

درس شصت و دوم:

تعریفی دیگر از مرحوم حاجی برای معقول ثانی
فلسفی و منطقی

بسم الله الرحمن الرحيم

معقول ثانی فلسفی و منطقی

و الأول المعقود به من القضايا قضیة ذهنيّة و الثانی المعقود به منها قضیة حقیقیة؛^۱

بحث معقول ثانی به اینجا رسید که گفتیم اگر هم عروض و هم اتّصاف یک شیء در ذهن باشد، معقول ثانی منطقی می شود، و اگر عروض یک شیء در ذهن باشد ولی اتّصافش در خارج باشد، معقول ثانی فلسفی می شود. به عبارت سلیس تر اگر یک شیء در ذهن ساخته بشود و عروضش بر محمول در ذهن باشد نه در خارج، ولی موضوع در خارج متّصف به آن محمول است، و به عبارت دیگر آن شیء مابایزاء خارجی ندارد که مصداق برای این شیء و مفهوم ذهنی واقع بشود، به آن هم معقول ثانی فلسفی می گویند. پس معقول ثانی فلسفی اعمّ از معقول ثانی منطقی می شود.

^۱. شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۶۶:

اولی یعنی معقول ثانی منطقی آن است که قضایای ذهنیه از آن درست می شود، و دومی یعنی معقول ثانی فلسفی آن است که قضایای حقیقیه از آن درست می شود. (محقق)

عدم ورود اشکال عَرَضی شدن عارض، از

عبارت عروضِ در ذهن منظومه

منظور از اینکه می‌گوییم یک شیء در ذهن عارض می‌شود این نیست که این شیء، مفهوم عَرَضی باشد، همان‌طوری که بعضی خواسته‌اند با این مسئله به مرحوم حاجی اشکال وارد بکنند. منظور ما در اینجا یک مفهوم عَرَضی نیست، بلکه منظور ما از عروضِ در ذهن این است که بتواند به موضوع، عارض بشود. لذا شما بسیاری از مفاهیم را می‌بینید که در یک موردی جنبهٔ عَرَضی یعنی جنبهٔ عروضِ بر موضوع پیدا می‌کند و در یک مورد دیگر جنبهٔ انتسابی پیدا می‌کند، یعنی محمول بر آنها عارض می‌شود. من باب مثال یک وقتی ما می‌گوییم: «زید^{۲۸} انسان^{۲۹}»؛ که در اینجا انسانیت عارض به زید شده است چون محمول واقع شده است، و یک وقتی ما می‌گوییم: «الانسانُ زیدٌ»؛ یعنی در اینجا می‌خواهیم بگوییم که زید مصداقی از انسان است، الآن در اینجا زید عارض بر انسان شده است، یعنی به عنوان محمول، عارض بر موضوع شده است.

مرحوم هیدجی یک چنین مطلبی دارند،^۱ ولی به هر صورت منظور حاجی قطعاً نباید این طور باشد، یعنی صرف اینکه ایشان در اینجا سیاهی را مثال زده‌اند، دلیل نمی‌شود بر اینکه مفهوم عَرَضی را قصد کرده‌اند. چطور اینکه مرحوم آملی هم یک مطلب دیگری راجع به بحث بعدی آورده‌اند، راجع به اینکه چرا قضایای حقیقه از معقول ثانی فلسفی تشکیل می‌شوند، درحالتی که قضایای حقیقه از معقولات اولیه هم منعقد می‌شوند،^۲ که در آنجا هم اشکال به مرحوم حاجی وارد نمی‌شود، که حالا آن را عرض می‌کنیم.

پس صرف اینکه ایشان در اینجا سواد را مثال زده‌اند، دلیل نمی‌شود که مرحوم حاجی در اینجا مفهوم عَرَضی را قصد کرده است، به خاطر اینکه از مرحوم حاجی خیلی بعید است که یک چنین چیزی بگویند، از یک طلبه حاشیه‌خوان هم بعید است که یک چنین حرفی بزند! یعنی مرحوم حاجی سبزواری نمی‌داند که ما بسیاری از مفاهیم را داریم

^۱ . در تعلیقه الهیدجی علی شرح المنظومه پیدا نشد.

^۲ . در درر الفوائد مرحوم محمد تقی آملی پیدا نشد.

که اینها جنبه عَرَضی ندارند، بلکه خودشان جوهر هستند و معقول ثانی فلسفی هستند. یا اینکه جوهر هم نیستند، ولی بالأخره یک موضوعی هستند که نمی‌توانند جنبه عَرَضی خارجی داشته باشند. پس از ایشان خیلی بعید است که یک چنین مطلبی را بخواهند قصد بکنند.

تلمیذ: آیا هم جواهر و هم اعراض از معقولات اولیّه هستند؟

استاد: بله، معقول اول هستند. در جلسه قبل عرض کردم که هر طبیعت کلی - چه از جواهر باشد و چه از اعراض - معقول اول است، و اگر بخواهیم بر آن طبیعت یک مفهومی را عارض بکنیم، این معقول ثانی می‌شود؛ حالا یا معقول ثانی منطقی است و یا فلسفی.

ذکر چند مثال برای عدم ورود اشکال

عَرَضی بودن به مرحوم حاجی

مطلب ما در اینجا این است که منظور از این حرف مرحوم حاجی که می‌فرماید اگر هم عروض و هم اتّصاف آن شیء در خارج باشد، معقول اولی است - که باعث این اشکال شده است - این نیست

که عروض در خارج، جنبهٔ وصفی داشته باشد بلکه منظور صرفِ انتساب است، یعنی در اینجا به هر مفهومی که بتواند بر موضوع حمل بشود، می‌گویند عارض شده است. چطور اینکه شما در مفهوم وجود هم همین را می‌گویید، یعنی می‌گویید که مفهوم وجود بر ماهیّت عارض شده است، درحالتی که قطعاً وجود، اصل است و ماهیّت، فرع است. پس اگر جنبهٔ عروضی هم در اینجا بخواهد وجود داشته باشد، باید بگوییم که ماهیّت، عارض بر وجود شده باشد.

پس این، صرف یک اصطلاح است، یعنی در اینجا مفهوم عَرَضِیّت را در جنبهٔ عروض لحاظ نکرده‌اند، بلکه صرفِ انتساب را لحاظ کرده‌اند. در اینجا یک موضوع و یک محمول داریم، که این محمول بر این موضوع حمل می‌شود؛ پس چه شما بگویید که حمل بر موضوع می‌شود، و چه بگویید که عارض بر موضوع می‌شود.

شما در «زیدٌ موجودٌ»، «موجود» را بر زید حمل می‌کنید؛ به این معنا که زید، مصداق برای مفهوم «موجود» است، پس می‌گویید که «موجود» عارض

بر زید شده است. حالا آیا واقعاً «موجود» جنبهٔ عَرَضی دارد، یعنی آیا زید در خارج یک ذات و موضوعی برای خودش است، و موجود هم در خارج یک ذات و وصفی برای خودش است که آن وصف مانند بیاض می‌آید و عارض بر این زید می‌شود؟! درحالتی که «موجود» همان زید است، منتها در اینجا چون ما آن را محمول قرار داده‌ایم، می‌گوییم این محمول، عارض بر این موضوع شده است. پس در اینجا مفهوم عَرَضِیَّت لحاظ نشده است، بلکه فقط به صرف لفظ عروض و انتساب در اینجا عنایت شده است. بنابراین بر این تقسیمی که مرحوم حاجی در اینجا کرده‌اند اشکال وارد نمی‌شود.

توضیح معقولات ثانیه منطقی

بعد مرحوم حاجی می‌فرمایند که قضایای ذهنیه از اوّلی یعنی معقولات ثانیه منطقی به وجود می‌آیند. ما می‌دانیم که قضایای ذهنیه، قضایایی هستند که هم ظرف عروض و هم ظرف اتّصاف آنها در ذهن است، یعنی آن چیزی را که ذهن درست کرده است هم

مفهومش مفهوم ذهنی است، و هم مصداقش مصداق ذهنی است یعنی مصداق خارجی ندارد. یعنی اگر ما بخواهیم یک شیء را موضوع برای آن عَرَض قرار بدهیم، خود موضوعش هم باز در ذهن است نه در خارج.

مانند نوعیّت؛ نوع یک معنایی است که اولاً ساخته ذهن است، یعنی ما در خارج چیزی به نام نوع نداریم، یعنی مایاِزاءِ نوع در خارج چیزی نداریم. پس یک عَرَضی است که ساخته ذهن است، شما نگویند که چرا می گویند عَرَض در حالی که نوع، عَرَض و وصف نیست؛ چون منظور ما از نوع در اینجا هر چیزی است که می تواند عارض بر این موضوع بشود. پس این جنبه عَرَض در اینجا یک اصطلاح است و نباید در اصطلاح این قدر دقت به خرج داد. مثلاً ما می توانیم بگوییم: «الانسانُ نوعٌ»، نوعیّت در اینجا عارض بر انسان شده است، در حالتی که خود نوع مقوله ای از جواهر است و اصلاً از مقوله اعراض نیست.

بنابراین نوع ساخته ذهن است، یعنی ما در خارج مایاِزائی برای آن نداریم. مصداق این نوع، انسان

کلی است، نه زید خارجی؛ لذا ما نمی توانیم بگوییم:

«زید نوع»، یا نمی توانیم بگوییم «عمر و نوع»، بلکه

باید بگوییم: «الانسان نوع». پس هم خود نوع

ساخته ذهن است، و هم مصداق این نوع ساخته

ذهن است، که آن مصداق عبارت از انسانیت است.^۱

۱ بررسی ورود لفظ «کل» بر کلی طبیعی

(ت)

. تلمیذ: ما هم می گوییم: «زید انسان» و هم می گوییم: «الانسان نوع»؛ پس آیا همان طور که صحیح است که بگوییم: «النوع کلی»، صحیح است که بگوییم: «زید کلی»؟

استاد: شما در ترتیب قیاس خلط کرده اید؛ وقتی که شما می گوید: «زید انسان»، زید در اینجا به عنوان اینکه یک فرد خارجی از انسان است لحاظ شده است، ولی وقتی که می گوید: «الانسان نوع»، انسان در اینجا فرد ذهنی از نوع است. پس شما بین این دو مقدمه خلط کرده اید، چون زید را در یک مورد مصداق خارجی برای انسان قرار داده اید ولی در مورد دیگر خود انسان، مصداق ذهنی برای نوع است، نه مصداق خارجی؛ چون ما انسان به عنوان کلی طبیعی که در خارج نداریم بلکه مصادیق داریم، که عبارت از زید، عمرو و بکر است.

لذا در اینجا در این دو مقدمه خلط شده است؛ یعنی اگر شما در مقدمه اول زید را مصداق خارجی برای انسان قرار می دهید، در مقدمه دوم هم باید همان مصداق خارجی را برای انسان لحاظ بکنید. و اگر در مقدمه اول زید، مصداق ذهنی برای آن محمول است، در مقدمه ثانی هم موضوع باید مصداق ذهنی برای محمول واقع بشود. درحالتی که شما در این دو مقدمه، دو مصداق متفاوت را بر همدیگر حمل کرده اید؛ یعنی در وقتی که گفته اید: «زید انسان»، منظورتان از این زید، مصداق خارجی برای انسان است، و در وقتی که گفته اید: «الانسان نوع»، انسان را مصداق ذهنی برای مفهوم کلی نوع قرار داده اید، درحالی که بین این دو تفاوت است، لذا نتیجه باطل است، پس نمی توانیم بگوییم: «زید کلی».

تلمیذ: آیا اینکه من باب مثال می گویند: «کُلُّ انسان ضاحک»، غلط است؛

برداشت اشتباه از عبارت مرحوم حاجی

در درست شدن قضیه ذهنیه از معقول

ثانی منطقی

پس اگر یک چنین مفهومی که جزء دسته اول است - یعنی از معقولات ثانیه منطقی است - بخواهد عارض بر موضوع ما بشود، از این مفهوم، قضایای ذهنیه درست می‌شود. در اینجا به این قضیه شرطیه خوب دقت بکنید؛ اگر بخواهیم از این

چون در خود انسان معنای کلیت وجود دارد پس دیگر صحیح نیست که «کل» را با آن بیاوریم؟

استاد: البته در اینجا می‌توانیم بگوییم که منظور از «کُلُّ انسان»، هر مفهوم انسانی است، نه انسان خارجی؛ یعنی شما هر مفهوم انسانی را که در نظر بگیرید، آن مفهوم انسان، کلی است، هر طبیعت انسانی را که در نظر بگیرید، کلی است. البته باز این تسامح است، و می‌توانیم بگوییم که اشکال باقی است.

بحث قضایای حقیقیه و خارجیّه و فرق میان آنها را قبلاً بیان کردیم، که گفتیم راجع به قضایای حقیقیّه دو اصطلاح وجود دارد؛ یکی اصطلاح مرحوم حاجی است، و دیگری اصطلاح بوعلی است. قضایایی را که مرحوم حاجی به عنوان قضایای حقیقیّه بیان می‌فرمایند، بوعلی جزء قضایای خارجیّه به حساب می‌آورد. ولی در اینجا ما یک حقیقت ما بیشتر نداریم، ولی می‌توانیم به همان حقیقت، تکرّر بدھیم و بگوییم هر مفهوم انسانی را که شما در نظر بگیرید، می‌شود کلی. آن وقت در این صورت دیگر بیشتر لوازم در نظر می‌آید، یعنی انسان به عنوان حیوان، انسان به عنوان ناطق، انسان به عنوان ضاحک، انسان به عنوان ماشی. که در این صورت یک مفاهیم کلیّه دیگری در این طبیعت تسری داده شده است. در این صورت می‌توانیم بگوییم که «کُلُّ انسان» اشکال ندارد. اما اگر منظور متکلم از اینکه می‌گوید: «کُلُّ انسان»، فقط همین ماهیت انسان باشد و بس، یعنی حیوان و ناطق؛ در این صورت «کل» دیگر معنا ندارد، چون کلی طبیعی دیگر «کل» و تعدّد برنمی‌دارد، و اشکال درست است.

مفهوم، قضیه درست بکنیم، قضیه ما قضیه ذهنیه می شود، نه اینکه شما خیال بکنید که هر چیزی که در ذهن ما می آید به عنوان قضیه است، چطور اینکه بعضی این را گفته اند. چون ما یک وقت انسان را تصوّر می کنیم و هیچ قضیه ای هم در ذهنمان نیست، و همین طور مثلاً کلیّت یعنی خود مفهوم کلی را تصوّر می کنیم بدون انتسابش به یک موضوعی، من باب مثال بدون انتسابش به انسان، بقر و امثال ذلک.

و این مسئله - که در اینجا فقط مفهوم کلی را تصوّر کرده ایم بدون انتسابش به چیز دیگری - را تأیید می کند اینکه شما وقتی یک کلی را در نظر می گیرید اگر حتماً باید این کلی با پسوندی همراه باشد، پس چطور ما این کلی را بر یک طبیعت دیگری حمل می کنیم؟ من باب مثال اگر ما یک معقول ثانی مثلاً نوع را در نظر بگیریم، یعنی معنا و مفهوم نوعیت با آن موضوعی که این نوعیت می خواهد بر او عارض بشود مثلاً نوعیت انسان، در ذهن ما بیاید، آن وقت چطور می توانید بگویید که

«البقرُّ نوعٌ»؟ می‌بینیم که در این مفهوم یعنی در این

نوعیّتِ بقر، نوعیّتِ انسان دخالت ندارد؛ بقر برای خودش یک نوع است، گوسفند هم برای خودش یک نوع است، انسان هم برای خودش یک نوع است، هر کدام از اینها برای خودشان انواعی هستند.

تصوّر تمام مفاهیم و معقولات به تنهایی

در ذهن

پس شما نوع را بر همین طبایع کلّیه که معقولات اولیّه ما هستند، حمل می‌کنید، حالا نمی‌گوییم که عارض می‌کنیم تا آن اشکالی که در اینجا کرده‌اند وارد نشود. وقتی شما این نوع را بر این بقر حمل می‌کنید، آیا در این حمل، یک طبیعت کلّیه خاص لحاظ شده است؟ مسلّم است که لحاظ نشده است، چون اگر بخواهد در اینجا یک طبیعت کلّیه لحاظ بشود سؤال می‌کنیم که مثلاً در حمل نوع بر انسان شما چه نوعی را بر این انسان حمل کرده‌اید؟ آیا نوعیّتِ بقر را بر انسان حمل کرده‌اید که این، خلاف است، آیا نوعیّتِ غنم را بر انسان حمل کرده‌اید که این هم خلاف است؛ پس یک نوعِ ساذج، خالص و تنهایی را بر این انسانِ خالص و ساذج و تنها حمل و

عارض کرده‌اید.

بنابراین ما می‌توانیم بگوییم و بلکه باید این‌طور باشد، که تمام مفاهیم چه اولیّه و چه ثانویّه، چه منطقی و چه فلسفی، یعنی تمام معقولاتی را که ما در نظر می‌آوریم، آنها را تنها و بدون دخالت یک مفهوم و معقول دیگر در نظر می‌آوریم. پس منظور حاجی در اینجا این است که حالا اگر بخواهیم از این معقولات، قضیه بسازیم آنچه قضیه‌ای خواهد شد؟ پس اینکه بعضی - که فکر می‌کنم مرحوم آملی هستند - گفته‌اند که چطور از تصوّر این معقولات، قضایای حقیقه درست می‌شود، درحالتی که آن چیزی که ما در نظر می‌آوریم اصلاً سازج است و در اینجا قضیه‌ای در نظر نمی‌آوریم؟^۱ در جواب باید بگوییم که باز به مرحوم حاجی اشکال وارد نمی‌شود، چون مرحوم حاجی می‌خواهد بگوید که اگر شما بخواهید از آن، قضیه درست بکنید، آن وقت قضیه یا حقیقه می‌شود و یا ذهنیه، نه اینکه آن چیزی را که ما در ذهن می‌آوریم، موضوع، محمول و نسبت

^۱ . در درر الفوائد مرحوم محمد تقی آملی پیدا نشد.

بین آنها را دارد. نه این طور نیست، بلکه ما انسان تنها را در نظر می آوریم، حالا اگر این انسان بخواهد در یک قضیه، محمول ما واقع بشود، این قضیه، قضیه حقیقه می شود، پس «زید انسان» و «عمر انسان» قضیه حقیقه می شوند.

توضیح عبارت مرحوم حاجی در درست شدن قضایای حقیقه از معقول ثانی فلسفی

پس اگر این معقول ثانی ما بخواهد محمول واقع بشود برای یک شیئی که آن شیء مصداق آن معقول در خارج است، در اینجا از این، قضایای حقیقه درست می شود. مثل اینکه بگوییم: «الانسان ممکن»، آیا امکانی را که در اینجا محمول قرار داده‌اید و می‌خواهید آن را بر این انسان حمل بکنید، جزء معقولات اولیه است یا ثانویه؟ از معقولات اولیه که قطعاً نیست، چون مابایزاء خارجی ندارد، پس می‌شود معقولات ثانیه؛ حالا آیا از معقولات ثانیه فلسفی است یا معقولات ثانیه منطقی؟ می‌گوییم که از معقولات ثانیه فلسفی است، چون گرچه ساخته ذهن است و در خارج مابایزاء ندارد ولی ما می‌بینیم

مصادیق آن در خارج، موجود هستند؛ یعنی همین
زید و عمرو در خارج، ممکن‌الوجود هستند یعنی از
مصادیق این وصف و محمول ما هستند. «الانسانُ
ممكن‌الوجود»؛ یعنی انسان به‌عنوان خارجی
ممکن‌الوجود است، چون امکان دارد که شما انسان
را به‌عنوان یک طبیعت هم در نظر بگیرید، ولیکن آن
طبیعت به‌عنوان وجودش ممکن‌الوجود است ولی
به‌عنوان **صِرْفُ الطبیعة**، وصف امکان بر آن بار
نمی‌شود.

پس اینکه می‌گویید: «زیدٌ ممكن‌الوجود»، یعنی
امکان یک وصفی است که گرچه مابایزاء خارجی
ندارد، یعنی این‌طور نیست که وقتی شما بخواهید
زید را نگاه بکنید، ببینید که ۵۴ کیلو زید است و نیم
کیلو هم امکانش است، پس با اینکه این وصف
مابایزاء خارجی ندارد، اما این زید با قرائن و جوانبی
که دارد منشأ انتزاع می‌شود برای اینکه یک امکانی را
بسازیم، و وقتی که آن را ساختیم، آن را به همین
شیء خارجی حمل می‌کنیم. پس عروضِ این امکان
بر زید در ذهن است و در خارج نیست، یعنی ما در

خارج نمی‌توانیم آن را ببینیم، یعنی مثل وصفِ بیاض که عارض بر چیزی می‌شود نیست، اگر هست شما آن را به من نشان بدهید.

از لوازم ذاتیه بودن امکان برای زید

تلمیذ: امکان از مقارنات زید است، پس چطور

بگوییم که زید، منشأ انتزاع برای آن است؟

استاد: امکان از لوازم ذاتیه آن است، یعنی شما

وقتی که به زید نگاه می‌کنید می‌بینید که زید یک

لوازمی دارد؛ یکی از آنها معلولیت او است، یکی از

آنها تحیز او است، یکی از آنها وجودش در زمان

است، کمّ و کیف و اعراض از لوازم زید هستند، یکی

از آنها هم جنبهٔ امکان زید است. یعنی امکان یک

وصفی است که شما از زید با درنظر گرفتن جوانب

او انتزاع کرده‌اید. عرض کردم که زید دیروز نبوده

است و امروز بود شده است، دیروز نبوده است پس

معلوم است که علّتش نبوده است، پس معلوم

می‌شود که حادث است، پس معلوم می‌شود که

ممکن است. همهٔ اینها را ذهن از یک شیء خارجی

برداشت می‌کند، یعنی اول یک چیزی را در خارج

می‌بیند بعد آن چیزی را که در خارج دیده است

قیاس می‌کند؛ یعنی این را با آن می‌سنجد، آن را با این می‌سنجد، مثلاً می‌گوید که این قبلاً نبوده است و الآن هست پس حادث است. حالا که حادث است نمی‌شود واجب باشد، چون واجب آن چیزی است که ازلی باشد. حالا که هست پس نمی‌شود که ممتنع باشد، چون ممتنع آن چیزی است که معدوم باشد، ولی ما می‌بینیم این زید در خارج وجود دارد. پس فقط قسم ثالث باقی می‌ماند که امکان است.

عدم انتزاع امکان از ماهیت و انتزاع آن از

ماهیت به لحاظ وجود

پس ما از حاقّ زید این امکان را درآورده‌ایم، نه از ماهیت زید تا شما اشکال بکنید که ماهیت زید، انسانیت و حیوانیت و امثال ذلک است، و یکی از آنها هم امکان است. یعنی امکان یک وصف ذاتی نیست که از خود ذات بیرون بیاید، بلکه وصف وجود آن است؛ لذا به خود ماهیت تنها امکان بار نمی‌شود، بلکه امکان از ماهیت به لحاظ وجود انتزاع می‌شود.

ماهیت زید، انسانیت و ناطقیّت و حیوانیت است

ولی امکان اصلاً در آن نیست، آیا از حیوانیت، امکان

بیرون می‌آید؟! مثل اینکه شما بخواهید از کاغذ آهن

دریاورید؛ آیا در معنای کاغذ، آهن است؟! آیا در معنای آهن، چوب است؟! آیا در معنای چوب، شیشه است؟! اینها هیچ ربطی به همدیگر ندارند، چون هر ماهیتی برای خودش یک مفهوم و خصوصیتی دارد که به دیگری کاری ندارد. امکان هم همین‌طور است یعنی هیچ ربطی به اینها ندارد؛ همان‌طور که در مفهوم آهن و حدید هیچ‌کدام از امکان، وجوب و امتناع نخواهیده است.

این آهن وقتی هم که می‌خواهد وجود پیدا بکند یعنی آهن موجود بشود، باز هنوز امکان و وجوب از آن انتزاع نمی‌شود، وقتی اینها از آن انتزاع می‌شوند که ما این را لحاظ بکنیم که این آهن موجود نبوده است و الآن بود شده است، تازه می‌فهمیم که این چیزی که نبوده است و الآن بود شده است حادث است، و حادث هم که نمی‌شود وجوب داشته باشد، پس باید ممکن باشد. ما این امکان را از خود وجود درمی‌آوریم و آن وقت به خود ماهیت حمل می‌کنیم و می‌گوییم که این ماهیت انسان، ممکن‌الوجود است، درحالتی که هیچ وقت نمی‌توانیم از خود ماهیت، امکان را انتزاع بکنیم. اینکه ما بخواهیم

امکان را از ماهیّت انتزاع بکنیم مثل این است که شما بخواهید از یک ماهیّت، ماهیّت دیگری را انتزاع بکنید که محال است. پس وقتی که ماهیّت به لحاظ وجود آمد، این مسائل هم یکی یکی به دنبال آن می آیند.

لذا اگر شما ماهیّت پروردگار را هم به لحاظ وجود مقایسه بکنید، باز نمی توانید که امکان و وجوب را از آن دریاورید. اما اگر گفتید که ماهیّت پروردگار نمی شود معدوم باشد پس باید موجود باشد، و حالا که وجود دارد و طبق ادلّه، مسبوق به عدم نبوده است پس واجب است. یعنی ما اول، قدیم را بر ذات پروردگار به لحاظ وجود حمل می کنیم و بعد از درون قدیم یک وجوب بیرون می کشیم، اما ابتدائاً در ذات پروردگار، وجوب، امتناع و امکانی نخواهید است، اینها از اوصاف وجود به لحاظ حدوث و قِدَم هستند، درحالتی که مقام ذات بالاتر از این حرف ها است. در ذات زید نه قِدَم خوابیده است و نه حدوث، اما همین که زید بخواهد وجود پیدا بکند آن وقت تمام این مسائل یکی یکی پیدا

وارد نبودن اشکال عدم اختصاص

قضایای حقیقه به معقولات ثانیه فلسفی

بنابراین اگر این معقول ثانی بخواهد محمول برای شیئی واقع بشود که مصداق آن معقول ثانی در خارج است، در اینجا از این، قضایای حقیقه درست می‌شود. در اینجا به مرحوم حاجی اشکال شده است به اینکه قضایای حقیقه فقط اختصاص به معقولات ثانیه فلسفی ندارند، بلکه از معقولات اولیه هم قضایای حقیقه درست می‌شود؛ من باب مثال «**کَلَّ** **انسانٍ ضاحِكٌ**»، «**کَلَّ انسانٍ مُتَعَجِّبٌ**»، «**کَلَّ مَنْ فی الْبَلَدِ کاتبٌ**» و «**کَلَّ مَنْ فی الْبَلَدِ انسانٌ**». تمام این قضایا، قضایای حقیقه هستند در صورتی که هیچ کدام معقولات ثانیه فلسفی نیستند، بلکه تمام اینها از معقولات اولیه هستند.

ولی جواب این است که مرحوم حاجی نمی‌گویند که قضایای حقیقه منحصر در معقولات ثانی فلسفی هستند، بلکه می‌گویند که اگر از معقول ثانی فلسفی بخواهد قضیه تشکیل بشود، قضیه، حقیقه می‌شود، نه اینکه قضیه حقیقه منحصر به این

مورد است. خیلی اشکال سطحی است، چون مرحوم حاجی نمی‌خواهد بگوید که قضیه حقیقه فقط منحصر در معقولات ثانی فلسفی است، تا اینکه شما بخواهید اشکال بکنید که چون معقولات اولیه، قضایای خارجیّه نیستند، پس در اینجا بلا تکلیف می‌شوند.

ما می‌گوییم که مسئله این‌طوری نیست، بلکه مرحوم حاجی می‌خواهد این را بگوید که اگر شما بخواهید از آن معقول ثانی فلسفی یک قضیه درست بکنید، آن قضیه لاجرم قضیه حقیقه می‌شود، چطور اینکه اگر بخواهید از معقول ثانی منطقی، قضیه درست بکنید، قضیه شما قضیه ذهنیه می‌شود؛ چون این قضیه‌ای است که ظرف اتّصاف و عروضش فقط ذهن است، یعنی هم موضوعش ذهنی است و هم محمولش، حالا آن محمولی که ذهنی است، نه مابایزاء خارجی دارد و نه ظرف اتّصافش در خارج است. مثل «نوع» که نه مابایزاء خارجی دارد و نه شیء خارجی متّصف به این «نوع» و مصداق برای آن است، پس قضیه در اینجا قضیه ذهنیه می‌شود.

عدم ورود اشکال به کلام مرحوم خواجه به خاطر مفاهیمی که جزء معقولات ثانیه آورده‌اند

این مطلب هم تمام شد، بعد می‌رسیم به اینکه ایشان می‌فرمایند: به خاطر خلطی که بین دو اصطلاح در اینجا شده است، آمده‌اند به مرحوم خواجه به خاطر مفاهیمی که ایشان آنها را جزء معقولات ثانیه آورده‌اند اشکال کرده‌اند به اینکه اینها جزء معقولات ثانیه نیستند، به خاطر اینکه ما می‌بینیم این مفاهیم، متّصف در خارج هستند، مانند شیئیت، ضرورت، امکان، امتناع و امثال ذلک که بنا بر رأی آنها معقولات اولیّه هستند.

ولکن جهت مسئله روشن است، به اینکه منظور خواجه در اینجا معقولات ثانی فلسفی هستند، یعنی گرچه امکان در اینجا مابایزاء خارجی ندارد ولی به هر صورت خارج، متّصف به امکان و شیئیت و امثال ذلک است. لذا مرحوم حاجی می‌فرماید که اگر ما شیئیت را جزء معقولات ثانیه به حساب نیاوریم یا تسلسل لازم می‌آید، یا خُلف و یا خُلُوشیء از موادّ ثلاث.

بیان لزوم خلف و تسلسل در مثال شیئ

مثلاً وقتی می‌گوییم که «زید شیء» یا «الانسانُ

شیء»؛ اگر شما می‌گویید که این شیئ، جزء معقولات ثانی نیست، پس جزء معقولات اولیه شده است. معقولات اولیه هم آن چیزهایی هستند که مابایزاء خارجی دارند؛ مثل انسان، که مابایزاء خارجی آن، زید، عمرو، بکر و امثال ذلک هستند. پس شیئ هم همین‌طور است، یعنی شیئ هم یک وصفی است که عارض بر آن شیء می‌شود و خودش هم یک مابایزاء دارد مثل بیاض و سواد که یک ذات و تقرری برای خودشان دارند و عارض بر یک موضوع می‌شوند. مثلاً این رنگ سفید که روی کتاب می‌آید برای خودش یک وجود و تقرری دارد و این کتاب هم برای خودش است و از آن جدا است؛ شما این رنگ را به این کتاب می‌زنید، این کتاب می‌شود سفید. پس خود این رنگ فی حدّ نفسه برای خودش یک تقرّر و مابایزائی دارد.

حالا اگر شیئ هم همین‌طور بود، یعنی شیئ

چیزی جدای از ذات آن شیء در خارج بود که

عارض بر آن می‌شد، مثل سواد و بیاض؛ در اینجا ما نقل کلام می‌کنیم در آن شیئی که الآن عارض شده است چون آن شیء غیر از زید است، ما نقل کلام در آن می‌کنیم، یعنی می‌گوییم ذات آن چیزی که الآن عارض بر این شده است چه چیزی است؟ بالأخره ذاتش باید مقوله‌ای از مقولات باشد یعنی جوهر، عَرَض و امثال ذلک باشد، یعنی بالأخره باید یک وجودی داشته باشد، باید در ذات خودش تقرّری داشته باشد. پس معلوم می‌شود که آن ذاتی که بر این زید حمل شده است، خودش شیء نیست، بلکه خودش ذاتی دارد. بعد نقل کلام می‌کنیم در آن ذات که آیا آن ذات، شیء است یا نیست؟ می‌گوییم آن ذات، شیء است؛ یعنی آن ذات، ذاتی است که شیئیت بر آن، عارض شده است. دوباره آن را کنار می‌گذاریم و آن شیئیت تنها را لحاظ می‌کنیم، و هلمّ جراً، پس در اینجا تسلسل لازم می‌آید.

(یا اینکه خُلف لازم می‌آید؛ چون بدیهی است که مفهوم شیئیت، عامّ است و بر تمام موجودات حمل می‌شود و تمام آنها را شامل می‌شود، حالا اگر عروض این شیئیت عامّه بر اشیاء خاصّه را در خارج

بدانیم، لازم می‌آید که دیگر اعم نباشد؛ به‌خاطر اینکه معروض، مقدّم بر عارض است، یعنی معروض باید اول در خارج موجود باشد بدون شیئیت و بعد این عنوان شیئیت در خارج بر آن، عارض بشود. پس معروض قبل از عروض شیئیت به‌تنهایی یعنی بدون شیئیت وجود داشته است، درحالی که گفتیم مفهوم شیئیت تمام موجودات را شامل می‌شود، پس این خلف است.

بیان لزوم خلف و تسلسل در مثال امکان

و هم‌چنین مسئله در امکان هم همین‌طور است، یعنی اگر عروض امکان برای ماهیت در خارج باشد، محذورات و اشکالاتی را لازم دارد؛ یعنی یا تسلسل لازم می‌آید و یا خلف و یا خلوصی از مواد ثلاث. اما تسلسل به این است که آیا خود این امکان که الآن عارض شده است هم یک تقرر و ذاتی دارد یا ندارد؟ اگر دارد ممکن است یا واجب؟ که دیگر تسلسل لازم می‌آید. خُلف هم به این است که ماهیات در اینجا به مقتضای وجوب تقدّم معروض بر عارض باید قبل از عروض امکان بر آنها موجود باشند که

در این صورت لازم می‌آید که این ممکن دیگر ممکن نباشد که خلاف فرض است. یعنی ما باید قائل به وجوب و ضرورت برای آن ذات بشویم که این خلاف فرض است. و اگر هم بگوییم که امکان یک وصفی است که در اینجا عارض می‌شود منتها خودش قبلاً هیچ مایزائی نداشته است تا به خاطر آن حمل بشود هم صحیح نیست، چون لازمه‌اش این است که خود آن ذات از موادّ ثلاث خالی باشد، یعنی خود آن ذات را در نظر می‌گیریم، منحاز از امکان، وجوب و امتناع؛ که این هم محال است.)

متن مرحوم حاجی در تعریف دیگر برای

معقول ثانی منطقی و فلسفی

و الْأَوَّلُ الْمَعْقُولُ بِهِ مِنَ الْقَضَايَا قَضِيَّةٌ ذَهْنِيَّةٌ وَ الثَّانِي الْمَعْقُولُ بِهِ مِنْهَا قَضِيَّةٌ حَقِيقِيَّةٌ. وَ وَجْهُ التَّسْمِيَةِ عَلَى الْأَوَّلِ ظَاهِرٌ؛ لِأَنَّهُ إِذَا عَقَلَ عَارِضًا لَا يُعَقِّلُ إِلَّا عَارِضًا لِمَعْقُولٍ آخَرَ، وَ أَمَّا عَلَى الثَّانِي؛ فَلِأَنَّهُ مَا لَمْ يَنْطَرُقْ تَحْلِيلَ الْعَقْلِ وَ لَمْ يُعَقَّلْ مَعْرُوضٌ أَوَّلًا لَمْ يُعَقَّلْ عَارِضٌ ثَانِيًا؛^۱

«اولی یعنی معقول ثانی منطقی آن است که قضایای ذهنیه از آن درست می‌شود، و دومی یعنی معقول ثانی فلسفی آن است که قضایای حقیقیه از آن درست می‌شود. و وجه تسمیه معقول به «ثانی» بنا بر اول که اصطلاح منطقیین است روشن است، چون اگر انسان یک عارضی را تعقل بکند، آن را تعقل نمی‌کند مگر در صورتی که عارض برای معقول دیگر باشد، (یعنی اگر ما بخواهیم این معقول را تعقل بکنیم حتماً باید یک معقول دیگری را تعقل بکنیم تا بتوانیم این را بر آن، حمل بکنیم. مثلاً شما قبل از اینکه انسان را تعقل کرده باشید، نمی‌توانید نوع را تعقل بکنید، چون معنای نوعیت از دیدن انسان در ذهن می‌آید. گرچه شما می‌توانید خود نوع را به‌تنهایی در ذهن بیاورید، منتها در تصوّر و تعقل ابتدائی، شما باید اول یک انسانیتی را در نظر بگیرید، و بعد از این انسانیت، نوع را بیرون بیاورید؛ یعنی هیچ‌وقت شما در اول نمی‌توانید یک نوعیت بدون انسان را تصوّر بکنید، بله، وقتی که معنای نوع را فهمیدید، حالا بدون انسان، نوع را هم تصوّر می‌کنید.) و اما وجه تسمیه معقول به «ثانی» بنا بر دومی یعنی بنا بر اصطلاح حکماء - مثل امکان، ضرورت، وجوب و امثال ذلک - آن است که مادامی که تحلیل عقل نباشد که آن شیء خارج را از نقطه نظر حدوث و قدم و امثال ذلک تحلیل بکند، و اول یک معروضی تعقل نشود، عارض در مرحله دوم، تعقل نمی‌شود.»

یعنی تا شما دو فرش را در ذهن نیاورید و آنها را

۱. شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۶۶.

با هم مقایسه نکنید، نمی‌توانید تساوی را از آنها انتزاع بکنید. پس اول باید دو فرش را در نظر بیاورید و آنها را کنار همدیگر قرار بدهید، حالا وقتی که آنها را کنار هم قرار دادید می‌گویید که این مساوی با آن است. یا شما وقتی زاویه‌های یک مثلث را کنار هم قرار بدهید، و آن را با ۱۸۰ مقایسه کنید، می‌گویید که مجموع زاویه‌های یک مثلث مساوی با ۱۸۰ درجه است. پس تساوی این طور به دست می‌آید که اول آن زاویه‌ها را در ذهن آوردید، بعد با ۱۸۰ درجه مقایسه کردید، حالا حکم به تساوی مجموع این سه زاویه با ۱۸۰ درجه می‌کنید. پس باز ما این حالت تساوی را وقتی می‌فهمیم که آن معقول اولی قبلاً در ذهن ما آمده باشد، یعنی اول باید آن مجموع زوایای مثلث در ذهن آمده باشد، تا ما بتوانیم حکم به تساوی آنها با ۱۸۰ درجه بکنیم. پس ما در اینجا این را در مرحله دوم تعقل کردیم نه در مرحله اول. به‌طورکلی هر چیزی را که شما بخواهید بگویید مساوی با چیز دیگری است، باید اول یک چیزی از این تساوی در ذهن شما آمده باشد، و بعد شما این

تساوی را انتزاع کرده باشید. این هم دلیل بر این است که معقول ثانی گفتن به معقولات ثانی فلسفی، صحیح است.

متن حاجی در معقول ثانی بودن «شیئیّت»

و «امکان» به اصطلاح فلسفی

فَمَثَلُ شَيْئَةٍ أَوْ إِمْكَانٍ *** مَعْقُولُ ثَانٍ جَا بِمَعْنَى ثَانٍ

یعنی إذا عَرَفْتَ عَقْدَ الْإِصْطِلَاحِينَ فِي الْمَعْقُولِ الثَّانِي لَا تَخْتَلِطُ كَمَا خَلَطَ بَعْضُهُمُ الْإِصْطِلَاحِينَ فِي فَهْمِ كَلَامِ الْعَلَامَةِ الطُّوسِي - رحمة الله عليه -، فَإِنَّهُ حَيْثُ قَالَ الْجَوْهَرِيَّةَ وَالْعَرَضِيَّةَ وَالشَّيْئِيَّةَ وَغَيْرَهَا مِنَ الْمَعْقُولَاتِ الثَّانِيَةِ^۱ أَرَادَ الْمَعْنَى الثَّانِي، وَتَوَهَّمَ ذَلِكَ الْبَعْضُ أَنْ لَا مَعْنَى لَهُ إِلَّا الْمُنْطَقِي فَقَدَحَ فِي كَلَامِهِ. ثُمَّ إِنَّ اتِّصَافَ الشَّيْءِ الْخَاصِّ بِالشَّيْئِيَّةِ الْعَامَّةِ فِي الْخَارِجِ، وَلَكِنْ غَرَضُهَا لَهُ فِي الذَّهْنِ وَإِلَّا لَزِمَ التَّسْلُسُ وَأَنْ لَا تَكُونَ مِنَ الْأُمُورِ الْعَامَّةِ. وَكَذَا اتِّصَافُ الْمَهِيَّةِ الْخَارِجِيَّةِ بِالْإِمْكَانِ فِي الْخَارِجِ، وَلَكِنْ غَرَضُهُ لَهَا فِي الذَّهْنِ؛ إِذْ لَا يُحَازِيهِ شَيْءٌ فِي الْخَارِجِ لِكُونِهِ سَلْبَ الضَّرُورَتَيْنِ وَ لِأَنَّ لَزِمَ الْمَهِيَّةِ اعْتِبَارِيٌّ وَ أَيْضًا لَوْ كَانَ غَرَضُ الْإِمْكَانِ لِلْمَهِيَّةِ فِي الْخَارِجِ لَزِمَ إِمَّا التَّسْلُسُ وَإِمَّا الْخُلْفُ وَإِمَّا خُلُوُّ الشَّيْءِ عَنِ الْمَوَادِّ الثَّلَاثِ، وَ التَّوَالِي بِأَسْرَافِ فَاسِدَةٍ^۲؛

«پس مثل «شیئیّت» یا «امکان»، معقول ثانی به اصطلاح دوم که فلسفی باشد هستند. یعنی وقتی این دو اصطلاح در معقول ثانی را فهمیدی، دیگر آنها را با هم خلط نمی‌کنی، همان‌طور که بعضی اینها را در فهم کلام علامه شیخ طوسی خلط کرده‌اند. چون وقتی ایشان فرموده‌اند که جوهریّت و عرضیّت و شیئیّت از معقولات ثانیه هستند، معنای فلسفی را اراده کرده‌اند. ولی بعضی این‌طور توهم کرده‌اند که معقول ثانی فقط به منطقی گفته می‌شود، نه به فلسفی. (و گفتند که معقولات منطقی ما معلوم هستند؛ نوعیّت، جنسیّت، فصلیّت، مُعَرِّفِیّت، شارحیّت، حجت و امثال ذلک، اینها معقولات منطقی ما هستند، ولی مواردی که شیخ طوسی نام بردند مانند اینها نیستند.) سپس (مرحوم حاجی از اشکال به شیخ طوسی جواب می‌دهد) به اینکه اتّصافِ شیء خاص به شیئیّت عامّه در خارج است، و لکن عروض این شیئیّت به این شیء خاص در ذهن است، یعنی ذهن این را ساخته است و بر این شیء خاص حمل کرده است، و اگر این‌طور نباشد تسلسل لازم می‌آید، یعنی اگر ما نقل کلام بکنیم در آن شیئیّتی که مابازاء خارجی داشته باشد، تسلسل لازم می‌آید. و همین‌طور لازم می‌آید که شیئیّت از امور عامّه نباشد، (یعنی خلف لازم می‌آید. وقتی شما شیئیّت را بر همه موجودات بار می‌کنید، طبعاً شیئیّت خاص را بار نمی‌کنید، چون اگر یک شیئیّت خاص مثلاً شیئیّت زید را بر این فرش حمل بکنید، فرش دیگر شیء نیست. یعنی معلوم می‌شود که شیئیّت دیگر نباید از امور عامّه باشد، درحالی‌که شیئیّت از امور عامّه است و شما آن را بر همه ذوات به‌نحو تساوی حمل می‌کنید.)

و همین‌طور اتّصاف ماهیّت خارجی به امکان در خارج است، و لکن عروض امکان بر این ماهیّت در ذهن است؛ چون این امکان مابازاء خارجی ندارد و مقابل امکان چیزی در خارج نیست، چون امکان، سلب ضرورتین است، و چون لوازم ماهیّت، اعتباری هستند. (مثل تحیز و امکان که ذهن آنها را از ماهیّت انتزاع می‌کند.) و همین‌طور اگر عروض امکان به ماهیّت در خارج باشد، یا تسلسل لازم می‌آید، یا خلف لازم می‌آید یعنی ممکن‌الوجود به واجب‌الوجود برمی‌گردد و یا خُلُوُّ شیء از موادّ ثلاثه پیدا می‌شود، یعنی اینکه بگوییم که یک شیء، نه ممکن است و نه ممتنع است و نه واجب. و توالی جملگی فاسد هستند.»

اللّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ

^۱. شرح تجرید الاعتقاد، قوشجی، ص ۵۳.

^۲. تجرید الاعتقاد، ص ۱۱۶.

^۳. شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۶۶.