

معقولات فلسفی از منظر صدرالدین دشتکی

علی رحیمی **

محمدباقر عباسی *

چکیده

پیش از ملاصدرا معقولات به اولی و ثانوی تقسیم می‌شد. هرچند در سخنان فارابی و ابن‌سینا به تمایز میان معقولات ثانی منطقی و فلسفی توجه شده بود، ولی اصطلاح «معقول ثانی فلسفی» جعل نشده بود. ملاصدرا علاوه بر جعل این اصطلاح، این بحث را توسعه داد و آن را تکامل بخشید.

صدرالدین محمد دشتکی که از بزرگان مکتب فلسفی شیراز است، نظر منحصر به فردی در این بحث اختیار کرده است. این نوشتار برای اولین بار، به صورت تفصیلی دیدگاه ایشان در خصوص معقولات ثانیه را با تکیه بر نسخ خطی حاشیه‌ی قدیم وی بر شرح تجرید قوشچی بررسی کرده است. معناشناسی معقولات ثانیه، انقسام معقولات به اشتقاقی و غیراشتقاقی، اتحاد خارجی قسمی از معقولات با موضوعات خود، نحوه‌ی عروض و اتصاف خارجی و ذهنی، از جمله‌ی این بررسی‌هاست. علاوه بر این، گزارشی که ملاصدرا از دیدگاه دشتکی ارائه کرده است، با استناد به سخنان خود دشتکی تأیید شده است.

شاخصه‌ی اصلی تفکر ایشان در این بحث آن است که مصادیق مفاهیم فلسفی را به مفاهیم مشتق و غیرمشتق تقسیم کرده و قائل به خارجیت معقولاتی اشتقاقی چون موجود و ممکن، به نحو اتحاد با موضوعاتشان شده است، در حالی که معقولاتی غیراشتقاقی چون وجود و امکان را اعتباری قلمداد کرده است.

واژه‌های کلیدی: ۱. معقولات ثانیه‌ی منطقی، ۲. معقولات ثانیه‌ی فلسفی، ۳. عروض، ۴. اتصاف، ۵. معقولات اشتقاقی، ۶. معقولات غیراشتقاقی.

۱. مقدمه

مفاهیم کلی یا همان معقولات، به دو بخش منطقی و فلسفی تقسیم می‌شوند. در فلسفه‌ی اسلامی، مطالعه‌ی معقولات فلسفی اهمیت دارد؛ زیرا یکی از رسالت‌های مهم فلسفه‌ی اسلامی هستی‌شناسی است و مفاهیم ذهنی که حقایقی محقق در صفحه‌ی نفس انسان محسوب می‌شوند، بخشی از هستی را تشکیل می‌دهند، لذا داخل در مباحث فلسفی خواهند بود؛ بنابراین بحث از معقولات ثانیه، از حیث موجودیتشان، از مسائل فلسفه‌ی اولی به‌شمار می‌رود (۱۳، ص: ۴۰۱).

از سوی دیگر، هر علمی از عوارض ذاتی موضوع خود سخن می‌گوید. موضوع فلسفه موجود بما هو موجود است و عوارض ذاتی این موضوع، چیزی جز همان معقولات ثانیه‌ی فلسفی نیست (۱۷، ص: ۳) و به تعبیر شهید مطهری، «اساسا فلسفه را این معانی به وجود آورده است» و «جز با این‌ها نمی‌توانیم فلسفه داشته باشیم» (۴۱، ص: ۳۹۰).

همچنین می‌دانیم که حکمت متعالیه اصالت وجود را مبنای حق در نظر گرفته و آن را تثبیت کرده است و اوصاف وجود که با آن اتحاد خارجی دارند، از سنخ معقولات فلسفی هستند.

توجه به مطالب یادشده، اهمیت بحث از معقولات ثانیه‌ی فلسفی را بیش از پیش آشکار می‌کند.

اهمیت موضوع سبب شده است که تاکنون مقالات فراوانی بر مدار بازخوانی آرای متفکران، از فارابی گرفته تا ملاصدرا و از ملاصدرا تا صاحب‌نظرانی چون شهید مطهری و علامه‌ی طباطبایی، در زمینه‌ی معقولات فلسفی سامان یابد.

صدرالدین محمد دشتکی (سید سند) از شخصیت‌هایی است که بررسی نظراتش حائز اهمیت است؛ زیرا متفکری است که به عقیده‌ی برخی محققان، بنیان‌گذار مکتب شیراز است (۴۲، ص: ۱۱) و چنان جایگاه رفیعی در نزد صاحب حکمت متعالیه دارد که از وی با عناوینی چون بعض اهل التدقیق، صدرالمدققین، السید العظیم، السید السند، بعض الأماجد و بعض الأذکیاء یاد می‌کند (۲۴، ج ۱، ص: ۵۹ و ج ۵، ص: ۹۵ و ج ۶، ص: ۸۶؛ ۲۷، ص: ۳۸۳؛ ۲۳، ص: ۱۳۳؛ ۲۵، ص: ۳۵۷).

حاجی سبزواری نیز از وی با عنوان «السید السناد» یاد کرده است (۱۹، ج ۲، ص: ۳۷۰). یکی از معانی «سناد» در لغت، شتر قوی است (۱۲، ج ۲، ص: ۴۹۰)، شاید وجه این نام‌گذاری، قدرت بی‌نظیر صدرالدین محمد در بحث و تحقیق باشد (۳۹، ص: ۳۵).

علاوه بر بزرگی شخصیت دشتکی که به کشف آرای او که بخشی از تاریخ تکامل این بحث است، اهمیت می‌بخشد، اهتمام ویژه‌ی ملاصدرا به ایشان، اهمیت بازخوانی آرای وی را دوچندان می‌کند.

روشن شدن دیدگاه دشتکی می‌تواند میزان تأثیرپذیرفتن یا تأثیرنپذیرفتن ملاصدرا از آرای سید سند در بحث از معقولات ثانیه را روشن تر کند.

ما در این نوشتار پس از ارائه‌ی گزارشی اجمالی از دیدگاه برخی بزرگان در باب معقولات ثانیه‌ی فلسفی، این قسم از معقولات در اندیشه‌ی مرحوم سید سند را با تکیه بر حاشیه‌ی قدیم ایشان بر شرح تجرید قوشچی، بررسی خواهیم کرد.

با توجه به اینکه این حاشیه تاکنون تصحیح نشده و به چاپ نرسیده است، در بررسی دیدگاه ایشان، از نسخ خطی بهره گرفته‌ایم، لذا نوشتار پیش رو مسبوق به سابقه نیست.

هرچند ملاصدرا دیدگاه صدرالدین دشتکی در خصوص معقولات فلسفی را بیان کرده است، ولی اولاً این نقل قول، اجمالی بوده و شامل برخی تفصیلات طرح شده در این تحقیق نمی‌شود و ثانیاً ملاصدرا در گزارش خود، نه عبارتی از سید سند ذکر نکرده و نه ارجاع به منبع مشخصی داده است.

تحقیق حاضر علاوه بر مستندسازی گزارش ملاصدرا که از ویژگی‌های این نوشتار است، با تفصیلی بیش از آنچه در کلمات وی بیان شده، به بسط نظریه‌ی دشتکی پرداخته است و صرفاً بیانی مستند از گزارش ملاصدرا نیست.

لازم به ذکر است که در برخی آثار، بحثی مستقل در شرح دیدگاه مرحوم دشتکی در خصوص معقولات فلسفی ارائه شده است، لکن مؤلف ارجمند اذعان می‌کند که به آثار خود سید سند در این مسئله دسترسی نداشته و صرفاً از طریق برخی نقل قول‌ها به تقریر دیدگاه دشتکی پرداخته است (۷: ص: ۳۵۰).

۲. مفهوم‌شناسی معقولات

مراد از معقولات یا همان مفاهیم عقلی، تصورات کلی است. تصور کلی در قبال تصور جزئی که همان تصور حسی، خیالی و وهمی است، قرار دارد. تصور کلی تصویری است که بتواند نمایانگر اشیا یا اشخاص متعددی باشد (۴۰، ج ۱، صص: ۱۸۶-۱۸۸).

معقولات به نوبه‌ی خود به سه قسم تقسیم می‌شوند:

۱. معقولات اولیه: همان مفاهیم ماهوی هستند که بر چیستی اشیا دلالت می‌کنند (۷، ص: ۳۰) و مستفاد از خارج‌اند (۴، ص: ۲۳)؛ مانند مفهوم انسان که از مصادیقی چون حسن و حسین و امثال آن به دست می‌آید.

یکی از خصوصیات بارز این مفاهیم آن است که مسبوق به یکی از حواس‌اند؛ یعنی ابتدا صورتی حسی از خارج در ذهن ایجاد می‌شود، سپس به قوه‌ی خیال راه می‌یابد و صورت خیالی می‌یابد، سپس قوه‌ی عاقله مفهومی کلی از آن به دست می‌آورد (۴۱، ج ۹، ص: ۳۶۴). خصوصیت دیگرشان این است که صرفاً این مفاهیم هستند که داخل در مقولات‌اند؛ یعنی تنها معقول اول است که متصف به جوهر یا عرض بودن می‌شود (همان، ج ۱۱، ص: ۲۰۱).

۲. مقولات ثانیه‌ی منطقی: این قسم از مقولات که خواجه‌ی طوسی از آن به «علوم مکتسبه» تعبیر می‌کند (۳۲، ج ۲، ص: ۳۵۵)، مابازاء خارجی ندارد (۴، ص: ۲۳)، بلکه مقولات ذهنی به اعتبار حیثیات خاصی که دارند، مصداق مقولات ثانیه‌ی منطقی قرار می‌گیرند (۷، ص: ۳۴)؛ به‌طور مثال مفهوم کلیت هرگز مصداق خارجی ندارد و فقط مفاهیم ذهنی از این حیث که قابل صدق بر مصادیق کثیرند، خود، مصداق مفهوم «کلی» قرار می‌گیرند. ویژگی دیگر آنان این است که برخلاف مقولات اولیه که به مقوله‌ی معینی اختصاص دارند؛ یعنی مثلاً یکی تحت مقوله‌ی کم و دیگری تحت کیف و دیگری داخل در جوهر است، مقولات ثانیه‌ی منطقی اختصاص به گروه خاصی از مقولات ندارند و اساساً داخل در مقولات نیستند و بلکه اعم از مقولات‌اند؛ یعنی در آن واحد، درباره‌ی همه‌ی مقولات یا چند مقوله صدق می‌کنند (۴۱، ج ۹، ص: ۳۶۴).

۳. مقولات ثانیه فلسفی: با توجه به اینکه درباب حقیقت مقولات ثانیه‌ی فلسفی اختلاف نظرهایی وجود دارد، بیان نظرات مختلف به صفحات آینده موکول می‌شود و در اینجا تعریفی ارائه می‌شود که امروزه مشهور است و آن اینکه مقولات فلسفی مفاهیمی هستند که هر چند همانند مقولات اولیه مصادیق خارجی دارند، لکن از حدود ماهوی مصادیق خود حکایت نمی‌کنند، بلکه حاکی از انحای وجود آنها هستند (۴۰، ج ۱، ص: ۲۰۰).

در بیانی مختصر می‌توان به بارزترین خصوصیت هریک از مقولات بدین نحو اشاره کرد که عروض و اتصاف مقولات اولیه خارجی است؛ عروض و اتصاف مقولات منطقی، ذهنی است؛ ولی مقولات فلسفی عروضشان ذهنی و اتصافشان خارجی است (۲۲، صص: ۳۷۴-۳۷۵).

۳. نظریات مختلف درباب حقیقت مقولات فلسفی

حول مقولات ثانیه‌ی فلسفی مباحث متعددی شکل گرفته است، مباحثی چون چیستی، ملاک تمایز از سایر مقولات، کیفیت حصول و نحوه‌ی صدق بر نفس‌الامر.

از آنجاکه بررسی تفصیلی دیدگاه فیلسوفان دیگر در مقالات مستقلی صورت گرفته است، در ذکر نظرات مختلف، تکیه بر محوری‌ترین بحث، یعنی ذهنی یا خارجی بودن عروض و اتصاف، خواهد بود.

۳.۱. نظر فارابی

برخی ابن‌سینا را مبدع اصطلاح معقول ثانی به شمار آورده‌اند (۱۱، ص: ۷)، لکن این سخنی عجیب است؛ چراکه فارابی در آثار خویش به کرات از معقول اول و معقول ثانی سخن به میان آورده است (۳۵، ص: ۹۱؛ ۳۶، ج ۱، ص: ۳۵۱؛ همان، ج ۲، ص: ۳۷) و حتی فصلی مجزا را به بحث از معقولات ثانیه اختصاص داده است (۳۵، ص: ۶۴).

وی در تعریف معقولات ثانیه می‌نویسد: «مفاهیمی که در نفس، از محسوسات شکل می‌گیرند. وقتی در نفس حاصل شدند، از آن جهت که اموری واقع در نفس‌اند، لواحق بدن‌ها ملحق می‌شود که به واسطه‌ی برخی از این لواحق، جنس و به واسطه‌ی برخی دیگر، نوع به شمار می‌آیند» (همان، ص: ۶۴).

بنابراین معقولات ثانیه، اوصاف معقولات اولیه، از حیث مفهوم‌بودن هستند، لذا اشیای خارجی بدن‌ها متصف نمی‌شوند.

روشن است که وقتی اتصاف معقولات ثانیه ذهنی باشد، عروض آنان نیز ذهنی خواهد بود؛ بنابراین معقولات ثانیه در نزد فارابی، معقولاتی هستند که عروض و اتصافشان ذهنی است و این همان ملاکی است که پیش‌تر راجع به معقولات ثانیه‌ی منطقی بیان شد. بنابراین معقولات ثانیه در لسان ایشان، همان معقولات منطقی در اصطلاح متأخر است (۷، ص: ۱۴۵). هرچند فارابی در تقسیمات خود عنوانی مستقل برای معقولات ثانیه‌ی فلسفی باز نکرده است، لکن مفاهیم فلسفی چون وجود، وحدت، شیء، تشخص، تقدم و تأخر، علت و معلول، کمال و نقص و قوه و فعل را در زمره‌ی معقولات ثانیه که مفاهیم منطقی هستند، ذکر نکرده است. این نشان می‌دهد که ایشان متفطن تمایز میان این قسم از معقولات با معقولات ثانیه‌ی منطقی بوده است.

تفاوت آشکاری که وی میان این دسته از معقولات و معقولات ثانیه قائل شده، از یک سو عبارت است از اعتقاد به خارجی بودن این قسم از مفاهیم و از سوی دیگر عبارت است از وحدت مصداقی آن‌ها (همان، ص: ۱۸۵).

مثلاً وی خداوند متعال را عین وحدت می‌داند (۳۴، ص: ۳۵) چنان‌که در سایر موجودات نیز مفاهیمی چون هویت، وحدت، تشخص، عینیت، خصوصیت و وجود خاص آن شیء را بیانگر یک چیز می‌داند (۳۳، ص: ۳۹۹).

اگر به ملاکی توجه کنیم که پیش از این برای معقولات ثانیه‌ی فلسفی بیان شد، درمی‌یابیم که دسته‌ای از معقولات که فارابی آنان را از معقولات اولیه و ثانوی جدا کرده بود، همان معقولات ثانیه‌ی فلسفی در اصطلاح متأخرند که بعد از وی، در کلام ابن‌سینا نیز دنبال شده است، ولی به دلیل اختصاص نیافتن بحثی مستقل در کنار معقولات اولیه و ثانوی، بعد از ابن‌سینا و تا زمان میرداماد و ملاصدرا از آن غفلت شده است (۷، ص: ۱۸۶).

۳.۲. نظر شیخ‌الرئیس

ابن‌سینا در آثار خود از تعبیر معقول اول و معقول ثانی بهره برده است (۲، ص: ۱۶۷). مراد وی از معقولات ثانیه، همان معقولات ثانیه‌ی منطقی است؛ زیرا موضوع علم منطقی را معقولات ثانیه می‌شمارد (۳، ص: ۱۰) و از تقسیم معقولات ثانیه به منطقی و فلسفی چیزی نمی‌گوید (۴۱، ج ۹، ص: ۳۹۷).

هرچند عنوان معقولات ثانیه‌ی فلسفی در آثار ابن‌سینا وجود ندارد، ولی این بدان معنا نیست که وی میان این قسم از معقولات و معقولات اولیه و معقولات ثانیه‌ی منطقی تمایز قائل نشده باشد.

وی برخی مفاهیم را که ما امروز آن‌ها را با نام معقولات ثانیه‌ی فلسفی می‌شناسیم، از معقولات اولیه که مفاهیم ماهوی هستند، جدا کرده است؛ مثلاً واحد را مفهومی غیرماهوی معرفی می‌کند که در حد اشیا داخل نیست و از اعراض لازم اشیاست (۵، ص: ۵۱۴).

همچنین معقولات منطقی را امری ذهنی و عارض بر معقولات اولیه دانسته است، ولی وقتی سخن از برخی مصادیق معقولات ثانیه‌ی فلسفی به میان می‌آید، آنان را خارجی قلمداد می‌کند (۷، ص: ۲۰۴)؛ مثلاً وحدت را امری خارجی می‌شمارد و می‌نویسد: «فإنَّنا قد بینا أنَّ الواحد لا يتجرّد عن الأعیان قائما بنفسه إلّا فی الذهن» (۳، ص: ۱۱۹). این عبارت علاوه بر خارجی دانستن وحدت نشان می‌دهد که وحدت مابازای مستقلی در خارج ندارد و به وجود موضوع خود، موجود است؛ هرچند در ذهن، مفهومی مستقل دارد که این همان ملاک معقولات ثانیه‌ی فلسفی در تفسیر متأخر است؛ یعنی مفهومی کلی که عروض ذهنی و اتصاف خارجی دارد.

وی در عبارتی دیگر، با این بیان که وحدت مساوق با وجود است، بر عینیت آن دو تأکید کرده است (همان، ص: ۲۶). همچنین به اتحاد خارجی دو مفهوم شکل و مثلث حکم می‌کند (۱، ص: ۳).

در خصوص وصف وجوب نیز به تحقق خارجی حکم کرده است؛ چراکه وجوب را چیزی جز تأکد وجود نمی‌داند (۶، ص: ۲۸۱).

براساس مطالب یادشده می‌توان گفت ابن‌سینا نیز همچون فارابی معقولات ثانیه‌ی منطقی و فلسفی را از هم جدا کرده و ویژگی‌هایی برای آنان اثبات می‌کند که با آنچه فارابی ذکر کرده بود، مشابه است، با این تفاوت که ابن‌سینا با دقت و تفصیل بیشتری مطالب را دنبال کرده است (۷، ص: ۲۳۴).

۳.۳. نظر شیخ اشراق

معقول ثانی در لسان شیخ اشراق به همان معنایی به کار می‌رود که نزد مشائین مرسوم است؛ یعنی مفاهیمی که فقط در ذهن بر مفاهیم دیگر عارض می‌شوند و وجود خارجی ندارند.

وی صفات را بر دو قسم تقسیم می‌کند: قسمی که واجد وجود ذهنی و عینی است، مثل سفیدی؛ و قسمی دیگر از صفات که فقط وجود ذهنی دارند و فاقد وجود عینی‌اند، مثل نوعیت و جزئیت که به ترتیب، بر انسان و زید حمل می‌شوند. او پس از این تقسیم، قسم دوم را معقولات ثانیه معرفی می‌کند (۲۱، ج ۱، ص: ۳۴۶).

در ادامه، مفاهیم فلسفی را به مفاهیمی چون نوعیت و جزئیت ملحق کرده است و آن‌ها را همچون جزئیت و امتناع، اموری غیرخارجی شمرده است (همان، ص: ۳۴۷).

وی در جایی دیگر، با تعبیر «الصفات کلّها»، صفات را به دو قسم عینی و ذهنی تقسیم می‌کند و اوصافی چون وجود، امکان، جوهریت و لونیت را از قسم دوم می‌شمارد که در غیر ذهن هیچ وجودی ندارند (۲۰، ص: ۷۱). بله، از میان تمام معقولات ثانیه‌ی فلسفی، تنها وصف تشخص را خارجی می‌داند (۷، صص: ۲۷۰-۲۷۱).

بنابراین وی جز وصف تشخص، تمایزی میان معقولات فلسفی و معقولات منطقی قائل نیست و آنچه نزد وی شناخته شده است، همان معقولات منطقی در اصطلاح فارابی و ابن‌سیناست؛ یعنی اموری صرفاً ذهنی و فاقد تحقق خارجی.

۴.۳. نظر ملاصدرا

هرچند پیش از ملاصدرا افرادی چون فارابی و ابن‌سینا معقولات فلسفی را دارای عروض ذهنی و اتصاف خارجی می‌دانستند، لکن هیچ حیثیتی خارجی، نه به‌نحو انضمامی و نه به‌نحو انتزاعی، در ازای این مفاهیم قائل نبودند (۷، ص: ۳۹۸)؛ زیرا معتقد بودند وقتی موصوفی به یک صفت متصف می‌شود، ضرورت ندارد که صفت، در ظرف اتصاف تحقق داشته باشد (۲۴، ج ۱، ص: ۳۳۶).

ملاصدرا این سخن را نمی‌پذیرد؛ زیرا اتصاف نسبتی میان دو شیء است، پس نمی‌توان پذیرفت که در ظرف اتصاف، یکی از دو طرف نسبت تحقق نداشته باشد، پس اگر اتصاف خارجی است، باید وصف نیز همچون موصوف تحقق خارجی داشته باشد، هرچند اشیا در

موجود بودن متفاوت‌اند و هریک بهره‌ی خاصی از موجودیت دارند، لذا همه‌ی اوصاف بهره‌ای از وجود دارند، حتی صفات اضافی و اعدام ملکات که مرتبه‌ی ضعیفی از وجود و تحصل را دارا هستند (۲۴، ج ۱، ص: ۳۳۶).

باتوجه به اصل اجتماع نقیضین امکان ندارد که عدم حظی از وجود داشته باشد، لذا مراد صدرا آن نیست که عدم، در همان نیستی خود بهره‌ای از وجود دارد، بلکه محتمل است مقصود ایشان آن باشد که عدم ملکات، وجودی فرضی و اعتباری دارند؛ یعنی عقل قادر است عدم را چیزی فرض کند و سپس به اتصاف شیئی به عدم حکم کند که این وجود فرضی و اعتباری، مرتبه‌ای ضعیف از وجود است.

مثلاً وقتی عدم علت را علت عدم معلول می‌شماریم، عدم علت را به علت متصف کرده‌ایم؛ این کار باتوجه به اعتبار عقل است که عدم علت و عدم معلول را چیزی فرض می‌کنیم و سپس میان آن دو رابطه‌ی علت برقرار می‌کنیم (۳۰، ج ۱، ص: ۱۰۰).

صدرالمآلهین تأکید دارد که حیثیات مختلفی که منشأ انتزاع اوصاف متعددند، به لحاظ خارج نیز تغایر دارند؛ چراکه می‌توان همان شیء را خالی از آن حیثیت لحاظ کرد، مثلاً در زید خارجی، دو حیثیت انسانیت و موجودیت تحقق دارد که منشأ انتزاع دو مفهوم انسان و موجود از زید هستند. این دو حیثیت با یکدیگر مغایرند؛ چراکه می‌توان انسان غیرموجود را در نظر گرفت، چنان‌که می‌توان موجود غیرانسان را لحاظ کرد (۲۴، ج ۶، ص: ۸۴).

باتوجه به آنچه بیان شد، روشن می‌شود که دغدغه‌ی اصلی ملاصدرا اثبات خارجیت مفاهیم فلسفی است؛ یعنی این مفاهیم از حیثیاتی خارجی انتزاع شده‌اند که به نحو اتحادی یا انضمامی، در معروض خود تحقق دارند و درعین حال با معروض خود وحدت مصداقی دارند؛ یعنی به یک وجود موجودند (۸، ص: ۲).

بنابراین ملاصدرا یک گام از گذشتگان خود فراتر نهاده و به عروض و اتصاف خارجی معقولات ثانیه‌ی فلسفی قائل شده است، لکن عروض به معنای تحقق حیثیات مختلف، در ازای مفاهیم متعدد است، نه به معنای وجودهایی مستقل و منحاز از معروض خویش؛ زیرا اگر عروض را عروض اموری مستقل از معروض بدانیم، عروض این مفاهیم، ذهنی خواهند بود (۷، ص: ۴۴۴).

۴. نظر صدرالدین محمد دشتکی

۱.۴. معناشناسی معقول ثانی

مرحوم دشتکی به تبع خواجه نصیرالدین و قوشچی، معقولات ثانیه را اموری صرفاً ذهنی می‌داند که تحقق خارجی ندارند. این امر در مواضعی از حاشیه‌ی قدیم وی بر شرح تجرید قوشچی نمایان است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. مرحوم خواجه وجود را از معقولات ثانیه شمرده است (۳۱، ص: ۱۱۶). قوشچی دلیل معقول ثانی بودن وجود را این‌گونه توضیح می‌دهد: «زیرا وجود در خارج موجود نیست و گرنه دارای وجود دیگری می‌بود و در نتیجه، موجودات خارجی تسلسل می‌یافتند. در عقل است که وجود بر ماهیت عارض می‌شود»^۱ (۳۷، ص: ۳۰۵).

این عبارت نشان می‌دهد که خصوصیت معقول ثانی، عروض ذهنی و تحقق نیافتن خارجی است.

از آنجا که مرحوم دشتکی در مقام نقد و ارزیابی دیدگاه‌های قوشچی و حتی مرحوم خواجه است و هیچ حاشیه‌ای بر این مطلب ندارد، روشن می‌شود که نظر ایشان نیز همین بوده است.

۲. قوشچی در مقام تعریف معقول ثانی، عوارض ماهیت را به سه قسم تقسیم می‌کند که قسم سوم عبارت است از آنچه به حسب وجود ذهنی ماهیت، بر آن عارض می‌شود که این قسم از عوارض را معقولات ثانیه می‌نامند (همان، ص: ۳۰۷).

اینجا نیز مرحوم دشتکی اشکالی به این تقسیم‌بندی وارد نکرده است که این نشان از پذیرش آن دارد.

۳. مرحوم دشتکی در مقام تبیین تفسیر قدما از معقولات ثانیه می‌گوید: «چیزی است که عارض بر جمیع افراد نفس‌الامری خویش می‌شود و در خارج مطابقی ندارد؛ یعنی مبدأ آن در خارج موجود نیست، مانند مفهوم شیء که ماهیت مصادیق خویش نیست و شیئیتی که مبدأ شیء است، در خارج معدوم است»^۲ (۱۶، ص: ۲۰). در ادامه به قول بهمنیار استناد کرده است که می‌گوید: «شیء از معقولات ثانیه‌ی مستند به معقولات اولی است و حکم آن، حکم کلی و جزئی و جنس و نوع است. پس در موجودات، موجودی نیست که شیء باشد، بلکه موجود، یا انسان است یا فلک» (۹، ص: ۲۸۶).

با توضیحی که ایشان داده است، روشن می‌شود که مراد از عروض آن است که معقول ثانی، بیانگر ذات و حقیقت افراد خود نیست و در خارج نیز مطابقی ندارد.

۴. ایشان در جای دیگری می‌نویسد: «اگر واجب تعالی نزد حکما فردی از وجود مطلق بود، وجود در نزد آنان موجود در خارج بود و در نتیجه، از معقولات ثانیه محسوب نمی‌شد»^۳ (۱۵، ص: ۱۳). این عبارت صریح در این است که معقول ثانی وجود خارجی ندارد.

۲.۴. وجه تسمیه‌ی معقول ثانی

قوشچی وجه تسمیه‌ی معقول ثانی را آن می‌داند که این مفاهیم در درجه‌ی دوم از تعقل قرار دارند (۳۷، ص: ۳۰۷). دشتکی این بیان را نمی‌پسندد و بر آن اشکالی وارد می‌سازد (۱۶، ص: ۴۵)، اما خود دشتکی در حاشیه‌ی دیگری، وجه تسمیه‌ی معقولات ثانیه را این‌گونه بیان می‌کند که معقول نامیده‌شدن آنان به این دلیل است که با عقل انتزاع شده‌اند و فاقد مبدأ خارجی هستند و ثانی نامیده‌شدن آنان نیز به این سبب است که عارض بر ماهیت می‌شوند و عارض، همواره تابع معروض و دوم است^۴ (همان، ص: ۲۱).

۳.۴. معقولات ثانیه‌ی اشتقاقی و غیراشتقاقی

ملاصدرا نظر دشتکی درباره‌ی وجود را این‌گونه تقریر می‌کند که مفهوم وجود، امری اعتباری و از معقولات ثانیه است، ولی درعین‌حال، مفهوم موجود، امری خارجی و قابل‌اطلاق بر شیء خارجی است؛ به‌دیگر بیان میان «موجود» که مشتق است و «وجود» که مبدأ اشتقاق و غیرمشتق است، تمایز قائل شده است (۷، ص: ۳۵۰). همین امر در سایر مفاهیم فلسفی نیز جریان دارد (۲۸، ص: ۲۸).

ما ابتدا سخنان ملاصدرا در این خصوص را نقل کرده سپس با ذکر مواردی از حاشیه‌ی دشتکی، گزارش ملاصدرا از دیدگاه دشتکی را مستند به عبارات خود او خواهیم کرد:

۱. ملاصدرا درباره‌ی نحوه‌ی اتصاف ماهیت به وجود، اقوالی نقل کرده است و در نقل یکی از این اقوال می‌نویسد: «و گاهی مناط موجودیت را اتحاد ماهیت با مفهوم مشتق موجود قرار داده‌اند بدون آنکه برای وجود، قیام یا ثبوتی فی‌نفسه یا فی‌غیره قائل شوند. همچنین است حکم تمام مشتقات در نزد این قائل» (۲۶، ص: ۱۱).

حاجی سبزواری در تعلیقه، قائل این قول را سید سند معرفی کرده و بر سخنان ملاصدرا این توضیح را می‌افزاید که نتیجه‌ی چنین نگاهی آن است که دشتکی، خداوند را موجود صرف می‌داند، نه وجود صرف (۱۸، ص: ۳۹۶).

ظاهر عبارت ملاصدرا موهم این اشکال است که اتحاد ماهیت با مفهوم وجود، امری نامعقول است، لذا حکیم سبزواری توضیحی ارائه می‌دهد که حاصلش آن است که جاعل، ماهیت را محکی‌عنه مفهوم موجود قرار می‌دهد، نه اینکه ماهیت با مفهوم موجود بما هو مفهوم متحد شود (همان، ص: ۳۹۶). چنان‌که خود ملاصدرا نیز در جایی دیگر و در تقریری دقیق‌تر، فرد خارجی موجود را متحد با واجب متعال دانسته و می‌نویسد: «أن الواجب عین مفهوم الموجود بحسب الخارج فإن مفهوم الموجود موجود فی الخارج بأفراده و هو بحسب هذا النحو من الوجود يجوز أن یکون عین الواجب» (۲۴، ج ۶، ص: ۸۷).

غیاث‌الدین منصور دشتکی، فرزند سید سند نیز به این سوءبرداشت اشاره کرده و درصدد رفع آن برآمده است (۱۴، ص: ۱۸۸).

۲. ملاصدرا در گزارش دیگری از دیدگاه دشتکی می‌نویسد: «نه مجعول بالذات، ماهیت است... و نه مفهوم موجود بما هو موجود، چنان‌که سید مدقق بدان قائل است، بلکه آنچه صادر بالذات و مجعول بنفسه است، همان وجود عینی شیء است که به جعل بسیط تحقق می‌یابد» (۲۸، ص: ۳۷). در این عبارت، سید سند را قائل به مجعولیت موجود شمرده و قول او را مقابل نظر خود که مجعولیت وجود است، قرار می‌دهد.

۳. ملاصدرا در پاسخ به این اشکال که چگونه می‌توان خداوند متعال را موجود خارجی دانست، حال‌آنکه وجود از معقولات ثانیه است، این پاسخ را از سید سند نقل می‌کند که «اعتباری بودن وجود با اطلاق موجود بر خداوند متعال منافاتی ندارد؛ زیرا خداوند متعال عین موجود است نه عین وجود» (۲۴، ج ۶، ص: ۷۴).

در این عبارت نیز به روشنی میان وجود و موجود تفاوت قائل شده و موجود را امری خارجی و وجود را امری اعتباری و ذهنی قلمداد کرده است.

۴. ملاصدرا نظر دشتکی درخصوص تفاوت میان وجود و موجود در تحقق خارجی را این‌گونه شرح می‌دهد که برخی، ثبوت ذهنی و عینی وجود را منکرند و معتقدند که ماهیت با مفهوم موجود متحد است [نه با مفهوم وجود] و موجود، همچون سایر مشتقات، امر بسیطی است که در فارسی از آن به «هست» و مرادفات آن تعبیر می‌شود و «موجود» در ذهن یا خارج مبدائی ندارد» (همان، ج ۱، ص: ۴۴). از آنجاکه «موجود» را امری بسیط قلمداد کرده‌اند، وجود را مبدأ اشتقاق موجود نمی‌دانند، بلکه وجود، مفهومی است اعتباری که هیچ مصداق حقیقی ندارد، نه در ذهن و نه در خارج همانند عدم العلة که مفهومی اعتباری است و هیچ مصداق حقیقی ندارد و صرفاً می‌توان مصداقی فرضی و اعتباری برای آن لحاظ کرد.

۵. ملاصدرا در مقام تبیین نظریه‌ی سید سند بیان می‌کند که ملاک صدق مشتق بر شیئی آن است که مشتق با آن شیء متحد شود، نه آنکه مبدأ اشتقاق، قائم به آن شیء باشد، مثلاً صدق کاتب، به اتحاد فردی از افراد انسان با کاتب منوط است، نه اینکه کاتب قائم به انسان شده باشد؛ زیرا مشتق، مفهومی بسیط دارد و مثلاً کاتب به معنای «دبیر» است، نه فردی که کاتب بر او قائم باشد، چنان‌که ابیض، معنایی بیش از «سفید» افاده نمی‌کند، لذا صدق «سفید»، به آن منوط نیست که «سفیدی» به شیئی قائم باشد (۲۸، ص: ۲۸).

پس از بیان موارد فوق، نوبت به آن رسیده است که با ذکر مواردی از حاشیه‌ی مرحوم دشتکی اثبات کنیم که ملاصدرا در نقل نظریه‌ی سید سند دچار خطا نشده است؛ این موارد عبارت‌اند از:

۱. حال وجود نسبت به موجود، عکس حال حرکت نسبت به متحرک است؛ چراکه درخصوص حرکت، آنچه در خارج تحقق دارد، نفس حرکت است که بر شیء عارض شده و زمینه‌ساز انتزاع مفهوم متحرک شده است، برخلاف وجود که آنچه در خارج تحقق دارد، موجود است و همین موجود است که زمینه‌ساز انتزاع مفهوم وجود می‌شود. پس وجود امری انتزاعی و اعتباری است، به خلاف موجود که امری عینی و خارجی است^۵ (ص: ۱۶، ۴۶).

با نفی تحقق خارجی از وجود، این سؤال پیش می‌آید که چه تفاوتی میان ماهیت موجوده و معدومه وجود دارد؟ دشتکی این‌گونه پاسخ می‌دهد: «إمّتیاز الماهیة الموجودة عن المعدومة بأنّ الأولى عین الموجود و یصحّ حملها علیها بخلاف الثانیة». یعنی ماهیت موجود به‌گونه‌ای است که می‌توان موجود را بر آن حمل کرد، به خلاف ماهیت معدوم که نمی‌توان موجود را بر آن حمل کرد.

۲. درباره‌ی عدد، دشتکی می‌گوید آنچه در خارج موجود است، «کثیر من حیث هو الکثیر» است، ولی «کثرت» که همان عدد است، از عوارض تحلیلی کثیر است و لذا می‌توان گفت که نحوه‌ای تعیین در خارج دارد^۶ (همان، ص: ۸۲).

۳. سید سند امکان را امری انتزاعی می‌داند که در نفس الامر بر هیچ چیز عارض نمی‌شود و اتصاف شیئی به ممکن‌بودن، به واسطه‌ی عروض وصف امکان نیست^۷ (همان، ص: ۹۸)؛ چراکه مشتق، معنای بسیطی دارد و بر مبدأ اشتقاق دلالت نمی‌کند. این عبارت درخصوص اختلاف میان مشتق و مبدأ اشتقاق صراحت دارد؛ چراکه ایشان تحقق ممکن را پذیرفته ولی تحقق امکان را زیرسؤال می‌برد.

۴. قوشچی معتقد است که حکما ذات واجب تعالی را فرد خاصی از وجود مطلق می‌دانند (ص: ۳۸، ۱۱۶). دشتکی این ادعا را ناتمام دانسته و در تعلیل نادرستی آن بیان می‌کند که اگر واجب متعال فردی از وجود مطلق باشد، لازم می‌آید که وجود، در خارج موجود باشد و در نتیجه، وجود نمی‌تواند از معقولات ثانیه باشد، حال آنکه معقول ثانی است، پس حق آن است که واجب متعال فردی از موجود است، نه وجود. تفاوت آن با موجودات دیگر نیز در آن است واجب متعال ماهیت ندارد^۸ (ص: ۱۵، ۱۳). این عبارت نیز در برقراری تمایز میان وجود و موجود صراحت دارد.

۵. مرحوم خواجه وجود را معقول ثانی دانسته است (ص: ۳۱، ۱۱۶). قوشچی اشکال کرده است که چگونه می‌توانید حکم به معقول ثانی بودن وجود کنید درحالی که معتقد به وجود خارجی واجب‌الوجود هستید (ص: ۳۷، ۳۰۶). این سخن حاکی از آن است که از نظر قوشچی، معقول ثانی فاقد عینیت خارجی است.

دشتکی در پاسخ می‌فرماید اشکال قوشچی در صورتی وارد است که قائل شویم واجب متعال عین وجود به معنای مصدری یا حاصل مصدر است، اما اگر معتقد شویم که واجب متعال عین وجود به معنای موجود است، میان عینیت واجب متعال با وجود به معنای موجود و معقول ثانی بودن وجود به معنای مصدر یا اسم مصدر وجود، منافاتی نخواهد بود (ص: ۴۵). این عبارت نیز به‌وضوح میان مفهوم مشتق و مبدأ اشتقاق تفاوت قائل شده است، مضاف بر اینکه به‌روشنی بر این دلالت دارد که در نگاه دشتکی، صرفاً مبدأ اشتقاقی که وجود خارجی ندارد، از معقولات ثانیه شمرده می‌شود، نه مفهوم مشتق که در خارج محقق است.

۶. دشتکی عارض شیء را به دو قسم تقسیم می‌کند: عارضی که بالفعل بر شیء عارض شده است، مانند حرکت و نور؛ و عارضی که با تحلیل عقلی به دست آمده و عروض بالفعلی در کار نیست، مانند امکان و وجود که عروضشان به اعتبار تحلیل عقل است^{۱۰} (همان، ص: ۹۸). در این عبارت نیز مفاهیم وجود و امکان که مبدأ اشتقاق‌اند، اموری انتزاعی و ذهنی قلمداد شده‌اند که عارض بر چیزی نمی‌شوند.

عبارات فوق نشان می‌دهند که گزارش ملاصدرا از دیدگاه دشتکی، کاملاً با کلمات دشتکی موافق است.

۴.۴. اتحاد خارجی مفاهیم مشتق فلسفی با موضوعات خویش

گفتیم که در نگاه مرحوم دشتکی، مفاهیم فلسفی اگر به‌نحو مشتق لحاظ شوند، می‌توان به تحقق خارجی آن‌ها حکم کرد، ولی مبدأ اشتقاق این مفاهیم که همان معقولات ثانیه به شمار می‌روند، وجود خارجی ندارند. حال سخن در این است که مفاهیم مشتق فلسفی وجودی منحا‌ز و مستقل از موضوعاتشان ندارند، بلکه با موضوعات خودشان اتحاد مصداقی دارند. برای اثبات اینکه مرحوم دشتکی چنین اعتقادی داشتند، می‌توان به این مطالب استناد کرد:

۱. «ممکن و موجود، در نفس الامر شیء واحدی هستند و علیتی میان آن‌ها برقرار نیست؛ بلکه هنگامی که عقل، آن شیء واحد را به ممکن و موجود تفصیل داده و آن دو را به دو اعتبار اخذ کند، به تقدم یکی بر دیگری حکم می‌کند»^{۱۱} (ص: ۸۱). بنابراین تغایر ممکن و موجود، در ظرف ذهن و صرفاً مفهومی است، ولی به‌لحاظ خارجی، میان آن‌ها اتحاد برقرار است.

۲. ملاصدرا در مقام بیان نظر دشتکی می‌گوید واجب‌الوجود بالذات، موجود صرف است، ولی ممکن‌الوجود، شیء موجود است؛ به آن معنا که قابلیت دارد به ماهیت و موجودی که بر آن حمل می‌شود، تحلیل ذهنی شود (ص: ۲۴، ج ۶، ص: ۸۰).

از این عبارات دو نکته به دست می‌آید: اول اینکه همان‌طور که قبلاً به این نکته اشاره شد، خداوند متعال موجود صرف است، نه وجود صرف؛ و دیگر آنکه از ممکنات می‌توان دو مفهوم ذهنی موجود و ماهیت را انتزاع کرد؛ این دو مفهوم صرفاً در تحلیل ذهنی با یکدیگر مغایرند، ولی به لحاظ خارجی اتحاد دارند، لذا می‌فرماید: «قابل لأن يحلله الذهن» (همان). از آنجاکه موجود و ممکن هر دو وصف شیء خارجی هستند، اتحاد این دو وصف فقط در سایه‌ی اتحاد آن دو با موضوع خودشان میسر خواهد بود.

۳. ملاصدرا دیدگاه دشتکی در خصوص جعل ماهیت را این‌گونه گزارش داده است که ماهیت، قبل از جعل، رابطه‌ای با مفهوم موجود و معدوم ندارد و جاعل، ماهیت را با مفهوم موجود متحد می‌کند (۱۸، ص: ۳۹۶) اینجا نیز سخن از اتحاد ماهیت با موجود است، نه اتحاد با وجود.

۴. ۵. عروض و اتصاف معقولات ثانیه

اگر بخواهیم دیدگاه دشتکی در خصوص نحوه‌ی عروض و اتصاف معقولات ثانیه را تفصیلاً و با تکیه بر تفصیل معقولات اشتقاقی و غیراشتقاقی بیان کنیم، باید بگوییم: مفاهیم فلسفی غیراشتقاقی: با توجه به آنچه در معناشناسی معقولات ثانیه بیان شد، مفاهیم فلسفی غیراشتقاقی، همچون وجود و امکان، از مصادیق حقیقی معقولات ثانیه هستند، ولی مفاهیم اشتقاقی، همچون موجود و ممکن، تحت معقولات ثانیه قرار نمی‌گیرند؛ زیرا گفته شد که معقولات ثانیه خارجیت ندارند، در حالی که مفاهیم اشتقاقی تحقق خارجی دارند. به‌رحال مفاهیم فلسفی غیرمشتق، یعنی همان مبادی اشتقاق، عروض خارجی ندارند؛ چراکه در دیدگاه دشتکی، این مفاهیم تحقق خارجی ندارند و اموری صرفاً ذهنی و اعتباری‌اند. این امر با عباراتی که پیش از این گذشت به اثبات رسید.

دلیل ایشان در نفی خارجیت از معقولات غیراشتقاقی آن است که عروض و ثبوت یک شیء بر دیگری، فرع ثبوت مثبت له بوده و ماهیت، قبل از وجود هیچ‌گونه ثبوتی ندارد (۱۰، ج ۱، ص: ۴۲۱).

ایشان در این خصوص می‌نویسد: اگر ماهیت در نفس الامر به وجود متصف باشد، دور یا تسلسل لازم می‌آید؛ چه اتصاف ذهنی باشد، چه خارجی؛ زیرا اتصاف شیء به وصفی، فرع وجود موصوف است؛ پس باید ماهیت، وجود دیگری داشته باشد و نقل کلام به آن وجود می‌کنیم و در نتیجه، دور یا تسلسل لازم می‌آید^{۱۲} (۱۶، ص: ۴۶).

علامه‌ی طباطبایی دلیل اینکه بعضی حکما تحقق ذهنی و خارجی وجود را نفی کرده‌اند، همین شبهه معرفی کرده است (۲۹، ص: ۲۲) حکیم سبزواری در تعلیقات/سفار، این قول را به سید سند نسبت داده است (۲۴، ج ۱، ص: ۴۳).

باتوجه به اینکه دلیل فوق صرفاً درباره‌ی وجود جریان می‌یابد، برای نفی خارجیت سایر معقولات ثانیه باید دلیل دیگری در میان باشد. باتوجه به کلماتی که ایشان در بحث دیگری ایراد کرده‌اند، می‌توان دلیلی بر نفی خارجی جمیع مفاهیم فلسفی غیراشتقاقی به دست آورد. وی معتقد طبایع نوعیه اموری خارجی‌اند؛ زیرا قضایایی چون «زید انسان فی الخارج» صادق است و اگر انسان در خارج تحقق نداشت، حکم به اتحاد زید با آن امکان نداشت^{۱۳} (۱۶، ص: ۱۰۷).

این عبارت ملاکی کلی برای تشخیص اموری عینی از امور ذهنی به دست می‌دهد و آن اینکه هر حمل شایع صادقی بیانگر تحقق خارجی محمول خویش است. حاصل تطبیق این معیار کلی بر محل بحث آن است که «موجود و ممکن» اموری عینی هستند؛ چراکه می‌توان گفت: «انسان موجود فی الخارج» و «انسان ممکن فی الخارج» به‌خلاف «وجود و امکان» که تحقق خارجی ندارند؛ زیرا نمی‌توان گفت: «انسان وجود فی الخارج» و «انسان امکان فی الخارج».

از آنجاکه خود سید چنین مطلبی را دلیل مبنای مختار خود معرفی نکرده است، دلیلیت مطلب فوق صرفاً در حد یک احتمال مطرح می‌شود؛ هرچند که باتوجه به اینکه ایشان در تمام مفاهیم فلسفی به چنین تفصیلی قائل شده‌اند، دلیل اول نمی‌تواند توجیه‌گر این نظریه باشد، لذا این احتمال که دلیل دوم نیز در اتخاذ این نظریه دخیل بوده باشد، چندان بعید نیست.

نسبت به عروض ذهنی معقولات غیراشتقاقی، مرحوم دشتکی درخصوص «وجود»، دلیلی بر نفی عروض اقامه کرده است و آن اینکه «عقل اگرچه در تحلیل خود، ماهیت را خالی از وجود لحاظ می‌کند، لیکن هرگاه بخواهد ماهیت را معروض وجود قرار دهد و متصف به آن کند، ماهیت را در ظرف ذهن نیز قبل از آنکه وجودی بدان ملحق کند، موجود می‌بیند (۱۰، ج ۱، صص: ۴۲۱-۴۲۲)؛ یعنی معروض قرار دادن ماهیت، بدون تصور آن میسر نیست و تا ماهیت تصور شد، وجود ذهنی یافته است، لذا در ظرف ذهن نیز نمی‌توان تصور کرد که وجود، عارض بر ماهیت شود.

اما در سایر معقولات ثانیه‌ی غیراشتقاقی، دلیلی بر نفی عروض ذهنی وجود ندارد؛ بنابراین در دیدگاه دشتکی عروض ذهنی معقولات ثانیه‌ی غیراشتقاقی، آن هم در غیر «وجود»، پذیرفتنی است، ولی عروض خارجی در هیچ‌یک از آن‌ها پذیرفتنی نیست.

مفاهیم فلسفی اشتقاقی: دلیل اولی که برای نفی عروض خارجی معقولات غیراشتقاقی بیان شد، در معقولات اشتقاقی نیز جریان دارد، لکن گفته شد که این دلیل، مختص به وجود

است؛ یعنی این دلیل فقط می‌تواند عروض خارجی «وجود» و «موجود» را نفی کند (همان، ص: ۴۲۱)، ولی در سایر مفاهیم مشتق فلسفی جریان ندارد.

دلیل دیگری که آیت‌الله جوادی آملی از دشتکی نقل می‌کند آن است که عروض چیزی بر چیزی، مستلزم مغایرت میان آن دو شیء است، درحالی‌که در ظرف خارج، موجود با ماهیات متحد است؛ بنابراین عروض، امری محال است (همان، ج ۱، ص: ۴۲۱).

باتوجه به اینکه گفتیم در دیدگاه دشتکی تمام معقولات فلسفی اشتقاقی با موضوعات خویش اتحاد مصداقی دارند، این دلیل شامل همه‌ی آن‌ها می‌شود.

اما نسبت به عروض ذهنی مفاهیم فلسفی اشتقاقی، مرحوم دشتکی اذعان می‌کند که مفهوم لابشرط وجود، یعنی همان موجود، نه موجودیت که معنای مصدری بوده و مأخوذ بشرط لا است، در ظرف ذهن بر ماهیت عارض می‌شود (همان، ص: ۴۲۲) و باتوجه به تفاوت نداشتن مفاهیم فلسفی از حیث عروض ذهنی، می‌توان گفت که نظر ایشان در جمیع مفاهیم فلسفی مشتق، عروض ذهنی است.

بنابراین می‌توان گفت دیدگاه او درباب مفاهیم فلسفی در این حالت [یعنی در حالت اشتقاقی]، ذهنی بودن عروض و خارجی بودن اتصاف است (۷، ص: ۳۵۵)؛ اتصافی که در آن، وصف با موصوف خود متحد است.

۴.۶. ارزیابی

در مبنای صدرالدین دشتکی موضعی از نظر وجود دارد که در قالب نکات زیر ارائه می‌شود:

۱. اگر شیء خارجی به امکان متصف نیست، چگونه آن را ممکن می‌نامید؟ مفهوم ممکن، مفید معنایی وصفی است و امکان ندارد شیئی به وصفی متصف نباشد ولی مفهومی که مفید معنای وصفی است، بر آن شیء قابل حمل باشد؛ بنابراین نمی‌توان در اتصاف و عدم اتصاف میان مشتق و مبدأ اشتقاق تمایز قائل شد.

۲. اگر ماهیت خارجی به مبادی مشتقات متصف نباشد، چگونه می‌توان مفاهیم مشتق را از آن انتزاع کرد؟ انتزاع هر مفهومی به لحاظ حیثیتی خاص امکان پذیر است؛ زیرا در غیر این صورت لازم می‌آید که بتوان هر مفهومی را از هر شیئی انتزاع کرد، پس اگر مفهوم ممکن و امثال آن از یک شیء انتزاع شود، باید حتماً حیثیت خاصی لحاظ شود، لذا می‌تواند به اعتبار همان حیثیتی که متصف به مشتق می‌شود، به مبدأ اشتقاق نیز متصف شود.

۳. دلیلی که ایشان برای نفی اتصاف خارجی و ذهنی ماهیت به وجود اقامه کرده، ناتمام است؛ زیرا این دلیل بر قاعده‌ی فرعیّت مبتنی است که مفاد آن، ثبوت شیء لشیء است،

درحالی که در حمل وجود بر ماهیت، ثبوت شیء داریم، نه ثبوت شیء لشیء؛ لذا قاعده‌ی فرعیّت اصلاً در هلیات بسیطه جریان نمی‌یابد (۲۵، ص: ۲۰۲).

۴. در مقام علت‌یابی تفصیل میان معقولات مشتق و غیرمشتق، دلیلی احتمالی بیان شد، حال می‌گوییم اگر چنین دلیلی مدنظر ایشان بوده، با این اشکال مواجه است که صحت حمل در مفاهیم مشتق و صحیح‌نبودن حمل در غیرمشتقات به این دلیل است که قضیه، مرکب از موضوع و محمول و نسبت میان آن دو است. وقتی عرف بخواهد بین دو شیء رابطه‌ی این‌همانی برقرار کند، از قالب زبانی‌ای استفاده می‌کند که در آن، در ناحیه محمول، از الفاظ مشتق استفاده می‌شود، یا از لفظ ذو و امثال آن استمداد می‌طلبد. این بحثی لفظی و اعتباری است و نمی‌توان آن را مبنای اثبات امری تکوینی و حقیقی قرار داد. مضاف بر اینکه در «الانسان ذو امکان» چه می‌گویید؟ طبق استدلال یادشده، از آنجاکه این حمل صحیح است، باید حکم کنید که انسان امکان دارد و این صریح در تحقق خارجی امکان است.

۵. پاسخی که ایشان در وجه تمایز میان ماهیت موجود و ماهیت معدوم بیان کردند، پذیرفتنی نیست؛ زیرا حاصلش این است که ماهیت موجود، موجود است و می‌توان گفت موجود است، ولی ماهیت معدوم، موجود نیست و نمی‌توان گفت موجود است؛ درحالی‌که سؤال در این است که چرا با اینکه وجود امری اعتباری است، میان ماهیت موجود و معدوم تفاوت وجود دارد؟ چه چیزی باعث شده است که موجود را بتوان بر ماهیتی حمل کرد و بر ماهیت دیگری نتوان حمل کرد؟ از آنجاکه وجود اعتباری است، نمی‌تواند فارق میان ماهیت موجود و معدوم باشد؛ پس تفاوت میان آن دو در چیست؟ لذا این پاسخ، مصادره به مطلوب است.

۶. ممکن است کسی اشکال کند که مرحوم دشتکی، خود، به خارجیت وصف وحدت ادعان کرده است؛ آنجا که می‌گوید: «إن تلك الأفراد [أفراد طبیعت نوعیه] أمور متکثرة فی الواقع و کان وصفها بالوحدة و صفا لها بحال متعلقها الذی هو النوع» (۱۶، ص: ۱۰۷). ایشان می‌پذیرند که افراد طبیعت نوعیه به وصف وحدت متصف می‌شوند و از آنجاکه افراد طبیعت نوعیه تحقق خارجی دارند، پس وصف وحدت نیز باید تحقق خارجی داشته باشد. لکن پاسخ این اشکال روشن است؛ زیرا همان‌گونه که در عبارت ایشان آمده، این اتصاف، مجازی و به حال متعلق موصوف است. اتصاف حقیقی نیست تا سخن از خارجیت وصف وحدت به میان آید. آنچه حقیقتاً متصف به وحدت می‌شود، طبیعت نوعیه است که موطن آن ذهن است، لذا وصف وحدت نیز ذهنی خواهد بود.

۵. نتیجه‌گیری

۱. هرچند قبل از مرحوم دشتکی، بزرگانی چون فارابی و ابن‌سینا به تمایز میان معقولات ثانیه‌ی فلسفی، بدون جعل اصطلاحی خاص، و معقولات ثانیه‌ی منطقی متفطن شده بودند و احکام خاصی برای این دو قسم بیان کرده بودند، ولی طرح‌نشدن این مسئله با عنوانی خاص و در قالب بحثی مجزا، سبب غفلت افرادی چون سهروردی و دیگران از این بحث شد و راهی که فارابی و پس از او ابن‌سینا برای خارجی‌دانستن معقولات فلسفی در پیش گرفته بودند، ابتر باقی ماند و سهروردی به عقب بازگشت و معقولات فلسفی را ذهنی قلمداد کرد. در کلمات دشتکی نیز این بازگشت به عقب دیده می‌شود، لذا ایشان که سردمدار مکتب شیراز بود، نتوانست در خصوص مفاهیم فلسفی دیدگاه منقح و سامان‌یافته‌ای ارائه کند و آن را به‌درستی از معقولات منطقی متمایز کند.

۲. در دیدگاه دشتکی معقول ثانی مفید همان معنایی است که در حکمت متعالیه از معقولات ثانیه‌ی منطقی اراده می‌شود؛ یعنی مفاهیمی که عروض و اتصافشان ذهنی است.

۳. دشتکی بدون اینکه از اصطلاح معقولات ثانیه‌ی فلسفی بهره گیرد، به مصادیق این مفاهیم توجه کرده و تمایزی میان آن‌ها و معقولات ثانیه‌ی منطقی قائل شده است؛ بدین نحو که مفاهیم فلسفی مشتق را دارای اتصاف خارجی دانسته، ولی درباب مبدأ اشتقاق این مفاهیم، اتصاف خارجی را نفی می‌کند.

۴. آنچه در دیدگاه دشتکی جزو معقولات ثانیه است، همان مبادی اشتقاق مفاهیم فلسفی است؛ چراکه گفتیم وی به خارجیت مفاهیم مشتق قائل است درحالی‌که در منظر او، معقول ثانی فاقد خارجیت است.

۵. وی برای این تفصیل دلیل مقبولی بیان نکرده است. تنها دلیلی که ذکر می‌کند، درخصوص وجود است که آن هم از غفلت در عدم‌افتراق میان مفاد هلیه بسیطه و هلیه مرکبه سامان یافته است.

۶. به هر روی، توجه دشتکی و تفطن او به تمایزی که میان این قسم از معقولات با معقولات ثانیه‌ی منطقی وجود دارد، گامی روبه‌جلو برای خارجی‌دانستن مفاهیم فلسفی و طرح تقسیمی است که بعدها ملاصدرا آن را به تکامل رسانده و آن را در قالب تقسیم معقولات ثانیه به منطقی و فلسفی بیان کرده است.

یادداشت‌ها

۱. «لأنه ليس بموجود في الخارج و إلا لكان له وجود آخر موجود في الخارج أيضا و تسلسلت الموجودات الخارجیة و عارض للماهیة عند وجودها فی العقل».

۲. «هو [معقول ثانی] علی ما فسره القدماء ما يكون عارضا لجميع أفراده الواقعه فی نفس الأمر و لا يكون له مطابق فی الخارج أی لا يكون مبدأه موجودا فيه، كمفهوم الشیء فإنه لا يكون ماهیة لشیء من أفراده و الشیئیة التي هی مبدأها معدومة فی الخارج».
۳. «لو كان الواجب تعالی فردا للوجود المطلق عند الحكماء، كان الوجود موجودا فی الخارج عندهم فلا يكون من المعقولات الثانیة».
۴. «كأنه سمی معقولا بناء علی أنه أمر ينتزعه العقل، لا مبدأ له فی الخارج، و ثانيا لأنه عارض لا محالة و العارض تابع المعروض و ثانیة».
۵. «و إعلم أن حال الوجود بالقياس الى الموجود عكس حال مثل الحركة بالقياس الى المتحرك فإنّ عروض الحركة للشیء فی نفس الأمر منشأ لكونه متحركا و لصحة حمل المتحرك عليه و كون الشیء موجودا و صحة حمل الموجود عليه منشأ إنتزاع الوجود عنه».
۶. «أنّ العدد من العوارض التحليلیة للأمر العینیة فإنّ الكثير من حيث هو كثير موجود فی الأعیان بلا إرتیاب و تحليله بإعتبار ما ينتهی الى الكثرة و هی العدد، فيكون للعدد نحو تعین فی الأعیان».
۷. «الامكان أمر إنتزاعي لا عروض له للشیء فی نفس الأمر و الممكن ليس ممكنا بعروض الامكان له».
۸. «لو كان الواجب تعالی فردا للوجود المطلق عند الحكماء، كان الوجود موجودا فی الخارج عندهم فلا يكون من المعقولات الثانیة، كما زعم الشارح، فكيف نقل أنفا عن الشيخ و الفارابی أنّ الوجود ليس بموجود، بل من المعقولات الثانیة. و الحق أنه تعالی ليس فردا للوجود، بل هو فرد للموجود لكن ليس له ماهیة اصلا».
- عبارة «كما زعم الشارح» اشاره به دیدگاه قوشچی دارد که معتقد است وجود عینیت خارجی دارد و لذا از معقولات ثانیة نیست.
۹. «هذا إنما يلزم إذا قالوا بكون الواجب نفس الوجود بالمعنى المصدرى أو الحاصل بالمصدر كما حسبه الشارح، أما إذا قالوا بكونه نفس الوجود بمعنى الموجود حسب ما نقلناه عن الشفاء، فلا ينافي كون الوجود بأحد المعنيين الأولین من المعقولات الثانیة، كما لا يخفى».
۱۰. «عارض الشیء قسمان: أحدهما ما يكون عارضا له بالفعل كالحركة و الضوء، و الثانی ما ينتزعه العقل عن الشیء و يحلل الشیء اليه ضربا من التحليل، كالوجود و الامكان».
۱۱. «الممكن و الموجود فی نفس الأمر شیء واحد، لا علیة بينهما فيها اصلا. نعم، إذا فصله العقل الى الممكن و الموجود و أخذ به باعتبارین، يحكم بتقدم أحدهما علی الآخر».
۱۲. «لو كان إتصاف الماهیة بالوجود فی نفس الأمر، يلزم الدور أو التسلسل ذهنیاً كان الاتصاف أو خارجياً؛ لأنّ إتصاف الشیء بصفة فرع لوجود الموصوف، فيكون للماهیة وجود آخر و ننقل الكلام اليه، فإما أن يدور أو يتسلسل».
۱۳. «الحق أنها موجودة فيه... و كفاك تنبيهها علی وجودها فيه صدق قولك: «زيد انسان فی الخارج» فإنّ المراد بالمحمول فی تلك القضية هو ما يفهم من لفظ الانسان، كما أطبق به المنطقیون، فإذا لم يكن ذلك المفهوم موجودا فی الخارج، لم يصحّ أنّ زيدا هو ذلك المفهوم فيه؛ لأنّ ما لا يكون موجودا

فی الخارج، یمتنع أن يكون شیء عینه فیہ بالضرورة، فهو إذن موجود فی الخارج و لا شك أنه طبیعۃ نوعیۃ فیكون طبیعۃ النوعیۃ موجودۃ فیہ و هو المطلوب».

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیہات*، قم: نشر البلاغه.
۲. _____، (۱۴۰۴)، *التعلیقات*، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۳. _____، (۱۴۰۴)، *الشفاء (الالهیات)*، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
۴. _____، (۱۴۰۴)، *الشفاء (المنطق)*، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
۵. _____، (۱۳۷۹)، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶. _____، (۱۳۷۱)، *المباحثات*، قم: انتشارات بیدار.
۷. اسماعیلی، مسعود، (۱۳۸۹)، *معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۸. _____، (۱۳۸۸)، «معقول ثانی فلسفی در فلسفه صدرالمتألهین»، ذهن، شماره ۴۰، صص ۱۷-۵۴.
۹. بهمنیار، (۱۳۷۵)، *التحصیل*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، *رحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه*، ج ۱، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. جوادی آملی، مرتضی، (۱۳۸۸)، «معقول ثانی در اندیشه حکما»، *حکمت اسراء*، شماره ۲، صص ۶۵-۹۴.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۱۰ق)، *الصاحح- تاج اللغه و صحاح العربیه*، بیروت: دار العلم للملایین.
۱۳. داماد حسینی، محمدباقر و احمد علوی، (۱۳۷۶)، *تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۱۴. دشتکی، غیاث الدین منصور، (۱۳۸۲)، *اشراق هیاکل النور*، تهران: نشر میراث مکتوب.

معقولات فلسفی از منظر صدرالدین دشتکی ۱۱۳

۱۵. دشتکی، صدرالدین محمد، (حدود قرن ۱۰)، حاشیه القدیمة علی شرح التجريد الجدید، شماره ۱ نسخه: ۱۷۵۵، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
۱۶. _____ (بی تا)، حاشیه شرح التجريد الجدید، شماره نسخه: ۱۱۸، مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی.
۱۷. روضاتی، محمد، (۱۳۸۲)، «نقد نظریه ملاصدرا درباره‌ی معقول ثانی فلسفی»، مقالات و بررسی‌ها، شماره ۷۴، صص ۱۶۱-۱۶۸.
۱۸. سبزواری، هادی، (۱۳۶۰)، التعليقات علی الشواهد الربوبیه، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۹. _____ (۱۳۷۲)، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران: نشر ناب.
۲۰. سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۷۳)، حکمه الاشراف، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۱. _____ (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه: هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۲. شیروانی، علی، (۱۳۹۳)، ترجمه و شرح بدایه الحکمه، قم: انتشارات دار الفکر.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (بی تا)، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم: انتشارات بیدار.
۲۴. _____ (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث.
۲۵. _____ (۱۳۸۷)، سه رساله فلسفی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۶. _____ (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۷. _____ (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۸. _____ (۱۳۶۳)، المشاعر، تهران: کتابخانه طهوری.

۲۹. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۴۲۸)، *بدایه الحکمه*، تصحیح و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۰. _____ (۱۳۸۵)، *نهایه الحکمه*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۱. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۰۷)، *تجرید الاعتقاد*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۲. _____ (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و التنبيهات*، قم: نشر البلاغه.
۳۳. فارابی، ابونصر، (۱۴۱۳)، *الاعمال الفلسفیه*، بیروت: دارالمناهل.
۳۴. _____ (۱۹۹۵)، *آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها*، بیروت: مکتبه الهلال.
۳۵. _____ (۱۹۸۶)، *کتاب الحروف*، بیروت: دار المشرق.
۳۶. _____ (۱۴۰۸)، *المنطقیات*، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
۳۷. قوشچی، علی بن محمد، (۱۳۹۳)، *شرح تجرید العقائد*، تصحیح و تحقیق محمدحسین زارعی رضایی، قم: انتشارات راند.
۳۸. _____ (بی تا)، *شرح تجرید العقائد*، نسخه‌ی خطی، چاپ افست.
۳۹. کاکایی، قاسم، (۱۳۸۷)، *غیث الدین منصور دشتکی و فلسفه‌ی عرفان؛ منازل السائرین و مقامات العارفین*، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر.
۴۰. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۸)، *آموزش فلسفه*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۱. مطهری، مرتضی، (بی تا)، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، قم: انتشارات صدرا.
۴۲. ولایتی، علی اکبر، (۱۳۹۳)، *آفرینندگان فرهنگ و تمدن اسلام و بوم ایران؛ ۸۳ (صدرالدین دشتکی شیرازی)*، تهران: نشر امیرکبیر.