

## بازنگری در تعریف و تقسیم معقولات

محمد سربخشی<sup>۱</sup>

### چکیده

در فلسفه معاصر اسلامی معقولات به سه دسته «معقولات اولی یا مفاهیم ماهوی، ثانیه فلسفی یا مفاهیم فلسفی و ثانیه منطقی یا مفاهیم منطقی» تقسیم می‌شوند. در این بیان معقول وصف مفاهیم ذهنی است. با توجه به منابع مرجع فلسفی، معلوم می‌شود در گذشته معقول گاهی وصف خود حقایق بوده، نه مفاهیم آنها و تنها به دو قسم اول و ثانی تقسیم می‌شده است. ابتلاء پیروان فلسفه اشراق به دیدگاه اصالت ماهیت و برخی شبهات دیگر باعث شد وجود و صفات آن ملحق به معقولات ثانی شده و اموری ذهنی قلمداد گردند. فیلسوفان بعدی با اصلاح این اشتباه، معقول ثانی را به دو قسم منطقی و فلسفی تقسیم کردند و امور وجودی را معقول ثانی فلسفی نامیدند و ملاک‌هایی برای تمییز سه دسته معقول ارائه دادند. در مقاله حاضر، با بررسی فرآیند تاریخی این تحولات به این نتیجه رسیده‌ایم که موصوف قرار دادن مفاهیم و تقسیم معقولات به سه دسته و الحاق حقایق فلسفی به «معقولات ثانی» مرجوح و در بخشی نادرست است و باید همانند برخی منابع گذشته، خود حقایق را معقول بنامیم و آنگاه آنها را به دو دسته معقول اول و ثانی تقسیم کنیم. در این تقسیم حقایق فلسفی جزء معقولات اولی بوده و خود آنها به سه قسم «ماهوی، فلسفی و اعتباری» تقسیم خواهند شد.

**واژگان کلیدی:** معقول، معقول اول، معقول ثانی، حقایق ماهوی، حقایق فلسفی، حقایق منطقی، امور اعتباری.



## مقدمه

بحث معقولات و تقسیم آن به سه قسم که در فلسفه اسلامی مطرح شده، از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. فیلسوفان اسلامی مدعی هستند که بسیاری از مشکلات معرفت‌شناختی و فلسفی با تکیه بر این تقسیم حل می‌شود. تأثیر این بحث حتی در فلسفه‌های مضاف نیز انکارناپذیر است. در فلسفه اخلاق، برخی از فیلسوفان معاصر با تکیه بر این بحث و تقسیمی که در آن مطرح شده، به حل مسأله واقع‌گرایی اخلاقی پرداخته‌اند<sup>۱</sup> در معرفت‌شناسی نیز با تکیه بر تقسیم سه‌گانه معقولات، مسأله مطابقت حل می‌شود و در هستی‌شناسی اغلب بحث‌های فلسفی، مثل اصالت وجود و تشکیک در آن، بحث حرکت جوهری، تعریف و تعداد مقولات و بسیاری از بحث‌های هستی‌شناسانه متأثر از این تقسیم هستند.

گفته می‌شود مشکل «کانت» در معرفت‌شناسی و متافیزیک و قائل شدن به دوگانه نومن و فنومن، عدم توجه او به معقولات ثانوی فلسفی و تفاوت آنها با معقولات اولی و معقولات ثانوی منطقی بوده است. در واقع کانت چون نتوانست برای معقولات ثانوی فلسفی مابه‌ازاء خارجی قائل شود، مجبور شد آنها را به‌عنوان مقولات حساسیت و فاهمه بپذیرد و دچار نوعی ایده‌الیسم شود (فنائی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۱۶۰-۱۶۲). به‌هرحال بحث معقولات و تقسیمی که برای آنها ارائه شده، از اهمیت بسیاری برخوردار است و هرگونه تجدید نظر در تعریف و تقسیم آنها تأثیر به‌سزایی در مباحث فلسفی می‌گذارد.

به نظر می‌رسد در تعریف و تقسیم معقولات خطاهایی رخ داده و مصادیقی برای آنها ذکر شده که نادرست است. در این مقاله می‌کوشیم با بررسی این تعریف‌ها و اقسام ذکر شده، نگاهی دوباره به این بحث نموده و با بازتعریف معقولات، تقسیمی دوباره از انواع و

اقسام آنها ارائه دهیم و مصادیق معقولات را با تکیه بر تعریف‌های ارائه شده بازشناسیم. بدیهی است این بازتعریف، علاوه بر روشن نمودن حقیقت - که غایت بالاصاله هر بحث فلسفی است - می‌تواند رنگ و بوی مباحث متأثر از این بحث را تغییر داده و چه‌بسا نتایج حاصل از آنها را متأثر سازد.

## تعریف معقول

بررسی تعریف‌های ارائه شده از طرف فلاسفه برای معقولات نشان می‌دهد که یک تفاوت مهم در میان آنها وجود دارد. در ابتدای پیدایش فلسفه اسلامی، معقول به چیزی (حقیقتی، معنایی) گفته شده است که توسط عقل درک می‌شود (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۶۲ و ۷۶). اما امروزه، توسط برخی فیلسوفان، همچون شهید مطهری (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۷۰ و ۲۷۳) و آیت‌الله مصباح (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۹۱) معقول به مفاهیم و صورت‌های ذهنی اطلاق شده است و خود این مفاهیم نیز به سه دسته تقسیم شده‌اند.

البته در کلمات فیلسوفان متقدم نیز عباراتی یافت می‌شود که معقول را وصف مفاهیم قرار داده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۷؛ طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۹۹). درعین حال عبارات دیگر این فیلسوفان نشان می‌دهد حقایق خارجی و نفس‌الامری را هم معقول می‌نامیده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۶-۱۶۷؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹).

فارابی - که یکی از متقدمین فلسفه اسلامی است - در برخی از عبارات خود، معقول را چنین تعریف کرده است: معقول همان شیء است؛ منتها از آن حیث که تعقل شده است (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۱۰۱). در این تعریف، به روشنی خود حقیقت موصوف معقول اخذ شده است. در کلمات ابن‌سینا نیز موارد متعددی می‌توان یافت که همین‌گونه می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۶، ۱۰ و ۱۶۷). در برخی از کلمات ملاصدرا نیز معقول به خود حقیقت اطلاق شده است (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۱۵۰). با این‌همه، در عبارات دیگری وی مفاهیم را موصوف قرار داده است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۵۶). حتی علامه طباطبایی هم حقیقت امور را مقسم معقولات دانسته‌اند، نه مفاهیم ذهنی را (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۵-۴۶ و ۶۹، ۱۰۱). در میان معاصرین، استاد فیاضی شیوه متقدمین را در پیش گرفته و معقول را خود حقیقت دانسته است (نبویان، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۳۴۰-۳۵۲).

در مقابل، فیلسوفان گاهی معقول را وصف مفاهیم قرار داده‌اند. با پژوهشی که جناب استاد فیاضی انجام داده‌اند، معلوم می‌شود که این نام‌گذاری به‌صورت صریح از خواجه

نصیر شروع شده و در کلمات سایر فلاسفه ادامه یافته است؛ تاجایی که ملاصدرا در بسیاری از کلمات خود، معقول را وصف مفهوم قرار داده است. اما همان گونه که گفته شد، به نظر می‌رسد رسمیت یافتن این کار از استاد شهید و آیت الله مصباح آغاز شده است (نبویان، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۳۴۹-۳۵۰). شهید مطهری در تعریف معقول می‌گوید: «معقول، آن معنا و مفهوم کلی است که قابل انطباق بر کثیرین است و در مرحله ادراک عقلی حاصل می‌شود» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۷۰).

آیت الله مصباح نیز می‌گوید: «مفاهیم کلی که در علوم عقلی از آنها استفاده می‌شود، به سه دسته تقسیم می‌گردند: مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی (مانند مفهوم انسان و مفهوم سفیدی)، مفاهیم فلسفی یا معقولات ثانوی فلسفی (مانند مفهوم علت و مفهوم معلول) و مفاهیم منطقی یا معقولات ثانوی منطقی؛ مانند مفهوم عکس مستوی و مفهوم عکس نقیض» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۹۱).

ظاهراً دلیل آنکه فیلسوفان متأخر جایگاه معقولات را از خارج و نفس الامر به ذهن تغییر داده و به جای حقایق اشیاء، مفهوم ذهنی آنها را معقول نامیده‌اند، ممکن است چند چیز باشد: اول اینکه حقایق خارجی و نفس‌الامری وقتی توسط عقل درک شوند، مفهومی عقلی از آنها در ذهن شکل می‌گیرد. از آنجاکه این مفهوم از حیث نشان دادن معقول خارجی با خود آن یکی دانسته می‌شود، نام معقول خارجی به مفهوم ذهنی نیز اطلاق می‌گردد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۷۲)؛ به‌خصوص اگر این نکته را توجه کنیم که مشهور فلاسفه، مفهوم ذهنی یک شیء را از حیث ذات، با امر خارجی یکی می‌دانستند. از نظر ایشان، انسانی که در ذهن تصور شده با انسان خارجی، از حیث ماهیت یکی است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۷؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۲۱-۱۲۳).

بنابراین اگر [مثلاً] انسانیت خارجی معقول اول است، مفهوم آن نیز - که از حیث حقیقت، عین انسان خارجی می‌باشد - معقول اول است. این ادعا شواهد متعددی در کلمات فلاسفه دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲-۴ و ۷). از نظر ما چنین اطلاقی بی‌وجه نیست؛ به شرطی که موصوف اصلی معقول را همان ذات شیء و حقیقت عینی آن بدانیم و معقول نامیدن مفهوم را بالعرض در نظر بگیریم. به این ترتیب، [مثلاً] انسانیت خارجی بالذات و مفهوم انسان بالعرض معقول اول خواهد بود. همچنین علیت خارجی بالذات و مفهوم علت بالعرض معقول ثانی فلسفی خواهد بود و وصف کلیت مفاهیم ذهنی بالذات

و مفهوم کلی<sup>۱</sup> بالعرض معقول ثانی منطقی خواهد بود.

دوم اینکه در بحث‌های فلسفی، ادراک به چهار قسم حسی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم می‌شود. این تقسیم باعث شده مفهوم حاصل از آنها نیز همان عنوان را بگیرد؛ یعنی تصور حاصل از ادراک حسی، «محسوس» و تصور حاصل از ادراک عقلی، «معقول» نام بگیرد و الی آخر (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۶۰؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۶۷). در باب این وجه باید گفت صرف وجود چنین تقسیمی، بالذات مستلزم این نام‌گذاری نیست. اگر کتاب‌های مرجع فلسفی را ورق بزنیم، خواهیم دید که عناوین فوق بارها بر حقایق خارجی اطلاق شده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۶۴ - ۶۶ و ۷۰؛ همان، ج ۱، ص ۴؛ همو، ج ۳، ص ۳۶۰؛ حتی فیلسوفانی هم که معقول را وصف مفاهیم ذهنی قرار می‌دهند، در موارد متعددی آن را وصف امور خارجی قرار داده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۳۶؛ همو، ج ۲، ص ۴۱؛ همو، معارف قرآن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۹؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۶۹؛ بند آخر، ص ۲۷۰؛ بند اول).

گویا این فیلسوفان هرگاه به‌طور آگاهانه به بحث درباره موصوف این عناوین پرداخته‌اند، مفاهیم ذهنی را موصوف دانسته‌اند و هرگاه به‌صورت ارتكازی به محسوسات و معقولات اشاره کرده‌اند، همان حقایق خارجی و نفس‌الامری را محسوس و معقول نامیده‌اند. بنابراین موصوف حقیقی و اصلی عناوین فوق، همان حقایق خارجی‌اند.

واقعیت آن است که پیدایش جابه‌جایی فوق باعث گسیختگی مفهومی میان متون جدید و قدیم شده و حتی از جهتی باعث خلط احکام عالم خارج و نفس‌الامر با احکام ذهن گشته است؛ تا جایی که آیت‌الله مصباح یزدی به‌عنوان یکی از کسانی که مفاهیم را موصوف معقولات قرار داده، متذکر آن شده و به آن هشدار داده است<sup>۱</sup> (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۶۲-۲۶۴).

۱. ایشان در این باره فرموده است: «در مقام به‌کار گرفتن مفاهیم باید به دو نکته مهم توجه داشته باشیم. یکی آنکه ویژگی خاص هر نوع از مفاهیم را در نظر داشته باشیم تا بی جهت حکم نوع خاصی از مفاهیم را به انواع دیگر تعمیم ندهیم و مخصوصاً به ویژگی‌های هر یک از مفاهیم ماهوی و فلسفی و منطقی توجه داشته باشیم؛ زیرا بسیاری از مشکلات فلسفی در اثر خلط این مفاهیم پدید آمده است. دیگر آنکه ویژگی مفاهیم را به مصادیق، و بالعکس ویژگی مصادیق را به مفاهیم سرایت ندهیم تا در دام مغالطه و اشتباه مفهوم با مصداق نیفتیم (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۶۴).

## معقول بودن خود حقایق

ترجیح معقول نامیدن خود حقایق بر مفهوم آنها، دلایلی دارد که در زیر به آنها اشاره می‌کنیم:

۱. اول اینکه بر خلاف تصور حاصل شده برای برخی در تقسیم معلوم به بالذات و بالعرض در علم حصولی، و بالعرض خواندن معلوم خارجی، معلوم بالذات در علم حصولی همان واقع خارجی است و بی‌واسطه بودن درک صور ذهنی و باواسطه بودن درک شیء خارجی دلیل درستی برای معلوم بالذات خواندن صورت، و معلوم بالعرض نامیدن شیء خارجی نیست. صورت ذهنی به نحو حضوری معلوم است، نه حصولی. گویا فرض شده که در علم حصولی دو معلوم وجود دارد: «صورت و شیء خارجی» که اولی را معلوم بالذات و دومی را معلوم بالعرض نامیده‌اند. درحالی‌که در این علم، یعنی علم حصولی بماهو علم حصولی، یک معلوم بیشتر وجود ندارد که همان شیء خارجی است. پس تقسیم معلوم در این علم به بالذات و بالعرض بی‌معناست.

صورت اگر معلوم است، معلوم به علم حضوری است و ربطی به علم حصولی ندارد. آری، علم به معنای مطلق، دو نوع معلوم دارد: معلوم بالذات و معلوم بالعرض. صورت، معلوم بالذات است. به این معنا که به علم حضوری معلوم است و شیء خارجی معلوم بالعرض است. یعنی به‌وسیله صورت ذهنی معلوم است. اما وقتی فقط پای علم حصولی در میان باشد، تقسیم معلوم به بالذات و بالعرض نادرست است. پس آنچه در علم حصولی معلوم می‌شود، یکی بیش نیست که همان حقیقت خارجی و نفس‌الامری است. لذا معقول نیز همان است. آیت‌الله مصباح‌علی‌رغم مبنا قرار دادن تقسیم فوق برای معقول خواندن مفاهیم، نکته فوق‌الذکر را مورد توجه قرار داده و پذیرفته است که در علم حصولی، مفاهیم ذهنی چیزی جز حاکمی نیستند و حاکویت آنها صرفاً آلی است. لذا کاملاً به‌جاست که خود شیء و حقیقتش را معقول بنامیم (جمعی از محققان، بی‌تا، میزگرد شماره ۲۷). به این ترتیب، معقول نامیدن مفاهیم اشیاء، به‌صورت بالعرض و مجازی خواهد بود.

۲. وجه دیگری که برای معقول نامیدن امور خارجی و نفس‌الامری وجود دارد، مسأله کلی طبیعی است. فلاسفه مشاء معتقد بودند کلی طبیعی در ضمن افراد خود موجود است. چنین نگاهی نوعی نگاه رئالیستی به موضوع کلی طبیعی است. براساس این نگاه، می‌توان امر خارجی را معقول نامید؛ چراکه مطابق آن، کلی طبیعی که همان معقول است، به‌نحوی

در ضمن افراد خارجی خود موجود است. البته فیلسوفان حکمت متعالیه معمولاً ماهیت را حد نفاذی وجود دانسته و در عالم خارج تحقیقی برای آن قائل نیستند (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۱۷، ۱۹۳ و ۳۲۷؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۷۶-۱۷۷). اما استاد فیاضی سخن مشائین را پذیرفته و ماهیت را در عالم خارج به عین وجود موجود می‌داند. به اعتقاد ایشان، تفسیر صحیح کلمات ملاصدرا در باب اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، همین دیدگاه است. نویسنده این سطور نیز این دیدگاه را درست می‌داند. لذا با تکیه بر آن می‌توان خود حقایق خارجی و نفس‌الامری را معقول نامید.

بررسی درستی این نظریه از عهده این مقاله خارج است و باید در محل خود پیگیری شود<sup>۱</sup> آیت‌الله مصباح پذیرفته‌اند که اگر این دیدگاه درست باشد، معقول نامیدن حقایق خارجی کاملاً موجه خواهد بود (جمعی از محققان، بی‌تا، میزگرد شماره ۲۷).

۳. دلیل دیگر معقول خواندن ذات اشیاء و حقایق خارجی آنها، شهود عقلی آنهاست.

فیلسوفانی که مفاهیم ذهنی را معقول می‌نامند، معتقدند که عقل ما با امور خارجی ارتباط مستقیم ندارد و تنها از طریق صورت‌های ذهنی با خارج مرتبط است. از نظر ایشان، فقط صورت‌هایی ذهنی‌اند که مستقیماً معلوم ما می‌شوند. بنابراین معقول خواندن امور خارجی، نوعی مجاز است (جمعی از محققان، بی‌تا، میزگرد شماره ۲۷).

اما این سخن اشکال دارد؛ زیرا: اولاً خود معقول خواندن صورت‌های ذهنی، پذیرفتن شهود عقلی است؛ چراکه علم ما به صورت‌های ذهنی «حضوری» است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۶۷). ثانیاً - بر خلاف آنچه مشهور شده - ادراک حسی نوعی شهود است. دلیلش هم آن است که نفس به دلیل حضورش در حواس پنج‌گانه و اعضای آنها، ارتباط مستقیمی با محسوسات دارد و در همان موطن، به ادراک حسی می‌رسد که شهودی است و از آنجاکه نفس در عین وحدت، کل قواست، به محض شهود حسی، به شهود عقلی هم می‌رسد.

به عبارت دیگر، چون نفس دارای مراتب مختلف ادراکی (حس، خیال، وهم و عقل) است و مراتب بالاتر در مراتب پایین‌تر حاضرند، نفس هرآنچه را که در مرتبه پایین‌تر به نحو حسی یافته، به وسیله مراتب بالاتر، به نحو عقلی نیز می‌یابد و آن را معقول خود می‌سازد.

۱. ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۷، فصل ۲، ۱، ۲، ۳؛ نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۷۹-۲۳۳؛ فیاضی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۳-۴۴.



تفصیل این بحث نیز از عهده این مقاله خارج است و می‌بایست در جای دیگری پی‌جویی شود (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۶-۶۷؛ سربخشی، ۱۳۹۰، ص ۳۱-۵۲).

با توجه به آنچه گفته شد، باید پذیرفت محسوس و معقول خود حقایق هستند که توسط قوای نفس درک می‌شوند. بنابراین تعریف معقول چنین خواهد بود: «معقول حقیقتی (معنایی) است که توسط عقل درک می‌گردد یا قابلیت آن را دارد که توسط عقل درک شود و منظور از حقیقت چیزی است که متعلق ادراک عقلی قرار گرفته؛ خواه عینی باشد، خواه ذهنی و یا حتی عدمی یا اعتباری». برای روشن شدن تعریف، این نکات قابل ذکر است:

اول اینکه با توجه به تبیین انجام‌شده، معلوم می‌شود که لازم نیست معقول کلی باشد. کلیت وصف مفاهیم ذهنی است. به عبارت دیگر، مفهوم ذهنی است که کلی یا جزئی است. حقیقت می‌تواند جزئی باشد، ولو آنکه کلیت نیز آسیبی به آن نمی‌زند. پس عقل می‌تواند حقایق کلی و جزئی، هر دو را درک کند؛ مثلاً وقتی عقل وجود خارجی شخص خاصی را درک کرد، حقیقتی جزئی را درک کرده است. مثال روشن‌تر، درکی است که عقل انسان از ذات خود دارد. درست است که انسان ذات خود را به‌صورت حضوری درک می‌کند، اما این درک عقلی است؛ زیرا شهودی که در این مورد رخ داده، در مرتبه عقل است. بنابراین می‌توان آن را شهود عقلی نامیده و آنچه را به‌صورت جزئی معلوم عقل شده معقول دانست. این‌سینا به این مطلب اذعان کرده و درک ذات توسط عقل را درکی جزئی و شخصی دانسته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۱۸؛ همو، ۱۴۰۴ق، ص ۴۸-۴۹ و ۶۰). بر خلاف آنچه گفته شد، فیلسوفانی که مقسم معقولات را مفاهیم دانسته‌اند، کلیت را شرط معقولات قرار داده‌اند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۷۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، درس پانزدهم، ص ۱۹۸).

دوم اینکه معقول لازم نیست وجودی باشد. معقول می‌تواند ماهیت، عدمی، حقایق نفس‌الامری و اعتباری باشد؛ مثلاً خود وجود و صفات آن معقولند. یعنی وجود اشیاء خارجی، علیت، وحدت و سایر صفات این‌چنینی توسط عقل درک می‌شوند. پس همه آنها را می‌توان معقول نامید. همچنین ماهیات مختلفی مثل انسانیت، حجریت، رنگ‌ها و مانند آنها به دلیل همان ملاکی که گفته شد معقول می‌باشند. اعدام، همچون شریک‌الباری، اجتماع نقیضین، دایره مربع و مانند آن نیز همگی معقول‌اند. امور اعتباری، همچون مالکیت، غصب و مانند آن نیز همگی جزو معقولات هستند.

روشن است که برخی از این امور مستقیماً مورد شهود عقلی قرار گرفته‌اند و برخی

دیگر با ترکیب یا تحلیل عقلی به دست آمده‌اند. توجه کنیم که در اینجا هم خود اجتماع نقیضین و دایره مربع معقول است، نه مفهوم آنها. بله، مفهوم را می‌توان به صورت بالعرض معقول نامید. دلیلش هم آن است که وقتی عقل [مثلاً] به استحاله این دو حکم می‌کند، خود آنها را محال می‌داند، نه مفاهیمشان را. پس آنچه تعقل شده و محکوم به استحاله گردیده، خود اجتماع نقیضین و دایره مربع است.

نکته سوم اینکه معقول می‌تواند درونی یا بیرونی باشد؛ مثلاً ترس درونی وقتی توسط عقل ادراک می‌شود، معقول است و امر بیرونی نیز وقتی توسط عقل درک شود، معقول خواهد بود. از طرفی، امور بیرونی و درونی - چه عرض باشند و چه جوهر - وقتی توسط عقل درک شوند، معقول خواهند بود. همچنین در این جهت فرقی بین حقایق ماهوی و فلسفی وجود ندارد؛ مثلاً همان‌طور که انسانیت به عنوان یک جوهر، معقول است، رنگ‌ها نیز به عنوان یک عرض معقول هستند. همچنین وحدت، تشخیص و مانند آن نیز معقول می‌باشند. تفاوت‌هایی در این میان وجود دارد که در بحث تقسیم معقولات بررسی خواهیم کرد.

نکته چهارم اینکه همه «مراتب وجود» معقول واقع می‌شوند. یعنی عالم ماده، مثال، عقل و اله، همگی می‌توانند معقول انسان باشند و در این جهت فرقی میان امور مادی و غیر آن وجود ندارد. به طور معمول در فلسفه، اغلب اعراض خارجی «محسوس» تلقی می‌شوند؛ مثلاً رنگ‌ها محسوس به حس باصره و مزه‌ها محسوس به حس ذائقه معرفی می‌شوند. اما مطابق تعریفی که ارائه شد، این امور علاوه بر آنکه محسوس هستند، معقول نیز هستند. یعنی وقتی مرتبه حسی نفس انسان در مواجهه با این گونه امور درکی از آنها یافت، مرتبه عقلانی نیز درکی عقلی یافته و آنها را معقول خود می‌سازد. دقت کنیم که امروز مفهوم کلی حاصل از رنگ‌ها و مزه‌ها را معقول می‌نامند، اما خود مزه و رنگ خارجی را محسوس می‌خوانند.

با توجه به تعریفی که از معقول دادیم، معلوم می‌شود که خود رنگ و مزه خارجی هم معقولند. این سخن درباره تمام اموری که در این چند بند برشمردیم صادق است. یعنی منظور ما از معقولیت آنها، معقول بودن خود آنهاست، نه مفهومشان. البته مفهوم این امور نیز بالعرض معقول هستند. اما آنچه در اصل معقول است، خود حقیقت است. علاوه بر آن مفهوم می‌تواند مورد توجه استقلالی قرار گرفته و علی حده هم معقول شود. در این باره، در ادامه سخن خواهیم گفت.

نکته آخر اینکه امور ذهنی نیز یکی از حقایق عالمند و از این منظر متعلق درک عقلانی قرار گرفته و معقول نامیده می‌شوند. دقت شود که معقول نامیدن مفاهیم ذهنی از این حیث، غیر حیثیتی است که شهید مطهری و آیت‌الله مصباح بیان کرده‌اند. برای روشن شدن قضیه، مسأله را در قالب یک مثال توضیح می‌دهیم. وقتی حقیقتی خارجی مثل انسان تعقل شد، خود انسان خارجی معقول می‌شود. در اینجا مفهومی که از انسان در ذهن ایجاد شده، تنها به صورت آلی مورد توجه بوده و نگاه استقلال‌ی بدان نشده است. لذا در این حالت، مفهوم انسان محکوم به هیچ حکمی نیست و اگر هم آن را معقول بنامیم، فقط به صورت بالعرض خواهد بود؛ شبیه آنکه خود را در آینه می‌بینیم و احکامی را درباره خودمان صادر می‌کنیم؛ مثلاً می‌گوییم «چقدر قیافه‌ام گرفته است». حکم موجود در این قضیه ربطی به تصویر درون آینه ندارد و مربوط به خود ماست. صورت ذهنی تنها واسطه حکایت است و همین اجازه می‌دهد با نگاه کردن به آن، در مورد خودمان حکمی صادر کنیم. پس در علم حصولی، صورت جنبه آلی داشته و عنوان معقول مربوط به انسان خارجی است و اطلاق آن بر مفهوم ذهنی بالعرض و المجاز است. اما می‌توان مفهوم را از آن حیث که حقیقتی از حقایق عالم است مدنظر قرار داده و احکامی درباره آن صادر کرد. از این منظر مفهوم، دست‌کم دارای دو حیثیت است که احکامی را در پی دارد. از یک حیث، موجودی قائم به نفس و کیف نفسانی است، و لذا معقول اول است. از حیث دیگر، حاکی از خارج است و نقش علم حصولی را ایفا می‌کند. لذا اوصافی مانند تصور بودن، کلی بودن و مانند آن را دارد. به‌طور معمول، خود این اوصاف را معقول ثانی می‌نامند. اما می‌توان مفهوم را هم که با این ویژگی‌ها عینیت دارد، از این حیث معقول ثانی نامید.

### تعریف اولی و ثانیه

اکنون نوبت آن است که به‌طور دقیق مراد از اولی و ثانوی بودن را روشن سازیم. می‌دانیم که کلمه معقولات جمع است. در زبان عربی وصف کلمه جمع را مونث می‌آورند. لذا اولی و ثانیه مونث آورده شده‌اند. بنابراین اگر بخواهیم معقول را به صورت مفرد به کار ببریم، می‌بایست از تعبیر اول و ثانی استفاده کنیم. از بحث‌هایی که گذشت معلوم می‌شود که منظور از معقولات اولی، خود حقایق و نفس الامر آنهاست. صورت ذهنی هم، از آن جهت که علم و قائم به نفس و کیف نفسانی است، موجودی خارجی قلمداد می‌شود. لذا چنان‌که گفتیم، صورت هم از این حیث معقول اول است.

اما منظور از معقولات ثانیه چیست؟ پاسخ این پرسش با دقت در مصادیقی که برای معقولات اولی و ثانیه ذکر شده قابل اصطیاد است. تقریباً همه فیلسوفان ماهیات را معقول اول و حقایق ذهنی و به اصطلاح منطقی را معقول ثانی نامیده‌اند. از نظر ایشان، مفاهیمی همچون کلی، تصور، تصدیق، تعریف، قیاس، حجت و مانند آن معقول ثانی‌اند. اما از آنجاکه ما معقول را وصف خود حقایق دانستیم و نه مفهوم آنها، می‌بایست صفت کلیت، صفت تصور بودن، تصدیق بودن، تعریف بودن و مانند آن را معقول ثانی بنامیم، نه مفهوم آنها را. البته همانند معقولات اولی، مفهوم حاکی از این صفات را بالعرض می‌توان معقول ثانی نامید. پس منظور از معقول ثانی صفات مفاهیم ذهنی خواهد بود. از باب مثال، وقتی حقیقت انسان در ذهن تصور شد، وصفی ذهنی (مثل کلیت) پیدا می‌کند که این وصف را معقول ثانی می‌نامیم.

اما چرا این صفات را معقول ثانی می‌نامیم؟ یعنی وجه ثانویت آنها چیست؟ پاسخ این است که ابتدا حقیقت انسان و در مرحله بعد کلیت آن تعقل می‌شود. پس خود انسانیت معقول اول و کلیت آن معقول ثانی است. باید توجه کرد که منظور از اول و ثانی بودن در این بحث، اولیت و ثانویت زمانی یا حتی رتبی نیست. بلکه حیثیت خاصی مطرح است که باعث می‌شود اموری معقول اول و امور دیگری معقول ثانی باشند. این حیثیت، همان خارجی و ذهنی بودن آنهاست که بدان اشاره شد.

بنابراین با اینکه - طبق گفته فلاسفه - جواهر پس از اعراض تعقل می‌شوند، اما همگی معقول اولند، یا مثلاً با اینکه کیفیات مختص به کم، بعد از کمیات تعقل می‌شوند، باز هم معقول اولند؛ مثلاً تعقل اشکال فرع تعقل حجم‌ها و سطوح است. با این همه، همگی معقول اولند؛ زیرا حقایقی هستند که می‌توانند در خارج محقق شوند. آنچه گفته شد، بر خلاف فرمایش شهید مطهری است که صرف ثانویت در تعقل را ملاک معقول ثانی بودن دانسته است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۷۷). پس معقول ثانی شرطش این است که در ذهن باشد، والا ثانی نخواهد بود. به این ترتیب هر حقیقتی که خارجی و نفس‌الامری باشد، «معقول اول» و هر چیزی که ذهنی بوده و جایگاهش در ذهن باشد، «معقول ثانی» است. باین بیان معلوم می‌شود اطلاق معقول ثانی بر حقایق فلسفی، وجه قابل قبولی ندارد که در ادامه درباره آن بحث خواهیم کرد.

گفتیم اول و ثانی بودن معنای خاصی دارد که پایه‌گذاران این اصطلاحات قصد کرده‌اند.

اول بودن، یعنی خارجی و نفس‌الامری بودن و ثانی بودن به معنای ذهنی بودن است. ممکن است گفته شود: اینکه فیلسوفان گذشته چنین کاری کرده‌اند، دلیل کافی برای پیروی از آنها نیست و فیلسوفان بعدی کاملاً مجازند وجه نام‌گذاری را عوض کرده و امور دیگری را معقول اول یا ثانی بنامند. در پاسخ باید گفت: تغییر یک اصطلاح یا وضع اصطلاح جدید ایرادی ندارد، به شرطی که به‌عنوان اصطلاحی علی‌حده به‌کار رود. اما اگر قرار است به‌جای همان اصطلاح اولیه به‌کار رفته و مصادیقی که برای آن ذکر می‌شود، اغلب همان مصادیق باشد، بهتر است اصل معنا را دست‌کاری نکنیم، و اگر تجدیدنظری صورت می‌گیرد، بر پایه معنای اصلی باشد.

تغییر در اصطلاح، موجب آشفتگی در خوانش متون و گسیختگی میان آنها و پیدایش اختلاف می‌شود. باید دید فیلسوفان گذشته بر اساس چه نیاز و با توجه به چه ملاکی این اصطلاحات را پدید آورده‌اند. اگر ملاک فیلسوفان گذشته منطقی و درست بوده، باید آن را حفظ و در صورت نیاز به تکمیلش پرداخت. با دقت در کاری که فیلسوفان گذشته کرده‌اند، معلوم می‌شود که ایشان با دو نوع حقیقت مواجه بوده‌اند: اول حقایقی که در خارج محقق هستند یا نفس‌الامر خارجی دارند و دوم، حقایقی که در ذهن محققند و ناظر به حقایق اول می‌باشند.

براین‌اساس، حقایق اول را معقول اول و حقایق دوم را معقول ثانی نامیده‌اند. این ملاک هم‌چنان پابرجاست. پس رواست ما نیز بر پایه همان اصطلاح پیش رویم. اگر چنین کنیم، معلوم خواهد شد که بسیاری از اموری که امروز معقول ثانی فلسفی معرفی می‌شود و تمایزاتی برای آنها از معقولات اولی ذکر می‌گردد درست نبوده و نیازمند بازنگری است.

### تقسیم معقول ثانی به منطقی و فلسفی

بررسی متون تاریخی نشان می‌دهد فیلسوفانی همچون فارابی و ابن‌سینا، مطابق تعریفی که از معقول اول و ثانی ارائه کرده بودند، در بسیاری از موارد حقایق خارجی و نفس‌الامری را معقول اول نامیده‌اند و در این اطلاق، به‌طور خاص به حقایق ماهوی توجه داشته‌اند و حقایق ذهنی، همچون کلیت، تصور بودن، تصدیق بودن و به‌طور کلی حقایق منطقی را معقول ثانی دانسته‌اند.

ابن‌سینا حقایق فلسفی را نیز مورد توجه قرار داده و در کنار معقولات اولی و ثانیه ذکر کرده بود و گاهی آنها را عوارض خاص وجود می‌نامید (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۲-)

۳۰ و ۳۱، ولی از عنوان معقولات ثانیه فلسفی برای اشاره به آنها استفاده نکرده بود. بعدها به خاطر اشتباهی که امثال بهمنیار و به خصوص شیخ اشراق مرتکب شدند، حقایقی مثل شیثیت، وحدت، علیت و حتی وجود معقول ثانی شمرده شد (بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۲۸۶؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۳، ص ۶۴-۶۶). علت اشتباه این بود که ایشان می دیدند این امور با اینکه وصف حقایق خارجی اند، مابه‌ازاء علی‌حده‌ای ندارند. بنابراین گمان کردند در خارج محقق نیستند و لذا آنها را به معقولات ثانی ملحق نمودند. گویا گمان این فیلسوفان این بوده که حقیقت خارجی باید مابه‌ازاء جدا داشته باشد.

کلمات شیخ اشراق نشان می‌دهد وی بین معقولات ثانی منطقی و حقایق فلسفی تمایز قائل بوده است؛ چراکه اینها را منتزع از امور خارجی می‌دانست (همان، ص ۶۷)، اما به دلیل عدم توجه به اینکه می‌توان حقایق خارجی را به دو دسته معقول اول و معقول ثانی فلسفی تقسیم کرد و معقولات ثانی را به منطقی و فلسفی تقسیم نمود، همگی آنها را معقول ثانی نامید.

تا آن زمان این تقسیم مورد توجه قرار نگرفته بود، می‌توان حدس زد همین امر باعث شده حقایق فوق که امروزه جزو معقولات ثانیه فلسفی محسوب می‌شوند به معقولات ثانیه منطقی ملحق شوند. قول به اصالت ماهیت نیز در این امر نقش داشته است. شیخ اشراق با استدلالی که برای اعتباری بودن وجود و سایر حقایق فلسفی اقامه کرد، رأی به ذهنی بودن آنها داد و همین امر عامل دیگری شد برای معقول ثانی نامیدن آنها (همان، ص ۶۴-۶۶).

روشن است که با نفی اصالت ماهیت و پذیرش اصالت وجود، وجود و صفات آن عینی و خارجی می‌گردند و اطلاق معقول ثانی و تأکید بر ذهنی بودن آنها بی‌وجه است. فیلسوفان بعدی وقتی به اشکال دیدگاه شیخ اشراق پی برده و دست از اصالت ماهیت برداشتند، به جای آنکه وجود و صفاتش را به معقولات اولی ملحق سازند، معقولات ثانیه را به دو دسته معقولات ثانیه منطقی و فلسفی تقسیم کرده، وجود و صفاتش را معقول ثانی فلسفی نامیدند و برای تفکیک معقولات از یکدیگر، ملاک‌هایی بیان کردند. نکته قابل توجه اینکه تقسیم معقولات ثانی، گرچه در کلمات فیلسوفان گذشته نیز تلویحاً مورد اشاره قرار گرفته بود (نبویان، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۳۴۰)، اما تصریح به آن از زمان میرداماد (میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۲۷۶-۲۷۵ و ۶۵۲) و محقق لاهیجی (لاهیجی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۰-۷۱) آغاز شده و در کلام محقق سبزواری (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۶۳-۱۶۸) و علامه طباطبایی

(طباطبایی، ۱۳۶۶ ق، ص ۴۶، ۲۵۶-۲۵۷) اوج گرفت و از آن پس کاملاً مقبول فلاسفه شد.

### بررسی ملاک تفکیک اقسام سه گانه معقولات

بررسی هایی که در بخش پیشین انجام دادیم نشان داد که ثانی بودن یک معقول، مستلزم ذهنی بودن آن است. بنابراین معقول ثانی نامیدن حقایق فلسفی، این شبهه را پدید می آورد که گویا اینها هم اموری ذهنی اند. چنان که گفتیم، شیخ اشراق با همین شبهه و البته قول به اصالت ماهیت، آنها را ذهنی دانست. در کلمات فیلسوفانی که حقایق فلسفی را معقول ثانی نامیده اند، تعبیری پیدا می شود که نشان می دهد آنها نیز به نحوی دچار این شبهه شده اند. این فیلسوفان برای اینکه بتوانند از این اشکال مفری پیدا کنند، ملاک هایی را برای تفکیک معقولات سه گانه بیان کرده اند که از جهاتی مشکل را حل می کند. اما از یک سو این ملاک ها با اشکال های متعددی مواجه شده و از سوی دیگر، باعث پیچیدگی و ابهام ملاک تقسیم معقولات و تعیین مصادیق آنها می شود. در این بخش به بررسی این ملاک ها پرداخته و جمع بندی نهایی را در باب معقولات سه گانه بیان خواهیم کرد.

در کتاب های فلسفی، برای تفکیک معقول ثانی فلسفی از معقول ثانی منطقی گفته شده است: در معقول [ثانی] فلسفی، اتصاف خارجی و عروض ذهنی است، اما در معقول ثانی منطقی، هر دو ذهنی است. برای تفکیک معقول اول از معقول ثانی فلسفی نیز گفته شده است: در معقول اول، اتصاف و عروض (هر دو) خارجی است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۶۳-۱۶۸؛ لاهیجی، بی تا، ج ۱، ص ۷۰). گاهی نیز برای تفکیک معقول ثانی فلسفی از معقول اول، ملاک دیگری ارائه شده و گفته شده است که معقولات ثانیه فلسفی مابه ازاء خارجی ندارند و به جای آن منشأ انتزاع خارجی دارند، اما معقولات اولی مابه ازاء خارجی دارند (همان).

گاهی نیز گفته شده که معقولات اولی بیان گر چیستی اشیاء خارجی هستند، اما معقولات ثانیه فلسفی بیان گر نحوه وجود آنها می باشند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۹۳). فرق چهارمی نیز میان معقولات اولی و معقولات ثانیه فلسفی بیان شده است؛ به این صورت که معقولات اولی مفاهیمی نفسی و غیر قیاسی اند، اما معقولات ثانیه فلسفی مفاهیمی نسبی و قیاسی اند که در سایه مقایسه دو چیز از یک منظر خاص انتزاع می شوند (همان). تمایزهای دیگری نیز گفته شده که بررسی همه آنها نوشته حاضر را طولانی خواهد کرد (ر.ک: یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۸۵-۲۸۶).

همان‌گونه که گفتیم، این تفاوت‌ها با اشکالات متعددی مواجه است و تعیین مصادیق معقولات را با دشواری مواجه می‌سازد. بلکه می‌توان گفت با این معیارها برخی از معقولات اولی، معقول ثانی فلسفی می‌شوند که نادرست است؛ مثلاً مطابق تمایز دوم، وجود و صفات آن مابه‌ازاء خارجی نخواهند داشت. اما ماهیات دارای مابه‌ازاء خارجی خواهند بود. این سخن، اولاً با مبنای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ناسازگار است و ثانیاً مابه‌ازاء داشتن را در مابه‌ازاء جدا منحصر می‌کند. درحالی‌که حقایقی مثل وحدت، اصالت، تشخیص، علیت و مانند آن، قطعاً در عالم خارج مابه‌ازاء دارند. به‌طور مثال، هرگز نمی‌توان گفت علیت خداوند نسبت به عالم آفرینش، در عالم خارج مابه‌ازائی ندارد. لازمه چنین سخنی، ذهنی شدن علیت خداوند است. ملاصدرا در این باره تصریح می‌کند که نمی‌توان موصوف علیت را خارجی دانسته و خود وصف را ذهنی تلقی کرد:

الحق ان الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف.  
فالحكم بوجود احد الطرفين دون الآخر في الطرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكماً.  
نعم الاشياء متفاوتة في الموجودية و لكل منها حظ خاص من الوجود (شیرازی،  
۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۳۶-۳۳۷).

گویا در دیدگاه فوق، مابه‌ازاء داشتن منحصر در مابه‌ازاء جدا دانسته شده است، درحالی‌که قضیه اعم از آن است. حتی فیلسوفانی که ماهیات را معقول اول می‌دانند، همه آنها را دارای مابه‌ازاء جدا تلقی نمی‌کنند و مثلاً اعراض را به دو قسم عرض بالضمیمه و عرض من صمیمه تقسیم کرده و اعراض من صمیمه را عرض تحلیلی تلقی می‌کنند. باین‌همه، برای همه آنها خارجیت قائل بوده و همه آنها را دارای مابه‌ازاء می‌دانند.

حال می‌توان پرسید چه تفاوتی بین علیت - که یک حقیقت فلسفی است - با اعراض من صمیمه وجود دارد؟ آیا هر دوی آنها عرض تحلیلی نیستند؟ مثلاً اگر حجم به‌عنوان یک عرض تحلیلی می‌تواند خارجی بوده و مابه‌ازاء داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۳۵)، چرا علیت نتواند [چنین باشد]؟ به‌این ترتیب باید بپذیریم که این ملاک برای تفکیک معقولات اولی و معقولات ثانیه فلسفی درست نیست. آیت‌الله مصباح نیز چنین ملاک‌هایی را قابل مناقشه دانسته و می‌گوید با تکیه بر آنها نمی‌توان تفکیک دقیقی میان معقولات انجام داد (همان، ج ۱، ص ۱۹۳).

اما اشکال تمایز اول این است که برای ماهیات، وجودی علی حده قائل می‌شود. لذا



عروض آنها را خارجی می‌نامد. منظور از عروض این است که امر عارض تحقیقی علی‌حده داشته و با معروض خود متحد شود. عروض اگر خارجی باشد، تحقق و اتحاد می‌بایست خارجی باشد و اگر عروض ذهنی شد، تحقق و اتحاد ذهنی خواهد بود (لاهیجی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۰).

در حقیقت این تمایز، بیان دیگری از همان مابه‌ازاء خارجی داشتن و مابه‌ازاء خارجی نداشتن است. وقتی می‌گوییم معقولات اولی عروضشان خارجی است، یعنی مابه‌ازاء جدا دارند و وقتی گفته می‌شود معقولات ثانیه فلسفی عروضشان ذهنی است، منظور این است که مابه‌ازاء خارجی جدا ندارند. اما مسأله این است که اولاً ماهیات، طبق دیدگاه اصالت‌الوجودی‌ها اموری ذهنی و اعتباری‌اند و لذا قائل شدن به عروض خارجی برای آنها، با اعتباری بودنشان سازگار نیست. ثانیاً حتی قائلان به اصالت ماهیت نیز برای همه آنها مابه‌ازاء جدا قائل نیستند.

ممکن است به بخش اول این اشکال این‌گونه پاسخ داده شود که منظور از عروض خارجی ماهیت، عروض وجود آن است و این با اصالت وجود سازگار است. اما باید گفت این پاسخ کارساز نیست؛ زیرا طبق حکمت متعالیه، وجود امری بسیط است و معنا ندارد که یک وجود عارض وجود دیگر شود، مگر به معنای کنار هم قرار گرفتن چند وجود؛ درست شبیه آنچه در موجودات مادی است که [مثلاً] مولکول‌های متعددی در کنار هم قرار می‌گیرند و با انباشته شدن آنها، اشیاء مادی محسوس شکل می‌گیرند. درواقع مسأله این است که بر اساس حکمت متعالیه، همه آنچه از طرف مشائین عارض خارجی تلقی می‌شد، عرض تحلیلی محسوب می‌شود و از این جهت فرقی بین اعراض ماهوی و حقایق فلسفی نیست. به‌عنوان مثال، همان‌گونه که علیت، عرضی تحلیلی است و خارجاً وجودی جدای از موصوف خود ندارد، اعراض ماهوی (مثل حجم، رنگ، شکل و مانند آن) نیز عرض تحلیلی‌اند و در خارج، وجودی جدای از موصوف خود ندارند. با این تفاوت که اعراض ماهوی به دو قسم تقسیم می‌شوند: برخی وجوداً عین موضوع خودند و حتی مرتبه وجودیشان هم با آن یکی است (مانند حجم و شکل نسبت به جسم) و برخی هم تنها در مرتبه وجودی با موضوعشان تفاوت دارند، والا در اصل وجود با آن یکی هستند؛ مانند علم نسبت به نفس.

اشکال دیگر این دیدگاه آن است که مطابق این وجه از تمایز، معقولات ثانیه فلسفی عروض ذهنی خواهند داشت و معنای این حرف، ذهنی دانستن آنهاست. در بررسی تمایز

اول توضیح دادیم که چنین دیدگاهی باطل است و چنان‌که ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۳۶-۳۳۷) و سایر پیروان حکمت متعالیه گفته‌اند (همان، ص ۳۳۷، تعلیقه طباطبائی)، حقایق فلسفی نیز تحقق خارجی دارند. لذا می‌بایست عروض آنها را خارجی دانست، جز آنکه توجه کنیم برای عروض خارجی، تحقق علی‌حده لازم نیست و می‌توان برایشان تحقق اندماجی قائل شد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۷۳-۲۷۶).

اما اشکال ملاک سوم این است که بین چیستی و نحوه وجود، تمایز قائل شده و ماهیت را چیستی و حقایق فلسفی را نحوه وجود دانسته است. درحالی‌که به نظر می‌رسد چیستی با نحوه وجود تفاوتی ندارد. علامه طباطبائی در یکی از تعاریفشان در نه‌ایة الحکمة ماهیت را همان نحوه وجود قلمداد کرده است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۴). بلکه اگر ماهیت را حد نفادی وجود بگیریم، با معقول ثانی فلسفی که نحوه وجود است تفاوت خواهد داشت. اما مسأله این است که قول به حد بودن ماهیت، یکی از تفاسیر اصالت وجود است و تفاسیر دیگری وجود دارد (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۸۱) که ماهیت را چیستی دانسته و حد بودن را به معنای حد منطقی (تعریف منطقی) که مساوی با همان چیستی است معنا می‌کند (نبویان، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۰۷-۲۰۹).

اشکال تمایز چهارم نیز این است که بسیاری از معقولات اولی را معقول ثانی می‌گردانند. درحالی‌که همه فلاسفه در طول تاریخ فلسفه، آنها را معقول اول دانسته‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۵۷؛ فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۴۹؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۳۳ و ۵۳۴؛ همان، ج ۴، ص ۳۸۹)؛ مثلاً آیت‌الله مصباح همه مقولات نسبی، از جمله «این، متی، وضع، جده، اضافه، ان یفعل و ان ینفعل» را معقول ثانی فلسفی می‌نامد. همچنین ایشان کم منفصل، خود کیف و کیف استعدادی و کیف مختص به کم منفصل را معقول ثانی تلقی می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۴۵-۲۵۱). البته این تلقی می‌تواند بر اساس تفاوت در مبانی پذیرفته شود. منتها مسأله این است که طبق تعریف معقول اول و ماهیت، اطلاق معقول ثانی فلسفی بر بسیاری از این حقایق نادرست جلوه می‌کند؛ اول از آن جهت که باعث می‌شود آنها را اموری ذهنی تلقی کنیم - چنان‌که آیت‌الله مصباح در اغلب آنها چنین دیدگاهی را پذیرفته و بدان تصریح کرده است (همان) - دوم از آن جهت که تعریف معقول اول به چیزی که بیان‌گر چیستی جوهری یا عرضی یک شیء است، بر همه آنها هم‌چنان قابل تطبیق است.

خلاصه آنکه به نظر می‌رسد تقسیم معقول به اول و ثانی کاملاً درست، اما تقسیم معقول ثانی به ثانی منطقی و فلسفی دچار مشکل است. بنابراین به نظر می‌رسد تجدید نظر در این تقسیم‌بندی لازم و ضروری است. پیشنهاد نویسنده این سطور آن است که با حفظ تعریف و تقسیمی که امثال فارابی انجام داده‌اند، همه امور عینی و نفس‌الامری را معقول اول بنامیم و صفات مفاهیم را که اموری ذهنی‌اند، معقول ثانی به حساب آوریم. به این ترتیب همه معقولات ثانیه فلسفی به معقولات اولی ملحق می‌شوند و دیگر اطلاق معقول ثانی بر آنها درست نخواهد بود.

همچنین در مرحله بعد نیز معقولات اولی را به اقسام ثانویه حقایق ماهوی، حقایق وجودی، حقایق عدمی و امور اعتباری تقسیم کرده و علی‌رغم غیر ذهنی دانستن همه آنها، برای برخی تحقق عینی خارجی قائل شویم (ماهیات و حقایق وجودی) و برای برخی واقعیت خارجی و نه تحقق خارجی (مثل آنچه در امور عدمی هست) و برای برخی هم نفس‌الامر اعتباری (مثل آنچه برای امور حقوقی و فقهی می‌توان فرض کرد) اعتبار کنیم.

به این ترتیب وجود، علیت، وحدت و به‌طور خلاصه، همه صفات وجود و نیز ماهیاتی که به عین وجود موجودند، معقول اول بوده و تحقق خارجی خواهند داشت. اعدام، مثل شریک‌الباری، دایره مربع، اجتماع نقیضین، نبود مو در کف دست انسان نیز حقایقی خواهند بود که معقول اولند، جز آنکه تحقق خارجی ندارند. ملکیت، غضب و مانند آن نیز اموری اعتباری، اما در عین حال معقول اول هستند. دلیل همه اینها هم آن است که این امور ذهنی نیستند و معقول ثانی<sup>۱</sup> وصف امور ذهنی است. به این ترتیب می‌توان معقولات اولی را به حقایق ماهوی، فلسفی و اعتباری تقسیم کرد. «حقایق ماهوی» همان‌هایی هستند که در علوم مختلف مورد بررسی قرار می‌گیرند. «حقایق فلسفی» همان‌هایی هستند که در فلسفه گفت‌وگو می‌شوند و «حقایق اعتباری» همان‌هایی هستند که در علوم اعتباری، مثل حقوق و فقه تحقیق می‌گردند. ضمناً باید توجه کرد که حقایق فلسفی نیز خود به دو قسم امور وجودی و امور عدمی قابل تقسیم می‌باشند.

### نتیجه‌گیری

معقول هر حقیقتی است که مورد تعقل قرار گرفته باشد. بنابراین مقسم معقولات، خود حقایق هستند، نه مفهوم آنها. تقسیم معقول به معقول اول و معقول ثانی نیز تقسیمی منطقی و درست است و ملاک آن این است که خود حقایق را معقول اول می‌نامیم و وقتی این

حقایق به صورت مفهوم وارد ذهن شدند، اوصاف ذهنی آنها را معقول ثانی می‌نامیم. بنابراین معقولات ثانیه اموری کاملاً ذهنی خواهند بود و صرف ثانی بودن در تعقل، ملاک معقول ثانی بودن نیست. به این ترتیب تقسیم معقولات ثانی به منطقی و فلسفی تقسیم موجهی نبوده و باید معقولات ثانیه فلسفی را به معقولات اولی ملحق سازیم و این معقولات اولی هستند که به اقسام مختلف تقسیم می‌شوند. لذا باید گفت وجود و اوصاف آن، در عین حال که حقایقی فلسفی‌اند، معقول اول‌اند. امور ماهوی، امور عدمی و امور اعتباری نیز سه دسته دیگر از معقولات اول‌اند که به صورت علی حده بررسی می‌شوند.

## کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). التعليقات. بيروت: المكتبة الاعلام الاسلامی.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱). المباحثات. قم: بیدار.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق). الالهيات من كتاب الشفاء. قم: مكتبة آیت الله المرعشی.
۴. بهمنیار بن مرزبان، (۱۳۷۵). التحصیل. تهران: دانشگاه تهران.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). رحيق مختوم (ج ۱). شرح حکمت متعالیه. تنظیم و تدوین حمید پارسانیا. قم: اسراء.
۶. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹-۱۳۷۹). شرح منظومه. تهران: ناب.
۷. سربخشی، محمد (۱۳۹۰). «ادراک حسی، ادراکی حضوری». مجله ذهن. ۱۲ (۴۶)، ص ۳۱-۵۲.
۸. سهرودی، یحیی بن حبش (۱۳۷۳). حکمة الاشراف. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی تا). الحاشية على الهيات الشفاء. قم: بیدار.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة العقلية. بيروت: دار احیاء التراث.
۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۶ق). نهاية الحكمة. قم: نشر اسلامی.
۱۲. شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۱). اساس الاقتباس. تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغة.
۱۴. فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۸ق). المنطقيات. قم: آیت الله مرعشی.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۶م). كتاب الحروف. بيروت: دارالمشرق.
۱۶. فنائی اشکوری، محمد (۱۳۷۵). معقول ثانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۷. فیاضی، غلامرضا و دیگران (بی تا). میزگردهای معرفت شناسی. جلد دوم. قم: مدیریت تدوین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۸. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷). هستی و چیستی در مکتب صدرایی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). تعلیقه بر نهاییه الحکمة علامه طباطبایی (ج ۱). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۰. لاهیجی، فیاض (بی تا). شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. اصفهان: مهدوی.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). آموزش فلسفه (ج ۱). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱). معارف قرآن، «خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی». قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). فلسفه اخلاق. تهران: انتشارات بین‌الملل.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). مجموعه آثار (ج ۵). تهران: صدرا.
۲۵. میرداماد (۱۳۷۶). تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۲۶. نبویان، محمدمهدی (۱۳۹۵). جستارهایی در فلسفه اسلامی (مشمتمل بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی) (ج ۱). قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶). جستارهایی در فلسفه اسلامی (مشمتمل بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی) (ج ۲). قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.