



معقولات ثانی در اندیشه حکما

مرتضی واعظ جوادی آملی

چکیده

دانش‌های حسی و جزئی، گرچه ارزشمندند، ارزش علوم به معقولات، و هویت و کمال انسان به معرفت عقلانی است.

انسان در فرایند تکامل و تعالی خود با حرکت جوهری، وادی حقایق جزئی محسوس و متخیل را پیموده و گرد و غبار مادیت و جزئیت را از ساحت قوه تفکر خود شسته، به بارگاه ملکه عقل و حقایق کلی و معقولات اولی بار می‌یابد و با این تمهید و ارتقای وجودی به نقطه آغازین حقیقت انسانی خود، یعنی عقل بالفعل و ادراک حقایق و معقولات ثانوی و غیراولی هستی دست می‌یابد.

در علوم تجربی ورود به وادی علم، در گرو معقولات است و در علوم تجربی نیز دانش‌ها در گرو معقولات ثانوی هستند. علم منطقی که میزان درست اندیشیدن است، با معقولات ثانی منطقی تأمین می‌شود و فلسفه نیز که علم هستی‌شناسی و احکام وجود است، با معقولات ثانی فلسفی تحقق می‌یابد.

از این رو شناخت حقیقت و نحوه وجود معقول ثانی، از دو منظر معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، اهمیت و ضرورت دارد. در این نوشتار به این موضوع مهم در گذر اندیشه حکمای اسلامی پرداخته می‌شود و در آن، مبادی تصویری بحث و اقسام معقولات ثانی، جایگاه طرح بحث معقولات ثانی در فلسفه، آرای حکمای مشرب‌های فلسفی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه درباره معقولات ثانی و نظر متوسط و نهایی مرحوم صدرالمتألهین، و در پایان تحلیلی تحقیقی از منظر حکمت متعالیه درباره نحوه وجود معقولات ثانی فلسفی ارائه می‌شود.

کلیدواژه‌ها

معرفت‌شناسی، معقول، معقولات اولی و ثانوی و معقولات ثانی منطقی و فلسفی.



مقدمه: اهمیت و ارزش بحث

شناخت که به معنای ادراک حقایق هستی است، از مهم‌ترین و ارزشمندترین مسائل بشری به شمار می‌آید و اساساً میزان ارزش و بهای هر انسانی به میزان علم و شناخت او از جهان و پدیده‌های هستی است؛ چنان‌که در حدیث آمده است: «قیمة کل امری ما یحسنه» (الامالی (صدوق)، ص ۴۴۶)

ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین نوع شناخت، همان است که در بهایم و حیوانات موجود است و آن همان شناخت حسّی است که به اندازه نیاز آن موجودات و ارتباطشان با پدیده‌ها از آن برخوردارند. به اجمال ادراک حسّی و نیز ساده‌ترین شکل ادراک خیالی برای آنها قابل اثبات است؛ اما برترین و پیچیده‌ترین نوع شناخت که شناخت و درک عقلانی از حقایق هستی است، ویژه انسان است و برترین جلوه انسانی همان بهره‌مندی از نیروی عقل و تفکر است. به عبارت دیگر، انسان گذشته از ادراکات حسّی، می‌تواند به ادراک عقلی راه یابد. این نوع ادراکات در مصطلح دانشمندان به عنوان «علم شناخت» و یا «دانش معرفت» نام یافته است. این دانش که راه‌برد به سوی عقلانیت است، از دیرباز نزد عالمان، فیلسوفان و حتی نزد اصحاب دین و ارباب آیین، به‌ویژه از منظر اسلام، مورد تأکید بوده است.

البته امروزه شناخت معرفت یا «معرفت‌شناسی»، سهم عمده‌ای در تفکر بشر دارد؛ به گونه‌ای که همه اندیشه‌های بشری را تحت الشعاع خود قرار داده و عمده نگرش‌ها و گرایش‌های فلسفی، متأثر از این دانش است. روشن است که با قطع نظر از ادراکات حسّی که در بهایم نیز وجود دارد و سهم ناچیزی و در عین حال بنیادی و اساسی در حوزه معرفت بشری دارد، همه هویت انسانی در گرو معرفت عقلانی و شناخت معقولات است؛ به گونه‌ای که بدون آن، هویت انسانی شکل نمی‌گیرد و انسان در حدّ حیوان باقی می‌ماند. در اینکه فرآیند شکل‌گیری معقول که همان ادراک کلیات و حضور مُدرک کلی است، چگونه است، مباحث مبسوطی در کتاب‌های اهل حکمت موجود است که فشرده آن نزد جمهور حکما، همان تجرید و تعمیم ادراکات حسّی و خیالی است که با جداسازی ماده، غواشی، عوارض ماده و در نهایت جزئیات از اشیای محسوس، راه رسیدن به کلیات و ادراک کلی - که ویژگی تجرّد، ثبات، کلیت، صدق، اندراج و مانند آن را به همراه دارد - هموار می‌شود؛ ولی در حکمت متعالی و از منظر صدرالمآلهین، راهیابی به ادراک کلیات، از راه حرکت



جوهری و تعالی نفس از مقطع محسوسات به متخیلات و از آن به سوی معقولات است؛ زیرا نفس با ارتقای وجود خود از محسوسات با ابزار تجرید، به وادی مثال و خیال، که متخیلات در آن مقطع وجود دارند، رسیده و از آن مرحله نیز گذر کرده، به وادی معقولات و وجودات عقلانی می‌رسد و با آنها متحد می‌شود. سپس از جایگاه نفس متحد با متخیلات و یا معقولات، صور خیالی و یا صور عقلانی را در عرصه نفس انشا و ایجاد می‌کند. به عبارت دیگر، تجرید و تفکیک اشیا از ماده و عوارض آن و نیز جزئیت که نزد مشهور، علت حقیقی برای رسیدن به معقولات پنداشته می‌شد، نزد حکیم ملاصدرا در حدّ علت مُعَدّه بوده و تنها ابزاری برای ارتقای نفس و راهیابی به مراحل برتر وجودی است. گام نهادن در وادی معقول، ورود به حوزه انسانیت و نفس ناطقه است که ادراک کلیات، هویتش را بنیان می‌نهد و این گام نخستین است. در واقع حوزه شناخت معقولات حوزه انسانی است. (شرح مبسوط، ج ۲، ص ۶۱)

صدرالمتألهین درباره شکل‌گیری کمال موجودات و به‌ویژه کمال انسانی می‌گوید:

... و ظاهر أن کلّ واحد من هذه الموجودات الناقصة طالبة للكمال الذي يتم به وجوده... و هو كونه ذا صورة حساسة ثم متخيلة ثم ذاكرة ثم عاقلة للأشياء بالملكة بإدراك الأوليات ثم عاقلة لها بالفعل بإدراك الثنوائی النظریات ثم صائرة عقلاً بسيطاً فعلاً للمعقولات ثم راجعة إلى الله تعالی راضية مرضية. (اسفار، ج ۷، ص ۱۵۲)

بحث از این‌گونه معقولات را معقول اول یا معقولات اولیه می‌دانند که همان ادراک ماهیات و در نهایت معقولات ده‌گانه و یا بیش و کمی است که درباره آن و احکامش سخن خواهیم گفت و مرحله بعد از آن، معقولات ثانی نظری است که موجب کمال انسانی است، اما باید توجه داشت که مباحث مطرح شده در این وادی، بسیار عمیق و وسیع است و انظار گوناگون ارائه شده در این باره، نشان پیچیدگی مسئله شناخت و ادراک معقولات است. در این نوشتار با اینکه بنا نیست به امر مهم شناخت، انواع ادراکات، اسباب و وسایل شناخت، موانع شناخت و مباحث پیرامون آن پردازد، ولی به بحث معقولات و به‌ویژه معقولات ثانی، که موضوع این مقاله است، اشاره می‌کند که از مهم‌ترین مباحث دانش شناخت است؛ به بیان دیگر، عمده مباحث این علم (معرفت‌شناسی) درباره معقولات ثانی به معنای اعم آن است.

اساساً دانشی که محور گفت‌وگو و نقل و انتقال ذهنی دانشمندان است، تنها معقولات

است. دانش‌های جزئی که از راه حسّ ادراک می‌شوند، هرگز محور بحث‌های عالمان نیستند؛ زیرا جزئی، نه کاسب و دلیل است و نه مُکْتَسَب و مدلول، و هیچ دانشی براساس جزئیات شکل نمی‌گیرد؛ بلکه همواره دانش‌ها کلی، ثابت و مجردند که در شکل معقول ارائه می‌شوند؛ اما عمده علوم از مقطع معقولات اولی آغاز و تا همه معقولات ثانی که ناظر به همه احکام حقایق است - گرچه درجه معقولیت آن ثالث، رابع، خامس و... باشد - گسترش دارد.

اگر بخواهیم به ارزش و بهای این موضوع (معقولات ثانی) پردازیم، می‌توان گفت: یک. هویت انسانی و تحقق نفس ناطقه، که بعد اصیل انسانی است، بستگی به این نوع شناخت دارد که از معقولات اولی آغاز می‌شود و ادراکات حسّی، خیالی و حتّی عقلی در شکل اولی آن، تمهید و آمادگی برای رشد و ارتقای نفس حیوانی است تا به آستانه نفس ناطق انسانی راه یابد و بتواند در مجرای حقیقت انسانی قرار گیرد. در واقع ادراک معقولات ثانی، نقطه آغاز انسانیت است.

دو. علوم بشری که ارزش و بهای ذاتی دارد، در گرو معقولات است؛ زیرا تا دانش حسّی و حتّی خیالی است، هرگز دانش مصطلح و علم رایج دانشمندان و اندیشوران نیست و تا گرد مادّیت و عوارض آن و نیز غبار جزئیت بر اندام اشیا باشد، هرگز آن شیء نمی‌تواند موضوع علم و یا محمول آن باشد. تنها زمانی که پدیده‌ای ماهیتی باشد یا در نهایت مقوله‌ای که از لباس جزئیت به در آید، قابلیت می‌یابد که به حوزه علم راه یابد و عالمان در حوزه و دانشگاه از آن گفت‌وگو کنند؛ زیرا تا حقیقتی جزئی است، نه دلیل واقع است و نه مدلول آن؛ چنان‌که در منطق آمده است: جزئی نه کاسب است و نه مکتسب.

سه. معقولات ثانی تشکیل‌دهنده علم منطق و دانش فلسفه‌اند. بدیهی است اگر منطق، که علم میزان و فنّ درست اندیشیدن است، نباشد، بشر شیوه درست تفکر را نداشته و همواره در بیابان فهم و علم سرگردان است. تنها معقولات ثانی منطقی است که دانش منطق را تأمین می‌کند و به همین میزان، فلسفه که علم هستی‌شناسی و دانش احکام وجود است نیز در گرو معقولات ثانی فلسفی است؛ زیرا این معقولات محصول اندیشه فیلسوفان در نگرش به هستی است. به گفته شهید مطهری: «اینها (معقولات ثانی فلسفی) همان معانی است که اساساً فلسفه را این معانی به وجود آورده.» (شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۹۸)

چهار. تحقیق در حوزه معقولات ثانی فلسفی، درک ما را از احکام هستی، نحوه

وجودات اشیا، نظام موجودات هستی، پیوند موجودات و تقوّم آنها به هستی واجب و نیز مقومیت ذات باری، دگرگون کرده، معرفت عمیقی را نوید می‌بخشد. معنای این سخن در پایان این نوشتار روشن‌تر می‌شود.

جایگاه معقولات ثانی در فلسفه

این بحث به لحاظ کارایی و کارآمدی‌اش در چند مسئله فلسفی طرح و درباره آن گفتگو می‌شود.

الف. مبحث وجود ذهنی: بیشتر حکما اکثر مباحث را ذیل این بحث طرح می‌کنند؛ زیرا مبحث وجود ذهنی، گرچه در گام نخست عهده‌دار فهم معقولات اولی (ماهیات و مقولات) است^۱، اما فعالیت‌های ذهنی از همین مقطع آغاز می‌شود و تولید علم مبتنی بر همین مرحله است. معقولات اولی براساس دو راه عمده‌ای که حکیمان بیان کرده‌اند، قابل دسترسی است؛ اگرچه حرکت‌های ذهنی و ساختوسازهای فکر، مبتنی بر معقولات اولی است. سپس مباحث عمده شناخت ارائه می‌شود و با عنوان معقولات ثانی مطرح می‌گردد.

حکیم صدرالمتألهین در غالب کتاب‌های خود، عمده این بحث را در مباحث وجود ذهنی آورده است و توضیح می‌دهد که چگونه معقولات ثانی در ذهن و در خارج موجودند و اینکه آیا اساساً معقولات ثانی به خارج راه دارند یا خیر، و کدامین قسم یا اقسام معقولات ثانی به خارج راه دارند.

ب. باب علم: یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی، بحث علم و شناخت است: آیا انسان توان شناخت جهان پیرامون خود را دارد یا خیر؟ با کدام توان و امکانی، عالم می‌تواند حقایق پیرامون خود را بشناسد؟ شناخت او از عالم تا چه حدی ارزش واقع‌نمایی دارد؟ آیا همه دانش‌های بشر مستقیم و از راه حواس تأمین می‌شود؟ آیا بشر می‌تواند دانش‌های مستقیم خود را ابزاری برای دستیابی به دانش‌های نوع دوم و پسینی قرار دهد؟ آیا انسان به جز ادراکاتی که از راه حواس برای او ایجاد شده است، دانسته‌ها و علوم می‌تواند در کنج ذهن (مانند مقولات کانتی) دارد تا با آمیختن با معقولات اولی، به دانش‌های جدیدی دست یابد؟

۱. لئشیء غیر الکنون فی الأعیان

کون بنفسه لدی الادهان

(شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۲۱)

این پرسش‌ها و مانند آن، که در باب شناخت یا معرفت‌شناسی تولید و مطرح شده، راه را برای فهم درست معقولات ثانی - به معنای اعم آن - باز می‌کند. علامه طباطبایی این بحث را در کتاب ارزشمند *اصول فلسفه*، در مبحث پیدایش کثرات در ذهن تبیین کرده‌اند. (مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۶، ص ۵۰۸)

ج. وجود رابط: از عمده مباحثی که به صورت مبسوط به معقولات ثانی می‌پردازد، بحث کیفیت و نحوه وجود آنهاست. آیا از جمله وجودات رابطی است، یا رابط؟ آیا وجود محمولی دارد یا خیر؟

حکیم بزرگ، ملاصدرا رحمته الله در جلد اول *اسفار* ذیل بحث وجود رابط و اینکه نحوه وجودات معقولات ثانی چگونه است، ذیل عنوان «فی أن الوجود علی أي وجه یقال إنه من المعقولات الثانیة و بأي معنی یوصف ذلک» به تفصیل سخن می‌گوید. (اسفار، ج ۱، ص ۳۳۲)

د. مواد ثلاث: از جاهایی که در فلسفه درباره معقولات ثانی سخن به میان می‌آید، در بحث وجود امکان در خارج است: آیا امکان در خارج وجود دارد یا خیر؟ امکان همانند ضرورت و امتناع از معقولات ثانی فلسفی است که درباره نحوه وجود آن در خارج، نظریات گوناگونی ارائه شده است و به همین بهانه از معقولات ثانی بحث می‌شود. ملاصدرا در فصل ششم از فصول مواد ثلاث با عنوان «تصالح اتفافی» (همان، ص ۱۳۹ - ۱۴۰) به این موضوع پرداخته است. علامه طباطبایی رحمته الله در کتاب *نهایة الحکمة* در فصل اول از مرحله چهارم در بحث از مواد ثلاث به معقولات ثانی فلسفی پرداخته، می‌گوید: «والإمكان من المعقولات الثانیة الفلسفیه الّتی عروضها فی الذهن والاتّصاف بها فی الخارج.» (نهایة الحکمة، فصل اول از مرحله چهارم)

هـ. قوای نفس و مراتب عقل نظری: شیخ الرئیس بوعلی سینا که مبدع اصطلاح معقولات ثانی در حکمت اسلامی است، در مقام ذکر قوای نفس انسانی و مراتب قوای نفس نظری و استکمال آن می‌گوید: «و تتلوها قوّة أخرى تحصل له عند حصول المعقولات الأولى فیتهیأ بها لاکتساب الثوانی.» (شرح الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۵۳)

از مراتب قوای نفس انسانی در بعد نظری آن، عقل است. عقل در مراحل نخستین، عقل هیولانی است و عقل بالملکه که معقولات اولی را درک می‌کند؛ ولی با ادراک معقولات اولی، نفس مستعد می‌شود که معقولات ثانی نظری را ادراک کند. شارح حکیم، محقق طوسی از آن به «علوم مکتسبه» یاد می‌کند: «بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانیة

التي هي العلوم المكتسبة. (همان، ص ۳۵۴ - ۳۵۵)

البته در این باب از نحوه وجود این معقولات سخنی به میان نیامده است. حکیم شهرزوری در کتاب رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقايق الربانية ضمن برشماری مراتب عقل نظری می نویسد:

ثم القوة لها مراتب ثلاثة مختلفة بالشدة والضعف فالمرتبة الأولى هي الاستعداد الأول الذي يكون للنفس قبل انتعاشها بالأوائل والثواني ويسمى عقلاً هيولانياً تشبيهاً لها بالهيولى الأولى الخالية. والمرتبة الثانية استعداد آخر لها وهو الذي يحصل بعد المعقولات الأولى التي هي العلوم الأولية فتهيأ النفس بذلك لاكتساب المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة المستعادة من الحواس والتجارب... فبعضهم يحصلها بالفكرة الشاقة لشوق في نفسه يحثها على طلب المعقولات وهؤلاء هم أصحاب الفكرة وبعضهم يحصلها بحركة ذهنة إليها إما مع شوق أو لا مع شوق وهؤلاء هم أصحاب الحدس وكل واحد من هذين الصنفين له مراتب كثيرة وصاحب المرتبة الأخيرة هو ذو نفس قدسية. (رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقايق الربانية، النص، ص ۴۳۶)

و. اعتبارات: حکیم سهروردی در کتاب تلویحات و مطارحات همه اعتبارات عقلی و ذهنی را در ظرف ذهن دانسته و حضور معقولات ثانی را در خارج به شدت انکار کرده است. البته گفتنی است وی در خصوص معقولات ثانی فلسفی سخنی قابل توجه دارد. او می گوید: گرچه این اعتبارات در خارج وجود ندارد، ولی عقل حکم می کند که شیء در خارج به آن وصف، محکوم است:

إذ لا يلزم من صحّة حكمنا عليه أنه ممكن في الأعيان أن يكون إمكانه واقعا في الأعيان بل هو محكوم عليه من قبل الذهن أنه في الأعيان ممكن و محكوم عليه أيضاً أنه في الذهن ممكن (مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ۱، ص ۳۴۶)

و این می تواند امتیازی میان معقولات ثانی منطقی با معقولات ثانی فلسفی از منظر این حکیم به شمار آید.

ز. موضوع علم منطقی: شیخ رئیس بوعلی سینا در کتاب تعلیقات خود در خصوص موضوع علم میزان می نویسد: «موضوع المنطق هو المعقولات الثانية المستندة إلى المعقول الأول.» (التعلیقات، ص ۱۶۷) و در ادامه می افزاید: گرچه موضوع علم منطقی معقولات

ثانی است، ولی چون موضوع هر علمی باید در علم اعلی و به تعبیر شیخ، علم ما بعدالطبیعه بحث شود، از این رو، موضوع منطقی نخست در فلسفه اثبات می شود و سپس منطق درباره آن بحث می کند: «و النظر في إثبات هذه المعقولات الثانية يتعلق بعلم ما بعد الطبيعة.» (همان) به عبارت دیگر: در علم اعلی از معقولات ثانی به معنای اعم (معقولات ثانی منطقی - به لحاظ اثبات موضوع - و معقولات ثانی فلسفی) گفتوگو می شود.

همین مسئله در کتاب *تقویم الایمان* و شرح *كشف الحقائق* در باب «في نفس الأمر مطلقاً» آمده است: بحث از معقولات ثانی به صورت کلی در فلسفه اولی مطرح است؛ گرچه پس از اثبات وجود معقولات ثانی می تواند موضوع علم میزان قرار گیرد.

فيكون البحث عن المعقولات الثانية بما هي موجودة من مسائل الفلسفة الأولى كما قررناه أنفاً و إن كانت موضوع صناعة المنطق باعتبار كونها مستنده إلى المعقولات الأولى من حيث يتوصل بها من معلوم إلى مجهول... (تقویم الایمان، ص ۴۰۱ - ۴۰۲)

از آنچه گذشت اهمیت و ضرورت گفتوگو درباره این موضوع، چه در حوزه معرفت شناسی و چه در عرصه وجودشناسی، روشن می شود. در حوزه معرفت شناسی از آن رو که نشان نوع معرفت و ارزش و میزان واقع نمایی معرفت است که انسان از خطا در معرفت رهیده و به صواب در مسیر شناخت گام می نهد، اما به لحاظ هستی شناسی نیز احکام هستی که از منظر عقل برای وجودات صادر می شود، چه وجود خارجی و چه وجود ذهنی، به درستی دانسته می شود؛ به ویژه بر اساس آنچه به عنوان نظر نهایی در باب معقولات ثانی فلسفی مطرح است.

بنابراین مسئله معقول ثانی، از عمده ترین مباحث شناخت است، ولی پیش از مسئله شناخت، اصل هستی شناسی شناخت و وجود علم را باید در فلسفه جستجو کرد. علم فلسفه است که به هستی شناسی معرفت پرداخته، اصل وجود را به عنوان کیف نفسانی - آن گونه که نزد مشائین مشهور است - و یا به عنوان وجود - آن گونه که حکمت متعالی بر آن باور است - اثبات می کند. آیه الله جوادی آملی در کتاب *معرفت شناسی در قرآن* می فرماید: «دانش معرفت، گرچه ثبوتاً مقدم بر فلسفه است، ولی اثباتاً متأخر است.» (ر.ک: تفسیر موضوعی، ج ۱۳، ص ۹۰) زیرا فلسفه، خود نوعی معرفت است که از این منظر تحت پوشش دانش شناخت است و از آن رو که علم یکی از موجودات عالم هستی است،

وجودش را باید فلسفه اثبات کند؛ زیرا اگر کسی اصل هستی و واقعیت را منکر باشد، یا راه رسیدن به واقعیت را انکار کند، هرگز به هیچ حقیقتی - حتی اصل دانش و معرفت - ادعان ندارد و از این رهگذر دانش شناخت، مانند هر دانش دیگری از نظر موضوع و امدار فلسفه است.

مبای‌ی تصویری بحث

معقول و معقولات اولی: معقول چیست؟ معقول در برابر محسوس و متخیل و موهوم قرار می‌گیرد و عبارت است از: ماهیت عاری از هرچه که بیرون ذات آن به عنوان وصف یا محل در کنار آن قرار گرفته، آن را مادّی و جزئی می‌نماید، مانند انسان، سنگ و درخت؛ به گونه‌ای که جز ماهیت لیسیده نبوده و چیزی آن را همراهی نکند.

نحوه‌ی راهیابی به معقول و سازوکار وصول به آن را حکما به اجمال این‌گونه تبیین می‌کنند: پس از مشاهده‌ی طبایع محسوس مادّی جزئی، نفس مستعدّه، با تکامل و طی مراحل طبع و مثال به مرتبه‌ی عقل می‌رسید و طبایع را در مرحله‌ی عقلانی آن درک می‌کند. در این مقطع، اشیا کلی و فراگیر بوده و از شکل مادّیت و تعیین جزئیت رسته‌اند. به عبارت دیگر، در خصوص رسیدن به معقول، باید گفت: نفس - که از رهگذر حس و گذر خیال عبور می‌کند تا به منطقه‌ی فراغ و آزاد عقل می‌رسد - از هر قیدی اعم از مادّیت و عوارض آن و جزئیت رها بوده و مطلق عام و کلی است و در آن فضا با احکام و ویژگی‌هایی که دارد، ماهیت نیز معقول دیده می‌شود و محکوم به حکم کلیت عمومیت و اطلاق است.

تا این مقطع از علم که درک معقولات است و عقل انسانی می‌تواند از راه حسّ و تجرید آن - چه بر پایه‌ی تحلیل بوعلی و خواجه و چه بر مبنای تحلیل صدرالمتألهین (شرح مبسوط، ج ۲، ص ۶۱) - به معقول راه یابد، امری مسلم و روشن است. به عبارت دیگر، معقولات همان امور کلی‌اند که مستقیم از راه حس درک و سپس تجرید شده، از محسوس به متخیل و در نهایت به معقول منتهی می‌شوند. این‌گونه امور را که این‌چنین ادراک می‌شوند، معقولات اولی می‌دانند. معقولات اولی، دارای احکام سلبی و ثبوتی‌اند؛ به این شرح:

۱. احکام سلبی:

۱ - ۱. معقولات اولی مبرّا از ماده هستند؛

۱ - ۲. معقولات اولی از مرز عوارض و غواشی ماده نیز عاری و رهیده‌اند؛



۱ - ۳. معقولات اولی از وادی جزئیت و ورطه تعین مادی رسته‌اند.

۲. احکام ثبوتی

۱ - ۲. کلیت و شمول. برخلاف موجود محسوس و متخیل که اموری مادی و جزئی‌اند، و بر هیچ موجودی حمل نشده و صادق نیستند، معقولات همواره از شمول و فراگیری برخوردارند؛ به گونه‌ای که همه افراد ماهیت و طبیعت خود را شامل شده و بر آنها قابل حمل و صادق‌اند و همه افراد آن طبیعت نیز تحت آن طبیعت مندرج‌اند.

۲ - ۲. ثبات و تجرد. موجودات محسوس به جهت داشتن ماده و قوه، همواره در حال حرکت و تغییرند، ولی موجودات معقول به جهت تجرد و نزاهت از ماده و قوه، همواره ثابت و نامتغیرند و همین سبب بقا و ماندگاری بوده، هرگز از بین نمی‌روند.

۲ - ۳. موجودات معقول از مرز مادیت و جزئیت گذر کرده و مسبوق به امور محسوس و جزئی‌اند؛ برخلاف موجودات محسوس که هرگز سابقه کلیت و شمول نداشته، بلکه ذاتا امور محسوس مادی و جزئی‌اند که از هر نوع حمل، صدق و اتحاد با موجود دیگر عاری‌اند.

البته فرآیند شکل‌گیری معقول و نیز بررسی قوا و آلاتی که در این میان وجود دارند، مباحثی است که باید در مبحث نفس و یا دانش معرفت‌شناسی آن را دنبال کرد. آیه‌الله علامه جوادی آملی در این باره از منظر حکمت متعالی، می‌افزایند:

نحوه ادراک آن طبیعت جامع، چنان‌که قبلا بیان شد از راه تجرید صرف و تعمیم محض نیست که تغیر و دگرگونی در صورت علمی راه یابد، بلکه نفس باید مراحل طبع و مثال را پشت سر بگذارد و به مرتبه عقل برسد تا بتواند معقولی جامع را ادراک کند. از این رهگذر دو مطلب روشن می‌شود: یکی لزوم تکامل نفس و دیگری تفاوت وجود کلی و شخصی. فرق کلی و شخصی در نحوه وجود واقعی است، نه اینکه تنها در نحوه ادراک تمایز داشته باشد. (سرچشمه اندیشه، ج ۳، ص ۶۰ - ۶۱)

آنچه در این سخن کوتاه ذکر شد، یکی از عالی‌ترین معارف حکمی صدرایی است که براساس حکمت متعالی و مبتنی بر اصل حرکت جوهری و تکامل نفس انسانی، کمالات وجودی از جمله علم به گونه‌ای دیگر بوده و تمایز روشنی با آنچه همه حکما درباره علم گفته‌اند، دارد.

معقولات ثانی: پیدایش معقول اول زیر بنای هر مفهوم علمی پسینی و حتی دانش دیگر

است؛ به گونه‌ای که بدون آن انسان هرگز نمی‌تواند به هیچ فهم و دانشی دست یابد و هرچه معقولات اولی عمیق‌تر و وسیع‌تر باشد، دانسته‌های عقلانی بعدی (معقولات ثانی) عمیق‌تر خواهد بود. البته ذهن برای ساختن معقولات ثانی به سازوکاری خاص نیاز دارد. درک معقولات اولی، بازتاب خارج در ذهن است. حکیم سبزواری فرمود:

لشيء غیر الڪون في الاعیان كون بنفسه لذي الأذهان

ولی ذهن با داشتن چنین یافته‌هایی (معقولات اولی) به دنبال ایجاد دانسته‌ها، بلکه دانش‌های دیگری است که از آن راه بتواند انسان، جهان و آغاز و انجام آن را بشناسد و به حقیقت آن پی برده، خود را داناتر و در نهایت تواناتر کند؛ زیرا ذهن پس از قدرت یافتن بر شناخت اشیا، آینه‌ای می‌شود حقیقت‌نما برای آنچه در خارج است. بدیهی است که از این جایگاه به فعالیت‌های علمی خود ادامه داده، خود را به درک معدوم‌های خارجی و معقولات ثانی - که یا اصلاً در خارج نیستند و تنها در ذهن مستقرند، مانند معقولات منطقی، یا سهم اندکی از حضور در صحنه خارج دارند که از آن به معقولات فلسفی تعبیر می‌کنند - می‌رساند. این توانایی ذهن، موجب کشف روابط علی و علمی اشیا است و پیشرفت علم و دانش، مرهون آن است. شهید مطهری می‌نویسد:

اگر با معقولات اولی علم و معرفت درست نمی‌شود، پس این علم و معرفت از کجا درست می‌شود؟ علم و معرفت از ضمیمه شدن معقولات اولی با معقولات ثانی منطقی و نیز معقولات ثانی فلسفی، درست می‌شود. اینها باید به شکل خاصی با یک دیگر ضمیمه بشوند تا علم و معرفت پیدا شود. (شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۸۴)

بنابراین:

یک. ذهن غیر از درک معقولات اولی از راه حواس، به درک دیگری نیز می‌رسد و این درک بر شناخت وی از خارج مؤثر است و موجب تکامل علمی و روحی شناسنده می‌گردد. در اصطلاح به این نوع درک، فهم درجه دوم یا معقولات ثانی می‌گویند. دو. این درک دوم، نوعی از شناخت است که حقیقت‌نما بوده و از خارج حکایت می‌کند، نه اینکه پیش‌ساخته ذهن باشد، یا اینکه اتفافی و براساس واردات ذهنی بدون هیچ ارتباطی با پدیده‌ها، در ذهن پدید آید که در چنین صورتی هرگز نمی‌تواند از جهان خارج حکایت کند و بالطبع دانش به شمار نخواهد آمد.

این مطلب از عمده‌ترین و اساسی‌ترین مباحث شناخت است که می‌توان عمده تفاوت فلسفه غرب و فلسفه اسلامی را در باب معرفت‌شناسی، در همین رابطه دانست. آنچه را کانت یا نئوکانتی‌ها، هیوم، جان لاک و دیگران در باب شناخت مطرح کرده‌اند و بخشی از آن را استاد شهید مطهری در کتاب شناخت (مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۳، ص ۳۴۶ و ۳۹۱) و نیز در شرح مبسوط منظومه (مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۰، ص ۲۴۹) آورده‌اند، ناظر به همین مطلب است. همچنین آیه الله جوادی آملی در مقدمه کتاب شناخت‌شناسی می‌نویسد:

بعد از قبول سه اصل یاد شده - یعنی اصل وجود ذهنی و اصل اینکه ذهن غیر از انعکاس خارج، درک دیگری دارد و اصل اینکه آن درک بر موجودهای خارج منطبق بوده، در تکامل معرفتی شخص آگاه سهم دارد - باید توجه داشت که آن درک دیگر را قبلاً واجد بوده و به عنوان افکار پیش‌ساخته در ذهن وی مستقر بوده یا به طور صحابت اتفافی و تقارن دو پدیده غیر هم‌آهنگ و گسیخته از هم، هم زمان با درک از خارج، در ذهن پدید می‌آید، یا آنکه ذهن از لحاظ علم حصولی هیچ درکی از خود نداشته و ندارد و بعد از درک معقول‌های اول توسط حواس از خارج، لوازم ذهنی آنها را در همان محدوده ذهن کشف می‌کند، یا آنکه برخی از صورت‌های ذهنی را با دیگری تلفیق، یا اجزای مفهومی یک پدیده ذهنی را از یکدیگر تفکیک می‌کند که قسم اول یعنی درک لوازم ذهنی، با علوم و براهین و دومی با خیال‌پردازی در منطقه تشبیه و تمثیل و شعر واقع می‌شود. اگر ذهن درک دیگری پیش‌ساخته از خود داشته باشد، یا هم‌زمان به طور تقارن ناهماهنگ و اتفافی با درک از خارج پدید آورد، چنین صورت علمی یا بر هیچ موجود خارجی صادق نیست یا بر تمام اشیا جهان منطبق است و هرگز راه سومی وجود ندارد؛ زیرا از هیچ موجود خارجی معین اخذ نشده، قهراً باید از چیز معینی به همان ترتیب یادشده اخذ شود، تا فقط در محور همان شیء معین صادق باشد و بر بیرون از آن صدق نکند. (سرچشمه اندیشه، ج ۳، ص ۵۶)

نقل مزبور ضمن اینکه موقعیت علمی و ارزش معقولات ثانی را تبیین می‌نماید، طرد نظریاتی است که برای این‌گونه معقولات ثانی، نسبت و یا رابطه مستقیم یا غیر مستقیمی را با حقایق نمی‌بینند؛ بلکه می‌پندارند به گونه‌ای ابتدایی و پیش‌ساخته در ذهن پدید آمده‌اند؛ همانند معقولاتی که کانت به آنها معتقد است و نتیجه‌ای جز انکار شناخت، سفسطه و یا



حد اکثر نسبت در معرفت را به دنبال ندارد و به تعبیر شهید مطهری، مسئله به یک بن بست نسبتاً مهمی می‌رسد که به نظر ما بن‌بستی بوده است که نتوانسته‌اند آن را بگشایند و مشکل شناخت را حل بکنند. (شرح مبسوط، ج ۲، ص ۸۴)

از آنجا که موضوع این نوشتار معقولات ثانی است، طبعاً پرداختن به مباحث شناخت از حوصله آن خارج است.

معقولات ثانی منطقی و فلسفی: همه فعالیت‌هایی که ذهن در یافته‌های اولی خود دارد، معقول ثانی می‌خوانند؛ اعم از اینکه یافته‌های جدید فقط در ذهن وجود داشته باشد که از آن به معقولات ثانی منطقی یاد می‌کنند، یا آنچه هم در خارج و هم در ذهن مصداق دارد؛ یعنی معقولات ثانی فلسفی.

ساختار ذهن و نوع کارآیی خدادادی که برای ذهن تعریف و ایجاد شده، ساخت فرآورده‌های علمی است که پس از یک فرآیند در درون سازمان ذهن که ارتباط وثیقی با معقولات اولی دارد، در محیط ذهن پدید می‌آید.

ویژگی کشف حقایق و پی بردن به احکام و ویژگی‌های اشیا را خداوند عالم در نهاد انسان قرار داده است. به عبارت دیگر، انسان‌ها به طور فطری حقیقت‌جو است و به دنبال کشف پدیده‌های جهان. توصیه‌های الهی، بلکه امر و تأکید بر پی بردن به اسرار آفرینش در آموزه‌های دینی مانند آیه «سیروا فی الارض فانظروا کیف بدأ الخلق» (سوره عنکبوت، آیه ۲۰) «سیروا فی الارض فانظروا» (سوره نمل، آیه ۶۹) نشان از توانمندی ذاتی بشر برای وصول به حقیقت است. البته ضمن وجود حقیقت، ابزار و قوای لازم را به عنوان حواس ظاهر و باطن و نیز قوای تجریدی خیال و عقل در اختیار انسان قرار داد تا او بتواند به سرمایه نخستین که معقولات اولی است و دسترسی به آنها آسان است، دست یابد. انسان با فعالیت‌های ذهنی و علمی خود، باید از این سرمایه خدادادی بهره گیرد و رشد و تکامل علمی و عملی خود را محقق سازد.

تقسیم همه فعالیت‌های ذهن، پس از راهیابی به معقولات اولی، به معقولات ثانی منطقی و معقولات ثانی فلسفی به جهت تقسیم هستی به ذهن و خارج است. به عبارت دیگر، اگر تلاش ذهنی به یک سلسله اموری اختصاص یابد که تنها در ذهن است و هرگز به خارج راه ندارند، مانند مفاهیم منطقی، معقولات منطقی نامیده می‌شوند و اگر کوشش ذهنی به اموری تعلق گیرد که هم در خارج یافت می‌شوند و هم در ذهن، معقولات فلسفی اطلاق می‌شود.

در کتاب *تعريفات* برای اصطلاح «معقولات اولی» و «معقولات ثانی»، تعریف خاصی ارائه نشده و تنها به این بیان بسنده شده است:

المعقولات الأولى ما يكون بإزائه موجود في الخارج كطبيعة الحيوان و الإنسان فإنها يحملان على الموجود الخارجي كقولنا زيدٌ إنسان و الفرسُ حيوانٌ. المعقولات الثانية: ما لا يكون بإزائه شيء فيه كالنوع و الجنس و الفصل فإنها لاتحمل على شيء من الموجودات الخارجية. (التعريفات، ص ۹۷)

اما در این تعریف، میان معقولات ثانی منطقی و فلسفی تفاوتی وجود ندارد. مفاهیمی که مستقیم و از راه حس به ذهن می‌آیند، معقول اول و مفاهیمی که پس از فعالیت ذهنی روی معقول اولی تولید می‌شود معقول ثانی است و معقولات ثانی که تنها در ذهن جا داشته و از ذهن بیرون نیامده است، بلکه ذهنیت ذاتی آنهاست، مفاهیم یا معقولات منطقی نام دارند و معقولات ثانی که حضورشان هم در خارج است و هم در ذهن، معقولات فلسفی است.

معقولات ثانی در حکمت‌های سه‌گانه

مشرب‌های مختلف اشراق، مشاء و حکمت متعالی در این‌باره آرایه دارند که به آنها اشاره می‌کنیم:

نخست باید به دو پرسش عمده در این‌باره پاسخ داده شود: آیا معقولات ثانی در خارج راه دارند یا نه؟ اگر راه دارند، چگونه؟ همه مشرب‌های حکمی در این امر اتفاق نظر دارند که اولاً معقولات اولی به لحاظ کلیت و شمول، در ذهن وجود داشته و هرگز با قید عقلیت و کلیت در خارج یافت نمی‌شوند؛ زیرا کلیت، ویژگی ذهنی است و اگر امر کلی، بخواهد بیرون از ذهن باشد، باید انقلاب ذات داده و جزئی شود و انقلاب ذات محال است؛ زیرا هرچه در خارج وجود دارد برخلاف ذهن، جزئی و دارای تشخص است. پس طبیعت به قید کلیت، همواره در ذهن است. البته افراد طبایع معقول و معقولات اولی در خارج به نحو منتشر و جزئی یافت می‌شود و طبیعت که همان معقول اول است، به تبع افراد خود در خارج موجود است؛ مانند انسان کلی که تنها در ذهن یافت می‌شود، ولی افراد انسان، مانند زید و بکر در خارج یافت می‌شوند.

ثانیاً همه مفاهیم منطقی و یا معقولات منطقی، تنها در ذهن حضور داشته، در خارج از

ذهن یافت نمی‌شوند؛ زیرا مفاهیم، ذاتا ذهنی‌اند و امری که ذاتا ذهنی است - به برهانی که گذشت - ظهور و بروز آن در خارج محال است.

ولی اختلاف نظر حکما عمدتاً در خصوص وجود معقولات ثانی فلسفی است: مشائیان و ارسطویان بر آنند که اینها به گونه‌ای در خارج موجودند و اشراقیان و افلاطونیان باور دارند که موطن این دسته از معقولات، مانند معقولات منطقی، فقط ذهن است. اگرچه حکیم بزرگ، صدرالمتألهین این تهافت را به یک تصالح اتفافی کشانده و جمع رأیین می‌کند، نظر نهایی حکیم صدرالعلیه بسیار ممتاز و ارزشمند است که تحقیق آن خواهد آمد. تعبیر حکیم سهروردی نیز قابل تأمل است. همچنین باید دانست که استناد این اقوال به مشائیان و یا اشراقیان، عندالتحقیق با آنچه معروف است، ممکن است تفاوت داشته باشد. مثلاً حکیم بهمنیار که از طیف مشائیان است، آشکارا شیئیت را که از معقولات ثانی فلسفی است، با دیگر معقولات ثانی منطقی دارای یک حکم دانسته، می‌نویسد:

الشیء من المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأولى و حکمه حکم الكلّی و الجزئی و الجنس و النوع فلیس فی الموجودات موجود هی شیء بل الموجود إما إنسان و إما فلک ثم یلزم معقولیة ذلک أن یکون شیئاً و كذلك الذات و كذلك الوجود بالقیاس إلى أقسامه. (التحصیل، ص ۲۸۶)

البته در خصوص نحوه وجود معقولات ثانی فلسفی، عده‌ای بر این باورند که برخی از معقولات ثانی فلسفی مانند وجود و وجوب در خارج به نحوه اتصاف و به وجود موضوعشان یافت می‌شوند، گرچه معقولاتی همانند امکان در خارج یافت نمی‌شوند.

در کتاب الهیات/المحاکمات با تعلیقات باغنوی، ص ۲۱۶ آمده است:

وهم قد صرحوا بأن الإمكان من المعقولات الثانية العارضة للماهیيات فی العقل فقط و إن أراد أن موصوفه موجود خارجي البتة و إن لم یکن ظرف الاتصاف به هو الخارج کالوجوب الذاتي والوجود الخارجي. فکون الإمكان من هذا القبیل ممنوع. (الدرة الفاخرة، ص ۱۴۷)

رأی مشاییان: نزد مشاییان، معقولات ثانی فلسفی گرچه ذاتاً در خارج موجود نیستند و مصداق بالذاتی برای آنان ممکن نیست، ولی به وجود منشأ انتزاع خود وجود داشته، می‌توانند در حد وجود رابط (و نه وجود محمولی) در خارج حضور و تحقق داشته باشند، و طبق تعریف و توصیف معروف، گرچه وجود محمولی و عرضی آنها در ذهن است - یعنی عروض این‌گونه از مفاهیم که در حد وجود محمولی هستی دارند، بر موضوعات در

ذهن است - لیکن اّتصاف موضوع به آن مفاهیم و معقولات ثانی فلسفی در حدّ وجود رابط در خارج است؛ یعنی عروض محمول بر موضوع در ذهن، ولی اّتصاف موضوع به محمول اعمّ از ذهن و خارج است. حکیم سبزواری براساس همین مبنا نسبت میان معقولات ثانی منطقی با فلسفی را به لحاظ ظرف هستی، عموم و خصوص مطلق می‌داند؛ به گونه‌ای که هرچه در ذهن است، می‌تواند هم معقول ثانی منطقی باشد و هم معقول ثانی فلسفی؛ ولی برخی از مفاهیم ثانی فلسفی است که به لحاظ منشأ انتزاعش، ممکن است در خارج یافت شود؛ اما مفاهیم ثانی منطقی محال است که در خارج یافت شوند.

... و معقول ثانی به اصطلاح منطقیین چیزی است که در خارج نه مابازایی داشته باشد و نه منشأ انتزاع، بلکه هر دو در عقل باشد ... و معقول ثانی به اصطلاح حکما چیزی است که در خارج مابازایی نداشته باشد، خواه منشأ انتزاع داشته باشد یا نداشته باشد، مانند مفهوم شیئیت که مابازایی در خارج ندارد، ولیکن منشأ انتزاع دارد. پس از این بیانات و تغییر عبارات دانسته شد که معقول ثانی به اصطلاح حکما اعمّ است از معقول ثانی بااصطلاح منطقیین. (الدرّة الفاخرة، ص ۱۴۷)

حکیم سبزواری در مقام بیان اقسام معقولات ثانی اعمّ از منطقی و فلسفی این‌گونه می‌گوید:

عقلک فالمعقول بالثانی صفي	إن كان الأتّصاف كالعروض في
في العين أو فيه أتّصافه رسم	بما عروضه بعقلنا ارتسم
ثانیهما مصطلح للفلسفي	فالمنطقي الأوّل كالمعرف
معقول ثان جا بمعنی ثان	فمثل شیئیة او إمكان

(شرح منظومه، ج ۲، ص ۱۶۳)

پس قول منسوب به ارسطوییان و مشاییان این است که گرچه معقولات ثانی منطقی از جهت عروض و اّتصاف در ذهن هستند، ولی معقولات ثانی فلسفی از نظر عروض در ذهن است، لیکن از جهت اّتصاف اعمّ از ذهن و خارج است و زمانی که اّتصاف در خارج موجود است، یعنی آن مفاهیم در حدّ وجود رابط (و نه رابطی) در خارج به وجود منشأ انتزاع خود موجودند، همین میزان حضور موجب می‌شود تا اّتصاف موصوف به آن در خارج توجیه شود.

رأی اشراقیان: قول منسوب به افلاطونیان و اشراقیان عدم وجود معقولات ثانی فلسفی

در خارج مطلقاً است؛ همان‌گونه که معقولات ثانی منطقی در خارج حضور نداشته و تنها مجموعه مفاهیم ذهنی است که عروض آنها بر معروضاتشان و اتّصاف معروضات به آنها در ذهن است.

از ویژگی‌های اندیشه حکیم سهروردی رحمته الله علیه و حکیم محقق طوسی رحمته الله علیه جمع میان این دو نوع معقول ثانی و حکم واحد بر هر دو راندن است. به گفته حکیم سهروردی:

و الإمكان و الوجوب ليسا بزائدين في الأعيان على الماهية و إلاّ. الإمكان إن زاد فله وجود، فإن واجباً من غير نسبة فلا يوصف به غيره و إن وجب بنسبته إلى الماهية فهو معلول ممكن و له إمكان و كل ممكن إمكانه قبل وجوده إذ يقال أمكن فوجد لا وجد فأمكن، فإذا كان إمكانه قبله فليس هو، و يعود الكلام إليه كما سبق، و كذا الكلام في الوجوب و وجوب وجوده مستمراً، بلى هي أمور ذهنية و الاعتبارية لا حدّ لها دون الحقائق العينية المترتبة، فمن جملة المغالطات أخذ الاعتبار العقلية ذوات في الأعيان. (مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ۱، ص ۲۵)

در این عبارت، شیخ اشراق همه معقولات ثانی فلسفی حتّی مفاهیمی مانند وجود و وجوب را از اعتبارات عقلی دانسته است که حضور آن در خارج به هر نحوی، حتی به نحو رابط محال است؛ البتّه محذور حضور امکان در خارج در حدّ وجود محمولی و رابطی قطعی است؛ ولی آیا این محذور در حدّ وجود رابط هم برای معقولات ثانی فلسفی وجود دارد یا نه؟

آیه الله جوادی آملی در خصوص بیان حکما پیرامون نحوه وجود معقولات فلسفی در خارج می‌نویسد:

... ولی معقول ثانی فلسفی، گرچه عروض آنها بر معروض در ذهن است، لیکن معروض به آنها هم در ذهن متّصف است و هم در خارج؛ مانند عروض مفهوم امکان بر ماهیت درخت که این عروض فقط در ذهن است؛ چون چیزی در خارج به نام امکان وجود ندارد، نه از قبیل وجود جوهر نظیر سنگ و آهن و نه از قبیل وجود عرض در مقابل جوهر، نظیر سفیدی و سیاهی. ولی اتّصاف درخت به معنای امکان هم در ذهن است و هم در خارج. معنای اینکه عروض در ذهن و اتّصاف در خارج این است که حمل امکان و مانند آنها بر اشیا ممکن از باب (کان تامّه) و هلیت بسیطه نیست، بلکه از باب کان ناقصه و هلیت مرکبه است. قهراً از باب ثبوت شیء برای



شیء دیگر می‌باشد و ناچار بین موضوع و محمول وجود رابط خواهد بود؛ چون محمول که خود امکان و ... است، در خارج وجود ندارد؛ پس وجود محمولی آن در ذهن است و چون اشیای خارجی در ظرف خارج به آن متصف‌اند، پس وجود رابط آن در خارج است و گاهی وجود رابط را به عنوان نسبت یاد می‌کردند و می‌گفتند در این قضایا خارج ظرف خود نسبت است نه ظرف وجود آن؛ یعنی نه ظرف وجود محمولی محمول آن قضایا. (سرچشمه اندیشه، ج ۳، ص ۶۸)

نظر متوسط حکمت متعالیه (قول به تفصیل): قول سوم که می‌تواند قول به تفصیل به شمار آید، بیان حکیم صدرالمتألهین است که به عنوان تصالح اتّفاقی در جلد اول/سفر آمده است:

تصالح اتّفاقی: إنّ ما اشتهر من الحكماء و المشائين اتباع المعلم الأول من الحكم بوجود هذه المعاني العامة كالوجوب والإمكان و العلیة والتقدم و نظائرها وأنهم يخالفون الأقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا بأن نحو وجود هذه المعاني إنّما هو بملاحظة العقل واعتباره فمنشأ ذلك ما حققناه و في التحقيق و عند التفتيش لا تخالف بين الرأيين و لا مناقضة بين القولين فإن وجودها في الخارج عبارة عن اتّصاف الموجودات العينية بها بحسب الأعيان و قد دريت أنّ الوجود الرابط في الهلیة المركبة الخارجية لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول. فعلى ما ذكرناه يحمل كلام أرسطو و أتباعه، فلا يرد عليهم تشنيعات المتأخرين سيما الشيخ المتأله صاحب الإشراق. (اسفار، ج ۱، ص ۱۳۹ - ۱۴۰)

با این بیان، انکار اشراقیان نسبت به وجود معقولات ثانی فلسفی در خارج، به وجود رابطی و محمولی آنها برمی‌گردد و اثبات مشائیان نسبت به وجود معقولات ثانی در اعیان، به وجود رابط و نسبی ارجاع می‌شود و با این تفصیل ایرادات اشراقیان به ویژه حکیم سهروردی بر مشائیان نیز وارد نخواهد بود.

حکیم سبزواری در تعلیقه‌اش بر این متن/سفر ضمن تأیید این نظر و مصالحه میان دو نوع حکمت مشا و اشراق، می‌فرماید:

قد أوقع المصالحة بين الفريقين بأن مراد الأقدمين من كون الإمكان و نحوه معدوماً إنّما هو بحسب الوجود في نفسه أي الوجود الرابطي الذي هو مفاد كان التامة و مراد اتباع المعلم الأول من كونه موجوداً إنّما هو بحسب الوجود الرابط إى مفاد كان الناقصة.

یعنی اگر اشراقیان منکر وجود معقولات ثانی فلسفی هستند و آنها را معدوم می‌دانند، به لحاظ وجود فی نفسه و محمولی آنهاست که مفاد کان تامه است و اگر حکمای مشأ نظر به وجود معقولات ثانی فلسفی در خارج دارند، به جهت وجود رابط است که مفاد کان ناقصه است. البتّه در حدّ وجود منشأ انتزاع خود نه در حدّ وجود جوهر و نه در حدّ وجود عرض، که یکی وجود فی نفسه لافسه دارد و دیگری وجود فی نفسه لغیره. اما وجود معقول ثانی فلسفی در حدّ وجود فی غیره است که تحقیق آن در پی می‌آید.

فهم نوع حکما و نیز آنچه از شرح مبسوط شهید مطهری بر می‌آید، آن است که معقولات ثانی فلسفی دو جهت دارند: یک جهت اسمی که مستقل است و وجود محمولی دارد و فقط در ذهن یافت می‌شود، و جهت دیگر معنای حرفی و فی غیره است که هرگز جهت اسمی و استقلال نداشته، بلکه در حدّ وجود رابط است و خارج ظرف وجود رابط است. (ر.ک: شرح مبسوط، ج ۳، ص ۳۵۶ - ۳۵۷)

اما این بیان در مقام شرح کلام جمهور حکما، نزد علامه جوادی آملی کافی به نظر نرسیده است و تحقیق ارزشمندی در کتاب شناخت‌شناسی و کتاب رحیق مختوم درباره معنای حقیقی این جمله مشهور مشایبان در توصیف و تعریف معقول ثانی آمده است: امکان دو لحاظ دارد: یک لحاظ به عنوان کیفیت ربط میان موضوع و محمول که یکی از جهات ثلاث مورد توجه است. در این ملاحظه خواه در ذهن باشد، خواه در خارج، فی غیره و رابط است و هرگز جهت اسمی و مستقل نخواهد گرفت. لحاظ دوم به عنوان معنای اسمی و استقلال و نه به عنوان کیفیت نسبت میان موضوع و محمول، بلکه به لحاظ محمولی است که در این صورت اسم و محمول واقع شده و به نوبه خود وجود رابط دارد و حتی وجود رابط آن از کیفیتی غیر امکان برخوردار است و آن ضرورت است. در مثل وقتی گفته می‌شود: «درخت در خارج امکان وجود دارد»، در این قضیه جهت ضرورت است، نه امکان. بنابراین، فرق است میان امکانی که جهت قضیه و رابط است با امکانی که در مثل قضیه فوق به عنوان طرف موضوع واقع می‌شود و تعبیر اتّصاف در خارج مربوط به امکان رابط نیست، بلکه مربوط به امکان محمولی و رابطی است. به عبارت دیگر، خارج ظرف وجود اسمی و محمولی امکان است که در خارج موجود است. ایشان می‌فرماید:

بیان مشهور برای عروض در ذهن و اتّصاف در خارج همان است که چون معقول ثانی فلسفی بر موضوعی حمل شود، حمل آن بر موضوع از باب کان

تامه وهلیت بسیطه نیست، بلکه از باب کان ناقصه و هلیت مرکبه و از باب ثبوت شیء برای شیء دیگری است و در نتیجه بین موضوع و محمول قضیه وجود رابط هست و عبارت عروض در ذهن ناظر به ذهنی بودن محمول و خارج نبودن آن است؛ ولیکن خارجی بودن اَتصاف برخلاف آنچه در شرح مبسوط آمده ناظر به مثل آن امکان خارجی که کیفیت رابط قضایا است نمی‌باشد، بلکه ناظر به همان رابط است که در قضیه پس از ذکر موضوع و محمول با کلمه «است» بر آن دلالت می‌کند. در مانند «انسان ممکن است» خارج ظرف نسبت یعنی ظرف معنایی است که «است» بر آن دلالت می‌کند و ذهن ظرف وجود محمولی محمول، یعنی ظرف امکانی است که در قضیه محمول واقع شده است؛ یعنی خارج در مثال فوق ناظر به آن معنای وصفی امکان نیست که به صورت جهت قضیه در مثل «زید قائم بالامکان» مورد توجه قرار می‌گیرد؛ بلکه خارج ظرف وجود رابط است که از آن با کلمه «است» حکایت می‌شود. و این تحلیل وقتی روشن‌تر می‌شود که معقول ثانی فلسفی چیزی نظیر امکان که در خارج، جهت قضیه قرار گرفته و واقعیتی ربطی دارد، نباشد؛ بلکه مفهومی نظیر علیت، قَدَم و مانند آن باشد؛ زیرا وقتی گفته می‌شود: واجب تعالی علّت است، برای علّت هرگز نمی‌توان یک معنای حرفی در خارج تصور کرد و آنگاه خارجی بودن اَتصاف را ناظر به آن حقیقت حرفی و ذهنی بودن عروض را ناظر به معنای نفسی و وجود محمولی علّت، که در قضیه به کار گرفته شده دانست. تحلیلی که در شرح مبسوط منظومه درباره خارجی بودن اَتصاف در معقولات ثانی ذکر شده است، در مثل علیت هرگز نمی‌تواند راه داشته باشد، در این موارد خارجی بودن تنها می‌تواند ناظر به وجود رابطه قضیه باشد. (رحیق مختوم، ج ۱، بخش چهارم، ص ۴۶۹ - ۴۷۰)

پس آنچه به عنوان فهم عمومی از عبارت مشهور وجود دارد و شارح منظومه در شرح مبسوط، همان فهم را نیز ارائه کرده است، نسبت به آنچه تحقیق مطلب است، تفاوتی بس عظیم دارد. در واقع اَتصاف یک موضوع به معقول ثانی فلسفی در خارج همان چیزی است که از آن با کلمه «است» حکایت می‌شود؛ مثلاً اگر گفته می‌شود: «واجب علّت است» یا گفته شود: «درخت معلول است»، اَتصاف واجب به علیت همان است که در قضیه مزبور اول از آن با «است» حکایت شد و یا اَتصاف درخت به معلولیت، همان امری است که در قضیه مذکور دوم با «است» ارائه شد.

به سخن دیگر، این «است» که رابط قضیه بوده، معنای اُتصاف را تحقّق می‌بخشد، با کیفیت امکانی جهات قضایا کاملاً متفاوت است؛ زیرا در خارج باشد یا در ذهن، تنها بیان کیفیت نسبت است و طبعاً از خود نسبت نیز ضعیف‌تر است.

نظر نهایی صدرالمتألهین: فهم درست و عمیق تعریف معقولات ثانی فلسفی (عروض در ذهن و اُتصاف در خارج) زمینه یک تحقیق را برای صدرالمتألهین درباره موقیعت وجودی آن ایجاد کرد و قول چهارم تولید شد و قول به تفصیل که حکما نوعاً آن را پذیرفتند به عنوان نظر متوسط در حکمت متعالیه به کنار رفت.

صدرالمتألهین که در چند جای *سفار* براساس آنچه بعضاً به عنوان «تصالح اُتفاقی» (سفار، ج ۱، ص ۱۳۹) یاد کرده، به عروض معقولات ثانی فلسفی در ذهن و اُتصاف آنها در خارج، به معنای پیش‌گفته قائل شده است؛ اما سخنی تازه نیز به میدان آورد که در اصول با مکتب فلسفی او یعنی اصالت وجود و تشکیک در وجود کاملاً هماهنگ و قابل توجیه است. او با تحلیل وجودشناسی معقول ثانی فلسفی، می‌گوید: اگر اُتصاف که همان رابط قضیه است و از آن به «است» و نه «هست» در قضایا یاد می‌شود، در خارج وجود داشته باشد و به عبارت دیگر، خارج ظرف خود «است» باشد - چون «است» رابط قضیه است، نه ظرف قضیه - رابط و نسبت در هر ظرفی که تحقّق یافت، چه در ذهن و چه در خارج، طرفین نسبت و رابط هم باید در همان ظرف یافت شوند. اگر اُتصاف در خارج وقوع پیدا کرد ضرورتاً طرفین اُتصاف که موضوع و محمول هستند نیز باید در خارج تحقّق یابد و اگر در ذهن یافت شود، طرفین قضیه نیز باید در ذهن یافت شوند. به عنوان مثال اگر گفته شد: «درخت در خارج ممکن الوجود است»، چون «است» در خارج وجود دارد، پس طرفین «است» که «درخت» و «ممکن الوجود» است نیز باید در خارج یافت شوند؛ یعنی همان‌گونه که درخت در خارج وجود دارد، امکان ذاتی و فلسفی آن نیز باید در خارج وجود داشته باشند. این تحلیل هستی‌شناسی، گامی بزرگ در جهت حضور معقولات ثانی فلسفی در خارج است.

مناسب است به عبارت *سفار* که سخن نهایی و کلام تحقیقی ملاصدرا در باب معقولات ثانی فلسفی است، مراجعه شود. او نخست حرف رایج و متوسط حکمت را از زبان «بعض الاجلّه» ذکر می‌کند و سپس سخن تحقیق و کلام حق را بیان می‌دارد. او ذیل عنوان «ذکر تنبیهی و تعقیب تحصیلی» یادآور می‌شود:

فمعنى كون الخارج أو الذهن ظرفاً للاتّصاف هو أن يكون وجود الموصوف في أحدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك الاتّصاف عنه انتهى كلام. و در ادامه با نقد کلام جمهور حکما می‌گوید:

و فيه محلّ أنظار كما لا يخفى. و الحق إنّ الاتّصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتّصاف، فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتّصاف فيه تحكّم. (اسفار، ج ۱، ص ۳۳۶ - ۳۳۷)

این بیان ضمن تبیین مراد از اتّصاف به رابط و نسبت قضیه که با عنوان «است» از او یاد می‌شود، به تحقق معقولات ثانی فلسفی که از جمله آن امکان است و نحوه آن اشاره می‌فرماید که توضیح آن خواهد آمد.

نظر حکیم سبزواری و نقد آن: این نوآوری گرچه به ذائقه فلسفی حکیم سبزواری گوارا نبود، اما علامه طباطبایی از این سخن تحقیقی استقبال کرده، هیچ‌گونه تردیدی را در آن روا نمی‌داند. حکیم سبزواری می‌گوید:

هذا القول عندي ليس بحقّ إذ ينهدم حينئذ كثير من القواعد الحكمية بل لا يفتى نفسه قده بهذا في كثير من المواضع و انهدام القواعد مثل أن ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المبتدئ له لا فرع ثبوت الثابت لمكان العدميات المحمولة و مثل ... (اسفار، ج ۲، ص ۳۳۶ - ۳۳۷)

این سخن در نزد من قابل قبول نیست، زیرا پذیرش وجود معقول ثانی در خارج موجب انهدام بسیاری از قواعد فلسفی خواهد شد؛ بلکه خود صاحب اسفار هم به آن نظر نمی‌دهد. از جمله قواعد این است که ثبوت چیزی برای چیز دیگر، متفرّع بر ثبوت مثبت له است و لازم نیست که ثابت ثبوت داشته باشد؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: زید اعمی، ثبوت عمی برای زید حتماً نیازمند به ثبوت زید هست، ولی لازم نیست که عمی در خارج باشد؛ بلکه اتّصاف زید به عمی کفایت می‌کند تا عمی بر زید اثبات شود. و این مسئله در باب اضافات، مثل فوقیت و تحتیت، ابوت و بنوت نیز وجود دارد. بنابراین نمی‌توان وجود محمولی و اسمی معقولات ثانی را در خارج پذیرفت؛ بلکه تنها وجود آنها در حدّ وجود منشأ انتزاعشان قابل قبول است و البته خود صدرالمتألّهین در بسیاری از مواضع به این نظر فتوا داده است. باید دانست که آنچه حکیم سبزواری بیان داشت، نشان آن است که به عمق تحقیق و

کلام حقّ صاحب/سفار نرسیده و تنها با حدّ متوسط و نظر غیر تحقیقی ملاصدرا که گاهی طبق مشی مشهور به آن پرداخته، هماهنگ است. باید برهان قطعی و مسلّمی که ملاصدرا رحمته در این مسئله اقامه کرده است، ملاک و ضابطه قرار گیرد. البتّه باید قواعد فلسفی از جمله قاعده «ثبوت شیء للشیء فرع ثبوت المثبت له لا الثابت» متحوّل شود به «ثبوت الشیء للشیء فرع ثبوت المثبت له و فرع ثبوت الثابت». با این بیان استدلالی طبعاً تمسک به قاعده مخلدوش «ثبوت شیء للشیء فرع ثبوت المثبت له لا الثابت» ناتمام خواهد بود؛ بلکه نفس این استدلال، دلیلی بر بطلان آن است و طبعاً تمسک به آن - به تعبیر آیه الله جوادی آملی - اخذ مطلوب در حدّ نفس خود نبوده و مصادره به مطلوب است. ایشان می‌فرماید:

تحقیقی که به عنوان نظر حق، صدرالمتألّهین در این بخش از اثر خود بیان می‌کند، با یک صغرای صریح و کبرای مطوی، این است که اتّصاف ربط است و ربط بر دو طرف خود متکی است و طرفین ربط در ظرف تحقّق آن موجودند، پس موضوع و محمول که دو طرف قضیه هستند، در ظرف اتّصاف موضوع به محمول موجودند. این برهان اگر تمام باشد، هرگز برای نفی آن به قاعده نخست که ثبوت محمول برای موضوع را در هلیات مرکبه فرع بر ثبوت محمول - ثابت - نمی‌داند، نمی‌توان تمسک کرد؛ زیرا قاعده مذکور ادّعایی است که استدلال در مقام نفی آن است و از این جهت تمسک به آن برای ردّ استدلال چیزی جز اخذ مطلوب در حدّ نفس خود نبوده و مصادره به مطلوب می‌باشد. (رحیق مختوم، ج ۱، بخش چهارم، ص ۴۴۲)

گرچه بحث ملاصدرا در/سفار، درباره قضایایی نظیر «زید نابینا است» و یا اضافات و اعدام ملکات است، اما امتداد آن معقولات ثانی فلسفی را نیز پوشش می‌دهد. به نحوه وجود ثابت نیز اشارت خواهد شد.

رأی علامه طباطبایی: علامه طباطبایی برخلاف حکیم سبزواری، معتقد است:

هذا هو الحق الصریح الذي لامرّية فيه و قد تقدّم أنّ لازم كون الوجود الرابط موجوداً بوجود طرفيه و فيهما أنّ يتحقّق الطرفان معاً في ظرف تحقّق الرابط فلا معنى لتحقّق قضية أحد طرفيها ذهني و الآخر خارجي أو أحد طرفيها حقيقي و الآخر اعتباري مجازي... (سفار، ج ۲، ص ۳۳۷)

علامه طباطبایی ضمن تأکید بر بیان برهانی صدرالمتألّهین - مبنی بر اینکه هر جا که نسبت و

رابط وجود دارد، لزوماً باید دو طرف نسبت نیز وجود داشته باشند؛ زیرا رابط از نظر وجودی به وجود دو طرف وابسته است - می‌افزاید: معنا ندارد که در یک قضیه خارجی یک طرف قضیه در خارج و طرف دیگر در ذهن باشد یا یک طرف قضیه حقیقت و طرف دیگر اعتباری و مجاز باشد. بر اساس نظر مشهور که عروض در ذهن و اِتِّصاف در خارج باشد، لازم می‌آید که چنین اتِّفاق نادرستی به وقوع بپیوندد؛ یعنی وجود محمولی محمول در ذهن باشد و نسبت به همان امر محمولی که امر خارجی است، در خارج باشد و یا موضوع که یک طرف نسبت است، امری حقیقی و عینی باشد، و محمول که طرف دیگر نسبت است، امری اعتباری و ذهنی باشد. با این استدلال، علامه طباطبایی، جایگاه ویژه‌ای به حضور معقولات ثانی فلسفی در اعیان بخشید.

علامه آیه الله جوادی آملی در کتاب شریف رَحِیقِ مَخْتوم، ضمن بیان عبارت علامه طباطبایی در *نهایة الحکمه*، نظر ایشان را برابر آنچه در تعلیقه بر *اسفار* آمده است، تفسیر کرده، می‌نویسد:

و الإمكان من المعقولات الثانية الفلسفية التي عروضها في الذهن و الأتِّصاف بها في الخارج و هي موجودة في الخارج بوجود موضوعها. (نهایة الحکمة، فصل اول از مرحله چهارم)

یعنی امکان از معقولات ثانی فلسفی است که عروض آنها در ذهن و اِتِّصاف آنها در خارج است و امکان در خارج به وجود موضوع خود موجود است. قسمت اخیر عبارت ایشان که به وجود امکان در خارج تصریح می‌کند، مبتنی بر مبنایی است که ایشان در حاشیه بر *اسفار* اختیار کرده و توضیح داده است و از این جهت نمی‌توان آن را بر مبنای مشهور میان حکما تفسیر کرد. بر مبنای مشهور در قضیه «انسان ممکن است»، موضوع قضیه در خارج بوده و عروض یعنی محمول و وجود محمولی آن در ذهن، و اِتِّصاف یعنی وجود رابط در خارج است. ولی بر مبنای ایشان وقوع رابط میان موضوع خارجی و محمول ذهنی، محال است و به همین دلیل امکان را نیز در خارج موجود می‌دانند. (رحیق مختوم، بخش چهارم از ج اول، ص ۴۶۶)

گرچه علامه طباطبایی به عنوان یک اعضاء فکری در لابه‌لای نوشته‌ها و تعلیقات مسئله فوق را - که تفسیر مشهور از وجود معقول ثانی فلسفی در خارج است - مطرح می‌کردند؛ ولی با حضور حکیم صدرالمُتألِّهین و از طرح مسئله ایشان استقبال کرده و نظر خود را به عنوان حقّ صریح یادآور شدند.

آیه الله جوادی آملی در این باره می‌نویسد:

استاد علامه طباطبایی رحمته الله علیه مکرراً از این اعضاء یاد می‌کردند و در چند جای تعلیقات و تألیفات خویش به آن اشاره کرده‌اند و راه حلّی را که در برخی از کلمات بزرگ حکیم جهان اسلام، حضرت صدرالمتألهین رحمته الله علیه مشاهده کرده‌اند، با تأکید بر آن، آنچه را که خود در نهاد داشتند، آشکار کرده‌اند و عصاره آن این است که این‌گونه از معانی حتماً به نحوی در خارج وجود دارند؛ لیکن نه به طور وجود رایج مصطلح که منحصر در وجود جوهر و عرض انضمامی می‌باشد، بلکه به نحوی که وجود امر انتزاعی، عین وجود منشأ انتزاعش بوده تا از محذور قاعده شیخ اشراق که گفته است: «کل ما یلزم من وجوده فی الخارج تکرر نوعه، فهو امر اعتباری» برکنار باشد و هم از اعضاء وجود ربط بدون تحقّق طرف در امان باشد. (رحیق مختوم، ج ۱، بخش چهارم، ص ۴۷۳)

با این توضیح روشن می‌شود سخن صدرالمتألهین در اثنای کلام، درباره تقسیم معقولات ثانی فلسفی به دو قسم (یک قسم مثل وجود و وجوب که در خارج فرد ندارد، ولی مصداق دارد و قسم دیگر که در خارج نه فرد دارد و نه مصداق، بلکه به وجود منشأ انتزاع موجود است؛ مانند امکان) سخنی متوسط و از باب همراهی با جمهور حکما است.

تحلیل تحقیقی از منظر حکمت متعالیه

پس از اینکه روشن شد معقول ثانی در خارج موجود است - به بیانی که گذشت - باید این معنا را به گونه‌ای تحلیل کرد که اولاً محذور شیخ اشراق لازم نیاید، و ثانیاً در حدّ معقولات اولی اعمّ از جوهر و یا عرض تلقی نشود؛ بلکه در عین حال که در خارج وجود دارد، محذورات مذکور را نپذیرد.

در حکمت نخست وجود را به سه قسم تقسیم می‌کنند:

الف. وجود فی نفسه، لنفسه و بنفسه؛

ب. وجود فی نفسه و لنفسه؛

ج. وجود فی نفسه و لغيره.

وجود نوع اول را که هم معنای مستقل دارد و هم در تحقّق وجود به غیر متکی نیست و هم وجود از ذات خود می‌جوشد، واجب می‌دانند. وجود نوع دوم را که معنای مستقل دارد و در تحقّق به ذات خود نیز اعتماد و اتکا دارد، ولی وجودش به نفس ذاتش و از جایگاه



خودش پدید نیامده، بلکه از غیر، هستی دریافت می‌کند، جوهر می‌نامند. نوع سوم وجودی است که گرچه دارای معنای مستقل است، در مقام تحقق به ذات مستقلی باید اعتماد کند؛ گذشته از اینکه هستی خود را وامدار غیر است. به چنین موجودی عرض گفته می‌شود. حکیم سبزواری این تقسیم‌بندی را این گونه ارائه می‌کند:

ثمت نفسی فهاک و اضبط	إن الوجود رابط و رابطي
فی نفسه إِمَّا لنفسه سما	لأنه في نفسه أو لا و ما
فی نفسه لنفسه بنفسه	أو غيره و الحق نحو أیسه

(شرح المنظومه، ج ۲، ص ۲۲۷)

این تقسیم‌بندی در حکمت متعالی ارتقا یافت و با نگاه دقیق‌تر روشن شد که وجود به طور کلی به دو قسم تقسیم می‌شود: الف. وجود مستقل و فی نفسه؛ ب. وجود فی غیره. البته در تقسیم ثانوی، وجود فی غیره یا فی نفسه لنفسه است که می‌شود جوهر یا فی نفسه لغیره است که می‌شود عرض. پیام این توسعه معنایی این است که در عالم هستی تنها یک وجود مستقل وجود دارد و آن همان واجب است و هرچه غیر آن در عالم وجود دارد، فی غیره و یا رابط است که هویت و ذات آن را ربط به وجود مستقل تأمین می‌کند و غیر از ربط هویت دیگری ندارد؛ همانند نسبت شعاع به شمس. از این حقیقت و نسبت، حکیم سبزواری به گونه‌ای و حکیم صدرالمتألهین به گونه‌ای دیگر تعبیر می‌کنند. در شرح منظومه این چنین آمده است:

حَقَّقَ فِي مَوْضِعِهِ مِنْ أَنَّ وَجُودَ مَا سِوَى الْوَاحِدِ الْأَحَدِ رَابِطٌ مُحَضٌّ لِأَنَّ مَا ذَكَرَهَا هُنَا إِنَّمَا هُوَ فِيمَا بَيْنَ الْمَمَكِّنَاتِ أَنْفُسَهَا وَإِلَّا فَادَّ كِلِ رِوَابِطٍ صَرْفَهُ لِأَنْفُسِهِ لَهَا بِالنَّسْبَةِ إِلَيْهِ. (شرح المنظومه، ج ۲، ص ۲۴۲)

در اسفار، ضمن تفصیل امکان فقری و تفاوت آن با امکان ماهوی، می‌فرماید: امکان اشیا همانا در متن هویت و وجود آنان ساری و جاری است و فقر و حاجت و امکان، عین هویت اشیا است؛ همان‌گونه که غنی و بی‌نیازی عین ذات الهی است. با توجه به فقر ذاتی اشیا، هیچ استقلال برای ممکن فرض نمی‌شود؛ زیرا امکان یعنی فقر در هستی، و استقلال به معنای غنا در هستی است و جمع این دو، جمع میان نقیضین خواهد بود. بنابراین تقسیم هستی به واجب و ممکن در حقیقت تقسیم هستی به غنی و فقیر و یا مستقل و رابط است و ماسوی الله همگان روابط محسوب می‌شوند.

و إذ سینکشف لك بنحو البرهان أن موجودية الممكن ليس إلا بتأحاده مع

حقیقة الوجود كما أشير إليه و أنّ مناط إمكان وجوده ليس إلاّ كون ذلك الوجود متعلّقاً بالغير مفتقراً إليه و مناط الواجبية ليس إلاّ الوجود الغني عمّا سواه فإمكان الماهيات الخارجة عن مفهومها الوجود عبارة عن لا ضرورة وجودها و عدمها بالقياس إلى ذاتها من حيث هي و إمكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة و متعلّقة و بحقائقها روابط و تعلّقات إلى غيرها فحقائقها حقائق تعلّقيه. (اسفار، ج ۱، ص ۸۶)

از مجموع انحاء وجود در اعیان که به یک اعتبار، سه گونه و به اعتبار دیگر دو گونه وجود در خارج یافت می‌شوند، روشن می‌شود که همه انحاء وجود که تاکنون برشمرده شد، وجودات حقیقی و دارای آثار عینی و خارجی‌اند؛ اما از کنار این وجودات حقیقی، مفاهیمی زایش می‌کند اگرچه در خارج مصداق بالذات ندارند، ولی از مصداق خارجی نیز جدا نبوده، بلکه از هستی آنها قابل انفکاک و جدایی نیست و آنها عبارتند از:

الف. ماهیات. ماهیات که به آنها معقولات اولی اطلاق می‌شود و هم در خارج یافت می‌شوند و هم در ذهن، در نحوه وجود آنها در ذهن و خارج اختلاف است.

عده‌ای همانند حکیم سهروردی تنها ماهیات را در خارج اصیل دانسته، غیر آن را در ذهن و امر اعتباری می‌دانند. عده‌ای همانند مشایبان ماهیات را در خارج به تبع وجود دانسته و با وجود متحد می‌دانند. براساس نظر ادقّ و نهایی در حکمت متعالی، ماهیات نه بالاصاله و نه بالتبع، بلکه بالعرض و المجاز در خارج موجودند. فهم وجود اعتباری و مجازی ماهیات در خارج امری دشوار است؛ زیرا از سویی به وجود ماهیات در خارج اذعان می‌شود و از سوی دیگر وجود حقیقی آن انکار می‌شود؛ چون ماهیات از حدود عدمی اشیا انتزاع می‌شوند. به عبارت دیگر، چون غیر از واجب تعالی اشیا در خارج هر یک تعیین داشته و حدّ مشخصی دارند، از حدّ آن اشیا و نه از متن آنها مفاهیم ماهوی انتزاع می‌شود. از این رو، چون اشیا به لحاظ وجودشان مصداق بالذات ماهیات نیستند، بلکه به لحاظ حدود عدمی خود منشأ انتزاع ماهیات‌اند، بدیهی است که برای آنها اصالت و عینیتی نمی‌توان لحاظ کرد.

ب. مفاهیم فلسفی یا معقولات ثانی فلسفی. این گونه مفاهیم از متن و حقیقت اشیا و نه حدّ و اعتبار آنها انتزاع می‌شود و فهم درست این معنا جز از راه فهم درست حقیقت وجود و احکام آن مانند اصالت، تشکیک، بساطت، وحدت و ... امکان‌پذیر نیست؛ زیرا اولاً مفاهیم فلسفی برخلاف مفاهیم منطقی، گرچه عروضشان در ذهن است، ولی اتّصافشان اعمّ از ذهن و خارج است. به عبارت دیگر، اشیا در خارج نیز به حقیقت این

مفاهیم فلسفی متصفانند و ارتباط وجودی دارند. ثانیاً این مفاهیم نمی‌توانند در خارج به یکی از انحاء وجود، مانند وجود جوهری یا عرض انضمامی یا وجود فی‌غیره یافت شوند؛ زیرا محذوراتی مانند تسلسل را به همراه خواهند داشت. ثالثاً مفاهیم فلسفی برخلاف مفاهیم ماهوی، به لحاظ مصادیقشان وجودی‌اند و به تبع وجود از اصالت و حقیقت برخوردارند؛ یعنی در خارج حقیقتاً و اصالتاً موجود، یا علت است یا معلول. همچنین براساس اصالت و حقیقت، یا واحدند یا کثیر. رابعاً تنها حقیقتی که در خارج ذاتاً اصیل است، وجود است و احکام وجود به تبع وجود از اصالت، بساطت، تشکیک و مانند آن برخوردارند. از مجموعه مقدمات چهارگانه، این‌گونه به دست می‌آید که معقولات ثانی فلسفی، در خارج به وجود موصوف و یا به وجود منشأ انتزاع خود موجودند؛ البته نه به نحو وجود استقلال‌ی جوهری و عرضی، بلکه به گونه‌ای که به متن هویت خارج دوخته شده و قابل جدا شدن از آن نیستند؛ یعنی مساوقت، و یعنی به همان میزانی که به یک شیء وجود اطلاق می‌شود، به همان میزان علت، واحد، بالفعل، خارجی و مانند آن اطلاق می‌شود. این همه به یک حیثیت وجودی است؛ یعنی به همان حیثی که بر یک شیء وجود اطلاق می‌شود، از همان حیث همه مفاهیم فلسفی نیز بر آن قابل انطباق است.

با توجه به آنچه گذشت، روشن می‌شود که همه احکام وجود که از آن به ثوانی فلسفی یاد می‌شود، ضمن آنکه در خارج وجود دارند، در متن همان وجود به بساطت و وحدت آن یافت می‌شوند. درست همان‌گونه که اوصاف الهی به سبک مساوقت وجود بر واجب تعالی اطلاق می‌شود، احکامی مانند واجب، واحد، بسیط و نیز اوصافی همانند علیم، قدیر، با همان سبک و مقیاس احکام ممکن، معقول، حادث، و... بر دیگر اشیای ممکن اطلاق می‌گردد.

با دقت در نحوه تحقق این دو نوع مفاهیم عقلی که یکی را معقولات اولی می‌نامند که همان مفاهیم ماهوی است و دیگری را معقولات ثانی فلسفی می‌دانند که همان مفاهیم فلسفی است، روشن می‌شود که تفاوت اصلی میان این دو نوع معقولات، به لحاظ نحوه تحقق آنها در خارج، این است که مفاهیم دسته اول را از حدود و تعین وجودی اشیا انتزاع می‌کنند و چون حدود و تعینات اعتباری‌اند، مفاهیم منتزعه از آنها نیز اعتباری خواهد بود؛ اما مفاهیم دسته دوم، از متن و حقیقت اشیا انتزاع می‌شود و از نفس هویت آنها کنده می‌شود و چون هویت از حقیقت و اصالت برخوردار است، بدیهی است که این‌گونه احکام

وجودی نیز به حکم مساوقت از حقیقت و اصالت برخوردار خواهند بود. این، همان ژرفای کلام صدرا است که در بیان و کلام علامه طباطبایی بازتاب یافته است:

والإمكان من المعقولات الثانية الفلسفية التي عروضها في الذهن و
الاتصاف بها في الخارج و هي موجودة بوجود موضوعها. (نهاية الحكمة، مرحلة
چهارم، فصل اول)

این تحلیل ضمن تبیین موقعیت وجودی معقولات ثانی در خارج، دو محذور عمده را که در این باره وجود داشت، برطرف می‌سازد: یک. وجود جوهری یا انضمامی معقولات که مستلزم تسلسل است؛ دو. وجود ربط در خارج که نیز مستلزم تسلسل است؛ زیرا آنها موجود به وجود منشأ انتزاع خود هستند که نه نیاز به انضمام است و نه محتاج به ربط. (ر.ک: رحیق مخنوم، ج ۱، بخش چهارم، ص ۴۴۸)

از جمله نتایج و ثمرات این تحلیل وجودی، پاسخ به اشکالی است که برخی در تعریف حکمت وارد دانسته‌اند؛ زیرا در تعریف حکمت گفته‌اند: «علم به احوال موجودات خارجی، آنچنان که آن موجودات در واقع و خارج هستند.» برخی می‌پرسند: شناخت معقولات ثانی و یا معقولات هفت‌گانه نسبی را با آنکه از مفاهیم علمی هستند و در خارج وجود ندارند، چگونه در زمره حکمت قرار می‌گیرد؟

با روشن شدن این معنا که معقولات ثانی فلسفی و همچنین معقولات نسبی، هریک به گونه‌ای در خارج موجود است - که تفصیل آن گذشت - دیگر جایی برای طرح اشکال فوق نمی‌ماند. (ر.ک: همان، ص ۴۵۱)

علامه آیه الله جوادی آملی در کتاب ارزشمند رحیق مخنوم با اشاره به تشکیک وجود، مراتب مختلف وجود را به چهار قسم تقسیم می‌کنند:

الف. مرتبه واجب که وجود فی نفسه، لِنفسه بنفسه است؛

ب. مرتبه جوهر که فی نفسه لِنفسه بغيره است؛

ج. مرتبه عرض که وجود فی نفسه لغيره و بغيره است؛

د. مرتبه حرفی و ربطی که وجود فی غیره است.

قسم اخیر را در نهایت ضعف قلمداد می‌کنند. آنگاه بسیاری از معقولات ثانی و امور علمی را به این قسم از وجود، موجود دانسته‌اند. (ر.ک: همان، ص ۴۵۳) ولی شاید آنچه در خصوص نحوه وجود توانی فلسفی در خارج گفته شد، به واقع نزدیک‌تر باشد؛ زیرا پذیرش وجودی فی غیره که در نهایت ضعف است در متن هویتی دیگر که بسیط است، دشوار است.

منابع

- قرآن کریم.
۱. ابن سینا، (۱۴۰۴ق)، التعليقات، بيروت: مكتبة الاعلام الاسلامى.
 ۲. بهمنیار بن المرزبان، (۱۳۷۵ش)، التحصيل، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
 ۳. جامی، عبدالرحمن، (۱۳۵۸ش)، الدرّة الفاخرة، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامى.
 ۴. جرجانى، سيد الشریف على بن محمد، (۱۳۷۰ش)، كتاب التعريفات، تهران: ناشر ناصر خسرو، چاپ چهارم.
 ۵. جوادى آملی، عبدالله، (۱۳۸۶ش)، تفسير موضوعى قرآن کریم، ج ۱۳ (معرفت شناسی در قرآن)، قم: نشر اسراء، چاپ چهارم.
 ۶. جوادى آملی، عبدالله، (۱۳۸۶ش)، رحيق مختوم، قم: نشر اسراء، چاپ سوم.
 ۷. جوادى آملی، عبدالله، (۱۳۸۳ش)، سرچشمه اندیشه، قم: نشر اسراء، چاپ اول.
 ۸. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۷۹ش)، شرح المنظومه، قم: نشر ناب، چاپ اول.
 ۹. سهروردی، شهاب الدين، (۱۳۷۵ش)، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگى، چاپ دوم.
 ۱۰. شهزورى، شمس الدين، (۱۳۸۳ش)، رسائل الشجرة الالهية فى علوم الحقايق الربانيه، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ايران، چاپ اول.
 ۱۱. صدرالدين شيرازى (ملاصدرا)، محمد بن ابراهيم، (۱۹۸۱م)، الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، بيروت: دار احياء التراث.
 ۱۲. صدوق، محمد، (۱۳۶۲ش)، الامالى، قم: انتشارات کتابخانه اسلاميه.
 ۱۳. طباطبایى، سيدمحمدحسين، نهاية الحكمه، قم: مؤسسه النشر الاسلامى.
 ۱۴. طوسى، خواجه نصيرالدين، (۱۳۷۵ش)، شرح الاشارات و التنبیيات، قم: نشر البلاغه، چاپ اول.
 ۱۵. مطهرى، مرتضى، (۱۳۷۹ش)، مجموعه آثار شهيد مطهرى، قم: نشر صدرا، چاپ هفتم.
 ۱۶. ميرداماد، محمدباقر، (۱۳۷۶ش)، تقويم الايمان و شرحه كشف الحقايق، مؤسسه مطالعات اسلامى، چاپ اول.