

وجود معقول اول یا ثانی بر اساس دیدگاه استاد فیاضی

مهدی جمالی^۱

چکیده

فیلسوفان معتقدند معقولات اولی مفاهیم کلی‌ای هستند که مصادیق آن‌ها در خارج موجود است. بر خلاف معقولات ثانیه یا مفاهیم اعتباری که مصادیق آنها را در خارج نمی‌توان یافت. افرادی همچون شیخ اشراق که معتقد به اصالت ماهیت هستند، به دلیل اینکه وجود را امری غیر خارجی و صرفاً ذهنی می‌دانند، آن را معقول ثانی می‌شمارند. اما با ظهور ملاصدرا و قول به اصالت وجود، باید وجود و صفات آن را معقول اول دانست؛ زیرا وجود حقیقتاً در خارج موجود است. با این حال، هنوز فیلسوفان وجود و صفات آن را معقول ثانی می‌شمارند.

البته وجوهی برای رفع این تناقض گفته شده که دیدگاه صحیح از نظر استاد فیاضی، سخن صدرالتألهین است که وجود به معنای مصدری را اعتباری و معقول ثانی، و وجود به معنای اسم مصدری را حقیقی و معقول اول معرفی می‌کند. در وجوه دیگر، مفهوم کلی وجود از آن جهت که وجود با وصف کلیت در خارج موجود نیست، یا مفهوم جعلی وجود - با توجه به اینکه حقیقت وجود به ذهن نمی‌آید - معقول ثانی شمرده شده است و یا اینکه اصطلاح معقول ثانی فلسفی تغییر داده شده است به آنچه ماباه‌ازاء مستقل ندارد، یا آنچه در درجه دوم فهمیده می‌شود و یا آنچه از مقایسه به‌دست می‌آید که همه این وجوه مخدوش است.

واژگان کلیدی: وجود، معقول اول، معقول ثانی، اصالت وجود، اصالت ماهیت، استاد فیاضی.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه علوم اجتماعی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 1 jamali.ir1@gmail.com

مقدمه

طبیعی است کسانی مانند شیخ اشراق و خواجه نصیر طوسی و علامه حلی که وجود را اعتباری و ماهیت را اصیل می‌دانند، ماهیت را معقول اول و وجود و صفات آن را معقول ثانی، اعتباری و ذهنی بدانند. این فلاسفه تحت تأثیر بهمنیار، معقول اول را معقولی می‌دانند که وجود خارجی دارد و معقول ثانی را نیز معقولی می‌دانند که وجود خارجی ندارد و فقط در ذهن موجود است (اسماعیلی، ۱۳۸۹، ص ۳۳۰-۳۳۱):

تحقیق مطلب آن است که مفاهیم و صفات تقسیم می‌شوند به مفاهیمی که هم در ذهن موجودند و هم در خارج (مانند سفیدی)، و مفاهیمی که فقط در ذهن موجودند و وجود عینی آنها "همان بودن" در ذهن است؛ مانند نوعیت که بر انسان حمل می‌شود و جزئیت که بر زید حمل می‌شود. وقتی می‌گوییم: "زید جزئی"، معنای آن این نیست که جزئیت در خارج موجود و قائم به زید است. همچنین است شیئیت؛ همان‌گونه که بسیاری از فلاسفه آن را از معقولات ثانیه شمرده‌اند ... امکان، وجود، وجوب، وحدت و مانند اینها نیز از این قبیل است» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۶-۳۴۷).

[متن تجرید الاعتقاد]: «وجود از محمولات عقلی... و معقولات ثانیه است که هیچ تحقیقی در خارج ندارند (علامه حلی، ۱۴۲۷ق، ص ۹۸) و همچنین عدم و جهات آن دو... و کلیت و جزئیت و ذاتیت و عرضیت و جنسیت و فصلیت و نوعیت (همان، ج ۱، ص ۹۷-۹۹).

بعد از این دوره، فاضل قوشچی نخستین کسی است که پای مفاهیم فلسفی را به خارج می‌کشد و موجب تغییر جهت در جریان تاریخی معقول ثانی فلسفی می‌شود (اسماعیلی، ۱۳۸۹، ص ۳۴۳). البته قبل از این دوره، فارابی - مبتکر اصطلاح معقول ثانی - و ابن سینا

متذکر شده بودند که مفاهیم فلسفی، اعتباری و صرفاً ذهنی نیستند، بلکه خارجیت نیز دارند (همان، ص ۱۸۰-۱۸۶ و ۲۵۵-۲۵۶):

الوجود من صفات الشيء و كون وجوده معلولاً من شيء آخر من صفاته المتقررة ليست من الاعتبار و كون وجوده ممكناً غير واجب كذلك و كونه بحيث يلزم منه غيره كذلك؛

وجود که از صفات اشیاء است و معلولیت، از صفات خارجی هستند و اعتباری نیستند و همچنین امکان و علیت که از صفات وجود هستند نیز همین گونه است (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۳۱).

اما چون معقول ثانی فلسفی و منطقی در آن زمان صراحتاً و با نام متفاوت، از هم تفکیک نشده بود، عمق سخنان فارابی و ابن سینا برای فلاسفه بعدی روشن نشد. در واقع، اولین کسی که معقول ثانی منطقی و فلسفی را صراحتاً و با نام متفاوت از هم تفکیک کرد، میرداماد، استاد صدرالمتهلین بود (اسماعیلی، ۱۳۸۹، ص ۳۳۰-۳۳۱).

به نظر می‌رسد بنا بر اصالت وجود، می‌بایست وجود و صفات آن را معقول اول دانست، نه معقول ثانی؛ زیرا وجود مصداق حقیقی در خارج دارد و امری صرفاً ذهنی و اعتباری نیست. در بیان صدرالمتهلین آمده است:

«وجود حقیقی عینی و واحد است، نه اینکه صرفاً مفهومی ذهنی و معقول ثانی باشد؛ آنچه‌آنچه که متأخرین گمان کرده‌اند» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۳۵).

محقق زنوزی نیز در توضیح محل نزاع در اصالت وجود و ماهیت گفته که نزاع بر سر این است که آیا وجود دارای افراد خارجی است یا از معانی اعتباری و معقولات ثانی (زنوزی، ۱۳۶۱، ص ۵۱-۵۲). ایشان با این بیان، اصالت وجود را با اینکه وجود معقول ثانی باشد، مقابل یکدیگر قرار داده است. در این خصوص آمده است:

«بنا بر اصالت وجود... قبله تمامی مسائل فلسفی و جهت آن‌ها دگرگون می‌شود. آنچه تاکنون معقول ثانی فلسفی پنداشته می‌شده است، معقول اولی و آنچه معقول اولی خوانده می‌شده است، معقول ثانوی می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۰۹-۴۱۰).

البته این سخن، بنا بر این تفسیر از اصالت وجود است که ماهیت در خارج تحقق ندارد. و الا بنا بر تفسیر استاد فیاضی که ماهیت نیز در خارج به عین وجود تحقق دارد، می‌توان

هم وجود و صفات آن و هم ماهیات و صفات آن را معقول اول دانست (فیاضی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۸۲).

با این حال بسیاری از قائلین به اصالت وجود، همچنان وجود و صفات وجود را معقول ثانی می‌دانند. این مسئله در ابتدای امر تعجب‌برانگیز است. لذا محقق سبزواری در حواشی اسفار، معقول ثانی بودن وجود را بنا بر اصالت وجود، در نگاه نخست امری متهافت و عجیب می‌داند و در صدد توجیه آن بر می‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۲۲). بنابراین باید دیدگاه آنها را بررسی کنیم و ببینیم که چرا با اینکه وجود را اصیل می‌دانند، همچنان آن را معقول ثانی می‌شمارند.

قبل از ورود به بحث لازم است در ابتدا اصطلاحات مفهوم، معنا، مصداق و فرد را تعریف نموده و سپس معنای معقول اول و ثانی را بیان نماییم. آنگاه وجوه رفع تهافت بین اصالت وجود و معقول ثانی دانستن آن را ذکر نموده و نقد و بررسی کنیم.

مفهوم، همان علم حصولی یا حالت حکایت‌گری نفس است. معنا محکی مفهوم یا همان حقیقتی است که مفهوم ذاتاً از آن حکایت می‌کند؛ چه کلی باشد و چه جزئی و چه در خارج موجود باشد و چه نباشد. مصداق، آن چیزی است که معنا بر آن صدق می‌کند و حمل می‌شود و فرد نیز معنا به قید تشخص و وجود است؛ مثلاً مفهوم انسان، علم حصولی ما به انسان است. معنای انسان آن حقیقتی است که این مفهوم ذاتاً از آن حکایت می‌کند؛ یعنی حیوان ناطق. مصداق انسان نیز زید و یا انسان عالم است. زید موجود در خارج نیز فرد انسان است (فیاضی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۹-۵۶).

اما در تبیین معقولات اولی و ثانوی، تعاریف متعددی ذکر شده است. مراد از معقول، معنای کلی است. همان‌طور که گذشت، از منظر قدمایی مانند فارابی، ابن‌سینا، بهمنیار، شیخ اشراق، خواجه نصیر طوسی و علامه حلی و همچنین متأخرینی مانند علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۸۶)، معقول اول معنایی است که در خارج موجود است و هر معنایی که در خارج موجود نیست، معقول ثانی است. از افراد مذکور، فارابی و ابن‌سینا فقط معانی منطقی را معقول ثانی می‌شمارند، ولی سایر افراد معانی فلسفی مانند وجود و صفات آن را نیز معقول ثانی شمرده‌اند. همان‌طور که ذکر شد، در دیدگاه قدما معقول ثانی منطقی و فلسفی صراحتاً و با نام از یکدیگر تفکیک نشده بود (اسماعیلی، ۱۳۸۹، ص ۳۳۰-۳۳۱).

استاد فیاضی نیز همچون قدما معتقدند که معنا اگر در خارج موجود بوده و مابه‌ازاء

خارجی داشته باشد، معقول اول است؛ مانند جسم. حال اگر مابه‌ازاء خارجی نداشته باشد (در صورتی که وصف امور ذهنی باشد) معقول ثانی منطقی است؛ مانند حد و قیاس و همچنین اگر وصف امور خارجی باشد، یعنی منشأ انتزاع آن خارجی بوده ولی خودش خارجی نباشد، معقول ثانی فلسفی است (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۵۶). بعضی از تعاریف دیگر معقولات در خلال بحث بیان خواهد شد.

قائلین به اصالت وجود، وجوهی را برای معقول ثانی دانستن وجود بیان نموده‌اند که در این نوشتار به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم:

وجود به معنای مصدری، معقول ثانی است

وجه اول این است که وجود به معنای اسم مصدری (یعنی به معنای «هستی»)، اصیل و معقول اول است و وجود به معنای مصدری (یعنی به معنای «موجودیت» و «موجود بودن»)، اعتباری و معقول ثانی است. ماده اسم مصدر دلالت بر حدث می‌کند، در حالی که هیئت آن دلالت بر هیچ معنایی نمی‌کند. ولی مصدر علاوه بر اینکه ماده‌اش دلالت بر حدث می‌کند، هیئتش نیز دلالت بر نسبت آن حدث به فاعلی نامشخص دارد؛ مثلاً علم اگر اسم مصدر باشد، به معنای «دانش» و «صورت حاصله در ذهن» است و اگر مصدر باشد، به معنای «دانستن»، «عالم بودن» و «داشتن دانش» است. حقیقت علم اگر فی‌نفسه در نظر گرفته شود، اسم مصدر است و اگر در ارتباط با فاعل در نظر گرفته شود، مصدر است. با توجه به آنچه گفته شد، وجود به معنای هستی، اصیل است. لذا معقول اول است. در مبحث اصالت وجود و ماهیت، این معنا از وجود مراد است. روشن است که وجود به معنای موجودیت یا بودن انسان اصیل نیست؛ همان‌طور که قائل به اصالت ماهیت هم نمی‌گوید انسانیت در خارج است، بلکه می‌گوید انسان در خارج است. وجود به معنای مصدری یعنی موجودیت اصیل نیست، بلکه اعتباری و معقول ثانی است. علت این امر هم آن است که همان‌طور که گفته شد - در مصدر نسبت به فاعل وجود دارد. بنابراین معنای وجود به معنای مصدری یا همان موجودیت، نسبت وجود است به یک ماهیت، و چون بین وجود و ماهیت دوئیت خارجی وجود نداشته و این دو در خارج واحدند و تغایر فقط در تحلیل عقل است، نسبتی نیز در خارج موجود نیست؛ زیرا نسبت لازم است بین دو شیء متغایر وجود داشته باشد. بنابراین وجود به معنای مصدری یا موجودیت به‌خاطر مشتمل بودن بر نسبت - که امری اعتباری است - اعتباری بوده و معقول ثانی است:

الوجود قد يطلق و يراد منه المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية و المفهومات المصدرية التي لا تحقق لها في نفس الأمر و يسمى بالوجود الإثباتي و قد يطلق و يراد منه الأمر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم و اللاشئية عن ذاته بذاته و عن ماهية بانضمامه إليها؛

گاهی وجود گفته می‌شود و از آن معنای انتزاعی عقلی که از معقولات ثانیه و مفاهیم مصدری است اراده می‌شود که هیچ تحقق در نفس الامر ندارد و گاهی وجود گفته می‌شود و از آن امری حقیقی اراده می‌شود که عدم را از خود ذاتاً و از ماهیت به واسطه انضمام به آن منع می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۶۴-۶۵).

فصل في أن الوجود على أي وجه يقال إنه من المعقولات الثانية و بأي معنى يوصف بذلك ... فالوجود بالمعنى المصدرية لا ما هو حقيقته و ذاته... من المعقولات الثانية؛

فصلی در اینکه وجود بر چه وجهی از معقولات ثانیه است و به کدام معنا به آن متصف می‌شود. پس وجود به معنای مصدری از معقولات ثانیه است، نه حقیقت و ذات وجود (همان، ج ۱، ص ۳۳۲).

نقد و بررسی وجه اول

این وجه صحیح است. معنای مصدری وجود از آن جهت که مشتمل بر نسبت است و نسبت امری اعتباری است، اعتباری بوده و جزء معقولات ثانیه فلسفی است. اما معنای اسم مصدری وجود، اصیل و جزء معقولات اولی است.

مفهوم وجود از آن جهت که کلی است، معقول ثانی است

وجه دوم این است که مفهوم کلی وجود ذهنی، اعتباری و معقول ثانی فلسفی است. ولی فرد وجود، اصیل، خارجی و حقیقی است. مفهوم وجود کلی است. به عبارت دیگر، ماهیت در وجود خارجی جزئی و در وجود ذهنی کلی است. اختلاف در بحث اصالت وجود یا ماهیت، حول این موضوع است که آیا فرد وجود اصیل است یا فرد ماهیت. در این بحث دو تحلیل وجود دارد. در تحلیل اول، امر خارجی‌ای مانند زید، تحلیل می‌شود به این وجود و این انسان. یعنی این زید هم این وجود است و هم این انسان. سپس در تحلیل دوم، این وجود تحلیل می‌شود به «این» و «وجود». این انسان هم تحلیل می‌شود به «این» و «انسان». در اینجا گفته می‌شود که فرد وجود، اصیل است. افراد، حقیقی هستند چون اصیل هستند.

اما معنای کلی وجود که بعداً با تحلیل به دست می‌آید، در خارج نیست. کلیت نمی‌تواند وصف امر خارجی باشد؛ زیرا کلی در خارج موجود نیست و خارج همواره جزئی است. بنابراین وقتی گفته می‌شود وجود معقول ثانی است، یعنی آن معنای عام و کلی، معقول ثانی است. بدین معنای که ما از کلی عقلی - همان که در بحث وجود ذهنی برای اثبات وجود ذهنی گفته می‌شود - با حفظ کلیت و داشتن وصف کلیت، کلی را می‌فهمیم. در آنجا کلی طبیعی مراد نیست. بلکه کلی طبیعی در ضمن فرد موجود و عین فرد است. کلی به وصف کلیت نیز در موطن خارج نیست، بلکه در موطن دیگری به نام ذهن است.

به عبارت دیگر، وجود به حمل اولی یعنی مفهوم آن، معقول ثانی، ذهنی و اعتباری است و وجود به حمل شایع یعنی فرد وجود و محکی این مفهوم، حقیقی و خارجی است. نتیجه آنکه مفهوم کلی وجود به خاطر اینکه کلی به وصف کلیت در خارج موجود نیست، اعتباری و معقول ثانی است:

قد اتفقت الحكماء على أنّ الوجود المطلق العام من المعقولات الثانية و الامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان ... و منها اختلافهم في أنه موجود أو لا فقیل إنه موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل و قبل بل اعتباري لا تحقق له في الاعيان و قبل ليس بموجود و لا معدوم. و الحق أنّ العام اعتباري و له أفراد حقیقیة؛

فلاسفه اتفاق دارند که وجود مطلق و کلی از معقولات ثانیه و امور اعتباری است که هیچ تحقیقی در اعیان ندارد ... از جمله اختلافات در مورد وجود این است که آیا وجود موجود است یا خیر. بعضی معتقدند که وجود ذاتاً موجود است. لذا تسلسل لازم نمی‌آید. بعضی نیز گفته‌اند که وجود اعتباری است و تحقیقی در خارج ندارد. بعضی دیگر نیز گفته‌اند که وجود نه موجود است و نه معدوم. حق آن است که وجود، عام و کلی اعتباری و از معقولات ثانیه است و افراد آن حقیقی هستند» (همان، ج ۱، ص ۲۵۶-۲۵۸).

و:

اعلم أنّ هذا الوجود - كما ظهر مراراً - غير الوجود الانتزاعي الإثباتي العام البدیهي و المتصور الذهني الذي علمت أنه من المعقولات الثانية و المفهومات الاعتبارية؛

بدان که حقیقت وجود - همچنان که بارها روشن شد - غیر از وجود انتزاعی اثباتی کلی بدیهی و ذهنی‌ای است که دانستی از معقولات ثانیه و مفاهیم اعتباری (همان، ج ۲، ص ۳۲۹).

نقد و بررسی وجه دوم

اولاً مقسم معقولات، معنا است. معنا اگر در خارج باشد و مابه‌ازاء خارجی داشته باشد، معقول اول است و اگر وصف امور ذهنی باشد، معقول ثانی منطقی و اگر وصف امور خارجی باشد ولی مابه‌ازاء خارجی نداشته باشد، معقول ثانی فلسفی است. بنابراین مفهوم، مقسم معقولات نیست (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۱-۲۳۲). و الا اگر مقسم مفهوم باشد، به عقیده فلاسفه، این امر (یعنی کلیت) در تمام مفاهیم مشترک است و تمام مفاهیم کلی هستند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۷۸-۲۷۹). لذا همه آنها می‌بایست معقول ثانی باشند و دیگر هیچ مفهومی معقول اول نخواهد بود.

ثانیاً حق آن است که کلیت نیز وصف معناست. معنا یا قابل صدق بر کثیرین است یا خیر. در صورت اول کلی و در صورت دوم جزئی است. مفهوم، قابلیت صدق را ندارد. شأن مفهوم فقط شأن حکایت است. یعنی وقتی گفته می‌شود: «زید حیوان است»، نمی‌خواهیم بگوییم زید مفهوم حیوان است؛ زیرا مفهوم حیوان بر زید صدق نمی‌کند و با آن اتحاد ندارد. دلیل آن هم این است که زید موجودی خارجی، ولی مفهوم زید موجودی ذهنی است.

در اینجا می‌خواهیم بگوییم که زید معنای حیوان است یا به عبارت دیگر، زید با محکی مفهوم حیوان اتحاد مصداقی دارد. بنابراین مفهوم نه مقسم کلی و جزئی است و نه مقسم معقولات. بله، معنای وجود مقسمی بما هو مقسم، یعنی وجود من حیث هو هو و وجود به وصف کلیت، مانند ماهیت من حیث هی هی نزد همگان اعتباری و معقول ثانی است. اما سخن در این مقام نیست و روشن است که وجود از این جهت در خارج موجود نیست؛ زیرا هیچ مقسمی بما هو مقسم، بدون اینکه در ضمن افرادش باشد و هیچ معنایی با وصف کلیت و به اصطلاح کلی منطقی، در خارج موجود نیست.

البته ملاصدرا هر جا این وجه را آورده، در کنارش وجه اول را نیز آورده است. یعنی گفته است که معنای کلی وجود، همان معنای مصدری وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۰۶). روشن است که این سخن وجهی ندارد؛ زیرا معنای اسم مصدری وجود نیز می‌تواند معنایی کلی باشد.

مفهوم وجود از آن جهت که حقیقت آن به ذهن نمی‌آید، معقول ثانی است

وجه سوم این است که مفهوم وجود، اعتباری و معقول ثانی است؛ به‌خاطر اینکه، چون

حقیقت وجود عین خارجیت و ترتب آثار است، به ذهن نمی‌آید؛ زیرا آن آثار در ذهن وجود ندارد. پس آنچه که به ذهن آمده، یک مفهوم اعتباری و جعلی است. مفهوم وجود با مفاهیم ماهوی فرق جوهری دارد. مفاهیم ماهوی حقیقی هستند و اعتباری نیستند. یعنی حقیقت آنچه در خارج است به ذهن می‌آید، اما مفهوم وجود این‌طور نیست؛ چون حقیقت وجود عین خارجیت و ترتب آثار است و به ذهن نمی‌آید؛ مثلاً آتش خارجی می‌سوزاند، در حالی که آتش ذهنی نمی‌سوزاند. حقیقت وجود فقط با علم حضوری یافت می‌شود. ما به اجبار باید چیزی را که به علم حضوری یافته‌ایم، در دستگاه علم حصولی هم به نوعی در موردش صحبت کنیم؛ چون تعلیم و تعلم با علم حصولی است. لذا چیزی را اختراع می‌کنیم (یعنی مفهومی را در ذهن خود جعل می‌کنیم و می‌سازیم)، با این مفهوم اشاره کنیم به آنچه با علم حصولی قابل فهم نیست؛ هر چند این مفهوم سنخیتی با آن حقیقت خارجی ندارد. پس خود حقیقت وجود، اصیل است، اما مفهومی اعتباری و معقول ثانی است. این وجه مانند وجه دوم است. از این جهت که در هر دو، «فرد» وجود حقیقی و اصیل و «مفهوم» وجود معقول ثانی است. تفاوت این دو در این است که وجه دوم می‌گوید «مفهوم، وجود معقول ثانی است» از آن جهت که کلی است و کلی فقط در ذهن موجود است. اما وجه سوم می‌گوید «مفهوم، وجود معقول ثانی است» به خاطر اینکه حقیقت وجود از آن جهت که عین ترتب آثار است به ذهن نمی‌آید.

كل ما يرتسم بكنهه في الأذهان من الحقائق الخارجية يجب أن يكون ماهيته محفوظة مع تبدل نحو الوجود والوجود لما كانت حقيقته أنه في الأعيان و كل ما كانت حقيقته أنه في الأعيان فيمتنع أن يكون في الأذهان و إلا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها فالوجود يمتنع أن يحصل حقيقته في ذهن من الأذهان فكل ما يرتسم من الوجود في النفس و يعرض له الكلية و العموم فهو ليس حقيقة الوجود بل وجهاً من وجوهه و حيثية من حيثياته و عنواناً من عناوينه فليس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة إلى الوجودات عموم معنى الجنس بل عموم أمر لازم اعتباري انتزاعي؛

هر آنچه از حقایق خارجی که در ذهن نقش می‌بندد واجب است که ماهیتش محفوظ بماند، هر چند وجودش متبدل می‌شود. وجود از آن جهت که حقیقتش بودن در خارج است و هر چیزی که حقیقتش بودن در خارج است محال است به ذهن بیاید؛ چرا که مستلزم انقلاب حقیقت می‌گردد، محال است که حقیقتش به ذهن بیاید. پس هر آنچه که از وجود

در نفس مرتسم می شود و معروض کلیت قرار می گیرد، حقیقت وجود نیست، بلکه وجه، حیثیت و عنوانی از وجود است. پس آن معنای عامی که از وجود در ذهن نقش می بندد، معنایی اعتباری و انتزاعی است نه معنایی جنسی (همان، ج ۱، ص ۳۷-۳۸).

الحقیقی هو المفهوم الذي يوجد تارة بوجود خارجي فيتترتب عليه آثاره، و تارة بوجود ذهني لا تترتب عليه آثاره، و هذا هو الماهية. و الاعتباری ما كان بخلاف ذلك، و هو: إِمَّا من المفاهيم التي حیثية مصداقها حیثية أنه في الخارج، كالوجود و صفاته الحقیقیة كالوحدة و الفعلية و غیرهما، فلا يدخل الذهن و الا لا نقلب.

و اما من الفاهیم التي حیثية مصداقها حیثية أنه في الذهن كمفهوم الكلى و الجنس و النوع، فلا يوجد في الخارج و الا لا نقلب. و هذه مالمفاهیم انما يعملها الذهن بنوع من التعمل و یوقعها على مصداقها، لكن لا كوقوع الماهية و حملها على افرادها بحيث تؤخذ في حدّها؛

مفهوم حقیقی مفهومی است که یک بار در خارج موجود می شود و آثارش بر آن مترتب می گردد و یک بار هم در ذهن موجود می شود، بدون اینکه آن آثار بر آن مترتب شود. این همان مفاهیم ماهوی است. مفهوم اعتباری بر خلاف مفهوم حقیقی است. مفاهیم اعتباری دو حالت دارند:

یا از مفاهیمی هستند که حیثیت مصداقشان حیثیت بودن در خارج است؛ مانند وجود و صفات حقیقی آن مثل وحدت، فعلیت و ... این مفاهیم به ذهن نمی آیند، و الا انقلاب لازم می آید.

یا از مفاهیمی است که حیثیت مصداقشان حیثیت بودن در ذهن است؛ مانند مفهوم کلی، جنس و نوع. این مفاهیم در خارج موجود نمی شوند، و الا انقلاب لازم می آید. این مفاهیم را ذهن با یک نوع عملیات می سازد و آنها را بر مصداقشان حمل می کند. اما نه مانند حمل مفاهیم ماهوی بر افراد به وجهی که در حد افراد اخذ شود» (طباطبایی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۸۶).

نقد و بررسی وجه سوم

به اعتقاد استاد فیاضی، وجود نیز عیناً و مانند ماهیت به ذهن می آید. لذا نمی توان گفت که چون وجود عیناً به ذهن نمی آید معقول ثانی است. برای این کار لازم است ادله کسانی را که با دو دلیل معتقدند وجود عیناً به ذهن نمی آید بررسی و نقد کنیم:

۱. دلیل اول این است که وجود، عین خارجیت و ترتب آثار است. لذا به ذهن نمی‌آید؛ بر خلاف ماهیت که لایشرط است. با این وصف، وجود عیناً هم در خارج موجود می‌شود و هم در ذهن. در خارج موجود می‌شود و آثار خارجی بر آن مترتب می‌شود و عیناً در ذهن نیز موجود می‌شود، بدون ترتب آن آثار خارجی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۷؛ طباطبایی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۸۶).

این دلیل صحیح نیست؛ زیرا مبتنی بر این است که ماهیت خودش به ذهن می‌آید. در جواب اشکالات وجود ذهنی وقتی اشکال می‌شود که علم کیف است و اگر ماهیت خارجی - که از مقوله دیگری مثل جوهر است - به ذهن بیاید، لازم می‌آید دو مقوله که به تمام ذات متباین اند باهم جمع شوند و لذا گفته می‌شود که «صورت ذهنی جوهر» به حمل اولی و «کیف» به حمل شایع است. این حمل اولی و شایع قید محمول است. یعنی، «صورت ذهنی» مفهوم جوهر است نه خود جوهر. پس خود ماهیت نیز به ذهن نمی‌آید و فقط مفهومی به ذهن می‌آید. بنابراین از این جهت فرقی بین وجود و ماهیت نیست. اساساً این مبنا که «علم یعنی آنچه در خارج است عیناً به ذهن بیاید یا علم یعنی اتحاد ماهوی ذهن و عین»، نادرست است. طبق این مبنا - همان‌طور که گذشت - هیچ‌کدام از وجود و ماهیت به ذهن نمی‌آیند. لذا علم یعنی مفهومی که ذاتاً حاکی از معناست. طبق این مبنا، وجود و ماهیت - هر دو - به ذهن می‌آیند. یعنی مفهومی واقعی از هر دو به ذهن می‌آید که ذاتاً حاکی از معانی خود است (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۷۷-۲۷۹).

۲. دلیل دوم این است که حقیقت وجود عین تشخیص است. درحالی که وجود ذهنی، کلی و قابل صدق بر کثیرین می‌باشد (قطب‌الدین شیرازی، بی‌تا، ص ۳۲۰، تعلیقات صدرالمتألهین).

این دلیل نیز باطل است؛ زیرا اگر مقصود از وجود ذهنی داشتن، آن است که حقیقت شیء (یعنی خود شیء) در ذهن ایجاد می‌شود، هیچ چیز وجود ذهنی ندارد و گفته شد همان‌گونه که وجود به ذهن نمی‌آید، عدم و ماهیات نیز به ذهن نمی‌آیند. به هر حال، این استدلال به علت اینکه وجود ذهنی، به معنای حضور خود شیء در ذهن مخدوش است، تمام نیست. اما اگر مقصود از وجود ذهنی، حضور مفهوم شیء در ذهن باشد، اعتقاد به وجود ذهنی، اعتقادی معقول است. لیکن باز نمی‌توان گفت که وجود، چون متشخص است، وجود ذهنی نخواهد داشت. درست است که وجود عین تشخیص است، اما لازمه

تشخیص آن، متشخص بودن مفهوم آن نیست؛ بلکه مفهوم آن کلی است. به عبارت دیگر، آنچه وجود ذهنی دارد، وجود ذهنی اش کلی است نه خودش. از این رو، استدلال فوق این گونه است که وجود خودش کلی نیست، ولی هر چه وجود ذهنی دارد، وجود ذهنی اش (نه خودش) کلی است. بیان مذکور این نتیجه را به دست می دهد که وجود خودش وجودی ذهنی نیست و این نتیجه را نمی دهد که وجود، وجودی ذهنی ندارد (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۰-۲۸۱). همچنین قبلاً گذشت که طبق مبنای فلاسفه، هر مفهومی کلی است. لذا در این صورت هیچ معقول اولی نخواهیم داشت؛ زیرا موجودات خارجی متشخص اند، در حالی که مفاهیم کلی هستند.

در واقع - همچنان که گفته شد - کلیت وصف معناست نه مفهوم. بنابراین با ابطال مبنا، این نظریه نیز باطل می شود. گذشت که «وجود به وصف کلیت» مانند «ماهیت به وصف کلیت» معقول اول نیست، بلکه اعتباری و معقول ثانی است. سخن در این جا پیرامون خود معنای وجود است، اما نه با وصف کلیت یا [به تعبیر دیگر] کلی منطقی.

وجود از آن جهت که مابه‌ازاء مستقل ندارد، معقول ثانی است

وجود و صفات آن در این وجه، معقول ثانی است؛ زیرا مابه‌ازاء مستقل و خاص ندارد. طبق این دیدگاه، هیچ تهافتی بین اصالت وجود و معقول ثانی بودن آن وجود ندارد؛ زیرا معقول ثانی آن نیست که در خارج موجود نباشد، بلکه معقول ثانی آن است که مابه‌ازاء مستقل و خاص نداشته باشد. معقول اول آنی است که وجود خاص دارد و صورت مستقیم حقایق خارجی است. انسان مابه‌ازاء مخصوص خودش را دارد؛ آب هم همین طور. اما وجود برای خودش مابه‌ازاء مستقل ندارد. همیشه وجود چیزی است؛ یا وجود انسان است و یا وجود آب و ... در واقع وجود، موجودی در عرض سایر موجودات مانند انسان و آب نیست:

معقولات اولیّه، صورت‌های مستقیم و بلاواسطه‌ای هستند که از اعیان خارجی گرفته شده‌اند. یعنی در ساختن اینها صورت ادراکیّه دیگری وساطت و دخالت ندارد. اما معقولات ثانیّه، صورت‌های مستقیم اشیاء نیستند. بلکه صرفاً صفت‌هایی هستند برای اشیاء؛ ... صفتی که آن صفت بر موصوف حمل می شود، ولی نمی توان گفت که این صفت، وجودی غیر از وجود موصوف دارد (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۲۷۴). یعنی ما نمی توانیم در عرض انسان و حیوان و نبات و جمات و درد و لذت و اراده و کراهت و غیره، یک دسته دیگری از موجوداتی مانند وجوب و عدم، وجوب و امکان و وحدت و کثرت را

قرار دهیم و نمی‌توانیم در خارج به یک شیء اشاره کنیم و بگوییم که این، هم وجود است و هم عدم (همان، ج ۵، ص ۲۷۲).

:

معقول ثانی فلسفی آن است که صفت و حکم، موجود خارجی باشد بما هو خارجی، و خودش موجود خاصی از موجودات نباشد؛ مثل وجود، عدم، وجوب و امکان و امتناع و غیره (همان، ج ۵، ص ۲۸۶).

در این وجه بر خلاف وجوه سابق، همان چیزی که اصیل است دقیقاً همان چیز معقول ثانی شمرده شده است. در وجوه سابق، حقیقت وجود و معنای اسم مصدری آن اصیل بود، ولی معنای مصدری [وجه اول]، مفهوم کلی [وجه دوم] یا جعلی وجود [وجه سوم] معقول ثانی شمرده می‌شد.

نقد و بررسی وجه چهارم

الف) این تعریف از معقولات ثانیه فلسفی، مخالف اصطلاح فلسفه است. قبلاً گفته شد که معقول ثانی در اصطلاح فلاسفه به معنی «معنای کلی‌ای» است که در خارج موجود نیست. بر همین اساس قائلین به اصالت ماهیت، وجود را معقول ثانی می‌دانستند و حتی قائلین به اصالت وجود نیز بر همین اساس، معنای مصدری یا مفهوم کلی و یا مفهوم جعلی وجود را معقول ثانی می‌دانستند؛ زیرا طبق مبنای اصالت ماهیت، وجود در خارج نیست و همچنین طبق مبنای اصالت وجود و دیدگاه‌هایی که ذکر شد، «معنای مصدری، مفهوم کلی و جعلی وجود» در خارج تحقق ندارد. صدرالمتألهین تصریح کرده‌اند که حکما معتقدند وجود عام از مفاهیم اعتباری و معقولات ثانیه‌ای است که هیچ تحقق در اعیان ندارد. در واقع تمامی حکما، در تعریف معقولات ثانیه چنین گفته‌اند که تحقق در خارج ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۵۶-۲۵۸). پس این تعریف از معقولات، تغییر اصطلاح است.

ب) تمامی فلاسفه معتقدند که معقولات ماهوی نسبی، وجودی مغایر و در عرض معروض خود ندارند. بلکه به عین معروض خود موجودند؛ مثلاً این‌گونه نیست که عدد، وجودی مستقل و در عرض معدود خود داشته باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۱۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۲۰۰). بنابراین، اینکه بگوییم همه معقولات ماهوی مابه‌ازاء مستقل دارند و معقولات ثانی فلسفی مابه‌ازاء مستقل ندارند، نادرست است.

ج) طبق تحقیق انجام شده و بیان صدرالمآلهین، تمام اعراض شئون جوهر هستند و وجودشان عین وجود معروضشان است.

د) شما می‌گویید این حقیقت مابه‌ازاء مستقل آب است نه وجود. ما می‌پرسیم چرا این‌گونه می‌گویید؟ چرا آب شد صاحب خانه و وجود شد مستأجر! طبق اصالت وجود، آنچه بالذات تحقق خارجی دارد و ظرف خارج را پر کرده، وجود است نه ماهیت.

وجود معقول ثانی است؛ زیرا در درجه دوم تعقل و فهم می‌شود

بر اساس این وجه، وجود معقول ثانی است؛ زیرا در رتبه دوم فهمیده می‌شود. انسان در مقام فهم، اول مفاهیم ماهوی را می‌فهمد و سپس مفهوم وجود را. معرفت اشیاء با مفاهیم ماهوی آنها حاصل می‌شود نه با مفهوم وجود؛ زیرا وجود مشترک بین آنهاست و ما در مقام فهم اشیاء به دنبال وجوه متمایز آنها هستیم. نتیجه اینکه اصالت وجود منافاتی با معقول ثانی بودن آن ندارد؛ زیرا اصالت وجود، بحثی هستی‌شناسانه و معقول ثانی بودن، بحثی معرفت‌شناسانه است. وجود و صفات آن، به اعتبار اینکه در درجه دوم و بعد از معقولات ماهوی فهمیده می‌شوند یا به عبارت دیگر، به خاطر وصف بودنشان برای معقولات اولی، معقول ثانی شمرده می‌شوند.

بر اساس این وجه - مانند وجه سابق و بر خلاف سایر وجوه - نیز همان چیزی که اصیل شمرده شده، همان هم معقول ثانی شمرده شده است:

از آنچه گفته شد، این نکته آشکار گردید که معقولات ثانیه یا معقولات درجه دوم، از آن جهت به این اسم نامیده شده‌اند که در درجه دوم از لحاظ ادراک ذهن قرار گرفته‌اند. یعنی در وهله اول، معقولات اولیه برای ذهن حاصل می‌شود و در وهله دوم، معقولات ثانیه به عنوان صفت و حالت معقولات اولیه در ذهن نمودار می‌گردند (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۲۷۷).

نقد و بررسی وجه پنجم

اولاً - همان‌طور که در نقد وجه سابق گذشت - این تعریف از معقولات ثانیه بر خلاف اصطلاح فلاسفه است. ثانیاً اگر بخواهیم ماهیت را با ذات و ذاتیاتش بفهمیم، ابتدا جنس و سپس فصل را می‌فهمیم و بعد از آن نیز عرضیات را درک می‌کنیم که یکی از آنها وجود است. اما اگر بنا باشد بگوییم کدام مفهوم را اول می‌فهمیم؟ شکی نیست که اول وجود را می‌فهمیم؛ زیرا اولین معقول، مفهوم وجود است و وجود، اول الاوائل است. در تصورات

وجود اول معقولات است. در تصدیقات نیز بسیاری اول الاوائل را اصل هوهویت یا اینکه هر چیزی خودش است می‌دانند نه اصل تناقض (سلیمانی امیری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۵۷-۲۵۸). بعضی از فلاسفه تصریح کرده‌اند که در علم حضوری اثری از ماهیت نیست و ما فقط وجود را می‌یابیم (مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳۴۹). استاد فیاضی معتقدند که در علم حضوری حداقل اول وجود را می‌یابیم. ما وقتی چیزی را می‌بینیم - مخصوصاً اگر شبیحی از دور باشد - اول اصل هستی آن را می‌فهمیم و بعد از آن، خصوصیاتش را می‌فهمیم.

وجود معقول ثانی است؛ از آن جهت که با مقایسه فهمیده می‌شود

بعضی از فلاسفه معتقدند که معقول ثانی، معقولی است که با مقایسه فهمیده می‌شود و تمام مفاهیم فلسفی این‌گونه هستند؛ مثلاً هنگامی که آتش را با حرارت مقایسه می‌کنیم و در می‌یابیم که حرارت متوقف بر آتش است، مفهوم علت و معلول را انتزاع می‌کنیم. وجود نیز همین‌گونه است. وقتی ما چیزی را می‌بینیم و بعد آن را نمی‌بینیم، این دو حالت را باهم مقایسه می‌کنیم و مفهوم وجود و عدم را انتزاع می‌کنیم:

مفهوم کلی یا قابل حمل بر امور عینی و به اصطلاح، اتصاف آن خارجی است (مانند مفهوم انسان که بر حسن و حسین حمل می‌گردد...) و یا قابل حمل بر امور عینی نیست و تنها بر مفاهیم و صورت‌های ذهنی حمل می‌گردد و به اصطلاح، اتصاف آن ذهنی است؛ مانند مفهوم کلی و جزئی به اصطلاح منطقی... اما مفاهیمی که حمل بر اشیاء خارجی می‌شوند، بر دو دسته تقسیم می‌گردند:

دسته اول، مفاهیمی که ذهن به‌طور خودکار از موارد خاص انتزاع می‌کند...؛ مانند مفهوم کلی سفیدی. چنین مفاهیمی را مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی می‌نامند. دسته دیگر، مفاهیمی هستند که انتزاع آن‌ها نیازمند به کند و کاو ذهنی و مقایسه اشیاء با یکدیگر می‌باشد؛ مانند مفهوم علت و معلول. ویژگی مفاهیم فلسفی این است که بدون مقایسات و تحلیل‌های عقلی به دست نمی‌آیند (همان، ج ۱، ص ۱۹۸-۲۰۱).

نقد و بررسی وجه ششم

اولاً - همان‌گونه که در دو دیدگاه قبلی نیز گذشت - این تعریف از معقولات خلاف اصطلاح فلاسفه است. ثانیاً این‌گونه نیست که همه مفاهیم فلسفی از مقایسه به وجود آید. بلکه مفهوم وجود از مقایسه به وجود نمی‌آید؛ مخصوصاً اینکه گوینده (قائل این دیدگاه)

معتقد است که در علم حضوری به خود، ما فقط وجود خود را می‌یابیم و در اینجا اثری از ماهیت نیست (همان، ج ۱، ص ۳۴۹). آیا مفهوم وجود خود را بعد از عدم خود می‌یابیم! روشن است که مفهوم وجود را مستقیم و بدون هیچ مقایسه‌ای می‌یابیم.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

همان‌طور که گفته شد، اصل اصطلاح معقول اول و ثانی برای تعیین و تمایز موجوداتی بود که حقیقتاً در خارج موجودند و موجوداتی که حقیقتاً در خارج موجود نیستند. در این میان، ابن‌سینا و فارابی مفاهیم منطقی را معقولات ثانیه و مفاهیم ماهوی را معقولات اولی شمرده‌اند. این دو فیلسوف هر چند مفاهیم فلسفی را خارجی می‌دانستند، ولی آن‌ها را جزء معقولات اولی یا ثانیه قرار نداده‌اند. فائلین به اصالت ماهیت، چون وجود را صرفاً ذهنی می‌دانسته‌اند، وجود و صفات آن را اعتباری و معقول ثانی شمرده‌اند. به اعتقاد استاد فیاضی، طبق اصالت وجود نمی‌توان وجود به معنای اسم مصدری و صفات آن را معقول ثانی دانست. بلکه باید آن‌ها را معقول اول دانست؛ زیرا هر چند وجود به معنای مصدری معقول ثانی فلسفی است، ولی وجود مصداق حقیقی و خارجی دارد. همان‌گونه که در ابتدای این نوشتار ذکر شد، معقول ثانی از قدیم این‌گونه تعریف می‌شده که مفهومی کلی است که وجود خارجی ندارد. عده‌ای از متأخرین این اصطلاح فلسفی را تغییر داده و تعاریف دیگری را برای معقولات ارائه داده‌اند که بعضی از آنها در متن گذشت؛ هرچند خالی از اشکال نیستند.

اما مفاهیم ماهوی چه حکمی دارند؟ آیا جزء معقولات اولی هستند یا معقولات ثانیه فلسفی؟ اگر اصالت وجود این‌گونه تفسیر شود که ماهیت در خارج موجود نیست، قطعاً مفاهیم ماهوی معقول ثانی هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۰۹-۴۱۰). اما اگر اصالت وجود طبق مبنای مشائین (فیروزجایی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۶) و استاد فیاضی (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۲) تفسیر شود که ماهیت نیز در خارج به عین وجود موجود است، مفاهیم ماهوی نیز معقول اول هستند. بنابراین طبق مفاهیم فلسفی، همگی معقولات ثانیه فلسفی نیستند و بین این دو واژه رابطه تساوی وجود ندارد. یعنی این‌گونه نیست که هر مفهوم فلسفی‌ای معقول ثانی باشد.

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). المباحثات. قم: بیدار.
۲. _____ (۱۴۰۴ق). الشفاء، «الالهيات». قم: مکتبه آية الله المرعشي النجفي.
۳. اسماعیلی، مسعود (۱۳۸۹). معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی. قم: مؤسسه امام خمینی ۱.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲). رحيق مختوم (ج ۱) [بخش اول]. چاپ دوم. قم: اسراء.
۵. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۷ق). کشف المراد. تصحيح حسن حسن زاده آملی. چاپ یازدهم. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۶. زنوزی، ملاعبدالله (۱۳۶۱). لمعات الهیة. تصحيح سيد جلال الدين آشتیانی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۷. سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۹۰). معیار دانش (ج ۱). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۸. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۱). تصحيح هانری کربن و سیدحسین نصر و نجف قلی حبیبی. چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. شیرازی، قطب الدین (بی تا). شرح حکمة الاشراق (با تعلیقات صدر المتألهین). قم: بیدار.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة (ج ۱، ۲ و ۴). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء تراث.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸). نهاية الحکمة (ج ۱). تصحيح و تعليق غلامرضا فیاضی. چاپ پنجم، قم: مؤسسه امام خمینی ۱.
۱۲. _____ (۱۴۲۷ق). بداية الحکمة. چاپ بیست و سوم. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۳. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۵). جستارهایی در فلسفه اسلامی (ج ۱). قم: حکمت اسلامی.
۱۴. _____ (۱۳۸۷). هستی و چیستی در مکتب صدرایی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۱۵. فیروزجایی، یارعلی کرد (۱۳۹۳). حکمت مشاء. قم: حکمت اسلامی.

۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۰). آموزش فلسفه (ج ۱). چاپ چهارم. قم: سازمان تبلیغات اسلامی.

۱۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). مجموعه آثار (ج ۵). چاپ سوم. تهران: اسراء.