

تحلیل و بررسی ویژگی‌های معقولات ثانیه فلسفی از دیدگاه علامه مصباح یزدی^ع

* سیدمیثم امامی میبدی

** عسکری سلیمانی امیری

چکیده

با نگرش تاریخی، تقسیم مفاهیم کلی به اولی و ثانیه را تا زمان فارابی می‌توان دنبال کرد. از میان این مفاهیم، معقولات ثانیه فلسفی جایگاهی ویژه دارند؛ زیرا از لحاظ ویژگی‌ها مابین مفاهیم ماهوی و منطقی قرار می‌گیرند. در میان فیلسوفان معاصر، علامه مصباح یزدی بر اهمیت این تقسیم‌بندی بسیار تأکید کرده و پیوسته به دقت و توجه به ویژگی‌های مفاهیم - به‌ویژه مفاهیم فلسفی - سفارش می‌کند تا مبادا گرفتار خطا و اشتباه شویم. ویژگی‌های این مفاهیم به‌صورت یکجا در آثار علامه مصباح بیان نشده است که همین امر برخی ابهامات را در پی داشته است. در این مقاله نویسنده تلاش کرده با روش توصیفی - تحلیلی و انتقادی، اشکالاتی را که در برخی از ویژگی‌های این مفاهیم مطرح است پاسخ داده و به‌اندازه توان خود، همه ویژگی‌های این دسته از معقولات را از دیدگاه علامه مصباح یزدی تبیین کند که عبارت‌اند از عدم دلالت بر حدود وجودی، عروض ذهنی و اتصاف خارجی، نقش تحلیل ذهنی در این معقولات، بررسی قید ثانیه، انتزاع این مفاهیم از علوم حضوری و نداشتن صورت جزئی. **واژگان کلیدی:** معقولات، معقولات ثانیه فلسفی، علامه مصباح یزدی^ع.

*. دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع

sme.mybody@gmail.com

 orcid.org/0009-0007-6102-3264

solymaniaskari@mihanmail.ir

** استاد تمام گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع

مقدمه

بحث از معقولات اولیه و ثانیه که می‌توان آن را از نوآوری‌های فلاسفه مسلمان دانست، از زمان فارابی آغاز شد و در دوره پس از وی با توضیح و شرح فیلسوفانی همچون ابن سینا، بهمنیار، شیخ اشراق و پس از آن‌ها فاضل قوشچی رشد و نمو یافت و سرانجام ملاصدرا با استفاده از آثار پیشینیان، همچون شیخ اشراق به‌غناى این بحث فزونی بخشید (فنائی اشکوری، ۱۳۹۸، ص ۲۴-۲۶؛ اسماعیلی، ۱۳۸۹، ص ۴۸-۵۰ و ۵۱۱-۵۰۷؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۲۵).

از میان اقسام معقولات، معقولات ثانیه فلسفی جایگاه ویژه‌ای دارند که خلط و اشتباه در تشخیص این مفاهیم و ویژگی‌های آن‌ها اندیشمندان بزرگی را دچار انحراف کرده است؛ برای نمونه در غرب گروهی از پوزیتویست‌ها، مفاهیم ریاضی را به مفاهیم منطقی ملحق کردند و درحقیقت بین مفهوم فلسفی و منطقی خلط کردند و در فضای اسلامی نیز متکلمان، مفهوم وجود را مشترک لفظی میان خالق و مخلوق دانسته و بین مفاهیم فلسفی و ماهوی خلط کردند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۰۵ و ۲۷۱). این مسئله پژوهشگران علوم عقلی را وادار می‌کند که ویژگی‌های این معقولات را به‌طور کامل بشناسند. علامه مصباح یزدی یکی از فیلسوفانی است که به شناخت ویژگی‌های معقولات ثانیه فلسفی اهمیت داده‌اند و یادآور شده‌اند که یکی از مهم‌ترین عوامل خلط و پیچیدگی مسائل فلسفی، خلط میان معقول اول و ثانی است (همو، ۱۳۶۴، ص ۱۰۲-۱۰۳؛ همو، ۱۳۹۳، ص ۵۹). با وجود اهمیت این موضوع، در آثار علامه مصباح منبعی مستقل و متمرکز درباره ویژگی‌های معقولات ثانیه فلسفی وجود ندارد؛ از این‌رو، برخی از محققان به بررسی این موضوع در آثار ایشان پرداخته‌اند که از جمله آن‌ها می‌توان به آثار محمد فنایی، عسکری سلیمانی امیری، حسن معلمی، مسعود اسماعیلی و احمد دعاگو اشاره کرد. گرچه بررسی پیامدها و نقش معقولات ثانیه فلسفی از دیدگاه علامه مصباح و تشخیص ویژگی‌های آن‌ها برای جلوگیری از خلط‌ها و انحرافات امری بایسته است، ولی این امر خود وابسته به بیان منظور از این ویژگی‌ها و همچنین مشخص شدن تعداد آن‌هاست. ویژگی‌های معقولات ثانیه فلسفی در آثار ایشان پراکنده است و آثار نوشته شده در این موضوع با همه خوبی‌هایی که دارند، بیانگر همه ویژگی‌های مفاهیم فلسفی از دیدگاه استاد مصباح نیستند. افزون‌براین، ابهام در برخی از عبارات‌های استاد نیز منشأ اشکالاتی از جانب برخی پژوهشگران شده است که بی‌پاسخ مانده‌اند. در این مقاله تلاش شد ویژگی‌های معقولات فلسفی از دیدگاه علامه مصباح بیان شود که عبارتند از: ۱. عدم دلالت بر حدود وجودی؛ ۲. عروض ذهنی و اتصاف خارجی؛ ۳. نقش تحلیل ذهن در به‌دست آوردن این مفاهیم؛ ۴. بررسی قید ثانیه؛

۵. انتزاع از علوم حضوری؛ ۶. صورت جزئی نداشتن.

در تبیین ویژگی‌های شش‌گانه یادشده، به‌منظور هماهنگی بیشتر، سایر ویژگی‌هایی که قابل ارجاع به هریک از آن‌ها یا لوازم آن‌ها باشند، در ضمن همان ویژگی بحث می‌شوند. همچنین ابهامات و اشکالات مطرح شده در هر قسمت با تمسک به عباراتی از آثار متعدد ایشان پاسخ داده شده می‌شود.

۱. عدم دلالت بر حدود وجودی

یکی از ویژگی‌های مفاهیم فلسفی، بیان شئون وجود اشیاست، نه بیان حدود وجودی آن‌ها. از این رو علامه مصباح، مفاهیم فلسفی را ناظر به وجود و نمودار و تجلی شأنی از شئون وجود عینی دانسته و اصطلاح «مفاهیم حقیقی» را برای این دسته از مفاهیم سزاوارتر می‌داند (همو، ۱۳۶۱ ب، ص ۳۳).

دلیل اینکه ویژگی یادشده، با عنوان «عدم دلالت بر حد وجودی» مطرح شده و در عنوان از تعبیر «شئون وجودی» یا «نحوه وجود» استفاده نکردیم، بدین جهت است که تعبیر «نحوه وجود» شامل خود مفهوم وجود و مفاهیم عدمی مانند «عدم» و «امتناع» و غیره نمی‌شود. شاید اشکال شود که ایشان در عبارات متعددی صرفاً به نحوه وجود بودن مفاهیم فلسفی اشاره کرده‌اند؛ در این صورت تکلیف خود مفهوم وجود و مفاهیم عدمی چه می‌شود؟ آیا می‌شود مفهومی مانند عدم، نحوه وجود نباشد، ولی مفهوم فلسفی باشد؟

می‌توان به این پرسش این‌گونه پاسخ داد که مفاهیم عدمی به‌تبع مفاهیم وجودی درک می‌شوند. علامه مصباح در یکی از آثار خود، بعد از اینکه مفاهیم فلسفی را وجود و نمودار تجلی شأنی از شئون وجود عینی می‌داند، این نکته را بیان می‌کند که برخی از معقولات ثانیه فلسفی به‌تبع مفاهیم وجودی درک می‌شوند که «اعتبارات محض» نام دارند و برای نمونه مفهوم «عدم» را بیان می‌کند (همان)؛ ولی با همه این توضیحات، تعبیر نحوه وجود به‌صورت حقیقی شامل دو مورد نمی‌شود: ۱. خود مفهوم «وجود»؛ ۲. مفاهیم عدمی همچون «عدم» و «امتناع».

توجیه دیگر که می‌توان از کلمات مرحوم علامه برداشت کرد این است که این مفاهیم بر حدود وجودی و ماهیت خاصی دلالت ندارند: «مفاهیمی که از اصل هستی و روابط وجودی و نیز از نقص و امور عدمی حکایت می‌کنند و نمایشگر ماهیت خاصی نیستند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۶۳ و ج ۲، ص ۴۵۸؛ همو، ۱۳۹۳ ب، ص ۴۲۴).

شاید از برخی کلمات علامه مصباح چنین برداشت شود که مهم‌ترین ویژگی مفاهیم فلسفی و اصلی‌ترین تفاوت بین مفاهیم فلسفی و ماهوی این است که مفاهیم فلسفی بدون مقایسه به‌دست

نمی‌آیند (همو، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۱۹۳ و ج ۲، ص ۲۳۷). برخی از نویسندگان نیز این برداشت را از عبارات مرحوم علامه داشته‌اند: «ایشان مهم‌ترین ویژگی مفاهیم فلسفی را انتزاع آن‌ها از طریق کندوکاو ذهنی و مقایسه اشیا با یکدیگر می‌داند» معزز و رضایور، ۱۳۹۹، ص ۱۴۷؛ اسماعیلی، ۱۳۸۸، ص ۴۸۱).

البته مهم‌ترین فرق در کیفیت پیدایش مفاهیم فلسفی و ماهوی مقایسه و تحلیل ذهن است (مصباح یزدی، ۱۳۶۱ الف، ص ۹۳)؛ ولی در بیانات متعددی نیز مهم‌ترین فرق بین مفاهیم ماهوی و فلسفی را این می‌داند که این مفاهیم بر حد وجودی دلالت ندارند، بلکه بیانگر نحوه وجودند: «فرق اساسی آن‌ها با مفاهیم ماهوی این است که مفاهیم ماهوی نمایشگر حدود موجودات هستند و مفاهیم فلسفی نمایشگر انحاء و اطوار وجود، صرف‌نظر از حدود ماهوی موجودات» (همو، ۱۳۶۱ الف، ص ۹۳؛ همو، ۱۳۶۱ ب، ص ۳۲-۳۳؛ همو، ۱۳۹۴ ب، ص ۴۹).

لوازم این ویژگی

از ویژگی یادشده، ویژگی‌های دیگری نیز نشأت می‌گیرند که اشاره کوتاهی به آن‌ها می‌شود:

۱. از نتایج این ویژگی که به‌روشنی می‌توان درک کرد این است که وحدت معقولات ثانیه فلسفی دلالتی بر وحدت حقیقت خارجی ندارد. همچنان‌که کثرت مفاهیم فلسفی، دلیل کثرت جهات و حیثیات خارجی آن‌ها نیست (همو، ۱۳۹۸، ص ۲۶۳-۲۶۴؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۱۳۶).
۲. مفاهیم فلسفی از آن حیث که دال بر حد وجود نیستند، نمی‌توانند مقوله باشند؛ از این‌رو می‌توانند از موجوداتی با ماهیت‌های کاملاً متفاوت انتزاع شوند (همو، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۴۷).
۳. برای تعریف مفاهیم فلسفی نظری نمی‌توان تعریفی حدی بیان داشت؛ زیرا که این مفاهیم دال بر ماهیت خاصی نیستند تا دارای جنس و فصل باشند (همو، ۱۳۹۳ ب، ص ۹۴-۹۵؛ همو، ۱۳۹۴ الف، ج ۲، ص ۶۸)؛ بنابراین تعریف معقولات ثانیه نظری تنها به روش ذیل انجام می‌شود:

معقولات ثانیه نظری با تحلیل اجزای‌شان تعریف می‌شوند؛ زیرا انتزاعیات (معقولات ثانیه)، یا در مرحله اول انتزاع‌اند یا در مرحله دوم و سوم و... اگر در مرحله اول انتزاع باشند، بدیهی و بی‌نیاز از تعریف‌اند؛ زیرا از راه مقایسه مستقیم مصادیق و از علم حضوری انتزاع می‌شوند. اما اگر در مرحله بعد از انتزاع مفاهیم اول باشند، یعنی با مقایسه چند مفهوم انتزاعی اول انتزاع شوند، این معقولات براساس منشأ انتزاع خود تعریف می‌شوند. بدین‌سان مفاهیم انتزاعی مرحله سوم با مفاهیم انتزاعی مرحله دوم و مفاهیم انتزاعی مرحله دوم با مفاهیم

انتزاعی مرحله اول تعریف می‌شوند. برای نمونه در تعریف مفهوم امکان گفته‌اند که عبارت است از سلب ضرورت وجود و عدم. پس برای تصور مفهوم امکان، نیازمند به تصور مفاهیم سلب، ضرورت، وجود و عدم هستیم. در ادامه هریک که مستقیماً از علم حضوری گرفته شده مانند وجود بدیهی است و اگر مفهومی بدیهی نباشد، دوباره باتوجه به منشأ انتزاعش تعریف می‌شود (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۵۰-۵۳).

۴. معقولات ثانیه فلسفی می‌توانند بین امور مادی و مجرد مشترک باشند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۶۳). این ویژگی گرچه در برخی از مفاهیم فلسفی وجود دارد، اما به این معنا نیست که در همه مفاهیم فلسفی سریان داشته باشد. برخی مفاهیم مختص مجردات‌اند، مانند واجب‌الوجود بالذات، غنی و...؛ همچنان‌که برخی مفاهیم مختص امور مادی‌اند، همانند خود مفهوم «مادی». علامه مصباح با اینکه این ویژگی معقول ثانی، یعنی مشترک بودن بین مجرد و مادی را در آموزش فلسفه پذیرفته است، ولی در برخی نوشته‌های دیگر به آن خدشه وارد می‌کند. با این توضیح که «کیف» از یقینی‌ترین مقولات به حساب می‌آید و از اقسام ماهیات شمرده می‌شود، ولی با این حال هم مصداق مادی و هم مجرد دارد؛ پس حمل بر مصداق مجرد و مادی را نمی‌توان از ویژگی‌های معقولات ثانیه فلسفی دانست؛ از این رو، این معیار دارای اشکال است و نمی‌توان آن را به عنوان ویژگی معقول ثانی فلسفی شمرد (مصباح یزدی و دیگران، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۴۴۵-۴۴۶).

البته به نظر می‌رسد که اشتباهی رخ داده است و درحقیقت این اشکال باتوجه به آثار دیگر ایشان وارد نباشد؛ زیرا مرحوم علامه بین مفهوم «کیف» و مصادیق «کیف» تفکیک قائل شده است. مفهوم «کیف» را معقول ثانی فلسفی و مصادیق آن را ماهوی می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ص ۲۳۰؛ همو، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۲۴۵).

۵. معقولات ثانیه فلسفی می‌توانند بین امور حقیقی و اعتباری مشترک باشند. برای مثال عدد را هم می‌توان به امور حقیقی نسبت داد و هم به امور اعتباری (همو، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۲۳۵ و ۲۳۷).

۲. عروض ذهنی و اتصاف خارجی

این ویژگی در کلمات فلاسفه متأخر مطرح شده است. گویا تاریخ دقیق طرح آن و اینکه مبتکر اصلی‌اش چه کسی بوده است، معلوم نیست. مطرح شدن دو اصطلاح «عروض» و «اتصاف» در توضیح ویژگی‌های معقولات، گرچه در آثار میرداماد و ملاصدرا و معاصرین وی مطرح بوده است، اما می‌توان

گفت این محقق سبزواری بود که به این تفاوت تصریح کرد و این دو اصطلاح را به تثبیت معنایی رساند و در کاربرد آن توسعه‌ای داد (اسماعیلی، ۱۳۸۸، ص ۴۴۶؛ مصباح یزدی و دیگران، ج ۲، ص ۳۹۹). استاد مصباح نیز در تعریف معقولات از این اصطلاحات استفاده کرده و می‌فرمایند که مفاهیم فلسفی دارای عروض ذهنی و اتصاف خارجی‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۷). اما درباره آن‌ها - به‌ویژه اصطلاح عروض ذهنی - مناقشاتی دارند؛ ولی این تعبیر را از باب اصطلاح می‌پذیرند و در تعریف معقولات به کار می‌برند (همو، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۱۹۲). برخی چنین برداشت کرده‌اند که علامه مصباح مرادش از اصطلاح عروض را بیان نکرده و توضیحی درباره آن نداده است (اسماعیلی، ۱۳۸۸، ص ۴۸۰-۴۸۱)؛ ولی این برداشت درست نیست و ایشان به توضیح این اصطلاح پرداخته است. از نگاه علامه مصباح این دو اصطلاح، صرفاً عنوان مشیری برای بیان تفاوت بین مفاهیم ماهوی و فلسفی است (مصباح یزدی و دیگران، ۱۴۰۲، ص ۴۰۲-۴۰۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴، الف، ج ۲، ص ۸۲-۸۳؛ همو، ۱۴۰۳، الف، جلسه ۵) و آن تفاوت این است که وقتی مفاهیم ماهوی و فلسفی را با یکدیگر می‌سنجیم، می‌بینیم که شیء خارجی مصداق هر دو واقع می‌شود، برای مثال انسان خارجی، هم مصداق انسان است و هم مصداق علیت؛ درحالی‌که مصداق جزئیت و کلیت نیست. روشن است که کلیت و جزئیت، دو امر ذهنی‌اند. پرسشی که وجود دارد این است که آیا انسان خارجی، همان‌گونه که مصداق انسان است، به همان‌گونه مصداق علیت است؛ یعنی آیا علیت امری عینی است که به انسان ضمیمه می‌شود یا اینکه مسئله به‌گونه دیگری است؟ فیلسوفان متأخر برای اینکه بتوانند بین این دو مفهوم فرق بگذارند و بیان کنند که علیت محمول بالضمیمه نیست و شبیه خارج محمول است، از تعبیر عروض و اتصاف استفاده کرده‌اند؛ یعنی بعد از اینکه دانسته شد شیء خارجی مصداق هر دو مفهوم است، ولی یکی از آن‌ها مابه‌ازاء و بیانگر ماهیت خاص و دیگری شبه خارج محمول است، گفتند اتصاف هر دو خارجی است؛ اما تنها انسان بودن، عروض خارجی دارد و عروض علیت، ذهنی است. در این بیان تعبیر عارض تقریباً مساوی با محمول است و می‌دانیم محمول مربوط به ذهن و مفاهیم است (مصباح یزدی و دیگران، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۴۵۶-۴۵۸). در توضیح اصطلاح اتصاف خارجی نیز باید بدانیم که منظور این است که شیء خارجی بماهو موجود، موصوف به این مفاهیم می‌شود، نه بماهو مفهوم؛ بنابراین وقتی می‌گوییم معقولات ثانیه فلسفی اتصافشان خارجی است، منظور این است که برای بررسی قضیه که شامل معقولات ثانیه فلسفی هست، باید به خارج مراجعه کرد (مصباح یزدی، ۱۴۰۳، الف، جلسه ۴).

همان‌گونه که از متن بالا روشن شد، علامه مصباح «عروض ذهنی» را به «مابه‌ازای عینی نداشتن»

تفسیر کرده است؛ از این رو فایده‌ای بر این امر مترتب نمی‌شود که «مابه‌ازای عینی نداشتن یا منشأ انتزاع خارجی داشتن» را در عرض ویژگی‌های دیگر معقولات ثانیه فلسفی بحث کنیم. البته بدیهی است که عروض به معنای مابه‌ازاء داشتن نیست. منظور ایشان این است که مفاهیمی مانند علت و معلول، مابه‌ازایی جدا در خارج ندارند؛ یعنی می‌دانیم که چیزی در خارج وجود دارد و مابه‌ازای انسان است؛ از این حقیقت تعبیر می‌کنیم به اینکه عروض انسان خارجی است؛ سپس می‌بینیم همین شیء، موصوف علیت نیز واقع می‌شود. در اینجا پرسشی مطرح می‌شود مبنی بر اینکه آیا علیت نیز مابه‌ازایی جداگانه برای خود دارد یا خیر؟ پاسخ این است که علیت وجودی جدا از وجود انسان در خارج ندارد و از این مطلب تعبیر می‌کنیم به اینکه عروضش ذهنی است و مابه‌ازای خارجی ندارد. بنابراین منظور این نیست که عروض یعنی مابه‌ازای خارجی داشتن؛ بلکه منظور این است که اگر چیزی مابه‌ازای جدا نداشت، گفته می‌شود عروضش خارجی نیست و واژه «عروض» صرفاً به صورت عنوان مشیر در این معنا استفاده می‌شود؛ بنابراین تفسیر عروض به مابه‌ازاء داشتن در تفسیر حقیقی این تعبیر نیست؛ بلکه تنها برای بیان ملاک تفکیک مفاهیم ماهوی از مفاهیم فلسفی است (مصباح یزدی و دیگران، ۱۴۰۲، ص ۴۰۳).

گفتنی است می‌توان ویژگی «عروض ذهنی» یا «مابه‌ازای خارجی نداشتن» را از نتایج ویژگی قبلی این معقولات دانست. وقتی مفاهیم ماهوی حد وجودی و دال بر ماهیت خاص باشند، اگر در خارج موجود بشوند، بی‌گمان مابه‌ازای جداگانه‌ای خواهند داشت؛ زیرا که «حد وجود» جز جدایی و استقلال بین اشیا نیست. از این رو مفاهیم ماهوی مابه‌ازای خارجی مستقل دارند؛ ولی چون مفاهیم فلسفی بر حدود وجودی دلالت ندارند، وجودشان به مابه‌ازای مستقلی نمی‌انجامد؛ بنابراین عروض ذهنی را می‌توان نتیجه ویژگی مفاهیم فلسفی دانست که نحوه وجودند و بر ماهیت خاصی دلالت نمی‌کنند. حتی در مواردی مرحوم استاد «عروض ذهنی» داشتن مفاهیم فلسفی را به همان معنای دال بر ماهیت خاص نبودن معنا کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۱۸-۲۱۹).

اشکالات و پاسخ به آن‌ها

أ) **ذهنی بودن مفاهیم فلسفی:** برخی به علامه مصباح اشکال کرده‌اند که «عروض ذهنی» داشتن مفاهیم فلسفی، مساوی با ذهنی بودن آن‌هاست.

«اشکال دیگر این دیدگاه آن است که مطابق این وجه از تمایز، معقولات ثانیه فلسفی عروض ذهنی

خواهند داشت و معنای این حرف ذهنی دانستن آن‌هاست. ... چراکه وی [علامه مصباح] صریحاً تحقق خارجی مفاهیم فلسفی را نفی می‌کند» (سربخشی، ۱۳۹۹، ص ۶۷؛ فارسیات، ۱۳۹۶، ص ۱۴۱).

پاسخ: همان‌طور که بیان شد علامه مصباح اصطلاح عروض خارجی یا مابه‌ازای خارجی داشتن را درباره وجود مستقل یا صفت انضمامی به کار می‌برد و انضمامی نبودن به معنای خارجی نبودن نیست؛ بلکه خارجی بودن اعم از انضمامی بودن است (مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ج ۳، ص ۴۱۹ و ۴۲۲). درباره اینکه در برخی عبارات می‌فرماید این دسته از مفاهیم مابه‌ازای «خارجی» ندارند نیز باید توجه کرد که منظور همان نداشتن مابه‌ازای مستقل و انضمامی هست (همو و دیگران، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۳۷۶). در برخی عبارات هم که گفته شده این مفاهیم مابه‌ازای «عینی» ندارند، مراد این است که مفاهیم فلسفی نه ذات ماهیت‌اند و نه از ذاتیات ماهیت به شمار می‌روند (مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۲۲۸).

ب) مابه‌ازاء نداشتن مفاهیم فلسفی و اصالت وجود: شاید گفته شود باتوجه به اینکه آیت‌الله مصباح اصالت وجود را پذیرفته است و طبق تفسیر ایشان از اصالت وجود، تنها چیزی که خارج را پر کرده وجود است، پس چطور ایشان مفاهیم فلسفی همچون وجود را دارای مابه‌ازای خارجی نمی‌داند؟

پاسخ: با توضیحی که درباره اصطلاح «مابه‌ازاء» داده شد، نکته بسیار مهمی روشن شد که علامه مصباح برای اشاره به نفس‌الامر این مفاهیم، از اصطلاح «مابه‌ازاء نداشتن» یا «عروض ذهنی» استفاده نکرده‌اند، پس مابه‌ازاء نداشتن یا عروض ذهنی بودن مفاهیم فلسفی منافاتی با پذیرش اصالت وجود ندارد. علامه مصباح تصریح می‌کند نباید مفاهیم را با واقعیت عینی خلط کرد. آنچه در اینجا بحث می‌شود، مفهوم وجود است و آنچه جعل به آن تعلق می‌گیرد و اصالت دارد، وجود عینی است. در میان فیلسوفان کسی ادعا نکرده است که وجود عینی، معقول ثانی فلسفی است. افزون‌براینکه عروض ذهنی یا مابه‌ازاء نداشتن مفاهیم فلسفی با چشم‌پوشی از اصالت وجود یا ماهیت باید مطرح شود. خلاصه اینکه گرچه در خارج اصالت با وجود است و بالاترین حقیقت‌ها به هستی تعلق می‌گیرد، ولی منافاتی ندارد که مفهوم وجود را انتزاعی و اعتباری بدانیم (مصباح یزدی و دیگران، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۴۵۹-۴۶۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۱۰۲ و ج ۳، ص ۴۱۹).

نکات

نکته اول: علامه مصباح در برخی بیاناتش معقولات ثانیه فلسفی را از این باب که مابه‌ازای خارجی ندارند، اعتباری دانسته است (همو، ۱۴۰۳ الف، جلسه ۸).

نکته دوم: علامه مصباح در برخی از عباراتش اصطلاح «عروض ذهنی» را به معنای نیاز این دسته مفاهیم به تحلیل ذهنی به کار برده است: «چون انتزاع آن‌ها مرهون دیدگاه عقلی خاصی است و به اصطلاح عروضشان ذهنی است» (همو، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۶۳؛ همو، ۱۳۹۳، ص ۲۵۸؛ همو، ۱۳۹۴، ص ۱۹۹). لذا برخی عروض ذهنی در عبارات ایشان را به همین معنا توجیه کرده‌اند (مجمع عالی حکمت، ۱۴۰۲، ص ۱۵۷). باتوجه به توضیحات داده شده و بیان معنای عروض ذهنی، می‌توان گفت اصطلاح عروض ذهنی در کلمات علامه مصباح به دو معنای متمایز از هم به کار رفته است. در یک معنا برای اشاره به شبیه خارج محمول بودن این مفاهیم و در اصطلاح دیگر برای بیان نقش تحلیل‌های عقلی در این دسته از معقولات. می‌توان این دو معنا را از باب مشترک لفظی دانست.

نکته سوم: علامه مصباح در برخی عباراتش «عرض تحلیلی بودن برای موجودات» را از ویژگی‌های مفاهیم فلسفی شمرده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۱۷). از توضیحی که درباره این اصطلاح بیان می‌کند مشخص می‌شود، این ویژگی نیز تعبیر دیگری از همین دو اصطلاح «عروض ذهنی و مابه‌ازای خارجی نداشتن» است. مراد ایشان از اعراض تحلیلی، صفاتی هستند که در خارج به عین موصوف خود موجود می‌باشند، ولی در ظرف ذهن می‌توان آن‌ها را جدا ساخت؛ برای مثال وحدت، وقتی صفت شیء مانند جسم واقع می‌شود، امری زائد بر آن شیء نیست (همان، ص ۱۱۷-۱۱۸). باید دانست که در اینجا میان عرض و عارض فرقی نیست. عرض در این اصطلاح به معنای عرض در مقابل جوهر نیست؛ بلکه به معنای محمول است (همو، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۱۹).

اشکالات نکته سوم

درباره اینکه معقولات ثانیه از عوارض تحلیلی به حساب می‌آیند اشکالاتی مطرح شده است که در ادامه به آن‌ها می‌پردازیم.

اشکال اول: بنابر اصالت وجود، آنچه در خارج تحقق دارد وجود است که بر چیزی عارض نشده است. تنها چیزی که می‌توان گفت این است که ذهن چنین قابلیتی دارد که وجود را از ماهیت تفکیک و وجود را عارض بر آن قرار می‌دهد؛ ولی همچنان که پیداست این نوع عروض صرفاً امری اعتباری است؛ بنابراین تنها در صورتی وجود را می‌توان عرض تحلیلی در نظر گرفت که ماهیت را اصیل بدانیم و وجود را عارض آن بدانیم؛ اما بنابر اصالت وجود، خود وجود معروض همه صفات است.

اشکال دوم: بر طبق این ویژگی باید همه معقولات اولی و مفاهیم ماهوی، محمول بالضمیمه باشند،

درحالی که معقولات اولی همگی عرض خارجی (محمول بالضمیمه) نیستند. توضیح آنکه برخی فلاسفه اعراض را به دو دسته محمول بالضمیمه و خارج محمول تقسیم کرده‌اند و نیز فیلسوفانی چون صدرالمتألهین که همه اعراض را خارج محمول و از شئون وجود جوهر می‌دانند به این اشکال دچار خواهند بود. دست کم همه فلاسفه درباره زمان اتفاق نظر دارند که نسبت به حرکت عارض خارجی نیست و آن را عرض تحلیلی می‌دانند. همچنین همگی حجم (جسم تعلیمی) را نسبت به جسم طبیعی، عرض تحلیلی می‌دانند؛ درحالی که زمان و حجم جزو معقولات اولی است. بنابراین نه همه معقولات ثانیه عرض تحلیلی‌اند و نه همه معقولات اولی عرض بالضمیمه‌اند (مصباح یزدی و دیگران، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۴۵۵-۴۵۶).

پاسخ اشکالات

استاد مصباح می‌فرمایند که با مراجعه به اصطلاحات فیلسوفان و فضایی که این تعابیر را استفاده کرده‌اند، شاید بتوان تقریری ارائه داد که اشکالی بدان وارد نباشد. برای مثال مرحوم حاجی سبزواری که خود یکی از مدافعان اصالت وجود است، وجود را عارض ماهیت می‌داند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۸۸). این مطلب هیچ منافاتی با پذیرش اصالت وجود ندارد. فضایی که این دو مطلب مطرح شده‌اند باهم فرق دارند. آنچه عرض تحلیلی است، مفهوم وجود و آنچه اصیل است، وجود خارجی و عینیت است نه مفهوم آن.

ثانیاً وقتی تعبیر «عارض» به کار می‌رود، مشخص است که سخن درباره مفاهیم است؛ زیرا عارض تقریباً مساوی با محمول است و محمول نیز مربوط به عالم ذهن و مفاهیم است؛ یعنی وقتی مفهومی را بر موضوعی حمل می‌کنیم آن را عارض می‌نامیم. بنابراین اگر منظور از تعبیر «ان الوجود عارض الماهیه» (همان)، این بود که حقیقتاً وجود عارض ماهیت می‌شود و این عروض خارجی است، هرگز نمی‌شد عکس آن را انجام داد؛ درحالی که ممکن است عکس این حمل را انجام داد؛ مثلاً بگوییم هذا الموجود حمار، که در این صورت حمار عارض وجود شده است. حال سؤال می‌شود که منظور از این عروض، عارض تحلیلی است یا خارجی؟ برای اینکه منظور از این تعابیر معلوم شود، باید دید این اصطلاحات در چه فضایی به کار رفته‌اند. علمای منطق بنابر مبنایی که داشتند، ذات ماهیت را همواره موضوع قضیه می‌دانستند و هرچه بر آن حمل می‌شد را محمول ذاتی می‌نامیدند. محمولاتی که بر این موضوع حمل می‌شدند، یا به نحو ذاتی باب برهان بود، یا به نحو ذاتی باب ایساغوجی و یا بالعرض که آن را عرض غریب می‌نامیدند. آن‌ها که به نحو ایساغوجی حمل می‌شدند، همان ذاتیات ماهیت بودند که عبارت

از جنس و فصل اند. و آن‌ها که به صورت ذاتی باب برهان حمل می‌شدند، محمولاتی بودند که حقیقتاً متعلق به موضوع بودند، اما جزء ذاتیات ماهیت به حساب نمی‌آمدند؛ یعنی جنس و فصل آن نبودند. در این فضا تعبیر عرض خارجی و تحلیلی شکل گرفته است. منظور از عرض هم محمول است و محمولات یا محمول بالضمیمه اند یا خارج محمول. خارج محمول به محمولی گفته می‌شود که خارج از ذات ماهیت است و در عین حال محمول آن است و بدون ضمیمه شدن چیزی به موضوع بر آن حمل می‌شود. در همه این موارد موضوع قضیه، ماهیت است. در این فضا جنس و فصل به نحو ذاتی باب ایساغوجی بر موضوع حمل می‌شوند و معقولات ثانیه که جزو ذاتیات ماهیت نیستند، خارج محمول به شمار می‌آیند. خلاصه اینکه در هیچ‌یک از این اصطلاحات، عروض خارجی مراد نیست تا بحث شود که موضوع چیست؛ آیا وجود است یا ماهیت؛ بعد سؤال شود که شما اصالت وجودی هستید یا اصالت ماهوی. این یک بحث منطقی است و به امور خارجی ربطی ندارد. همه تقسیماتی که در این باره مطرح شده است، در چنین فضایی معنا می‌یابند و ما حق نداریم آن را به امور خارجی سرایت دهیم (مصباح یزدی و دیگران، ۱۴۰۲، ص ۴۵۶-۴۵۸).

نکته چهارم: همان‌طور که واضح است تفاوت اساسی معقولات ثانیه منطقی و فلسفی در این است که موضوع معقولات ثانیه فلسفی، خارج ولی موضوع معقولات ثانیه منطقی امر ذهنی است؛ ولی باید توجه کرد که خارجی بودن در مفاهیم فلسفی، شامل مراتبی از ذهن نیز می‌شود و آن وقتی است که به مراتب ذهنی از حیث وجودی نگاه کنیم نه از حیث مفهومی. توضیح آنکه مفاهیم ذهنی، خاصیت مرآتیت و بیرون‌نمایی و حکایت از اشیای خارجی را دارند و از آن جهت که وسیله و ابزاری برای شناخت خارج اند، مفهوم به شمار می‌روند، ولی از آن جهت که خودشان نزد نفس حاضرند، نگاه استقلالی به آن‌ها می‌شود و وجودشان موردنظر است. پس این دو حیثیت از یکدیگر متفاوتند.

علامه مصباح می‌فرماید اگر بخواهیم فرق بین مفاهیم فلسفی و منطقی را به طور دقیق‌تر مطرح کنیم، باید مراتب مختلف ذهن را مورد توجه قرار دهیم. ایشان می‌فرمایند یکی از مراتب ذهن مرتبه «مفهوم بماهو مفهوم» است، یعنی در مرتبه‌ای که مفهوم را از جنبه حکایتش از خارج ملاحظه می‌کنیم. در این جهت بین مفاهیم هیچ تفاوتی نیست و اینکه گفته می‌شود «عروض مفاهیم در ذهن است» همین مرتبه مراد است.

مراتب دیگری نیز برای ذهن قابل طرح است؛ مثلاً گاهی همین جنبه حکایت را بار دیگر ملاحظه می‌کنیم و احکامی بر آن حمل می‌کنیم. ظرف اتصاف معقولات ثانیه منطقی همین مرتبه است.

یک مرتبه پایین تر نیز در ذهن وجود دارد. در آنجا همه مفاهیم به صورت یک وجود عینی ملاحظه می شود. به این مرتبه از ذهن گاهی «خارجی» نیز اطلاق می شود؛ زیرا از جهت خارجیت هیچ فرقی بین موجود ذهنی و موجودات دیگر نیست. اینکه ظرف اتصاف معقولات ثانیه فلسفی را خارج می دانیم، شامل این مرتبه از ذهن نیز می شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۲۳۲).

۳. نقش تحلیل ذهنی و مقایسه در به دست آوردن معقولات ثانیه فلسفی

علامه طباطبائی نخستین فیلسوفی است که مفصل به چگونگی حصول معقولات ثانیه در ذهن پرداخته است (اسماعیلی، ۱۳۸۹، ص ۴۶۷-۴۶۸). ولی به نظر می رسد می توان بحث از نقش ذهن در به دست آوردن این معقولات و حتی مقایسه ای بودن این مفاهیم را در آثار فیلسوفان پیش از علامه طباطبائی همچون آقا علی مدرس زنوزی رهیابی کرد (زنوزی، ۱۳۷۸، ص ۱۵۹).

علامه مصباح نیز این ویژگی را در زمره اوصاف معقولات ثانیه بر شمرده است: «معقولات ثانیه (فلسفی - منطقی)، متوقف بر ملاحظات و مقایساتی است که تا آن ها انجام نگیرد معقولات ثانیه انتزاع نمی شود هرچند منشأ انتزاع و موصوفات آن ها صدها بار، ادراک گردد» (مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ص ۴۳). درباره این ویژگی و مسائل مربوط به آن در عبارات استاد مصباح اصطلاحات متعددی به کار رفته است. «نیاز به تحلیل و کندوکاو ذهنی»، «فعال بودن عقل در به دست آوردن این مفاهیم»، «فعال بودن ذهن در به دست آوردن این مفاهیم»، «فاعلیت نفس در ایجاد این دسته از مفاهیم»، «اعتباری»، «عروض ذهنی». این اصطلاحات همگی به این ویژگی اشاره دارند (همو، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۱۱۳، ۱۹۲ و ۲۶۳؛ همان، ج ۲، ص ۱۰۴ و ۲۷۶؛ همو، ۱۳۹۳، ص ۲۵۸، ۳۹۵ و ۴۰۲؛ همو، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۴۶؛ همو، ۱۳۹۴، الف، ج ۲، ص ۸۳؛ همو، ۱۳۹۴، ب، ص ۱۹۹؛ مصباح یزدی و دیگران، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۳۷؛ همان ها، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۲۶۸).

نکات

نکته اول: مقایسه ای بودن این مفاهیم به معنای این نیست که خود نسبت و اضافه باشند. توضیح آنکه نمی توان همه معقولات ثانیه را به نسبت ها برگرداند؛ چنان که مفهوم وجود و وحدت را نمی توان از قبیل نسبت ها و اضافات دانست؛ همچنان که مفهوم علت و معلول از قبیل نسبت نیست. البته درست است که مقایسه بین دو شیء شرط آمادگی ذهن برای انتزاع بعضی از معقولات ثانیه هست، ولی این

بدین معنا نیست که خود مفاهیم انتزاعی از قبیل نسبت‌ها و اضافات باشند (مصباح یزدی، ۱۳۶۱ الف، ص ۱۱۴؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۲۵۴).

نکته دوم: فعالیت ذهن در به دست آوردن این دسته از مفاهیم، مانع واقع‌نمایی آن‌ها نیست. گرچه در ساختن مفاهیم به‌ویژه «معقولات ثانیه» ذهن فعالیت‌هایی دارد، اما این فعالیت‌ها باعث نمی‌شود که حالت کاشفیت از علم گرفته شود و به‌هرحال مرآتیی برای نشان دادن واقعیت خارجی است (همو، ۱۳۹۳ الف، ص ۱۹).

نکته سوم: مراد از کندوکاو، تحلیل، فعالیت ذهن و فاعلیت ذهن و نفس نسبت به این مفاهیم مرتبه قوی آن است وگرنه فاعلیت ضعیف ذهن در مفاهیم ماهوی نیز وجود دارد و این‌طور نیست که در مفاهیم ماهوی ذهن هیچ‌گونه فعالیتتی نداشته باشد (مصباح یزدی و دیگران، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۳۷). ایشان در عبارتی تصریح می‌کند که مراد از خودکار به‌دست آمدن این مفاهیم در مقابل فعالیت ذهنی خاصی است که در معقولات ثانیه وجود دارد (همو، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۳۸۱-۳۸۲). ایشان همچنین نفس را فاعل اعدادی برای مفاهیم ماهوی می‌داند (روان‌بخش، ۱۳۷۵، ص ۱۳۳).

نکته چهارم: مقایسه کردن همان کندوکاو تحلیلی ذهنی نیست؛ بلکه تحلیل ذهنی در این دسته مفاهیم معمولاً از طریق مقایسه کردن صورت می‌پذیرد، بنابراین آنچه در این مفاهیم نیاز است فعالیت ذهنی است که «معمولاً» این فعالیت از راه مقایسه است: «حصول مفاهیم فلسفی... محتاج به تحلیل ذهنی خاصی است که «معمولاً» در اثر مقایسه دو معلوم حضوری یا دو نحو وجود عینی با یکدیگر، انجام می‌گیرد» (همو، ۱۳۶۱ الف، ص ۹۳؛ همو، ۱۳۹۴ ب، ص ۴۹؛ همو، ۱۴۰۳ الف، جلسه ۵ و ۲۲).

برخی اندیشمندان این ویژگی را جزو نظرات اختصاصی علامه مصباح دانسته‌اند (مجمع عالی حکمت، ۱۴۰۲، ص ۱۵۵-۱۶۵). درحالی‌که این ویژگی در کلمات برخی از اندیشمندان پیش از علامه و معاصر ایشان نیز به چشم می‌خورد (زنوزی، ۱۳۷۸، ص ۱۵۹؛ صدر، ۲۰۰۹، ص ۸۱).

اشکال این نکته: برخی اشکال کرده‌اند که در بعضی از مفاهیم فلسفی مقایسه کردن وجود ندارد و مثال‌های مختلفی زده‌اند که بیشتر آن‌ها مفهوم وجود را محل نزاع می‌دانند و به‌دست آوردن آن را مشروط به مقایسه کردن نمی‌دانند (معلمی، ۱۳۷۷، ص ۳۵۶؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۱۶۹؛ غفاری، ۱۳۸۵، ص ۱۱۵-۱۳۷؛ همو، ۱۳۹۴، ص ۹۳). استاد فیاضی در مقام اشکال در این زمینه می‌فرماید لزومی ندارد مفاهیم فلسفی باید با مقایسه انتزاع شود، به‌عنوان مثال وقتی می‌خواهیم مفهوم وجود را از خودمان انتزاع کنیم، آیا باید حتماً چیزی غیر از خودمان را در نظر بگیریم و نبود آن را ملاحظه کنیم تا چنین مفهومی

انتزاع شود؟ یا همان گونه که ابن سینا در برهان هوای طلق (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۲-۲۹۳) گفته است، وقتی از هر چیز دیگری غیر از خودمان، حتی از اعضای بدن خود فارغ باشیم، باز هم وجود خودمان را درک می کنیم و به علم حضوری آن را می یابیم. ذهن نیز بدون درنگ مفهوم وجود را از این یافت حضوری انتزاع می کند؛ زیرا کار ذهن همین است که وقتی نفس با واقعیتی به طور مستقیم ارتباط و نوعی احاطه بدان پیدا کرد و گونه ای اشراق پدید آمد، بلافاصله مفهومی از آن می گیرد؛ چنان که در تمام وجدانیات همین گونه است (مصباح یزدی و دیگران، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۴۴۷).

پاسخ اشکال

(أ) اولاً همان طور که پیش تر بیان شد خود مرحوم علامه مصباح تصریح کرده اند که این مفاهیم معمولاً از راه مقایسه به دست می آیند؛ از این رو از دیدگاه ایشان، لازم نیست همه مفاهیم فلسفی از راه مقایسه به دست بیایند.

(ب) ثانیاً حتی در مواردی که اشکال شده، مقایسه وجود دارد و انتزاع آن ها در گرو مقایسه است. از آنجا که به دست آوردن مفهوم وجود از راه مقایسه مورد اشکال شماری از ناقدان است، مقایسه ای بودن این مفهوم را توضیح می دهیم. مقایسه ای بودن مفهوم وجود را علامه مصباح در آموزش فلسفه توضیح داده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۹۵)؛ ولی باین حال ایشان توضیح بیشتری در این باره در آثار دیگرشان مطرح کرده اند مبنی بر اینکه در این جور مباحث باید از مباحث روان شناختی کمک گرفت. وقتی گفته می شود ما اگر در یک هوایی قرار بگیریم که از همه اطراف خود و بدن خود غافل شویم، وجود خودمان را به علم حضوری خواهیم یافت؛ این یافت امری وجدانی است و نمی توان با آن چیزی را برای کسی اثبات کرد. اگر کسی گفت من چنین چیزی را نمی یابم، دیگر نمی شود کاری کرد.

درباره مفهوم وجود هم عین همین سخن تکرار شدنی است. شاید کسی بگوید من چنین مفهومی را در ذهن خود نمی یابم. من تنها وقتی می توانم مفهوم وجود را تصور کنم که در کنارش به عدم هم توجه داشته باشم. تا زمانی که چنین توجهی حاصل نشود و ندانم که یک شیء هم ممکن است باشد و هم ممکن است نباشد، مفهوم وجود برایم حاصل نمی شود. بنابراین ادعای مزبور اثبات پذیر نیست و تنها هرکس باید به درون خود مراجعه کند و به نظر می رسد انکار یافتن وجود و مفهوم آن، بدون مقایسه با عدم کاملاً ممکن است. اینکه علامه طباطبائی این همه کوشیدند تا نحوه انتزاع مفهوم وجود را توضیح دهند، نشان می دهد انتزاع مفهوم وجود، آسان نیست. چنین نیست که با یافتن خود یا شادی و... بتوان مفهوم

وجود را انتزاع کرد. برای درک چنین مفهومی ابتدا باید شادی را یافت و آنگاه وقتی شادی از بین رفت، این دو حالت را باهم مقایسه کرد و از طریق این مقایسه به مفهوم وجود و عدم رسید. بدون این مقایسه ما تنها همان مفهوم شادی و نفس و مانند آن را داریم که از علوم حضوری خود می‌گیریم. به نظر می‌رسد آنچه گفته شد درباره ضمیر «أنا» واضح است؛ به همین دلیل از معقولات ثانیه است. أنا یعنی اشاره به کسی که متکلم است و بدون در نظر گرفتن متکلم و مخاطب معنا ندارد؛ یعنی در یک فضای نسبی و مقایسه‌ای معنا می‌یابد. به هر حال علم حضوری به وجود خود، ادراکی بسیط است و هیچ تکثر و تحلیلی در آن نیست؛ اما همین که پای مفهوم‌سازی به میان آمد، یا باید قالبی ماهوی مانند مفهوم سیاهی و شبیه آن وجود داشته باشد که از این ادراک حکایت کند که در این صورت نیازی به مقایسه و تأمل و تحلیل و تجزیه نخواهد بود و چنین مفهومی معقول اول خواهد بود؛ یا اینکه با تأمل و مقایسه و دست‌کاری ذهن، مفهومی ثانوی انتزاع شود و از این یافت حضوری حکایت کند که در این صورت، معقول ثانی خواهد بود. به نظر می‌رسد مفهوم وجود از سنخ اول نیست. دست‌کم ما یقین نداریم که از سنخ اول باشد (مصباح یزدی و دیگران، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۴۴۸-۴۴۹).

نکته پنجم: از آنجاکه این مفاهیم معمولاً از راه مقایسه به دست می‌آیند بنابراین معمولاً مزدوج هستند:

حصول مفاهیم فلسفی... محتاج به تحلیل ذهنی خاصی است که معمولاً در اثر مقایسه دو معلوم حضوری یا دو نحو وجود عینی با یکدیگر، انجام می‌گیرد به همین جهت است که مفاهیم فلسفی مزدوج هستند (مصباح یزدی، ۱۳۶۱ الف، ص ۹۳-۹۴؛ همو، ۱۳۹۳، ص ۴۲۵؛ همو، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۹۵).

نکته ششم: در انتزاع مفاهیم فلسفی افزون بر سنجش و تحلیل ذهنی، جهت سنجش نیز باید

مدنظر قرار بگیرد:

و اعتبار قید الحیثیة هو لأجل التنبيه على أنّ النار مثلاً ليست علّة من جميع الجهات، بل علیتها إنّما هی من حيث توقّف الحرارة الناشئة منها علیها، فلا ینافی كونها معلولة لأمر آخر، كما أنّه تصدق علیها مفاهیم أخرى من حيث ذاتها أو من حیثیات أخرى (همو، ۱۳۹۳، ص ۲۵۳؛ همو، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۶۴).

نکته هفتم: اعتباری بودن این دسته مفاهیم به این معناست که پیدایش و انتزاع آن‌ها وابسته به

ذهن انسان است و نه به معنای اینکه حقیقت این مفاهیم تابع ذهن ما باشند (همو، ۱۳۹۴، ص ۱۹۹).

نکته هشتم: از آنجاکه ذهن مفاهیم فلسفی را می‌سازد، اندیشمندان متعددی از جمله

آیت‌الله مصباح، این دسته مفاهیم را نمادها و عناوین مشیری برای حکایت از مصادیق آن‌ها می‌دانند. نحوه ارتباط مفاهیم فلسفی با عالم خارج به این نحو نیست که ابتدا ادراک جزئی از آن داشته باشیم و سپس آن را تعمیم دهیم و مفهوم کلی به دست بیاوریم؛ برای مثال هنگام درک مفهوم وجود، چنین نیست که ما نخست با حس بینایی یا حسی دیگر، درکی از چیزی به نام وجود داشته باشیم و سپس مفهوم کلی وجود را از آن انتزاع کنیم؛ بلکه ما واقعیتی را با علم حضوری یافته، برای آن مفهومی می‌سازیم. ساختار این مفاهیم به اصطلاح معرفت‌شناسی معاصر، جنبه نمادین دارد؛ به این نحو که این مفهوم وسیله‌ای برای اشاره به آن واقعیتی است که قابل درک با علم حضوری است (همو، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۱۹۰؛ همو، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۴۶-۱۴۷).

۴. قید ثانیه در این دسته از معقولات

درباره مفاهیم فلسفی می‌گوییم این مفاهیم معقولات «ثانیه» فلسفی هستند، همان‌طور که در کلمات فیلسوفان دیده می‌شود و علامه مصباح نیز بیان داشته‌اند.

ولی علامه مصباح در آثار متعددشان «ثانیه» دانستن این مفاهیم را صرفاً از باب اصطلاح می‌پذیرد (همو، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۱۹۲؛ همو، ۱۳۹۳ ب، ص ۲۵۳) و قید اولی یا ثانی را حاکی از حقیقت این مفاهیم نمی‌داند (همو، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۱۹۱). ایشان این عنوان را برای معرفی همه مفاهیم فلسفی مناسب نمی‌داند و به کار بردن آن را موهم این می‌داند که مفاهیم فلسفی همچون مفاهیم منطقی، باید از مفاهیم دیگری اخذ شوند؛ درحالی‌که این مفاهیم در مرحله اول از علوم حضوری انتزاع می‌شوند و در مراحل بعدی، مفاهیم ماهوی یا آن دسته از مفاهیم فلسفی که در مرحله اول انتزاع شده‌اند می‌توانند واسطه‌ای برای توجه ذهن به وجودهای خارجی و روابط آن‌ها گردند تا مفاهیم فلسفی دیگری انتزاع شود؛ از این رو، گرچه این عنوان برای مفاهیمی که در مراحل بعد انتزاع می‌شوند مناسب است، ولی برای معرفی همه مفاهیم فلسفی بهتر است از عنوان «مفاهیم فلسفی» استفاده کنیم. البته اگر درباره مفاهیمی که در مرحله اول نیز عنوان «ثانیه» را اطلاق کردیم بتوانیم بگوییم ثانی، به این معناست که مسبوق به علم حضوری هستند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۳، ص ۲۷۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۱ الف، ص ۹۲؛ همو، ۱۳۶۱ ب، ص ۲۶-۲۷؛ همو، ۱۳۹۳ ب، ص ۲۵۳).

باید توجه کرد که منظور ایشان از «ثانیه» در این گونه موارد نیز صرفاً مفاهیمی که در مرحله دوم به دست می‌آیند نیست؛ بلکه ثانی یعنی «لیس بأولی» که شامل مفاهیمی فلسفی که با چند واسطه

به دست می‌آیند نیز می‌شود. بنابراین وقتی می‌گوییم معقول ثانی، منظور از ثانی این است که «لیس بأولی» (همو، ۱۳۹۹، ج ۳، ص ۴۰۲؛ همو، ۱۳۹۳، الف، ص ۱۹؛ همو و دیگران، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۹۶).

۵. انتزاع از علوم حضوری

یکی از ویژگی‌های مهم این دسته از مفاهیم (معقولات ثانیه) که در روشن کردن اشتباهات و مغالطات راه‌گشاست، این است که این دسته از مفاهیم از علوم حضوری گرفته می‌شوند. گاهی از این مطلب این‌طور تعبیر می‌شود که ما «حس معقول ثانی شناسی نداریم» (مصباح یزدی و دیگران، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۴۰۷). البته معنایش این نیست که مفاهیم دیگر اعم از منطقی و ماهوی نمی‌توانند از علوم حضوری گرفته شوند.

انتزاع مفاهیم از علوم حضوری بین هر سه دسته مفاهیم مشترک است، اما فرق بین مفهوم ماهوی با مفاهیم فلسفی در این است که مفاهیم فلسفی اولاً صرفاً از علوم حضوری گرفته می‌شوند و حس ظاهری هیچ نقشی در پدید آمدن این دسته از مفاهیم ندارد و ثانیاً در انتزاع آن‌ها افزون بر علم حضوری، نیاز به تحلیل ذهنی نیز هست و تفاوت مفاهیم منطقی و فلسفی نیز در اتصاف ذهنی و خارجی آن‌هاست (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ب، ص ۴۰۲؛ همو، ج ۱، ص ۲۱۹؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۳، ص ۲۷۲؛ مصباح یزدی و دیگران، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۲۴۹).

اشکالات این ویژگی و پاسخ به آن‌ها

اشکال اول: در کلامی از استاد مصباح بیان شده است که می‌توان به واسطه مفاهیم ماهوی و یا فلسفی، مفاهیم فلسفی مراتب بعد را اخذ کرد درحالی‌که شما مدعی هستید که ایشان کیفیت انتزاع مفاهیم فلسفی را در علوم حضوری می‌دانند:

این مفاهیم در مرحله اول، انتزاع می‌شوند و در مراحل بعدی، مفاهیم ماهوی یا آن دسته از مفاهیم فلسفی که در مرحله اول انتزاع شده‌اند می‌توانند واسطه‌ای برای توجه ذهن به وجودهای خارجی و روابط آن‌ها گردند تا مفاهیم فلسفی دیگری انتزاع شود (مصباح یزدی، ۱۳۶۱، الف، ص ۹۲).

پاسخ: باید توجه داشت که حتی در اینجا نیز علم حضوری وجود دارد. توضیح آنکه این انتزاع مفاهیم فلسفی از معقولات اولی در عالم ذهن رخ می‌دهد و همه فعالیت‌هایی که صورت می‌گیرد

به صورت حضوری درک می‌شوند؛ یعنی نخست دو مفهوم را از اشیای خارجی به صورت حصولی می‌گیریم، سپس رابطه این دو شیء را درک می‌کنیم و در ذهن مقایسه‌ای بین آن‌ها انجام می‌دهیم و سپس مفهومی را که حاصل این مقایسه است انتزاع می‌کنیم و درک چنین مقایسه‌ای به صورت حضوری رخ می‌دهد؛ بنابراین مفهومی که حاصل می‌شود به علم حضوری برمی‌گردد (مصباح یزدی و دیگران، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۲۷۶؛ همو، ۱۴۰۳ الف، جلسه ۸). با این توضیح روشن می‌شود که حتی اگر مفهومی در اینجا واسطه شود، باز این مفاهیم از علوم حضوری گرفته می‌شوند.

اشکال دوم: ایشان باینکه در کتاب آموزش فلسفه تصریح می‌کنند که مفهوم «وجود» معقول ثانی است و از یافته‌های درونی و علم حضوری انتزاع می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۹۵)، ولی در برخی آثارش این مفهوم را برگرفته از امور مادی می‌داند:

یکی از نکاتی که در این باره باید در نظر داشت، این است که ما هر مفهومی را که درک می‌کنیم، اولین بار آن‌ها را از امور مادی و از محیط زندگی فرامی‌گیریم؛ حتی مفهوم وجود را ابتدا از حضور و غیبت اشیای مادی انتزاع می‌کنیم (همو، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۴۳۶).

پاسخ: در اینجا نیز باید گفت در حقیقت این مفاهیم از علم حضوری اخذ شده‌اند. با این توضیح که علم ما به محسوسات از طریق مفاهیم و صور ذهنی صورت می‌پذیرد، ولی علم ما به مفاهیم از اقسام علم حضوری است. وقتی یک شیء مادی را می‌بینم، تصویری از آن نزد ما حاضر است و وقتی آن شیء مورد نظر در دسترس ما نباشد، تصویر حسی آن نزد ما حاضر نیست. از وجود تصویر و عدم آن، مفهوم وجود و عدم را انتزاع می‌کنیم، تصویر و مفهومی که به آن علم حضوری داریم (همو، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۱۶۸).

اشکال سوم: علامه مصباح درباره قضایای بدیهی اولی می‌فرماید که مفاهیم به کار گرفته در این دسته از قضایا از سنخ مفاهیم فلسفی هستند (همان، ص ۲۳۷). در اینجا نیز شما ادعا می‌کنید که مفاهیم فلسفی از علوم حضوری گرفته می‌شوند و حواس ظاهری نقشی در پدید آمدن این مفاهیم ندارند، در حالی که از کلام ایشان در آموزش فلسفه برداشت می‌شود که امکان اینکه مفاهیم به کار گرفته در بدیهیات اولیه از حس اخذ شده باشند وجود دارد: «در بدیهیات اولیه... این گونه تصدیقات نیازی به تجربه حسی ندارند، هر چند ممکن است تصور موضوع و محمول آن‌ها نیازمند به حس باشد» (همان، ص ۲۲۷).

پاسخ: در پاسخ به این اشکال باید گفت عبارت آموزش فلسفه تصریح ندارد و شاید همین عدم تصریح باعث برداشت اشتباه از کلام ایشان شده باشد. در این باره به درس گفتار دروس فلسفه ایشان مراجعه می‌کنیم:

ممکن است کسانی قائل بشوند که بدیهیات اولیه، تصوراتشان محتاج به حس است، ما وقتی بخواهیم کل را تصور کنیم و جز را تصور کنیم باید حسمان را به کار بگیریم، ولی در تصدیق قائل می‌شوند به اینکه بعد از تصور، عقل چاره‌ای نمی‌بیند جز تصدیق، بدون نیاز به کاربرد به حس. البته ما قبلاً در بحث اصالت حس و عقل در تصورات گفتیم که این گونه تصورات هیچ نیازی به حس ندارد. معقولات ثانیه فلسفی است یا معقولات ثانیه منطقی هیچ نیاز به حس ندارند؛ بنابراین پذیرفتن استحاله اجتماع تقیضین نه تصوراً احتیاج به حس دارد و نه تصدیقاً ولی به فرض اینکه یک کسی قائل بشود (چنان‌که شده‌اند بعضی بزرگان) که تصورش احتیاج به حس دارد، در تصدیق می‌گویند احتیاج به حس ندارد و عقل خود مستقلاً این حکم را می‌کند (مصباح یزدی، ۱۴۰۳ الف، جلسه ۷).

بنابراین روشن شد عبارتی که در آموزش فلسفه بیان شده که «ممکن است تصور موضوع و محمول بدیهیات اولیه نیازمند به حس باشد» بیانگر نظر علامه مصباح نیست.

۶. نداشتن صورت جزئی

یکی از ویژگی‌های معقولات ثانیه فلسفی این است که این مفاهیم صورت جزئی حسی و خیالی و وهمی ندارند. چنین نیست که ذهن ما یک صورت جزئی از وجود داشته باشد و یک مفهوم کلی و همچنین مفهوم علت و معلول و دیگر مفاهیم فلسفی؛ بنابراین هر مفهوم کلی که در ازای آن یک صورت حسی یا خیالی یا وهمی وجود داشت، به نحوی که فرق بین آن‌ها فقط در کلیت و جزئیت بود، از مفاهیم ماهوی خواهد بود نه از مفاهیم فلسفی (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۱۹۳).

سؤال: دلیل اینکه مفاهیم فلسفی صورت جزئی ندارند چیست؟ می‌توان به این مسئله این گونه جواب داد:

اولاً، این مفاهیم همان‌طور که در ویژگی قبلی بیان شد، از راه حس به دست نمی‌آیند، بلکه از علم حضوری اخذ می‌شوند. بدیهی است که در این صورت مفهوم جزئی حسی و خیالی نداشته باشند. ثانیاً، در نقش تحلیل ذهن در این مفاهیم بیان داشتیم که این گونه نیست که این مفاهیم فرد داشته باشند، بلکه این مفاهیم عنوان مشیر و نمادی برای اشاره به مصداقی هستند که از علوم حضوری اخذ شده‌اند. نکته پایانی اینکه درست است که گفته شد مفاهیم فلسفی صورت حسی ندارند، ولی به یک معنا می‌توان معقولات ثانیه را مسبوق به حس دانست؛ به شرطی که منظور از حس ادراک شخصی باشد که

شامل علم حضوری هم بشود. در این معنا، احساس اعم از حس ظاهری و باطنی است و علم حضوری را هم که از حواس باطنی به‌شمار می‌رود، در برمی‌گیرد (مصباح یزدی و دیگران، ۱۴۰۲، ص ۴۰۳).

نتیجه‌گیری

در این مقاله ویژگی‌های مفاهیم فلسفی از دیدگاه علامه مصباح را مورد تحلیل قرار دادیم. ویژگی‌هایی مانند عدم دلالت بر حدود وجودی، عروض ذهنی و اتصاف خارجی، تحلیل ذهن در شکل‌گیری این مفاهیم، ثانی بودن این مفاهیم، انتزاع از علوم حضوری و نداشتن صورت جزئی. تلاش کردیم که افزون‌بر بیان همه ویژگی‌ها، از پراکندگی در بحث نیز جلوگیری کنیم و انسجام را در ارائه ویژگی‌ها حفظ کنیم.

همچنین، به نقد و بررسی برخی از اشکالات نسبت به دیدگاه علامه مصباح پرداختیم، ازجمله مسائل مربوط به ذهنی بودن معقولات و تناقضات با اصول بنیادی چون اصالت وجود. با مراجعه به آثار ایشان، پاسخ‌هایی برای این اشکالات فراهم کردیم که می‌تواند در راستای درک بهتر این مفاهیم سودمند باشد. این نوشتار، ما را به درک عمیق‌تری از ویژگی‌های معقولات ثانیه فلسفی از دیدگاه علامه مصباح نزدیک می‌کند، و فضا را برای تحقیقات بیشتر و نگاهی دقیق‌تر در این باره فراهم می‌آورد.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات والتنبيهات*، با شرح نصیر الدین طوسی، قم، البلاغه.
۲. اسماعیلی، مسعود، ۱۳۸۹، *معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی: سیر بحث در تاریخ و نقد و تحلیل مسئله*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۳. جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۳، *دومین یادنامه علامه طباطبائی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴. جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۵، *ردیافت‌ها و ره‌آوردها (۱)*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۵. روان‌بخش، قاسم، ۱۳۷۵، *کیفیت پیدایش معقولات اولی و ثانیه*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۶. زنوزی، ملاعبدالله، ۱۳۷۸، *مجموعه مصنفات*، تصحیح محسن کدیور، تهران، اطلاعات.
۷. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۹، *شرح منظومه*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، تهران، ناب.
۸. سربخشی، محمد، ۱۳۹۹، «بازنگری در تعریف و تقسیم معقولات»، *حکمت اسلامی*، شماره ۲۶، ص ۵۱-۷۲.
۹. صدر، محمدباقر، ۲۰۰۹م، *فلسفتنا*، چاپ سوم، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
۱۰. فارسیات، محمد، ۱۳۹۶، *فرایند تطور نظریه معقول ثانی فلسفی از ابن سینا تا ملاصدر*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۱. غفاری قره‌باغ، سید احمد، ۱۳۸۵، «علیت معقول اول یا ثانی»، *معرفت فلسفی*، شماره ۱۳.
۱۲. —، ۱۳۹۴، «تبیین جدید از تقسیم معقولات مبتنی بر حکمت متعالیه»، *خردنامه صدر*، شماره ۷۹، ص ۸۳-۹۶.
۱۳. فنائی، محمد، ۱۳۹۸، *معقول ثانی*، چاپ سوم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۴. مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۴۰۲، *یادنامه علمی مصباح حکمت*، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی.
۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۱ الف، *ایدئولوژی تطبیقی*، قم، انتشارات درراه حق.
۱۶. —، ۱۳۶۱ ب، *چکیده چند بحث فلسفی*، قم، مؤسسه درراه حق.
۱۷. —، ۱۳۶۴، *دروس فلسفه*، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. —، ۱۳۹۱ الف، *رسانترین دادخواهی و روشنگری*، تحقیق و نگارش عباس گرابی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۹. —، ۱۳۹۱ ب، *شرح الهیات شفاء*، تحقیق و نگارش محمدباقر ملکیان و دیگران، چاپ هشتم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۲۰. —، ۱۳۹۳ الف، *دروس فلسفه اخلاق*، چاپ نهم، تهران، اطلاعات.

۲۱. _____، ۱۳۹۳ ب، *تعليقه على نهاية الحكمة*، چاپ پنجم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
۲۲. _____، ۱۳۹۴ الف، *شرح نهاية الحكمة*، چاپ چهارم، تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
۲۳. _____، ۱۳۹۴ ب، *فلسفه اخلاق*، چاپ سوم، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
۲۴. _____، ۱۳۹۸، *آموزش فلسفه*، چاپ پنجم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
۲۵. _____، ۱۳۹۹، *شرح جلد اول الاسفار الاربعه*، تحقیق و نگارش محمدتقی سبحانی و مهدی عبداللهی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
۲۶. _____، ۱۴۰۳ الف، *درس گفتار دوسر فلسفه*، <http://www.shiadars.ir>.
۲۷. _____، ۱۴۰۳ ب، *پرسش و پاسخ*، <https://mesbahyazdi.ir>.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی و دیگران، ۱۳۹۵، *هم/اندیشی معرفت‌شناسی*، جلد اول، نگارش محمد سربخشی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
۲۹. _____، ۱۴۰۲، *هم/اندیشی معرفت‌شناسی*، جلد دوم، نگارش محمد سربخشی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
۳۰. معزز، یوسف و محمد رضاپور، ۱۳۹۹، «وجود رابط معقولات ثانیه فلسفی از منظر علامه طباطبائی و علامه مصباح»، *حکمت اسلامی*، شماره ۲۵، ص ۱۴۱-۱۶۱.
۳۱. معلمی، حسن، ۱۳۷۷، *معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
۳۲. _____، ۱۳۸۸، «مفاهیم ماهوی و فلسفی و منطقی»، *ذهن*، شماره ۴۰، ص ۱۶۳-۱۸۴.