

Analysis and Study of Muhammad Husayn Tabataba'i's Theory about the origin of secondary philosophical intelligibles using Morteza Motahhari's Commenting

Alireza Dorri Nagoorani

Ph.D. Candidate in Philosophy, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran

Abstract

Secondary philosophical intelligibles are general philosophical concepts such as existence, non-existence, cause, effect and accident on which the life of Islamic philosophy depends. Muhammad Husayn Tabataba'i has tried to propose a comprehensive theory about the way through which secondary philosophical intelligibles are originated. He believes that these intelligibles are first understood through relational concepts and then non-relational concepts are abstracted from those relational ones and generalized. This article tries to give a clear formulation of the theory with four phases (in addition to its foundations) using Tabataba'i's works and Motahhari's comments. The results of this research study shows that these concepts are not delusion. It also depicts that these concepts are not extracted from internal or external experiences or primordial human nature (fitrah) but are created from perceptive faculty. In addition, some other key issues to which Allameh has not paid enough attention, such as how to generalize the concept of secondary intelligible which has been abstracted from a special mental state to the whole world and the relationship between secondary intelligible obtained in the mind and the object to which the secondary intelligible refers, have been stated and the researcher has tried to find answers for these questions.

Keywords: Muhammad Husayn Tabataba'i, Morteza Motahhari, the origin of philosophical secondary intelligibles, relational concepts, non-relational concepts, secondary intelligibles' correspondence with the reality, the universality of secondary intelligibles.

تحلیل و بررسی نظریه علامه طباطبایی درباره «منشأ پیدایش معقولات ثانیه فلسفی» با تکیه بر شرح شهید مطهری

علیرضا دُری نوگورانی

دانشجوی دکتری فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران

a.dorri@yahoo.com

چکیده

معقولات ثانیه فلسفی همان مفاهیم عامه فلسفی مانند وجود، عدم، علت، معلول و عرض هستند که حیات فلسفه اسلامی وابسته به وجود آنهاست. علامه طباطبایی کوشیده است نظریه‌ای جامع درباره نحوه انتزاع معقولات ثانیه فلسفی پیشنهاد کند. او معتقد است معقولات ثانیه فلسفی ابتدا به صورت مفاهیمی ربطی (حرفی) ادراک می‌شوند و پس از آن، مفاهیم اسمی از این مفاهیم انتزاع می‌شوند و تعمیم می‌یابند. در این مقاله، کوشش شده است با توجه به نگاه‌های علامه طباطبایی در این باره به کمک شرح شهید مطهری صورت‌بندی روشنی از این نظریه بیان شود که شامل چهار مرحله (به همراه مبانی آن) است. در این مقاله، روشن شده است که چگونه این مفاهیم موهوم و فطری و برآمده از تجربه درونی و بیرونی نیستند و از قوه مدرکه برآمده‌اند. همچنین، برخی مسائل کلیدی که علامه چندان به آنها نپرداخته، در اینجا بیان شده است؛ از جمله چگونگی بسط و گسترش مفهوم معقول ثانی که از یک حالت نفسانی خاص انتزاع شده به تمام عالم، و رابطه معقول ثانی حاصل شده در ذهن و محکی آن. و کوشش شده است پاسخی به این سؤالات داده شود.

واژه‌های کلیدی: طباطبایی، مطهری، منشأ معقولات ثانیه فلسفی، مفاهیم ربطی (حرفی)، مفاهیم اسمی، تطابق معقولات ثانیه فلسفی با واقع، جهان‌شمول بودن معقولات ثانیه فلسفی.

مقدمه

از نظر برخی متفکران اگر معقولات ثانیه فلسفی نباشند، فلسفه حقیقی نخواهد بود.^۱ این مفاهیم همان مفاهیمی هستند که در دوره جدید فلسفه غرب با بدبینی به آنها نگریده شد و بسیاری یا حتی تمام آنها الفاظی بی معنا و ناشی از توهم قلمداد شد. آیا می توان مانند معقولات اولیه برای این معقولات نیز ماهیتی را یافت که آنها از آن حکایت می کنند؟ اگر نه پس این معانی کلی از کجا آمده اند؟ آیا آنها به نحو فطری یا پیشین در اختیار انسان هستند؟ اگر این گونه نیست پس چگونه این مفاهیم در ذهن انسان شکل می گیرند؟ چگونه می توان اثبات کرد این معانی عامه توهم نیستند؟ در ادامه ابتدا معقولات اولیه و ثانیه معرفی می شوند. سپس بیانات علامه به کمک شرح شهید مطهری در قالب تعدادی مقدمه و مرحله در قالب یک نظریه صورت بندی می شود و پس از آن، چند مقدمه و مرحله کلیدی از این نظریه که نیاز به توضیح، رفع ابهام و بررسی دارند، توضیح داده می شوند و بررسی می شوند.

مفهوم شناسی

لازم است پیش از ورود به بحث اصلی، به اختصار تعریفی از معقولات، انواع آنها و معقولات ثانیه فلسفی ارائه شود.

لازم است به این نکته اشاره شود که مراتب ادراک سه مرتبه حسی، خیالی^۲ و عقلی است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۹: ۳۶۱). محصول ادراک حسی و خیالی، تصورات جزئی و محصول ادراک عقلی، تصورات کلی هستند. تصورات کلی (معانی کلی یا معقولات) به دو دسته اولیه و ثانویه تقسیم می شود. تصورات کلی ثانویه نیز به دو دسته منطقی و فلسفی تقسیم می شوند. در این مقاله، صحبت از منشأ پیدایش تصورات کلی ثانویه فلسفی یا معقولات ثانیه فلسفی است. معقولات ثانیه فلسفی را مفاهیم انتزاعی یا تصورات خارج محمول نیز نامیده اند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۲۳).

معقولات اولیه یا معقولات حقیقی از نظر علامه طباطبایی مفاهیمی هستند که «گاهی در خارج موجود می شوند و در نتیجه آثارشان بر آنها مترتب می شود و گاهی در ذهن موجود می شوند و در نتیجه آثارشان بر آنها مترتب نمی شود؛ مانند مفهوم انسان» (طباطبایی: ۲۵۶). معقولات ثانیه آن گونه که معقولات اولیه مسبق به حسی هستند، مسبق به هیچ یک از حواس نیستند و در نتیجه، انعکاس دسته ای از اعیان اشیا در ذهن نیستند؛ به همین دلیل، برای انتزاع آنها صورت حسی یا خیالی قابل تصور نیست که این صورت معقول از آنها انتزاع شده باشند (همان، ۳۶۵). البته این مفاهیم به صورت فطری نیز در ذهن موجود نیستند.^۳

اما معقولات ثانیه مفاهیمی هستند که یا «حیثیت مصداق آنها حیثیت در خارج بودن است که آثارشان

^۱ . شهید مطهری بارها به اهمیت بسیار زیاد معقولات ثانیه فلسفی اشاره می کند؛ به عنوان نمونه: (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵: ۲۷۶) یا (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۹: ۳۹۰) یا (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۹: ۳۶۹) یا (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۰: ۳۰۳) و (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۳ و ۸).

^۲ . در وجود ادراکات وهمی اختلاف نظر است.

^۳ تفصیل این بحث در توضیح مقدمه ۵ آمده است.

بر آنها مترتب می‌شود، در نتیجه وارد ذهن که حیثیتش حیثیت عدم ترتب آثار خارجی نیست نمی‌شوند ... مانند وجود و صفات حقیقی آن مانند وحدت و «جوب» یا مفاهیمی هستند که «حیثیت [مصادق آن] نبودن در خارج است، مانند عدم که وارد ذهن نمی‌شود» است (طباطبایی، ۲۵۶). این دو دسته اخیر معقولات ثانیه فلسفی هستند. مفاهیم کلی دیگری باقی می‌ماند که «حیثیت مصداقشان حیثیت در ذهن بودن است؛ مانند مفهوم کلی، جنس، فصل که در خارج وجود نمی‌یابند» (همان). این دسته، معقولات ثانیه منطقی هستند. البته علامه در جایی دیگر معقولات ثانیه فلسفی را در عبارتی کوتاه به‌عنوان مفاهیمی تعریف می‌کند که «عروضشان در ذهن است و اتصاف به آنها در خارج است» (همان، ۴۶)؛ مانند وجود، عدم، علّیت، عرض و جوهر^۱. پس از آشنایی با مفهوم معقولات ثانیه فلسفی، در ادامه چگونگی انتزاع آنها بیان می‌شود.

منشأ پیدایش معقولات ثانیه فلسفی

برخی مدعی هستند که علامه طباطبایی در تاریخ فلسفه اسلامی برای اولین بار به‌صورت مبسوط به

بحث منشأ معقولات ثانیه فلسفی پرداخته است^۲ (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۱ و همان: ۱۶؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۸۹؛ فنایی اشکوری، ۱۳۸۷: ۲۳۱؛ اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۶۶۷-۶۶۸). اگر گذشتگان به این بحث ورودی داشته‌اند تنها به‌صورت اشاره‌هایی پراکنده بوده است^۳. مطالعه تقریر شهید مطهری از این نظریه تصویری روشن‌تر از «اولین نظریه انتزاع معقولات ثانیه فلسفی» به دست می‌دهد. پس از علامه، قوام صفری در کتاب خود کوشش دیگری را در بررسی «منشأ مفاهیم و اصول معرفتی» رقم زده است. افرادی مانند مصباح یزدی (۱۳۸۳)، یزدان‌پناه^۴ (۱۳۸۹)، فنایی اشکوری (۱۳۸۷) و اسماعیلی (۱۳۸۹) مطالبی را مرتبط با بحث منشأ معقولات ثانیه فلسفی بیان کرده‌اند؛ اما نوآوری اساسی در آنها به چشم نمی‌خورد. قوام صفری در کتاب «مابعدالطبیعه چگونه ممکن است» کوشیده است اثبات کند ثنویت منابع معرفت به‌نحوی مستقل، آن‌گونه که معرفت‌شناسی سنتی غربی آن را مطرح می‌کند، قابل قبول نیست؛ او دیدگاه کانتی درباره شکل‌گیری معرفت را نیز رد کرده است (قوام صفری، ۱۳۸۶: ۱۵). ایشان مباحث جدیدی را نیز پیرامون تعریف و ملاک معقولات اولیه و ثانویه و نحوه شکل‌گیری مفهوم وجود ارائه کرده‌اند. در نهایت، پیش از ارائه

^۱ در تعریف و انواع معقولات ثانیه فلسفی اختلافاتی وجود دارد که نیاز به مقاله مستقلی دارد. بسیار مجمل باید گفت که با توجه به اینکه علامه در بحث انتزاع معقولات ثانیه بحث را درباره جوهر و عرض مطرح می‌کند (پیرو همین بحث، در این مقاله به انتزاع «جوهر» اشاره شده است) به نظر می‌رسد جوهر را معقول ثانی فلسفی قلمداد می‌کنند. شهید مطهری هم در شرح این بخش چیزی بر خلاف این مطلب نمی‌گوید؛ اما علامه در نهاییه که سال‌ها بعد از اصول نگاشته است، به‌صراحت جوهر را ماهیت می‌دانند. برای حل این تعارض ظاهری باید توجه داشت که جایی که جوهر معقول ثانی دانسته شده است، به حمل اولی بوده و جایی که معقول اول دانسته شده است به حمل شایع بوده است.

^۲ بیانات علامه حاکی از این ادعاست که نظریه او در باب تمام معقولات ثانیه فلسفی است (از جمله رجوع کنید به: (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۵۶-۶۹ (خصوصاً ص ۶۹) و طباطبایی: ۲۵۷)
^۳ برای مطالعه سیر تاریخی بحث، ر.ک. (اسماعیلی، ۱۳۸۹، ۴۶۷-۴۶۸).

^۴ استاد یزدان‌پناه در درس خارج نهاییه خود که هم‌اکنون نیز در جریان است، دیدگاه علامه را به‌صراحت نقد کرده‌اند و دیدگاه مستقلی که سابقه نداشته است، طرح کرده‌اند. متأسفانه این تدریس‌ها هنوز به‌صورت مکتوب منتشر نشده است.

۴. مقدمه^۳: تصورات عارض شده بر ذهن (همان تصوراتی که در مرحله ۱ به آنها اشاره شده است)، تصوراتی موهوم نیستند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۶۲ و ۶۱، پاورقی).

۵. مقدمه^۴: از آن رو که این تصورات موهوم نیستند، یا به نحو فطری در ما وجود داشته‌اند (پیشین بوده است)^۴ یا منشأ آنها تجربه (حس درونی (وجدانیات)^۵ یا حس بیرونی) است یا از شهود باطنی با کمک قوه مدرکه نشئت گرفته‌اند.^۶

۶. مقدمه^۵: ذهن انسان در ابتدا هیچ تصویری را با خود ندارد و لوح بی‌نقش است (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۶۴، پاورقی و مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵: ۲۶۸). پس این تصورات به نحو فطری یا پیشین در ما نبوده‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۶۱، پاورقی).

^۴ در اینجا به این مناقشه ورود نشده است که «آیا پیشین دانستن مفاهیم الزاماً همان فطری دانستن آنهاست»، چون در اصل بحث تأثیری ندارد.

^۵ توجه شود که مجربات (تجربه با حواس درونی) با ادراکاتی که محصول شهود باطنی هستند متفاوت هستند.

^۶ شهید مطهری در جایی مُدرکات ذهن را سه دسته (ملاک تقسیم در اینجا، مصداق واقعی داشتن یا نداشتن) و در جایی چهار دسته معرفی کرده‌اند. (ملاک تقسیم در اینجا، فارغ از اینکه در بیرون مصداقی دارند یا نه یا در ذهن هستند یا ...). آن سه دسته عبارت‌اند از: حقایق، اعتباریات و وهمیات (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶: ۵۸، پاورقی) و آن چهار دسته عبارت‌اند از: محسوسات، متخیلات، وهمیات، معقولات. ایشان اذعان دارند که علمای روان‌شناسی جدید نیز با همه اختلافی که با پیشینیان در سبک و روش تحقیق دارند این درجه‌بندی را پذیرفته‌اند؛ با این تفاوت که ادراک وهمی را به آن صورت که قدما بیان کرده‌اند نپذیرفته‌اند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵: ۲۶۷) البته این تقسیم‌بندی با توجه به این نکته است که فطریات مورد قبول نبوده است.

صورت‌بندی نظریه انتزاع معقولات ثانیه فلسفی، باید توجه داشت که نظریه انتزاع اولاً به دنبال تشریح چگونگی انتزاع معقولات ثانیه فلسفی است و مسئله اصلی آن چگونگی وجود خارجی این معقولات نیست. در ادامه دیدگاه علامه طباطبایی در قالب یک نظریه چهارمرحله‌ای به همراه مبانی نظری آن بیان شده است.

صورت‌بندی نظریه انتزاع معقولات ثانیه فلسفی (به اختصار: نظریه انتزاع)

۱. مرحله ۱: تصوراتی (تصوراتی که منشأ انتزاع معقولات ثانیه فلسفی هستند) بر ذهن ما عارض شده است (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: پاورقی ۶۰).

۲. مقدمه^۱: تا وقتی که نفس با علم حضوری^۱ به واقعیت چیزی که تصویری از آن دارد، نرسیده باشد، نمی‌تواند از آن چیز تصویری بسازد (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۶۰، پاورقی) (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۳۲) (از نتایج بحث علم حضوری و اتحاد علم و عالم و معلوم و نفس^۲).

۳. مقدمه^۲: هر تصویری که عارض ذهن می‌شود یک منشأ واقعی دارد^۳ (نتیجه مرحله ۱ و مقدمه ۱).

^۱ شهید مطهری، فهم حقیقت علم حضوری و درک درست آن را شرط لازم برای درک این بحث می‌داند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۳۸، پاورقی).

^۲ از آن رو که اثبات این مسئله خارج از موضوع مقاله است، به آن پرداخته نشده است. برای مطالعه در این باب می‌توانید علاوه بر بحث‌های مرتبط با علم حضوری در مقاله چهارم از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم رجوع کنید، می‌توانید به اینجا مراجعه کنید: (طباطبایی: ۲۴۴)

^۳ برای فهم بهتر مقدمه^۱ او ۲ رجوع شود به توضیحاتی که برای مقدمه^۳ در ادامه آمده است.

به درک شهودی نفس از حالات و افعالش که در ادامه به هر دوی آنها اشاره می‌شود.

روش الف. شهود معانی ربطی با محوریت قضایا
 شهیدمطهری در شرح مبسوط منظومه، هنگامی که از نحوه انتزاع معقولات ثانیه فلسفی صحبت می‌کند، اساساً بحث را پیرامون معانی حرفی و معانی اسمی که از ادبیات گرفته شده است، شکل می‌دهد و مثال‌ها را براساس قضایا و جملات تحلیل می‌کند و در اصول فلسفه و روش رئالیسم حتی به نظریات مختلف درباب اجزای قضیه اشاره می‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۵۱، پاورقی) او تمام تحلیل‌ها را با محوریت حالات نفسانی پیش نمی‌برد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۰: ۲۹۴-۳۰۴)؛ به همین دلیل، شهود باطنی در قالب دو روش متمایز (الف و ب) در نظر گرفته شده است. صورت‌بندی این روش از این قرار است:

۱. مرحله ۱: هرگاه خاصه حقیقی الف از خواص محسوسه اجسام مانند سفیدی (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۴۹) دو بار ادراک شود و بعد از آن خاصه حقیقی ب مانند سیاهی ادراک شود، می‌توان مقایسه‌هایی را بین این ادراکات انجام داد و «روابطی را بین آنها درک کرد» (به‌عنوان مثال «الف الف است»، «الف ب نیست»^۳).

۷. مقدمه ۶: این تصورات محصول تجربه درونی ما (وجدانیات) نیستند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۶۱، پاورقی).

۸. مقدمه ۷: این تصورات محصول پنج حس بیرونی نیستند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۶۲، پاورقی).

۹. نتیجه ۱: منشأ پیدایش این تصورات، قوه مدرکه (با شهود باطنی) است (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۶۲، پاورقی) (نتیجه تمام مقدمات قبلی).

۱۰. مرحله ۲: ما با شهود باطنی، معقولات ثانیه فلسفی را ابتدا به صورت معانی حرفی شهود می‌کنیم (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۰: ۳۰۲ و ۳۰۱؛ طباطبایی: ۲۵۷ (شبهه این بیان)، طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۶۵-۶۹) (تحلیل معنی اسمی و حرفی: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۰: ۲۹۴-۲۹۸).

۱۱. مرحله ۳: ذهن توانایی انتزاع «معانی اسمی» را از «معانی حرفی» دارد و این کار را می‌کند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۰: ۲۹۸ و ۲۹۹) (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۶۵).

۱۲. مرحله ۴: «انتزاع معنای اسمی از معنای حرفی ابتدای پیدایش معقول ثانی فلسفی است؛ ولی ذهن این مفهوم اسمی را «تحت قواعد معین بسط و گسترش می‌دهد» (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۶۲، پاورقی).

دو روش در شهود باطنی معانی ربطی (تفصیل مرحله ۲)

در مرحله ۲ ذکر شد که ذهن معانی ربطی را شهود می‌کند. شهیدمطهری به پیروی از علامه طباطبایی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم به دو شیوه این شهود را مطرح می‌کند. از یک سو با محوریت شکل‌گیری قضایا در ذهن و از سوی دیگر با توجه

^۱ صفت حقیقی در برابر صفت اعتباری متناظر با ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری است.

^۲ برای درک اینکه این سفیدی (مثلاً: سفیدی کج) همان سفیدی (مثلاً: سفیدی برف) است (الف، الف است)، دست‌کم دو بار باید سفیدی ادراک شود.

^۳ علامه پس از تحلیل این قضایا چهار مفهوم فلسفی وجود، عدم، وحدت و کثرت را استخراج می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۴۸-۵۹).

تحلیل روش الف

همان گونه که در تعریف معقولات ثانیه فلسفی بیان شد، علامه این معقولات را به دو دسته تقسیم می‌کند: آنهایی که حیثیت مصادیقشان، حیثیت در خارج بودن است و آنهایی که حیثیت مصادیقشان، حیثیت در خارج نبودن است. او دسته اول را انتزاع شده از حکم در قضایای موجب و دسته دوم را انتزاع شده از عدم حکم در قضایای سالبه می‌داند (طباطبایی: ۲۵۸). توضیح آنکه به عنوان مثال صفات خاصه وجود مانند وجود، وحدت، قوه و فعل را که از دسته اول هستند، ذهن پس از ادراک مفهوم وجود از حکم، از مصادیق وجود انتزاع می‌کند (همان).

علامه چگونگی انتزاع وجود و عدم، وحدت و کثرت را این گونه توضیح می‌دهد:

«نخستین بار که چشم ما بر اندام جهان خارج افتاد و (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۴۸) مثلاً اول سیاهی را ... و پس از وی سفیدی را ادراک کنیم... و هنگامی که با حرکت دومی به سفیدی رسیدیم، هنگامی است که سیاهی را داریم همین که به سفیدی رسیدیم، سیاهی را در آنجا نخواهیم یافت... (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۴۹) ... ذهن... میان سیاهی و سیاهی حکم ایجاد کرده و نسبتی درست می‌کند [این سیاهی این سیاهی است] ولی میان سفیدی و سیاهی کاری انجام نمی‌دهد [عدم حکم] و چون خود را در اولین مرتبه یا پس از تکرار حکم اثباتی نسبت ساز و حکم درست کن می‌بیند، کار انجام ندادن، عدم الفعل، خود را کار پنداشته و نبودن نسبت اثباتی میان سفیدی و سیاهی را یک نسبت دیگر مغایر با نسبت اثباتی می‌اندیشد و در (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۵۰) این حال یک نسبت پنداری بنام نیست ... پیدا

۲. مرحله ۲: این مقایسه‌ها را اولاً در درونمان به نحو حضوری به صورت اذعان و اقرار می‌یابیم (از آن رو که یک عمل نفسانی است) این حالت قابل بیان با الفاظ نیست.

۳. مرحله ۳: قوه مدرکه از این فعل نفسانی، مفهوم‌گیری می‌کند و آن را تبدیل به علم حصولی می‌کند (از آن رو که حکم یکی از افعال نفس است، قوه مدرکه از آن مفهوم‌گیری می‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۵۶ - ۵۷)). این علم حصولی قابل بیان با الفاظ در قالب تصدیق (مثلاً «است») است^۱ (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۵۶-۵۸، پاورقی).

۴. نتیجه مراحل قبل: در این مرحله ما معانی ربطی معقولات ثانیه فلسفی را در اختیار داریم (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۰: ۳۰۲) (تحلیل معنی اسمی و حرفی: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۰: ۲۹۴ - ۲۹۸)^۲.

^۱ منطق دانان فعل نفسانی‌ای که در مرحله قبلی به آن اشاره شد و «اقرار و اذعان» نامیده شد و مانند سایر امور نفسانی صورت امری خارجی نیست، «حکم» می‌نامند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۵۹، پاورقی). و صورت عکس برداری شده از این فعل نفسانی را که در مرحله ۳ به آن اشاره شد و «وجود خارجی ارتباط محمول با موضوع را منکشف می‌سازد» و علمی حصولی، صورتی ذهنی و کیفیتی انفعالی است، «تصدیق» می‌نامند که قابل بیان در قالب الفاظ است (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۵۸، پاورقی). به نظر می‌رسد شهید مطهری مفهوم عامی از حکم را به کار برده است که شامل هر دو مفهوم «حکم (به معنای خاص)» و «تصدیق» می‌شود و درباره همین مفهوم عام است که می‌گوید دو جنبه دارد: یکی حکایتگری از واقع (از این طریق معقولات ثانیه فلسفی به خارج راه می‌یابند) و دیگری، اذعان و اقرار (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۵۸-۵۹، پاورقی).

^۲ علامه در نهایت الحکمه نیز از همین روش برای تبیین چگونگی انتزاع معقولات ثانیه استفاده می‌کند (از روش دوم استفاده نمی‌کنند) (طباطبایی: ۲۵۷-۲۵۸).

می‌شود و مقارن این حال، دو قضیه درست شده [است: این سیاهی این سیاهی است و این سفیدی این سیاهی نیست. ... قوه مدرکه ... در قضیه سالبه مانند این سفیدی آن سیاهی نیست، نسبت سلب را به طرفین قضیه می‌دهد و به وسیله همین کار هریک از طرفین ... همدیگر را طرد می‌کنند و از همین جا معنای کثرت نسبی یا عدد را می‌یابد؛ چنان‌که در قضیه موجه چون طرفین را از این معنی کثرت یا عدد تهی می‌یابد به این حال، نام وحدت می‌دهد ... (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۵۴).

شهید مطهری به جز مثال‌های علامه در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* مثال جدیدتری برای انتزاع معقولات ثانیه فلسفی نمی‌زند^۱ و حتی در کتاب شرح مبسوط منظومه هم براساس قضیه «زید قائم است» انتزاع مفهوم «هست» از «است» را توضیح می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۰: ۳۰۲). نکته جالب توجه اینکه شهید مطهری در شرح مبسوط و علامه در *نهایة الحکمة* (طباطبایی: ۲۵۷-۲۵۸)، هنگامی که نحوه شکل‌گیری معقولات ثانیه فلسفی را سال‌ها بعد از *اصول فلسفه و روش رئالیسم* بیان می‌کنند، تنها به این روش اشاره می‌کنند.

سؤالی که می‌توان در ارتباط با این روش مطرح کرد، این است که آیا تمام معقولات ثانیه فلسفی را

می‌توان در این قالب انتزاع کرد؟ آیت‌الله مصباح یزدی انتزاع معقولات ثانیه فلسفی غیر از «وجود» و «عدم» را به این روش با مشکل جدی مواجه می‌دانند. ایشان در مورد وجود رابطی که در فرایند انتزاع وجود درک می‌شود می‌گویند: «این وجود رابط از آن حیث که فعلی صادر شده از نفس است، وجودی خارجی است که به علم حضوری درک شده است و از آن حیث که از اتحاد موضوع و محمول در خارج حکایت می‌کند، مفهوم قلمداد می‌شود» اما مثلاً مانند وجود، «وجوداتی حاضر نزد نفس، وجود ندارند که هم به حمل اولی هم به حمل شایع علت و معلول باشند و هنگامی که در مواردی مانند آن، کافی باشد که وجوداتی نزد نفس حاضر باشند و تأثیر و تأثر آنها به علم حضوری برای نفس معلوم باشد، پس چرا نمی‌گوییم حضور وجود عینی نزد نفس برای انتزاع مفهوم وجود از آن کافی است؟ بله، [در این صورت] این سؤال باقی می‌ماند که چرا نفس بلافاصله پس از آنکه وجودی را مشاهده می‌کند و برای اولین بار متوجه وجود آن می‌شود، مفهوم وجود را انتزاع نمی‌کند. و جواب این است که ذهن فقط بعد از مقایسه مصادیق این مفاهیم با مفاهیم مقابل آنها، مانند مقایسه وجود شیء با زوال آن و مقایسه علت با معلول آن و مانند آن، آماده انتزاع این مفاهیم می‌شود و این مسئله همان رمز مزدوج بودن این مفاهیم است» (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۸۹). اگر روش الف روش درستی باشد، باید درباره تمام معقولات ثانیه فلسفی صادق باشد. ممکن است به دلیل همین نقطه ضعف و برخی نقاط ضعف دیگری که این روش دارد، برخی کسانی که بعد از علامه و شهید مطهری از نحوه انتزاع معقولات ثانیه فلسفی صحبت کرده‌اند، تنها به روش دوم (البته با

^۱ البته او برای معقول ثانی فلسفی مثال‌های دیگری (مانند: ابتدا و انتها در حرکت، تساوی در ریاضیات، شینیت، امکان) را مطرح می‌کند؛ اما در جایی که صحبت از منشأ معقولات ثانیه فلسفی است از مثال‌های جدیدتری بهره نمی‌گیرد.

^۲ کتاب اصول، حوالی سال‌های ۱۳۳۲ و قبل از آن (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱: ص ۳۴) نگاشته شده است؛ شرح مبسوط منظومه، سال‌های ۱۳۵۴ به بعد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۹: پیشگفتار) تدریس شده است و کتاب *نهایة الحکمة* بعد از بدایة الحکمة {۱۳۴۸-۱۳۴۹} (۱۳۹۰ ق) (شیروانی، ۱۳۸۸: ۱۵) نگاشته شده است.

تحلیل روش ب

شهیدمطهری پیرو بحث علامه، بر اساس این روش تنها چگونگی انتزاع مفهوم علیت و عرض و جوهر^۱ را توضیح می‌دهد که در ادامه به آن اشاره می‌شود و انتزاع معقولات ثانیة فلسفی دیگر را با این روش توضیح نمی‌دهند.

شهیدمطهری توضیح می‌دهند که بین دو تصور عرض و جوهر، «تصور جوهر (استقلال وجودی شیء از محل و موضوع) از مقایسه با تصور عرض (به معنای نیازمندی وجودی شیء به محل و موضوع است پیدا شده) برای ذهن حاصل می‌شود؛ زیرا استقلال عدم نیازمندی است»؛ به این معنا که تصور جوهر از ترکیب مفهوم عدم و مفهوم نیازمندی حاصل شده است؛ اما تصور عرض چگونه حاصل شده است؟

واقعیت استقلال وجودی و نیازمندی وجودی در رابطه بین نفس و امور نفسانی ادراک می‌شود. در جای خود اثبات شده است که واقعیت امور نفسانی و واقعیت نیازمندی آنها به نفس یکی است؛ هرگز آن امور را منفک از جنبه نیازمندی و تعلق ذاتی آنها به نفس نمی‌توان مشاهده کرد؛ پس ابتدای شکل‌گیری مفهوم عرض و بعد از آن جوهر، از شهود باطنی «نیازمندی» در نفس است (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۶۲، پاورقی).^۲

تفاوت‌هایی نسبت به روش علامه با شرح مطهری) متوسل شده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۲۹؛ فنایی اشکوری، ۱۳۸۷: ۲۳۰-۲۳۳).

روش ب. شهود معانی ربطی به کمک نفس و حالات نفسانی

۱. مرحله ۱: نفس ما و قوای نفسانی ما و افعال نفسانی ما پیش ما حاضرند و با علم حضوری برای ما معلوم‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۴۱، پاورقی یا همان: ۴۴، پاورقی).

۲. مقدمه ۱: قوه مدرکه با این علم حضوری ارتباط دارد (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۵۹ - ۶۰).

۳. مرحله ۲: قوه مدرکه از نفس ما و قوای نفسانی ما و افعال نفسانی ما صورت‌گیری می‌کند و عکس‌برداری می‌کند (اکنون علم حضوری به علم حصولی تبدیل شد؛ پس ما از همه اینها ماهیت‌هایی را در علم حصولی خود داریم) (همان).

۴. مقدمه ۲: ماهیت نفس و ماهیت قوای نفسانی و افعال نفسانی از آن جهت که افعال و قوای نفسانی هستند به‌تمامه (هرچه هست همان است که ما در علم حضوری یافتیم) نزد قوه مدرکه ما حاضر است (این مقدمه از نتایج بحث نفس است) (همان).

۵. مرحله ۳: نفس بین خود و قوا و افعال خود روابطی را درک می‌کند که همان معنای حرفی (ربطی) معقولات ثانیه هستند (همان: ۶۰-۶۹).

^۱ جوهر، معقول اول است یا ثانی؟ رک. به بند آخر بحث «مفهوم‌شناسی»، پاورقی مربوط به «جوهر».

^۲ شهیدمطهری علیت را با توسل به علم حضوری نفس به خود و آثار و افعال خود و معلول بودن آنها توضیح می‌دهد (همان: ۶۸، پاورقی).

شهید مطهری نحوه شهود باطنی رابطه علیت را در نفس این گونه توضیح می دهند:

«نفس هم خود را می یابد و هم آثار و افعال خود را (از قبیل اندیشه ها و افکار) و این یافتن به طریق حضوری است؛ نه حصولی (یعنی نفس با واقعیت خود عین واقعیت آنها را می یابد) و چون معلولیت عین واقعیت و وجود این آثار است، پس ادراک این آثار عین ادراک معلولیت آنها است و به عبارت دیگر، نفس به علم حضوری هم خود را می یابد و هم آثار و افعال خود را و این آثار و افعال را متعلق الوجود به خود می یابد و این نحو درک کردن عین ادراک معلولیت است» (همان: ۶۸، پاورقی).

در این روش دست کم، دو سؤال مهم مطرح است که از جهاتی به یکدیگر شبیه هستند؛ اول اینکه چطور می توان این روابط را که از شهودات جزئی درک شده اند، به بقیه عالم تعمیم داد و دیگر اینکه چطور می توان روابط درک شده در عالم درون را به عالم بیرون تسری داد؟ شهید مطهری با اشاره ای از کنار این موضوع می گذرند؛ زیرا آن را موضوعی غیر از نحوه انتزاع معقولات ثانیه فلسفی می دانند.

نکته مهم دیگر درباره روش ب این است که آیا در این روش نیز می توان گفت نفس ابتدا معانی

ربطی معقولات مذکور را شهود می کند (آن گونه که در مرحله ۳ از روش ب آمده است) و بعد به آنها نگاه استقلال می کند و معانی اسمی را از معانی حرفی انتزاع می کند یا در این روش مسیر دیگری طی می شود. علامه در کتاب *نهاية الحكمة* صرفاً به روش الف اشاره می کند؛ اما در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* پس از بیان روش الف، روش ب را نیز بیان می کند و سپس، به این نکته اشاره می کند:

«چون قوه مدرکه ما می تواند چیزی را که به دست آورده دوباره با نظر استقلالی نگریسته و تحت نظر قرار بدهد، از این روی نسبت هایی را که به عنوان رابطه میان دو مفهوم یافته بود با نظر استقلالی نگریسته و در مورد هر نسبت یک یا چند مفهوم استقلالی (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۶۵) تهیه می نماید و در ضمن این گردش و کار، مفاهیم وجود، عدم، وحدت و کثرت را که به شکل نسبت، ادراک نموده بود، ابتدائاً با حال اضافه... (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۶۶) و پس از آن بی اضافه... (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۶۷) و همچنین سایر مفاهیم عامه و خاصه را که اعتباری می باشد تصور (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۶۸) می نماید (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۶۹)».

با این بیان، به نظر می رسد، نظر علامه این است که در مورد سایر مفاهیم عامه و خاصه نیز ابتدا معنای حرفی درک می شود و سپس معنای اسمی از آن انتزاع می شود. در نتیجه، روش الف و ب به صورتی که در این مقاله بیان شده است خواهد بود. در توضیح معنای ربطی یا حرفی در روش دوم باید گفت «نیازمندی» که برای ادراک عرض و «تعلق آثار و افعال نفس به نفس» که برای انتزاع علیت به آن توجه شد و هر دو در یک رابطه شکل گرفته اند، همان معنای حرفی یا ربطی هستند که قوه مدرکه

^۱ ایشان در پایان توضیحاتی که درباره نحوه انتزاع عرض و جوهر بیان می کنند، اظهار می کنند که «ابتدا پیدایش این دو تصور (جوهر و عرض) اینجاست؛ پس از این مرحله است که ذهن این دو مفهوم را تحت قواعد معین بسط و گسترش می دهد و تمام یا غالب موجودات را داخل در این دو مفهوم می کند» (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۶۲). ایشان در پایان بحث نحوه انتزاع مفهوم علیت نیز به همین نکته اشاره می کنند که «نمونه علت و معلول را ذهن ابتدا در داخل نفس یافته و از آن تصویری ساخته و سپس موارد آن تصور را بسط و گسترش داده است (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۶۸)» (تأکیدات از نگارنده این سطور است).

ابتدا شهود می‌کند. در بیانی دیگر می‌توان گفت روابطی که بعد از مقایسهٔ مصادیق معقولات ثانیهٔ فلسفی با مفاهیم مقابل آنها مانند علت و معلول آن درک می‌شوند، همان معانی حرفی هستند.

تحلیل و بررسی مراحل و مقدمات نظریهٔ انتزاع

اکنون پس از ارائهٔ صورت‌بندی نظریهٔ انتزاع نوبت به تحلیل برخی مراحل و مقدمات مهم‌تر آن رسیده است.

مقدمهٔ سوم

یکی از مقدمات بسیار مهم نظریهٔ انتزاع، مقدمهٔ ۳ است. این مقدمه از نتایج مقدمهٔ ۱ است؛ اما از آن رو که بحث درباب مقدمهٔ ۱، باعث فاصله‌گرفتن از بحث اصلی مقاله می‌شود، تنها از نتایج آن در اینجا استفاده شده است. در مقدمهٔ ۳ موهوم بودن تصور معقولات ثانیهٔ فلسفی رد می‌شود.

شهیدمطهری در یک تقسیم‌بندی، ادراکات انسان را از نظر مطابقت با واقع به سه دستهٔ حقایق، اعتباریات و موهومات تقسیم می‌کنند. ایشان موهومات را «ادراکاتی که هیچ‌گونه مصداقی در خارج ندارند و باطل محض می‌باشند مثل تصور غول و سیمرغ و شانس و امثال آنها» (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۳۵) معرفی می‌کند. براساس مقدمهٔ ۱، حتی تصورات موهوم نیز منشأ واقعی دارند و وقوع خطا امری «بالعرض» است (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۶۰ - ۶۱، پاورقی).^۱ موهومات همواره از ترکیب یا تجزیهٔ

غلط دو یا چند مفهوم حقیقی وجودی یا عدمی و یا یکی وجودی و دیگری عدمی پیدا می‌شوند. در نتیجه با اندکی تأمل، می‌توان تصورات حقیقی اولیه را که منشأ این موهومات هستند به دست آورد؛ اما تصورات مربوط به معقولات ثانیهٔ فلسفی این‌گونه نیستند؛ به‌عنوان نمونه، منشأ اجزاء مرکب مفهوم «عرض بودن» که به‌معنای «نیازمندی وجودی به محل» است، به‌جز مفهوم «نیازمندی» در حس یافت می‌شود. پس منشأ مفهوم «نیازمندی» در حس نیست که در نتیجهٔ ترکیبی اشتباه با چیزی دیگر مفهوم عرض را شکل دهد (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۶۲). همان‌گونه که در مقدمات نظریه آشکار شد، در نهایت نتیجه حاصل می‌شود که منشأ این تصور، شهود باطنی است؛ اما آیا ممکن است عقل از این شهود باطنی مفهومی نادرست را انتزاع کند؟ علامه در مقالهٔ پنجم از کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* پس از اینکه توضیح می‌دهند که ذهن میان سیاهی و سیاهی نسبتی برقرار می‌کند و میان سفیدی و سیاهی کاری انجام نمی‌دهد، این‌گونه می‌نویسند: «چون (ذهن) خود را در اولین مرتبه... نسبت‌ساز و حکم‌درست‌کن می‌بیند، کار انجام‌ندادن (عدم‌الفعل) خود را کار پنداشته و نبودن نسبت اثباتی میان سفیدی و سیاهی را یک نسبت دیگر مغایر با نسبت اثباتی می‌اندیشد و در این حال یک نسبت‌پنداری بنام نیست در برابر نسبت خارجی «است» پیدا می‌شود»^۲ (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۵۰-۵۱). بعد این‌گونه ادامه می‌دهند که «چنان‌که قوهٔ نام‌برده (قوهٔ مدرکه) کار خود را که حکم است با یک صورت ذهنی «این اوست» حکایت می‌کرد،

^۱ ایشان این دیدگاه را در بین حسیون و همهٔ روانشناسان پذیرفته شده می‌دانند (همان: ۶۲، پاورقی).

^۲ تأکید از نگارنده است.

مقدمه پنجم

یکدیگر از مقدمات مهم «نظریه انتزاع»، نفی فطری گرای و وجود تصورات پیشین است (مقدمه ۵).^۲

در ابتدا لازم است به دو معنای «فطری بودن» اشاره شود.^۳ یک معنای فطری بودن به معنای وجود «معلوماتی که مستقیماً ناشی از عقل است و قوه عاقله بدون آنکه به حواس پنج گانه یا چیز دیگر احتیاج داشته باشد، به حسب طبع خود واجد آنها است» و معنای دوم اشاره به حقایق مسلمه‌ای دارد که «همه اذهان در آنها توافق دارند و برای احادی قابل انکار یا تردید نیست و اگر کسی به زبان، انکار یا تردید نماید عملاً مورد قبول و پذیرش وی هست» (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۵۸-۵۹). آنچه در اینجا انکارکردنی است، معنای اول از فطری بودن است.

فقدان کار را نیز به مناسبت اینکه در جای کار نشسته، صورتی برای وی ساخته و حکایت کند؛ ولی اضطراراً دومی را چون به اندیشه اولی ساخته شده به اولی نسبت می‌دهد (نیست = نه است) و درنهایت این گونه بیانات خود را تکمیل می‌کنند که «هر خطا و امر اعتباری تا مضاف به سوی صحیح و حقیقت نشود درست نمی‌شود» (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۵۲-۵۳). ایشان در قسمتی که به جمع بندی این بحث اشاره می‌کنند دوباره به اینکه مفهوم «نیست» خطای اضطراری است اشاره می‌کنند (همان: ۵۷ و ۵۸). آیا این عبارتها به این معناست که قوه مدرکه در مفهوم سازی خود، ممکن است مفاهیم موهوم را حقیقی یا اعتباری به حساب آورد؟ از یک سو باید به این نکته توجه داشت که همان گونه که در بحث علم حضوری اثبات می‌شود، در علم حضوری خطایی راه ندارد^۱ و به علاوه باید همواره «میزان‌های دقیق فلسفی» را به کار گرفت تا بتوان به درستی، حقیقت را از وهم و اعتبار (در اینجا ادراکات اعتباری، همان معقولات ثانیه هستند) تمیز داد (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۳۵، پاورقی). در نتیجه، در مورد هر یک از معقولات ثانیه فلسفی باید دلایلی را ارائه کرد که آن مفهوم، موهوم نیست و ویژگی‌های این معقولات را نیز می‌توان با استدلال‌های عقلی از مصادیق آنها استنباط کرد که تا حد امکان از خطا دور باشد.

^۲. البته این به معنای نفی گرایش فطری نیست. شهید مطهری در کتاب فطرت ضمن پذیرش وجود گرایش فطری (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳: ۵۱۰)، وجود تصورات و تصدیقات فطری (به معنای اول یعنی وجود پیشین آنها) را انکار می‌کند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳: ۴۷۶). البته همان گونه که در ادامه اشاره می‌شود، دو معنای از فطری بودن تصورات وجود دارد که معنای دوم پذیرفتنی و معنای اول مورد نفی و انکار است. شهید مطهری در این کتاب به دلایل نفی تصورات فطری نمی‌پردازد.

^۳. شهید مطهری در جایی دیگر دو معنای دیگر را به دو معنای یادشده در بالا اضافه می‌کند: یکی، «ادراکاتی که بالقوه در ذهن همه کس موجود است هر چند بالفعل در ذهن بعضی موجود نیست یا خلاف آن موجود است از قبیل معلوماتی که با علم حضوری برای نفس معلوم هستند، ولی هنوز به علم حصولی معلوم نشده‌اند، به عقیده صدرالمآلهین فطری بودن معرفت به ذات حق از این قبیل است» و دیگری معنای فطری است که در باب برهان از منطوق مطرح می‌شود. در این باب به قضایایی که برهان‌شان همواره همراه آنها است فطریات می‌گویند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: مقدمه مقاله پنجم، ۲۶).

^۱. رجوع شود به مقاله چهارم از کتاب اصول و روش رئالیسم (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۲۹).

اما چرا این تصورات فطری نیستند؟ نقطه آغاز ذهن، برای حکمای اسلامی عقل هیولانی و نفس هیولانی است و هیچ ساختمان ذاتی را برای ذهن نمی‌پذیرند. حتی بدیهیات اولیه نیز به تدریج برای نفس حاصل می‌شوند. انسان در مرحله اول از علم جز علم ذات به ذات، هیچ علم دیگری ندارد. علوم دیگر همگی بالقوه هستند و به تدریج به فعلیت می‌رسند. به همین دلیل فلاسفه اسلامی تصورات فطری را نیز انکار می‌کنند. از طرف دیگر، تصورات و تصدیقات فطری، تصورات و تصدیقاتی هستند که به کلی از دنیای خارج بیگانه‌اند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۹: ۳۷۱ - ۳۷۲)؛ زیرا همان‌گونه که بیان شد، قوه عاقله بدون آنکه به حواس پنج‌گانه یا چیز دیگری احتیاج داشته باشد، به حسب طبع خود واجد این معلومات است. بنابراین این مسئله، از یک سو می‌تواند منجر به شکل‌گیری اندیشه ایدئالیسم مطلق شود و از سوی دیگر، منجر به نفی حقیقت به معنای «تطابق با واقع» می‌شود. یعنی با پذیرش اینکه ذهن ساختمانی از پیش ساخته دارد، پذیرفته می‌شود که «انسان» عالم را به گونه‌ای خاص درک می‌کند؛ در حالی که نمی‌داند آیا عالم در واقع نیز همین‌طور است یا نه؛ به همین دلیل، امید دست‌یابی به علمی واقع‌نما را برای همیشه از دست می‌دهد.

همان‌گونه که در روش الف توضیح داده شد، معقولات ثانیه فلسفی مبتنی بر ادراکاتی برآمده از عالم خارج هستند و ارتباط عالم ذهن و معقولات ثانیه فلسفی با عالم خارج از همین طریق است.

شکل‌گیری این معقولات در ارتباط با جهان خارج به صورتی که در نظریه انتزاع آمده است، ادعای توهمی بودن آنها را نفی می‌کند؛ در حالی که آنچه ساخته خود ذهن است و ارتباطی با عالم خارج ندارد، اعتباری ندارد و نمی‌توان مرزی میان آن و موهومات کشید (همان: ۳۸۰ - ۳۸۲). پذیرش نظریه فلاسفه اسلامی نه منجر به ایدئالیسم می‌شود و نه دست‌یابی به علم واقع‌نما را نفی می‌کند. شهید مطهری تأکید می‌کنند که هنگامی می‌توانیم از علم به چیزی صحبت کنیم و «به آن اعتماد کنیم و برایش اعتبار قائل باشیم که ذهن ما با یک ملاکی به آن دست یافته باشد و از یک راهی و به یک نحوی به او رسیده باشد و الا اگر به او نرسیده باشد و از خودش خلق کرده باشد، هیچ ملاکی برای قبولش نیست». ایشان به این اصل اثبات‌شده اشاره می‌کنند (در مقدمه ۱ از نظریه انتزاع) به این اصل اشاره شده است که «برای ذهن محال است که به واقعیتی نرسیده باشد و بتواند از آن واقعیت به نحوی صورتی داشته باشد» و پذیرش تصورات فطری را مغایر با آن می‌دانند (همان: ۳۸۵).

مقدمه ششم

در مقدمه ۶ اشاره شد که این تصورات محصول تجربه درونی (وجدانیات) نیستند؛ اما چرا تصور این مفاهیم را نمی‌توان از وجدانیات به دست آورد؟ بدیهی است که هیچ‌یک از این امور خاص نفسانی مانند لذت و الم و قدرت و اراده، تصویری از معقولات ثانیه فلسفی به دست نمی‌دهند. آشکار است که برای وجود یا وحدت هیچ پدیده وجدانی خاصی را یافت نمی‌شود و این نکته نیز بدیهی است که مفهوم وجود و وحدت در مورد تمام پدیده‌های

ماهیتی ندارند. به همین دلیل هرگز نمی‌توان آنها را توسط حواس پنج‌گانه ادراک کرد.

مرحله سوم

بحث مهم دیگری که به آن پرداخته می‌شود، مرحله ۳ است. در این مرحله ادعا شده است که «ذهن توانایی انتزاع «معانی اسمی» را از «معانی حرفی» دارد و این کار را انجام می‌دهد».

شهید مطهری هنگامی که از پیدایش معقولات ثانیة فلسفی صحبت می‌کند، غالباً از انتزاع و تجرید صحبت می‌کند.^۵ اما ایشان در موضوع معقولات ثانیة فلسفی چندان به ماهیت این تجرید نمی‌پردازند. ایشان در مباحث دیگر، تعاریفی را از تجرید و انتزاع ارائه می‌کنند. باید توجه داشت که این تجرید را نباید با تجریدی که برای دست‌یابی به معقولات اولیه انجام می‌شود، خلط کرد. در بحث معقولات اولیه نشان داده می‌شود که معقولات اولیه «مستقیماً از راه تجرید و تعمیم جزئیات محسوسه برای عقل حاصل می‌شوند». انتزاع یا تجرید در این مورد «معمولاً به یک عمل خاص ذهنی گفته می‌شود که (در آن) ذهن پس از آنکه چند چیز مشابه را درک کرد آنها را با یکدیگر مقایسه می‌کند و صفات مختص هر یک را از صفت مشترک آنها تمیز می‌دهد و از آن صفت مشترک یک مفهوم کلی می‌سازد که بر همه آن افراد کثیره صدق می‌کند. در این هنگام گفته می‌شود که این مفهوم کلی از این افراد انتزاع شده است؛ مثل مفهوم انسان که از زید و عمرو و غیره انتزاع شده

^۵ در این موضوع شهید مطهری و ازگان انتزاع و تجرید را تقریباً معادل می‌گیرد.

درونی و تمام پدیده‌های بیرونی به کار می‌روند. در نتیجه نمی‌توان این مفاهیم عمومی را از امور خاص نفسانی به دست آورد^۱ (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۶۹).

مقدمه هفتم

مقدمه مهم دیگری که باید از آن صحبت کرد این است که تصور معقولات ثانیة فلسفی را نمی‌توان از حواس پنج‌گانه به دست آورد. همانگونه که پیش از این اشاره شد، همواره مفهومی در معقولات ثانیة وجود دارد که در خارج یافت نمی‌شود. به‌عنوان نمونه مفهوم نیازمندی وجودی یا استقلال وجودی در تصور عرض و جوهر^۲، یا مفهوم تأثیر در علیت. از سوی دیگر، دیدگاه علامه این است که این دسته از معقولات در خارج وجودی رابط دارند^۳؛ از طرف دیگر، ایشان در بحث وجود مستقل و رابط اثبات می‌کنند که وجود رابط هیچ ماهیتی ندارد.^۴ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت این معقولات در خارج هیچ

^۱ شهید مطهری در مورد مفهوم عرض و جوهر هم به‌صورت گذرا به این نکته اشاره می‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۶۱). در مورد معقول اول یا ثانی بودن جوهر رک. به بند آخر بحث «مفهوم‌شناسی»، پاورقی مربوط به «جوهر».

^۲ در مورد معقول اول یا ثانی بودن جوهر رک. به بند آخر بحث «مفهوم‌شناسی»، پاورقی مربوط به «جوهر».

^۳ علامه در نه‌ایة الحکمة، از یک سو، معقولات ثانیة فلسفی را «در خارج موجود به وجود موضوعاتشان» می‌داند (طباطبایی: ۴۶) از سوی دیگر، وجود رابط را وجودی تعریف می‌کند که «وجودش فی غیره» (همان: ۲۸) و «قائم به طرفین و ربط‌دهنده طرفین است» (همان: ۲۹).

^۴ علامه در نه‌ایة اثبات می‌کند که اگر وجودات رابط دارای ماهیت باشند، مستلزم تسلسل محال می‌شود (طباطبایی: ۲۸). در بحث ماهیت‌نداشتن وجود رابط همچنین بنگرید به: (همان: ۳۰).

چیز در حالی که مخلوط است، تجرید شده هم هست؛ «وجود و ماهیت از این قبیل هستند. وجود و ماهیت غیر از عدد و معدود هستند. همان طور که در خارج، هر ممکن الوجودی ماهیتی دارد و هر ماهیتی وجودی در عالم عین دارد (ماهیت) در ذهن هم «وجود» دارد. مگر ماهیت می تواند در ذهن از وجود منفک بشود؟ بالاخره اگر ماهیت در ذهن است در ذهن وجود دارد. به قول مرحوم ملاصدرا «ما أبسط نور الوجود» که حتی نقیض وجود (عدم) را هم که شما تصور کنید در حالی که عدم، عدم است به حمل اولی، این عدم را شما در پرتو وجود دارید می بینید؛ عدم هم وجودی است در ذهن. ولی شما ماهیت را تصور می کنید، منفک از وجود ذهنی و وجود خارجی؛ یعنی تصور می کنید بدون اینکه (حتی) وجود ذهنی آن را ببینید» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۰: ۵۸۲ - ۵۸۳).

مرحله چهارم

آخرین مرحله نظریه انتزاع مرحله چهارم است. در مرحله چهارم، به این نکته اشاره می شود که «ابتدای پیدایش معقول ثانی فلسفی اینجاست؛ ولی ذهن این مفهوم را «تحت قواعد معین بسط و گسترش می دهد». علامه و شهید مطهری، با اینکه این مرحله یکی از مهم ترین مراحل این نظریه است، توضیحی درباره چند و چون این «بسط و گسترش» نمی دهند. او پاسخ به این سؤال را به بحث دیگری حواله می دهد و آن را خارج از موضوع نظریه انتزاع می داند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۶۴، پاورقی). جای خالی این بحث در این نظریه کاملاً احساس می شود. سؤال کلیدی در اینجا این است که چطور مفهومی را که از

است»^۱. البته به کاربرد عبارت «تجرید» یا انتزاع در این مورد، در فلسفه ملاصدرا چندان دقیق نیست. ملاصدرا به جای تجرید از «تعالی» صحبت می کند.^۲ اما آن نوع از انتزاع که در مرحله سوم از نظریه انتزاع معقولات ثانیه فلسفی مورد نظر است، انتزاع کلی از جزئی نیست.^۳ آن انتزاعی را که در اینجا مورد نظر است، شهید مطهری با عنوان «تجرید فلسفی» نام گذاری کرده اند؛ صفت «فلسفی» که در اینجا به کار رفته است، برای متفاوت کردن این تجرید از تجرید روان شناختی است. در تجرید روان شناختی، به این توانایی ذهن اشاره می شود که با آن ذهن می تواند دو معنی، دو صفت و موصوف یا دو صفت که از در عالم خارج جداشدنی از یکدیگر نیستند، در عالم ذهن از یکدیگر جدا کند. مثل تجرید عدد از معدود. در خارج عددی بدون معدود وجود ندارد؛ اما در ذهن می توان آن عدد را از معدود تجرید کرد؛ اما آنچه تجرید فلسفی است و در مورد همه احکام عامه فلسفی کاربرد دارد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۰: ۵۸۲، پاورقی). این است که ذهن این توانایی را دارد که به یکی از دو چیز جدانشدنی، نه فقط در خارج بلکه حتی در ذهن، نظر نکند و دیگری را ببیند. یعنی این گونه نیست که یکی از آنها باشد و دیگری نباشد؛ بلکه ذهن می تواند یکی را ببیند. به عبارت دیگر، یک

^۱. (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۴۲-۴۳). مشابه همین معنا را در اینجا نیز ذکر کرده اند: (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۳: ۳۵۸). برای اشاره هایی به بحث کلیات و رابطه آن با جزئیات می توانید از جمله مراجعه کنید به: در (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۹: ۲۳۹-۲۴۷).

^۲. از آن رو که جای این بحث در معقولات اولیه است، بیش از این به این موضوع پرداخته نمی شود.

^۳. برای تأیید این نکته ر.ک (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵: ۲۷۵).

یک حالت خاص نفسانی انتزاع شده است، می‌توان به تمام عالم وجود تسری داد؟ آیت‌الله مصباح یزدی هنگامی که از انتزاع مفهوم معلول از پدیده‌ای خاص در نفس انسان مانند اراده صحبت می‌کند، به این نکته اشاره می‌کند که «هرچند ما از یک پدیده خاصی مانند اراده خودمان مفهوم معلول را انتزاع می‌کنیم، ولی نه از آن جهت که دارای ماهیت خاصی است و مثلاً از اقسام کیف نفسانی به شمار می‌رود؛ بلکه از آن جهت که وجود آن، وابسته به وجود دیگری است. پس هر جا این خصوصیت یافت شود، این حکم هم برای آن ثابت خواهد بود. البته اثبات این خصوصیت برای موارد دیگر، نیازمند به برهان عقلی است و از این روی این قضیه به‌تنهایی نمی‌تواند نیازمندی پدیده‌های مادی را به علت، اثبات کند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۵۱ - ۲۵۲). به تعبیر دیگر می‌توان گفت اگر بتوان به نحوی اثبات کرد که مفهوم درک‌شده وابسته به درجه خاصی از وجود نیست، به کمک اصالت وجود و تشکیک وجود می‌توان آن را به وجود به‌طور کلی یا به تعبیر دیگر به همه عالم وجود نسبت داد؛ یعنی می‌توان از آن، چه در ذهن چه در عالم خارج، چه در عالم پدیداری چه در عالم غیرپدیداری صحبت کرد؛ اما راه دیگری که می‌تواند این بسط و گسترش را به دنبال داشته باشد، توسل به استدلال‌های عقلی برای اثبات وجود این مفاهیم و آگاهی از ویژگی‌های آنها در مثلاً عالم خارج است. با این نگاه، نظریه انتزاع صرفاً متکفل توضیح منشأ پیدایش تصور انسان از معقولات ثانیة فلسفی است و اثبات وجود آنها در عالم خارج یا کشف ویژگی‌های این معقولات ثانیة فلسفی نیازمند استدلال‌های عقلی مستقلی است.

در پایان تحلیل و بررسی برخی مقدمات و مراحل مهم نظریه انتزاع لازم است به هشدار شهید مطهری در مورد اهمیت درک درست علم حضوری در فهم نظریه بالا اشاره کرد. ایشان مهم‌ترین شرط لازم برای درک نظریه انتزاع معقولات ثانیة فلسفی را فهم حقیقت علم حضوری و تفکیک صحیح علم حصولی از علم حضوری می‌دانند و این مطلب را لغزشگاهی برای غالب فلاسفه قلمداد کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۳۸، پاورقی).

ساختار ذهن یا ساختار حقیقت

یکی از سؤالاتی که پس از ارائه نظریه انتزاع به ذهن می‌رسد، آن است که آیا ذهن این‌گونه است که برای تفکر و تعقل نیاز دارد چنین مفاهیم و تصوراتی بسازد یا این تصورات در عالم خارج نیز حقیقتاً به‌نوعی وجود دارند؟ چطور می‌توان تطابق این مفاهیم با واقعیت خارجی را اثبات کرد؟

در گام اول باید توجه داشت که وقتی گفته می‌شود صورتی «حکایت از خارج از ماوراء خودش می‌کند، منظور خارج از بدن نیست؛ بلکه مقصود خارج از ظرف ادراک است. خود نفس برای مفهوم نفس، خارج حساب می‌شود. مفهوم نفس از واقعیت خارجی نفس حکایت می‌کند؛ اما نه خارج از نفس بلکه خارج از مفهوم و ذهن، و خارج از ظرف ادراک حصولی» (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۲۷۰). اکنون با مروری بر نظریه انتزاع معقول ثانی روشن می‌شود که مصداق این مفاهیم با علم حضوری نزد ادراک‌کننده حاضر است. از طرف دیگر، نفس هم بر آن چیزی که آن را شهود کرده است احاطه دارد هم بر صورتی که از آن شهود شکل می‌گیرد. لذا می‌تواند تطابق میان مفهومی که ساخته شده است را با آنچه از آن گرفته

معتول به کمک براهین عقلی از مصادیق آن معتول در خارج استنباط می‌شود.

نتیجه‌گیری

نظریه انتزاع معقولات ثانیه فلسفی در قالب چهار مرحله، هفت مقدمه و یک نتیجه در مقاله ارائه شد. در صورت‌بندی یادشده ابتدا اثبات شد که منشأ تصوراتی که معقولات ثانیه فلسفی از آنها برمی‌آید، موهوم و فطری نیستند. به علاوه، این تصورات برآمده از تجربه بیرونی و درونی نیستند؛ لذا برآمده از قوه مدرکه هستند. معقولات ثانیه فلسفی در ابتدا به صورت معانی حرفی ادراک می‌شوند که این ادراک یا با توجه نفس به رابطه خود و افعال و قوایش یا با توجه نفس به خواص محسوسی که ادراک کرده است حاصل می‌شود. سپس، ذهن قدرت پیدا می‌کند و به مرحله‌ای می‌رسد که از این معانی حرفی، معانی اسمی را انتزاع می‌کند. پس از آن قوه عاقله با قواعدی خاص این معانی جزئی اسمی را به معانی کلی اسمی تبدیل می‌کند. ضمن توضیح مقدمات و مراحل کلیدی نظریه انتزاع، کوشش شد که برخی مفاهیم مبهم مانند مفهوم انتزاع و تجرید که آگاهی‌نداشتن از آنها ممکن است منجر به اشتباه در فهم شود توضیح داده شود. منظور شهیدمطهری از تعبیر انتزاع، تعالی نیست؛ بلکه تجرید فلسفی در مقابل تجرید روان‌شناختی است. تجرید فلسفی اشاره به این توانایی ذهن دارد که به یکی از دو چیز جدانشدنی مانند وجود و ماهیت، نه فقط در خارج بلکه حتی در ذهن، نظر نکند و دیگری را ببیند. مسئله مهمی که در این نظریه سربسته بیان شده است، چگونگی بسط و گسترش مفهوم معتول ثانی است که از یک حالت نفسانی خاص انتزاع شده و به

شده است، بررسی کند. آیت‌الله مصباح یزدی این نکته را به این صورت توضیح می‌دهند که «آنجایی که حقیقتی در نفس من با علم حضوری درک شود، و ذهنم از آن یک صورت حصولی بگیرد، نفس من هم بر واقعیت عینی این معلوم احاطه و اشراف دارد و هم بر آن صورتی که از آن گرفته شده (همان: ۲۷۰) است و چون نفس هم بر ذات معلوم و هم بر صورت ذهنی اشراف دارد می‌تواند مطابقت آن دو را درک کند... از اینجا برای رسیدن به یک سلسله ادراکاتی در علم حصولی، راهی باز می‌شود که آن ادراکات صددرصد مطابق با واقع است و به هیچ وجه قابل شک و خطا نیست» (همان: ۲۷۱).

نکته بیان‌شده را در قالب نظریه انتزاع می‌توان این گونه تطبیق داد که آنچه معقولات ثانیه فلسفی از آنها انتزاع می‌شوند، در دو شیوه الف و ب به ترتیب روابطی هستند که بین ادراک ما از خاصه حقیقی الف و خودش و خاصه حقیقی الف و ب درک می‌شود و روابطی هستند که بین نفس و قوا و افعال نفسانی ادراک می‌شوند. ادراکات یادشده و روابط میان آن از یک سو و قوا و افعال نفس از سوی دیگر همگی نزد نفس حاضرند. به علاوه، آن معانی اسمی نیز که از این معانی حرفی به دست می‌آیند نزد نفس به تمامه حاضرند؛ لذا بررسی تطابق «آنچه انتزاع شده است» با «آنچه از آن انتزاع شده است» امکان‌پذیر است؛ البته دیدگاه ممکن دیگری که نیازی به اثبات تطابق معقولات یادشده و محکی آنها ندارد، این است که گفته شود آنچه در نتیجه مراحل چهارگانه نظریه انتزاع در ذهن حاصل می‌شود، عنوانی برای اشاره به محکی آن معتول است و احکام و ویژگی‌های این

تمام عالم تسری داده شده است. در توضیح این چگونگی، بیان شد که اگر بتوان مفهوم درک شده را فارغ از درجه خاصی از وجود درک کرد، به کمک اصالت وجود و تشکیک وجود می توان مفهومی که در یک درجه درک شده است، به درجات دیگر نیز تسری داد. نهایتاً مسئله دیگری که چندان به آن پرداخته نشده است، رابطه معقول ثانی حاصل شده در ذهن و محکی آن است. یکی از پاسخ های مطرح شده به این مسئله بیان شد که ادراکات (در روش الف) از یک سو و قوا و افعال نفس (در روش ب) از سوی دیگر که براساس آنها معانی حرفی ادراک می شوند همگی نزد نفس حاضرند. به علاوه، آن معانی اسمی نیز که از این معانی حرفی به دست می آیند، نزد نفس به تمامه حاضرند؛ لذا بررسی تطابق «آنچه انتزاع شده است» با «آنچه از آن انتزاع شده است» امکان پذیر است. پس از مروری بر مقدمات و مراحل این نظریه روشن می شود که مباحثی چون علم حضوری، وجود ذهنی و استحالة امکان ورود وجود و عدم در ذهن به دلیل استحالة انقلاب در ذات و تشکیک وجود از مبانی این نظریه هستند.

منابع

نرم افزارهای کتابخانه حکمت اسلامی، مجموعه آثار علامه طباطبایی، مجموعه آثار شهید مطهری، مشکات (مجموعه آثار آیت الله مصباح یزدی). اسماعیلی، مسعود، (۱۳۸۹)، معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی (سیر بحث در تاریخ و نقد تحلیل مسئله)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.

شیروانی، علی، (۱۳۸۸)، ترجمه و شرح بدایة الحکمة، ایران، قم، بوستان کتاب، ج ۱، چاپ یازدهم.

طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۵ جلدی، ایران، تهران، صدرا، ج ۱ و ۲، چاپ دوم.

طباطبایی، محمدحسین، (بی تا)، نهایة الحکمة، (عربی)، ۱ جلدی، ایران، قم، موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، چاپ دوازدهم.

فناپی اشکوری، محمد، (۱۳۸۷)، معقول ثانی (تحلیلی از انواع مفاهیم کلی در فلسفه اسلامی و غربی)، ایران، قم، مؤسسه آموزشی، پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.

قوام صفری، مهدی، (۱۳۸۶)، مابعدالطبیعه چگونه ممکن است، ایران، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.

مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۶۳)، ارزش شناخت، در دومین یادنامه علامه طباطبائی، ۱ جلد، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ایران، تهران، چاپ اول.

مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۳)، آموزش فلسفه، ۲ جلدی، ایران، تهران، انتشارات امیرکبیر، ج ۱، چاپ چهارم.

مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۴۰۵ ق)، تعلیقه علی نهایة الحکمة (عربی)، ایران، قم، مؤسسه فی طریق الحق، الطبعة الاولى.

مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹)، مجموعه آثار استاد مطهری، ۲۷ جلدی، ایران، تهران، صدرا، ج ۳.

مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹)، مجموعه آثار استاد مطهری، ۲۷ جلدی، ایران، تهران، صدرا، ج ۵ (شرح منظومه).

- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹)، مجموعه آثار استاد مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹)، مجموعه آثار استاد مطهری، ۲۷ جلدی، ایران، تهران، صدر، ج ۶ (کلیات علوم اسلامی (ج ۱): منطق-فلسفه).
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹)، مجموعه آثار استاد مطهری، ۲۷ جلدی، ایران، تهران، صدر، ج ۹ و ۱۰ (شرح مبسوط منظومه).
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹)، مجموعه آثار استاد مطهری، ۲۷ جلدی، ایران، تهران، صدر، ج ۱۳ (مقالات فلسفی و شناخت).
- یزدان پناه، سید یدالله، (۱۳۸۹)، حکمت اشراق، ۲ جلد، ایران، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، ج ۱، چاپ اول.