

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0> doi 10.22034/marefatfalsafi.2025.5000166 dor 20.1001.1.17354545.1404.22.3.3.9

Professor Fayyazi on the Ontological Foundations of Intelligibles

✉ **Seyed Meysam Emami Meybodi**  / A Ph.D. student of comparative moral philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute
sme.mybody@gmail.com

Mehdi Meshgi / An assistant professor, Dept. of philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute
meshki.qom@gmail.com

Seyed Mohammad Mahdi Nabavian / An assistant professor, Dept. of philosophy and theology, University of Qom

Received: 2024/09/18 - **Accepted:** 2025/01/29
smm.nabavian@yahoo.com

Abstract

The division of intelligibles (maʿqūlāt) into primary and secondary is one of the innovations of Islamic philosophers. Unlike some Islamic philosophers in this tradition who have taken either 'concept' (mafhūm) or 'accident' (ʿarīd) as the basis of this classification, professor Fayazi considers 'meaning' (maʿnā) to be the genus of intelligibles. From his perspective, a primary intelligible is a meaning that has the potential to correspond to an external reality. In contrast to the view that equates primary intelligibles with essential (quiddative) concepts, professor Fayazi holds that primary intelligibles embrace not only quiddative meanings but also philosophical ones. One of the hallmarks of the robustness of professor Fayazi's philosophical school is the coherence between his philosophical doctrines -including the classification of intelligibles- and his ontological foundations. Employing a descriptive-analytical method, this paper seeks to address the question: "How do ontological principles influence whether philosophical meanings are regarded as primary or secondary intelligibles?" Although this topic has been implicitly addressed in the writings of various philosophers, it has not been examined independently. Professor Fayazi, however, has explicitly referred, on multiple occasions, to the role and impact of ontological foundations, such as the primacy of existence, the reality of non-being, and the mental existence of non-quiddative concepts.

Keywords: professor Fayazi, ontological foundations, meaning, intelligibles

نوع مقاله: پژوهشی

مبانی هستی‌شناختی معقولات از منظر استاد فیاضی

✉ سیدمیشم امامی میبدی / ID دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

sme.mybody@gmail.com

mehdimeshki@iki.ac.ir

smm.nabavian@yahoo.com

مهدی مشکی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

سید محمد مهدی نبویان / استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم

دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۸ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۰

چکیده

تقسیم معقولات به اولیه و ثانویه از ابتکارات فلاسفه اسلامی است. برخلاف برخی فلاسفه اسلامی که مقسم معقولات را مفهوم و یا عارض قرار داده‌اند، از دیدگاه استاد فیاضی «معنا» مقسم معقولات است و از منظر ایشان، معقول اول معنایی است که شأنیت دارد مابازای خارجی داشته باشد. در مقابل دیدگاهی که معقولات اولیه را مساوی با مفاهیم ماهوی می‌داند، از منظر استاد فیاضی، معقولات اولیه علاوه بر معانی ماهوی، معانی فلسفی نیز دارند. از مشخصه‌های استحکام مکتب فلسفی استاد فیاضی، هماهنگی مسائل فلسفی، از جمله تقسیم معقولات با مبانی هستی‌شناختی ایشان است. این مقاله که با روش توصیفی - تحلیلی انجام گرفته، تلاشی است برای پاسخ به این مسئله که چگونه مبانی هستی‌شناختی در معقول اول و یا ثانی دانستن معانی فلسفی نقش دارند؟ این موضوع گرچه به صورت ارتکازی در بین کلمات فیلسوفان مطرح شده، ولی به صورت مجزا از آن بحثی نشده است. استاد فیاضی در مواضع متعددی به نقش و تأثیر مبانی هستی‌شناختی (همچون اصالت وجود، واقعیت داشتن عدم و وجود ذهنی داشتن مفاهیم غیر ماهوی) اشاره کرده است.

کلیدواژه‌ها: استاد فیاضی، مبانی هستی‌شناختی، معنا، معقولات.

مقدمه

مبحث معقولات اولی و ثانوی که می‌توان آن را از ابتکارات فلاسفۀ مسلمان دانست، از زمان فارابی شروع شد و در دورۀ پس از وی با تشریح و توضیحات فیلسوفانی همچون ابن‌سینا، بهمنیار و شیخ اشراق رشد کرد، تا اینکه نوبت به نقش‌آفرینی قوشچی در این زمینه رسید و سرانجام صدرالمآلهین با استفاده از آثار پیشینیانی همچون شیخ اشراق، بر غنای این بحث افزود (فنائی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۲۴-۲۶؛ اسماعیلی، ۱۳۸۹، ص ۴۸-۵۰ و ۵۰۷-۵۱۱؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۲۵).

دربارۀ مقسم معقولات سه دیدگاه کلی وجود دارد: برخی به تبع محقق طوسی (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹) مقسم آن را مفهوم می‌دانند و بعضی نیز همچون محقق لاهیجی (لاهیجی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۱) و حکیم سبزواری (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۶۵-۱۶۶) مقسم را عارض دانسته‌اند. در این بین استاد فیاضی مقسم معقولات را «معنا» می‌داند (نبویان، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۳۴۵) و به نظر ایشان مقسم بودن «معنا» از آثار برخی دیگر از فیلسوفان نیز قابل استنباط است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹؛ فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۶۱-۱۶۲؛ فارابی، ۱۹۸۹، ص ۶۴ و ۹۱-۹۲؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۱۶۷؛ ابن‌سهلان ساوی، ۱۳۸۳، ص ۵۷-۵۸).

با توجه به سیر تاریخی پرفرازونشیب این بحث، تعاریف متعددی برای معقول اول نیز مطرح شده است. برای نمونه، فارابی معقول اول را درباره‌ی مفاهیم ماهوی و ماهیات موجود در ذهن بیان کرده است (فارابی، ۱۹۸۹، ص ۶۴-۶۶). ابن‌سینا معقولاتی را اول می‌داند که مستقیم از خارج گرفته شده، از آن حکایت می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۹ و ۱۵۹). حکیم سبزواری چیزی را که عروض و اتصاف آن خارجی باشد معقول اول می‌داند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۶۵).

۱. معقول اول

«معقول اول» را از منظر استاد فیاضی می‌توان این گونه تعریف کرد:

هر سنخ معنایی است که شانیت مابازای خارجی (فرد خارجی) داشته باشد، خواه کلی باشد (مانند معنای انسان) یا جزئی (معنای زید)، وجودی باشد (مانند معنای انسان) یا عدمی (مانند معنای عدم انسان)، جوهری باشد (مانند معنای آسمان) یا عرضی (مانند معنای اضافه)، مدرکی باشد یا نباشد (نبویان، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۳۵۶).

استاد فیاضی هر ماهیتی را معقول اول می‌داند و علاوه بر آن، وجود و اوصاف حقیقی آن و عدم و آنچه را به عدم برمی‌گردد معقول اول می‌داند.

نکته‌ی حائز اهمیت این است که معقول اول دانستن این امور به این صورت که شأنیت مابازای خارجی دارند، ناشی از یک امر نیست، بلکه هر دسته از این امور چنین شأنیتی را از مبانی متعددی به دست آورده که در هستی‌شناسی پذیرفته شده است.

نقش مبانی هستی‌شناختی بر معقولات با اینکه موضوع مهمی است، ولی بحث چندانی درباره‌ی آن صورت نگرفته است. در نظریۀ استاد فیاضی بین مبانی و مسئله‌ی معقولات رابطۀ تنگانی وجود دارد. برای مثال، اینکه اصالت وجود

یا اعتباریت وجود پذیرفته شود، در اینکه وجود را جزو کدام معقولات به حساب آوریم، تأثیر دارد و بر اساس دیدگاه اصالت، «وجود» معقول اول و بر اساس دیدگاه اعتباری بودن، «وجود» معقول ثانی است. این مقاله دربارهٔ تأثیر مبانی، همچون اصالت وجود، واقعی بودن عدم و پذیرش صورت عقلانی برای وجود به مثابهٔ مبانی هستی‌شناختی معقولات اولیه سخن گفته و به این نتیجه رسیده که مسئلهٔ ارتباط معقولات با مبانی هستی‌شناختی امری است که باید به صورت مجزا به آن توجه شود و این ارتباط در نظرات استاد فیاضی به روشنی دیده می‌شود.

۲. مبانی هستی‌شناختی استاد فیاضی

پایه‌ای‌ترین گزاره‌های خبری در هر علمی «مبانی» آن علم نامیده می‌شود. مبانی گوناگونی همچون مبانی هستی‌شناختی و خداشناسی در بحث معقولات ایفای نقش می‌کنند که در این مقاله به تأثیر مبانی هستی‌شناختی در این زمینه اکتفا می‌کنیم.

برای مثال، برخی می‌گویند: هر مفهومی که دربارهٔ خداوند متعال از آن استفاده می‌شود معقول ثانی است. این مسئله مبتنی است بر اینکه واجب تعالی ماهیت ندارد. بر اساس مبنای مزبور، به نظر می‌رسد این حرف تمام است و در این صورت، هر مفهومی که بر واجب صدق کند دیگر ماهوی نیست. شایان ذکر است که استاد فیاضی قائل است به اینکه واجب تعالی ماهیت دارد.

۲-۱. اصالت وجود

مسئلهٔ «اصالت وجود» و «اعتباریت ماهیت» که به اختصار با عنوان «اصالت وجود» از آن یاد می‌کنند، مهم‌ترین مسئلهٔ حکمت متعالیه است. همهٔ مسائلی که قوام حکمت متعالیه به آنهاست، بی‌استثنا به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم مبتنی بر اصالت وجودند (عبودیت، ۱۳۸۲، ص ۱۷۸). تفاسیر و تقریرات متفاوتی در این باره مطرح شده است. برخی می‌گویند: همچنان که ماهیت پرکنندهٔ جهان خارج نیست، صدق حقیقی و بالذاتی بر واقعیت خارجی ندارد. برخی نیز با اینکه ماهیات را واقعیت اصیل نمی‌دانند، صدق ماهیات بر واقعیت خارجی را حقیقی می‌دانند (عبودیت، ۱۳۸۲، ص ۲۰۴).

استاد فیاضی قائل است به اینکه بنا بر اصالت وجود، ماهیات موجود نیز به تبع وجود، موجودند. از این رو علاوه بر اینکه صدق ماهیت بر خارج حقیقی است، ماهیت موجود نیز در خارج در یک مصداق با وجود موجود است (نبویان، ۱۳۹۹، ص ۹۸-۱۰۰). از نظر استاد فیاضی واقعیتی شخصی در عالم وجود دارد و دو مفهوم «وجود» و «ماهیت» از آن انتزاع می‌شوند و این دو مفهوم دو معنا دارند: معنای وجود و معنای ماهیت. همچنین مفهوم و معنای «وجود» غیر از مفهوم و معنای «ماهیت» است و منظور از «وجود» معنای اسم مصدری وجود و معنای خاص (یعنی تحقق، واقعیت و موجودیت) است و منظور از «ماهیت» هر معنایی غیر از وجود است و ماهیت معنای اخص (مانند انسان، چوب و معانی دیگر مانند وحدت، تشخص و علت) را دربر می‌گیرد و مصداق وجود و ماهیت نیز در خارج واحد است. معنای «وجود» و معنای «ماهیت»

در خارج حقیقتاً با یک مصداق واحد موجودند و آن یک مصداق، مصداق واقعی هر دو معناست؛ زیرا «اصالت» به معنای محقق بالذات و در مقابل بالعرض و بالتبع است. در میان وجود و ماهیت، وجود اصیل و ماهیت - فی حد ذاته - اعتباری است؛ زیرا «اعتباری» یعنی: چیزی که حقیقت و واقعیتی ندارد و صرفاً در عالم اعتبار موجود است.

باید توجه داشت هرچند ماهیت فی حد ذاته (ماهیت خالی از وجود و عدم) اعتباری است و در عالم اعتبار محقق است، ولی ماهیت موجود در خارج به عین وجود، موجود است و همان‌گونه که اسناد موجودیت به وجود، اسنادی حقیقی است، اسناد آن به ماهیت موجود نیز حقیقی است، نه بالعرض و المجاز، هرچند اسناد موجودیت به ماهیت موجود به حیثیت تعلیلی تحلیلی نیاز دارد. وجود علت تحلیلی ماهیت موجود است و ماهیت موجود بالتبع (به تبع وجود و به سبب آن) موجود است. بنابراین وجود اصیل است. ماهیت من حیث هی اعتباری است. ماهیت موجود نیز در خارج، در یک مصداق با وجود موجود است (عبودیت، ۱۳۸۲، ص ۲۰۴).

در اینکه اساساً بحث اصالت وجود یا ماهیت نقش و تأثیری در بحث معقولات دارد که موجب شود آن را جزو مبانی محسوب کنیم یا نه، بحث مجزایی در آثار فلاسفه مطرح نشده است. با این حال، برخی معاصران این بحث را مطرح کرده‌اند. به عنوان مثال سؤالی در این زمینه از شهید مطهری شده که آیا صرف نظر از اینکه به اصالت وجود معتقد باشیم یا نباشیم، به هر حال، مفهوم «وجود» انتزاعی است؟

- استاد: بله، قبول دارم (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۹).

همچنین از علامه مصباح یزدی در این زمینه سؤال شده است:

در کتاب آموزش فلسفه، در باب شناخت‌شناسی فرموده‌اید که مفهوم «وجود» از قبیل مفاهیم ثابته فلسفی است و مفاهیم ثانیه فلسفی مستقیماً مابازای خارجی ندارند، بلکه فقط منشأ خارجی دارند. اما در بخش وجودشناسی، بحث «اصالت وجود و ماهیت»، می‌فرمایید که اصالت از آن وجود است و آن که متن خارج را پر کرده، وجود است و ماهیت امری است اعتباری. با توجه به این دو مطلب، این تعارض را چگونه حل کنیم؟ اگر وجود از قبیل مفاهیم فلسفی است و فقط منشأ خارجی دارد، چطور وجود اصیل می‌شود و در خارج مصداق و مابازای دارد و ماهیات امری اعتباری می‌شوند؟ چرا مفاهیم ماهوی، مفاهیم اولی شمرده می‌شوند و مستقیماً به مفاهیم ماهوی مابازای خارجی نسبت داده می‌شود؟

پاسخ: آنچه اعتباری است مفهوم انتزاعی وجود است، و آنچه اصالت دارد حقیقت عینی وجود است که تنها با علم حضوری درک می‌شود و این دو مطلب با هم تنافی ندارند؛ چنان که مفهوم «واجب‌الوجود» مفهومی انتزاعی است، ولی حقیقت واجب حقیقی‌ترین حقایق و حقیقت‌بخش همه حقایق است.

اما نکته‌ای که موجب می‌شود مفاهیم ماهوی از مفاهیم اولی شمرده شوند این است که ذهن نخستین مفاهیم کلی را از مفاهیم جزئی حسی انتزاع می‌کند؛ مثل مفهوم رنگ سفید که بعد از دیدن شیء سفید به دست می‌آید. از این جهت گفته می‌شود: این مفاهیم مابازای عینی دارند. اما مفاهیمی از قبیل «وجود» و «عدم» و «علت» و «معلول» و

سایر معقولات ثانیه فلسفی با کندوکاوهای ذهن به دست می‌آید (<https://mesbahyazdi.ir>).

در کتاب *آموزش فلسفه* نیز خیلی کوتاه به این مطلب اشاره کرده است که اعتباری دانستن مفهوم «وجود» منافاتی با اصالت وجود ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۳۱۸).

نویسنده کتاب *معرفت بشری؛ زیرساخت‌ها* درباره این موضوع بحثی را به صورت کلی مطرح کرده است که آیا اصالت وجود و یا اصالت ماهیت نقشی در مفاهیم کلی و تمایز آنها دارد یا خیر؟ (حسین زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۴۶) ایشان در ادامه به تشریح نظریه صدرالمآلهین و پیروان ایشان پرداخته است:

به نظر می‌رسد که از منظر صدرالمآلهین و پیروان وی مسئله «اصالت وجود یا ماهیت» نقشی در این بحث ندارد؛ زیرا بنا بر هر دو مبنا، مفاهیم ماهوی (نظیر انسان، اسب، نقره و درخت) حقیقتاً و بالذات بر واقعیت‌های عینی و خارجی صادق‌اند و مصداق بالذات دارند. در مسئله اصالت وجود یا اصالت ماهیت، بحث این نیست که واقعیت خارجی مصداق بالذات وجود است یا ماهیت، بلکه واقعیت عینی مصداق بالذات هر دو است؛ زیرا هر مفهومی که بر واقعیت‌های عینی موجود در خارج به گونه نفس‌الامری - نه فرضی - صدق کند بدین معنا حقیقتاً و بالذات موجود است. از این رو به گونه‌ای بالذات - نه بالعرض - می‌توان گفت: انسان موجودی است معلول یا ممکن بالذات. بدین سان هم مفاهیم ماهوی (ماهیات) و هم مفاهیم فلسفی (از جمله وجود) حقیقتاً و بالذات بر واقعیت‌های خارجی صادق‌اند. به تعبیر دیگر، در ازای هریک از آن مفاهیم، می‌توان واقعیتی خارجی را یافت که این مفهوم حقیقتاً و بالذات بر آن صادق است (حسین زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۴۶).

نتیجه‌ای که ایشان در آخر بحث مطرح می‌کند این است که قائل شدن به «اصالت وجود» نقشی در معقولات و طبقه‌بندی آنها ندارد:

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان استنتاج کرد که مبنای «اصالت وجود» با هر تفسیری که تاکنون از آن ارائه شده است، نقشی در مفاهیم، به‌ویژه مفاهیم کلی و طبقه‌بندی آنها و نگاه معرفت‌شناختی ما به آنها ندارد. مفاهیم را می‌توان صرف‌نظر از این مسئله طبقه‌بندی کرد و از منظر معرفت‌شناختی به ارزیابی آنها پرداخت، هرچند بر اساس «اصالت ماهیت» این دیدگاه در باب مفاهیم کلی ثمره‌ای معرفت‌شناختی دارد (حسین زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۴۹).

حال سؤال این است که آیا واقعاً اصالت وجود با هر تفسیری که تاکنون از آن ارائه شده، هیچ تأثیری در تقسیم‌بندی معقولات ندارد؟ به نظر می‌رسد عبارت فوق با این کلیت صحیح نباشد.

نقش اصالت وجود یا اعتباری‌ت ماهیت در معقولات بر اساس دیدگاه استاد فیاضی

به نظر استاد فیاضی، پذیرش اصالت وجود و اعتباری‌ت ماهیت در طبقه‌بندی معقولات نقش بسزایی دارد و «معقول ثانی» خواندن وجود مناسب با پذیرش قول اصالت ماهیت است:

روشن است که بر پایه اصالت ماهیت، وجود امری اعتباری و معقول ثانی است، نه معقول اول؛ چراکه خارج را ماهیت پر کرده و وجود هیچ‌گونه مابازا و فرد خارجی ندارد و از این رو نمی‌تواند معقول اول باشد؛ ولی بر اساس اصالت وجود، در همه تفسیرها، آنچه در عالم خارج تحقق بالذات دارد، وجود است و از این رو وجود معقول اول خواهد بود. اساساً می‌توان ادعا کرد: یکی از نتایج اصالت وجود و شاید مهم‌ترین آن همین مطلب است که وجود عالم خارج را پر کرده است و دیگر معانی تنها به واسطه وجود تحقق می‌یابند. از این رو اگر بتوان در میان همه معانی تنها یک معنا را معقول اول دانست، آن معنا «وجود» خواهد بود (نبویان، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۳۷۶).

ایشان دربارهٔ معقول اول بودن ماهیت نیز از این اصل استفاده می‌کند:

بنا بر تفسیر نخست (تفسیر مقبول)، چون ماهیت عین وجود است و هر چه مصداق و مابازای وجود است مصداق و مابازای ماهیت هم هست، ماهیت نیز همچون وجود، معقول اول است. اما در تفاسیر دیگر، باید ماهیات را بر طبق تعاریف یادشده، معقول ثانی دانست؛ چراکه درواقع مابازای عینی ندارند، بلکه فقط منشأ انتزاع دارند و معنای معقول ثانی نیز جز این نیست (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۵۷).

قابل ذکر است ماهیتی که ایشان آن را معقول اول به حساب می‌آورد ماهیت موجوده است، وگرنه «ماهیت من حیث هی» اعتباری است و مابازای خارجی و حقیقی ندارد. از این رو معقول ثانی است (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۵۷). خوب است از کسانی که از یک سو مفاهیم ماهوی را معقول اول می‌دانند و برای آن مابازای خارجی قائل‌اند و از سوی دیگر، ماهیت موجوده را خارجی نمی‌دانند و تفسیر استاد فیاضی از اصالت وجود را نمی‌پذیرند، پرسیده شود: معنای مابازای خارجی داشتن این گونه مفاهیم چیست؟ ظاهراً پاسخ مناسبی در این زمینه داده نشده است. شاید گفته شود: درست است که ماهیتی در خارج وجود ندارد، ولی واقعییتی در خارج هست که این مفاهیم از آن گرفته می‌شود. در جواب باید همان گونه که استاد فیاضی نیز اشاره کرده است، گفت: در این صورت، باید مفاهیم ماهوی را معقول ثانی بدانیم؛ زیرا با این بیان، دیگر این مفاهیم مابازای خارجی ندارند، بلکه منشأ انتزاع خارجی دارند.

۲-۲. واقعیت عدم

مشهور فیلسوفان معتقدند: عدم واقعیت حقیقی در نفس الامر ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ج ۱، ص ۲۴؛ صدرالمألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۷۶ و ۲۶۸ و ۳۵۰؛ میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۷۱-۷۳ و ۸۸؛ ۱۳۶۷، ص ۱۷۹؛ طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۷۸، ص ۹۹؛ مطهری، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۳۰۳-۳۰۵). اما استاد فیاضی معتقد است: عدم واقعییتی حقیقی دارد که البته این بحث مرتبط با بحث نفس الامر از دیدگاه ایشان نیز هست. ایشان واقعیت حقیقی را منحصر در وجود به معنای خاص در مقابل عدم نمی‌داند، بلکه عدم را نیز دارای واقع حقیقی می‌داند و واقعیت اعدام به نبود و نیستی آنهاست (نبویان، ۱۳۹۹، ص ۱۳۰).

یکی از مهم‌ترین ادله‌ای که استاد فیاضی بر واقعیت عدم اقامه می‌کند به شرح ذیل است:

۱. اگر در عالم واقع، موجود محدودی متحقق باشد، قطعاً آن موجود محدود در خارج از حد وجودی خویش، معدوم است.
۲. اگر وجود آن موجود محدود در خارج از حد وجودی‌اش معدوم باشد، پس عدم آن موجود در محدودهٔ خارج از حد وجودی‌اش حقیقتاً موجود است؛ زیرا اگر در خارج از محدودهٔ وجودی آن، نه خودش موجود باشد و نه عدم‌اش، مستلزم ارتفاع نقیضین بوده و محال است.

در نتیجه، با توجه به اینکه در عالم واقع، موجودات محدودی محقق هستند، پس عدم موجود محدود در خارج از حد وجودی‌اش، حقیقتاً موجود است و واقعیت دارد.

لازم به ذکر است که وقتی سخن از واقعیت داشتن «عدم» می‌گوییم، مراد عدم‌های حقیقی هستند، نه عدم‌های اعتباری؛ زیرا اعدام اعتباری (مثل عدم واجب‌الوجود) صرفاً واقعییتی اعتباری دارند (نبویان، ۱۳۹۹، ص ۱۳۰-۱۳۳).

حال می‌گوییم: از یک‌سو چون معقول اول هر معنایی است که بتواند فرد خارجی داشته باشد و از سوی دیگر بر اساس دیدگاه استاد فیاضی، عدم واقعیت خارجی دارد، پس هر معنای عدمی که بتواند فرد خارجی داشته باشد نیز معقول اول است؛ مانند عدم انسان، عدم زید و عدم سفیدی در موطنی که وجود خاص آنها نباشد.

این یکی از آراء خاص استاد فیاضی در مسئله معقولات است که ریشه در مسئله تحقق و واقعیت عدم دارد. دیگر فیلسوفان چون برای عدم هیچ‌گونه واقعیتی قائل نیستند، آن را معقول ثانی می‌دانند؛ ولی استاد فیاضی با اعتقاد به واقعیت داشتن عدم، هر معنای عدمی را که بتواند فرد خارجی داشته باشد معقول اول می‌داند؛ همان‌گونه که هر معنای عدمی را که بتواند فرد خارجی داشته باشد معقول ثانی برمی‌شمرد (نبویان، ۱۳۹۹، ص ۲۹۰).

۳-۲. وجود ذهنی مفاهیم غیرماهوی

درباره دایره شمول وجود ذهنی اقوالی مطرح است. فیلسوفانی همچون صدرالمتألهین و برخی از پیروان ایشان معتقدند: وجود ذهنی مختص ماهیات است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۷؛ ۱۳۶۳، ص ۱۴؛ طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۲۱۰-۲۱۱؛ ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۶۴؛ مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۵۲۲؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۷۹ و ۲۷۹؛ سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۵۴).

ایشان گرچه برای وجود و اوصاف حقیقی آن و عدم و آنچه به عدم برمی‌گردد وجود ذهنی قائل نیست، ولی می‌گویند: عناوین ذهنی از این امور وجود دارد که مشیر به آنهاست و این عنوان‌ها را ذهن برای اشاره به آنها می‌سازد (طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۲۱۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۲۷۶؛ ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۹۰).

از برخی کلمات سیدسند این‌گونه برداشت می‌شود که ایشان علاوه بر مفاهیم ماهوی، برای وجود و موجود نیز وجود ذهنی قائل بوده است (دشتکی شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۸).

نظر استاد فیاضی این است که وجود ذهنی اختصاصی به ماهیت و وجود و موجود ندارد و شامل هر مفهومی می‌شود. برای روشن شدن حقیقت وجود ذهنی و رابطه آن با علم حصولی از منظر استاد فیاضی، لازم است به چند نکته اشاره کنیم: از دیدگاه استاد فیاضی، علم حصولی همان مفهوم است که به نحو بالذات و بالفعل در حال حکایت از محکی خاص خود است. ایشان به تبع صدرالمتألهین و برخلاف مشائیان، علم حصولی را حالت حکایت‌گری نفس می‌داند، نه حاصل انفعال نفس از اشیای بیرونی و بدین‌سان، می‌توان ادعا کرد: علم حصولی کمال نفس است؛ زیرا نفس پیش از علم حصولی، حالت حکایت‌گری نداشته، اما با استکمال تدریجی حالت حکایت‌گری پیدا کرده است و از چیزی حکایت می‌کند.

همان‌گونه که بیان شد، معنا و محکی چیزی است که مفهوم به نحو ذاتی و فعلی از آن حکایت می‌کند. استاد فیاضی معتقد است: «وجود ذهنی یا صورت ذهنی و وجود ظلی» قسمی از معناست، نه مفهوم.

توضیح آنکه هرگاه مفهوم در حال حکایت است حتماً باید محکی‌ای داشته باشد؛ زیرا حاکی و محکی متضایفان هستند و بدون هم تحقق ندارند. محکی، خود دو قسم است: «محکی واقعی» و «محکی ذهنی». برای مثال، مفهوم

«کتاب» (حالت حکایت‌گری نفس) در حال حکایت از معنای کتابی است که در خارج محقق است که این معنا «محکی واقعی» مفهوم کتاب است. اما پس از آن، در نفس فاعل شناسا، تصویری از محکی پدیدار می‌شود که این تصویر همان «محکی ذهنی» مفهوم کتاب است که از آن به «وجود ذهنی» یا «صورت ذهنی» تعبیر می‌کنیم.

از دو نکته قبل معلوم شد: علم حصولی غیر از وجود ذهنی است و اساساً اینها از دو سنخ هستند: علم حصولی از سنخ حاکمی و وجود ذهنی محکی علم حصولی؛ منتها محکی ذهنی، نه واقعی آن.

علم حصولی و وجود ذهنی عرض و از مقوله کیف نفسانی هستند که وجود حقیقی دارند و به عین نفس موجودند. نفس به علم حصولی و نیز وجود ذهنی اشراق و علم حضوری دارد.

شاهد بر تحقق وجودات ذهنی در انسان، مواردی است که او دچار خطای در تطبیق می‌شود؛ همچون تشنه‌ای که در بیابان سراب می‌بیند. او دارای علم حصولی به آب است که از حقیقت آب بالذات و بالفعل حکایت می‌کند. از این‌رو در جست‌وجوی آن می‌کوشد، ولی زمانی که به آن می‌رسد با سراب روبه‌رو می‌شود، نه آب. در این حالت پی می‌برد آن هنگام که به آب علم حصولی داشت، علم حصولی او از محکی دیگری حکایت می‌کرد که مشابه با آب حقیقی بوده است. بنابراین در مواردی که خطای در تطبیق رخ می‌دهد حتماً وجود ذهنی محقق است.

بر اساس نکات بیان‌شده، می‌توان تصدیق کرد که وجود ذهنی، شبیه، مثال، شیخ و سایه وجود خارجی است و از نظر استاد فیاضی هیچ‌یک از ادله وجود ذهنی توان اثبات این مدعا را ندارد آن گونه که نفس شیء خارجی به ذهن می‌آید. با توجه به اینکه گفته شد: هر مفهومی (علم حصولی) بالذات از محکی خود حکایت می‌کند و تفاوتی میان مفاهیم در این جهت نیست و نیز گفته شد که محکی گاهی واقعی و گاهی ذهنی است، این نکته به دست می‌آید که وجود ذهنی مختص مفاهیم ماهوی نیست و معقولات ثانی منطقی، وجود و صفات آن، امور عدمی و امور ممتنع نیز می‌توانند وجود ذهنی داشته باشند (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۴؛ نبویان، ۱۳۹۹، ص ۱۷۵-۱۸۷).

این مبنا یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز دیدگاه استاد فیاضی از سایر فلاسفه‌ای است که اصالت وجودی هستند. همان‌گونه که بیان شد، علت اینکه برخی فیلسوفان با آنکه اصالت وجود را قبول دارند، ولی وجود را معقول اول نمی‌دانند، ریشه در این دارد که می‌گویند: وجود صورت ذهنی ندارد (اسماعیلی، ۱۳۸۹، ص ۴۲۱)؛ به این معنا که چون وجود و اوصاف وجود عین خارجیت است، از این‌رو مفهوم «وجود» و اوصاف آن نماد ذهنی برای واقعیت خارجی هستند. این نمادها را ذهن برای نشان دادن واقعیت‌های خارجی اختراع می‌کند که به علت ویژگی خارجیت محض نمی‌توانند وارد ذهن شوند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۷؛ ۱۳۶۳، ص ۱۴؛ طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۲۱۰-۲۱۱؛ ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۶۴؛ مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۵۲۲؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۷۹ و ۲۷۹؛ سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۵۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۲۷۶؛ ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۹۰).

ایشان همچنین برای «عدم» وجود ذهنی قائل نیست؛ زیرا عدم را امری واقعی نمی‌داند و حقیقتی ندارد تا به ذهن بیاید (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۷ و ۲۰۰). همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، از منظر استاد فیاضی عدم واقعیت دارد. مطابق مبنای استاد فیاضی در پذیرش وجود ذهنی برای غیر از مفاهیم ماهوی، وجود و تمام اوصاف حقیقی آن و همچنین عدم و اوصاف آن بعد از گذر از مبانی اصالت وجود و واقعیت داشتن اعدام، جزو معقولات اولی به‌شمار می‌آیند و از حیث وجود ذهنی‌داشتن، مانعی برای معقول اول دانستن این امور وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

مبنای هستی‌شناختی که فیلسوف می‌پذیرد در اینکه چه چیزی را معقول اول یا ثانی بداند، نقش دارد. این تأثیر گرچه به صورت ضمنی در بیان برخی از فلاسفه مطرح شده است، لیکن می‌توان بحث جداگانه‌ای درباره آن صورت پذیرد. در میان فلاسفه، استاد فیاضی در جای‌جای بیانات خود، بر نقش این مبنای در معقولات تأکید دارد. بنا بر تفسیر ایشان، از اصالت وجود است که می‌توان وجود و اوصاف آن را معقول اول دانست و بر اساس این تفسیر است که می‌توان مفاهیم ماهوی را «معقول اول» نامید و در صورت نپذیرفتن این تفسیر، باید این دسته از مفاهیم را «معقول ثانی» دانست. همچنین اگر ایشان عدم و عدمیات را معقول اول می‌داند ریشه در این مبنای هستی‌شناختی ایشان دارد که ایشان برخلاف مشهور فلاسفه، برای عدم واقعیت قائل است.

در پایان نیز به آخرین مبنای هستی‌شناسانه دخیل در بحث، یعنی وجود ذهنی داشتن مفاهیم غیرماهوی اشاره شد و نقش آن در معقول اول دانستن وجود و ویژگی‌های آن و عدم و هرچه به عدم برمی‌گردد نیز مشخص گردید.

منابع

- ابن سهلان ساوی، عمر بن سهلان (۱۳۸۳). *البصائر النصیریة فی العلم المنطق*. مقدمه و تحقیق حسن مراغی. تهران: شمس تبریزی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). *الایلهیات من کتاب الشفاء*. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق - الف). *التعلیقات*. تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق - ب). *الشفاء*. تحقیق سعید زاید. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- اسماعیلی، مسعود (۱۳۸۹). *معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی: سیر بحث در تاریخ فلسفه و نقد و تحلیل مسئله*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). *رحیق مختم*. تنظیم و تدوین حمید پارسانیا. چ پنجم. قم: اسراء.
- حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۸). *معرفت بشری: زیرساخت‌ها*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- دشتکی شیرازی، منصور بن محمد (۱۳۸۲). *اشراف هیاکل النور*. کشف ظلمات *شواکل الغرور*. تحقیق علی اوجی. تهران: میراث مکتوب.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۵). *شناخت در فلسفه اسلامی*. تهران: برهان.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). *شرح المنظومه*. تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. تحقیق و تقدیم مسعود طالبی. تهران: ناب.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۳). *المشاعر*. تصحیح هانری کرین. تهران: کتابخانه طهوری.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. ط الثانیة. قم: مکتبه المصطفوی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸). *نهایة الحکمة*. تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی. چ پنجم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۰۰). *بداية الحکمة*. تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبیها*. قم: البلاغة.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۲). *اصالت وجود*. معرفت فلسفی، ۲۰۱-۲۰۶.
- فارابی، ابونصر (۱۹۸۹). *الحروف*. تحقیق محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۷۳). *شرح عیون الحکمة*. تحقیق محمد حجازی و احمدعلی سقا. تهران: مؤسسه الصادق.
- فنائی اشکوری، محمد (۱۳۷۵). *معقول ثانی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶). *وجود ذهنی در فلسفه اسلامی*. معارف عقلی، ۹-۱۷.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷). *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- لایجی، حسن بن عبدالرزاق (بی‌تا). *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*. اصفهان: مهدوی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *رسانترین دادخواهی و روشنگری*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸). *آموزش فلسفه*. چ سوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۶۷). *القبسات*. به اهتمام مهدی محقق و دیگران. تهران: دانشگاه تهران.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۸۱). *مصنفات*. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- نوبیان، سیدمحمدمهدی (۱۳۹۷). *جستارهایی در فلسفه اسلامی: مشتمل بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی*. چ سوم. قم: حکمت اسلامی.
- نوبیان، سیدمحمدمهدی (۱۳۹۹). *نگاهی نو به فلسفه اسلامی با تأکید بر اندیشه‌های فلسفی آیت‌الله فیاضی*. قم: حکمت اسلامی.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۸۹). *حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی*. تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.