




The Classification of Intelligibles According to Avicenna

Javad Soufi¹  , Mahdi Azimi² 

1. Corresponding Author, PH.D Candidate of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology And Islamic Studies, Tehran University, Tehran, Iran. E-mail: javadsoufi@ut.ac.ir

2. Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology And Islamic Studies, Tehran University, Tehran, Iran. E-mail: mahdiazimi@ut.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
21, February, 2023

Accepted:
17, September, 2023

In Revised Form:
27, January, 2024

Published Online:
10, March, 2024

Abstract

After the classification of intelligibles into first intelligibles, secondary philosophical intelligibles and secondary logical intelligibles, was presented by Mirdamad and confirmed and consolidated by Mulla Sadra, the final point of view in the classification of intelligibles has been considered until today. However, there are differences in the views of those regarding the philosophers who lived before Mirdamad, such as Avicenna. Some hold that Avicenna believes in the threefold classification of intelligibles in such a way that the secondary intelligibles is equal to the logical secondary intelligibles but although he knew the philosophical second intelligibles, he did not put an independent term for them. On the other hand, another point of view says that Avicenna believes in a dual division, and in his opinion, the first intelligibles are not only first intelligibles that known as substantive concepts, but also considered philosophical concepts that known as secondary philosophical intelligibles in addition to substantive concepts, and in his opinion, the secondary intelligibles are the same logical secondary intelligibles. According to this research, avicenna classified intelligibles into two categories, first and secondary, in a primary division, not the triple classification that some have thought and not the dual division that is assumed in the second view, but in the way that he classified intelligibles into two categories, first and second, in a primary classification. Then, some secondary intelligibles are discussed in logic from the perspective of what associate to them that is achieving the our logical goal, otherwise according to him The proof and how they exist are discussed in philosophy. They are therefore essentially secondary philosophical intelligibles (to use well-known phrase) and accidentally logical secondary intelligibles. As a result, according to Avicenna not only the secondary intelligibles not equivalent to the secondary logical intelligibles but includes them and philosophical concepts.

Keywords: intelligibles, intelligibles classification, first intelligibles, philosophical secondary intelligibles, logical secondary intelligibles, Avicenna

Cite this article: Soufi, J., Azimi, M., (2023-2024). The Classification of Intelligibles According to Avicenna: FALSAFEH, No. 2, Vol. 21, Autumn-Winter- Serial No. 41, (79-102). DOI:10.22059/jop.2023.355121.1006769



1. Introduction

Many thinkers, from ancient times to the modern era, have focused on aesthetics and presented theories. However, some intellectuals have explored the existence of a divine creator of beauty by using human inclination towards beauty as evidence. The traditional form of the beauty argument falls under the category of the argument from order, often explaining it through allegory to the best possible form. The argument from the order is the simplest and most general argument that proves the existence of God through factors such as the order and system of living beings, the adaptability of living beings to the environment, the natural world, and the beauty of nature, etc. This beauty and grace of nature itself form the basis of an argument. Nature is not only understandable but also includes structures and entities of beauty that offer aesthetic pleasure to humans. The likelihood of such beauties occurring randomly and accidentally, and their coordination with perceiving beings, is very low. Therefore, the existence of a divine creator of beauty is proven. Aesthetics initially began as empirical or practical knowledge but gradually transformed into theoretical knowledge. In the eighteenth century, it became one of the subjects of philosophy and developed into philosophical aesthetics. However, this science is not limited to the realm beyond nature.

The theme of beauty and its truth has been presented among Western philosophers and thinkers in a way that it is considered one of the arguments for the existence of God. This argument, known as the Beauty Argument, seeks to demonstrate the existence of God and the existence of a world beyond the material world through human recognition and knowledge of beauty, the inherent beauty in existence, and human inclination and desire for beauty. It suggests that if the inclination towards beauty is not related to the material world, we may be created for another non-material world. Despite the interpretations and arguments supporting this proof, philosophers seldom defend its interpretations. Nevertheless, the scope, subtlety, and power of beauty arguments for interpretation exceed the extent to which they are criticized. This leads individuals to contemplation, and thinkers such as Richard Swinburne, C.S. Lewis, Peter Kreeft, and Robin Collins have examined and evaluated this argument, challenging it. However, among thinkers, C.S. Lewis' perspective on the Beauty Argument stands out for its breadth and particular distinctions. The issue is how Lewis endeavors to gain a fresh understanding of the beauties of the world and their origins through human inclination and desire for beauty. Based on Lewis' fundamental texts and opinions, this research seeks to delve into the cognitive aspect of beauty, presenting it as evidence for the existence of God, and articulating Lewis' role in presenting and expressing beauty in a reasoned manner in proving the existence of God.

The main question of this research is how C.S. Lewis, in his conceptualization and expression of beauty through a reasoned approach, has demonstrated the existence of God. In this study, employing a descriptive-analytical method, we aim to address this question.

C.S. Lewis's argument for the existence of God encompasses two modes of reasoning. One facet involves aesthetic-experiential argumentation through epistemic means, while the other aspect is ontological interpretation. Lewis discusses desire, intertwined with empirical discourse and intrinsic inclinations, asserting that any natural and innate desire in humans corresponds to something real that can fulfill that desire. Critics argue that since not all human desires are fulfilled, desire, including some longings, might remain unsatisfied. Lewis, differentiating between natural and artificial desires, responds by stating that natural inclinations originate from within our nature, whereas artificial desires stem from external influences like society, environment, advertisements, or stories. This distinction leads to the conclusion that natural desires are universally found, while artificial desires vary from individual to individual. Therefore, the longing for fulfillment is a natural inclination, and there exists a context in the world to satisfy it. Whether all natural desires have corresponding fulfillments is another issue addressed in this research, but it could be argued that, for practical reasons, we consider the majority rather than exceptions, and thus, the existence of a few exceptional cases does not undermine the core argument. One of the most precise and critical reviews of Lewis's inductive

argument comes from John Bursley. He contends that Lewis's argument relies on a weak analogy that ultimately falls apart. Moreover, one could argue that desire lacks any source. Lewis considers desire as a motive devoid of conception, unknown, and undefined, merely characterizing it as an unled mental state. Furthermore, he asserts that any natural inclination must have a purpose and inclination towards something, driving us and creating conditions to satisfy that desire, leading us toward a goal. However, what Lewis describes clearly presents a form of experiential spiritual cognition, but where does this knowledge come from? It can be argued that there is an intrinsic human inclination to know and understand objects and things, to find their causes. Ultimately, the innate desire for knowledge and the pursuit of personal happiness propels us toward ultimate perfection. On the other hand, Lewis believes that the experience of desire is a universal and pervasive phenomenon, something everyone encounters throughout life, even children. As a human existential, transcultural, and transpersonal phenomenon, desire implicitly strengthens the belief in God. It demonstrates that the world is not as it should be, and the experience of desire confirms the proposition that we rightly belong to a better version of the world. In conclusion, Lewis argues that in the study of beauty, we have understood beauty and recognized that what counts as beauty is often self.

تقسیم‌بندی معقولات از دیدگاه ابن سینا^(۱)

جواد صوفی^۱، مهدی عظیمی^۲

javadsoufi@ut.ac.ir

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه:

mahdiazimi@ut.ac.ir

۲. دانشیار فلسفه و اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه:

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۱۲/۰۲

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۶/۲۶

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۱۱/۰۷

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۱۲/۲۰

پس از اینکه تقسیم‌بندی معقولات به معقولات اولی، معقولات ثانیة فلسفی و ثانیة منطقی، از سوی میرداماد ارائه شد و از سوی ملاصدرا مورد تأیید و تحکیم قرار گرفت، دیدگاه نهایی در تقسیم‌بندی معقولات تا امروز قلمداد شده است اما در مورد فیلسوفان پیش از میرداماد همچون ابن سینا اختلاف نظر وجود دارد. گروهی بر آن اند که ابن سینا قائل به تقسیم‌بندی سه‌گانه معقولات است به این صورت که معقول ثانی نزد او مساوی با معقولات ثانیة منطقی است اما معقولات ثانیة فلسفی را باینکه می‌شناخته اصطلاح جداگانه‌ای برای آن‌ها قرار نداده است. در مقابل، دیدگاهی دیگر می‌گوید که ابن سینا قائل به تقسیم‌بندی دوگانه است و به نظر او، معقولات اول تنها مفاهیم ماهوی نیستند بلکه مفاهیم فلسفی را نیز از معقولات اول می‌داند و معقولات ثانیة از نظر او همان معقولات ثانیة منطقی است. این پژوهش بر آن است که ابن سینا قائل به تقسیم‌بندی دوگانه معقولات است نه تقسیم‌بندی سه‌گانه که گروهی گمان کرده‌اند اما نه تقسیم دوگانه‌ای که در دیدگاه دوم گمان شده است بلکه به این صورت که او در یک تقسیم ابتدایی، معقولات را به دو قسم اولی و ثانیة تقسیم می‌کند سپس برخی از معقولات ثانیة از جهت امری که عارض آن‌ها می‌شود یعنی از جهت ایصال به مطلوب در منطق بحث می‌شوند و گرنه به نظر وی بحث از اثبات و نحوه وجود آن‌ها در فلسفه اولی است از این رو بالذات معقول ثانی فلسفی (در اصطلاح مشهور) هستند و بالعرض، معقول ثانی منطقی بنابراین نه تنها معقول ثانی از نظر ابن سینا مساوی با معقولات ثانیة منطقی نیست بلکه اعم از آن‌هاست و مفاهیم فلسفی.

واژه‌های کلیدی:

معقولات، تقسیم‌بندی معقولات، معقول اول، معقول ثانی فلسفی، معقول ثانی منطقی، ابن سینا.

استاد: صوفی، جواد؛ مهدی، عظیمی، (۱۴۰۲)، تقسیم‌بندی معقولات از دیدگاه ابن سینا، فلسفه، سال ۲۱، شماره ۲، پاییز و زمستان، پیاپی ۴۱، (۱۰۲-۷۹).

DOI:10.22059/jop.2023.355121.1006769



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

یکی از راه‌های مهم ما انسان‌ها برای شناختن و فکر کردن، یافتن تمایز مدرکات و طبقه‌بندی آن‌هاست. ما ابتدا این کار را در مورد محسوسات انجام می‌دهیم سپس در مدرکات دیگری که ذهنمان می‌یابیم. فیلسوفان دریافتند که آنچه در ذهن ماست از یک سنخ نیستند و تفاوت‌هایی دارند مثل اینکه برخی از آن‌ها از مستقیماً از اشیای خارجی حکایت می‌کنند و محکی‌شان را می‌توان در خارج یافت و برخی دیگر چنین نیستند و تفاوت‌های دیگری که هر یک باعث تقسیم‌بندی‌های جداگانه‌ای برای مدرکات ذهن انسان شد. در همین راستا فیلسوفان مسلمان، مدرکات ذهن ما به محسوسات، مخیلات و معقولات تقسیم می‌کنند گاهی هم وهمیات را به آن‌ها می‌افزایند سپس معقولات را به اقسامی تقسیم می‌کنند.

برخلاف این گمان که ابن‌سینا نخستین کسی است که معقولات را به اولی و ثانیه تقسیم نموده (فناهی اشکوری، بی‌تا: ۱۷؛ احمدی سعدی، ۱۳۸۵) این تقسیم‌بندی پیش از او و نخستین بار از سوی فارابی ابراز شده است (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۰؛ موسوی بایگی، رحمانیان، ۱۳۹۶؛ دیباجی، یوسف زاده، ۱۳۹۶). البته برخی معتقدند که در منابع یونانی، نکاتی هست که نشان می‌دهند آن‌ها با مفاهیم درجه دوم آشنا بوده‌اند و ریشه مباحث مربوط به مفاهیم به فلسفه یونان بازمی‌گردد (جعفریان، ۱۳۹۶: ۱۴-۱۶). این که در آثار فیلسوفان پیش از فارابی اشاراتی در مورد معقولات باشد نه تنها امر دور از ذهنی نیست بلکه بسیار محتمل است، از آنجاکه می‌دانیم شروع فلسفه در جهان اسلام از ترجمه آثار از زبان‌های مختلف مخصوصاً یونانی بوده است و مسائل فلسفی معمولاً بدون پیشینه و از صفر شروع نمی‌شود بلکه خاستگاه آن، پیش از محل شکوفایی آن است. به‌عنوان مثال ارسطو معتقد است که خیر، وجود و واحد خارج از مقولات هستند. اگر این گفته را در کنار این بگذاریم که مقولات همان ماهیات‌اند که معقولات اولی هستند خروج این سه از مقولات، می‌تواند به معنای این باشد آن‌ها باید در دسته دیگری باشند. به‌رحال، شروع تقسیم معقولات از فارابی باشد یا خیر تأثیر چندانی بر این پژوهش و اهداف آن ندارد و باید در پژوهش مستقل دیگری بررسی شود اما حداقل این را می‌توان گفت که اولین کسی که به‌صورت صریح تقسیم معقولات را ذکر کرده و معقولات اولی را از ثانیه تمییز داده، فارابی است و پس از او ابن‌سینا آن را شرح و بسط بیشتری داده است.

در خصوص تقسیم‌بندی معقولات از نظر فیلسوفان مسلمان دو دیدگاه وجود دارد. دیدگاه رایج در عصر حاضر در مورد تقسیم‌بندی معقولات این است که فیلسوفان مسلمان قائل به تقسیم سه‌گانه معقولات یعنی معقول اول و ثانی فلسفی و ثانی منطقی هستند و فارابی و ابن‌سینا معقولات را به اول و ثانی تقسیم کرده‌اند و معقول ثانی نزد آن‌ها همان معقول ثانی منطقی است اما با اینکه معقولات ثانیه فلسفی را شناخته‌اند و آن‌ها را متمایز معقولات ثانیه منطقی می‌دانند

اصطلاح خاصی برای آن‌ها در نوشته‌هایشان یافت نمی‌شود و مفاهیم فلسفی را در دسته‌ای جدا و تحت عنوان خاص ذکر نکرده‌اند (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۵۵؛ یزدان پناه، ۱۳۸۶: ۲۳۷-۲۳۹؛ موسوی بایگی، رحمانیان، ۱۳۹۶: ۱۳۹۶؛ دیباجی، یوسف زاده، ۱۳۹۶). شهید مطهری معتقد است که ابن‌سینا در چند مورد معقول ثانی را به‌کار برده، مقصودش از آن‌همان معقولات ثانیة منطقی است و از زمان او تا خواجه نیز هرگاه معقول ثانی گفته شده مراد همان است (مطهری، ۱۳۷۶: ۴۳۲/۹). به نظر اسماعیلی، فارابی و ابن‌سینا، مفاهیم فلسفی را می‌شناخته‌اند و آن‌ها را با دودسته دیگر خلط نکرده و با آن‌ها معامله مفاهیم ماهوی و مفاهیم منطقی نکرده‌اند و درواقع این فارابی و ابن‌سینا را باید در زمره قائلین به تقسیم‌بندی سه‌گانه دانست (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۵۵). رحمانیان و موسوی بایگی همین دیدگاه را در مورد ابن‌سینا دارند (موسوی بایگی، رحمانیان، ۱۳۹۶) یزدان پناه به همین اکتفا کرده که ابن‌سینا مفاهیم فلسفی را از مفاهیم ماهوی جدا می‌داند (یزدان پناه، ۱۳۸۶: ۲۳۶) اما در مورد اینکه آیا آن‌ها را جدا از مفاهیم منطقی می‌داند یا خیر سکوت اختیار کرده است.

اخیراً مقاله‌ای چاپ شده که دیدگاه دیگری مطرح کرده و معتقد است که ابن‌سینا، معقولات ثانیة فلسفی را به معقولات اولی ملحق می‌کند و قائل به تقسیم‌بندی دوگانه است: معقولات اول و معقولات ثانیة منطقی (حسینی، تبریزی، ۱۳۹۹).

در این پژوهش با نقد این دو دیدگاه ثابت خواهد شد که هیچ‌یک از این دو در خصوص تقسیم‌بندی معقولات از نظر ابن‌سینا مطابق واقع نیستند و بامطالعه آثار ابن‌سینا، فارابی و دیگر فیلسوفان متأثر از آن دو، دیدگاه سومی در این زمینه ارائه خواهد کرد.

۲-۱. تعریف مفاهیم

مشهور این است که معقولات به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. معقولات اولی که صور مستقیم اشیاء خارجی هستند مثل انسان، فرس و... که ابتدا از طریق حس، اعم از حس ظاهر یا باطن در ذهن حاضر می‌شوند سپس عقل از آن‌ها مفاهیم عامی می‌سازد و بر اشیای خارجی حمل می‌شوند. به بیان ساده‌تر همان مفاهیم ماهوی هستند که در خارج هستند که از ماهیت اشیاء حکایت می‌کنند (مطهری، ۱۳۷۶: ۲۷۳/۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱۷۷/۱؛ سجادی، ۱۳۷۵: ۷۳۴).

۲. معقولات ثانیة فلسفی که مستقیماً از راه حس وارد ذهن نشده‌اند و صور اعیان خارجی نیستند و ما به ازای عینی در خارج ندارند و از چیستی اشیاء حکایت نمی‌کنند بلکه اموری هستند که احکام اشیای خارجی هستند و باواسطه معقولات اولی و تعمل ذهن و مقایسه و تحلیل عقلی حاصل می‌شوند مانند علیت و معلولیت، امکان و وحدت و... که از جهتی ذهنی‌اند و از جهتی خارجی (مطهری، ۱۳۷۶: ۲۷۵/۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱۷۸/۱؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۳۳۱/۱).

۳. معقولات ثانیة منطقی، مفاهیم کلی‌ای هستند که برخلاف معقولات ثانیة فلسفی بر امور عینی حمل نمی‌شوند بلکه عارض بر امور ذهنی می‌شوند و احکام آن‌ها هستند و از این‌رو فقط در ذهن هستند مانند کلی و جزئی، جنس و فصل و... (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱/۱۷۶؛ سجادی، ۱۳۷۵: ۷۳۴).

۲. دیدگاه رایج درباره تقسیم‌بندی معقولات از فارابی و ابن‌سینا تا خواجه

در این دیدگاه، سیر تاریخی تقسیم‌بندی معقولات در فلسفه اسلامی را می‌توان به سه دوره مهم تقسیم کرد: از فارابی و ابن‌سینا تا قبل از قوشچی، از قوشچی تا پیش از میرداماد و از میرداماد تا عصر حاضر. دقت‌هایی که از سوی قوشچی در این مورد به خرج داد و پس از او ادامه یافت سرانجام به تحول بزرگی در این تقسیم‌بندی در زمان میرداماد انجامید.

میرداماد نخستین فیلسوفی است که اصطلاح معقولات ثانیة منطقی را به‌کاربرده و صراحتاً تقسیم‌بندی سه‌گانه را ابراز کرده است (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۵۱۳). پس از میرداماد، این تقسیم‌بندی از سوی دیگر فیلسوفان از جمله ملاصدرا پذیرفته شده و تا عصر حاضر نیز به‌عنوان دیدگاه نهایی و صحیح در مورد اقسام معقولات قلمداد شده است. تفصیل دیدگاه مشهور در خصوص سیر تاریخی باوجود این، در مورد فیلسوفان پیش از میرداماد مخصوصاً فارابی و ابن‌سینا که هنوز تقسیم‌بندی سه‌گانه مطرح نشده بود اختلاف‌نظرهایی وجود دارد که دیدگاه آن‌ها در این مسئله چه بوده و آیا قائل به تقسیم سه‌گانه‌اند یا نه. تقسیم‌بندی معقولات به شرح زیر است:

فارابی نخستین کسی است که معقولات را به دو قسم معقولات اول و معقولات ثانیة تقسیم کرده است. از نظر او معقولات اولی، همان معقولات ماهوی هستند که ابتدا از طریق حس حاصل می‌شوند که آن‌ها را معقول محسوس می‌نامد، وقتی این معقولات که از محسوسات گرفته شده‌اند در ذهن حاصل شدند اموری بر آن‌ها لاحق می‌شود که مثال محسوسات و مستند به محسوسات نیستند، این امور همان معقولات ثانیة‌اند (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۱۳۴-۱۳۵؛ دیباجی، یوسف زاده، ۱۳۹۶). فارابی هیچ‌گاه از معقولات ثانی فلسفی با این عنوان یاد نکرده و اصطلاح معقول ثانی نزد او به معنای معقولات ثانیة منطقی است اما او مفاهیمی مثل وجود و وحدت و... که از معقولات ثانی فلسفی‌اند را در زمره معقولات اول ذکر نکرده است و وجوه تمایزی بین آن‌ها و مفاهیم ماهوی ذکر کرده است بنابراین فارابی مفاهیم فلسفی را به نحو متمایز از معقولات اول می‌شناخته است و آن‌ها را هم غیر از معقولات ثانی می‌داند که در اصطلاح وی مساوی است با معقولات ثانیة منطقی اما اصطلاحی خاص برای این دسته از معقولات ذکر نکرده است (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۱۴۰-۱۵۹).

دیدگاه ابن‌سینا در مورد تقسیم‌بندی معقولات متأثر از دیدگاه فارابی است به‌گونه‌ای که می‌توان نظرات او را در این مسئله بسط و تفسیر نظر فارابی دانست. ابن‌سینا نیز معقولات را به

دو قسم معقولات اول و ثانی تقسیم می‌کند و معقولات اول را همان مفاهیم ماهوی مانند جسم و حیوان می‌داند و معقولات ثانیه را اموری که در ذهن عارض آن‌ها می‌شوند مانند کلی و جزئی. معقولات ثانی از دیدگاه او مساوی با معقولات ثانیه منطقی است و آن‌ها را موضوع علم منطقی می‌داند از جهت این‌که ما را از معلوم به مجهول می‌رسانند (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۱۹۰-۲۱۰؛ موسوی بایگی، رحمانیان، ۱۳۹۶: ۴۱؛ دیباجی، یوسف زاده، ۱۳۹۶: ۱۳۸۵؛ مسعود، ۱۳۸۰). گروهی بر آن‌اند که ابن‌سینا باینکه معقولات ثانیه فلسفی را می‌شناخته است و به تمایز آن‌ها از معقولات ثانیه منطقی آگاه بوده اما اصطلاح جداگانه‌ای برای آن‌ها قرار نداده است (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۰۸؛ موسوی بایگی، رحمانیان، ۱۳۹۶).

پس از ابن‌سینا، بهمنیار نیز تقسیم معقولات را به دودسته معقولات اول و ثانیه پذیرفته است و معقول ثانی نزد او نیز مساوی با معقولات ثانیه منطقی است؛ اما چون به مفاهیم چون ذات، شیء و وجود برخورد کرده که داخل در معقولات اول نیستند آن‌ها را از معقولات ثانیه منطقی دانسته است (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۴۲؛ یزدان پناه، ۱۳۸۶: ۲۳۷-۲۳۹؛ موسوی بایگی، رحمانیان، ۱۳۹۶؛ بنیانی، ۱۳۹۹). علت این امر، آن است که فارابی و ابن‌سینا، معقولات ثانیه فلسفی را صریحاً به‌عنوان قسم جداگانه‌ای ذکر نکرده‌اند و غفلت بهمنیار از این نکته باعث شده که او برخی از مفاهیم فلسفی را در زمره معقولات ثانیه منطقی قرار داده است. از این‌رو برخلاف ابن‌سینا که مفاهیم فلسفی را خارجی می‌داند بهمنیار آن‌ها را ذهنی قلمداد کرده است. او به این ترتیب روندی را آغاز کرد که با شدت بیشتری از سوی شیخ اشراق و خواجه‌نصیرالدین طوسی دنبال شد (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۵۵).

شیخ اشراق این بحث را از آنجا آغاز می‌کند که بهمنیار به پایان رساند و تحت تأثیر تحلیلی که بهمنیار برای معقولات ارائه داد و آن‌ها را منحصر در معقولات اول کرد که خارجی‌اند و معقولات ثانیه که ذهنی‌اند، مفاهیم محمولی را عینی و ذهنی تقسیم کرد، محمولات عینی مانند بیاض، سواد و حرکت و محمولات ذهنی مانند امکان، شیئیت، جوهریت (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۶۱-۲۶۴؛ یزدان پناه، ۱۳۸۶: ۲۴۰-۲۴۳؛ فنایی اشکوری، بی‌تا: ۴۸؛ مسعود، ۱۳۸۰؛ دیباجی، یوسف زاده، ۱۳۹۶)؛ بنابراین از نظر شیخ اشراق، معقولات ثانیه از اعتبارات ذهنی‌اند که جایی در خارج ندارند زیرا اگر امثال امکان، وجوب، وحدت و وجود در خارج باشند تسلسل پیش می‌آید؛ بنابراین باید شیخ اشراق را ادامه‌دهنده و گسترش‌دهنده دیدگاه بهمنیار در تقسیم‌بندی معقولات دانست به‌گونه‌ای که مفاهیم بیشتری را تحت معقولات ثانیه گنجانیده است (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۷۱-۲۷۹؛ یزدان پناه، ۱۳۸۶: ۲۴۶-۲۵۱؛ فنایی اشکوری، بی‌تا: ۴۹؛ دیباجی، یوسف زاده، ۱۳۹۶؛ موسوی بایگی، رحمانیان، ۱۳۹۶).

بدین ترتیب شیخ اشراق با این قاعده، ذهنی محض بودن صفات اعتباری را تثبیت می‌کند و از عدم زیادت خارجی این مفاهیم، ذهنی بودن آن‌ها را نتیجه می‌گیرد (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۸۰-۲۸۱؛ یزدان پناه، ۱۳۸۶: ۲۴۷؛ دیباجی، یوسف زاده، ۱۳۹۶؛ موسوی بایگی، رحمانیان، ۱۳۹۶). نتیجتاً باید گفت شیخ اشراق بین مفاهیم فلسفی و منطقی خلط کرده است و بسیاری از مفاهیم فلسفی را معقول ثانی

منطقی پنداشته و این خلط از سوی خواجه‌نصیرالدین طوسی نیز تکرار شده است (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۹۷؛ یزدان پناه، ۱۳۸۶: ۲۴۴؛ فنایی اشکوری، بی‌تا: ۶۲؛ موسوی بایگی، رحمانیان، ۱۳۹۶). پس از شیخ اشراق، خواجه‌نصیرالدین طوسی نیز معقول ثانی را همان معقول ثانی منطقی می‌داند و همان روند شیخ اشراق را با شدت بیشتری را در پیش گرفته و علاوه بر مواردی که بهمنیار و شیخ اشراق ذکر کردند علیت، اضافه و تشخیص را نیز از معقولات ثانیه می‌داند و بر ذهنی بودن معقولات ثانیه تأکید می‌کند (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۳۳۱؛ یزدان پناه، ۱۳۸۶: ۲۶۴؛ موسوی بایگی، رحمانیان، ۱۳۹۶). او در حمل مفاهیم فلسفی بر امور خارجی همان نظر سهروردی را تأیید می‌کند و حمل امثال امکان بر اشیا را اعتبار عقل می‌داند و مطابقت این حمل را در عقل می‌داند (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۳۲۴؛ یزدان پناه، ۱۳۸۶: ۲۶۵).

ملاعلی قوشچی نخستین کسی است که با ذهنی بودن معقولات ثانیه به مخالفت برخاسته و به مقابله با فرایندی پرداخته که از بهمنیار شروع شده و توسط شیخ اشراق و خواجه به اوج رسیده است. به نظر او، چون امور خارجی به مفاهیم فلسفی متصف می‌شوند و حملشان بر آن‌ها به‌حسب خارج است نمی‌توان این مفاهیم را ذهنی محض و از معقولات ثانی و اعتباری دانست. او در نقد خواجه که وحدت و کثرت را از معقولات ثانیه دانسته، می‌گوید: نمی‌توان این دو را معقول ثانی دانست زیرا معقولات ثانی از عوارض وجود ذهنی‌اند درحالی‌که وحدت و کثرت، بر موجودات خارجی عارض می‌شوند. او به همین بیان معقول ثانی بودن وجوب و امکان و امتناع را رد می‌کند و حتی وجود را نیز در خارج عارض بر ماهیت می‌داند به همین خاطر معقول ثانی بودن آن را رد می‌کند. از اینجاست که بحث درباره نحوه وجود مفاهیم فلسفی و رابطه آن با خارجیت این مفاهیم آغاز می‌شود و مفهوم ثانی به‌گونه‌ای تبیین می‌شود که از ذهنیت محض خارج شده و با خارجیت آن‌ها سازگار است. تا این‌که میرداماد به‌صراحت معقولات ثانیه منطقی و فلسفی را از هم جدا می‌کند که در اولی عروض و اتصاف هر دو ذهنی است اما در دومی فقط عروض، ذهنی است (یزدان پناه، ۲۷۲-۲۷۳؛ اسماعیلی، ۱۳۸۸).

بدین ترتیب سیر تحقیقات در این مسئله به تمایز معقولات سه‌گانه از یکدیگر و بحث‌هایی در نحوه وجود می‌انجامد و تحقیق در مسئله معقولات ثلاث در اینجا به اوج خود می‌رسد و آنچه در آثار ملاصدرا در این مسئله بیان شده در آثار فیلسوفان بعدی تکرار شده همراه با دقت‌هایی که در نحوه عروض و اتصاف و نحوه وجود این معقولات شده است و تغییری در شاکله مسئله پس‌ازاین ایجاد نشده است.

۱-۲. دلایل انتساب دیدگاه رایج به فارابی و ابن سینا

شواهد چندانی از سوی بسیاری از کسانی که اصطلاح معقول ثانی را از فارابی و ابن سینا تا خواجه مساوی با معقولات ثانیه منطقی می‌دانند ارائه نشده و اتکای آن‌ها در این زمینه ظاهر

کلمات آن‌هاست و شاید هم اعتماد به دقت و توانایی‌های علمی شهید مطهری که به نظر می‌رسد نخستین کسی است که این دیدگاه را بیان کرده است. شواهدی که برخی از معاصران برای این انتساب این دیدگاه به فارابی و ابن‌سینا دارند این است که فارابی هیچ‌گاه مفاهیم فلسفی را ذیل معقولات اولی ذکر نکرده است و خصوصیات برای آن‌ها مثل مقوم ماهوی نبودن، مشکک بودن، جنس و فصل نداشتن و... برای برخی از مصادیق مفاهیم فلسفی مثل وجود، وحدت و... ذکر کرده است که حاکی از این است که بین معقولات اولی و مفاهیم فلسفی تمایز قائل است. همچنین فارابی، مفاهیم فلسفی را ذیل معقولات ثانیه که به نظر ایشان، نزد فارابی با معقولات ثانیه منطقی مساوی‌اند، نگنجانیده است زیرا معقولات ثانیه منطقی، ذهنی محض‌اند اما مفاهیم فلسفی بر امور خارجی یا وصفی از اوصاف خارجی دلالت می‌کنند. شاهد دیگر در این زمینه این است که افراد مختلف معقولات ثانیه می‌توانند پی‌درپی و تا بی‌نهایت بر یکدیگر عارض شوند درحالی‌که معقولات دیگر این‌چنین نیستند و فارابی از این قاعده استفاده کرده است (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۱۵۰-۱۶۰). علاوه بر این فارابی ویژگی‌هایی برای مفاهیم فلسفی ذکر می‌کند که حاکی از آگاهی او از تمایز آن‌ها از دیگر معقولات است مثل محوریت این مفاهیم در فلسفه اولی و اختصاص داشتن به آن، قرابت با وجود، خارجی بودن، وحدت مصداقی (۱۳۸۹: ۱۶۳-۱۸۰).

ابن‌سینا نیز اصطلاح معقولات ثانیه را فقط برای معقولات ثانیه منطقی به کار برده و هیچ‌گاه مفاهیم فلسفی را ذیل معقولات ذکر نکرده است بلکه خصوصیات برای آن‌ها بر شمرده که حاکی از تباین آن‌ها از معقولات اولی است (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۰۱-۲۰۴؛ یزدان پناه، ۱۳۸۶: ۲۳۴؛ موسوی باگی، رحمانیان، ۱۳۹۶). همچنین او این مفاهیم را از معقولات ثانیه منطقی متمایز می‌داند زیرا معقولات ثانیه منطقی را ذهنی محض می‌داند درحالی‌که مفاهیم فلسفی از نظر او خارجی هستند (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۰۴-۲۰۵).

۲-۲. نقد دیدگاه رایج

همان‌گونه که گفتیم کسانی که چنین خوانشی از سیر معقولات دارند به ظاهر کلمات این فیلسوفان پرداخته و به تحلیل دقیق و عمیق آن‌ها پرداخته‌اند و عمده شاهد آن‌ها بر این رأی این است که این بزرگان در آثار خود نامی از معقولات ثانیه فلسفی نبرده‌اند و مثال‌هایی که برای معقولات ثانیه ذکر کرده‌اند عمدتاً مفاهیم منطقی‌ای مثل کلی، ذاتی، جنس، فصل و... بوده بنابراین پنداشته‌اند که معقولات ثانیه از دیدگاه آن‌ها همان معقولات ثانیه منطقی است و وقتی مشاهده کردند که بهمنیار، سهروردی و خواجه مفاهیم فلسفی مثل شیء، ذات، وجود و... را در معقول ثانی می‌دانند آن‌ها را متهم به اشتباه و سوءبرداشت از سخنان فارابی و ابن‌سینا کردند.

در این‌که فارابی و ابن‌سینا بین معقولات اولی یعنی ماهیات و معقولات ثانیه تمایز قائل هستند شکی وجود ندارد اما شواهدی که برای تمایز معقولات ثانیه منطقی از معقولات ثانیه

فلسفی ذکر می‌شود کفایت نمی‌کند. مهم‌ترین شاهدهی که این دیدگاه برای اثبات نظر خود دارد این است که فارابی و ابن‌سینا مفاهیم فلسفی را می‌شناخته‌اند اما در مثال‌هایی که برای معقولات ثانیه ذکر کرده‌اند مفاهیم فلسفی را ذکر نکرده‌اند و از این نتیجه گرفته‌شده که معقول ثانی نزد این دو، مساوی با معقولات ثانیه منطقی است پس مفاهیم فلسفی دسته جدایی از معقولات ثانیه منطقی هستند که فارابی و ابن‌سینا آن دو را شناخته‌اند اما اصطلاحی برای آن وضع نکرده‌اند، درحالی‌که با بررسی دقیق دیدگاه این دو فیلسوف بزرگ در ادامه نشان خواهیم داد که این نظر خالی از دقت است و هم چون بسیاری از اشتباهات تاریخی ناشی از تحمیل و انتساب دیدگاه‌های جدید به قدما و گنج‌اندین آن‌ها در دسته‌بندی‌هایی است که بعدها پیداشده است و هم‌چنین نشان خواهیم داد که اگر این دو اصطلاح جداگانه‌ای برای مفاهیم فلسفی وضع نکرده‌اند به خاطر این است که بین مفاهیم فلسفی و منطقی تمایزی در معقول بودن قائل نیستند و معقول ثانی نزد آنان شامل هر دودسته است یعنی اموری که عارض معقولات اول‌اند وقتی در نفس حاصل می‌شوند. ویژگی‌هایی که برای برخی از مفاهیم فلسفی مثل وجود، وحدت و... از سوی آن‌ها ارائه‌شده است نمی‌تواند ممیز آن‌ها از مفاهیم منطقی باشد بلکه در این موارد این فیلسوفان به ذکر برخی از خصوصیات این بعضی از معقولات پرداخته‌اند که برخی از آن‌ها را در مفاهیم منطقی هم می‌توان یافت. نویسنده کتاب *معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی* که اصرار به انتساب تقسیم‌بندی سه‌گانه به فارابی و ابن‌سینا دارد و معتقد است که معقول ثانی نزد این دو مساوی با معقول ثانی منطقی است در کتاب خود، مواردی ذکر کرده که فارابی در آن‌ها مفاهیمی چون معلوم بودن، معقولیت، وجود رابط، اضافه اضافه و نسبت نسبت را که از مفاهیم منطقی نیستند از معقولات ثانیه دانسته است (۱۳۸۹: ۱۴۳-۱۴۴). این نشان می‌دهد که معقول ثانی نزد فارابی فراتر از مفاهیم منطقی است. ابن‌سینا نیز وقتی به بررسی اضافه می‌پردازد می‌گوید که یا معقول اول است یا از احوال عارض آن‌هاست مثل ذاتی و عرضی و... که معقول ثانی‌اند، این نشان می‌دهد که به نظر او اضافه اگر معقول ثانی باشد در کنار این مفاهیم منطقی است نه دسته‌ای جدای از آن‌ها و در عرضشان (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۱۵۹).

۳. دیدگاهی دیگر که با الحاق مفاهیم فلسفی به معقولات اول، ابن‌سینا را قائل

به تقسیم‌بندی دوگانه می‌داند

اخیراً مقاله‌ای چاپ‌شده که نظر دیگری غیر از دیدگاه رایج در مورد تقسیم معقولات دارد و معتقد است که به نظر ابن‌سینا، معقولات اول تنها مفاهیم ماهوی نیستند بلکه مفاهیم فلسفی را نیز از معقولات اول می‌داند زیرا این مفاهیم نیز ابتدا تعقل می‌شوند و شرط تعقل سایر معقولات‌اند. ارائه‌دهندگان این دیدگاه جدید برای اثبات مدعای خود، شواهدی از نوشته‌های ابن‌سینا ذکر می‌کنند:

۱. معقولات اولی، مفاهیمی هستند که ابتدا تعقل می‌شوند و از معقولات دیگر گرفته نشده‌اند، مفاهیم فلسفی هم در مرتبه عقل بالملکه تعقل می‌شوند. ابن‌سینا تصریح می‌کند که عقل بالملکه، اولیات را بدون واسطه و کسب از معقولات دیگر ادراک می‌کند و این معقولات، مایه و ماده می‌شوند برای معقولات ثانیه بنابراین مفاهیم فلسفی، بدون واسطه معقولات دیگر درک می‌شوند و معقول اول‌اند.

۲. طبق برهان انسان معلق در فضا که ابن‌سینا آن را برای اثبات وجود نفس اقامه می‌کند اگر انسان هیچ‌چیزی دیگری را ادراک نکند وجود خودش را ادراک می‌کند بنابراین وجود به‌خودی‌خود برای انسان حاصل است و از مفاهیم اولی است که بدون واسطه برای انسان مدرک واقع می‌شود.

۳. به نظر ابن‌سینا وجود، منشأ هر شرح و تعریفی است یعنی تا وجود ادراک نشود نمی‌توان هیچ مفهوم دیگری را تصور کرد بنابراین وجود از اولین معقولات است که قبل از هرگونه معقولی ادراک می‌شوند، سایر مفاهیم فلسفی نیز لوازم وجودند برای عقل روشن می‌شوند. به بیان دیگر مفاهیم فلسفی، ابتدا در ذهن نقش می‌بندند و برای ارتسام آن‌ها در ذهن نیاز به مفاهیمی پیش از آن‌ها و اعرف از آن‌ها نیست، از جمله این مفاهیم وجود و وحدت هستند که به دلیل اعم بودن بی‌واسطه و بدون تصور مفهوم دیگری قبل از آن‌ها تصور می‌شوند.

۴. باینکه ابن‌سینا به تمایز مفاهیم ماهوی، مفاهیم فلسفی و معقولات ثانیه منطقی آگاه است اما تنها مفاهیم منطقی را معقول ثانی می‌داند و تصریح می‌کند که یک دسته مفاهیم وجود دارند که معقولات ثانی‌اند و در میان آن‌ها اسمی از مفاهیم فلسفی نمی‌برد (حسینی، تبریزی، ۱۳۹۹). شواهد دیگری نیز در ادامه ذکر شده که در آن‌ها به وجود مفاهیم اولی‌ای استناد شده که پیش از مفاهیم دیگر وجود دارند بنابراین به شواهد قبلی خصوصاً شاهد اول و سوم برمی‌گردند.

۱-۳. نقد این دیدگاه

همان‌طور که می‌دانیم یکی دیگر از تقسیماتی که برای معقولات انجام می‌شود تقسیم آن‌ها به بدیهی و نظری است، معقولات بدیهی که در مرتبه عقل بالملکه حاصل می‌شوند معقول اول و معقولات نظری و کسبی که در مراتب پس‌از آن برای ما حاصل می‌شوند، معقول ثانی نامیده می‌شوند. این تقسیم هم در تصورات است و هم در تصدیقات و در عرض تقسیم معقولات به معقولات اولی و معقولات ثانیه منطقی و فلسفی است که تنها در تصورات صورت می‌پذیرد (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۲۴۲؛ بی‌تا: ۵۷؛ مطهری، ۱۳۷۶: ۲۹۳/۸). در این دیدگاه، بین این دو اصطلاح معقول اول خلط شده و گمان شده هر چه معقول اول به معنای بدیهی است معقول اول به معنای دیگر نیز هست درحالی‌که چنین نیست. هرچند نویسندگان این اشکال را مطرح کرده و سعی کرده‌اند که نشان دهند بین این دو، خلطی صورت نگرفته است اما پاسخی که داده شده و در آن ذکر شده

که هر مفهوم اولی، بدیهی است اما نه بالعکس حاکی از آن است که به فرق این دو اصطلاح توجه کافی صورت نگرفته است زیرا هر مفهوم اولی هم بدیهی نیست مثل انسان و جسم و... که معقول اول‌اند اما بدیهی نیستند؛ بنابراین استدلال اول که مبتنی بر این بود که ادراکاتی که در مرتبه عقل بالملکه حاصل می‌شوند معقول اول‌اند ناتمام خواهد بود حتی اگر بپذیریم که بدیهیات حاصل برای عقل بالملکه، معقول اول‌اند از کجا بدانیم مفاهیم فلسفی در این مرتبه حاصل شوند و ادعایی که در این مورد صورت گرفته ادعایی است بدون سند زیرا هیچ شهادی هم از نوشته‌های ابن‌سینا ذکر نشده که حکایت کند ابن‌سینا معتقد است که مفاهیم فلسفی در مرتبه عقل بالملکه حاصل می‌شوند.

در دلیل دوم که بر اساس برهان انسان معلق در فضا است از اینکه انسان وجود خود را بی‌هیچ واسطه‌ای درمی‌یابد نتیجه گرفته‌شده که وجود معقول اول است بدون این که به فرق این دو توجه شود که مراد از وجود خود، این است که انسان، خودش را می‌یابد نه مفهوم وجود خودش را درحالی که وجودی که ادعا شده معقول اول است مفهوم وجود است و هیچ توضیحی داده نشده که چگونه از دریافتن وجود خود، معقول اول بودن وجود مطلق نتیجه گرفته‌شده است. به عبارت دیگر برهان انسان معلق در فضا در حوزه علم حضوری است (سعادت مصطفوی، ۱۳۸۷: ۵۲)؛ اما بحث معقولات اولی و ثانیه و معقول اول یا ثانی بودن وجود در حوزه مفاهیم کلی و علم حصولی است.

مراد از این که وجود منشأ هر تعریف و شرحی است این است که وجود که موضوع فلسفه است بدیهی است و نمی‌توان آن را تعریف کرد زیرا هر تعریفی منوط به دانستن معنای آن است، مثلاً وقتی در انسان می‌گوییم انسان، حیوان ناطق است ربط میان حد و محدود مستلزم دانستن معنای وجود است (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۴۲/۷-۱۳۷؛ اسفراینی نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۷). ابن‌سینا در اینجا در مقام بیان تعریف وجود است و آن را از وجود نفی می‌کند و تعریف آن را جز به شرح اسم ممکن نمی‌داند بنابراین شاهد سوم که به آن استناد شده از اعتبار ساقط است و همانند شاهد اول در آن بین بدیهی و معقول اول خلط شده است. حتی اگر این استناد صحیح و وجود اولین معقولات باشد و درک معقولات دیگر متکی به ادراک آن باشد تنها مفهوم وجود معقول اول است و تمام مفاهیم دیگر که در مرتبه دوم از تعقل پس از وجود قرار دارند معقول ثانی خواهند بود.

در دلیل چهارم ادعا شده است که ابن‌سینا تنها معقولات ثانیه منطقی را معقول ثانی می‌داند درحالی که در ارجاعاتی که به آن‌ها استناد شده است چنین چیزی یافت نشد. این انتساب به ابن‌سینا پیش‌از این از سوی قائلین به دیدگاه مشهور هم مطرح شده بود که به صورت خلاصه به آن جواب دادیم و در ادامه و ضمن تشریح دیدگاه ابن‌سینا در مورد تقسیم‌بندی معقولات به صورت مفصل آن را تبیین خواهیم کرد.

۴. رأی پژوهش حاضر در خصوص تقسیم‌بندی معقولات از دیدگاه ابن‌سینا

بررسی دقیق و بدون پیش‌داوری نظرات فیلسوفانی که پیش از مطرح‌شدن تقسیم‌بندی سه‌گانه معقولات زیسته‌اند، ما را به این نتیجه می‌رساند که مقصود از معقولات ثانیه از ابن‌سینا و فارابی تا خواجه مساوی با معقولات ثانیه منطقی نیست؛ زیرا شواهد و اشاراتی در عبارات ابن‌سینا و فلاسفه پس از وی، غیرازاین را نشان می‌دهد و همچنین این شواهد حاکی از آن است که ابن‌سینا قائل به تقسیم‌بندی دوگانه معقولات است نه تقسیم‌بندی سه‌گانه که گروهی گمان کرده‌اند و همچنین نه تقسیم دوگانه‌ای که در دیدگاه غیر رایج گمان شده است که ابن‌سینا مفاهیم فلسفی را به معقولات اولی ملحق می‌کند بلکه به این صورت که او در یک تقسیم ابتدایی، معقولات را به دو قسم اولی و ثانیه تقسیم می‌کند سپس برخی از معقولات ثانیه از جهت امری که عارض آن‌ها می‌شود یعنی از جهت ایصال به مطلوب در منطقی بحث می‌شوند و به همین خاطر متأخرین آن‌ها را معقولات ثانیه منطقی نامیده‌اند و گرنه به نظر وی بحث از اثبات و نحوه وجود آن‌ها در فلسفه اولی است از این‌رو بالذات معقول ثانی فلسفی (در اصطلاح مشهور) هستند و بالعرض معقول ثانی منطقی و در واقع صنفی از معقولات ثانیه‌اند؛ بنابراین برخلاف نظر مشهور، معقول ثانی نزد ابن‌سینا، مساوی با معقول ثانی منطقی نیست بلکه هم شامل معقول ثانی فلسفی است و هم معقول ثانی منطقی و فلاسفه بعدی در فهم ابن‌سینا به اشتباه نیفتاده‌اند و ابن‌سینا لازم ندانسته که اصطلاح جداگانه‌ای برای معقولات ثانیه فلسفی قرار دهد و با اصطلاح معقولات ثانیه به هر دو قسم معقولات ثانیه فلسفی و منطقی اشاره کرده است.

در بحث تقسیم معقولات، ابن‌سینا بسیار متأثر از فارابی است و می‌توان او را به‌گونه‌ای ادامه و گسترش‌دهنده نظرات فارابی در این زمینه دانست. پیش از ابن‌سینا، فارابی نیز قائل به تقسیم‌بندی دوگانه معقولات بوده و انتساب تقسیم سه‌گانه به او نیز اشتباه است و برخلاف تصور برخی، این دو فیلسوف بزرگ آگاهانه تقسیم‌بندی دوگانه را مطرح کرده‌اند و به‌همین‌ار، شیخ اشراق و خواجه طوسی که پس از آن‌ها آمده‌اند در این مسئله به‌درستی آن‌ها پیروی کرده و تلقی درستی از نظرت آن‌ها داشته‌اند.

۴-۱. بازخوانی نوشته‌های ابن‌سینا در این زمینه و تحلیل آن‌ها

مهم‌ترین شاهد در این زمینه عباراتی از ابن‌سیناست که در آن‌ها، موضوع علم منطقی را معقولات ثانیه می‌داند و متأخران به همین مناسبت، دسته‌ای از معقولات را معقولات ثانیه منطقی نامیده‌اند:

موضوع المنطق هو المعقولات الثانیة المستندة إلى المعقولات الأول من حیث یتوصل بها من معلوم إلى مجهول و شرح ذلك أن للشيء معقولات أول كالجسم و الحيوان و ما أشبههما و معقولات ثانیة تستند إلى هذه و هی کون هذه الأشياء کلیة و جزئیة و شخصیة و النظر فی إثبات هذه المعقولات الثانیة یتعلق بعلم ما بعد الطبیعة؛ و هی موضوعة لعلم

المنطق لا علی نحو وجودها مطلقاً، فإن نحو وجودها مطلقاً یثبت هناك و هو أنها هل لها وجود فی الأعیان أو فی النفس بل بشرط آخر و هو أن یتوصل منها من معلوم إلى مجهول؛ و إثبات هذه الشریطة یتعلق بعلم ما بعد الطبیعة و هو أن تعلم أن الکلّی قد یکون جنساً و قد یکون فصلاً و قد یکون نوعاً و قد یکون خاصه و قد یکون عرضاً عاماً. فإذا أثبت فی علم ما بعد الطبیعة الکلّی الجنسی و الکلّی النوعی، صار الکلّی حینئذ بهذا الشرط موضوعاً لعلم المنطق، ثم ما یرض للکلّی بعد ذلك من لوازمها و أعراضها الذاتیه یثبت فی علم المنطق (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق: ۱۶۷).

از این بیان ابن سینا، نکاتی استفاده می‌شود که حاکی از آن است که او معقولات اول و ثانی را از هم جدا می‌کند زیرا معقولات را به دو قسم، تقسیم می‌کند و برای هر یک مثال‌هایی می‌زند که نشان می‌دهد معقولات اول را همان مفاهیم ماهوی می‌داند اما معقولات ثانیه را دو قسم نمی‌کند و معقولاتی که متأخران آن‌ها را معقولات ثانیه منطقی می‌نامند را از معقولات ثانیه فلسفی جدا نمی‌کند درحالی‌که به راحتی مثل متأخران می‌توانست چنین کاری انجام دهد مخصوصاً وقتی می‌بینیم در این عبارت به هر دو جهت یعنی جهت وجود که به خاطر آن در فلسفه بحث می‌شوند و هم به جهت توصل‌شان به مطلوب که با آن موضوع علم منطق می‌شوند تصریح شده است.

نکته دیگر این است که ابن سینا در اینجا و موارد دیگر تصریح می‌کند که معقولات ثانیه از حیث ایصال از مجهول به مطلوب، موضوع علم منطق هستند اما اثبات آن‌ها و نحوه وجودشان در علم مابعدالطبیعه صورت می‌گیرد که این حاکی از آن است که این معقولاتی که دیگران آن‌ها را معقولات ثانیه منطقی می‌دانند بلکه بالذات مفاهیم فلسفی و چون دیگر مفاهیم فلسفی مثل وحدت، کثرت و... می‌داند که در موردشان همان را می‌گوید که علوم دیگر فقط آن‌ها را به کار می‌برند نه اینکه تعریفشان کنند و در نحوه وجودشان بحث کنند بلکه در فلسفه اولی بحث می‌شوند:

و كذلك قد یوجد أيضاً أمور یجب أن تتحدد و تتحقق فی النفس و هی مشترکة فی العلوم و لیس و لا واحد من العلوم یتولی الکلام فیها مثل الواحد بماهو واحد و الکتیر بماهو کثیر و الموافق و المخالف و الضد و غیر ذلك، فبعضها یتعملها استعمالاً فقط و بعضها إنما یأخذ حدودها و لا یتکلم فی نحو وجودها و لیس عوارض خاصه لشیء من موضوعات هذه العلوم الجزئیة و لیس من الأمور التي یکون وجودها إلا وجود الصفات للذوات و لا أيضاً هی من الصفات التي تكون لکل شیء فیکون کل واحد منها مشترکاً لکل شیء و لا یجوز أن یختص أيضاً بمقوله و لا یمكن أن یکون من عوارض شیء إلا الموجود بماهو موجود (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۲۱).

قائلین به تقسیم سه‌گانه مشهور معقولات معتقدند که هرگاه ابن سینا، معقولات ثانیه را به کار برده است مرادش معقولات ثانیه منطقی است پس باید در متن اول مذکور از او، مراد از معقولات ثانیه هم معقولات ثانیه منطقی باشد در حالی که او در آن متن برای معقولات ثانیه به

کلیت، جزئیت مثال زده اما در موضع دیگر، کلی و جزئی را که موضوع علم منطقی اند و به زعم کسانی که مفاهیم منطقی را قسم جداگانه‌ای از معقولات می‌دانند باید از معقولات ثانیه منطقی باشند، در کنار واحد و کثیر و امکان وجوب و قوه و فعل که از مفاهیم فلسفی و عوارض موجود بماهو موجودند ذکر کرده است:

و بعض هذه له كالعوارض الخاصة، مثل الواحد و الكثير و القوة و الفعل و الكل و الجزئ و الممكن و الواجب، فإنه ليس يحتاج الموجود في قبول هذه الأعراف و الاستعداد لها إلى أن يتخصص طبيعياً أو تعليمياً أو خلقياً أو غير ذلك (۱۳۷۶: ۲۲).

این اشکال بر دیدگاه دیگر که قائل به تقسیم‌بندی دوگانه است و مفاهیم فلسفی را به معقولات اول ملحق کرده نیز وارد است زیرا آن‌ها نیز معتقدند که معقولات ثانیه در کلمات ابن‌سینا همان معقولات ثانیه منطقی است که موضوع علم منطقی اند و ابن‌سینا، مفاهیم فلسفی را در کنار معقولات ثانیه منطقی ذکر نکرده است.

اگر کسی بگوید که ابن‌سینا قبلاً به کلیت و جزئیت مثال زده بود نه کلی و جزئی که در اینجا در کنار واحد و کثیر و... ذکر شده‌اند در جواب می‌گوییم که در انتهای همان متنی که ابتدا کلیت و جزئیت به‌عنوان مثال معقولات ثانیه ذکر شده است، ابن‌سینا برای توضیح بیشتر، قاعده مذکور را در مفهوم «کلی» توضیح می‌دهد که چگونه ابتدا در فلسفه اثبات می‌شود و سپس موضوع علم منطقی می‌شود و عبارت «کون هذه الاشياء کلیة و جزئية و شخصیة» اشاره لطیفی به انتزاع این مفاهیم از معقولات اول است و پیوندی که بین خارج و ذهن برقرار است. تصریح ابن‌سینا به این که معقولات ثانیه از جهت امری که عارض آن‌ها می‌شود موضوع علم منطقی اند و در آن بحث می‌شوند تنها منحصر به این یک مورد نیست بلکه در موارد متعدد به آن اشاره کرده است:

و العلم المنطقی، كما علمت، فقد كان موضوعه المعانی المعقولة الثانية التي تستند إلى المعانی المعقولة الأولى من جهة كيفية ما يتوصل بها من معلوم إلى مجهول، لا من جهة ما هي معقولة و لها الوجود العقلي الذي لا يتعلق بمادة أصلاً أو يتعلق بمادة غير جسمانية (۱۳۷۶: ۱۹).

أن الأمور التي في الذهن إما أمور تصوّرت في الذهن مستفاداً من خارج و إما أمور تعرض لها من حيث هي في الذهن لا يحاذي بها أمر من خارج فتكون معرفة هذين الأمرين لصناعته ثم يصير أحد هذين الأمرين موضوعاً لصناعة المنطق من جهة عرض يعرض له و أما أي هذين الأمرين ذلك، فهو القسم الثاني (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ ق: ۲۳/۱).

همچنین ابن‌سینا هنگامی که در مورد نحوه وجود مقوله اضافه بحث می‌کند می‌گوید اضافه اگر خارجی نباشد از اموری است که در عقل تصور می‌شود و از احوالی است که در عقل عارض اشياء می‌شود و به عبارت دیگر معقول ثانی می‌شود زیرا آنچه ابن‌سینا گفته همان است که تفسیر اوست از معقولات ثانیه که پیش‌ازین از او نقل کردیم، بنابراین حاصل کلام او این است که

اضافه خارجی و معقول اول است یا در عقل و معقول ثانی درحالی که اضافه اگر معقول اول نباشد قطعاً معقول ثانی منطقی‌ای نخواهد بود که دیدگاه مشهور معتقد است و آن را در عرض معقولات ثانیه فلسفی، قسم سومی قرار می‌دهند زیرا اضافه نه ذهنی محض است و نه در منطوق از آن بحث می‌شود اما ابن سینا آن را در فرض معقول اول نبودن در کنار کل، ذاتی، عرضی، جنس و فصل که مفاهیم منطقی‌اند قرار می‌دهد که این بیانگر آن است که او بین معقولات منطقی و مفاهیم تمایز ذاتی قائل نیست و معقولات ثانیه نزد او مساوی با معقولات ثانیه منطقی نیست بلکه عنوانی است اعم که هم شامل مفاهیم فلسفی است و هم مفاهیم منطقی.

لكن الأشد اهتماماً من هذا، معرفتنا هل الإضافة في نفسها موجودة في الأعيان أو أمر إنما يتصور في العقل و يكون ككثير من الأحوال التي تلزم الأشياء إذا عقلت بعد أن تحصل في العقل، فإن الأشياء إذا عقلت تحدث لها في العقل أمور لم يكن لها من خارج، فتصير كلبه و ذاتية و عرضية و تكون جنس و فصل و يكون محمول و موضوع و أشياء من هذا القبيل (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۵۹).

باید توجه داشت این دیدگاه ابن سینا در مورد تمایز معقولات که برخی از آن‌ها را از جهت امری که عارض آن‌ها می‌شود منطقی می‌داند نه بالذات ریشه در نوشته‌های فارابی دارد. فارابی نیز معتقد است که معقولات اشیا محسوسه و مثال آن‌ها که در نفس هستند مربوط به منطوق نیستند اما از آن جهت که کلی هستند و الفاظ بر آن‌ها دلالت می‌کند و اعم و اخص و موضوع و محمول واقع می‌شوند منطقی هستند (فارابی، ۱۴۰۸ ق، ۶۶). او در کتاب الحروف نیز به همین نکته اشاره می‌کند که معقولات از آن حیث که معقولات هستند موضوع علوم دیگرند اما از حیث دیگر موضوع منطوق‌اند (فارابی، ۱۹۷۰ م: ۶۶-۶۷).

بنابراین می‌توان به صراحت ادعا کرد که هم ابن سینا و هم فارابی، معقولات ثانیه منطقی را قسم جداگانه‌ای از معقولات نمی‌دانند نه این که از سوی آن‌ها تسامح و غفلی صورت گرفته باشد که باعث اشتباه فلاسفه بعدی شده باشد بلکه فرایندی است که به درستی طی شده بدین صورت که ابن سینا از فارابی گرفته و آن را پرورانده و گسترش داده و فلاسفه بعدی نیز از او گرفته‌اند.

۴-۲. تأثیر ابن سینا بر فیلسوفان بعدی و برداشت آن‌ها از او

برخلاف برخی از طرفداران تقسیم‌بندی سه‌گانه که معتقدند بهمنیار و فیلسوفان پس از وی که متأثر از او هستند برداشت درستی از نظر ابن سینا نداشته‌اند، تأمل در نوشته‌های آن‌ها در این زمینه نه تنها این مدعا را رد می‌کند بلکه با توجه به تأثیر غیرقابل‌انکاری که ابن سینا بر آن‌ها نهاده است - به گونه‌ای که گاه عبارات بهمنیار همان عبارات ابن سینا و تبیین بیشتر دیدگاه‌های اوست و نیز نظر به تأثیر بهمنیار بر فلاسفه بعدی - بررسی دیدگاه‌های ابن فیلسوفان، علاوه بر رد آن مدعا، می‌تواند تأیید دیگری باشد بر این نظری که مقاله حاضر در مورد دیدگاه ابن سینا در این زمینه دارد زیرا ملاحظه آثار ابن فیلسوفان نشان می‌دهد که آن‌ها نیز همان تقسیم‌بندی

دوگانه فارابی و ابن‌سینا را پذیرفته و آن را تفصیل بیشتری داده‌اند. لازم به ذکر است که از بهترین راه‌ها برای درک بهتر نظر ابن‌سینا، استفاده از نوشته‌های شاگرد او یعنی بهمنیار و بهترین شارح آثار او یعنی خواجه هستند که بی‌واسطه یا باواسطه متأثر از اویند نه این‌که بدون هیچ دلیل و مدرکی و با برداشت‌های سطحی و به‌راحتی آن‌ها را به سوء برداشت متهم کنیم.

۱-۲-۴. بهمنیار

برای درک دیدگاه ابن‌سینا در مورد مسائل مختلف فلسفی، مخصوصاً بحث نوپایی چون تقسیم معقولات ثانیه، چه کسی بهتر از شاگرد بلا واسطه او یعنی بهمنیار را می‌توان یافت که مدتی زیادی را پیش او، فلسفه آموخته و در تأثیرپذیری او از استادش شکی وجود ندارد به‌گونه‌ای که در ابتدای کتابش *المحصل* می‌گوید که آن را با رجوع به همه مصنفات شیخ نوشته و محاوراتی که بین او شیخ بوده را نیز بر آن‌ها افزوده است (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۱).

بهمنیار نیز همچون استادش، ابن‌سینا، معقولات را به دو قسم اول و ثانیه تقسیم می‌کند و معقولات ثانیه را مستند به معقولات اولی می‌داند که برخی از آن‌ها از جهت توصل به مطلوب موضوع علم منطقی می‌شوند (۱۳۷۵: ۲۲۱).

متن ذیل گویاترین عبارت از سوی بهمنیار است که نشان می‌دهد معقول ثانی نزد او اعم از مفاهیم فلسفی و منطقی است:

الشیء من المعقولات الثانیة المستندة الى المعقولات الاولى و حکمه حکم الکلی و الجزئی
و الجنس و النوع فلیس فی الموجودات موجود هی شیء، بل الموجود إما انسان و إما فلک
ثم یلزم معقولیة ذلک أن یکون شیئا؛ و كذلك الذات و الوجود بالقیاس الى أقسامه (۱۳۷۵:
۲۸۶).

در این عبارت بهمنیار، شیء، ذات و وجود را که مفاهیم فلسفی‌اند در کنار کلی، جزئی، جنس و فصل که متأخران از معقولات ثانیه منطقی می‌دانند، از معقولات ثانیه می‌داند. این متن به‌صراحت و روشنی حاکی از آن است که او نیز قائل به تقسیم دوگانه است و معقولات اولی را از معقولات ثانیه جدا می‌کند اما معقولات ثانیه را از هم جدا نمی‌کند بلکه همه را در یک ردیف ذکر می‌کند.

در سطر دوم، شیء را از معقولات اولی که همان ماهیاتی مثل انسان و فلک جدا می‌کند و از این طریق اشاره‌ای هم به بحث مسئله مهم نحوه وجود معقولات ثانیه می‌کند و می‌گوید که ما در خارج، موجودی به نام شیء در کنار دیگر اشیای خارجی نداریم بلکه امری است که از تعقل آن اشیا در ذهن حاصل می‌شود. از این جمله او و ذکر مفاهیمی مثل وجود، ذات و شیء در کنار مفاهیم منطقی که مشهور است هم عروض و هم اتصافشان در ذهن است نتیجه گرفته‌شده که او معقولات ثانیه را برخلاف ابن‌سینا به‌طور مطلق از خارج نفی می‌کند و آن‌ها را ذهنی محض می‌داند (اسماعیلی، ۱۳۸۹، ۲۳۷-۲۳۸؛ موسوی بایگی، رحمانیان، ۱۳۹۶)؛ درحالی‌که این عبارت فقط حاکی

از آن است که او وجود شیء را به‌طور مستقل در خارج نفی می‌کند و به‌درستی آن را از مفاهیمی می‌داند که از عقل آن‌ها را از تعقل اشیای خارجی انتزاع می‌کند.

نکته حائز اهمیت دیگر در مباحث مربوط به معقولات این است که مسئله تمایز معقولات از مسئله نحوه وجود آن‌ها جداست. هم‌زمان با شروع بحث معقولات و تقسیم آن‌ها، بحث درباره نحوه وجود آن‌ها نیز نه به‌صورت صریح بلکه در ضمن آن‌ها آغاز شده است. در زمینه نحوه وجود معقولات ثانیه نیز باید گفت به‌منیاری نسبت به شیخ اشراق بحث چندانی نکرده و کاملاً تابع استاد خود است زیرا ذهنی دانستن مفاهیم فلسفی منحصر به او نبوده و از او آغاز نشده است ابن‌سینا نیز معقولات ثانیه را اموری می‌داند که از پس از حصول معقولات اولی در ذهن، تعقل می‌شوند و وجودی در خارج ندارند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۱۵۹). شیخ مفهوم وجود را نیز در عقل می‌داند و نه در خارج (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۶۸)؛ البته باید توجه داشت برخلاف آنچه گمان شده مراد از ذهنی در این موارد به‌هیچ‌وجه، ذهنی محض بلکه ذهنی در مقابل اشیایی است که در خارج وجود مستقل دارند مثل انسان و... .

۲-۲-۴. شیخ اشراق

شیخ اشراق در این مسئله وام‌دار پیشینیان مشائی خود است و بسیار از آن‌ها تأثیر پذیرفته است. تقسیمی که او از معقولات ارائه می‌دهد همان است که از سوی مشائیان ارائه شده است و معقولات اولی را همان ماهیات خارجی مثل انسان و فرس می‌داند و معقولات ثانیه را امثال وجود، امکان وحدت، شیئیت، ذات، حقیقت:

تعلم أنك اذا قلت «ذات الشيء» او «حقیقته» او «ماهیه» فمفهوم الماهیه من حیث أنها ماهیه او حقیقه او ذات - لا من حیث أنها انسان او فرس - ایضا اعتبارات ذهنیه و من ثوانی المعقولات (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۶۱/۱).

و كذلك الشیئیه كما یسلمها کثیر منهم أنها من المعقولات الثوانی... و الامکان و الوجود و الوجوب و الوحده و نحوها من هذا القبیل (۱۳۷۲: ۳۴۶/۱).

در مورد تمایز معقولات به همین مقدار اندک اکتفا می‌کند اما در مورد نحوه وجود معقولات بی‌شک هیچ‌کس پیش از او به این اندازه او بحث نکرده است زیرا خلط بین ذهن و عین را یکی از مغالطاتی می‌داند که بسیاری از اشتباهات ناشی از آن است او حل آن را در توجه به اعتباریات می‌داند.

او در این راه ابتدا صفات را به دو قسم خارجی مثل سواد و بیاض و صفات ذهنی مثل امکان وجود و... تقسیم می‌کند (۱۳۷۲: ۷۱/۲). سپس برای برطرف کردن مغالطه خلط بین امور خارجی و ذهنی قاعده‌ای ارائه می‌کند به این مضمون که هر چه از تحققش، تکرار پی‌درپی پیش آید اعتباری است نه خارجی به‌عنوان مثال اگر وحدت در خارج باشد، واحد است و وحدت آن وحدت هم واحد است و همین‌طور تا بی‌نهایت (۱۳۷۲: ۲۶/۱). به این ترتیب زیادت خارجی این‌گونه امور

مانند وجود، وحدت، امکان و... را در خارج انکار می‌کند؛ اما عده‌ای معتقدند که او به نفی زیادت خارجی اکتفا نمی‌کند و از آن به نفی خارجیت آن‌ها می‌رسد و آن‌ها را ذهنی محض می‌داند زیرا او تصویری از این مطلب ندارد ممکن است شیئی از شیء دیگر انتزاع شود (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۷۳-۲۷۶؛ یزدان پناه، ۱۳۸۶: ۲۴۸). باوجود این در نوشته‌های سهروردی، نکات قابل تأملی وجود دارد که می‌تواند حاکی از آن باشد که مراد او نفی زیادت خارجی است فقط نه نفی اصل خارجیت. قاعده‌ای که او برای شناخت امور اعتباری ذکر می‌کند زیادت خارجی به نحو استقلالی را رد می‌کند زیرا اگر وحدت، امکان و... به نحو غیرمستقل در خارج و به‌عین وجود منشأ انتزاعشان یا در ضمن آن موجود باشند تکرار و تسلسل لازم نمی‌آید.

سهروردی در موارد دیگری می‌گوید که این امور صوری در خارج ندارند و آن‌ها را در مقابل سواد و بیاض قرار می‌دهد که صورت در خارج دارند بنابراین می‌توان از آن استنباط کرد که او وجود آن‌ها را به این نحو که صورتی مستقل در خارج دارند رد می‌کند نه مطلقاً (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۴۳/۱؛ ۱۳۷۲: ۷۱/۲). مخصوصاً اینکه او در جای دیگر اشاره می‌کند که آن‌ها به نحو مستقل در خارج نیستند: و فی مثل هذه الأشياء (اعتبارات عقلی) الغلط ينشأ من أخذ الأمور الذهنيّة واقعةً مستقلةً فی الأعیان (۱۳۷۲: ۷۲/۲).

همچنین سهروردی در پاسخ به این اشکال که در صورتی که این امور حقیقتی در خارج نداشته باشند حملشان مخصصی ندارد و می‌توانند بر هر چیزی حمل شوند می‌گوید که خصوصیتی در ماهیت هست که باعث صحت حمل می‌شود (۱۳۷۲: ۳۴۷/۱)؛ اما توضیح نمی‌دهد که این خصوصیت چیست ولی این خصوصیت اگر ذهنی باشد چگونه می‌تواند مصحح حمل این امور بر اشیای خارجی شود بنابراین به نظر می‌رسد که باید خارجی باشد و در مواردی دیگر هم که از اضافه این امور هم به آنچه در ذهن است و هم آنچه در خارج است سخن می‌گوید (۱۳۷۲: ۷۲/۲) این اضافه به امور خارجی هم نمی‌تواند بدون مخصصی از خارج باشد.

۳-۲-۴. خواجه نصیرالدین طوسی

خواجه نصیرالدین طوسی در این مسئله هم از مشائیان و هم از اشراقیون تأثیر پذیرفته است. او نیز همچون ابن‌سینا، معقولات اولی را صور اشیای خارجی می‌داند و معقولات ثانیه را اموری می‌داند که از معقولات اولی مستفاد و عارض آن‌ها می‌شوند و آن‌ها را از جهت این که اقتضای تحصیل مطلوب دارند متعلق به علم منطقی می‌داند؛ اما از حیث این که معقولات ثانیه هستند متعلق به فلسفه اولی می‌داند (قطب‌الدین رازی، ۱۴۰۳: ۹؛ ۱۴۰۳: ۱۹؛ ۱۴۰۳: ۲۱). در همین راستاست که او وحدت، شیئیت، وجود، عدم، ماهیت، کلی، جزئی، ذاتی، عرضی، امکان، وجوب، امتناع، حمل، وضع، علیت و معلولیت را که برخی مفاهیم فلسفی و برخی مفاهیم منطقی‌اند، معقول ثانی می‌داند (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۴۲-۱۱۷)؛ بنابراین برخلاف دیدگاه رایج، معقول ثانی نیز

نزد خواجه اعم از معقولات ثانیه فلسفی و منطقی است. این دیدگاه خواجه‌نصیرالدین طوسی در مسئله تمایز معقولات است اما در خصوص دیدگاه خواجه درباره نحوه وجود معقولات ثانیه، هرچند با استفاده از برخی عبارات او، چنین نتیجه گرفته شده که او قائل به ذهنی بودن این معقولات است (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۳۱۳-۳۱۷؛ یزدان پناه، ۱۳۸۶: ۲۶۶-۲۷۰)؛ اما بررسی دقیق عبارت خواجه حاکی از آن است که او آن‌ها را ذهنی صرف نمی‌داند:

فالمؤثریه المذكوره فیها أمر إضافی یثبت فی العقل عند تعقل صدور الأثر عن المؤثر فان تعقل ذلك یقتضی ثبوت أمر فی العقل هو المؤثریه كما فی سائر الاضافیات و عدم مطابقته للخارج لا یقتضی كونه جهلا، فان ذلك إنما یكون جهلا إذا حکم بشبوتہ فی الخارج و لم یثبت فی الخارج (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵ ق: ۱۱۶).

در ابتدای این متن، خواجه طوسی نحوه انتزاع معقولات ثانیه از خارج را تبیین کرده است، آنجا که می‌گوید عقل ما از اینکه وقتی می‌بیند که در خارج مؤثری در متأثری اثر می‌کند مؤثریت در عقل حاصل می‌شود که این حاکی از آن است که معقولات ثانیه نحوه وجود در خارج و ما به ازایی ولو غیرمستقل دارند که از تعقل آن، مؤثریت حاصل می‌شود. در ادامه می‌گوید در مورد دیگر اضافات نیز چنین است، هم چنان‌که در جای دیگر نیز به همین نکته اشاره کرده و وجود اضافه در خارج را به این صورت دانسته که شیء به‌گونه‌ای است که از آن در عقل اضافه حاصل می‌شود (۱۴۰۳ ق: ۱۳۲). نه تنها در مورد اضافه، در وجوب نیز خواجه چنین نظری دارد (۱۴۰۵ ق: ۹۴).

بنابراین از این‌که او گاهی معقولات ثانیه را ذهنی می‌داند نباید این گمان حاصل شود که او آن‌ها را ذهنی محض می‌داند مخصوصاً وقتی می‌دانیم که مفاهیم فلسفی از جهتی ذهنی هستند و از جهتی خارجی بلکه باید به این معنی دانست که او برای آن‌ها وجود متأصل و مستقل قائل نیست چنان‌که در مورد شیئیت معتقد است (علامه حلی، ۱۴۱۳ ق: ۴۲) و فیاض لاهیجی در شوارق الإلهام همین را بیان می‌کند (لاهیجی، ۱۴۲۵ ق: ۲۹۴). نحوه وجود معقولات ثانیه مسئله‌ای بوده که برای بسیاری وجود داشته است، فخر رازی نیز در مورد امکان، اشکالی که شیخ اشراق در مورد وجود طرح کرده است را ذکر کرده و می‌گوید اگر امکان در خارج باشد ممکن است و برای آن امکانی خواهد که آن‌هم امکان دارد و منجر به تسلسل می‌شود. خواجه در جوابی دقیق به او، وجود امکان به‌نحوی که دارای صورتی در خارج و مستقل باشد را رد می‌کند و آن را ذهنی محض هم قرار نمی‌دهد بلکه امر عقلی متعلق به شیء خارجی قرار می‌دهد و شیء خارجی را موضوع آن می‌داند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۶، ۶۶۴/۲)؛ بنابراین اشکالات قوشچی بر او وارد نیست، اشکالاتی که در آن‌ها معتقد است که خواجه در معقول ثانی دانستن وحدت، کثرت، وجود، شیئیت و... به خطا رفته و معتقد است که او آن‌ها را ذهنی محض می‌داند (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۳۴۳-۳۵۰، یزدان پناه، ۱۳۹۶: ۲۷۲). هم چنان‌که حکیم سبزواری به‌درستی معتقد است که خواجه وقتی می‌گوید

که جوهریت، عرضیت، شیئیت و... معقول ثانی‌اند مرادش معقول ثانی فلسفی است نه منطقی و ظن بعضی که گمان کرده‌اند مراد او مفاهیم منطقی است درست نیست (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۶۸). با توجه به شواهدی که ذکر شد معلوم می‌شود که معقول ثانی در گفتمان فلسفه اسلامی از فارابی و ابن‌سینا تا خواجه‌نصیرالدین طوسی نه تنها مساوی با معقول ثانی منطقی نیست بلکه شامل تمام مفاهیم فلسفی و منطقی است و سیری همگون و روبه‌پیشرفت را طی کرده است و این بزرگان به‌درستی معقولات ثانیه را از هم جدا نکرده‌اند. به‌راستی با چه معیاری می‌توان بین مفاهیم منطقی و فلسفی تمایز قائل شد؟ آیا صرف اینکه برخی معقولات ثانیه در منطق بحث می‌شوند یا اینکه مفاهیم منطقی، ذهنی محض‌اند برای تمایز آن‌ها کفایت می‌کند؟ در مورد مفاهیمی چون ضرورت، امکان، امتناع، شرط، کلی، جزئی و... که هم در منطق و هم در فلسفه بحث می‌شوند چه می‌توان گفت؟ آیا این‌ها ذهنی محض‌اند و هیچ ارتباطی با خارج ندارند؟ در رد ذهنی محض بودن مفاهیم منطقی باید گفت ذهن نمی‌تواند مفهومی را از پیش خود بسازد برای نمونه به مفاهیمی منطقی‌ای مثل جنس، نوع و کلی بنگریم، اگر در خارج، حیوان و گیاه و... ندیده بودیم ذهن ما نمی‌توانست مفاهیم جنس و نوع را به دست بیاورد و ذهن ما، مفهوم کلی را از آنجا به دست می‌آورد که می‌بیند مفهومی چون انسان دارای مصادیقی در خارج است و قابل صدق بر این افراد کثیر است (قوام صفری، ۱۳۸۶: ۲۶۰-۲۶۱).

۵. نتیجه

همان‌گونه که ملاحظه شد با بررسی تمایز معقولات از فارابی و ابن‌سینا تا خواجه‌نصیرالدین طوسی و شواهد و نکاتی که از نوشته‌های آن‌ها به دست آمد و نقد دو دیدگاه دیگر که در این مسئله وجود داشت معلوم شد که این بزرگان قائل به تقسیم دوگانه معقولات هستند و معقول ثانی نزد آن‌ها هم شامل مفاهیم فلسفی و هم مفاهیم منطقی است و مفاهیم منطقی تنها از جهت امری که عارض آن‌ها می‌شود موضوع علم منطق هستند و گرنه اثبات و نحوه وجود آن‌ها از مسائل علم فلسفه است.

پی‌نوشت‌ها

۱. مقاله از رساله دکتری دانشجو با عنوان «ارزیابی دیدگاه ابن‌سینا درباره تمایز معقول اول و ثانی» استخراج شده است.

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، ج ۱، پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی.

ابن‌سینا (۱۳۸۱)، الإشارات و التنبيهات، ج ۱، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب.

_____ (۱۳۷۶)، الإلهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه

قم.

_____ (بی‌تا)، عیون الحکمه، قم، بیدار.

- _____ (۱۴۰۵ ق)، *الشفاء (المنطق)*، ج ۱، تصحیح ابراهیم مدکور، قم، مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی.
- _____ (۱۳۷۱)، *المباحثات*، قم، بیدار.
- احمدی سعدی، عباس (۱۳۸۵)، معقولات ثانیه فلسفی از دیدگاه مشائیان، پژوهش‌های اعتقادی کلامی، ش ۳، ۶۶-۵۱.
- اسماعیلی، مسعود (۱۳۸۸)، معقول ثانی فلسفی در فلسفه صدرالمشائیین، ذهن، ش ۴۰، ۵۴-۱۷.
- _____ (۱۳۸۹)، *معقول ثانی در فلسفه اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- بنیانی، محمد (۱۳۹۹)، *تقسیم‌بندی جدید از مفاهیم کلی فلسفه و کلام اسلامی*، ش ۱، ۸۰-۶۵.
- جعفریان، رسول (۱۳۹۶)، نقد سازگاری نظریه‌های معقول ثانی با مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی آن نظریه‌ها و پیامدهای معقول دوم انگاری مفهوم وجود، رساله دکتری، دانشگاه تهران.
- حسینی، سید احمد؛ تبریزی، مریم (۱۳۹۹)، دیدگاه ابن‌سینا درباره مفاهیم فلسفی؛ معقول اولی یا معقول ثانی، *فلسفه*، ش ۴۲، ۴۲-۲۴.
- دیباچی، سید محمدعلی؛ یوسف زاده، زینب (۱۳۹۶)، بررسی و تحلیل تطور معقولات فلسفی از فارابی تا ملاصدرا، *تاریخ فلسفه*، ش ۴، ۱۲۲-۱۰۵.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۷۵)، *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*، تهران، امیرکبیر.
- سعادت مصطفوی، حسن (۱۳۸۷)، شرح اشارات و تنبیهات نمط سوم، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
- طوسی، خواجه‌نصیرالدین (۱۳۸۶)، *شرح الإشارات و التنبیهات (طوسی)*، ج ۲، قم، بوستان کتاب.
- _____ (۱۴۰۵ ق)، *تلخیص المحصل*، بیروت، دار الأضواء.
- علامه حلی (۱۴۱۳ ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسن‌زاده آملی، قم، جماعه المدرسین فی الحوزة العلمية بقم. مؤسسه النشر الإسلامی.
- فنائی اشکوری، محمد (بی تا)، *معقول ثانی*، قم، مؤسسه پژوهشی و آموزشی امام خمینی (ره).
- قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد (۱۴۰۳ ق)، *شرح الإشارات و التنبیهات للطوسی (مع المحاکمات)*، قم، کتاب.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۸۶)، *مابعدالطبیعه چگونه ممکن است*، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۵ ق)، *شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*، ج ۲، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
- مسعود، امید (۱۳۸۰)، *تقسیم‌بندی معقولات یا مفاهیم کلی و اوصاف آن‌ها نزد فیلسوفان مسلمان*، معرفت، ش ۴۲، ۵۷-۵۰.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶)، *آموزش فلسفه*، ج ۱، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، ج ۸، ۹ و ۸، تهران، صدرا.
- موسوی بایقی، سید محمد و رحمانیان، مجتبی (۱۳۹۶)، حل معضل معقول ثانی فلسفی توسط صدرالمشائیین و ثمره‌ی آن، ش ۲۰، *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ۱۴۴-۱۲۷.
- یزدان پناه، سید یدالله، علی پور، مهدی (۱۳۹۶)، *حکمت اشراق*، ج ۱، ۴، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- Ibrahimi Dinani. Golamhosein (2001). *General Philosophical Rules in Islamic Philosophy*. Vol 1. Tehran. Research Institute of Islamic Sciences and Cultural Studies. [in Persian].
- Ibn Sina (1997). *Al-Ilahiyat min Kitab Shifa*. Islamic Propaganda Office of Qom Seminary. Qom. [in Arabic].
- _____ (-). *Oyoon Al-Hikma*. Qom. Bidar. [in Arabic].
- _____ (1405 AH). *Al-Shifa (Al-Mantiq)*. Volume 1. edited by Ibrahim Madkoor. Qom. School of Ayatollah Ozama Marashi Najafi. [in Arabic].
- _____ (1992). *Al-Mobahethat*. Qom. Bidar. [in Arabic].
- Ahmadi Saadi. Abbas (2006). The secondary philosophical intelligibles according to the Peripatetic. *Theological belief researches*. No. 3. 51-66. [in Persian].

- Ismaili. Massoud (2009). The secondary philosophical intelligibles in the philosophy of Sadr al-Mutalehin. *Mind*. No. 40.17-54.[in Persian].
- (2010). *Secondary intelligibles in the Islamic Philosophy*. Qom. Imam Khomeini Educational and Research Institute. [in Persian].
- Jafarian. Rasoul (2017). On consistency of second intention theories with respective ontological and epistemic requirements and its consequences regarding existence. PhD thesis. University of Tehran. [in Persian].
- Hosseini. Seyyed Ahmad; Tabrizi. Maryam (2020). avicenna's view on philosophical concepts: first or secondary intelligible. *Philosophy*. No.42. 24-42. [in Persian].
- Dibaji. Seyyed Mohammad Ali; Yusufzadeh. Zaynab (2017). investigation and analysis of the evolution of philosophical intelligibles from al-Farabi to Mulla Sadra. *History of philosophy*. No 4. 105-122. [in Persian].
- Sajjadi. Seyyed Jafar (1996). *Dictionary of Philosophical and Theological Sciences Terms*. Amir Kabir. Tehran. [in Persian].
- Sa'adat Mostafavi. Seyyed Hassan (2008). *Interpretation of Isharat va Tanbihat*(chapter seventh). Tehran.Imam Sadiq University (AS). [in Persian].
- Tusi. Khwaja Nasir al-Din (2007). *Sharh al-Isharat va al-Tanbihat* (Tusi). vol.2. Qom. Bostan Kitab. [in Arabic].
- (1405 AH) Talkhis al-Mohasal. Beirut. Dar al-Azwa. [in Arabic].
- Allamah Hilli. (1413 AH). *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-Etiqad*. corrected by Hassanzadeh Amoli. Jamaat al-Madrasin fi al-Hawza al-Elmiya.Qom. Islamic Publishing House. Qom. [in Arabic].
- Fanaei Ashkevari. M (-). *Secondary intelligible*. Qom. Research and Educational Institute of Imam Khomeini. [in Persian].
- Qutb al-Din Razi (1403A.H). *Sharah al-Isharat va Tanbihat Tusi (al-Mohakamat)*. Tehran. Al-Kitab.[in Arabic].
- Qavam Safari. Mahdi (2007). *How is metaphysics possible*. Tehran. Islamic Culture and Thought Research Institute Publications. [in Persian].
- Lahiji. Abdul Razzaq (1425 AH). *Shawriq al-Ilham fi Sharh Tajrid al-Kalam*. vol.2. Qom. Imam Sadiq Institute. [in Arabic].
- Masoud.Omid (2001). The classification of intelligible or general concepts and their characteristics among Muslim philosophers. *Marefat*. No. 42. 50-57.[in Persian].
- Misbah Yazdi. Mohammad Taqi (1987). *Teaching philosophy*. Vol 1. Tehran. Islamic Propaganda Organization.[in Persian].
- Motahari. Morteza (1997). *Collection of the Works of Shahid Motahari*. Vol. 7,8&9. Tehran. Sadra. [in Persian].
- Mousavi Baighi. S; Rahmanian. M (2017) :Solving the Philosophical Secondary Intelligible by Sadr al-Mutalihin and its result. *Teachings of Islamic Philosophy*. No. 20. 127-144.[in Persian].
- Yazdan Panah.Seyyed Yadollah; Alipour. Mahdi (2017). *Hikmat Ishraq*. Vol 1. 4th edition. Qom. Hawza Research Institute and University.[in Persian].