

## سازوکار تأثیرگذاری رویکرد حکمای مشائی بر آراء شیخ اشراق در تکون معقول ثانی فلسفی

مسعود اسماعیلی<sup>۱</sup>

سیدعماد مصطفوی<sup>۲</sup>

### چکیده

در باب مفاهیم، شیخ اشراق کاملاً متأثر از فضای حاکم بر تفکر مشائی است. این تأثیرپذیری چه در ناحیه اصل مفاهیم کلی و چه در ناحیه تقسیماتی که مفاهیم کلی به عنوان مقسم می پذیرند، کاملاً روشن است. سهروردی حتی در معیار و میزان تمایز مفاهیم از یکدیگر، به ویژه در گنجانیدن معقولات فلسفی ذیل معقولات ثانی که باید نخستین گام در تکون معقول ثانی فلسفی برشمرده شود، از بهمنیار تأثیرات گسترده و کاملاً مشهودی پذیرفته است. نوشتار در پیش رو با توجه به اهمیت کاوش هر چه عمیق تر این سازوکار که موفقیتی کم نظیر در شکوفایی و انضباط بخشی مباحث فلسفی، خصوصاً با توجه به بستری که حکمای پیشین در این مبحث از خود بجای گذاشته بودند، با روشی تحلیلی - فلسفی به بررسی آراء و دیدگاه‌های حکمای مشائی و اشراقی (از کندی، فارابی، ابن سینا و بهمنیار تا سهروردی) پرداخته و بر آن است تا چگونگی این اثرپذیری را تبیین نماید.

واژگان کلیدی: معقول ثانی، معقول ثانی فلسفی، تأثیرپذیری، شیخ اشراق، حکمت مشاء.

masud.esmaeily@gmail.com

۱. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی

mostafaviemad@gmail.com

۲. کارشناس ارشد فلسفه اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی



## مقدمه

پیشینه مبحث معقولات به دوره افلاطون و شاید بتوان گفت به قبل از وی نیز کشانده می‌شود. اهمیت این حوزه از مفاهیم از آنجا نشأت می‌گیرد که مفاهیم کلی بیشترین سهم را در معرفت‌های حصولی بشری به خود اختصاص داده و به همین دلیل در میان مباحث فلسفی از جایگاه خاصی برخوردار است. فیلسوفان مسلمان نیز با درک این مسأله، نقش بسیار مهمی را در تعمق‌بخشی و شکوفایی این حوزه ایفا کرده‌اند.

حکمای مسلمان که در مباحث فلسفی از افلاطون و ارسطو متأثر بوده‌اند، در حوزه مفاهیم کلی نیز همین رویکرد را در پیش گرفته‌اند. اما نکته قابل توجه این است که افلاطون و ارسطو از میان معقولات کلی، تنها مفاهیم ماهوی یا همان معقول اولی را طرح کرده‌اند. لکن حکمای مسلمان، با کاوشی بسیار عمیق و همه‌جانبه به دست‌آورد بسیار مهم تقسیم مفاهیم کلی به اولی و ثانوی و معقول ثانی به ثانی منطقی و فلسفی رسیده‌اند (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۷۵-۱۷۶؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۲۰)؛ به‌ویژه آن قسمت مهم که در نظریه ارسطو تاریک و مبهم می‌نمود و در نظریه دانشمندان اسلامی تبیین بسیار روشنی از آن گردیده است؛ زیرا این دانشمندان تصریح کرده‌اند که تمام تصورات بدیهیه عقلیه اموری انتزاعی هستند که عقل آنها را از معانی حسیه انتزاع کرده است. عمده چالش در اینجا این است که «فرق است بین انتزاع مفاهیم کلی که منطبق به محسوسات می‌شود و بین انتزاع بدیهیات اولیه و مفاهیم عامه». فرق آنها در این است که انتزاع دسته اول مستقیماً از راه تجرید و تعمیم جزئیات محسوس برای عقل حاصل شده است، ولی دسته دوم به‌نحو دیگری از دسته اول انتزاع گردیده است. لذا دسته اول در اصطلاح فلسفه، معقولات اولیه و دسته دوم - که متکی به دسته اول هستند - معقولات ثانیه خوانده می‌شوند (همان).

تاریخ مطالعه فرآیند معقول ثانی در میان حکمای مسلمان از فارابی آغاز گردیده و در امتداد سیر تکامل خود به ابن سینا رسیده و سپس در آئینه دیدگاه‌ها و تفکرات حکمای پس از وی جریان می‌یابد (همان). تفاوت چندان مهم و اثرگذاری هم در میان دیدگاه‌های این دو فیلسوف مشائی در این باب مشهود نیست. اما گستره این مبحث در آراء ابن سینا نسبت به فارابی بیشتر مورد توجه و بررسی قرار گرفته است. اما در این میان، دیدگاه‌های فیلسوفانی همانند بهمنیار و شیخ اشراق، به‌خصوص در تکون معقول ثانی فلسفی بسیار مهم و اثرگذار است؛ چراکه نخستین جرقه‌های تکون در این باب، توسط این دو فیلسوف رقم می‌خورد. لذا در جهت تبیین هر چه بیشتر رویکردها در موضوع معقولات و تقسیم‌بندی آنها، نخست به آراء و نظریات فیلسوفان مشائی، و در ادامه نیز به زاویه نگاه شیخ اشراق در این خصوص پرداخته می‌شود.

### دیدگاه مشائیان

در این مبحث، ضمن بررسی تقسیم مفاهیم کلی در سیره فیلسوفان مشائی به آثار کندی، فارابی، ابن سینا و بهمنیار به‌صورت مختصر پرداخته می‌شود. در آثار کندی هر چند مطلب خاصی در معقولات، بالأخص معقول ثانی مشاهده نمی‌شود، ولی به‌جهت فراهم آمدن بستری مناسب در جهت ارائه دیدگاه‌های دیگر فیلسوفان مشائی، به‌صورت مختصر به نظر کندی نیز اشاره می‌گردد؛ هرچند برخی در مشائی بودن وی تردید کرده‌اند.

کندی معارف را به حسی و عقلی تقسیم می‌کند و حس را «مدرک جزئیات» و عقل را «مدرک کلیات» می‌داند و از این طریق مفاهیم را به جزئی و کلی تقسیم می‌کند. لذا وی مفاهیم را در یک تقسیم‌بندی اولیه، به‌صورت جزئی و کلی ارائه می‌دهد (کندی، بی‌تا، ص ۶۰، ۶۱). البته هر چند اصطلاحاتی مانند عقل اول و عقل ثانی و معقول ثانی در عبارات کندی مشاهده می‌شود (همان)، اما معقول ثانی در تعابیر وی، به معنای معقول ثانی منطقی یا فلسفی - که در زمان حاضر مصطلح شده - نیامده است؛ چراکه وی از عقل اول و معقول اول به‌عنوان عقل مفیض صور و معقولاتی که در او مقررند نام می‌برد. همچنین عقل ثانی نزد کندی عبارت از تمام عقول دیگر، اعم از عقول مجرد و عقول انسانی است. اما اصطلاح معقول ثانی از نظر وی اطلاق بر صور معقوله‌ای می‌گردد که با افاضه عقل قبلی در عقول

دیگر تحقق پیدا می‌کنند. لذا وی به هیچ‌وجه معقول ثانی را در ثانی منطقی و فلسفی رایج مورد توجه قرار نداده است.

فارابی نیز مانند کندی به تقسیم جزئی و کلی در باب معارف پرداخته است و حس را مدرک جزئیات و عقل را مدرک کلیات می‌داند. ایشان می‌گوید: «ادراک الحواس انما یکون للجزئیات؛ و عن الجزئیات تحصل الکلیات» (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۹۸-۹۹).

در این میان، فارابی را می‌توان بر خلاف کندی یکی از اثرگذارترین فیلسوفان در حوزه تقسیم مفاهیم اولی و ثانوی برشمرد. اما آنچه از این نظر در دیدگاه‌های وی از اهمیت خاصی برخوردار است، تمایزی است که فارابی میان معقولات نهاده است (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۹۸؛ همو، ۱۹۸۶م، ص ۱۱۸).

در ادوار حیات فکری حکمای مسلمان، هرچه در خصوص تقسیم مفاهیم کلی پیش برویم، این مبحث عمیق‌تر و جامع‌تر مورد بررسی قرار گرفته است؛ به‌ویژه که آثار ابن سینا را می‌توان یکی از محوری‌ترین این موارد برشمرد. ابن سینا در تقسیمی کلی، معقولات را به معقول اولی و ثانیه تقسیم کرده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق(الف)، ص ۲۳۱) هر چند این اصطلاح در موارد متعددی به معنای بدیهیات و نظریاتی که مبتنی بر بدیهات هستند اطلاق گردیده، اما در بسیاری از موارد نیز اطلاق معقول اولی و ثانیه به همین معنای مصطلحی است که در حال حاضر استعمال می‌گردد (همو، ۱۴۰۴ق(ب)، ص ۱۰).

بهمینار نیز همانند فارابی و ابن سینا به عرصه مفاهیم ورود یافته و این مفاهیم را به جزئی که متعلق حس و کلی که با ابزار عقل قابل دریافت است تقسیم می‌کند. لذا وی در تقسیم کلی، همان تقسیم دویخشی معقولات به اولی و ثانیه را ارائه می‌دهد (بهمیناربن مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۲۲۱-۲۸۶، ۲۲۳). البته نباید فراموش کرد که بهمینار در برخی از موارد، این دو اصطلاح را در مورد بدیهیات و نظریات نیز به کار برده است. وی از جمله فیلسوفان مشائی است که در مبحث معقولات ثانیه بیشترین تأثیرات را بر دیدگاه‌های شیخ اشراق گذارده است (همان، ص ۲۶۴-۲۶۵). بر همین اساس و در جهت آشنایی با آراء سهروردی، در ادامه نیز به رویکرد این فیلسوف اشراقی می‌پردازیم.

### دیدگاه شیخ اشراق

شیخ اشراق همانند حکمای مشائی، عنایت ویژه‌ای نسبت به مفاهیم و تقسیم آنها ابراز داشته است. وی در یک تقسیم‌بندی خاص، معانی را به دو قسم «معانی عام» و «معانی

شاخص» که تعبیر دیگری از همان کلی و جزئی است تقسیم می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵-۱۷).

طبق این دیدگاه، معنای عام یا کلی در خارج تحقق ندارد (هو انّ المعنى العام لا يتحقق فى خارج الذهن) (همان، ج ۲، ص ۱۷). البته شیخ اشراق به تقسیم مفاهیم به کلی و جزئی نیز اشاره داشته است (همان، ج ۲، ص ۱۷). هر چند عنوان معقول ثانی چند مرتبه بیشتر در آثار وی بیان نگریده، ولی وی کاملاً به تقسیم‌بندی مفاهیم کلی به اولی و ثانوی معتقد بوده است (همان، ج ۱، ص ۳۴۷، ۳۶۱). به‌طور کلی جهت‌گیری‌ای که در فلسفه مشائی نسبت به معقولات مطرح بوده، شیخ اشراق نیز بر آن شیوه مشی داشته و همان مسیر را پیموده است. لذا در تقسیم‌بندی مفاهیم کلی، به‌جز همان دو قسم اولی و ثانوی مستعمل مشائی، تقسیم‌بندی دیگری در آراء سهروردی مشهود نیست. لذا در امتداد مباحث گذشته و با توجه به محوری بودن مبحث معقولات ثانی، در این نوشتار به بررسی گسترده و عمیق‌تر نگرش بهمنیار و شیخ اشراق در این خصوص پرداخته می‌شود.

### دیدگاه بهمنیار در معقولات ثانیه

با توجه به مقدمات مطرح شده در مباحث گذشته و در جهت عدم اطاله کلام، مستقیماً به سراغ دیدگاه‌های بهمنیار در خصوص معقولات ثانیه می‌رویم. بهمنیار معقولات ثانی را مستند به معقول اولی دانسته (المعقولات الثانية المستندة الى المعانى المعقولة الاولى (بهمنیارین مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۲۲۱)) و جهت استناد معقولات ثانی به اولی را همان جهت معقولیت معقولات اولی می‌داند و توضیح می‌دهد که این معقولات، معقولات خارجی نیستند و تنها در ذهن موجودند: «الشيء من المعقولات الثانية المستندة الى المعقولات الاولى، و حكمه حكم الكلّي و الجزئيّ و الجنس و النوع. فليس في الموجودات موجود هي شيء، بل الموجود إما انسان و إما فلك ثمّ يلزم معقوليّة ذلك أن يكون شيئاً» (همان، ص ۲۸۶).

از این عبارت به‌دست می‌آید که بهمنیار معقولات ثانیه را از عوارض ذهنی معقولات اولی می‌داند که از حیث معقولیت، از آنها انتزاع شده و بر آنها صدق می‌کند. همچنین این معقولات، ذهنی محض و غیر موجود در خارجند، اما معقولات اولی همان مفاهیم ماهوی‌اند که از خارج گرفته می‌شوند و در خارج موجودند. پس از اشاره کوتاه به اصل مبحث معقول ثانی از منظر بهمنیار، در گفتار بعدی به معقول ثانی فلسفی در نظریات وی می‌پردازیم.

## مفاهیم فلسفی

هدف این مبحث ترسیم فضای ذهنی و تاریخی بهمنیار نسبت به معقول ثانی فلسفی است. بر همین اساس به یکی از دیدگاه‌های اختصاصی بهمنیار در باب معقولات ثانیه پرداخته می‌شود.

بهمنیار ضمن آگاهی از مفاهیم اولی و ثانی منطقی، به نکته‌ای پرداخته است که همین طرح مسأله می‌تواند به‌عنوان دروازه ورود به مفاهیم فلسفی قلمداد گردد. وی مفاهیمی مانند «شیء» را به کاوش فلسفی می‌گذارد و به دنبال پاسخ به این پرسش است که مفهوم «شیء» جزء کدام یک از مفاهیم است؟

طبق دیدگاه مشائیان، بیش از دو دسته مفاهیم (یعنی مفهوم اولی و ثانی منطقی)، مفهومی وجود ندارد. لذا بهمنیار نیز - که شاکله فکری خود را بر همین اساس دسته‌بندی کرده است - مفهوم «شیء» را با همین مقیاس به تحلیل می‌نشیند. بهمنیار از یکسو مشاهده می‌کند که مفهوم شیء، چون در کنار دیگر مفاهیم واقعیتی در خارج ندارد، خود را از تقسیم‌بندی مفهوم اولی خارج می‌کند؛ زیرا مفاهیم اولی با معروضشان در خارج دو چیزند. حال آنکه به‌طور مثال انسان خارجی شیء است، ولی انسان و شیء دو چیز نیستند. یعنی انسان جدای از شیء و شیء جدای از انسان نیست.

از سوی دیگر، تقسیم‌بندی پیش‌روی وی، شامل دو قسم بیش نبود. لذا همین فرآیند بود که بهمنیار را به نتیجه قطعی معقول ثانی منطقی بودن شیء - آن‌هم درحالی که شیء معقول ثانی فلسفی است - معتقد کرد:

«الشيء من المعقولات الثانية المستندة الى المعقولات الاولى، و حكمه حكم الكلّي و الجزئيّ و الجنس و النوع. فليس في الموجودات موجود هي شيء، بل الموجود إمّا انسان و إمّا فلك ثم يلزم معقوليّة ذلك أن يكون شيئاً؛ و كذلك الذات، و كذلك الوجود بالقياس الى أقسامه» (بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۲۸۶).

بهمنیار در این متن به کلی و جزئی مثال می‌زند و از آن فراتر می‌رود و تصریح می‌کند که «تا انسان به ذهن نیاید و تعقل نشود، شیء بر او اطلاق نمی‌گردد». لذا همین نکته نشان از آن دارد که بهمنیار، معیارهای معقول ثانی منطقی را برای شیء به‌کار برده است. براساس متن موجود، وی مفهوم شیء را در شمار معقولات ثانیه منطقی به حساب می‌آورد. همچنین - همان‌گونه که مشهود است - بهمنیار حکم شیء را در اینجا حکم کلی و جزئی که مربوط

به معقولات ثانیه منطقی هستند می‌داند... (حکمه حکم الکلی و الجزئی والجنس و النوع). لذا این عبارت به صراحت نشان می‌دهد که وی شیء را نیز معقول ثانی منطقی بر شمرده است، درحالی‌که این مفهوم از مفاهیم معقول ثانیه فلسفی است. وی در ادامه به دو مفهوم فلسفی دیگر نیز اشاره نموده و آنها را نیز جزء مفاهیم منطقی محسوب می‌دارد: «... و كذلك الذات، و كذلك الوجود» (همان، ص ۲۸۶).

با توجه به این دیدگاه بهمنیار در موضوع معقول ثانی فلسفی، حال باید دید زاویه نگاه وی چه نقاط متمایز و متفاوتی با دیدگاه دو فیلسوف معروف مشائی (یعنی فارابی و ابن‌سینا) در همین موضوع داشته که بیشتر مورد توجه و دقت نظر سهروردی واقع گردیده است.

### اختلاف دیدگاه بهمنیار با فارابی و شیخ‌الرئیس در این باب

در تبیین این مبحث، در ابتدا به دیدگاه فارابی در باب معقولات ثانی فلسفی می‌پردازیم و در ادامه نیز نظریات ابن‌سینا و بهمنیار را مورد بررسی قرار می‌دهیم. در آراء فارابی هرگز عنوان معقول ثانی فلسفی برای دسته‌ای از مفاهیم کلی ذکر نشده، ولی - همان‌گونه که بیان گردید - اصطلاح معقول ثانی، در معقول ثانی منطقی استعمال گردیده است، درحالی‌که هیچ‌یک از مفاهیم مشمول آن نیز از مفاهیم معقولات فلسفی نیستند. لذا در جهت نشان دادن میزان توجه فارابی به مسأله معقول ثانی فلسفی، در ابتدا به دیدگاه ابن‌فیلسوف در مورد تمایز معقول ثانی فلسفی با معقول اولی و ثانیه منطقی اشاره شده و در ادامه نیز به بررسی آراء وی در زمینه اطلاق عنوان معقولات ثانیه فلسفی بر دسته‌ای از مفاهیم کلی پرداخته می‌شود.

فارابی به تمایز معقولات ثانیه با معقولات اولی کاملاً واقف بوده است. دلیل این توجه نیز ویژگی‌هایی است که وی در جهت بازشناسی معقول ثانی فلسفی با معقولات اولی ارائه می‌دهد. از جمله ویژگی‌هایی که اختصاص به معقول ثانی فلسفی داشته و فارابی نیز به آن اشاره کرده است می‌توان به عدم دلالت بر جزء مقوم (جنس و فصل نبودن) (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۹۷) و نیز جنس و فصل نداشتن مفاهیم فلسفی اشاره کرد (همان، ج ۱، ص ۲۹۷). همچنین از جمله تفاوت‌های مهم دیگری که میان این دو دسته از مفاهیم وجود دارد می‌توان به تشکیکی بودن مفاهیم فلسفی از منظر فارابی - که در موارد متعددی بر تشکیک‌پذیری مفاهیم ثانی فلسفی تأکید کرده است - اشاره کرد (همان، ج ۱، ص ۹۵).



تمایزات دیگری که فارابی در جهت بازشناسی معقولات ثانوی از اولی بر می‌شمارد، اعمیت مفاهیم فلسفی است که معقولات اولی از این ویژگی بهره‌ای ندارند؛ به‌طور مثال، وی در مورد دو مفهوم وجود و وحدت بارها این اعم بودن را یادآور می‌گردد (همو، ۱۹۸۶م، ص ۱۱۶). تمایز دیگری که فارابی میان معقولات اولی و ثانی فلسفی قائل است، «بدهت» است که [براین اساس] وی دسته‌ای از مفاهیم فلسفی را بدیهی بر می‌شمرد (همو، ۱۳۸۹، ص ۶۵).

همچنین فارابی به قرابت مفاهیم فلسفی با وجود اشاره نموده و در جای دیگر نیز خارجی بودن را از جمله ویژگی‌های دیگر این گونه مفاهیم می‌داند: «الوجود بهذا المعنی (ای بمعنی المنحاز بماهیة)، ما یساوق الوجود مثل الشئ...» (همو، ۱۹۹۰م، ص ۵۱؛ همو، ۱۹۹۵م، ص ۳۵؛ همو، ۱۹۸۶م، ص ۱۱۸).

بر همین اساس فارابی ملاک تمایز «مفاهیم فلسفی» از «معقولات ثانیه منطقی» را در خارجی بودن مفاهیم فلسفی و ذهنی بودن مفاهیم منطقی می‌داند و از سوی دیگر، تکرار بی‌نهایت و لایقی معقولات ثانیه منطقی را ملاک دیگری برای تمایز این معقولات از مفاهیم فلسفی محسوب می‌دارد؛ چراکه مفاهیم فلسفی از این ویژگی برخوردار نیستند (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۳۷؛ همو، ۱۹۸۶م، ص ۶۴-۶۵).

با توجه به ذکر نشدن هیچ‌کدام از مفاهیم فلسفی در ذیل معقولات ثانیه از سوی فارابی، این نکته را نیز می‌توان مؤید دیگری برای نشان دادن تمایز این دو دسته از مفاهیم از نظر وی دانست؛ چراکه - همان‌گونه که بیان گردید - وی مفاهیم منطقی را معقول ثانی شمرده است. لذا عدم گنجانیدن مفاهیم فلسفی تحت معقولات ثانی، نمایان‌گر این حقیقت است که وی مفاهیم فلسفی را از دایره معقول ثانی بودن خارج دانسته است.

افزون بر تمایزهای یاد شده، آنچه تشخص مفاهیم فلسفی را در دیدگاه فارابی به‌مثابه دسته خاصی از مفاهیم روشن می‌سازد، ویژگی‌های مهم و مشترکی است که او برای این‌گونه مفاهیم برشمرده است؛ ویژگی‌هایی مانند محوریت این مفاهیم در فلسفه اولی و اختصاص آنها به این فلسفه و قرابت با وجود، خارجیت و وحدت مصداقی این مفاهیم با یکدیگر و... (همو، ۱۹۹۵م، ص ۳۵).

با توجه به موارد و مسائل مطرح شده از سوی فارابی در تمایز و تفاوت این دو مفهوم، مشخص می‌شود که فارابی هرچند در آثار خویش اصطلاح معقول ثانی فلسفی را مطرح

نکرده است، اما مفاهیم فلسفی را به نحوی متمایز از مفاهیم اولی و ثانی منطقی ارائه داده است. اما به رغم توجه به این تفاوت، هیچ‌گاه مفاهیم فلسفی را در گروه مقابل معقولات اولی، یعنی در زمره معقولات ثانیه نگنجانده است و در تمام مواردی که از معقول ثانیه نام برده، مفهومی از مفاهیم فلسفی را به منزله نمونه‌ای از معقولات ثانیه بیان نکرده است؛ چراکه ایشان معقولات ثانیه را مفاهیمی کاملاً ذهنی برشمرده که هم منشأ انتزاع آن و هم مفهوم منتزع آن، اموری ذهنی‌اند و بدین ترتیب، اساساً معقولات ثانیه وصف امور خارجی - بماهو خارجی - قرار نمی‌گیرند.

در نتیجه معقولات ثانیه فلسفی در فلسفه فارابی، در جایگاه گروهی ویژه و منحاز از مفاهیم قرار دارد. هرچند در تقسیمات رسمی فلسفی از معقولات، عنوان خاصی به آنها اختصاص نیافته است. اما کنار نهادن آنها از این اقسام و قائل شدن به تمایزات مشترک میان آنها و دیگر مفاهیم و برشمردن ویژگی‌های مهم و مشابهی برای آنها، بر تشخیص گروهی آنها در دیدگاه فارابی دلالت دارد.

لذا با در نظر گرفتن مطالب مذکور می‌توان فارابی را آغازگر بحث معقول ثانی در فلسفه اسلامی برشمرد؛ مخصوصاً با ارائه معیار تکرر لایقی، هرچند فارابی این اصطلاح را برای تبیین مفاهیم علم منطبق به کار برده و خود تعریف و ملاک شناسایی (قابلیت تکرر تا بی‌نهایت) آن را ارائه می‌دهد (همو، ۱۹۸۶م، ص ۶۶)، اما وی هرگز مفاهیم فلسفی را در این حیطه وارد نساخته است. به همین دلیل، تحلیل متفاوتی با معقولات اولی و ثانیه برای آنها در نظر گرفته است.

باین حال روشن است که این دیدگاه وی درباره مفاهیم فلسفی، به این دلیل که جایگاه ویژه‌ای در دسته‌بندی معقولات در قالب یک قسم از معقولات در عرض معقولات اول و ثانی و با عنوانی خاص به خود اختصاص نداده و چندان متمرکز مورد بحث قرار نگرفته، نتوانسته است چندان دوام بیاورد و پس از ابن‌سینا، دیگران با استفاده از تعریف و ملاک شناسایی معقول ثانی، این مفاهیم را در زمره معقولات ثانیه‌ای که خود وی مطرح ساخته بود، قرار داده‌اند.

### تمایز معقولات ثانی فلسفی با معقولات اولی از منظر ابن‌سینا

مبحث گذشته که در بررسی آراء فارابی در بستر معقولات ارائه گردید و نیز مبحث پیش‌رو که به بررسی دیدگاه‌های ابن‌سینا در همین باب اختصاص یافته، در واقع در پی نشان دادن

عدم مشمولیت عنوان معقول ثانی فلسفی، تحت عنوان کلی ای معقول ثانی - که در آثار این دو فیلسوف ارائه شده - تدوین گردیده است تا از این گذر، تمایز و تفاوت دیدگاه این دو فیلسوف با نگرش بهمینار در باب مفاهیم مشخص گردد.

تاکنون مباحثی که حاوی دیدگاه‌های ابن سینا در خصوص معقولات ثانی مطرح شده، ناظر به معقول ثانی منطقی بوده است. حال جای این پرسش است که آیا شیخ‌الرئیس به معقولات ثانیه فلسفی نیز توجه داشته و این دسته از مفاهیم را نیز مورد بررسی و کاوش قرار داده است؟ یا وی به هیچ وجه به این مبحث نپرداخته و رویکردی متفاوت از فیلسوفانی همانند فارابی در این موضوع ابراز داشته است؟

در پاسخ مباحث مطرح شده باید توجه داشت که شیخ‌الرئیس همانند اسلاف خویش، اصطلاح معقول ثانی را فقط برای معقول ثانی منطقی به کار برده و در مورد معقولات ثانیه فلسفی، مثل وحدت و وجود، هیچ گاه از اصطلاح معقولات ثانی استفاده نکرده است. حال، گرچه مطالعه آثار متمسب به او نشان از آن دارد که ابن سینا به این نکته پی برده که این دسته از مفاهیمی که امروزه معقولات ثانیه فلسفی خوانده می شود غیر از مفاهیم ماهوی اند، اما هرگز اصطلاح معقول ثانی را بر این دسته از مفاهیم اطلاق نکرده است.

پس از فراقت از پاسخ پرسش نخست، به طور منطقی باید حقیقت و واقعیت چگونگی تمایز و تفاوت معقول ثانی فلسفی و معقولات اولی یا همان مفاهیم ماهوی در آراء ابن سینا مشخص شود تا از این گذر، حقیقت معقولات ثانی نیز از نظر وی تبیین گردد. لذا در اینجا به این مهم پرداخته می شود.

ابن سینا معقولات ثانیه فلسفی را از سنخ ماهیات نمی داند؛ چون ماهیات تشکیک پذیر نیستند. ولی این دسته از مفاهیم یا معقولات ثانیه فلسفی، به اصطلاح امروزی تشکیک پذیرند. سخن ابن سینا این است که مفاهیمی مثل وجود و وحدت، به تشکیک یا به تقدم و تأخر بر امور صادقند، ولی در ماهیات هیچ نوع تشکیکی راه ندارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق(ب)، ص ۳۴). از این سخن ابن سینا فهمیده می شود که اموری مثل وجود و وحدت، جزء جنس و ذاتیات ماهیات نیستند؛ زیرا در این صورت باید از امور ماهوی باشند و اگر ماهوی شدند، دیگر تشکیک پذیر نیستند. حال آنکه آنها تشکیک پذیرند (همان، ص ۱۴۰).

شیخ‌الرئیس میان ماهیات و معقول ثانی فلسفی تفکیک قائل می گردد و لذا سنخ ماهیات را متمایز از معقول ثانی فلسفی بر شمرده است. البته هر چند وی هرگز در مورد این گونه

مفاهیم کلی عنوان معقول ثانی فلسفی را به کار نبرده، اما اختلافات متعددی بین این دو معقول در آثارش بیان گردیده است.

ابن سینا معقولات اولی را از سنخ ماهیات می دانست. بر همین اساس تفکیک معقولات ثانی فلسفی از ماهوی در دیدگاه‌های وی، به بازشناسی معقولات اولی از معقولات ثانیه فلسفی بر می گردد. به همین جهت شیخ‌الرئیس مفاهیمی مانند «وجود»، «وحدت» و «شیء» را از جمله عام‌ترین مفاهیم و معقولاتی می‌داند که مختص هیچ مقوله یا ماهیتی نیستند. از این رو نمی‌توانند از سنخ ماهیات باشند:

«و أولى الأشياء بأن تكون متصورة لأنفسها الأشياء العامة للأموار كلها، كالموجود، و الشيء و الواحد و غيره» (همو، ۴۰۴ق(ب)، ص ۳۰).

از آنجاکه وجود و وحدت عام‌ترین اشیاء هستند، هیچ‌گاه نمی‌توانند در ماهیات و معقولات به منزله مقوم داخل شوند:

«فقد بينا أن الوحدة غير داخله في حد جوهر أو عرض، بل نسبة لازم عام» (همان، ص ۱۱۰).

از طرف دیگر، شیخ‌الرئیس به مسأله دیگری اشاره می‌کند که نشان از تمایز معقول ثانی فلسفی با دیگر مفاهیم اولی از جنبه دیگر دارد:

«و كذلك قد يوجد أيضا أمور يجب أن تتحدد و تتحقق في النفس، و هي مشتركة في العلوم. و ليس و لا واحد من العلوم يتولى الكلام فيها مثل الواحد بما هو واحد، و الكثير بما هو كثير، و الموافق و المخالف، و الضد و غير ذلك، فبعضها يستعملها استعمالا فقط، و بعضها إنما يأخذ حدودها، و لا يتكلم في نحو وجودها. و ليست عوارض خاصة لشيء من موضوعات هذه العلوم الجزئية، و ليست من الأمور التي يكون وجودها إلا وجود الصفات للذوات و لا أيضا هي من الصفات التي تكون لكل شيء. فيكون كل واحد منها مشتركا لكل شيء و لا يجوز أن يختص أيضا مقولة و لا يمكن أن يكون من عوارض شيء إلا الموجود بما هو موجود» (همان، ص ۱۳).

در این فراز ابن سینا بحث از موضوعات علوم جزئی - که هر یک ماهیتی از ماهیات هستند - را با مفاهیم دیگر، من جمله مفاهیم فلسفی که آن را عوارض خاص وجود بر می‌شمرد، به گونه‌ای متفاوت بیان می‌دارد. لذا همین تمایز قائل شدن میان نحوه بررسی هر

کدام از این موضوعات، به تفارق این دو دسته از معقولات از منظر شیخ الرئيس اشعار دارد. بر همین اساس وی قائل است بعضی از موضوعات را هیچ علمی به جز فلسفه نمی تواند به کاوش بنشیند. لذا در همین امتداد، جایگاه این گونه مفاهیم در فلسفه را به روشنی بیان می دارد:

«و بعض هذه أمور هي له كالأشياء: كالجواهر والكم والكيف، فإنه ليس يحتاج الموجود في أن ينقسم إليها، إلى انقسام قبلها، حاجة الجوهر إلى انقسامات، حتى يلزمه الانقسام إلى الإنسان وغير الإنسان. و بعض هذه كالعوارض الخاصة، مثل الواحد والكثير، و القوة والفعل، و الكلّي و الجزئي، و الممكن و الواجب، فإنه ليس يحتاج الموجود في قبول هذه الأعراض و الاستعداد لها إلى أن يتخصص طبيعياً أو تعليمياً أو خلقياً أو غير ذلك» (همان، ص ۱۴).

بدین ترتیب، وی مفاهیمی چون وحدت و کثرت، قوه و فعل، امکان و وجوب را که از معقولات ثانیه فلسفی به شمار می آیند، مختص وجود و از عوارض خاصه آن می داند و عروض بی واسطه آن بر ماهیات را رد می کند.

بر همین اساس ابن سینا معقولات ثانیه فلسفی را - خواه به تنهایی شامل همه موجودات باشند (الاشیاء العامه للامور کلها) (همان، ص ۳۰) و خواه با مقابل خود، موجودات را فراگیرد (و لا یضاه من الصفات التي تکون لکل شیء، فیکون کل واحد منها مشترکاً لکل شیء، همان، ص ۱۳) - غیر ماهوی و غیر مختص به مقوله یا ماهیتی می داند: «غیر داخله فی حد جوهر او عرض؛ لیس بمایه شیء، لا جزءاً من مایه شیء؛ و لا یجوز ان یختص بمقوله». لذا ایشان تمایز روشنی میان آنها و معقولات اولی قائل می گردد (همان، ص ۲۷۳).

اما با وجود اینکه شیخ الرئيس عنوان معقول ثانی فلسفی را مورد تصریح خویش قرار نداده، لکن بسیاری از ویژگی ها و اوصاف آن (مانند عینیت و خارجیت و عینیت خارجی وجود با موجودیت اشیاء خارجی) را مورد تأکید قرار داده است. لذا این دسته از مفاهیم را هم با این معیار مورد بررسی و تحقیق عمیق قرار داده است (همان، ص ۲۲۱). به همین دلیل وی مُصِر به نشان دادن خارجیت و غیر اعتباری بودن برخی از معقولات فلسفی، مانند وجود و وحدت و علیت است (همو، ۱۳۷۵ق، ص ۹۹).

البته - همان گونه که بیان گردید - هرچند وی هرگز نام معقول ثانی فلسفی را بر این گونه مفاهیم اطلاق نکرده است، ولی از سوی دیگر نیز این گونه مفاهیم را کاملاً متمایز و

متفاوت از معقول اولی و ثانی منطقی، خارج از این دو دسته مفاهیم مورد توجه خویش قرار داده است. لذا معقولات ثانی فلسفی در این دیدگاه مشمول هیچ کدام از معقول اولی و ثانوی منطقی قرار نگرفته است.

حاصل جمع‌بندی مطالب گذشته، ما را به این نتیجه می‌رساند که مفاهیم فلسفی از منظر شیخ‌الرئیس همانند دیدگاه فارابی شکل گرفته است؛ یعنی ایشان معقولات ثانیه فلسفی را از معقول اولی و ثانیه خارج دانسته و تحلیلی ویژه از آن ارائه داده است. لذا تعاریف و ویژگی‌های ابن‌سینا تفاوتی با نظریات فارابی در این باب ندارد و تنها می‌توان تفصیل و دقت بیشتر در ارائه مطالب از سوی شیخ‌الرئیس نسبت به فارابی را نکته تمایز این دو فیلسوف در این عرصه برشمرد. وی صریحاً خود معقولات ثانیه را - از جهت خاصی - موضوع منطقی دانسته و مترادف با این اصطلاح، واژه اعتباری را به کار برده است. همین‌گونه در جای دیگر با صراحت برخی از مهم‌ترین مفاهیم فلسفی را غیر اعتباری معرفی می‌کند که همین موضوع به معنای معقول ثانی فلسفی دانستن این‌گونه مفاهیم است. شیخ‌الرئیس همچنین در تحلیل مفهوم وجود، عبارات مهمی دارد که در دیدگاه متأخرین درباره وجود و دیگر مفاهیم فلسفی، تأثیر به‌سزایی داشته است. اما باین وجود هیچ‌کدام از این دو فیلسوف، اصطلاح معقول ثانی فلسفی را در مورد این مفاهیم به کار نبرده‌اند یا حتی مفاهیم فلسفی را ذیل عنوان معقولات ثانی - گرچه ثانی منطقی - نگنجانده‌اند.

اما در این میان، نکته قابل توجه این است که عدم کاوش و بررسی عمیق و همه‌سویه معقولات در ابحاث مطرح‌شده دیدگاه‌های فارابی و شیخ‌الرئیس و همچنین اختصاص ندادن فصل و عنوان ویژه به این باب، بستر مسیری بیراه را برای فلاسفه متأخر از آنان (من جمله بهمنیار) رقم می‌زند.

هرچند می‌توان این مشکل مطرح‌شده را به زبان و شاکله فلسفی رایج در آن ادوار بازگرداند نه به شخصیت فلسفی فارابی و شیخ‌الرئیس، اما به‌هرصورت همین رویکرد، اثر خود را بر بهمنیار گذاشته و وی را نیز مانند پیشینیان به بیراهه برده است. بر همین اساس بهمنیار در باب معقولات به راهی قدم گذاشته که فارابی و ابن‌سینا آغازگر آن بوده‌اند. لذا وی تقسیم این دو شخصیت در باب مفاهیم را پذیرفته و این مقسم را - مفاهیم کلی - به معقولات اولی و ثانیه منطقی تقسیم کرده است (بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۲۲۱، ۲۸۶). حتی وی با غفلت یا چشم‌پوشی از برخی دقت‌ها و ظرفیت‌های کلام فارابی و ابن‌سینا و با

دیدن اینکه مفاهیم فلسفی در عناوین اقسام معقولات جایگاه ویژه‌ای ندارد، برخی از مفاهیم فلسفی را در زمره معقولات ثانیه منطقی در آورده است؛ به‌طور مثال، مفاهیمی مانند وجود، شیء و ذات را معقول ثانی منطقی دانسته است: «الشیء من المعقولات الثانية ... حکمه حکم الکلی و الجزئی و الجنس و النوع... و كذلك الذات، و كذلك الوجود...» (همان، ص ۲۸۷).

هرچند این فیلسوف به نکات مهمی از کلام شیخ‌الرئیس، همچون عینیت خارجی وجود با موجودیت اشیاء خارجی توجه کرده است، اما از آن، نه در جهت اثبات خارجیت مفهوم وجود، بلکه در جهت ذهنی کردن آن سود جسته است. بنابراین بهمینار با اینکه مطالب مهمی مانند تمایز مفاهیم فلسفی با معقولات اولی، قرابت و عینت با وجود و وصفی بودن این مفاهیم - که از جمله مفاهیم فلسفی شمرده می‌شود - را از پیشینیان خویش دریافته و فرا گرفته است، اما در خارجیت این مفاهیم - که از جمله مهم‌ترین مطالب در این مسأله است - از دیدگاه آنان عدول کرده است. لذا وی مفاهیمی مانند علیت و وجود را که ابن‌سینا صریحاً غیر اعتباری خوانده، در نقطه مقابل اعتباری و ذهنی دانسته است (همان، ص ۲۸۶).

بر همین اساس می‌توان مدعی شد دیدگاه بهمینار از نظر رویکرد فلسفی، از یک‌سو به دیدگاه ابن‌سینا و از سوی دیگر به دیدگاه شیخ اشراق - که در آینده به آن پرداخته می‌شود - قرابت دارد؛ زیرا وی از سویی تنها گروهی از مفاهیم فلسفی را با صراحت در دیدگاه نهایی خود کاملاً ذهنی و معقول ثانی منطقی دانسته است (همان، ص ۵۸۰، ۲۸۷) و درباره دیگر معقولات فلسفی چنین تصریحی ندارد و از سوی دیگر، عبارات وی در مواردی بر خارجیت برخی مفاهیم فلسفی (مانند اضافه، امکان، وجوب و ...) دلالت دارد (همان، ص ۲۸۰، ۴۸۲، ۵۷۹) که این موجب می‌شود دیدگاه وی، در آغاز سیر ذهنی دانستن مفاهیم فلسفی، چندان کامل و سازگار نباشد.

### دیدگاه شیخ اشراق

در مبحث معقول ثانی، شیخ اشراق تا ذهنی دانستن معقول ثانی، با فارابی و ابن‌سینا هم‌عقیده بوده و بلکه همان دیدگاه آنان را مورد تأکید قرار داده است. لذا در این خصوص تقابلی با دیدگاه‌های این دو فیلسوف ابراز نداشته است. اما در وسعت و گستردگی مفاهیم مشمول معقول ثانی با گذر از این دو فیلسوف، خود را به دیدگاه‌های بهمینار نزدیک می‌کند. لذا در این مبحث بیشترین تأثیر را از بهمینار پذیرفته است. بر همین اساس، شیخ اشراق در مبحث معقول ثانی همانند معقول اولی از مشائیان تأثیر پذیرفته و طبق دیدگاه آنان، به‌ویژه

بهمینار مشی داشته و براساس ایده این فیلسوف مشائی مبحث معقول ثانی را به پیش برده که در ادامه به این مسأله پرداخته می‌شود.

### هم‌سوئی دیدگاه شیخ اشراق با دیدگاه بهمینار و اثرپذیری از او

در مبحث تقسیم مفاهیم کلی از دیدگاه بهمینار بیان گردید که وی رویکردی که در آراء فارابی و شیخ‌الرئیس شروع شده بود را به‌گونه متفاوت از آن دو رقم می‌زند. ادامه همین مسیر توسط بهمینار در مبحث تقسیم مفاهیم کلی، بستری فراهم آورد که معقولات ثانیه فلسفی تحت عنوان معقولات ثانی منطقی قرار گیرند. درواقع رویکرد ویژه و خاص بهمینار نسبت به معقولات ثانیه فلسفی، تأثیر عمیقی بر آراء دیگر فیلسوفان، من جمله شیخ اشراق بر جای گذاشت که در تقسیم‌بندی نهایی مفاهیم کلی بسیار حائز اهمیت است.

بهمینار اشتباهی که از سوی فارابی و ابن‌سینا در ننگ‌جانان معقولات فلسفی در ذیل معقولات ثانی داشته‌اند را مرتکب نگردید. لذا همین مسأله آغازگر مسیری جدید در تقسیم مفاهیم کلی با راه یافتن معقولات ثانی فلسفی تحت عنوان معقولات ثانی در آراء بهمینار را رقم زد (بهمیناربن‌مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۲۸۶).

طبق این دیدگاه، برخی از مهم‌ترین مفاهیم فلسفی به‌عنوان معقول ثانی مطرح گردید (همان، ص ۲۸۶) و همین امر در اندیشه سایر حکمای پس از بهمینار نیز امتداد یافت. از جمله فیلسوفانی که به شدت از طرح بهمینار در زمینه معقولات ثانی دانستن مفاهیم فلسفی متأثر گردیده و این الگو را در دسته‌بندی مفاهیم کلی برگزید و حتی از خود بهمینار نیز در این مسأله پیشی گرفت، شیخ اشراق است؛ چراکه بهمینار به برخی از مفاهیم فلسفی نیز - همان‌گونه که گذشت - نسبت خارجیت می‌داد (همان، ص ۲۲۱، ۲۸۶). اما شیخ اشراق یک‌باره منکر همه مفاهیم فلسفی شدند و همه را تقدیم به مفاهیم منطقی کرده و تحت این عنوان گنجاندند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۳-۳۴۴).

وی بحث مفصلی را درباره مفاهیم امکان، وجود و وحدت مطرح کرده و همه این مفاهیم را نیز اعتباری و انتزاعی دانسته است. لذا موطنی به‌جز ذهن برای این‌گونه از مفاهیم در نزد شیخ اشراق متصور نگردیده است (همان، ص ۳۴۴).

شیخ اشراق بر این اعتقاد است که تمایز مفاهیم معقول ثانی با مفاهیم ماهوی در عدم خارجیت یا همان مابه‌ازاء خارجی نداشتن این مفاهیم نهفته است (همان، ج ۱، ص ۱۶۲). هرچند این برداشت شیخ اشراق ناصواب بوده، ولی نباید فراموش کرد که همین رویکرد



چنان چالشی را فراروی علوم فلسفی گذاشت که صدرالمتألهین و تابعین ایشان به شدت هرچه تمام تر این مبحث را دنبال کردند و همین امر به شکوفایی بسیار مهمی که در نوع خود یک دست‌آورد نوین در زمینه تقسیم مفاهیم کلی برای فیلسوفان مسلمان محسوب می‌شد منتهی گردید (همان، ج ۱، ص ۶۴-۷۳).

شیخ اشراق برخلاف بهمنیار که سه مفهوم شیء، ذات و وجود را در این دسته جای می‌داد (همان، ص ۲۸۷)، از مطلق این مفاهیم بحث می‌کند و آنها را در این قسم می‌گنجاند و موطن تقرر این مفاهیم را ذهن بر می‌شمارد (همان، ص ۲۸۷). لذا ایشان همه مفاهیمی مانند امکان، وحدت و... که از نظر بهمنیار از سنخ امور خاجی‌اند یا لااقل از امور ذهنی نیستند را ذهنی می‌داند. به این بیان که از نظر شیخ اشراق، نباید مفهومی مثل امکان را در خارج ملاحظه کرد؛ زیرا مفهومی فلسفی است و مفاهیم فلسفی، مثل کلی و جزئی و مانند اینها هویت وجودیشان در ذهن است. لذا وی از راه سه مفهومی که مشائیان نیز به خارجی نبودن آنها اذعان دارند، به‌ویژه مفهوم شیئیت، به این مسأله رسید که وضع مفاهیمی مثل وحدت، وجوب و امکان هم همین‌طور است. یعنی وضع همه آنها ذهنی می‌باشد (همان، ج ۱، ص ۳۴۷). از سوی دیگر، از این نکته این را بهره گرفت که مشائیان قائلند «زید جزئی فی الاعیان» (همان، ج ۱، ص ۳۴۶). حال آنکه جزئی، مفهومی منطقی است و هویتی ذهنی دارد. پس به صرف اینکه بگوییم «زید جزئی فی الاعیان»، مفهوم جزئی به خارج نمی‌آید. زید در خارج هست، ولی جزئیت در خارج نیست.

مشائیان جزئی را بر اعیان اطلاق می‌کنند. درحالی‌که قبول دارند جزئی در خارج نبوده و در ذهن است. از این رو اگر گفتیم «زید ممکن فی الاعیان»، نباید بر این گمان بود که امکان در خارج وجود دارد. بر این اساس می‌توان این نتیجه را گرفت که دیگر مفاهیم فلسفی نیز ذهنی‌اند. وی از طریق مفهوم امتناع، به تحلیل این نکته پرداخت که: اینکه مشائیان می‌گویند «شریک الباری ممتنع فی الاعیان»، آیا به واسطه این قضیه صادق، می‌توانیم بگوییم امتناع خارجیت دارد؟ مشائیان به‌طور مسلم خواهند گفت امتناع در خارج راه ندارد. پس امتناع امر ذهنی است. یعنی نحوه وجودش ذهنی می‌باشد. به تعبیر دیگر، وجود خارجی امتناع همان وجود ذهنی اوست. در ادامه، شیخ اشراق نتیجه می‌گیرد که نه تنها موارد یاد شده، بلکه وحدت، وجود، وجوب و همه مفاهیم فلسفی از این دست، ذهنی هستند (همان، ج ۱، ص ۲۴۱). وی در یک تقسیم‌بندی چنین می‌نویسد که:

«التحقیق انّ الصفات تنقسم الی صفات لها وجود فی الذهن و العین - کالبیاض - و الی صفات توصف بها الماهیات و لیس لها وجود الّا فی الذهن و وجودها العینیّ هو أنّها فی الذهن - کالنوعیّة المحمولة علی الانسان و الجزئیّة المحمولة علی زید - فانّ قولنا «زید جزئیّ فی الاعیان» لیس معناه انّ الجزئیّة لها صورة فی الاعیان قائمة بزید، و كذلك الشئیّیّة کما یسلّمها کثیر منهم أنّها من المعقولات الثوانی، و مع هذا یصحّ ان یقال "انّ جیم شیء فی الاعیان" و الامکان و الوجود و الوجوب و الوحدة و نحوها من هذا القبیل» (همان، ج ۱، ص ۳۴۶-۳۴۷).

در جای دیگر، وی ذات شیء، حقیقت شیء یا ماهیت شیء را که مفاهیم ثانی فلسفی است، از اعتبارات ذهنی می‌شمارد:

«و تعلم أنّک اذا قلت "ذات الشیء" او "حقیقته" او "ماهیتة" فمفهوم الماهیة من حیث أنّها ماهیة او حقیقة او ذات - لا من حیث أنّها انسان او فرس - ایضاً اعتبارات ذهنیة و من ثوانی المعقولات (همان، ج ۱، ص ۳۶۱)؛

و میدانی هنگامی که می‌گویی ذات شیء، حقیقت شیء و یا ماهیت شیء، پس مفهوم ماهیت از آن حیث که ماهیت است یا حقیقت یا ذات است، نه از آن نظر که انسان یا اسب است، از اعتبارات ذهنی و معقولات ثانی است».

بار دیگر خلط مفاهیم فلسفی با منطقی را شیخ اشراق تکرار می‌کند و در جهت تثبیت و تأکید به جزئیت و شیئیت مثال می‌زند. جالب اینجاست که وی همان دیدگاه بهمینار را در این زمینه بیان می‌کند و می‌گوید:

«انما نعتبر المطابقة فیما یکون له فی الاعیان ذات کالسواد و البیاض، و اما الاعتباریات فلا هویات عینیة لها بل وجودها العینیّ نفس وجودها الذهنیّ و قد یضاف الی العینیّ کما یقال: شیء کذا ممتنع عیناً، و قد یضاف الی الاذهان او ما یعمّهما کما نقول: حصول صورة و عدما فی الذهن معا و مطلقاً محال، و علی التقدیرات اعتبار شیء اضیف الی جهات و كذلك کون الشیء جزئیّاً و الشئیّیّة و غیرهما ممّا سلّموا ایضاً» (همان، ج ۱، ص ۱۶۳).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، شیخ در تقسیم‌بندی مفاهیم به طریق بهمینار مشی کرده و مفاهیم فلسفی را مانند او در مفاهیم ثانی منطقی گنجانده است:

«فان الصفات - کلها تنقسم الی قسمین: صفة عینیة و لها صورة فی العقل، کالسواد و البیاض و الحركة؛ و صفة وجودها فی العین لیس الّا نفس وجودها فی الذهن، و لیس لها فی غیر الذهن وجود. فالکون فی الذهن لها فی مرتبة کون غیرها فی الاعیان، مثل الامکان و الجوهریة و اللوئیة و الوجود و غیرها ممّا ذکرنا. و اذا کان للشیء وجود فی خارج الذهن، فینبغی ان یکون ما فی الذهن منه - یطابقه - و أمّا الذی فی الذهن فحسب، فلیس له فی خارج الذهن وجود حتی یطابقه الذهنی» (همان، ج ۲، ص ۷۱).

از جمله ادله بر اثبات امکان در خارج، تعیین شیء ممکن در خارج است. به بیان دیگر، چون شیء ممکن در خارج تعیین دارد، پس امکان نیز دارای هویت عینی است. شیخ اشراق که با ذهنی خواندن امکان، در مقابل خارجی بودن امکان موضعی گرفته، به این چالش این گونه پاسخ می دهد:

«...ج ممتنع فی الاعیان، فلا یلزم ان یکون الامتناع له هویة عینا فیستدعی ثبوت ما ثبت له! و المسلم ان هذه - ای الوجود و الامکان و نحوها - امور زائدة علی الماهیة و لم نسلّم ان لها هویات عینیة» (همان، ج ۱، ص ۱۶۲)؛

وقتی می گویم جیم در اعیان ممتنع است، لازم نمی آید امتناع در خارج باشد تا قول ما (جیم ممتنع فی الاعیان) طلب کند در خارج بودن امتناع را که برای جیم ثابت شد. به یقین وجود و امکان و مانند اینها اموری هستند که زاید بر ماهیتند و هرگز قبول نمی کنیم آنها هویات عینه داشته باشند».

در این فقرات، شیخ اشراق به روشنی میان معقولات ثانی منطقی و فلسفی خلط کرده و همه مفاهیم معقول ثانی فلسفی را منطقی دانسته است؛ به گونه ای که حتی ملاصدرا نیز به وی خرده گرفته و این خلط را یادآور می گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۸۰-۱۸۱).

اما از آن سو نباید فراموش کرد همین مباحث مطرح شده از سوی شیخ اشراق که از حکمای مشائی من جمله بهمنیار در زمینه ملحق کردن مفاهیم فلسفی به منطقی به ارث رسیده است، مباحث بسیار جدی و چالش برانگیزی را مطرح کرده که برخی از تعبیرات همانند مطلب مورد اشاره فوق از صدرا نیز در همین راستا قابل توجه است. لذا هر چند الحاق مفاهیم فلسفی ای مانند وجود و امکان و وحدت ... (فندعی ان هذه المحمولات عقلیة صرفة (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۴)) به مفاهیم منطقی اشتباه مسلم شیخ اشراق است، اما

چالشی که سهروردی با این خلط در این حوزه ایجاد کرد، کاوش و پی‌گیری‌های دقیق امثال صدرا را به‌دنبال داشت. لذا همین امر به تکران یکی از مهم‌ترین شاخه‌های معقولات ثانی، یعنی معقول ثانی فلسفی انجامیده است.

به بیان دیگر، در امتداد همین نگرش خاصی که بهمینار آغازگر آن بود و شیخ اشراق آن را بسیار افراطی‌تر پی‌گرفت، بالأخره مفاهیم فلسفی در دسته معقول ثانی گنجانده شد. هرچند اصل این مسأله، یعنی «مفاهیم فلسفی را منطقی دانستن» اشتباه این دو فیلسوف محسوب می‌گردد، اما نباید فراموش کرد که همین‌گونه موضع‌گیری‌ها بود که به شمردن معقولات فلسفی تحت معقول ثانی انجامید (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۳۶-۲۴۰؛ معلمی، ۱۳۸۷، ص ۹۰).

لذا این دو فیلسوف نقش برجسته و ارزنده‌ای در تقسیم‌بندی و عنوان خاص و ویژه، یعنی اطلاق عنوان ثانی فلسفی بر این دسته از مفاهیم داشته‌اند.

### نتیجه‌گیری

توجه و تفتن فارابی و ابن‌سینا به مفاهیمی که علاوه بر عروض ذهنی اتصاف خارجی نیز داشتند، هرگز باعث نشد که این دسته را در تقسیمات تحت یکی از دو عنوان خاص معقولات بگنجانند. برخلاف بهمینار که برخی از مهم‌ترین مفاهیم فلسفی که در نظر این دو فیلسوف تحت عناوین اولی و ثانی قرار نگرفته بودند را به معقولات ثانی منطقی وارد می‌کند.

نوع دیدگاه خاص و ویژه بهمینار به این مفاهیم و اثرگذاری وی بر شیخ اشراق در این باب و حرکت سهروردی بر همان منهج و بستر همان مسیر ترسیم شده بهمینار، در برشمردن این نوع از مفاهیم تحت معقولات ثانی بسیار مؤثر و حائز اهمیت است؛ چراکه سهروردی حتی در ارائه معیار و میزان جهت تفکیک و تمایزگذاری مفاهیم اعتباری از دیگر مفاهیم، بر همان معیار مشائیان تأکید نموده و در بستر همین تأثیرپذیری است که با جدیت خاص، حتی فراتر از خود بهمینار همه مفاهیم فلسفی را با عنوان معقولات ثانی منطقی معرفی نموده و بستری که ابن‌مرزبان مهیا نموده را به سمت تکران مفاهیم فلسفی سوق داده است و این آغاز مبارک را برای کنکاش بیشتر و معنون شدن به عنوان دسته‌ای منحا‌ز با نام معقولات ثانی فلسفی به فیلسوفانی چون صدرالم‌تألهین تقدیم می‌دارد.

## کتاب‌نامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). الهیات نجات. چاپ دوم. مقدمه و تصحیح از محمد تقی دانش پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). الاشارات و التنبيهات قم نشر البلاغه
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱). المباحثات. قم: انتشارات بیدار.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق الف)). التعليقات. تحقیق از عبدالرحمن بدوی. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق ب)). الشفاء (ج ۱، ۲، ۳). تحقیق سعید زاید. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۶. بهمنیار بن المرزبان (۱۳۷۵). التحصیل. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۷. حسین زاده، محمد (۱۳۸۸). معرفت‌شناسی و مبانی معرفت‌شناسی دینی. قم: مؤسسه پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۸. سهروردی، شیخ اشراق (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۱، ۲). چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۱). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
۱۰. فارابی، محمد بن محمد (۱۳۸۹). عیون المسائل. تهران: مرکز پژوهش میراث مکتوب.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ق). الجمع بین رأی الحکیمین. چاپ دوم. تهران: انتشارات الزهراء.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۶م). کتاب الحروف. تحقیق محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۸ق). المنطقیات (ج ۱، ۲). قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۵م). آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها. بیروت: مکتبه الهلال.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۰م). کتاب الواحد و الوحدة. الدار البيضاء. المغرب: دار توبقال للنشر.
۱۶. کندی، یعقوب بن اسحاق (بی تا). رسائل الکندی الفلسفیة. چاپ دوم، با مقدمه و تصحیح و تعلیق محمد ابورید. قاهره: دار الفكر العربی.
۱۷. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۶). آموزش فلسفه (ج ۱). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

۱۸. معلمی، حسن (۱۳۸۷). نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی. چاپ دوم. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۹. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۹). حکمت اشراق (ج ۱، ۲). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.