته است؛ سپس با دقت بیشتر متوجه می‌شود که ذهنی بودن وجود با ذهنی بودن «مفاهیم منطقی» متفاوت است. به همین خاطر او سعی می‌کند این تفاوت را با ملاک «عروض و اتصاف» توضیح دهد و بگوید: مفاهیم منطقی و فلسفی اگرچه هر دو از حیث عروض ذهنی هستند، اما موصوف مفاهیم منطقی، ذهنی و موصوف مفاهیم فلسفی، خارجی است. داغ-بودن بحث از معقول ثانی و کاربرد دو واژه عروض و اتصاف برای جداسازی دو نوع معقول ثانی در ظاهر موجب شده است کل بحث معقول اول و ثانی در این بستر دنبال شود، هرچند شناسایی معقول اول اساساً نیازمند چنین امری نبود.

۵. ترجیح ملاک پیشین بر ملاک جدید

پیش از این برای معقول اول و ثانی دو ملاک مطرح شد؛ یکی تقدم و تأخر در تعقل و دیگر بحث از عروض و اتصاف؛ ملاک عروض و اتصاف هرچند از برخی جهات صحیح است اما به چند دلیل ملاک راجح نیست:

علم به آن معلوم است. مطهری نیز معقول اول را به مفهومی که اشاره به موجود خاص خارجی، اعم از آفاقی و انفسی دارد، معرفی می‌کند و در برابر معقول ثانی، اشاره به موجودی خاص ندارد بلکه می‌گوید آن، حالتی از حالات یا صفتی از صفات موجود خارجی است. این صفت اگر صفت موجود ذهنی «بما هو ذهنی» باشد (نه نفسانی) معقول ثانی منطقی است، و اگر صفت و حکم موجود خارجی «بما هو خارجی» باشد، معقول ثانی فلسفی است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۵: ۲۸۶)؛ جوادی آملی نیز تصریح می‌کند: معقول ثانی به معقول اول تکیه می‌کند و همواره وصف غیر بوده و غیر، بعد از حضور در ذهن به آن متصف می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۴۱۴). با توجه به این توضیحات، معقول اول، همیشه فقط مفهوم است نه صفت یک مفهوم، اگرچه مصداق معقول اول ممکن است یا صفت یک امر خارجی باشد مثل عوارض و یا اینکه صفت نباشد مانند جواهر؛ اما معقول ثانی همیشه صفت و حالت و حکم یک معقول است.

نگاه اصالت ماهوی به موضوع، عامل دیگری برای مطرح شدن ملاک عروض و اتصاف است. کسی که از دریچه اصالت

راهکار برای دسته‌بندی مفاهیم درست به نظر نمی‌رسد.

چهارم: عنوان «معقول» یک معنای یک‌سویه را به ذهن متبادر می‌کند، اما ملاک «عروض و اتصاف» ملاکی دوسویه است و اگر بتواند در معقول ثانی مشکلی را حل کند، در معقول اول کارکردی ندارد.

علاوه بر مواردی که ذکر شد، ملاک «عروض و اتصاف» دارای ابهام و غموض و پیچیدگی است و همین امر باعث شده است تفاسیر متعددی از آن ارائه شود. ملاک «تقدم و تأخر در تعقل» تقدم تاریخی و زمانی دارد و با ظاهر الفاظ «معقول اول و معقول ثانی» ارتباط معنایی توجیه‌پذیر و مستقیمی دارد.

نتیجه‌گیری

فارابی و ابن‌سینا معقول اول و معقول ثانی را با ملاک تقدم و تأخر در تعقل از یکدیگر تفکیک کردند. در نگاه اولیه، تقدم در تعقل، ملازم با خارجیت مصداق معقول اول، و تأخر در تعقل، ملازم با ذهنی بودن مصداق معقول ثانی است. هدف از این تفکیک، دسته‌بندی مفاهیم ذهنی بود. مفاهیم ماهوی در دسته معقول اول و مفاهیم منطقی در دسته معقول ثانی قرار می‌گرفت؛ اما جایگاه مفاهیم فلسفی در این دسته‌بندی مشخص نشده بود. مبانی

اول: این ملاک دایره مصادیق معقولات را تنگ‌تر کرده است؛ چه اینکه بحث را مختص صفت‌ها و عارض‌ها کرده است و موصوف‌ها و معروض‌ها مانند معانی نوعیه را یا از بحث خارج کرده، یا با تکلف تحت مسأله قرار داده است مانند: معانی نوعیه را عارض عنوان عام شیئیت کردن. در صورتی که از اساس اتصاف و عروض در معنای معقول اول مدخلیتی ندارد.

دوم: این ملاک طبق توضیحات بیان شده با اصالت ماهیت تناسب بیشتری دارد. سوم: این ملاک در پی آن بود که جایگاه معقولات فلسفی را در کنار معقولات ماهوی و معقولات منطقی تبیین کند، اما با توجه به اشکال ملاصدرا که باید ظرف صفت و موصوف یکی باشد و اینکه عروض و اتصاف وجود خارجی است، ملاک فارابی میان مفاهیم ماهوی و مفاهیم فلسفی به دست نمی‌آید و همچنان جایگاه معقولات فلسفی مشخص نمی‌شود. به بیان دیگر با توجه به مبنای ملاصدرا، اگرچه معقولات فلسفی ثانوی هستند، عروض و اتصاف آن‌ها خارجی است؛ بنابراین می‌توان گفت که «عروض و اتصاف خارجی» مساوی با «معقول اول» بودن نیست، پس استفاده از این

کرد و از این طریق عروض ذهنی و اتصاف خارجی را نپذیرفت و این شیوه دسته‌بندی مفاهیم را معتبر ندانست و به همان ملاک قدیمی تقدم و تأخر در تعقل رجوع کرد. او برای وجود، دو معنا در نظر می‌گیرد؛ وجود اگر به معنای عام و انتزاعی باشد، در عین اینکه عروض و اتصاف خارجی دارد، متأخر در تعقل و معقول ثانی است، اما اگر به معنای حقیقت وجود باشد، معقول ثانی نیست.

در این مقاله علاوه بر تحلیل سیر تاریخی معقول ثانی، مشخص شد که ملاک جدید عروض و اتصاف برای تقسیم‌بندی مناسب نیست زیرا ۱) در نظر گرفتن معنایی دوسویه برای معقول و به خصوص معقول اول روا نیست؛ ۲) «عروض ذهنی و اتصاف خارجی» از اساس معنایی ناممکن است. همچنین مشخص شد، اصالت وجود و وجودی بودن حقیقت علم، اثری مهم در دسته‌بندی معقولات به «اولی» و «ثانوی» دارد. وجودی بودن حقیقت علم و اینکه ملاک انطباق علم، انطباق وجودی است نه ماهوی، نشان می‌دهد آنچه با علم منکشف می‌شود، وجود معلوم است و دیگر اوصاف وجود به واسطه انکشاف وجود معلوم، مدرک نفس واقع می‌شوند و اصالت وجود نشان می‌دهد

اصالت ماهیت شیخ اشراق و نفی خارجیت از مفاهیم فلسفی باعث شد این مفاهیم در رسته معقول ثانی و هم‌ردیف با مفاهیم منطقی قرار گیرند؛ اما اعتراضات قوشجی به نفی خارجیت از برخی مفاهیم فلسفی باعث شد کسانی چون دوانی، میرداماد و سبزواری دایره معقولات ثانی را به نحوی گسترش دهند که معقول ثانی با خارجیت مفاهیم فلسفی تنافی نداشته باشد. آنان برای این منظور با استفاده از قاعده «فرعیه» مدعی شدند که اتصاف خارجی به معقولات فلسفی مستلزم ثبوت موصوف در خارج است نه صفت؛ بنابراین با مطرح کردن اصطلاح جدید «عروض و اتصاف» ملاک جدیدی را برای تفکیک و دسته‌بندی مفاهیم ایجاد کردند؛ به این معنا که مفاهیم فلسفی مانند مفاهیم منطقی در ظرف ذهن، مغایر با معروض هستند اما برخلاف مفاهیم منطقی در ظرف خارج با موصوف خود متحدند و این اتحاد و اتصاف به نحوی است که خود صفت در خارج تحقق نمی‌یابد و در نتیجه عارض مابه‌ازاء خارجی ندارد. ملاصدرا این شیوه تقریر از خارجیت مفاهیم فلسفی را به منزله انکار خارجیت مفاهیم فلسفی دانست. او امکان تحقق موصوف و صفت در دو ظرف را انکار

مورد جایگاه وجود در عین و علم مطرح کرده است، دسته‌بندی معقولات نیازمند بازیابی جدی است. برای بازیابی این دسته‌بندی ضروری است ملاک معقول اول و ثانی به‌طور کامل بررسی و ملاحظه شود که در روند تاریخی این اصطلاح، اصالت ماهیت یا اصالت وجود چه نقشی داشته است. این مقاله نشان می‌دهد چگونه که اصالت وجود در عین و خارج تبیین شده است، در علم و ذهن تبیین نشده است و این مسأله نیاز به تحقیق و تدقیق بیشتر دارد.

در پایان به پژوهشگران محترم موضوعاتی برای بررسی بیشتر پیشنهاد می‌شود:

۱. نحوه تمایز مفهوم وجود از مفاهیم ماهوی و مفاهیم عامه فلسفی؛
۲. نحوه شکل‌گیری مفهوم وجود در ذهن؛
۳. بررسی وجودشناسانه معانی‌ای که اشاره به حقیقت وجود دارند.

که وجود متن خارج را پر کرده است و اوصاف وجود نیز خارج از وجود نیستند؛ چه این اوصاف مربوط به وصف حدود وجود باشند، یعنی ماهیات، و چه این اوصاف منتزع از حاق وجود باشند، یعنی مفاهیم فلسفی. وجود به انحاء مختلفی مورد ادراک نفس است؛ اول: معنایی که اشاره به حقیقت وجود دارد، دوم: معنایی که اشاره به وجودات ماهوی و متعین دارد. این دو معنا اشاره به حقیقتی خاص و مشخص دارد و عارض نیست و به صورت ثانوی تعقل نمی‌شود؛ اما معنای سوم: معنایی عام و انتزاعی است، این معنا هر چند تعقلش متأخر است و معقول ثانی است، اما دارای تحقق خارجی و به عبارتی عروض و اتصاف خارجی است.

انس ذهنی فلاسفه با اصالت ماهیت باعث شده است که رسوبات اصالت ماهیت حتی در فلسفه حکمای صدرایی مسلک نیز باقی بماند. با تغییری که حکمت متعالیه در

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه/رساله: این مقاله با راهنمایی دکتر عبدالله نصری و مشاوره دکتر اسدی و پورحسن مستخرج از رساله با عنوان «بررسی مبانی نقدهای سید جلال‌الدین آشتیانی بر فلاسفه، عرفا و متکلمین» است.

منابع

- بهمنيار بن مرزبان. (۱۳۷۵ش). التحصيل.
- مصحيح: مطهرى، مرتضى. تهران: دانشگاه تهران مؤسسه انتشارات و چاپ، چاپ اول.
- تفتازانى، سعدالدين. (۱۴۰۹ ق). شرح المقاصد. تحقيق و تعليق: عميره، عبدالرحمن. قم: الشريف الرضى، چاپ اول.
- جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش). رحيق مختوم. قم: اسراء، چاپ سوم.
- دشتكى، منصور. (۱۳۸۲ش). إشراق هياكل النور لكشف ظلمات شواكل الغرور. مصحيح: اوجبى، على. تهران: مركز پژوهشى ميراث مكتوب.
- ديباجى، سيدمحمدعلى، و يوسفزاده، زينب. (۱۳۹۶). بررسى و تحليل تطور معقولات فلسفى از فارابى تا ملاصدرا. تاريخ فلسفه بهار. سال هفتم (۴): ۱۰۵ - ۱۲۲.
- سبزوارى، هادى. (۱۳۶۹ ش). شرح المنظومه. تحقيق: طالبى، مسعود، شرح: حسنزاده آملی، حسن. تهران: نشر ناب، چاپ اول.
- سهروردى، شهابالدين يحيى. (۱۳۷۲ ش). مجموعه مصنفات شيخ اشراق. تهران:
- ابن سينا، حسين بن عبدالله. (۱۴۰۴ ق). *التعليقات*. محقق: بدوى، عبد الرحمن. قم: مكتب الإعلام الإسلامى.
- ابن سينا، حسين بن عبدالله. (۱۳۷۶ ش). الشفاء (الإلهيات). محقق: حسن زاده آملی، حسن. قم: دفتر تبليغات اسلامى حوزه علمیه قم، چاپ اول.
- ابن سينا، حسين بن عبدالله. (۱۴۰۵ ق). الشفاء (الطبيعيات). مصحيح: مدكور، ابراهى. قم: كتابخانه عمومى حضرت آيت الله - العظمى مرعشى نجفى (ره)، چاپ اول.
- ابن سينا، حسين بن عبدالله و طوسى، خواجه - نصيرالدين. (۱۳۹۱ش). شرح الاشارات و التنبهات. قم: مؤسسه بوستان كتاب، چاپ سوم.
- اسماعيلى، مسعود. (۱۳۸۹ ش). معقول ثانى فلسفى در فلسفه اسلامى. قم: مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى (ره)، چاپ اول.
- ايجى، عبدالرحمن؛ جرجانى، سيدعلى. (۱۳۲۵ ق). شرح المواقف. مصحيح: بدرالدين نعلسانى. قم: الشريف الرضى، چاپ اول.

- وزارت فرهنگ و آموزش عالی و
مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی،
چاپ دوم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم.
(۱۳۶۳ش). المشاعر. مترجم:
عمادالدوله، امامقلی. تهران: طهوری،
چاپ دوم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم.
(۱۹۸۱ م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار
العقلیة الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث
العربی، چاپ سوم.
- آشتیانی، جلال‌الدین؛ صدرالدین شیرازی،
محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۱ش). شرح بر
زادالمسافر. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۶ق). نهاییه
الحکمة. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- طوسی، محمد. (۱۳۶۷ش). اساس الاقتباس.
مصحح: مدرس رضوی، محمدتقی.
تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات
و چاپ.
- طوسی، محمد؛ حلی، حسن بن یوسف.
(۱۴۱۳ ق). کشف‌المراد فی شرح
تجریدالإعتقاد. مصحح: حسن‌زاده
آملی، حسن. قم: مؤسسه النشر
الإسلامی، چاپ چهارم.
- طوسی، محمد؛ فخر رازی، محمد.
(۱۴۰۵ق). تلخیص المحصل. بیروت:
دار الأضواء.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۰ش). درآمدی
به نظام حکمت صدرایی. تهران: سمت
و مؤسسه امام خمینی(ره)، چاپ سوم.
- فارابی، محمد بن محمد. (۱۹۷۰ م). کتاب
الحروف. مصحح: مهدی محسن.
بیروت: دارالمشرق، چاپ اول.
- فارابی، محمد بن محمد. (۱۴۰۸ ق).
المنطقیات. قم: مکتبه مرعشی نجفی،
چاپ اول.
- فنائی اشکوری، محمد. (۱۳۸۷ش). معقول
ثانی: تحلیلی از انواع مفاهیم کلی در
فلسفه اسلامی و غربی. قم: مؤسسه
آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)،
چاپ اول.
- قوشچی، علی بن محمد. (۱۳۹۳ش). شرح
تجرید العقائد. تصحیح و تحقیق:
محمدحسین زارعی. تعلیقه: جلال‌الدین
محمد دوانی. قم: راند، چاپ اول.
- لوکری، فضل بن محمد. (۱۳۷۳ش). بیان
الحق بضمآن الصدق. مصحح: ابراهیم
دیباچی. تهران: مؤسسه بین‌المللی اندیشه
و تمدن اسلامی مالزی، چاپ اول.

- معزز، یوسف؛ رضاپور، محمد. (۱۳۹۹). «وجود رابط معقولات ثانی فلسفی از منظر علامه طباطبایی و علامه مصباح». حکمت اسلامی. سال هفتم (۲): ۱۴۱ - ۱۸۸.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲ ش). مجموعه آثار. تهران: صدرا، چاپ پنجم.
- موسوی بایگی، سیدمحمد؛ رحمانیان، مجتبی. (۱۳۹۶). حل معضل معقول ثانی فلسفی توسط صدرالمآلهین و ثمره آن. آموزه‌های فلسفه اسلامی. (۲۰): ۱۲۷ - ۱۴۴.
- میرداماد، محمدباقر. (۱۳۷۴ ش). القیسات. مقدمه: محقق، مهدی. تهران: دانشگاه تهران. مؤسسه انتشارات و چاپ.
- میرداماد، محمد باقر. (۱۳۸۱ ش). مصنفات میرداماد. مقدمه: محقق، مهدی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- میرداماد، محمدباقر؛ علوی، سیداحمد. (۱۳۷۶ ش). تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول.
- یزدان‌پناه، یدالله. (۱۳۸۹ ش). حکمت اشراق. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
- یزدان‌پناه، یدالله. (۱۳۹۳ ش). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: مؤسسه امام خمینی (ره)، ویراست دوم.