



On Attributing the Confusion of Secondary Intelligibles to Suhrawardi



ARTICLE INFO

Article Type

Original Research

Authors

Rezaeirah T.*

Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran

Alizade B.

Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran

Yusofsani S.M.

Department of Logic, Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran

How to cite this article

Rezaeirah T, Alizade B, Yusofsani SM. On Attributing the Confusion of Secondary Intelligibles to Suhrawardi. Philosophical Thought. 2023;3(4):293-307.

*Correspondence

Address: -

Postal Code: -

Phone: -

Fax: -

trezaeirah@yahoo.com

Article History

Received: August 12, 2023

Accepted: September 24, 2023

ePublished: October 10, 2023

ABSTRACT

According to Some Şadrian researchers, Suhrawardī confuses philosophical secondary intelligibles with logical ones and rejects the idea that philosophical concepts are attributes of external objects. The main supporting evidence for this claim could be divided into two categories; A) Suhrawardī's assertions that philosophical attributes are mental, and B) his assertions that the mind ascribes philosophical attributes to external beings. But first, the evidence is not sufficient to prove their claim, and second, there is clear evidence against it. Şadrā himself accuses Surawardi of confusing the two types of intelligibles in another way. He reads one of Surawardi's statements as claiming that logical attributes like "particularity" are attributes of objective beings. This objection is also unfounded since Suhrawardī employs "particularity" in a different sense referring to a philosophical concept in that context. Therefore, Suhrawardī does not confuse the two types of secondary intelligibles, in either of the two mentioned senses.

Keywords Suhrawardī; Philosophical Secondary Intelligibles; Logical Secondary Intelligibles; Mullā Şadrā; Occurrence; Qualification

CITATION LINKS

[Amini Nizhad A; 2011] Mystical wisdom [Esmaili M; 2020] Philosophical secondary intelligible in Islamic philosophy [Fanai Ashkivari M; 2008] Secondary intelligible [Fayazi GR; 2007] Commentary on the ultimate philosophy (Volume 1) [Hairi Yazdi M; 1981] The pyramid of existence [Hairi Yazdi M; 2005] The universal knowledge [Hasanzadeh Amoli H; 2019] A Persian commentary on the four intellectual journeys [Helli H; 1994] Unveiling the intent in explaining the abstraction of belief [Ibn Sina HA; 1983] The commentaries [Ibn Sina HA; 2000] Salvation [Jawadi Amuli A; 1997] The sealed drink: an exposition of the transcendent philosophy (Volume 1-2) [Khansari A; 1999] A commentary on Khafri's Commentary on Qushchi's commentary on the abstraction [Lahiji AR; 2004] The sparks of inspiration in explaining the abstraction of speech [Lahiji MJ; 2007] Commentary on the feeling's treatise [Lawkari FM; 1994] Expressing the truth with the Guarantee of truthfulness [Marzban Isfahani B; 1996] The acquisition [Mirdamad MB; 1997] Strengthening of faith and its commentary [Misbah Yazdi MT; 1987] Philosophy teaching (Volume 1) [Misbah Yazdi MT; 2005] Commentary on the journees (Volume 1, Part 2) [Misbah Yazdi MT; 2007] Commentary on the metaphysics of the healing (Volume 2) [Misbah Yazdi MT; 2015] Commentary on the ultimate philosophy (Volume 2) [Muntaziri HA; 2015] Philosophy lectures: Commentary on the poems [Mutahhari M; 1997a] The collection of works (Volume 5) [Mutahhari M; 1997b] The collection of works (Volume 9) [Mutahhari M; 1997c] The collection of works (Volume 13) [Sabzawari H; 1990] Commentary on the poems (Volume 2) [Sadral-Din Shirazi ME; 1975] The origin and the return [Sadral-Din Shirazi ME; 1989a] The transcendent philosophy of the four intellectual journeys (Volume 1) [Sadral-Din Shirazi ME; 1989b] The transcendent philosophy of the four intellectual journeys (Volume 2) [Sadral-Din Shirazi ME; 1989c] The transcendent philosophy of the four intellectual journeys (Volume 3) [Sadral-Din Shirazi ME; 1989d] The transcendent philosophy of the four intellectual journeys (Volume 6) [Sadral-Din Shirazi ME; 2003] Oriental sparkles in logical skills [Suhrawardi YH; 1993a] Collected works of Suhrawardi (Volume 1) [Suhrawardi YH; 1993b] Collected works of Suhrawardi (Volume 2) [Suhrawardi YH; NDa] The paths and heavens [Suhrawardi YH; NDb] The paths and heavens [Tabatabai MH; 2008] A Collected Treatises [Tabatabai MH; 1995] The ultimate philosophy [Taftazani M; 1991] Commentary on the aims of the science of theology (Volume 1) [Tusi N; 1984] Summary of the collection [Yazdan Panah Y; 2010] The principles and foundations of theoretical mysticism [Yazdan Panah Y; 2012] The philosophy of illumination (Volume 1) [Zunuzi A; 2002] Divine sparkles

اتهام برآمیختن معقول‌های ثانی به سهروردی

طبیّه رضایی ره*

گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران

بهرام علیزاده

گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران

سیدمحمود یوسف ثانی

گروه منطق، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران

چکیده

پاره‌ای از صدرااییان مدعی‌اند که سهروردی معقول‌های ثانی فلسفی را با منطقی خلط می‌کند، به این معنا که آنها را وصف اشیای خارجی نمی‌داند. قرائین موافق این مدعا را می‌توان در دو دسته جای داد: الف) تصریح سهروردی به اعتباری بودن اوصاف فلسفی؛ ب) تاکید او بر فاعلیت ذهن در اتصاف اشیای خارجی به اوصاف فلسفی. اما اولاً، این قرائین برای اثبات مدعایشان کافی نیست و ثانیاً، قرائین روشنی علیه آن مدعا هست. خود ملاصدرا به شکلی دیگر خلط این دو دسته معقول را به سهروردی نسبت می‌دهد و می‌گوید سهروردی اوصاف منطقی (مثل جزئیت) را با اینکه از مفاهیم منطقی است، همچون اوصاف فلسفی وصف اشیای خارجی دانسته است. این اشکال نیز وارد نیست. مراد سهروردی از «جزئیت» در عبارت موردنظر صدرا معنای دیگری است که از مفاهیم فلسفی است. بنابراین سهروردی معقول‌های ثانی فلسفی و منطقی را به هیچ‌یک از دو معنای مذکور با هم خلط نمی‌کند.

کلیدواژگان: سهروردی، معقول‌های ثانی فلسفی، معقول‌های ثانی منطقی، ملاصدرا، عروض، اتصاف

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۰۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۷/۱۵

*نویسنده مسئول: trezaeirah@yahoo.com

آدرس مکاتبه: توسط نویسنده اعلام نشده است.

تلفن محل کار: توسط نویسنده اعلام نشده است؛ فکس: -

مقدمه

در سنت فلسفی صدراایی مشهور است که معقول‌ها سه دسته‌اند. معقول‌های اول، معقول‌های ثانی منطقی و معقول‌های ثانی فلسفی. معقول‌های اول عروض و اتصافشان خارجی است، یعنی هم در خارج موجودند و هم وصف اشیای خارجی واقع می‌شوند. معقول‌های ثانی منطقی عروض و اتصافشان ذهنی است؛ یعنی هم وجودشان در ذهن است و هم وصف مفاهیم ذهنی واقع می‌شوند. اما معقول‌های ثانی فلسفی، عروضشان ذهنی و اتصافشان خارجی است؛ یعنی فقط در ذهن وجود دارند، اما وصف اشیای خارجی واقع می‌شوند [Lahiji, 2004: 289; Lahiji, 2007: 235; Sabzawari, 1990: 165-166; Mutahhari, 1997b: 427-428; Misbah Yazdi, 2007: 85].

البته ملاصدرا درباره وجود مابازای معقول‌های ثانی فلسفی، دو گونه سخن گفته است. آنچه گذشت، بنا بر نظر مشهور بود، اما در موضعی از اسفار به وجود عینی اوصاف انتزاعی که شامل معقول‌های ثانی فلسفی‌اند، تصریح می‌کند [Sadr al-Din Shirazi, 1989a: 334-335]. برخی از صدرااییان نیز همین سخن اخیر را رای نهایی او می‌دانند [Jawadi Amuli, 1997: 394; Yazdan Panah, 2012: 275-276; Amini Nizhad, 2011: 160].

با این همه تردیدی نیست که رای مشهور صدرااییان درباره معقول‌های ثانی فلسفی این است که آنها فقط در ذهن موجودند، گرچه وصف اشیای خارجی واقع می‌شوند [Zunuzi, 2002: 52; Lahiji, 2007: 137, 351].

Sabzawari, 1990: 165-166; Mutahhari, 1997b: 430; Ha'iri Yazdi, 1981: 158; Misbah Yazdi, 1987: 178]

اکثر حکیمان متاخر از ملاصدرا برای افاده همین معنا اصطلاح عروض ذهنی و اتصاف خارجی را به کار برده‌اند [Lahiji, 2004: 289; Lahiji, 2007: 235; Sabzawari, 1990: 165-166; Tabatabai, 2008: 146; Mutahhari, 1997c: 695; Misbah Yazdi, 2007: 27; Misbah Yazdi, 1987: 177-178]

در آثار حکیمان مشایی و اشراقی و نیز متکلمان و منطقیان پیش از ملاصدرا، این تفکیک معمول نبوده است. در اکثر موارد معقول را به اول و ثانی تقسیم می‌کردند و ضمن تفتن و توجه به این که پاره‌ای از معقول‌های ثانی وصف مفاهیم ذهنی واقع می‌شوند و پاره‌ای دیگر وصف امور عینی و خارجی، در عین حال نام‌هایی جداگانه بر آنها نهاده‌اند [Bahmanyar, 1996: 286; Lawkari, 1994: 28; Tusi, 1984: 140; Hilli, 1994: 42-43; Taftazani, 1991: 338-339; Mir Damad, 1997: 275-276, 652-653]

یکی از این حکیمان سهروردی است که او نیز در تقسیمی که از صفات کرده آنها را از حیث وجود مابازا به دو دسته ذهنی و عینی تقسیم نموده و اوصافی مانند امکان را از جمله ذهنی‌ها دانسته است. همین امر موجب شده است که متهم به خلط معقول‌های ثانی منطقی و فلسفی شود و این ادعا امروزه نیز در مجامع فلسفه صدرایی بر سر زبان‌ها است. از باب نمونه، طباطبایی در *نهایة الحکمة* چنان که رسم اوست، بدون تصریح به نام سهروردی می‌گوید [Tabatabai, 1995: 44-45]:

«امکان در خارج به وجود موضوعش موجود است؛ و آن‌گونه که برخی گفته اند، یک اعتبار عقلی محض نیست که هیچ صورتی در خارج ندارد».

مصباح یزدی در شرح آن می‌گوید این سخن اشاره به قول کسانی است که می‌گویند [Misbah Yazdi, 2015, V. 2: 90]:

«امکان اعتبار عقلی محض است؛ یعنی، از معقولات ثانیه منطقی است که نه عروضشان خارجی است نه اتصافشان».

فیاضی نیز در شرح همین عبارت طباطبایی می‌گوید مراد طباطبایی از این بعض، کسانی چون شیخ اشراق است که در *تلویحات* امکان و وجوب را اعتبارات ذهنی خوانده است و در مطارحات به تفصیل در این باره سخن گفته است. البته، فیاضی در ادامه، طوسی و حلی و سبزواری را هم نظر با سهروردی از جمله کسانی می‌آورد که اموری همچون امکان و وجوب را اعتباری محض دانسته‌اند و مابازای عینی برای این امور قایل نیستند و یادآوری می‌کند که ملاصدرا در اسفار [Sadr al-Din Shirazi, 1989a: 171]. قول به مابازای عینی نداشتن این‌گونه معقول‌ها را به همه حکیمان متاخر نسبت می‌دهد [Fayazi, 2007: 179-180].

فنائی اشکوری در *معقول ثانی* می‌نویسد [Fana'i Ashkivari, 2008: 53]:

«هر چند سهروردی در تفکیک بین مفاهیم اعتباری و مفاهیم عینی ماهوی تا حدی قرین توفیق است، لیکن مفاهیم فلسفی و مفاهیم منطقی را همواره به یک چشم دیده و از تمایز بین آنها غفلت کرده است. به نظر وی مفاهیم فلسفی و منطقی به یک اندازه ذهنی‌اند. وی مفاهیمی مثل وجود و وحدت را با کلیت و جزئیت از یک سنخ دانسته و همه را تحت عنوان معقولات ثانیه قرار می‌دهد».

او سبب این امر را که سهرودی تمایزی بین مفاهیم فلسفی و منطقی ندیده است، این می‌داند که او به اعراض تحلیلی توجه نکرده است، اعراضی که با تحلیل عقلی از امور عینی انتزاع می‌شوند [Fana'i Ashkivari, 2008: 54].

یزدان‌پناه در حکمت / شراق در مقام تبیین تقسیم صفات از نظر سهرودی می‌گوید «شیخ اشراق در اینجا به روشنی میان معقول ثانی منطقی و فلسفی خلط کرده و همه مفاهیم فلسفی را همچون مفاهیم منطقی دانسته است» [Yazdan Panah, 2012: 243]. در مبانی و اصول عرفان نظری نیز همین گزارش و داوری‌اش را تکرار و بر آن تاکید می‌کند [Yazdan Panah, 2010: 182].

از طرف دیگر، صدرالمتالهین بعد از نقل عبارتی از سهرودی در مقام نقد می‌گوید او در آن عبارت اوصاف منطقی و فلسفی را با هم خلط کرده است به این معنا که اوصاف منطقی را همچون اوصاف فلسفی وصف اشیای خارجی دانسته است [Sadr al-Din Shirazi, 1989a: 180-181].

حال، پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که آیا سهرودی مرتکب خلط معقول‌های ثانی فلسفی و منطقی شده است؟ این پرسش به دو پرسش زیر تحلیل می‌شود: نخست، آیا سهرودی معقول‌های ثانی فلسفی را مانند معقول‌های ثانی منطقی وصف مفاهیم ذهنی دانسته است؟ (چنان که برخی از صدراپیان معاصر می‌گویند) و دوم، آیا او معقول‌های ثانی منطقی را مانند معقول‌های ثانی فلسفی وصف اشیای خارجی پنداشته است؟ (چنان که صدرالمتالهین می‌گوید) فرضیه ما این است که سهرودی به هیچ‌یک از این دو معنا معقول‌های ثانی منطقی و فلسفی را با هم خلط نکرده است. برای تبیین این امر ابتدا گزارشی از بیان سهرودی عرضه می‌کنیم.

تبیین نظر سهرودی

تقسیم صفات از نظر سهرودی

سهرودی صفات را به دو دسته تقسیم می‌کند؛ دسته اول هم در خارج موجودند و هم در ذهن و دسته دوم فقط در ذهن موجودند. مثالی که او برای دسته اول می‌آورد، یک وصف ماهوی است و مثال‌هایی که برای دسته دوم یعنی مفاهیم ذهنی می‌آورد، معقول ثانی به معنای اعم^۱ آن است که شامل معقول ثانی فلسفی و منطقی هر دو است. به تعبیر او [Suhrawardi, 1993a: 346]:

«حق آن است که صفات تقسیم می‌شوند به صفاتی که هم در ذهن و هم در خارج موجودند، مانند سفیدی، و صفاتی که وصف ماهیات‌اند و فقط در ذهن موجودند و وجود خارجی این صفات همین است که در ذهن موجودند، مانند نوعیت که بر انسان حمل می‌شود و جزئیت که بر زید حمل می‌شود. بنابراین، معنای اینکه می‌گوییم زید در خارج جزئی است، این نیست که جزئیت در خارج صورتی دارد که قایم به زید است و همچنین شیئیت، همان طور که بسیاری از آنها معقول ثانی‌بودن آن را پذیرفته‌اند. و با این حال صحیح است که گفته شود ج شیئی است در خارج. امکان، وجود، وجوب و وحدت هم از این قبیل‌اند».

از نظر سهرودی موجودبودن در خارج مساوی با داشتن مابازای خاص در خارج است. پس یک مفهوم یا در خارج مابازای خاص خود-یا به تعبیر حکما مابازای زاید-دارد، مانند سفیدی که در خارج به‌نحو زاید بر موضوعش موجود است، یا اصلاً در خارج موجود نیست که در آن صورت فقط در ذهن می‌تواند موجود باشد. بنابراین از نظر او مفهومی فلسفی، مانند امکان، با توجه به اینکه در خارج مابازای خاص ندارد، یعنی وجودی زاید بر شی ممکن ندارد، نمی‌توان آن را در دسته اول قرار داد و ناگزیر در دسته دوم یعنی اوصاف صرفاً ذهنی قرار می‌گیرد.

شاهد این مدعا که سهروردی وجود خارجی‌داشتن را مساوی با داشتن مابازای زاید بر موضوع در خارج می‌داند، عبارت زیر است [Suhrawardi, 1993a: 346]:

«بدان که اعتبارات و جهات عقلی برای بسیاری از مردم مشوش شده است. گروهی مفهوم وجود و امکان و وحدت را اموری زاید بر اشیا و موجود در خارج می‌دانند. در برابر، گروه دیگری هستند که می‌گویند این چیزها بر ماهیات زیادت مفهومی دارند، اما در خارج صورتی ندارند و از بین اهل نظر، یعنی دو گروه مورد بحث، این دسته دارای اعتبارند».

سهروردی در اینجا "زاید بر اشیا" و "موجود در خارج" را به یک معنا به کار می‌برد؛ یعنی اصلاً این گزینه را در نظر نمی‌گیرد که ممکن است این مفاهیم در خارج موجود باشند، ولی زیادت خارجی بر موضوع خود نداشته باشند و به عین وجود آنها موجود باشند. او این قول را که این مفاهیم در خارج زاید بر اشیا هستند، که از نظر او همان وجود خارجی آنهاست، به مشایبان نسبت می‌دهد و آن را رد می‌کند. از این رو خود معتقد است که مفاهیم فلسفی وجود خارجی ندارند.

رد موضع مشایبان

سهروردی می‌گوید مشایبان معتقدند که اوصاف فلسفی در خارج وجود زاید بر ماهیت دارند و چند دلیل برای اثبات این موضع از طرف آنها اقامه می‌کند و خود به آنها پاسخ می‌دهد و می‌گوید حق آن است که این اوصاف وجود زاید بر ماهیت ندارند [Suhrawardi, 1993a: 344-349]. به گفته سهروردی، دلیل اصلی مشایبان این است که ما می‌گوییم شی در خارج متصف به این اوصاف است؛ مثلاً می‌گوییم انسان در خارج ممکن است و این فرق می‌کند با اینکه بگوییم انسان در ذهن ممکن است. وقتی می‌گوییم انسان در ذهن ممکن است، امکان هم در ذهن موجود است و وقتی می‌گوییم در خارج ممکن است، امکانش هم در خارج موجود است. پس نتیجه می‌گیریم با توجه به اینکه انسان در خارج ممکن است، امکان هم در خارج موجود است [Suhrawardi, 1993a: 344].

سهروردی نمی‌پذیرد که صدق گزاره «انسان در خارج ممکن است» مستلزم وجود خارجی امکان است و در پاسخ می‌گوید [Suhrawardi, 1993a: 346]:

«از درستی حکم ما به این که انسان در خارج ممکن است، لازم نمی‌آید که امکانش هم در خارج وجود داشته باشد؛ بلکه ذهن حکم می‌کند که آن امر در خارج ممکن است، و نیز ذهن حکم می‌کند که آن امر در ذهن ممکن است؛ پس امکان صفتی ذهنی است که ذهن گاهی آن را به امری ذهنی نسبت می‌دهد و گاهی به امری عینی و گاهی به‌نحو مطلق و به طور یکسان به ممکن‌بودن امر ذهنی و امر خارجی حکم می‌کند».

سهروردی در ادامه دو مثال نقض در رد قاعده مقبول مشایبان می‌آورد. مطابق با آن قاعده، اگر شی‌ای وصف شی دیگری در خارج باشد، باید در خارج موجود باشد. مثال نقض اول امتناع است. سهروردی می‌گوید طبق آن قاعده اگر چیزی در خارج ممتنع باشد، باید بتوان نتیجه گرفت که امتناعش هم در خارج موجود است؛ در صورتی که امتناع نمی‌تواند در خارج وجود داشته باشد [Suhrawardi, 1993a: 162, 346]. مورد نقض دوم جزئیت است؛ او می‌گوید با اینکه زید در خارج جزئی است، جزئیت در خارج موجود نیست. بدین‌ترتیب سهروردی نتیجه می‌گیرد اگر چیزی در خارج ممکن یا واجب باشد، لازم نیست امکان یا وجوبش در خارج موجود باشد [Suhrawardi, 1993a: 346-347].

دلایل معاصران

کسانی که سهروردی را متهم به خلط معقول‌های ثانی فلسفی و منطقی کرده و گفته‌اند که او معقول‌های فلسفی را از سنخ معقول‌های منطقی دانسته است، به وجوهی استناد کرده‌اند که در ادامه ذیل دو عنوان کلی به بررسی آنها می‌پردازیم.

دلیل اول: تاکید بر ذهنی‌بودن اوصاف فلسفی

سهروردی در مواضع متعددی بیان می‌کند که مفاهیمی چون وجود یا وحدت یا امکان که امروز آنها را معقول‌های ثانی فلسفی می‌دانیم اعتباری یا ذهنی‌اند [Suhrawardi, 1993a: 25, 48, 175, 176, 343, 355; Suhrawardi, 1993b: 68-72, 114, 186] از جمله: «امکان و وجوب در خارج زاید بر ماهیت نیستند ... بلکه اموری ذهنی هستند» [Suhrawardi, 1993a: 25].

همچنین همان طور که دیدیم، او بعد از اینکه اوصاف را به دو دسته تقسیم می‌کند، در دسته دوم که اوصاف ذهنی هستند، هم اوصاف فلسفی را قرار می‌دهد و هم اوصاف منطقی را [Suhrawardi, 1993a: 71, 346].

پس سهروردی نه تنها تاکید می‌کند که اوصاف فلسفی ذهنی‌اند و در خارج مابازا ندارند، آنها را با اوصاف منطقی در یک دسته قرار می‌دهد که نشان می‌دهد هر دو دسته اوصاف را ذهنی محض می‌داند و تفاوتی میان این دو دسته اوصاف قایل نیست.

نقد دلیل اول

به نظر می‌رسد این اشکال وارد نیست و از سخنان سهروردی فقط می‌توان نتیجه گرفت که از نظر او، مفاهیم فلسفی و منطقی هر دو فقط در ذهن وجود دارند، یعنی در خارج موجود نیستند. اما این نتیجه را نمی‌دهد که او این دو را با هم خلط می‌کند. تفاوت این دو قسم مفهوم در این است که مفاهیم فلسفی وصف ماهیت موجود در خارج اند و مفاهیم منطقی وصف ماهیت موجود در ذهن [Mutahhari, 1997a: 286; Hairi Yazdi, 1981: 67].

سهروردی هم این امر را انکار نمی‌کند و گاهی به اتصاف خارجی برخی از مصادیق معقول‌های ثانی فلسفی اشاره می‌کند و می‌گوید این امر موجب نمی‌شود که آنها در خارج موجود باشند [Suhrawardi, 1993a: 346]. در صورتی می‌توان گفت سهروردی این دو را با هم خلط می‌کند و هر دو را معقول ثانی منطقی می‌داند که او بگوید همه معقول‌های ثانی-یعنی دسته دوم اوصاف که همان اوصاف ذهنی‌اند-تنها وصف ماهیت موجود در ذهن‌اند.

به بیان دیگر، درست است که سهروردی مفاهیم فلسفی و منطقی را متمایز نمی‌کند، ولی نمی‌گوید که این مفاهیم هیچ فرقی با هم ندارند، یعنی مثلاً نمی‌گوید که امکان که با مبنای قوم معقول ثانی فلسفی و نوعیت که معقول ثانی منطقی است، از نظر ارتباطشان با انسان مثل همانند. اگر این را می‌گفت، اشکال وارد بود؛ چون نوعیت وصف انسان است از آن جهت که در ذهن است و نمی‌تواند وصف انسان خارجی باشد؛ اما امکان وصف انسان است از آن جهت که موجودی خارجی است و حتی انسان ذهنی هم از آن جهت که خارجی اعم از ذهنی است، متصف به امکان می‌شود. اما اینکه سهروردی به این تقسیم اشاره‌ای نمی‌کند، به این معنا نیست که آن دو را با هم خلط می‌کند.

دلیل دوم: فاعلیت ذهن در اتصاف

گذشت که سهروردی در نقد دلیل مشایبان بر وجود خارجی‌داشتن مفاهیمی مانند امکان می‌گوید ذهن این وصف را به شی خارجی نسبت می‌دهد [Suhrawardi, 1993a: 346]:

«ذهن حکم می‌کند که آن امر در خارج ممکن است و نیز ذهن حکم می‌کند که آن امر در ذهن ممکن است؛ پس امکان صفتی ذهنی است که ذهن گاهی آن را به امری ذهنی نسبت می‌دهد و گاهی به امری خارجی و گاهی به‌نحو مطلق و با نسبت مساوی به ممکن‌بودن امر ذهنی و امر خارجی حکم می‌کند».

او همین سخن را در حکمه *الاشراق* هم تکرار می‌کند [Suhrawardi, 1993b: 72]:

این سخن سهروردی می‌رساند که در واقع شی خارجی این وصف را ندارد و فقط ذهن ماست که آن را به شی خارجی نسبت می‌دهد و بنابراین دیگر تفاوتی میان مفاهیم فلسفی و منطقی باقی نمی‌ماند چون مفاهیم فلسفی هم در واقع وصف اشیای خارجی نیستند.

نقد دلیل دوم

سهروردی می‌گوید «در گزاره «علی ممکن است»، این ذهن است که امکان را به علی نسبت می‌دهد»، از این سخن یکی از دو تلقی زیر درست است:

الف) ذهن به طور گزافی امکان را به علی نسبت می‌دهد، گرچه در واقع علی در خارج ممکن نیست. طبق این تلقی ذهن دل‌خواهی یک بار امکان را به علی نسبت می‌دهد و یک بار به مفهومی ذهنی.

ب) ذهن به سبب آن که علی خارجی در واقع ممکن است، امکان را به او نسبت می‌دهد. یعنی علی در خارج واقعاً ممکن است و از این رو ذهن ویژگی امکان را که علی واجد آن است، به او نسبت می‌دهد نه ویژگی‌ای را که ندارد.

قراین روشنی در کلام سهروردی هست که نشان می‌دهند تلقی ب درست است، نه تلقی الف و روشن است که اگر تلقی ب درست باشد، از نظر سهروردی مفاهیم فلسفی وصف امور خارجی واقع می‌شوند. حال چند مورد از قراین موافق تلقی ب را بررسی می‌کنیم.

سهروردی می‌گوید [Suhrawardi, 1993a: 346]:

«سخن شما در دلیل اول که آن امر در خارج ممکن یا موجود است، پس لازم است که امکان یا وجودش هم در خارج موجود باشد، صحیح نیست؛ زیرا از صحت این حکم که آن امر در خارج ممکن است، لازم نمی‌آید که امکانش هم در خارج موجود باشد؛ بلکه ذهن حکم می‌کند که آن امر در خارج ممکن است».

به نظر سهروردی، از صحت حکم ما که امری در خارج ممکن است، لازم نمی‌آید که امکان هم در خارج موجود باشد. اینکه او عبارت "صحت حکم" را به کار می‌برد، نشان می‌دهد که از نظر او ذهن به گزاف حکم نمی‌کند، چون اگر حکم ذهن گزافی بود، صحت آن معنایی نداشت. صحت حکم وقتی معنا دارد که مطابق با واقع باشد. اگر علی در واقع ممکن نباشد و ذهن به گزاف امکان را به علی نسبت دهد، چه معنا دارد که بگوییم این حکم صحیح است؟ پس اگر سهروردی ممکن‌بودن علی در خارج را قبول نداشت، باید می‌گفت از "این حکم" که علی در خارج ممکن است، نمی‌توان نتیجه گرفت امکان در خارج موجود است، نه اینکه از "صحت این حکم" که علی در خارج ممکن است، نمی‌توان نتیجه گرفت که امکان در خارج موجود است.

او در ادامه می‌گوید [Suhrawardi, 1993a: 347]:

«و این سخن شما نیز باطل است که گفتید اگر این مفاهیم ذهنی باشند، ذهن می‌تواند آنها را به هر ماهیتی و هرگونه که خواست نسبت دهد؛ زیرا شرط ذهنی‌بودن این نیست که با همه ماهیات نسبت یکسان داشته باشد. آیا جزیی‌بودن وصفی ذهنی نیست؟ در عین حال ما نمی‌توانیم آن را بر هر ماهیتی حمل کنیم و به آن نسبت دهیم. آن را فقط می‌توانیم به ماهیاتی نسبت دهیم که اسناد آن درست باشد. جنسیت و نوعیت و امتناع و مانند آن نیز همین طور است. ذهن فقط اعتبارات و اوصافی را به ماهیات نسبت می‌دهد که آن ماهیات به سبب خصوصیتی که دارند، صلاحیت آن اسناد را داشته باشند».

در اینجا هم می‌بینیم که سهروردی تاکید می‌کند که ما فقط می‌توانیم آن ویژگی‌هایی را که یک ماهیت دارد، به آن نسبت دهیم، نه هر ویژگی‌ای را. یعنی تنها در صورتی می‌توانیم حکم کنیم «الف ب است» که الف واقعاً ب باشد.

برخی در نقد این سخن سهروردی می‌گویند: این خصوصیتی که طبق نظر سهروردی باید در ماهیت باشد که بتوان وصفی مانند امکان را بر آن حمل کرد، یا در خارج موجود است، یا در ذهن. اگر در خارج باشد، لازم می‌آید مفاهیمی غیر ماهوی در خارج به‌نحو اندماجی در ماهیت موجود باشند و این با مبنای سهروردی که ذهنی‌بودن مفاهیم فلسفی است، ناسازگار است و اگر آن خصوصیت در ذهن باشد، آن امر ذهنی نمی‌تواند مناط صحت حمل مفاهیم فلسفی بر ماهیات خارجی باشد و بنابراین مشکل گزافی‌نبودن حمل را برطرف نمی‌کند [Yazdan 296; Esmaili, 2020: 257-258; Panah, 2012: 297-298]. و بعد نتیجه می‌گیرند [Esmaili, 2020: 298].

«گمان می‌رود وی [سهروردی] تحت تأثیر نظر حق در این مساله، در اینجا ناخودآگاه به خصوصیت خارجی این معروضات در حمل مفاهیم فلسفی بر آنها اعتراف کرده است؛ زیرا تنها در این فرض (خارجی‌بودن خصوصیت مزبور) است که می‌توان به‌نحو صحیحی به ملاک‌داری حمل مفاهیم فلسفی بر امور خارجی معتقد بود. البته همان‌گونه که روشن است، خارجی‌بودن این خصوصیت با دیدگاه شیخ اشراق در زمینه مفاهیم فلسفی، در تهافت است و شاید سبب مسکوت‌ماندن خارجی یا ذهنی‌بودن آن در کلام ایشان، همین تهافت بوده است».

در پاسخ این نقد باید گفت که از نظر سهروردی ممکن است چیزی در واقع خصوصیتی داشته باشد بدون اینکه آن خصوصیت در آن وجود داشته باشد. مثلاً می‌شود شی در واقع ممکن باشد یا خصوصیت امکان را داشته باشد، بدون اینکه امکان در آن وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، مدعی او مطابق است با قاعده فرعیه که می‌گوید: «ثبوت شی لشی فرع ثبوت المثبت له، لا الثابت». بنابراین، از اینکه سهروردی می‌گوید ماهیت باید خصوصیتی داشته باشد که حمل چیزی بر آن صحیح باشد، نمی‌توان نتیجه گرفت که از نظر او خصوصیتی باید در ماهیت وجود داشته باشد. به عنوان مثال سهروردی نمی‌گوید برای اسناد امکان به یک شی خصوصیتی باید در آن شی موجود باشد، بلکه صرفاً می‌گوید آن شی باید خصوصیت امکان را داشته باشد، که معنای آن این است که شی باید ممکن باشد و همین ممکن‌بودن شی در واقع، مناط صحت حمل امکان بر آن است. پس به نظر می‌رسد اولاً تعارضی در سخنان سهروردی وجود ندارد و ثانیاً سهروردی در اینجا به طور ناخودآگاه به خارجی بودن مفاهیم فلسفی اعتراف نکرده است.

گفتنی است که این احتمال وجود دارد که سهروردی اصلاً به خصوصیت‌داشتن ماهیت نظر نداشته باشد و عبارت «لخصوص للماهیات» که ما آن را «به سبب خصوصیتی که ماهیات دارند» ترجمه کردیم، اصل عبارت

سهروردی نباشد. زیرا این عبارت در دو نسخه خطی از کتاب مطارحات که یافتیم به صورت‌های دیگری آمده است: در یک نسخه «لخصوص للماهیيات» با نسخه بدل «لخصوص الماهیيات» [Suhrawardi, NDa: 259] و در نسخه دیگر «لخصوص الماهیيات» [Suhrawardi, NDb: 170]. روشن است که اگر اصل عبارت «لخصوص الماهیيات» یا «لخصوص الماهیيات» باشد، معنا کاملاً تغییر می‌کند و در آن صورت کلمه «خصوص» به معنای ویژگی یا خصوصیتی که ماهیات دارند نیست و در نتیجه آن سوال پیش نمی‌آید که آیا آن خصوصیت وجود هم دارد یا نه و آیا در خارج موجود است یا در ذهن. پس اولاً ممکن است سهروردی اصلاً به خصوصیت داشتن ماهیت اشاره نکرده باشد که در آن صورت اشکال یزدان‌پناه پیش نمی‌آید، اگر هم نسخه کربن صحیح باشد و اصل عبارت «لخصوص للماهیيات» باشد، ظاهراً معنای آن «به سبب خصوصیتی که ماهیات دارند» است، اما باز هم اشکال یزدان‌پناه وارد نیست، چون می‌توان آن را به صورتی که گذشت توجیه کرد.

ممکن است گفته شود منظور سهروردی از صحت حکم یا صلاحیت موضوع برای اسناد و حمل مفهومی فلسفی بر آن این نیست که آن موضوع در واقع متصف به آن وصف باشد یا اینکه آن حکم مطابق با واقع باشد. زیرا سهروردی مطابقت با واقع را معیار صدق قضایایی که محمولشان ذهنی یا معقول ثانی است، نمی‌داند. و بنابراین از نظر او صدق این حکم که شی در خارج ممکن است، مستلزم این نیست که شی در واقع ممکن باشد. شاهد این مدعا این عبارت سهروردی است [Suhrawardi, 1993a: 163]:

«مطابقت را فقط در مفاهیمی مانند سیاهی و سفیدی که مابازای خارجی دارند اعتبار می‌کنیم؛ اما مفاهیم اعتباری مابازای خارجی ندارند و وجود خارجی‌شان همان وجودشان در ذهن است، گرچه گاهی به اشیای خارجی نسبت داده می‌شوند، مانند: "فلان شی در خارج ممتنع است"»

پاسخ این اشکال این است که سهروردی در اینجا معیار مطابقت با خارج را برای صدق قضایایی که محمول آنها ذهنی است، رد نمی‌کند، بلکه صرفاً مطابقت با خارج را برای صفاتی که مابازای خارجی ندارند، رد می‌کند. او می‌گوید مفاهیمی مانند سفیدی که مابازای خارجی دارند، وجود ذهنی‌شان مطابق وجود خارجی‌شان است ولی مفهومی که مابازای خارجی ندارد، طبیعتاً چیزی در خارج نیست که مطابق آن باشد اگرچه این مفاهیم هم گاهی بر شی خارجی حمل می‌شوند. پس سهروردی نمی‌گوید قضیه «الف در خارج ممکن است»، برای اینکه صادق باشد، لازم نیست مطابق با واقع خارجی باشد و بنابراین اگر الف در واقع در خارج ممکن نباشد هم می‌توان امکان را بر آن حمل کرد. بلکه صرفاً می‌گوید چون امکان فقط در ذهن موجود است، چیزی در خارج نیست که مطابق آن باشد.

در نهایت گفتنی است که این سوال مطرح است که اصلاً چرا شیخ اشراق می‌گوید این ذهن است که وصف امکان را به افراد ممکن نسبت می‌دهد؟ گفتن این جمله چه کمکی می‌تواند به او بکند؟ حکیمان مشایی می‌گویند از اینکه علی در خارج ممکن است، نتیجه می‌گیریم که امکان در خارج موجود است و سهروردی در پاسخ می‌گوید این ذهن است که امکان را به علی نسبت می‌دهد؛ ذهن گاهی صفت امکان را به امری ذهنی و گاهی به امری خارجی نسبت می‌دهد. اما چه نتیجه‌ای می‌توان از این سخن گرفت؟ اگر ذهن به سبب اینکه علی در واقع ممکن است، امکان را به او نسبت می‌دهد، خصم می‌تواند بگوید ما اصلاً کاری با این فعالیت ذهنی نداریم، بحث ما بر سر همان واقع خارجی است که مناط صحت این حکم ذهنی است. شما خود قبول دارید که چون علی در واقع ممکن است، ذهن امکان را به او نسبت می‌دهد. پس اینکه ذهن امکان را به علی

نسبت می‌دهد، موجب نمی‌شود که علی در واقع ممکن نباشد. حال که علی در خارج ممکن است، ما می‌گوییم باید امکان هم در خارج موجود باشد.

پس به نظر می‌رسد این ایراد به سهروردی وارد است که اینکه ذهن امکان را به علی نسبت می‌دهد، نه دلیلی است بر رد موضع مشایبان که می‌گویند امکان در خارج وجود دارد و نه دلیلی است بر رد دلیل آنها بر اثبات موضعشان. بنابراین گفتن آن در پاسخ مشایبان هیچ فایده‌ای ندارد. اگرچه گفتن آن سخن بی‌فایده نشان نمی‌دهد که از نظر سهروردی اتصاف امکان ذهنی است.

اشکال ملاصدرا

تا اینجا این اشکال را بررسی کردیم که سهروردی معقول‌های ثانی فلسفی را با معقول‌های ثانی منطقی خلط کرده است، به این معنا که معتقد است معقول‌های ثانی فلسفی مانند معقول‌های ثانی منطقی عروض و اتصافشان ذهنی است و به این نتیجه رسیدیم که تفسیر درست سخنان سهروردی این است که او معقول‌های ثانی فلسفی را با منطقی خلط نکرده، بلکه صرفاً معتقد است معقول‌های ثانی فلسفی مانند معقول‌های ثانی منطقی عروضشان ذهنی است، ولی نمی‌گوید که اتصافشان هم ذهنی است و وصف امور خارجی واقع نمی‌شوند. حال می‌پردازیم به اشکالی که ملاصدرا به سخن سهروردی وارد می‌کند.

تبیین اشکال

همان طور که گذشت، سهروردی در رد قاعده مورد قبول مشایبان که اگر چیزی وصف چیزی در خارج باشد، باید در خارج موجود باشد، دو مثال نقض می‌آورد، یکی امتناع و دیگری جزئیت.

ملاصدرا مثال نقض امتناع را می‌پذیرد، ولی جزئیت را نمی‌پذیرد و می‌گوید [Sadr al-Din Shirazi, 1989a: 180-181]:

«اما آنچه شیخ اشراق در *مطارحات* در ابطال این نظر که امکان، وجوب، امتناع و وجود واجد صورتی در خارج‌اند، می‌آورد، نادرست است. او می‌گوید: این امور مانند معقول‌های ثانی‌ای چون کلیت و جزئیت، ذاتیت و عرضیت، جنسیت و فصلیت و مانند آن از موضوعات علم منطقی‌اند، که اشیای خارجی به آنها متصف می‌شوند، ولی خودشان صورتی در خارج ندارند و همان طور که جزئی‌بودن زید و کلی‌بودن انسان در خارج با امتناع تحقق «کلی» و «جزئی» در خارج منافاتی ندارد، ممکن‌بودن زید و ممتنع بودن شریک الباری در خارج منافی با امتناع تحقق «امکان» و «امتناع» در خارج نیست. دلیل نادرستی گفته شیخ اشراق این است که کلیت و جزئیت ربطی به امکان و امتناع ندارد. بحث ما در اینجا درباره اوصافی مانند امکان است که وصف چیزی در خارج‌اند در صورتی که کلیت و جزئیت از معقول‌های ثانی منطقی و وصف مفاهیم ذهنی‌اند و بنابراین سهروردی در اینجا این اوصاف را با هم خلط کرده است».

شارحان ملاصدرا در این مبحث با او هم نظراند که سهروردی در این فقره اظهار کرده است که اتصاف اشیای عینی به وجود و امکان مانند اتصاف آنها به کلیت و جزئیت است و از این رو امور خارجی به آنها متصف می‌شوند اما تحقق آنها در خارج به عنوان یک امر عینی ممتنع است - [Hasanzadeh Amuli, 2019: 617-618; Misbah Yazdi, 2005: 231].

همچنین ظاهراً با صدرا موافق‌اند که قیاس معقول‌های ثانی فلسفی با معقول‌های ثانی منطقی توسط سهروردی در عبارت مذکور نه تنها مع الفارق، بلکه بدون جامع است. زیرا معقول‌های ثانی منطقی و از جمله کلیت و جزئیت هرگز وصف اشیای خارجی واقع نمی‌شوند و موصوف آنها همواره امور ذهنی است. زید و انسان در ذهن به جزئیت و کلیت متصف می‌شوند، نه در خارج [Hasanzadeh Amuli, 2019: 617-618; Misbah Yazdi, 2005: 231].

بررسی و نقد

درباره این اشکال چند نکته قابل ذکر است:

یکم. ابتدا باید توجه داشت که این اشکال با اشکال قبلی متفاوت، و بلکه در مقابل آن است. برخی از صدراپیان این عبارت ملاصدرا را به عنوان موید اشکال پیش‌گفته بر سخن سهروردی نقل کرده‌اند [Yazdan Panah, 2012: 243-244]. یعنی طبق برداشت آنها اشکال ملاصدرا هم همین است که سهروردی عروض و اتصاف معقول‌های ثانی فلسفی را مانند معقول‌های ثانی منطقی، ذهنی دانسته است. در حالی که اشکال ملاصدرا در برابر آن اشکال است. طبق این اشکال از نظر سهروردی معقول‌های ثانی منطقی مانند معقول‌های ثانی فلسفی، گرچه در خارج موجود نیستند، وصف اشیای خارجی‌اند. یعنی طبق این اشکال، سهروردی نه تنها اتصاف خارجی معقول‌های ثانی فلسفی را رد نمی‌کند، بلکه اتصاف معقول‌های ثانی منطقی را هم خارجی می‌داند. پس، صدرا هم مدعی است که سهروردی این دو دسته از معقول را با هم خلط کرده و معقول‌های منطقی را همچون معقول‌های فلسفی وصف امور خارجی دانسته است، درست بر خلاف نسبتی که امثال یزدان‌پناه به سهروردی می‌دهند.

دوم. اشکال ملاصدرا وارد نیست. او مراد سهروردی را به درستی در نیافته و در عبارت او تصرف کرده است. عین عبارت سهروردی این است:

«حق آن است که صفات بر دو قسم‌اند: قسمی از آنها هم وجود عینی دارند و هم وجود ذهنی، مانند سفیدی؛ و قسم دیگر آنها بی‌هستند که وصف ماهیات واقع می‌شوند ولی جز در ذهن وجود ندارند و وجود عینی آنها همان وجود آنها در ذهن است، مانند نوعیتی که بر انسان و جزئیتی که بر زید حمل می‌شود. وقتی می‌گوییم: «زید در خارج جزیی است» معنایش این نیست که جزئیت زید هم، مانند خود او، در خارج صورتی دارد که قائم به وجود زید است. شیئیت نیز از این سنخ است، یعنی، چنان‌که بسیاری از ایشان نیز پذیرفته‌اند، از معقول‌های ثانی است؛ و با این حال به حق می‌توان گفت: «ج در خارج شیئی است». امکان، وجود، وحدت، وجوب و مانند آن نیز از همین قبیل‌اند. پس همان طور که از جزیی بودن و ممتنع بودن شی در خارج، لازم نمی‌آید که جزئیت و امتناع در خارج دارای صورت و ماهیتی زاید بر شی باشند، همچنین از موجود بودن و ممکن بودن شی در خارج لازم نمی‌آید که امکان یا وجود آن شی، در خارج باشد. همچنین، به همان نحو که خود این اوصاف صورتی در خارج ندارند، اوصاف مقابل آنها نیز در خارج صورتی ندارند. بنابراین، از صورت عینی نداشتن امکان شی، لازم نمی‌آید که آن شی در خارج ممتنع باشد. در واقع، امتناع و وجوب و امکان از این حیث که وجودشان جز در ذهن قابل تصور نیست، یکسان‌اند» [Suhrawardi, 1993a: 346].

همان طور که ملاحظه می‌شود سهروردی "وصف اشیای خارجی بودن" را فقط به جزئیت نسبت می‌دهد نه به کلیت و ذاتیت و عرضیت و جنسیت و فصلیت و سایر معقول‌های ثانی منطقی، آن‌طور که ملاصدرا می‌گوید. او می‌گوید زید در خارج جزیی است ولی درباره نوعیت می‌گوید انسان نوع است نمی‌گوید انسان در خارج نوع

است و اصلاً از کلیت انسان سخن نمی‌گوید. پس گزارش ملاصدرا از سخن سهروردی که «جزیی بودن زید و کلی بودن انسان در خارج با امتناع تحقق «کلی» و «جزیی» در خارج منافاتی ندارد»، درست نیست.

اما چرا سهروردی معتقد است جزئیت وصف امور خارجی است؟ آیا این به این معنا نیست که سهروردی دست کم یکی از معقول‌های ثانی منطقی را وصف اشیای خارجی دانسته است؟ پاسخ این است که جزئیت معانی مختلفی دارد و آن معنایی که سهروردی در اینجا مد نظر دارد، با معنای مورد نظر ملاصدرا متفاوت است. ملاصدرا منظور از جزئیت، آن جزئیتی است که وصف مفاهیم است. طبق معنای مورد نظر ملاصدرا یک مفهوم کلی است، اگر فرض صدق آن بر امور کثیر ممکن باشد و جزیی است، اگر فرض صدقش بر امور کثیر ممکن نباشد [Sadr al-Din Shirazi, 2003: 5]. ولی سهروردی ظاهراً جزیی به معنای تک چیز یا شخص را در نظر دارد که وصف اشیا خارجی است. جزیی به این معنای دوم، در آثار ملاصدرا و دیگران نیز به کار رفته است [Ibn Sina, 2000: 371; Ibn Sina, 1983: 81; Suhrawardi, 1993a: 332, 487; Sadr al-Din Shirazi, 1989b: 186, 193; Sadr al-Din Shirazi, 1989c: 220, 411; Sadr al-Din Shirazi, 1989d: 276; Sadr al-Din Shirazi, 1975: 28, 106, 108, 240, 261, 404, 408]

بنابراین با توجه به اینکه جزیی به دو معنا به کار می‌رود، به جای اینکه بگوییم سهروردی همان وصف مفاهیم را در نظر دارد و به او نسبت قیاس ناروا و خلط مفاهیم فلسفی با منطقی را بدهیم، معقول‌تر است بگوییم که سهروردی جزیی را به معنای دومش به کار برده و تصریح خودش به اینکه «زید در خارج جزیی است» تاییدی است بر این تلقی که جزیی به معنای تک‌چیز است که وصف شی خارجی و از معقول‌های ثانی فلسفی است، نه وصف مفهوم ذهنی تا از معقول‌های ثانی منطقی باشد.

حاصل آنکه ملاصدرا کلام سهروردی را چنان تغییر می‌دهد که از آن وصف اشیای خارجی بودن معقول‌های ثانی منطقی استنباط می‌شود و بعد بر او خرده می‌گیرد که قیاس معقول‌های ثانی فلسفی با معقول‌های ثانی منطقی نارواست. در حالی که تنها موردی که از نظر ملاصدرا معقول ثانی منطقی است و سهروردی آن را وصف شی خارجی دانسته، جزئیت است که قاعداً منظور سهروردی از آن، جزئیتی نیست که از معقول‌های ثانی منطقی است، بلکه جزئیتی است که معقول ثانی فلسفی است. بنابراین، سهروردی مطلقاً نگفته است که معقول‌های ثانی منطقی نظیر نوعیت یا کلیت یا جنسیت یا فصلیت وصف امور خارجی واقع می‌شوند و انسان یا اشیای دیگر را در خارج متصف به این اوصاف نکرده است، تا صدرا و صدراپیان بتوانند بر او خرده بگیرند که «این امور فقط می‌توانند وصف مفاهیم و امور ذهنی باشند و از این حیث با امکان و وجوب تفاوت اساسی دارند».

سوم. ممکن است گفته شود به هر حال سهروردی در اینجا صفات را به دو دسته خارجی و ذهنی تقسیم می‌کند و نوعیت را که معقول ثانی منطقی است، در کنار معقول‌های ثانی فلسفی در دسته صفات ذهنی قرار می‌دهد، پس می‌توان گفت او این دو دسته مفاهیم را با هم خلط کرده است. پاسخ این است که همان طور که گذشت، این امر نشان نمی‌دهد که سهروردی تفاوتی میان این دو دسته صفات قایل نیست یا آنها را با هم خلط می‌کند؛ چه به این معنا که هر دو را فلسفی بداند و چه به این معنا که هر دو منطقی بداند. بلکه تاکید سهروردی بر این است که معقول‌های ثانی به معنای اعم فقط در ذهن وجود دارند. جامع معقول‌های منطقی و فلسفی در بیان او وجود ذهنی داشتن آنها است و به تعبیر متاخران عروض هر دو دسته از این معقول‌ها در ذهن است، گرچه برخی از آنها وصف امور خارجی واقع می‌شوند و برخی نمی‌شوند. پس سهروردی نمی‌خواهد امکان را از حیث اتصاف با معقول‌های ثانی منطقی مقایسه کند، بلکه آن را فقط از حیث عروض مانند آنها

می‌داند و از حیث اتصاف با برخی معقول‌های فلسفی دیگر، مانند شیئیت، وجوب، امتناع و جزئیت مقایسه می‌کند.

چهارم. گفتنی است که در اینجا ایرادی به کلام سهروردی و ملاصدرا وارد است و آن اینکه قیاس امتناع با امکان و وجوب مع الفارق است. سهروردی می‌گوید همان طور که از اینکه شیئی در خارج ممتنع است، نمی‌توان نتیجه گرفت امتناعش در خارج موجود است، از اینکه شیئی در خارج ممکن است، هم نمی‌توان نتیجه گرفت امکانش در خارج موجود است. و ملاصدرا هم می‌گوید امکان و امتناع را نباید با اوصاف منطقی خلط کرد. یعنی هر دو امتناع را مانند امکان و وجوب می‌دانند که وصف اشیای خارجی واقع می‌شوند ولی در خارج موجود نیستند. اما روشن است که امتناع با وجوب و امکان و سایر اوصاف فلسفی که وصف شیئی خارجی واقع می‌شوند، فرق دارد. درست است که ما همان طور که می‌گوییم مریم در خارج ممکن است، می‌گوییم شریک الباری در خارج ممتنع است، اما وقتی می‌گوییم مریم در خارج ممکن است، منظور این است که مریم که در خارج موجود است، ممکن است^{۳۱}؛ ولی وقتی می‌گوییم شریک الباری در خارج ممتنع است، منظور این است که شریک الباری نمی‌تواند در خارج باشد، نه اینکه در خارج هست و وصف امتناع را دارد. پس با توجه به اینکه امتناع وصف اشیا خارجی قرار نمی‌گیرد، نمی‌توان آن را با اوصافی مانند وجوب و امکان که وصف اشیا خارجی واقع می‌شوند، قیاس کرد. چون بحث بر سر آن اوصافی است که وصف اشیا خارجی‌اند و واضح است که امتناع از بحث خارج است.

نتیجه‌گیری

در مجامع فلسفه صدرایی این‌گونه رایج است که سهروردی معقول‌های ثانی فلسفی و منطقی را با هم خلط کرده و معتقد است که معقول‌های ثانی فلسفی، مانند معقول‌های ثانی منطقی، در ذهن موجودند و وصف امور ذهنی واقع می‌شوند. خود ملاصدرا گرچه این ایراد را به سهروردی نمی‌گیرد، پس از بیان سخنی از سهروردی اظهار می‌کند که در این جا سهروردی مفاهیم منطقی را با مفاهیم فلسفی خلط کرده و آنها را مانند مفاهیم فلسفی وصف امور خارجی دانسته است. صدرا سپس در مقام نقد آن می‌گوید: قیاس این دو دسته مفاهیم بلاجامع است، زیرا مفاهیم منطقی وصف اشیای خارجی واقع نمی‌شوند. مطابق این تلقی، سهروردی مفاهیم منطقی را شبیه مفاهیم فلسفی دانسته است، برخلاف تلقی معاصران که می‌گویند سهروردی مفاهیم فلسفی را از سنخ مفاهیم منطقی دانسته است. در این تحقیق سعی کردیم نشان دهیم هیچ کدام از این اشکال‌ها به سهروردی وارد نیست و سهروردی به هیچ کدام از این دو معنا معقول‌های ثانی فلسفی و منطقی را با هم خلط نکرده است.

قراین موافق تفسیری را که می‌گوید سهروردی معقول‌های ثانی فلسفی را با معقول‌های ثانی منطقی خلط کرده و عروض و اتصاف هر دو را ذهنی دانسته است، می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: دسته اول موارد تاکید سهروردی بر اعتباری یا ذهنی بودن این معقول‌ها و قرار دادن این معقول‌ها در کنار معقول‌های ثانی منطقی در دسته صفات ذهنی است و دسته دوم مواردی است که سهروردی تاکید می‌کند که ذهن اوصاف فلسفی را به اشیای خارجی نسبت می‌دهد که به این معنا تلقی شده است که معقول‌های ثانی فلسفی وصف اشیا خارج واقع نمی‌شوند بلکه صرفاً ذهن اشیای خارجی را به آنها متصف می‌کند.

اشکال این داوری این است که اولاً مستلزم این است که سهروردی مطابقت جمله صادق با واقع را انکار کند و قایل باشد که با اینکه حکم ما به اینکه علی در خارج شی است، صحیح است، علی واقعاً در خارج شی نیست؛

که سخن نامعقولی است. ثانیاً، طبق این تفسیر سخنان سهروردی با هم ناسازگارند؛ چون او می‌گوید برای اینکه ذهن وصفی را به چیزی نسبت دهد باید آن چیز صلاحیتی داشته باشد و ذهن نمی‌تواند به صورت گزافی حکم کند که مثلاً علی در خارج شی است و این سخن با اینکه بگوییم شی در خارج متصف به این اوصاف نیست بلکه اتصاف صرفاً کار ذهن است، سازگار نیست.

اما می‌توان نظر سهروردی را به گونه‌ی دیگری تفسیر کرد و آن اینکه بگوییم او اوصاف فلسفی را با اوصاف منطقی خلط نمی‌کند، بلکه فقط آنها را از حیث ذهنی‌بودن عروضشان مانند هم می‌داند، ولی اتصاف خارجی معقول‌های ثانی فلسفی را انکار نمی‌کند. به نظر می‌رسد این تفسیر قابل قبول‌تر از تفسیر صدراییان است، چون اولاً، شواهد و قراین تفسیر اول با این تفسیر هم سازگارند و ثانیاً، آن دو مشکلی که تفسیر اول داشت، یعنی نامعقول بودن و ناسازگاری درونی نظریه‌ی سهروردی در این تفسیر برطرف می‌شوند. یعنی طبق این تفسیر سهروردی نه مطابقت قضیه صادق با خارج را انکار می‌کند و نه دچار تعارض گویی می‌شود.

اشکال ملاصدرا هم به مثال نقض جزئیت سهروردی وارد نیست؛ زیرا مقصود سهروردی از جزئیت جزئیت به معنای تشخیص است که وصف اشیای خارجی و از معقول‌های ثانی فلسفی است، نه جزئیتی که وصف مفاهیم ذهنی و از معقول‌های ثانی منطقی است و بنابراین اولاً، سخن سهروردی مستلزم این نیست که معقول‌های ثانی منطقی را وصف اشیای خارجی بداند و ثانیاً، مرتکب قیاس بلاجامع نشده است.

منابع

- Amini Nizhad A (2011). Mystical wisdom. Qum: Imam Khomeini Institute. [Persian]
- Esmaili M (2020). Philosophical secondary intelligible in Islamic philosophy. Qum: Imam Khumeini Institute. [Persian]
- Fanai Ashkivari M (2008). Secondary intelligible. Qum: Imam Khumeini Institute. [Persian]
- Fayazi GR (2007). Commentary on the ultimate philosophy (Volume 1). Qum: Imam Khomeini Institute. [Persian]
- Hairi Yazdi M (1981). The pyramid of existence. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [Persian]
- Hairi Yazdi M (2005). The universal knowledge. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [Persian]
- Hasanzadeh Amoli H (2019). A Persian commentary on the four intellectual journeys. Qum: Bustan-e Ketab. [Persian]
- Helli H (1994). Unveiling the intent in explaining the abstraction of belief. In: Hasanzadeh Amoli H, editor. Qum: Islami Pub. [Arabic]
- Ibn Sina HA (1983). The commentaries. Beirut: Maktabat al-Islami. [Arabic]
- Ibn Sina HA (2000). Salvation. Tehran: Tehran University Press. [Arabic]
- Jawadi Amuli A (1997). The sealed drink: an exposition of the transcendent philosophy (Volume 1-2). Parsaniya H, editor. Qum: Isra Publication. [Persian]
- Khansari AJ (1999). A commentary on Khafri's Commentary on Qushchi's commentary on the abstraction. Qum: Mohaghegh Khansari Congress Secretariat. [Arabic]
- Lahiji AR (2004). The sparks of inspiration in explaining the abstraction of speech. Qum: Imam Sadegh Institute. [Arabic]
- Lahiji MJ (2007). Commentary on the feeling's treatise. Ashtiyani SJ, editor. Qum: Bustan-e Ketab. [Arabic]
- Lawkari FM (1994). Expressing the truth with the Guarantee of truthfulness. In: Dibaji E, editor. Tehran: International Institute of Thought and Civilization of Malaysia. [Arabic]
- Marzban Isfahani B (1996). The acquisition. 2nd Edition. Tehran: Tehran University Press. [Arabic]
- Mirdamad MB (1997). Strengthening of faith and its commentary. Awjabi A, editor. Tehran: Mirath Maktub. [Arabic]
- Misbah Yazdi MT (1987). Philosophy teaching (Volume 1). Tehran: Islamic Development Organization. [Persian]
- Misbah Yazdi MT (2005). Commentary on the journees (Volume 1, Part 2). Qum: Imam Khumeini Institute. [Persian]

- Misbah Yazdi MT (2007). Commentary on the metaphysics of the healing (Volume 2). Qum: Imam Khumeini Institute. [Persian]
- Misbah Yazdi MT (2015). Commentary on the ultimate philosophy (Volume 2). Qum: Imam Khumeini Institute. [Persian]
- Muntaziri HA (2015). Philosophy lectures: Commentary on the poems. Tehran: Saraei. [Persian]
- Mutahhari M (1997a). The collection of works (Volume 5). Tehran: Sadra. [Persian]
- Mutahhari M (1997b). The collection of works (Volume 9). Tehran: Sadra. [Persian]
- Mutahhari M (1997c). The collection of works (Volume 13). Tehran: Sadra. [Persian]
- Sabzawari H (1990). Commentary on the poems (Volume 2). Tehran: Nab. [Persian]
- Sadral-Din Shirazi ME (1975). The origin and the return. In: Ashtiyani SJ, editor. Tehran: The Imperial Philosophy Society of Iran. [Arabic]
- Sadral-Din Shirazi ME (1989a). The transcendent philosophy of the four intellectual journeys (Volume 1). Qum: al-Mustafawi School. [Arabic]
- Sadral-Din Shirazi ME (1989b). The transcendent philosophy of the four intellectual journeys (Volume 2). Qum: al-Mustafawi School. [Arabic]
- Sadral-Din Shirazi ME (1989c). The transcendent philosophy of the four intellectual journeys (Volume 3). Qum: al-Mustafawi School. [Arabic]
- Sadral-Din Shirazi ME (1989d). The transcendent philosophy of the four intellectual journeys (Volume 6). Qum: al-Mustafawi School. [Arabic]
- Sadral-Din Shirazi ME (2003). Oriental sparkles in logical skills. In: Mishkat al-Dini AM, editor. Mantigh-i Nuvin. Tehran: Agah. [Persian]
- Suhrawardi YH (1993a). Collected works of Suhrawardi (Volume 1). In: Corbin H, editor. Tehran: Institut for Cultural Studies and Research. [Arabic]
- Suhrawardi YH (1993b). Collected works of Suhrawardi (Volume 2). In: Corbin H, editor. Tehran: Institut for Cultural Studies and Research. [Arabic]
- Suhrawardi YH (NDa). The paths and heavens. Manuscript No. 1969. Tehran: Islamic Parliament of Iran. [Arabic]
- Suhrawardi YH (NDb). The paths and heavens. Manuscript No. 17282. Tehran: Islamic Parliament of Iran. [Arabic]
- Tabatabai MH (2008). A Collected Treatises. Qum: Bustan-e Ketab. [Arabic]
- Tabatabai MH (1995). The ultimate philosophy. Qum: Islamic Publication Institute affiliated with the Society of Seminary Teachers. [Arabic]
- Taftazani M (1991). Commentary on the aims of the science of theology (Volume 1). Umayrah AR, editor. Qum: Al-Sharif Al-Radi. [Arabic]
- Tusi N (1984). Summary of the collection. Beirut: Dar al-Adwa. [Arabic]
- Yazdan Panah Y (2010). The principles and foundations of theoretical mysticism. Qum: Imam Khumeini Institute. [Persian]
- Yazdan Panah Y (2012). The philosophy of illumination (Volume 1). Tehran: Samt. [Persian]
- Zunuzi A (2002). Divine sparkles. Tehran: Iranian Institute of Philosophy. [Persian]

پی‌نوشت

^۱امینی‌نژاد نیز در حکمت عرفانی اظهار می‌کند که از نظر سهروردی معقول‌های ثانی فلسفی اعتباری محض‌اند و ذهن آنها را از پیش خود می‌سازد [Amini Nizhad, 2011: 159]. اسماعیلی، نیز در معقول ثانی، پس از بحث مستوفایی در این باره می‌نویسد: «بدین ترتیب، باید گفت نزد شیخ اشراق، اتصاف و عروض مفاهیم فلسفی، همچون مفاهیم منطقی، هر دو ذهنی‌اند» [Esmaili, 2020: 298].

□□ معقول ثانی در فلسفه دو اصطلاح دارد. یکی عام و یکی خاص. در اصطلاح عامش آن را اعم از معقول‌های ثانی منطقی و معقول‌های ثانی فلسفی در اصطلاح خاص آن می‌دانند. اگر منطقیین بگویند «معقولات ثانیه» منظورشان محدود است به همان معقولات ثانیه منطقی و اگر فلاسفه بگویند «معقولات ثانیه» هم شامل معقولات ثانیه منطقی می‌شود و هم شامل معقولات ثانیه فلسفی در معنای خاص آن. پس معقول ثانی در اصطلاح حکیم اعم از معقول ثانی منطقی و فلسفی در عرف فلسفی امروز است [Mutahhari, 1997b: 422; Sadr al-Din Shirazi, 1989a: 335; Lahiji, 2004: 290; Khansari, 1999: 286; Sabzawari, 1990: 164-165; Muntaziri, 2015: 49; Hairi Yazdi, 2005: 69].

البته این در صورتی است که امکان را امکان فقری بگیریم و گر نه اگر مراد از امکان، در این موارد امکان ذاتی باشد، مشکلات غیر قابل حلی پیش می‌آید که اینک مجال تفصیل آنها نیست، ولی به اشاره می‌توان گفت که اگر آن را به شی موجود نسبت دهیم، با آن که شی موجود متساوی النسبه بین وجود و عدم نیست، با فرض ممکن‌بودنش تناقض پیش می‌آید و اگر به شی معدوم، نسبت دهیم و مثلاً بگوییم: «گره هفت سر در خارج ممکن است» با فرض معدوم بودنش، یعنی ترجیح جانب عدم، در تعارض خواهد بود.