

درس شصت و یکم:

تعریف معقول ثانی و بیان دو اصطلاح فلسفی و
منطقی درباره آن

بسم الله الرحمن الرحيم

معقولات اولیٰ بودن صورت کلیه جواهر

و اعراض

بحث درباره معقولات اولیٰ و ثانیه بود؛ عرض

شد که معقولات اولیٰ عبارت از طبایع اشیاء هستند

که همان ماهیّت یک شیء باشد، که جوهر و عرض

است. به عبارت دیگر آن کلی که صورت ارتقاء یافته

محسوس است عبارت از معقولات اولیٰ است.

بنابراین تعریف، معقولات اولیٰ هم شامل جواهر

می شوند و هم شامل اعراض.

وقتی ما یک شیء خارجی را ادراک می کنیم؛ این

شیء خارجی یک عینیّتی دارد که همان وجود و

تحققش است، و یک عوارضی دارد. حالا وقتی به

صورت و ماده آن شیء یک جنبه کلیّت و تعمیم

بدهیم، معقول اول می شود، که عبارت از همان

جنس و فصل است؛ صورتش می شود فصل و

ماده اش هم می شود جنس. و جنس و فصل آن شیء

روی هم رفته که عین خود آن شیء هستند نوع

می‌شوند. یعنی ما وجودِ زید را بنا بر همان تقریر گذشته باد می‌کنیم، به آن وسعت می‌دهیم و سایر افراد را هم در آن وجود داخل می‌کنیم، این می‌شود نوع و معقول.

همین‌طور اعراض و عوارضی که بر آن بار می‌شوند هم همه معقولاتِ اولی هستند. من باب‌مثال می‌بینیم که یک رنگ سفید عارض بر این شیء شده است و اختصاص به آن دارد؛ آن سفیدی که اختصاص به این شیء دارد مشخص، محدود و متعین است، بعد ما همان سفیدی را گسترش می‌دهیم و یک سفیدی مطلق و کلی را در نظر می‌آوریم، آن سفیدی می‌شود معقول که کیف است. کم، زمان، مکان و بقیه اعراض هم داخل معقولاتِ اولی هستند. پس به عبارت دیگر معقولاتِ اولی عبارت از صورت کلیه جواهر و اعراض هستند.

توضیح معقول ثانی فلسفی

یک معقولاتی هم داریم که به آنها معقولات ثانیه فلسفی می‌گوییم و بعد سراغ معقولات منطقی می‌رویم که دایره معقولات فلسفی اعم از آنها است.

معقول ثانیه فلسفی این است که خودِ آن امر معقول و ذهنی مابازائی در خارج ندارد، یعنی ما یک وجود مشخص خارجی که **مشارٌ بالبنان** باشد برای آن نداریم، گرچه ممکن است آن وجود خارجی ارتباطی از نقطه نظر تشخیصش با این معقول داشته باشد. من باب مثال وقتی که می‌گویم این فرش مساوی با آن فرش است، یعنی از چه نظر مساوی با آن است؟ می‌گویم که مثلاً از نظر کم مساوی است، یا از نظر کیف مساوی است، یا از نظر جوهر مساوی است چون این فرش از پشم است و آن فرش هم از پشم است. یعنی اول ما باید ببینیم که جهت مساوی بودن این با آن چیست.

می‌گویند فرهاد میرزا که یک دانشمند و آدم باسوادی بود، همین که کشکول، زنبیل و امثال ذلک داشت، یک روز در یک مجلسی نشسته بود که صحبت از آخوندها و این طلبه‌ها شده بود. یک عده‌ای آنها را مذمت می‌کردند که اینها دیگر چه کسانی هستند! اصلاً فهم ندارند! فرهاد میرزا گفت که اتفاقاً فهم آنها از همه شما بیشتر است! می‌خواهید امتحان بکنیم؟ به فراش خودش گفت که اگر در

خیابان یک آخوند را دیدی صدایش کن بیاید. اتفاقاً
یک آخوند داشت می‌گذشت که گفت بیا، با شما کار
داریم. طلبه‌ای بود و آمد نشست و صحبت کردند،
تا اینکه فرهاد میرزا گفت که من یک سؤال دارم؛
گفت در این حوضی که الآن وسط این حیاط است
چند سطل آب جای می‌گیرد؟ یکی گفت که دویست
سطل، دیگری گفت صد و پنجاه سطل، یکی دیگر
گفت که به نظر من دویست و پنجاه سطل آب جای
می‌گیرد. به طلبه گفتند که در آن چند سطل آب جای
می‌گیرد؟ گفت تا سطلش چقدر باشد! فرهاد میرزا
گفت که دیدید گفتم، فهم اینها از شما بهتر است،
یکی از شما سؤال نکرد و نگفت که اول سطل را
نشان بدهید تا بعد جواب را بگوییم. این به خاطر
همان دقتی است که در طلبه‌ها از اول هست و در
دانشگاه این چیزها پیدا نمی‌شود.

مثال تساوی برای معقول ثانی فلسفی

بنابراین وقتی که می‌گوییم این فرش مساوی با
آن فرش است ممکن است این تساوی انواع و
اقسامی داشته باشد؛ یک تساوی، تساوی در جنسش

است، این فرش از پشم است و آن فرش هم از پشم است، به خاطر همین می‌گوییم که این مساوی با آن است، اگر یکی از آنها نایلون باشد دیگر مساوی نیستند. یا تساوی در رنگ دارند، رنگ این فرش قرمز است، آن هم قرمز است. یا تساوی در کم دارند، این فرش مثلاً دو در سه است، آن فرش هم دو در سه است و همین‌طور تساوی در سایر جهات. پس ما الآن دو عین خارجی داریم که بین آنها تساوی برقرار است.

سؤال من از شما این است که وقتی من می‌گویم این فرش مساوی با این فرش است، آیا در اینجا غیر از جنسیت این فرش که در نظر است، چیز دیگری به عنوان تساوی هم داریم؟! یعنی آیا مسئله به این نحو است که وقتی من می‌گویم این فرش مساوی با آن فرش است؛ برای هر کدام از این فرش‌ها یک جنسیتی داریم که عبارت از همین پشم است، و یک مساوی داریم، که پشم‌ها با همدیگر و مساوی‌ها هم با همدیگر کنار می‌روند؛ یعنی پشم این فرش با پشم آن فرش، و مساوی این فرش هم با مساوی آن کنار می‌رود، و بعد می‌گوییم که این فرش

با آن فرش مساوی است؟ یا اینکه این طور نیست بلکه آن چیزی که من در خارج دارم فقط پشم است؛ یعنی این یک پشم است و آن هم یک پشم.

اگر این طور است پس مساوی از کجا آمده است؟ آیا مساوی بودن یک امر دروغ و ساخته ذهن است یا اینکه نه، یک واقعیّت خارجی است؟ اگر واقعیّت خارجی است پس آن را به من نشان بدهید، و اگر ساخته ذهن است، یعنی هیچ ربطی به خارج ندارد، پس چرا من این را حمل بر خارج کرده‌ام و گفته‌ام که این دو فرش مساوی هستند؟ یعنی چرا من آمده‌ام این قضیّه ذهنی خودم، یعنی موضوع و محمول و نسبت بین موضوع و محمول را مابایزاء یک امر خارجی قرار داده‌ام و به واسطه این کار دارم بر یک امر خارجی حکم می‌کنم؟ این دیگر از کجا آمده است؟

معقول ثانی فلسفی مابه‌الانتزاع خارجی

دارد نه مابایزاء خارجی

لذا در اینجا حکماء قائل هستند به اینکه این تساوی یک امر معقول ذهنی است که یک مابه‌الانتزاع خارجی دارد نه مابایزاء خارجی. ما یک

مابایزاء داریم و یک مابه‌الانتزاع؛ مابایزاء یعنی آن چیزی که خودمان داریم نشان می‌دهیم. مثلاً می‌گوییم که الآن قیمت فرش این قدر است، یعنی فرش کُلی را می‌گوییم. مثلاً می‌گوییم که الآن فرش کاشان متری ۴۰۰۰ تومان است، یعنی این فرش کُلی یک مابایزاء خارجی دارد که اگر از ما سؤال کنند که این فرش که می‌گویید کجا است؟ آن را در خارج نشان می‌دهیم. و یک وقتی مابه‌الانتزاع داریم، مابه‌الانتزاع در خارج داشتن دلیل نمی‌شود بر اینکه خود آن وصف هم در خارج وجود داشته باشد. یعنی عقل به واسطه دیدن یک شیئی، یک امر واقعی ذهنی را از آن شیء خارجی انتزاع می‌کند و درمی‌آورد.

فرق مابه‌الانتزاع با مابایزاء خارجی

این مسئله به ابوت می‌ماند؛ آب یعنی پدر، پدر یک صفتی است که بر یک شخص حمل می‌شود، آب، ابوت و پدر بودن یک صفتی است که وجود خارجی دارد، یعنی نه اینکه عین خارجی است بلکه وصفی است که منشأ انتزاع آن در خارج تحقق دارد. در اینجا ما یک پدر و یک پسر داریم؛ یعنی آنچه را

که ما در خارج می بینیم زید است ولی پدر بودن او را در خارج نمی بینیم، و همین طور ما پسر او را در خارج می بینیم ولی پسر بودن او را در خارج نمی بینیم. ما در خارج یک زید و یک عمرو می بینیم، بعد می گوییم که این شخص از او زائیده شده است. تمام این کارها را ذهن انجام می دهد؛ یعنی می گوید که چون این شخص از او زائیده شده است پس او پدر این می باشد. یعنی طبق قاعدة عِلل اِعدادی، این شخص باید مُعدّ برای تحقّق این بچه باشد. ذهن، این عنوان پدر بودن را از این زید انتزاع می کند، و گرنه زید در خارج غیر از این چشم، گوش، ابرو، دماغ، دهن و هیکلی که دارد عنوان پدری دیگر ندارد، پس عنوان پدری را عقل، انتزاع می کند. یعنی این طور نیست که الآن فرض کنید که زید ۶۴ کیلو است، و یک کیلو هم به خاطر پدری به او اضافه می شود و می شود ۶۵ کیلو! نه، اگر این پدری را از زید بگیرید یا نگیرید باز ۶۴ کیلو است و تغییری نمی کند. شما در اینجا وصفی را که بر این شخص حمل می کنید، از او انتزاع می کنید و بیرون می کشید،

درحالتی که نمی‌توانید یک مابایزائی برای این وصف
در خارج نشان بدهید، این را مابه‌الانتزاع می‌گویند.
مابایزاء یعنی آن شیء ما، منطبقِ خارجی همین
وصف و صورت است؛ کتاب عبارت از یک کلی
طبیعی است که مابایزاء آن همان چیزی است که شما
در خارج آن را نشان می‌دهید، سفیدی یک کلی
طبیعی است که مابایزاء آن همان چیزی است که شما
در خارج آن را نشان می‌دهید. البته بعضی می‌گویند
که این نوع وصف‌ها در خارج مصداق هستند ولی
باید بدانیم که مصداق مابه‌الانتزاعی است، خود
مرحوم حاجی هم در اینجا عنوان مصداق دارند. این
را می‌خواهم بگویم که یک وقت مسئله اشتباه نشود؛
این وصف یک وقت مصداق واقعی یک شیء است،
یعنی همان چیزی است که شما در خارج دست روی
آن می‌گذارید، و یک وقت مصداق انتزاعی است،
یعنی آن شیء، منشأ انتزاع برای آن امر ذهنی ما واقع
می‌شود، و ما بین این دو با هم فرق می‌گذاریم.

پس معقولات ثانیه عبارت از آن کلیات،
عمومات و امور معقولی هستند که وجود این امور
معقول در ذهن است، یعنی ظرف عروضشان در

ذهن است، یعنی ذهن اینها را می‌سازد، به وجود می‌آورد و خلق می‌کند. حالا یا منشأ انتزاع آنها در خارج است یا منشأ انتزاعشان در خارج نیست؛ یعنی یا در قبال آنچه که در ذهن است، در خارج یک امری نیست و یا اینکه در خارج یک امری هست که آن امر بالفعل خارجی، متّصف به آن وصف است، یا به عبارت مرحوم حاجی مصداق برای آن امر ذهنی ما است. مانند همان ابوّتی که گفتیم؛ آب یک امر ذهنی است که ذهن آن را می‌سازد، ولی یک شیء در خارج هست که من آن را نشان می‌دهم و می‌گویم مصداق این آب که من الآن در ذهن خودم ساختم همین شخص در خارج است. متنها مصداق انتزاعی او این است، نه اینکه این مصداق واقعی او باشد یعنی نه اینکه این اتّصاف را از ماهیّت خود این شیء خارجی گرفته باشیم. یعنی آن چیزی را که ذهن من ساخته است، مابایزاء ماهوی خارجی ندارد، چون مابایزاء ماهوی خارجی همین گوشت، پوست، استخوان، ابرو، رنگ صورت و امثال اینها است؛ چه عوارض و چه خود جوهر. پس آن شیء خارجی،

مصدق ماهوی آن شیء ذهنی من نیست بلکه
مصدق وصفی و انتزاعی آن شیء ذهنی من است.

ذکر چند مثال برای معقول ثانی فلسفی

یا مانند شیئیت؛ من می گویم که این فرش، شیء
است، این دیوار، شیء است، این میز، شیء است،
این آقا، شیء است. شیئیت به معنای چیز و چیز
بودن یک عنوان کلی است؛ چیز یعنی یک حقیقتی
که دارای ماهیت است و آن ماهیت، وجود آن را
تشکیل می دهد. اینکه می گویم زید، شیء است
منظورم این نیست که این زید، چشم، گوش، ابرو و
هیکل دارد، نفس نباتی، حیوانی و انسانی دارد، و
علاوه بر اینها یک شیئیتی هم به عنوان چیز بودن
دارد.

یا مثل امکان، ضرورت و همین تساوی که من در
اینجا گفتم، اینها چیزهایی هستند که ما از این زید
انتزاع می کنیم و بیرون می کشیم. و این انتزاع دروغ
نیست بلکه یک امر واقعی است، امری است که
به واسطه خلاقیت ذهن به وجود می آید. این انتزاع،
وجود دارد و تمام ارتباطات بر اساس همین
انتزاعیات انجام می شوند. این انتزاعیات ما یک

مابه‌الانتزاع خارجی دارند، یعنی ما از یک امر خارجی یک امری را انتزاع می‌کنیم، پس این ساخته ذهن است و باید هم این طور باشد و درست است.

فرض کنید که شما زید را می‌بینید، آیا این زید واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود؟ یعنی شما وقتی که زید را می‌بینید که این زید در این برهه از زمان به وجود آمده است؛ مثلاً در سال و روز فلان به وجود آمده است، ذهن شما شروع به کار کردن می‌کند، مثل ماشینی که شما در آن، روغن، آب و بنزین می‌ریزید و هوا را تنظیم می‌کنید و استارت می‌زنید. حالا آن ماشین با توجه به آب، روغن، بنزین و هوایی که دارد شروع به کار کردن می‌کند. یعنی شما مواد را به این ماشین می‌دهید و آن ماشین شروع به استفاده کردن از این مواد و حرکت کردن می‌کند. ذهن هم همین طور است، یعنی ذهن وقتی که به اشیاء خارجی نگاه می‌کند، آنها را در خودش می‌آورد و شروع به کار کردن و عمل روی این اشیاء و این صور می‌کند. مثلاً نگاه می‌کند و می‌گوید که این زید الآن درست شد، این هیکل و بچه دو سه

کیلویی که الآن به دنیا آمد. این را داریم می بینیم و اینکه در این ساعت به دنیا آمد را هم داریم می بینیم که قبلاً نبود چون ما دیروز و امروز را دیدیم، و دیدیم که این بچه در این ساعت به دنیا آمد. ذهن می گوید پس این یک وجودی بود که وجودش قبلاً تحقق نداشت، حالا که قبلاً تحقق نداشت پس این، ممکن الوجود و حادث می شود. و وقتی که حادث شد، عقل امکان را از حدوث انتزاع می کند.

بنابراین عقل می آید از این موادی که در ذهن ریخته شده است یک ممکن الوجود را انتزاع می کند و بیرون می کشد و می گوید: **زیدٌ ممکن الوجود.** درحالتی که اگر شما به زید نگاه بکنید می بینید که هیچ امکانی در هیچ جای او نیست، یعنی نه امکان موی سر او را تشکیل می دهد، نه ناخن پایش را تشکیل می دهد و نه سایر اعضاء او را تشکیل می دهد، پس شما از کجا این امکان را درآوردید؟ آیا امکان دروغ است یا راست است؟ شما الآن نگاه می کنید و می بینید که امکان یک امر صحیحی است، می گوید که زید ممکن الوجود است، یعنی پدر او وقتی به این زید نگاه می کند می بیند که این فرد با این

خصوصیات در این برهه پیدا شده است، پس یک وصف امکانی را روی آن بار می‌کند، این می‌شود مابه‌الانتزاع.

ملاک برای معقول ثانی فلسفی

پس بسیاری از اوصافی که ما جنبه کلیّت به آنها می‌دهیم همه معقولات ثانیه‌ای هستند که ظرف عروض آنها در ذهن است، یعنی ذهن اینها را می‌سازد. اما کتاب و حسن را که دیگر ذهن نمی‌سازد، کتاب و حسن در خارج هستند. یعنی ذهن ما اینها را از یک امر خارجی انتزاع می‌کند. پس معقولات ثانیه فلسفی عبارت از امور کلی هستند که ساخته ذهن هستند، نه ساخته خارج. و ممکن است مابه‌الانتزاع خارجی داشته باشند یا حتی مابه‌الانتزاع خارجی هم نداشته باشند. به اصطلاح مرحوم حاجی معقول ثانیه فلسفی عبارت از این می‌شود که ظرف عروض آنها ذهن است، یعنی ظرف ساخت آنها ذهن است؛ چون در خارج که عارض نمی‌شوند، در خارج ما فقط یک فرش، رنگ و کم می‌بینیم. پس معلوم می‌شود اینکه ما گفتیم این فرش مساوی با این

فرش است، آن تساوی ساخته ذهن است، چون ما در خارج تساوی نمی بینیم، اگر می بینید به من نشان بدهید! این چیزی که در خارج می بینیم فرش، رنگ و کم است؛ هیچ کدام از اینها تساوی نیستند، تساوی را ذهن درست می کند. اعداد هم همین طور هستند، یعنی تمام اینها همه جزء معقولات ثانی هستند که منشأ انتزاعشان خارج است، وگرنه خود آن شیء خارجی فی حدّ نفسه عدد نیست، خود آن شیء فی حدّ نفسه همان حدود ماهوی خودش است، ولی عدد را ما انتزاع می کنیم، پس به طور کلی عدد یک جنبه انتزاعی دارد. (مرحوم حاجی می گویند ظرف عروض معقولات ثانی، ذهن است حالا یا ظرف اتّصاف آنها هم ذهن است یا ظرف اتّصاف آنها خارج است.)

معقول ثانی فلسفی بودن امکان و امتناع

تلمیذ: آیا امتناع هم که جزء معقولات فلسفی

است منشأ انتزاع خارجی دارد؟

استاد: بله، امتناع هم جنبه خارجی دارد؛ در امتناع

هم ذهن یک شیء خارجی را تصوّر می کند، آن وقت

اسم عدم آن شیء خارجی را امتناع می گذارد. شما

در ممکن هم همین را بفرمایید، یعنی در ممکن هم ذهن، وجود چیزی را تصوّر می‌کند، و عدم او را هم تصوّر می‌کند، بعد از ملاحظه وجود و عدم سابق او - چون وجود، مسبوق به عدم است، پس عدم می‌شود سابق - امکان را انتزاع می‌کند. و گرنه شما از خود وجود که ضرورت را در نمی‌آورید، از خود وجود، وجوب درمی‌آید، یعنی از ذات وجود، وجوب درمی‌آید، حالا ما به وجوب بالذات و بالغير در اینجا کار نداریم، و الآن داریم بحث امکان را می‌کنیم. البته باز خود وجود هم از نقطه نظر مفهومی با وجوب دوتا است. بله، وجود مساوی با وجوب است، ولی باز این ساخته ذهن ما است، چون وجوب از معقولات ثانیه است. پس وجود مساوی با وجوب است، یعنی هر کجا که وجود است وجوب هم هست، حالا وجوب بالذات و بالغير یک مسئله دیگر است.

پس به طور کلی شما وقتی که یک امر وجودی را می‌بینید و سبقت به عدم آن را هم می‌بینید که این مسبوق به عدم بوده است، از ملاحظه عدم و وجود

یک امکان را انتزاع می کنید. بنابراین شما نمی توانید در اینجا بگویید که امکان نداریم؛ بله، مابه‌الانتزاع آن نیستی و عدم است، یعنی ملاحظه عدم به عنوان یک شیئی که عقل روی آن حکم می کند باعث شده است که شما امکان را انتزاع نکنید. حالا اگر عدم نبود، شما دیگر امکان را انتزاع نمی کردید، بلکه وجوب را انتزاع می کردید.

پس امتناع و امکان، معقولات ثانیه هستند که مابایزاء خارجی دارند، منتها مابایزاء خارجی وهمی دارند، نه مابایزاء خارجی واقعی؛ یعنی ذهن در امتناع یک امری را مفروض الوجود فرض می کند، بعد عدم را بر آن بار می کند و معدومش می کند، وقتی که آن را معدوم کرد حکم امتناع را بر آن بار می کند. به عبارت دیگر وقتی ذهن یک شیئی را مفروض الوجود فرض می کند یعنی فرض می کند که می شود آن شیء، وجود پیدا بکند یعنی آن را ممکن الوجود فرض می کند، بعد ملاحظه می کند که این شیء الآن وجود پیدا نکرده است، چون علّتش هنوز وجود پیدا نکرده است، اگر علّتش وجود پیدا می کرد، لا محاله وجود این هم تحقق پیدا می کرد.

پس چون علّت وجود پیدا نکرده است حکم امتناع را بر آن شیء بار می‌کند، یعنی باز به ملاحظه یک وجود خارجی این حکم را بار کرده است. پس اول یک امری را موجود فرض کرده است، بعد گفت حالا که این امر، موجود نیست به خاطر این است که علّتش نیست، و چون علّت نیست پس وجود فعلاً برای این شیء امتناع دارد.

تلمیذ: در امتناع ما چیزی به عنوان خارج نداریم چون چیزی تحقق پیدا نکرده است، پس چطور ما می‌گوییم که منشأ انتزاع خارجی دارد؟

استاد: ببینید شما در امتناع یک امری را در صورت ذهنی جلوی خودتان می‌گذارید ولو وهمی، بعد می‌گویید که حالا این شیء نیست، حالا که نیست پس ممتنع است. یعنی باز شما در اینجا یک امر مفروضی را فرض کردید؛ یعنی به یک موجود وهمی نظر می‌کنید، منتها نظرتان جنبه وجودی ندارد، بلکه جنبه عدمی دارد. شما در اینجا باز از خارج انتزاع کردید، یعنی باز از خارجی که نیست انتزاع کرده‌اید، منتها آن خارجی که نیست ساخته

ذهن شما است. یعنی شما به واسطه اشراف بر خارج، این وصف را انتزاع کرده‌اید، یعنی یک خارجی را جلوی خودتان گذاشته‌اید و بعد آن خارج را کنار زدید و عدم را به جای آن آورده‌اید. حالاکه عدم را به جای آن آوردید بعد امتناع را بر آن بار کردید. به طور کلی جهات سه همه جزء معقولات ثانیه فلسفی هستند.

اختلاف معقول ثانی منطقی و فلسفی

منطقیین در اینجا یک مطلب دیگری را می‌گویند، که معقولات فلسفی اعم از مطلب آنها است؛ آنها می‌گویند ما در معقولات اولیه با فلاسفه متفق هستیم که معقولات اولیه عبارت از همان ماهیت اشیاء هستند، یعنی شما هرچه در عالم از جواهر و اعراض می‌بینید به آن جنبه کلیتشان معقولات اولیه هستند، و از جنبه خارجی خود شیء هستند، یعنی معقول نیستند بلکه محسوس هستند. می‌گویند که ما در این قضیه با شما شریک هستیم، منتها ما معقولات ثانیه را در اصطلاح منطقی چیز دیگری می‌دانیم؛ معقول ثانی نزد ما آن چیزی است که هم ساخته ذهن باشد و هم وجود خارجی نداشته

باشد. یعنی هم ظرف اتّصافش ذهن است و هم ظرف عروضش؛ به عبارت دیگر هم ذهن آن را می‌سازد، و هم آن چیزی را که ساخته است بر یک ساختهٔ ذهنی خودش حمل می‌کند، در اینجا به خارج اصلاً کار نداریم.

مثل کلّیت و عموم؛ کلّیت یک امری است که ساختهٔ ذهن ما است، شما در خارج یک کلی یعنی عمومی بودن نمی‌توانید به ما نشان بدهید، منظورمان از کلی در اینجا حیوان نیست که عمومی است؛ یک وقتی من می‌گویم حیوان، کلی است، یعنی حیوان یک امر کلی است که تمام انسان‌ها و جنبندها را شامل می‌شود، و فرد خارجی آن حیوان، حسن و بقر است که به آن کاری نداریم. پس خود حیوان، معقول اوّلی فلسفی ما می‌شود، چون یک امر جوهری است. حالا ما به این حیوان یک وصف کلی می‌دهیم و می‌گوییم که حیوان، کلی است و جزئی نیست؛ یعنی خیال نکن که حیوان جزئی است، نه، حیوان کلی است، یعنی این حیوان تمام خلائق از انس، جن، پرنده، چرنده، خزنده، دو پا و امثال ذلک را شامل

می‌شود. ما الآن در اینجا می‌گوییم که حیوان، کلی است؛ حیوان، موضوع ما و کلی هم محمول ما است، که ما این محمول را بر این موضوع حمل می‌کنیم. حالا سؤال می‌کنیم که شما چطور این محمول یعنی کلی بودن بدون موضوع، کلی بودن مطلق را تصوّر کردید؟ الآن هم این کلی ساخته ذهن ما است، و هم آن چیزی را که ما می‌خواهیم این کلی را به آن حمل بکنیم باید در ذهن باشد، یعنی هم ظرف عروضش ذهن است و هم ظرف اتّصافش؛ چون ما می‌خواهیم موضوع را متّصف به این محمول بکنیم.

ظرف عروض و اتّصافِ معقول ثانی

منطقی ذهن است

در أب، ظرفِ عروضِ ذهن بود ولی ظرفِ اتّصافش در خارج است، در مسئله تساوی هم ظرفِ عروضش ذهن است یعنی ذهن آن را درست کرده است، و هم ظرفِ اتّصافش ذهن است یعنی ظرفِ حملش ذهن است. پس در معقول ثانی منطقی آن موضوعی که شما می‌خواهید این کلی را بر آن بار بکنید هم باید ساخته ذهن باشد؛ یعنی ذهن در اول آمده است یک کلی، یک طبیعت در خودش درست

کرده است، حالا که آن را درست کرد، یک کلی دیگر هم درست کرده است و بعد این کلی را روی آن کلی دیگر حمل کرده است. یعنی ذهن در اینجا دو کلی ساخته است، متنها این دو کلی بالتبع هستند؛ کلی اول کلی طبیعی، و کلی دوم کلی منطقی است. یعنی ذهن این کلی منطقی را به آن کلی طبیعی حمل کرده است و آن را متّصف به این کرده است، این می‌شود معقول ثانی منطقی.

پس معقول ثانی منطقی بنا بر اصطلاح مرحوم حاجی این است که اولاً ساخته ذهن است، و دوم اینکه ظرف اتّصافش هم در ذهن است، یعنی ما در خارج نمی‌توانیم این کلی را محمول برای این شیء خارجی قرار بدهیم؛ نمی‌توانیم بگوییم که زید، کلی است، این پتو، کلی است، این فرش، کلی است. نمی‌توانیم این کار را بکنیم، بلکه باید قبلاً آن چیزی را که می‌خواهیم این محمول را بر آن حمل بکنیم، در ذهن ساخته شده باشد و فرم گرفته باشد، بعد ما می‌توانیم این را بر آن حمل بکنیم. این می‌شود معقول ثانیه آقایان منطقی. حالا متن مرحوم حاجی

را تا اینجا بخوانیم که باز در اینجا مطلب بسیار است.

متن حاجی در تعریف معقول ثانی و بیان

اصطلاح فلسفی و منطقی در آن

غرر فی تعریف المعقول الثانی و بیان الاصطلاحین فیه
إن كان الاتِّصافُ كالعروضِ أى الاتِّصافُ بِالْمَعْقُولِ و عُرُوضُهُ كاتِّصافِ الإنسانِ
بِالْكَلْبِيَّةِ و عُرُوضُهَا لَهُ كِلَاهُمَا فِى عَقْلِكَ فَالْمَعْقُولُ بِالثَّانِي أَى بِلَفْظِ الثَّانِي و الْمُرَادُ
بِالثَّانِي مَا لَيْسَ فِى الدَّرَجَةِ الْأُولَى نَظِيرُ الْهَيُولَى الثَّانِيَةِ. ثُمَّ هُوَ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِنَا صَفَى،
الْبَاءُ لِلْإِطْلَاقِ فَإِنَّهَا تَلَحُّقٌ إِذَا كَانَ الرَّوُّ مَكْسُورًا وَ السَّاكِنُ أَيْضًا مُلَحَّقٌ بِهِ؛ لِأَنَّهُ
يُحَرِّكُ بِالْكَسْرِ. فَخَرَجَ مِنَ الْبَيْتِ تَعْرِيفُ الْمَعْقُولِ الثَّانِي أَنَّهُ الْعَارِضُ الَّذِى عُرُوضُهُ
لِلْمَعْرُوضِ وَ اتِّصَافُ الْمَعْرُوضِ بِهِ كِلَاهُمَا فِى الْعَقْلِ.
ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ بَيَانِ مَفْهُومِ الْمَعْقُولِ الثَّانِي بِاصْطِلَاحِ الْمُنْطَقَى أَشْرْنَا إِلَى رَسْمِهِ
بِاصْطِلَاحِ الْحَكِيمِ بِقَوْلِنَا:

بِمَا مُتَعَلِّقٌ بِرَسْمٍ فِى آخِرِ الْبَيْتِ، أَى رُسْمٍ أَيْضًا بِعَارِضٍ عُرُوضُهُ بِعَقْلِنَا، أَى فِى عَقْلِنَا
مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِنَا أَرْثُسِم، سِوَاءٍ كَانَ اتِّصَافُهُ فِى الْعَيْنِ أَوْ فِيهِ، أَى فِى عَقْلِنَا، إِنِّصَافُهُ أَى
الْإِتِّصَافُ بِهِ، فَهُوَ مِنْ بَابِ الْخَذْفِ وَ الْإِيصَالِ، رُسْمٌ.
فَالْمُنْطَقَى أَى الْمَعْقُولُ الثَّانِي الْمُنْطَقَى هُوَ الْأَوَّلُ مِنَ الرَّسْمَيْنِ، كَالْمُعَرِّفِ وَ سَائِرِ
مَوْضُوعَاتِ مَسَائِلِ الْمُنْطَقِ كَالنَّوْعِيَّةِ وَ الْجِنْسِيَّةِ وَ الذَّاتِيَّةِ وَ الْعَرَضِيَّةِ وَ الْقَضِيَّةِ وَ
الْقِيَاسِ. فَعُرُوضُ الْمُعَرِّفِيَّةِ لِلْحَيَوَانِ النَّاطِقِ بِالنَّسَبَةِ إِلَى الْإِنْسَانِ وَ اتِّصَافُهُ بِهَا فِى
الْعَقْلِ؛ لِأَنَّهُ فِى الْخَارِجِ جُزْئِيٌّ وَ الْجُزْئِيُّ لَيْسَ مُعَرِّفًا. فَمَا فِى الْخَارِجِ ذَاتُ الْحَيَوَانِ
النَّاطِقِ، لَا وَصَفٌ مُعَرِّفِيَّتِهِ. ثَانِيَهُمَا أَى ثَانِي الرَّسْمَيْنِ مُصْطَلَحٌ لِلْفَلَسَفَى وَ هُوَ أَعْمٌ مِنَ
الْأَوَّلِ؛^١

«تعريف معقول ثانی و بیان اصطلاح منطقیین و حکماء در آن
اگر اتصاف شیئی یعنی متصف شدن به معقول، موضوع قرار گرفتن برای معقول
و عروضش؛ مثل اتصاف انسان به کلیت یعنی شما بگویید: «الإنسانُ کلیٌّ»، و
عروض این کلیت به انسان، هر دو در عقل باشند، معقول را به لفظ ثانی وصفش
بکن. و مراد به ثانی آن است که معقول در درجهٔ اول نباشد، نظیر هیولای ثانیه.

منظور از هیولای ثانیه^۲

سپس این «بِالثَّانِي» متعلق به «صَفَى» است که «بِاء» آن برای اطلاق است، چون

^۱ . شرح المنظومة، ج ۲، ص ۱۶۴.

^۲ . تلمیذ: منظور از هیولای ثانی در اینجا چه چیزی است؟

استاد: ما یک **مادّةُ المواد** داریم که مادّه برای همهٔ اشیاء است که به آن هیولای
اولی می‌گویند، بعد این هیولا تغییر پیدا می‌کند و صورتِ مادّه به خودش
می‌گیرد، حالا که صورتِ مادّه گرفت می‌شود هیولای ثانیه برای موادّ عناصر
که همین صد و هجده عنصری است که در جدول مندلیف هست، مانند
گوگرد، سدیم، کلسیم و امثال ذلک. حالا به فرض گوگرد شد، باز این
هیولای برای چیزهای دیگر می‌شود، که هیولای ثانیه، ثالثه و رابعه درست
می‌شود. به‌طور کلی هر مادّه‌ای در هر ظرفی که هست هیولای برای صورتی
دیگر است. منتها هیولای اولی به آن **مادّةُ المواد** می‌گویند که این قدر رقیق
و دقیق است که هم شامل اتم می‌شود، هم شامل نور می‌شود، هم شامل
انرژی می‌شود و هم شامل بقیّه می‌شود. من اصطلاح علم امروزی را دارم
می‌گویم که ثابت نشده است و همهٔ اینها تئوری است، منتها بیان کردن آنها
برای توضیح مسئله است.

پس اسم آن چیزی که مادّه برای تحقّق عالم مادّه است را هیولای اولی
می‌گذاریم که همان **مادّةُ المواد** است که می‌گویند از خاک، آب، بخار،
اکسیژن و نور هم رقیق‌تر است، چون اینها همه چیزهای بعدی هستند و

صورت گرفته‌اند ولی آن هیولای اولیٰ هنوز صورت نگرفته است. بعد آن هیولای اولیٰ شکل پیدا می‌کند؛ شکل اکسیژنی پیدا می‌کند، نور از بقیه جدا می‌شود، خاک جدا می‌شود، آب جدا می‌شود، اکسیژن جدا می‌شود. و وقتی که یک فعلیت برای صورت گرفتن پیدا کرد، اسم آن اولین فعلیت را هیولای ثانیه برای صورت‌بندی اشیاء می‌گذاریم، که در اینجا اشیاء دیگر جدا می‌شوند؛ هوا، دود، نور، آب و جمادات پیدا می‌شوند، این، هیولای ثانیه می‌شود.

حالا آمد و من باب مثال سدیم یا نمک شد، یعنی یک صورتی به خود گرفت، پس دیگر جنبه فعلیت دارد، یعنی شما می‌توانید آن را در دهانتان بگذارید، ولی باز همین هم هیولای برای یک صورت دیگر است و همین‌طور جلو بروید، هیولای میلیاردمی، صد میلیاردمی، هر چه می‌خواهید بگویید، باز اینها بینهایت است. به‌طور کلی در هر حرکتی یک قوه و یک فعلیت است؛ قوه به فعلیت تبدیل می‌شود، و این فعلیت خودش قوه برای فعلیت دیگر واقع می‌شود و همین‌طور مسئله جلو می‌رود.

تلمیذ: در کلی منطقی وقتی انسان را تعریف می‌کنیم باید اول کلیت معرف را لحاظ بکنیم و بعد معرفیت را بر آن حمل بکنیم، پس آیا در اینجا معرفیت معقول ثالثه می‌شود؟ یعنی ما در همه جا معقول ثالث و رابع و... داریم؟ استاد: در اینجا لازم نیست آن جنبه کلیت را لحاظ بکنید، بلکه وقتی خود انسان را فی حدّ نفسه تصوّر می‌کنید، در عرض او، معرفیت آن را هم در نظر می‌گیرید، یعنی ما هم کلیت و هم معرفیت، هر دو را از آن انتزاع می‌کنیم یعنی اینها در عرض همدیگر هستند.

به‌طور کلی ما برای ترتیب هر قیاسی باید یک مقدماتی را بچینیم، از مقدمه اول به دوم، سوم و چهارم، تا اینکه به نتیجه برسیم، حالا در اصطلاح مناقشه نیست، حالا شما اسمش را ثالث و رابع بگذار. پس ما به هر چیزی که هم ظرف عروضش ذهن است و هم ظرف اتّصافش می‌گوییم معقولات ثانی منطقی، ولی به آن چیزی که ظرف عروضش ذهن است اما اتّصافش در خارج است می‌گوییم معقول ثانی فلسفی.

حالا هر چند که بعضی از این معقولات مترتب بر همدیگر هم باشند، اسمشان همان معقولات ثانویه است چون آنها در یک عرضی هستند که آن عرض همه را در بر می‌گیرد. می‌خواهم بگویم که اصطلاح معقولات ثالثه، رابعه و غیره، اصطلاح ما است، اما در اصطلاح کتب یا معقولات اولیٰ است یا معقولات ثانیه، و دیگر معقولات ثالثه و اینها را ذکر نکرده‌اند، بلکه همه را جزء معقولات ثانیه به حساب آورده‌اند. یعنی یک **ماده‌المواد** برای تمام عالم در نظر آورده‌اند که هیولای اولیٰ و اولیه می‌شود، بعد این **ماده‌المواد** یک فعلیت پیدا می‌کند، اسم آن فعلیت را هیولای ثانویه و دوم می‌گذارند.

وقتی که حرف آخر کلمه، مکسور باشد، «یاء» اطلاق به آن ملحق می‌شود، البتّه به کلمه‌ای که آخرین حرفش ساکن هم باشد این «یاء» ملحق می‌شود، چون در هر سکونی تحریک به کسر داده می‌شود. (در التّقاء ساکنین کسر داده می‌شود اما در غیر التّقاء ساکنین که تحریک به کسر نمی‌شود، اینجا به‌خاطر ضرورت شعری و امثال‌ذلک کسره داده شده است؛ به‌خاطر شعر گاهی اوقات کسره تبدیل به ضمه می‌شود، گاهی اوقات تبدیل به الف می‌شود، نه‌اینکه حتماً تبدیل به کسره بشود). پس از این بیت ما تعریف معقول ثانی این‌طور در آمد که معقول ثانی عارضی است که عروضش برای عروض و اتّصافِ عروض به آن، هر دو در عقل است. سپس بعد از اینکه معقول ثانی منطقی را بیان کردیم، با این قول خودمان به تعریف معقول ثانی به اصطلاح حکیم اشاره می‌کنیم که فلاسفه دربارهٔ آنچه می‌گویند. «بما» متعلّق به «رُبیم» است که در آخر بیت آمده است. یعنی معقول ثانی را همچنین این‌گونه هم تعریف کرده‌اند، که معقول ثانی آن عارضی است که عروضش در عقل ما است یعنی این در عقل ما ساخته می‌شود - «بِعَقْلِنَا» متعلّق به «ارتسم» است - حالا می‌خواهد اتّصافش در خارج باشد یا در عقل ما؛ یعنی می‌خواهد اتّصافش عین باشد، یعنی عین خارجی داشته باشیم که منشأ انتزاع ما باشد، یا اینکه اتّصافش هم در عقل باشد مثل کَلِیت.

این «اتّصافه» که در متن آمده است، «الاتّصاف به» بوده است، یعنی از باب حذف و ایصال است؛ یعنی «باء» در «الاتّصاف به» را حذف کرده‌ایم و «اتّصاف» را به آن «هاء» چسبانده‌ایم و الف و لام را هم از اولش انداخته‌ایم.

پس منطقی یعنی معقول ثانی منطقی، اوّلی از دو رسم است. مثال معقول ثانی منطقی مُعَرِّف و سایر موضوعات مسائل منطق مانند نوعیّت، جنسیّت، ذاتیّت، عرضیّت، قضیّه و قیاس است. (من‌باب‌مثال در نوعیّت وقتی ما می‌گوییم: «الانسان نوع»، خود شما می‌توانید سریع بگویید که آیا مفهوم نوعیّت، معقول ثانی فلسفی است یا منطقی؟ مفهوم نوعیّت باید منطقی باشد، به‌خاطر اینکه اوّلاً نوع ساخته ذهن ما است چون ما در خارج، نوع نداریم، در خارج، حسن و حسین داریم. پس حالا که این، ساخته ذهن ما است، آیا شما می‌توانید این نوع را بر آنچه که در خارج است حمل بکنید؟ آیا می‌توانید بگویید: «حسن نوع»؟ ما این را نمی‌توانیم بگوییم، اما می‌توانیم بگوییم که «زید حیوان»، یا «زید انسان». پس شما نمی‌توانید این ساخته ذهن را بر خارج حمل بکنید، این می‌شود معقول ثانی منطقی.)^۱

دیگر بعد از آن هر چیزی که می‌خواهد پیدا بشود همان هیولای ثانیّه است، چون این دیگر صورت‌بندی شده است؛ مثلاً نمک دیگر صورت‌بندی شده است، آب، هوا و بقیّه همه دیگر صورت‌بندی شده‌اند، پس اگر خود آنها هم بخواهند تغییر پیدا بکنند، تبدّل آنها دیگر در عرض است، نه‌اینکه تبدّل طولی است. یعنی در تبدّل طولی فقط هیولای اوّلیّه و ثانیّه داریم، بعد از آن، هر چه مسئله جلو برود، تبدّل در عرض است؛ من‌باب‌مثال نمک تبدیل به آب بشود یا آب دوباره تبدیل به نمک بشود، اینها همه تبدّل در عرض است، یعنی این دیگر دارد در خودش می‌چرخد، نه‌اینکه دارد یک سلسله طولیه را طی می‌کند، که به‌خاطر آن، اسامی عوض بشوند، اینجا هم همین‌طور است.

^۱. تلمیذ: آیا در اینجا هم معقول ثانی فلسفی است و هم معقول ثانی منطقی؟ استاد: بله، ولی دایره فلسفی اعمّ است، منتها اینجا از نقطه‌نظر اصطلاح منطقی، معقول ثانی است. اما من‌باب‌مثال منطقیین، جنس را معقول اول می‌دانند، نه معقول ثانی. یا مثلاً تساوی، شیئیّت، وجوب، امکان و ضرورت، همه معقول اول منطقی می‌شوند درحالی که معقول ثانی فلسفی هستند.

پس نوع معقول ثانی منطقی است، چون نوع هم ظرف عروضش ذهن است یعنی ذهن آن را درست می‌کند، و هم ظرف اتّصافش ذهن است، چون ما نوع را در ذهن بر انسان حمل می‌کنیم. انسان کلی در ذهن است؛ می‌گوییم: «الانسان نوع»، یا می‌گوییم: «حیوان الناطق مُعَرِّف»؛ پس حیوان ناطقی که معقول اول فلسفی ما است موضوع واقع می‌شود برای مُعَرِّفی که معقول ثانی فلسفی و منطقی ما واقع می‌شود. سایر موضوعات هم همین‌طور

پس عروضِ مُعرَفیت برای حیوان ناطق نسبت به انسان و اتّصافِ حیوان ناطق به این مُعرَفیت در عقل است؛ چون حیوان ناطق در خارج جزئی است و جزئی، مُعرَف نیست. پس آن چیزی که در خارج است، ذاتِ حیوان ناطق است نه وصفِ مُعرَفیت حیوان ناطق. تعریف دوم برای معقول ثانی، اصطلاح فلسفی در معقول ثانی است که اعّم از تعریف منطقی برای معقول ثانی است.»

اقسام عارض در فلسفه و منطق

وَ تَوْضِیحُ الْمَقَامِ: أَنَّ الْعَارِضَ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ:
عَارِضٌ يَكُونُ عَرُوضَهُ لِلْمَعْرُوضِ وَ اتِّصَافُ الْمَعْرُوضِ بِهِ فِي الْخَارِجِ كَالسَّوَادِ. وَ ظَاهِرٌ أَنَّهُ مَعْقُولٌ أَوَّلُ بَكَلَا الْإِصْطِلَاحِينَ.
وَ عَارِضٌ فِيهِ كِلَاهُمَا فِي الْعَقْلِ كَالْكُلِّيَّةِ.
وَ عَارِضٌ عَرُوضُهُ فِي الْعَقْلِ وَلَكِنَّ اتِّصَافَ بِهِ فِي الْخَارِجِ كَالْأَبَوَّةِ. فَإِنَّهَا وَ إِن لَمْ يُحَاذَها شَيْءٌ فِي الْخَارِجِ كَالْكُلِّيَّةِ لَكِنَّ اتِّصَافَ الْأَبِ بِهِ فِي الْخَارِجِ. وَ كِلَاهُمَا مَعْقُولٌ ثَانِي؛^۱

«و توضیح مقام این است که عارض بر سه قسم است:
عارضی است که عروضش برای معروض و اتّصاف معروض به آن عارض، هر دو در خارج است؛ مثل سواد، سیاهی؛ (که هم عروضش برای آن شیء و هم اتّصافش در خارج هستند، سیاهی عروضش در خارج است، ما این فرش را داریم می‌بینیم که این سیاهی الآن عارض بر این فرش است، و از طرف دیگر این فرش هم متّصف به آن است، می‌گوییم: «السَّجَادُ أَسْوَدٌ»، یعنی اُسودیت را روی همین فرشی که جلوی شما است می‌بریم و می‌گوییم که این، اُسود است. پس هم عروضش در خارج است و هم این فرش در خارج متّصف به این سیاهی می‌شود.) و ظاهر و روشن است که این قسم، معقول اول به هر دو اصطلاح است. (البته معقول اول است در صورتی‌که جنبهٔ کلی داشته باشد، مثلاً اینکه می‌گوییم: «الانسانُ أَسْوَدٌ»، «الانسانُ أبيضٌ»، «الانسانُ عاقلٌ»، «الانسانُ ضاحكٌ».)
عارضی که عروضش بر معروض و اتّصاف معروض به آن، هر دو در عقل است مثل کلیّت، مُعرَفیت، قضیه، جنسیت.

عارضی که عروض آن بر معروض در عقل است یعنی عقل درستش کرده است، ولیکن اتّصاف معروض به آن در خارج است، مثل ابوّت (که ما در آن، مابه‌الانتزاع خارجی داریم که آن را نشان بدهیم یعنی بگوییم که نگاه کن این شخص، مصداقِ آب است، اما عروض ابوّت در عقل است، یعنی عقل آن را درست کرده است و الاّ ما در خارج یک وصف آب اضافه بر اوصاف خود این زید نداریم.) پس اگرچه ابوّت در خارج محاذی و مابازاء خارجی ندارد همان‌طوری‌که کلیّات چنین هستند ولیکن اتّصاف پدر به ابوّت در خارج است. (ابرو، چشم و گوش در خارج مابازاء دارند، زید چشم دارد، نگاه کن این چشمش است. تمام اینها معقولات اولیه هستند؛ چشم کلی، گوش کلی، چیزهای کلی همه معقول اولی هستند، و یک مابازاء خارجی دارند که آن مابازاء تفاوت پیدا می‌کند، ولی در هر صورت محاذی خارجی دارند. ولیکن ابوّت محاذی خارجی و مابازاء ندارد بلکه اتّصاف اب به آن ابوّت در خارج است.) و این قسم دوم و سوم، هر دو معقول ثانی هستند.»

اللّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ

هستند، مثل قضیه که خود مفهوم قضیه، مفهوم قیاس و امثال‌ذلک، یک قضایایی هستند که حمل می‌شوند بر یک کلیّاتی که آن کلیّات ساخته ذهن است.

^۱ . شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۶۵.