

بررسی وحدت و کثرت به عنوان معقول اول یا معقول ثانی در حکمت متعالیه*

پروین نیک سرشت**
محمد بنیانی***

چکیده

وحدت و کثرت از جمله مسائل مهم فلسفی است که تأثیر بسزایی در سایر قوانین فلسفی دارد. وحدت و کثرت با وجود و ماهیت پیوند عمیقی دارد. وحدت مساوق با وجود است. مشهور فلاسفه از جمله صدرالمتهلین شیرازی، وجود و به تبع وحدت را در زمره معقولات ثانی و ماهیت را در ضمن معقولات اولی طبقه بندی می‌کنند. با توجه به این‌که معقول اولی برخلاف معقول ثانوی در خارج مصداق دارد و تعقل معقول اولی مبتنی بر معقول ثانوی است باید گفت نتیجه باور ملاصدرا، تبعیت وجود و وحدت از ماهیت است که با سایر قوانین حکمت متعالیه ناسازگار است. این نوشتار از رهگذر نقد و بررسی دیدگاه مشهور فلاسفه، قائل

تاریخ پذیرش: ۹۷/۶/۲۸

* تاریخ دریافت: ۹۷/۳/۹

** عضو هیأت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه شهید باهنر کرمان

m.bonyani@gmail.com

** دانشیار دانشگاه شیراز

است که وجود و به دنبال آن وحدت، معقول اولی و نیز ماهیات و به دنبال آن کثرت، معقول ثانی است تا تعقل ماهیت به وجود و تعقل کثرت به وحدت نیازمند باشد و همچنین وجود و وحدت مقدم بر ماهیت و کثرت باشد نه بالعکس.

واژگان کلیدی: وحدت، کثرت، معقول اول، معقول ثانی.

۱. طرح مسئله

براساس دیدگاه مشهور بین فلاسفه اسلامی، وجود و وحدت معقول ثانی فلسفی و ماهیات معقول اولی هستند. فلاسفه دلیل نامگذاری اولی و ثانی را وابستگی معقولات ثانی به معقولات اولی در فهم و تعقل و نیز تقدم معقولات اولی بر ثانی ذکر کرده‌اند. (فارابی، بی‌تا: ۶۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱۹۰/۴-۱۸۸؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۶۷) لازمه این اعتقاد، وابستگی وجود و وحدت به ماهیت و از آنجا که ماهیت مثار کثرت است به گونه‌ای وابسته به کثرت نیز است که با اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت همخوانی ندارد. بنابراین پرداختن به این بحث اهمیت خاصی دارد.

بحث معقولات اولی و ثانی از دیرباز بین فلاسفه وجود داشته و فراز و نشیب خاصی را طی کرده است. ظاهراً، فارابی آغازگر بحث معقولات ثانی در فلسفه اسلامی است و لیکن مفاهیم فلسفی را در این دسته قرار نداده است. (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۱۸۵) این بحث در میان فلاسفه بعد نیز به چشم می‌خورد تا زمان ملاصدرا که ایشان به صورت دقیق و با نقد برخی از آرای پیشینیان این مبحث را طرح نمود. آنچه مورد دغدغه این نوشتار است این است که وحدت و کثرت معقول اول‌اند یا معقول ثانی؟ ارتباط بین وحدت و وجود با ماهیت و کثرت چه تاثیری بر طبقه‌بندی آن‌ها در معقولات و مفاهیم فلسفی دارد؟ نسبت بین وحدت و کثرت با اصالت وجود چیست؟ اگرچه به نحو پراکنده در برخی آثار فلسفی می‌توان در باب موضوع بالا مطالبی یافت اما پرداختن به آن به نحو مستقل در این نوشتار مد نظر است.

۲. تعریف وحدت و بیان اقسام آن

۲-۱. معنای واژگانی و اصطلاحی وحدت

در کتب لغت، واژه وحدت به معنای «انفراد» آمده است: «الوحده فی معنی التوحد. و توحد برآیه: تفرّد به». (ابن منظور، ۱۴۱۶: ۱۵ / ۲۳۲؛ معلوف، ۱۹۹۲: ۸۹۰) و «الوحده هو الانفراد و الواحد فی حقیقه هو الشیء الذی لا جزء له البتّه ثمّ یطلق علی کلّ موجود». (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۵۱۴)

در اصطلاح، مفهوم وحدت بدیهی و در مقابل کثرت است و از این رو، هر تعریفی که برای آن ذکر شود، تعریفی لفظی و برای تبیین لفظ آن است، نه تعریف حقیقی. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲ / ۸۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۲ / ۲۶۰-۲۵۹) و تعریفی که از آن شده است، مشتمل بر دور است. مانند: واحد، امری است که از جهتی که واحد است قبول قسمت نمی‌کند. این تعریف علاوه بر این که به دلیل اخذ مفهوم واحد در آن، تعریف شیء به نفس است، مشتمل بر دور نیز می‌باشد، زیرا در این تعریف از انقسام استفاده شده و در تعریف انقسام کثرت اخذ می‌شود و در تعریف کثرت گفته می‌شود، مجتمع از وحدت‌هاست. بنابراین، شناخت هریک از وحدت و کثرت متوقف بر دیگری است و این همان دور است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲ / ۸۳-۸۲) بسیاری از فلاسفه در تعریف وحدت و کثرت به این مطلب اشاره کرده‌اند. در ادامه برای نمونه به چند مورد اشاره می‌شود. شیخ الرئیس ابوعلی سینا، تعریف وحدت و کثرت را خالی از اشکال نمی‌داند و به این نکته اشاره می‌کند که ما در تعریف واحد از کثرت و در تعریف کثرت از واحد استفاده می‌کنیم؛ به این دلیل که واحد، مبدأ کثرت است و در حقیقت وجود کثرت از واحد نشأت می‌گیرد، لذا هر تعریفی که برای

کثرت ذکر کنیم، ضرورتاً در آن تعریف از واحد استفاده شده است. (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۱۲)

شیخ اشراق نیز در تعریف واحد بر انقسام‌ناپذیری آن تأکید می‌کند و می‌گوید، واحد، چیزی است که از هیچ جهتی تقسیم نشود نه به اجزای کمی و نه به اجزای حدی و نه انقسام کلی به جزئیاتش. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۵/۲)

صدرالمتألهین شیرازی با اشاره به فسادهای موجود در تعریف وحدت و کثرت، این دو مفهوم را بدیهی و بی‌نیاز از تعریف می‌داند. با این توضیح که تعریف واحد و کثیر همراه با دور یا تعریف شیء بنفسه است. در تعریف واحد گفته شده که واحد، امری است که از هیچ جهتی قابل انقسام نیست و این تعریف مشتمل بر تعریف شیء بنفسه و تعریف به دور است، زیرا در این تعریف از انقسام استفاده شده که به معنای کثرت است. در تعریف کثرت هم گفته شده، کثرت، حاصل اجتماع وحدات است. اجتماع وحدات، خود مفهوم کثرت است و وحدات هم که همان وحدت است. بنابراین، دو فساد مذکور در این تعاریف دیده می‌شود. سایر تعاریف نیز به همین شکل از فساد دور و تعریف شیء بنفسه در امان نمانده‌اند؛ لذا حق این است که بگوییم، تصور وحدت و کثرت، اولی و بی‌نیاز از تعریف است. (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۲/۷- ۱۱)

یکی از احکام مهم وحدت که ذکرش ضروری به نظر می‌رسد این است که هنگامی که عقل، یک موجود را با موجودات دیگر مقایسه می‌کند و تعددی در فرد واحد نمی‌بیند وحدت را از آن انتزاع می‌کند. از این رو گفته‌اند، وجود با وحدت مساوق است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۳۷۴/۱) البته وجود و وحدت از نظر مفهومی با هم اختلاف دارند اما از نظر مصداق با هم مساوق هستند. همان‌گونه که به همه مقولات

دهگانه موجود گفته می‌شود به همه آن‌ها واحد هم اطلاق می‌شود. پس از این جهت که واحد و موجود بر همه مقولات اطلاق می‌شود، نسبت به همه چیز عمومیت دارند و با هم شریک‌اند و این بدان معنا نیست که مفهوم وحدت، عین مفهوم وجود است، اما موارد صدق آن‌ها یکسان است. هیچ‌کدام از آن دو، نه مفهوم وجود و نه مفهوم واحد، دلالتی بر ماهیت نمی‌کند، یعنی هر دو از مقولات ثانیه به‌شمار می‌روند. (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۲۹۳) بنابراین هر موجودی از آن حیث که موجود است واحد است، و هر واحدی از آن حیث که واحد است موجود است.

توافق بین وجود و وحدت، از وحدت و یگانگی احکام مربوط به وحدت و وجود حکایت می‌کند و یکی از این احکام بداهت مفهوم وجود و مفهوم وحدت بود که گذشت. حکم دیگری که در آن وحدت با وجود مشارک است عبارت از تشکیک است. مشارکت وجود و وحدت در تشکیک موجب می‌شود تا شرافت وجودی هر موجودی با غلبه‌ی وحدت در آن همراه باشد و مراد از شرافت وجودی در این عبارت، شرافت اعتباری و قراردادی نیست، بلکه قوت و شدت در وجود است. مشکک بودن وحدت، تشکیک در کثرت را نیز به دنبال دارد، به این معنا که هر جا وحدت قوی باشد کثرت ضعیف و هر مورد وحدت ضعیف باشد کثرت قوی است، بنابراین هر چه از کثرت دورتر باشد در مراتب وحدت و همچنین وجود اشرف و اکمل است. شدیدترین مرتبه‌ی وحدت، واحد حقیقی است که هیچ نوع کثرت و قسمتی نه در کم و نه در حد و تعریف، و نه به اعتبار قوه و فعل و نه به لحاظ انقسام به وجود و ماهیت، ندارد؛ وجود او عین ماهیت و وحدت او عین ذات اوست. (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۷ / ۳۴-۳۳)

۲-۲. وحدت و اقسام آن در فلسفه

در تقسیم وحدت باید گفت، واحد یا عین وحدت است، مانند موجودی که عین وجود است. واحدی که عین وحدت است شیئی نیست که وحدت برای آن ثابت باشد، بلکه نفس وحدت است و این نوع از وحدت اُحقّ اشیاء به وحدت است. خداوند متعال، همان‌گونه که موجودی است که عین وجود است و شیئی نیست که وجود برای آن ثابت باشد، واحدی است که عین وحدت است و شیئی نیست که وحدت برای آن ثابت باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲/ ۸۴)

واحدی که غیر از وحدت است، شیئی است که وحدت برای آن ثابت می‌باشد و خود بر دو قسم است: واحد حقیقی و واحد غیر حقیقی. واحد حقیقی مانند زید و یا عمرو که وحدت برای آن‌ها ثابت است و واحد غیر حقیقی، اشیاء متعدد و کثیری هستند که در یک امر واحدی که جهت وحدت آن‌هاست مشترک می‌باشند و آن جهت وحدت، یا مقوم آن اشیاء کثیر است و یا عارض بر آن‌هاست و یا یک امر اضافی محض است، همان‌گونه که گفته می‌شود نسبت نفس به بدن مانند نسبت پادشاه به مملکت است. اگر جهت وحدت در واحد غیر حقیقی مقوم امور متکثر باشد، آن امر مقوم یا جنس برای آن‌ها و یا نوع و یا فصل آن‌هاست. در صورتی که جهت اشتراک جنس باشد، آن واحد را واحد به جنس می‌گویند مانند انسان و فرس که در حیوانیت مشترک بوده و واحد به جنس هستند. و در صورتی که جهت اشتراک نوع یا فصل باشد، واحد را واحد به نوع یا فصل می‌خوانند، مانند زید و عمرو که در انسانیت و ناطقیت مشترک هستند. (همان)

اگر جهت وحدت در واحد غیر حقیقی عارض بر امور متکثر باشد آن امر عارض یا محمول آن‌هاست که در این صورت واحد به محمول نام دارد، مانند پنبه و برف که

در سفیدی مشترک هستند و یا آن امر عارض موضوع امور متکثر است، مانند نویسنده و خندان که در موضوع خود یعنی خندان مشترک هستند، این نوع واحد، واحد به موضوع نام دارد. و اگر جهت وحدت امر اضافی باشد، واحد به اضافه نام دارد مانند تعریف نفس از راه تشبیه آن به پادشاه. وحدت غیر حقیقی با توجه به اختلاف در جهت وحدت، نام‌های متفاوت دارد. اگر در نوع اتحاد داشته باشند مماثل و اگر در جنس اتحاد داشته باشند، مجانس و در کیفیت، مشابه، در کم، مساوی، در وضع، مطابق و در مقوله‌ی اضافه، آن‌ها را مناسب می‌نامند. (همان، ص ۸۵-۸۴)

ذات واحد حقیقی، از ناحیه وصفی که مربوط به ذات آن است، وحدت دارد و آن ذات واجب تعالی است که هیچ انقسامی نمی‌پذیرد. این معنا از واحد حقیقی به معنای اخص نیز خوانده می‌شود و در مقابل واحد حقیقی به معنای اعم قرار می‌گیرد. واحد حقیقی به معنای اعم همان واحدی است که وحدت وصف حقیقی آن است گرچه عین آن نباشد. واحد حقیقی به معنای اعم به لحاظ این‌که موضوع متصف به وحدت یک امر جنسی، نوعی و یا عددی باشد، به سه قسم تقسیم می‌شود. واحد عددی، به معنای واحد شخصی است و عدد در آن به معنای کم منفصل که یکی از انواع است نمی‌باشد. واحد به عدد اگر در برابر تثبیه و تثلیث و تربیع قرار گیرد، واحد عددی خواهد بود، ولی اگر در برابر وحدت جنسی و نوعی باشد، واحد شخصی است و شخص در این حالت به معنای تشخص است و از همین جهت نیز بر خداوند سبحان قابل اطلاق است. (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۷/ ۲۸)

واحد شخصی یا به حسب خارج تقسیم‌پذیر نیست مانند موجودات مجرد عقلی و یا قسمت‌پذیر است. اگر قسمت‌پذیر باشد یا دارای وحدت اتصالی است و یا نه، اگر دارای وحدت اتصالی باشد یا انقسام ذاتی آن است مانند مقدار و کم متصل و یا

انقسام به واسطه غیر انجام شده است مانند جسم واحد بسیط و اگر دارای وحدت اتصالی نباشد، دارای وحدت اجتماعی است و این قسم، مرکب از اجزایی است که دارای کثرت بالفعل هستند مانند کم منفصل. واحد شخصی که قسمت‌پذیر است یا جمیع آنچه که برای آن ممکن است در آن حاصل است که در این صورت، واحد بالتمام نام دارد و یا جمیع آنچه را که برای آن ممکن است، دارا نیست، در این حالت، مردم آن را غیر واحد می‌نامند. تمامیت در واحد بالتمام یا به حسب وضع است مانند یک درهم و یا به حسب صناعت است مانند یک خانه و یا به حسب طبیعت است مانند یک انسان، هنگامی که اجزای آن تام باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۸۵/۲)

۳. تعریف کثرت و بیان اقسام آن

۳-۱. معنای واژگانی و اصطلاحی کثرت

واژه کثرت، در لغت، به معنای فراوانی و نقیض قلت آمده است: «الکثرة: نقیض

القلة». (جوهری، ۱۴۱۰: ۳۹۴/۲)

ضروری است که کثرت به واسطه واحد تعریف شود، زیرا واحد، مبدأ کثرت است و وجود و ماهیت کثرت از واحد به دست می‌آید، بنابراین هر تعریفی را که برای کثرت أخذ نماییم به ناچار در آن از واحد استفاده می‌کنیم. (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۱۲) در نتیجه، همان‌گونه که معنای اصطلاحی وحدت بدیهی است و تعریف حقیقی آن ممکن نیست، معنای اصطلاحی کثرت نیز بدیهی است؛ زیرا در تعریف کثرت گفته می‌شود: «مجمع از وحدات» و معلوم است که معنای اجتماع، که در تعریف کثرت آمده، همان کثرت است. فرق وحدت با کثرت در این جهت این است که اگرچه هم مفهوم وحدت بدیهی است و هم مفهوم کثرت، ولی بداهت مفهوم وحدت، همانند بداهت مفهوم وجود است و از باب توافق احکام وجود و وحدت می‌باشد؛ اما بداهت مفهوم

کثرت، از این باب نیست و از یک نظر می‌توان گفت مفهوم وحدت، بدیهی‌تر است و مفهوم کثرت، توسط مفهوم وحدت تعریف می‌شود، از این رو گفته شده است که «إنَّ الكثرة أعرِف عند الخيال و الوحده عند العقل»؛ یعنی کثرت، نزد خیال و وحدت نزد عقل روشن‌تر است. بنابراین، عقل وحدت را بهتر از کثرت می‌فهمد و برای فهم کثرت، از وحدت استفاده می‌کند. ابوعلی سینا در کتاب الهیات شفاء این نکته را مطرح نموده است: «الكثرة أعرِف عند تخيلنا و الوحده أعرِف عند عقولنا و يشبه أن تكون الوحده و الكثرة من الامور التي نتصورها بدئياً، لكن الكثرة نتخيلها أولاً و الوحده نعقلها أولاً و الوحده نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقلياً بل إن كان ولا بدّ فخيالياً». (همو، ۱۳۷۶: ۱۱۳) این مطلب مورد تأیید ملاصدرا نیز هست: «أَنَّ الكثرة أعرِف عند الخيال و الوحده عند العقل، فكلّ منهما و إن كانت من الاشياء المرتسمه في الذهن بُدئياً لكن الكثرة مرتسمه في الخيال أولاً لأنّ ما يرسم في الخيال محسوس و المحسوس كثير و الوحده أمر عقلي لأنّ المعقولات امور عامّه، أوّل ما يتصرّف العقل فيها بالتقسيم يتصور كلاً منها واحداً ثمّ يقسمه إلى ما يكون كذا و إلى ما لا يكون كذا». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۸۳/۲)

۲-۳. کثرت و اقسام آن

یکی از خواص کثرت، غیریت است. غیریت بر دو قسم قابل تقسیم است: غیریت ذاتی و غیریت عرضی. غیریت عرضی آن است که مغایرت دو چیز از آن دو چیز دیگر بوده و مجازاً به آن‌ها نسبت داده می‌شود مانند مغایرت در میان شیرینی عسل و سفیدی گچ که حقیقتاً به واسطه مغایرت عسل و گچ پیش آمده و گرنه شیرینی و سفیدی با هم مغایرت ذاتی ندارند و می‌توانند در یک جا مانند شکر سفید جمع شوند. غیریت ذاتی

آن است که منافات میان دو چیز مستند به ذات خودشان بوده و به اقتضای خود یک جا جمع نشوند مانند نفی و اثبات. غیریت ذاتی در اصطلاح تقابل نامیده می‌شود که به چهار قسم تقسیم می‌شود: سلب و ایجاب، عدم و ملکه، تضایف، تضاد. (همو، ۱۳۶۸: ۸۳/۲) در تعریف اقسام تقابل باید گفت، یا یکی از دو متقابل عدم و سلب دیگری است و یا نه. اگر یکی رفع دیگری باشد یا هر دو نسبت به محلی که قابل آن دو باشد، سنجیده می‌شوند و یا نه. اگر نسبت به محل واحد سنجیده شوند، تقابل آن‌ها ملکه و عدم ملکه است و اگر نسبت به یک محل سنجیده نشوند تقابل آن‌ها سلب و ایجاب است. و اگر یکی از دو متقابل عدم و سلب دیگری نباشد، هر دو امر وجودی خواهند بود و در این صورت یا تعقل یکی از آن دو متوقف بر دیگری است یا نه. اگر تعقل دو امر وجودی متوقف بر یکدیگر باشد، تقابل آن دو تقابل تضایف است و اگر تعقل دو امر وجودی متوقف بر یکدیگر نباشد، تقابل آن دو را تقابل تضاد می‌نامند. (همان، ۱۰۵-۱۰۰)

تقسیم‌بندی دیگری نیز در مورد اقسام کثرت به این ترتیب مطرح شده است:

۱. کثرت ماهوی یا قبل‌الوجود، عبارت است از این که یک شیء در مقام ذات و ماهیت، قطع نظر از وجودش دارای کثرت باشد، مانند انسان که از حیوان و ناطق ترکیب و تکثر می‌یابد.
۲. کثرت مع‌الوجود، مربوط به شیئی است که در مقام ذات و ماهیت متکثر نباشد ولی به محض تحقق، کثرت بر او عارض شود مثل جنس‌الاجناس یا فصل که اگر به تنهایی لحاظ شوند، در مقام ذات، کثرت ماهوی ندارند ولی به محض وجودشان در خارج دارای کثرت خواهند بود و آن کثرت عبارت از ترکیب وجود و ماهیت است.

۳. کثرت بعدالوجود، این نوع از کثرت مربوط به مقام ماهیت همراه با وجود نیست، بلکه بعد از این که شیء موجود شد دارای این نوع کثرت ممکن است که خود بر سه قسم است: یک قسم، کثرت ناشی از ماده و صورت مثل انواع موجود در خارج، قسم دوم، کثرت ناشی از مقداری است که بر اجسام به لحاظ کمیت عارض می شود و قسم آخر، کثرت ناشی از وجدان و فقدان است که در مورد تمام ممکنات صدق می کند. (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۱۲۵/۳-۱۲۴)

۴. ارتباط وحدت و کثرت با مسئله اصالت وجود و ماهیت

بحث وحدت و کثرت، پیوند وثیقی با مسئله ی اصالت وجود دارد. نوع برداشت و نگرش ما از اصالت وجود نگاه ما را نسبت به بحث وحدت و کثرت تغییر خواهد داد. قائلین به اصالت وجود، وجود را اصیل و ماهیت را اعتباری می دانند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۵۷/۳) ملاصدرا در تبیین اصالت وجود به این نکته اشاره می کند که وجود احقّ اشیاء به تحقق و عینیت است و مجعول بالذات وجود است نه ماهیت، زیرا غیر وجود به واسطه وجود در خارج موجود می شوند و چیزی که همه موجودات حقیقت خود را از او می گیرند، ممکن نیست امری اعتباری باشد. (همو، ۱۳۸۶: ۱۳۴) این قول تفاسیر مختلفی دارد که در ادامه بیان می شود.

تفسیر اول: ماهیت در خارج عین وجود است. عینیت وجود و ماهیت در خارج به این معناست که امر واقعی واحد، هم مصداق وجود است و هم مصداق ماهیت. البته وجود، موجود است بنفسه و ماهیت به واسطه وجود موجود است. (همو، ۱۳۶۸: ۱/۴۸؛ ۱۳۸۶: ۱۳۶) مثلاً درباره کوزه ای که پر از آب است، هم می توانیم بگوییم که محتوای کوزه، وجود است و هم می توانیم بگوییم محتوای کوزه، آب است. بنابراین،

در خارج هم وجود، واقعیت دارد و هم ماهیت، ولی واقعیت داشتن هر دو به معنای واقعیت دو امر متمایز از هم نیست، بلکه بدان معناست که این دو عین هم هستند و به یک مصداق موجودند. به عبارت دیگر، در خارج، یک واقعیت بیشتر نیست، ولی همان واقعیت واحد، هم مصداق وجود است و هم مصداق ماهیت. (فیاضی، بی تا: ۲۷-۲۶)

تفسیر دوم: براساس این تفسیر، وجود حقیقتاً در خارج موجود است، ولی ماهیت صرفاً حد وجود است. آنچه در خارج تحقق دارد و طارد عدم است، جزء وجود نیست و ماهیت در خارج به عین وجود موجود نیست، بلکه حد خارجی وجود است و پیداست حد وجود، امری عدمی است و حقیقتاً موجود نیست. پس ماهیات، به دقت عقلی، وجود ندارند، بلکه تنها به نظر عرف موجودند. به تعبیر دیگر اسناد موجودیت به وجود، اسنادی حقیقی است و اسناد موجودیت به ماهیات، اسنادی مجازی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۳۵-۲۳۴)

حال سؤال اصلی اینجاست که اگر ماهیت، هیچ گونه وجودی در خارج نداشته باشد چه پیش می آید؟ و اگر ماهیت، به تبع وجود، در خارج عینیت داشته باشد چه نتایجی به دست می آید؟ به نظر می رسد تفسیر اول از اصالت وجود که برای ماهیت در خارج، عینیت قائل است، با معقول ثانی بودن وجود ناسازگار است و تفسیر دوم که برای ماهیت هیچ وجودی قائل نیست با معقول اول بودن ماهیات منافات دارد. ضرورت دارد قبل از ورود به پاسخ تفصیلی این سؤال، جایگاه وجود و ماهیت و به تبع وحدت و کثرت در بحث معقولات اولیه و ثانویه روشن شود.

۵. دیدگاه‌های مختلف پیرامون معقول اول یا ثانی بودن وجود

وجود، مساوق با وحدت و ماهیت مثار کثرت است. بنابراین، این دو در احکام نیز موافق هم می‌باشند؛ یعنی هر حکم که برای وجود باشد برای وحدت هست و بالعکس و هر حکم که برای ماهیت باشد برای کثرت هست و بالعکس. یکی از این احکام، معقول اولی یا ثانوی بودن وجود و ماهیت است که به تبع وجود، تکلیف وحدت و به تبع ماهیت، تکلیف کثرت در این زمینه روشن می‌شود.

بحث معقولات اولی و ثانی از دیرباز بین فلاسفه اسلامی مطرح بوده است. در ذیل نظرات برخی از فیلسوفان برجسته در این زمینه بیان می‌شود. به عنوان نمونه فارابی، جزء اندیشمندان بزرگی است که این مسئله را در کتب خود طرح نموده است. وی، در حیطه معقولات، به معقولات اولی و مفاهیم ماهوی پرداخته است. فارابی، معقولات را اموری مجرد از ماده و عوارض مادی می‌داند. (فارابی، ۱۴۰۸: ۴۶) از نگاه ایشان، معقولات، مقولات نام دارند، زیرا هر یک از مقولات در این خصیصه مشترک‌اند که با لفظ بر آن‌ها دلالت می‌شود و بر چیزی از امور قابل اشاره و محسوس حمل می‌شوند. اولین معقول که در ذهن حاصل می‌شود، معقول برگرفته از امر محسوس است و اگر معقولاتی غیر از محسوسات حاصل شود از ابتدا بدیهی نخواهد بود. این معقولات موجود در نفس که از محسوسات گرفته شده‌اند هنگامی که در نفس حاصل می‌شوند، از آن حیث که در نفس هستند لواحق بر آن‌ها عارض می‌شود که این لواحق نیز اموری معقول‌اند که معقولات ثانیه نام دارند. (همو، بی‌تا: ۶۶-۶۴)

از این رو، می‌توان دریافت از نظر فارابی، معقولات اولی، مفاهیمی هستند که از ماهیت اشیاء چه مجرد و چه محسوس حکایت می‌کنند و معقولات ثانی بر معقولات اولی در ذهن و از حیث ذهنی عارض می‌شوند. به عبارت دیگر، معقولات ثانی از

حالات و حیثیت‌های ذهنی معقولات اولی انتزاع شده، بر آنها حکایت می‌کنند. بدین ترتیب باید گفت معقولات ثانیه بر اشیای خارجی صدق نمی‌کنند و اتصاف آنها افزون بر عروضشان ذهنی است. نکته دیگری که در این قسمت باید به آن اشاره کرد، وجه تسمیه معقولات ثانیه به این عنوان است. معقول اول نسبت به همه معقولات ثانیه، اولیت دارد؛ زیرا معقولات ثانیه، عوارض ذهنی معقولات اولی هستند و تا معقولات اولی محقق نشوند، معقولات ثانیه معنا نمی‌یابند. از این رو، باید گفت ثانویت معقولات ثانیه، ثانویت در تعقل است. به عبارت دیگر، معقولات ثانیه، در تعقل خود وابسته به تعقل معقولات اولی هستند. فارابی هیچ وقت از اصطلاح معقول ثانی فلسفی یادی نکرده است و مراد وی از معقولات ثانی، مفاهیم منطقی است. (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۱۴۰-۱۲۰)

این سینا نیز مانند فارابی، معقولات را به دو قسم معقول اول و ثانی تقسیم می‌کند. از نظر وی، معقولات اولی، معقولاتی هستند که مستقیماً از خارج گرفته شده، از آن حکایت می‌کنند و معقولات ثانیه، با تحقق معقولات اولی در ذهن، از این معقولات گرفته شده و بر آنها عارض می‌شوند. (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۹ و ۱۵۹؛ ۱۳۷۱: ۲۰۱) شیخ‌الرئیس، موضوع منطق را معقولات ثانیه می‌داند که به معقولات اولی استناد دارند. از نظر ایشان، معقولات ثانیه به لحاظ ایصال از معلوم به مجهول موضوع منطق هستند. (همو، ۱۳۷۶: ۱۹) ایشان، کلیت، جزئیت و شخصیت را جزء معقولات ثانی می‌شمرد. (همو، ۱۳۷۹: ۲۰۳) ابوعلی سینا معقولات ثانیه فلسفی را از معقولات اولی متمایز می‌کند و بیان می‌کند موجود، شیء و واحد از سنخ ماهیات نیستند بدون این که به عنوان معقولات ثانیه فلسفی اشاره نماید. (همو، ۱۳۷۶: ۴۰-۳۶)

شیخ اشراق نیز یکی دیگر از فلاسفه است که به بحث معقولات پرداخته است، با این تفاوت که ایشان در عبارات خود از واژه صفات استفاده می‌کند و مراد او از صفات در این قسمت از فلسفه، مفاهیمی است که بیشتر در قالب محمول اشیای دیگر به کار می‌روند. (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۶۱) وی معتقد است که صفات به دو قسم تقسیم می‌شوند، صفاتی که برایشان وجودی در خارج و در ذهن است مانند سفیدی و صفاتی که به وسیله ماهیات توصیف می‌شوند و وجودی جزء وجود ذهنی ندارند، مانند نوعیت که بر انسان حمل می‌شود. وجود خارجی این قسم همان وجود ذهنیشان است. این صفات جزء معقولات ثانی هستند همان‌طور که بسیاری از فلاسفه بر این باورند. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱ / ۳۴۷-۳۴۶)

ملاصدرا همانند سایر فلاسفه این بحث را در جاهای مختلفی طرح نموده است. ایشان، معقول را نخست به اولی و ثانوی و معقول ثانوی را به منطقی و فلسفی تقسیم می‌نماید. از نگاه صدرا، معقولات اولی، مفاهیمی هستند که انسان آن‌ها را بدون واسطه از خارج ادراک می‌کند. انسان از راه حواس با اعراضی نظیر حرارت و برودت آشنا می‌شود و از آن پس با گذر نفس از مرحله حس، خیال و وهم به حقیقت کلی و عقلی آن‌ها علم پیدا می‌کند. البته مفاهیم عقلی هیچ یک محسوس نیستند و با این همه برخی از مقولات نظیر جوهر دارای فرد جزئی محسوس نیز نمی‌باشد و به همین دلیل از راه حس ظاهر به دست نمی‌آیند. ویژگی اساسی و مشترک معقولات اولیه این است که در ذهن و خارج تحقق پیدا می‌کنند و معقولات ثانیه، مفاهیمی هستند که دارای فرد خارجی نیستند. (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۴ / ۴۱۲-۴۱۱)

معقول ثانی در بسیاری از موارد در معنای فلسفی آن به کار برده می‌شود که شامل محمولات عقلی نظیر موجود، واجب، ممکن و مبادی انتزاعی ذهنی این محمولات نظیر

مفهوم وجود، وجوب و امکان می‌باشد و این دسته از مفاهیم برخلاف معقولات اولی با آنکه می‌توانند دارای مصداق خارجی باشند ولیکن دارای فرد خارجی نبوده و به همین دلیل خود به خارج راه نمی‌برند. خصوصیت بارز معقولات ثانی فلسفی این است که علی‌رغم فقدان فرد خارجی، اشیای خارجی و ذهنی و معقولات اولی اعم از آنکه در خارج یا در ذهن باشند به آن‌ها متصف می‌گردند، مانند مفهوم امکان که ماهیت انسان مثلاً در موطن ذهن یا خارج به آن متصف می‌شود. طبایع مصدری نظیر انسانیت و حیوانیت و برخی از لوازم ماهیت که در رتبه‌ی دوم تعقل می‌شوند و بعضی از نسبت‌ها و اضافات از جمله‌ی معقولات ثانیه فلسفی هستند. صدر المتألهین اضافاتی را که داخل در مقوله‌ی اضافه و از مقولات هستند، معقول اولی می‌داند. (همان، ۴۱۲)

صدر المتألهین در کتب خود در جاهای متعدد، وجود را جزء معقولات ثانی فلسفی می‌داند، البته ایشان تأکید می‌کند که مراد از وجود در این قسمت، وجود به معنای مصدری آن است نه حقیقت و ذات وجود، در ذیل به برخی از این موارد اشاره می‌شود:

«فالوجود بالمعنی المصدری — لا ما هو حقیقته و ذاته — و کذا الشیئیه و الامکان و الوجوب و کذا المحمولات المشتقه منها، من المعقولات الثانیه بالمعنی الاول المستعمل فی حکمه ما بعد الطبیعه لا بالمعنی الأخير المستعمل فی المیزان. اذ قد تحقّق لک أنّ المعقولات الثانیه هی ما یكون مطابق الحکم بها هو نحو وجود المعقولات الاولی فی الذهن علی أنّ یتبر قیداً له لا شرطاً فی المحکوم علیه و هذا هو المراد بقولهم المعقولات الثانیه مستنده إلی المعقولات الاولی و الوجود و کذا الشیئیه و نظائرهما لیس من هذا القبیل.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۳۳-۳۲۳) و یا در جای دیگر می‌گوید: «و أمّا الذی یقال له عرض للموجودات من المعنی الانتزاعی الذهنی،

فلیس هو حقیقه الوجود، بل هو معنی ذهنی من المعقولات الثانیه.» (همو، ۱۳۶۸: ۷)
 «واعلم أن هذا الوجود {الحقیقی الاصل} كما ظهر مراراً غیر الوجود الانتزاعی الاثباتی
 العام البدیهی و المتصور الذهنی الذی علمت أنه من المعقولات الثانیه ...» (همو،
 ۱۳۶۸: ۲/۳۲۹) بنابراین، ایشان ضمن تمییز دادن حقیقت وجود از مفهوم آن، مفهوم
 وجود را جزء مفاهیم اعتباری و معقول ثانی می‌شمرد.

اما معقول ثانی در معنای منطقی آن نیز به کار می‌رود و معقول ثانی منطقی شامل
 مفاهیمی می‌شود که معقولات اولی پس از حضور در ظرف ذهن به آنها متصف
 می‌شود. معقولات ثانی منطقی برخلاف معقولات ثانی فلسفی هرگز از شیء خارجی
 انتزاع نشده و بر اشیای خارجی نیز هیچ‌گاه صدق نمی‌کنند بلکه از امور ذهنی انتزاع
 شده و فقط بر آنها حمل می‌گردند و به همین دلیل معقولات ثانی منطقی محمولات و
 عوارضی هستند که وجود ذهنی امور، در انتزاع و صدق آنها دخیل است و مطابق و
 محکی آنها نحوه وجود ذهنی اشیاء می‌باشد. (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۴/۴۱۳)

بنابراین، مشهور فلاسفه معتقدند معقولات به دو دسته تقسیم می‌شوند: معقولات
 اولیه و معقولات ثانویه. معقولات ثانویه خود به دو دسته منطقی و فلسفی تقسیم
 می‌شوند. اولویت و ثانویت در معقولات، به خاطر اولویت و ثانویت است که این دو
 دسته نسبت به یکدیگر دارند. معقول اول نسبت به همه‌ی معقولات ثانیه اولویت دارد
 زیرا معقولات ثانیه عوارض ذهنی معقولات اولی هستند و تا معقولات اولی محقق
 نشوند، معقولات ثانیه معنا نمی‌یابند. به عبارت دیگر، معقولات ثانیه در تعقل خود
 وابسته به معقولات اولی هستند. (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۱۴۰) همان‌طور که گذشت،
 معقولات اولی، همان ماهیات هستند، این دسته از معقولات را ذهن به‌طور خودکار، از
 موارد خاص انتزاع می‌کند. یعنی همین که یک یا چند ادراک شخصی به‌وسیله حواس

ظاهری یا شهود باطنی حاصل شد، فوراً عقل، مفهوم کلی آن را به دست می‌آورد. مانند مفهوم کلی سفیدی که بعد از دیدن یک یا چند شیء سفید رنگ انتزاع می‌شود. معقولات ثانویه منطقی، مفاهیم کلی هستند که بر امور خارجی حمل نمی‌شوند، بلکه فقط بر صورت‌های ذهنی قابل حمل هستند. به بیان دیگر، مصداق این مفاهیم، فقط در ظرف ذهن موجود است نه در خارج. مانند مفهوم کلیت و جزئیت. معقولات ثانویه فلسفی، مفاهیمی هستند که اگرچه مستقیم از راه حواس به ذهن نیامده‌اند، ولی در عین حال، ظرف اتصاف و صدق آن‌ها خارجی است. مانند مفاهیم وحدت، ضرورت، امکان و امتناع. در نتیجه، معقولات اولی هم عروضشان خارجی است و هم اتصافشان. معقولات ثانیه فلسفی عروضشان ذهنی ولی اتصافشان خارجی است و معقولات ثانیه منطقی هم عروضشان ذهنی است و هم اتصافشان.

۶. نقد و بررسی

دیدگاه ملاصدرا پیرامون اصالت وجود دو تفسیر متفاوت داشت که در یکی ماهیات به تبع وجود موجود بودند و در دیگری ماهیات هیچ بهره‌ای از وجود نمی‌برند. طبق تفسیر اول از اصالت وجود ماهیات در خارج موجودند، به عبارت دیگر جزء معقولات اولی هستند که به عالم خارج راه پیدا کرده‌اند و وجود معقول ثانی است که فرد خارجی ندارد، لازمه‌ی این دیدگاه این است وجود که امری اصیل است، وابسته و متکی به ماهیت که امری اعتباری است باشد و تا ماهیات که معقول اول هستند ادراک نشوند وجود نیز ادراک نشود، چرا که تعقل معقولات ثانی، مبتنی بر معقولات اولی است. براساس این دیدگاه، وحدت به تبع وجود، معقول ثانی است و فرد خارجی ندارد. بنابراین اگر ماهیات، معقول اول و در خارج موجود باشند و وجود و وحدت،

معقول ثانی باشند باید گفت ماهیت بر وجود مقدم است و این با اصالت وجود منافات دارد. چگونه ممکن است که اصالت با وجود باشد ولی مفهوم وجود معقول ثانی باشد و تعقلش وابسته به تعقل ماهیت باشد؟ پس، این نگاه ملاصدرا به معقولات اولی و ثانی پذیرفته نیست.

اما تفسیر دوم از اصالت وجود که به این نکته اشاره می‌کند که ماهیات هیچ حظی از وجود نبرده‌اند، این تفسیر از اصالت وجود نیز با معقول اولی بودن ماهیات سازگار نیست؛ زیرا معقول اولی بودن ماهیات بدین معناست که ماهیات در خارج وجود دارند، حال آن‌که این تفسیر بیانگر عدم وجود ماهیات در خارج است.

بنابراین، هرکدام از تفاسیر مربوط به اصالت وجود را که أخذ کنیم با اصل معقول ثانی بودن وجود ناسازگار است. همان‌طور که گذشت فلاسفه اسلامی در بحث معقولات، معقولات اولیه را همان ماهیات می‌دانند که در خارج وجود دارند و معقولات ثانیه را مفاهیم غیرماهوی می‌دانند که پس از ادراک و تصور معقولات اولی حاصل می‌شوند، در نتیجه تعقل و فهم معقولات ثانی مبتنی بر تعقل و فهم معقولات اولی است. پس برای رهایی از این ناسازگاری، باید در معقول ثانی بودن وجود تأملی کرد. بنابر اصالت وجود، وجود در خارج عینیت دارد، پس نمی‌توان آن را معقول ثانی و مبتنی بر ماهیات که معقول اولی هستند، فرض کرد. وجود کثرت نیز قابل انکار نیست و در حقیقت، خود وجود و مراتب آن، مقوم کثرت است، بنابراین، کثرت نیز در خارج وجود دارد، لذا باید وجود را معقول اول و ماهیات را به عنوان معقول ثانی فلسفی أخذ نمود. در این حالت وجود اصیل و ماهیت اعتباری و به تبع وجود، بالعرض موجود است. کثرت نیز در خارج به ازای تعدد واحد موجود است. در نتیجه

وجود و به تبع آن وحدت، معقول اولی و ماهیت و کثرت، معقول ثانی فلسفی هستند که در تعقل خود نیازمند وجود و وحدت هستند.

۷. جمع‌بندی

به دلیل مساوق بودن وجود با وحدت، احکام وحدت و وجود یکسان است. معقولات اولی در خارج مصداق فردی دارند ولی معقولات فلسفی در خارج طبق باور ملاصدرا فرد ندارند و براساس باور حکمای قبل از صدرا عروض این معقولات ذهنی و اتصافشان خارجی است. معقولات ثانی در تعقل به معقولات اولی وابسته هستند. معقولات اولی همان ماهیات و معقولات ثانی فلسفی مواردی نظیر وجود، وحدت، وجوب و ... است. حکمای اسلامی معتقدند، وحدت به تبع وجود از سنخ معقولات ثانی است. نتیجه این دیدگاه این است که تعقل وجود متوقف بر ماهیت و از آنجایی که ماهیت، مثار کثرت است به گونه‌ای تعقل وحدت یا متوقف بر کثرت یا در عرض کثرت است و بنابراین وحدت و کثرت هیچکدام تقدمی بر دیگری ندارد در حالی که این مبنا با اصلی مانند اصالت وجود ناسازگار است. تقدم ماهیت بر وجود و تقدم کثرت بر وحدت یا هم عرضی آن‌ها از دیگر نتایج حاصل از این عقیده است که با اصالت وجود سازگاری ندارد. راه‌هایی از این ناسازگاری این است که وجود و به دنبال آن وحدت را معقول اولی و نیز ماهیات و به دنبال آن کثرت را معقول ثانی فرض نماییم تا تعقل ماهیت به وجود و تعقل کثرت به وحدت نیازمند باشد نه بالعکس. و وجود و وحدت مقدم بر ماهیت و کثرت باشد نه بالعکس.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلام حسین (۱۳۸۰)؛ قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶)؛ الهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، چاپ چهارم، قم، بوستان کتاب.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱)؛ المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹)؛ التعليقات، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق)؛ شرح الاشارات و التنبیحات، شرح قطب الدین رازیف نصیرالدین طوسی، قم، دفتر نشرالکتاب.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۶ق)؛ لسان العرب، تصحیح امین محمد عبدالدهاب، محمدصادق عبیدی، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۷. ارسطو (۱۳۷۷)؛ متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، حکمت.
۸. اسماعیلی، مسعود (۱۳۸۹)؛ معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۹. انصاری شیرازی، یحیی (۱۳۸۷)؛ دروس شرح منظومه حاج ملا هادی سبزواری، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳)؛ ریحی مختوم شرح حکمت متعالیه، چاپ پنجم، قم، إسرائ.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ق)؛ الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، چاپ اول، بیروت، دار العلم للملایین.
۱۲. راغب اصفهانی، ابوالقاسم (۱۴۰۴ق)؛ المفردات فی غریب القرآن، تهران، دفتر نشر کتاب.

۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰)؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چاپ سوم، تهران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۸)؛ *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چاپ دوم، قم، مکتبه المصطفوی.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳)؛ *مفاتیح الغیب*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۸)؛ *المشاعر*، تصحیح هانری کربن، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۶)؛ *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، حاشیه حاج ملاهادی سبزواری، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ چهارم، قم، بوستان کتاب.
۱۸. فارابی، ابونصر (۱۴۰۸ق)؛ *التعلیقات، تحقیق جعفر آل یاسین*، بیروت، دارالمناهل.
۱۹. فارابی، ابونصر (بی‌تا)؛ *کتاب الحروف*، تحقیق محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق.
۲۰. فیاضی، غلامرضا (بی‌تا)؛ *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*، تحقیق حسینعلی شیدای شید، بی‌جا، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۱. لاهیجی، محمد جعفر بن محمد صادق (۱۳۸۶)؛ *شرح رساله المشاعر*، قم، بوستان کتاب.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶)؛ *شرح الهیات شفاء (مشکات)*، تحقیق و نگارش محمدباقر ملکیان، عبدالجواد ابراهیمی‌فر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱)؛ *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۴. معلوف، لوئیس (۱۹۹۲م)؛ *المنجد فی اللغه*، بیروت، دارالمشرق.
۲۵. نبویان، سیدمحمد مهدی (۱۳۹۵)؛ *جستارهایی در فلسفه اسلامی*، قم، حکمت اسلامی.

