

## معرفت شناسی مفاهیم فلسفی در اندیشه علامه طباطبائی و آیت الله مصباح

zb\_darvishi@yahoo.com  
mohirandoost@gmail.com  
info@hekmateislami.com

زینب درویشی / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

محمدحسین ایراندوست / استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

حسن معلمی / دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

پذیرش: ۹۷/۰۲/۰۸

دریافت: ۹۷/۱۰/۲۷

### چکیده

تحلیل و بررسی معقولات ثانی از گذشته دور در میان فیلسوفان مطرح بوده است. معرفت شناسی مفاهیم فلسفی به بررسی نحوه انتزاع این مفاهیم می پردازد و در نوشتار حاضر، با روش توصیفی - تحلیلی، معرفت شناسی مفاهیم فلسفی در اندیشه علامه طباطبائی و آیت الله مصباح واکاوی شده است. از رهگذر این جستار مشخص می شود که علامه طباطبائی نخستین فیلسوفی است که نحوه انتزاع مفاهیم فلسفی از جمله مفهوم وجود و عدم را مطرح ساخته است. به باور وی، مفاهیم فلسفی با بهره گیری از علم حضوری انتزاع می شوند. آیت الله مصباح برخلاف علامه طباطبائی، علم حضوری و تجربه درونی را برای انتزاع هریک از نخستین مفاهیم فلسفی کافی نمی داند، بلکه معتقد است که علاوه بر آن باید با هم مقایسه شوند و رابطه خاصی میان آنها در نظر گرفته شود. به باور آیت الله مصباح، روش علامه طباطبائی در انتزاع مفاهیم فلسفی از عمومیت برخوردار نیست.

**کلیدواژه ها:** معرفت شناسی، مفاهیم فلسفی، معقولات ثانی، علامه طباطبائی، آیت الله مصباح.

مفاهیم در تقسیمی کلی به «جزئی» و «کلی» و خود مفاهیم کلی، به معقولات اولی (مفاهیم ماهوی) و معقولات ثانی تقسیم می‌شوند. معقولات ثانی نیز به معقولات ثانی منطقی و فلسفی منقسم می‌شوند. تحلیل و بررسی معقولات ثانی از گذشته دور در میان فیلسوفان مطرح بوده است. *فارابی* در کتاب *الحروف* در فصلی با عنوان «المعقولات الثوانی» به بررسی حقیقت معقولات ثانی پرداخته است (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۶۴). پس از وی، فیلسوفانی مانند *ابن‌سینا* (ابن‌سینا، ۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۳)، *بهمینار* (بهمینار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۶)، *شیخ اشراق* (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۶)، *خواجه نصیرالدین طوسی* (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۶۵-۹۷)، *صدرالمآلهین* (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱ ص ۱۳۹-۱۴۰ و ۱۸۰) و *پیروان* ایشان نیز به بررسی معقولات ثانی پرداخته‌اند. مفاهیم فلسفی از جهات متعددی قابل بررسی‌اند که در یک نگاه می‌توان مهم‌ترین جهات مربوط به آنها را در سه جهت گنجانند: ۱. هستی‌شناسی مفاهیم فلسفی؛ ۲. معرفت‌شناسی مفاهیم فلسفی؛ ۳. معناشناسی مفاهیم فلسفی.

هستی‌شناسی مفاهیم فلسفی به بررسی نحوه تحقق مفاهیم فلسفی می‌پردازد و در آن، این پرسش پیگیری می‌شود که آیا مفاهیم فلسفی در شمار مفاهیم منطقی‌اند و همان‌گونه که *شیخ اشراق* معتقد است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۵) مفاهیم فلسفی نیز همچون مفاهیم منطقی فاقد عروض و اتصاف خارجی است و ظرف عروض و اتصاف آنها تنها در موطن ذهن است؟ یا همان‌گونه که مشهور فیلسوفان برآن‌اند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۰ و ۱۸۰) مفاهیم فلسفی برخلاف مفاهیم منطقی، دارای اتصاف خارجی‌اند گرچه ظرف عروض آنها در ذهن است؟ معرفت‌شناسی مفاهیم فلسفی به بررسی نحوه انتزاع این مفاهیم می‌پردازد که ناظر به مقام اثبات این مفاهیم است. معناشناسی مفاهیم فلسفی نیز به تحلیل و ارزیابی معنای هر کدام از مفاهیم فلسفی می‌پردازد. در این میان، علامه *طباطبائی* نخستین فیلسوفی است که معرفت‌شناسی مفاهیم فلسفی از جمله مفهوم وجود و عدم را مطرح ساخته است که نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی تطبیقی آن در اندیشه علامه *طباطبائی* و *آیت‌الله مصباح* پرداخته، به پرسش‌های زیر پاسخ می‌دهد:

۱. مؤلفه‌های معقولات اولی و معقولات ثانی در اندیشه علامه *طباطبائی* و *آیت‌الله مصباح* چیست؟
۲. سازوکار کلی معرفت‌شناسی مفاهیم فلسفی در اندیشه علامه *طباطبائی* و *آیت‌الله مصباح* چیست؟
۳. نحوه انتزاع مفاهیم همچون وجود و عدم، وحدت و کثرت و علت و معلول در اندیشه علامه *طباطبائی* و *آیت‌الله مصباح* چیست؟

### ۱. معرفت‌شناسی مفاهیم فلسفی در اندیشه علامه *طباطبائی*

معرفت‌شناسی مفاهیم فلسفی در اندیشه علامه *طباطبائی* ضمن بحث مؤلفه‌های معقولات اولی و معقولات ثانی ارائه می‌شود. علامه *طباطبائی* علم حصولی را به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کند و سپس معقولات اولی را «حقیقی» و معقولات ثانی منطقی و فلسفی را «اعتباری» می‌داند.

معقولات اولی همان مفاهیم ماهوی‌اند. مفاهیم ماهوی مفاهیمی‌اند که در دو موطن خارج و ذهن تحقق می‌یابند. وقتی در خارج تحقق یابند، آثار خارجی مورد انتظار بر آنها مترتب می‌شود، اما وقتی در ذهن باشند، آن آثار خارجی را ندارند. در مقابل، معقولات ثانی (مفاهیم اعتباری)، مفاهیم غیرماهوی‌اند و این قابلیت را ندارند که هم در ذهن بیابند و هم در خارج موجود شوند. درباره این مفاهیم میان آنچه در ذهن است و آنچه در خارج تحقق می‌یابد، وحدت و عینیت برقرار نیست. به همین دلیل آنها را علم اعتباری نامیده‌اند. مفاهیم اعتباری، خود بر سه دسته‌اند:

۱. مفاهیمی که حیثیت مصداقشان حیثیت در خارج بودن و منشأ آثار خارجی بودن است. «وجود» و صفات حقیقی وجود مانند وحدت و وجوب و مانند اینها از این قبیل‌اند؛

۲. مفاهیمی که حیثیت مصداقشان آن است که در خارج تحقق نداشته باشد مانند عدم. این مفاهیم نیز نمی‌توانند وارد ذهن شده و لباس وجود ذهنی بر تن کنند؛

۳. مفاهیمی که حیثیت مصداقشان، بودن در ذهن است؛ مانند مفهوم کلی، جنس و فصل. چنین اموری هرگز در خارج تحقق نخواهند یافت (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۶-۲۵۷).

این تعریف بیانگر مهم‌ترین مؤلفه‌های معقولات اولی و ثانی است که تبیین آنها از این قرار است: یکم: تفسیر بالا از معقولات اولی از سویی بیانگر تساوی نسبت معقولات اولی نسبت به دو ظرف خارج و ذهن است و از سوی دیگر بر مبنای مشهور فیلسوفان در تبیین وجود ذهنی استوار است. به باور مشهور فیلسوفان، هنگام علم حصولی به اشیا اولاً بر خلاف پیروان نظریه اضافه، چیزی از آنها در ذهن حضور می‌یابد؛ ثانیاً وجود ذهنی همان وجود خارجی است و تفاوتی در ماهیت این دو وجود ندارد؛ تنها تفاوت آنها در وجود است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۴)؛ دوم: مهم‌ترین مؤلفه معقولات اولی که آنها را از معقولات ثانی جدا می‌کند، این است که این مفاهیم را نفس انسانی از اشیای خارجی اخذ می‌کند و بر اثر ارتباط نفس با اشیای خارجی، حقیقت آنها به ذهن می‌آید و فرد خارجی دارند؛ سوم: مفاهیم اعتباری مفاهیمی‌اند که به طور مستقیم از خارج گرفته نمی‌شوند. این عدم انتزاع از خارج می‌تواند از این رو باشد که آن امور خارجی حیثیتشان فقط خارجی است و امکان ورود به ذهن برای آنها میسر نیست؛ مانند وجود و صفات حقیقی آن؛ یا از این رو باشد که حیثیت آنها، حیثیت عدم تحقق و امتناع است مانند عدم؛ و یا از این رو باشد که نفس آنها را از ملاحظه مفاهیم مرتسم در ذهن انتزاع می‌نماید؛

چهارم: دقت در عبارات علامه طباطبائی نشان می‌دهد که ایشان در توضیح معقولات ثانی از واژه «مصدق» بهره می‌برد؛ ولی در توضیح معقولات اولی از واژه «فرد» استفاده می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۶). هر مفهومی که با خارج خود وحدت و عینیت داشته باشد، مفهومی ماهوی است که در واقع دو فرد دارد و هر مفهومی که غیر این باشد، معقول ثانی است و فرد ندارد.

## ۱-۱. سازوکار کلی معرفت‌شناسی مفاهیم فلسفی

سازوکار انتزاع معقولات ثانی امری است که علامه طباطبائی از آن غفلت نکرده است. در این میان، بیانات ایشان در نحوه انتزاع معقولات ثانی منطقی، همان ایده‌ای است که در طول تاریخ فلسفه اسلامی از فارابی تاکنون بیان

شده است؛ به این صورت که ذهن انسان می‌تواند ماهیت اشیا را از حیث ذهنی بودن مورد ملاحظه قرار دهد؛ آن‌گاه ویژگی‌های آنها را انتزاع کند. این صفات و ویژگی‌ها همان مقولات ثانی منطقی خواهند بود. آنچه در آرای ایشان مهم است، نحوه انتزاع مفاهیم فلسفی است و ایشان نخستین فیلسوفی است که در این مسئله ورود کرده است. فهم صحیح دیدگاه ایشان بر چند مقدمه زیر استوار است:

### ۱-۱-۱. پیدایش نخستین ادراکات

علامه طباطبائی پیدایش ادراکات نخستین را از طریق حواس می‌داند و فرض تصورات فطری و ذاتی را نمی‌پذیرد و ذهن انسان را در آغاز آفرینش از هر گونه تصویری خالی می‌داند که استعداد پذیرش صور و مفاهیم را دارد. انسان پس از آنکه از طریق حواس خویش توانست با اشیای پیرامون خود ارتباط و اتصال برقرار کند، قوه مدرکه انسان شروع به تصویربرداری می‌نماید و با پیدایش نخستین تصورات و مفاهیم حسی، ذهن متکون می‌شود و هر چقدر عالم تصورات در انسان افزایش می‌یابد، دایره ذهن نیز گسترده‌تر می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۷).

### ۱-۱-۲. تصورات منطبق بر افراد محسوس

به باور علامه طباطبائی، اگر تصویری منطبق به یک فرد محسوس باشد، حتماً از طریق حواس وارد ذهن شده است و بی‌واسطه یا باواسطه به حواس منتهی می‌شود. مقصود ایشان از منتهی شدن «بی‌واسطه» و «باواسطه» تفاوت نهادن میان «صورت محسوس» و «صورت خیالی و عقلی» است. «صورت محسوس» تصویری است که در لحظه اتصال نفس از طریق حس با شیء محسوس ایجاد می‌شود و تا زمانی که این اتصال و ارتباط ادامه دارد، این صورت نیز باقی است. «صورت خیالی» صورت محسوس جزئی است که پس از انقطاع ارتباط در خزانه ذهن بایگانی می‌شود و «صورت عقلی» همان تصور قبلی است؛ ولی به صورت کلی که قابل انطباق بر کثیرین باشد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۳؛ همو، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۰-۴۱).

### ۱-۱-۳. تحلیل کاشفیت علم

مطابق آنچه گذشت، هیچ تصویری امکان انطباق بر فرد محسوس ندارد، مگر آنکه در مرحله پیشین به وسیله حواس وارد ذهن شده باشد. علامه طباطبائی را تحلیل حقیقت علم حصولی به این اندیشه سوق داده است. ایشان ویژگی ذاتی «علم» را حکایتگری آن می‌داند. به باور وی، «علم» بدون «کاشفیت و حکایتگری» محال و تصویری خام است؛ زیرا گرچه پیوسته علم دستگیر ما می‌شود نه معلوم، ولی پیوسته علم با خاصیت کاشفیت خود دستگیر می‌شود؛ نه بدون این ویژگی، و گر نه علم نخواهد بود (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۶۹).

از سوی دیگر به باور ایشان، فرض «کاشف» بدون «مکشوف» و «حاکی» بدون «محک‌ی‌عنه» محال است. به عبارت دیگر، واقعیت علم واقعیتی نشان‌دهنده و بیرون‌نماست؛ بنابراین علم کاشف از خارج است. از این‌رو فرض علمی که کاشف و بیرون‌نما نباشد، فرض محالی است؛ چنان که فرض علم بیرون‌نما و کاشف اما بدون داشتن مکشوف بیرون از خود فرضی محال است (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۷۷).

در سایه این دو مطلب و با افزودن اینکه انسان در آغاز آفرینش از هر گونه تصویری خالی است، باید پذیرفت که اگر نزد ما تصویری قابل انطباق بر شیء خارجی باشد، اولاً آن شیء در خارج تحقق دارد؛ ثانیاً تحقق این مفهوم، متأخر از آن شیء خارجی است؛ یعنی پس از یافتن آن شیء خارجی، ذهن به تصورات محسوس، خیالی و عقلی می‌رسد. از اینجاست که ایشان انطباق «علم با معلوم» را فی‌الجمله امری ضروری، و در علم تصویری، علم را از حیث ماهیت با معلوم یکسان می‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۷۷). به زبان فلسفه، علم حصولی حضور ماهیت معلوم است پیش عالم (همان، ص ۱۲۹).

تاکنون هر چه از علامه طباطبائی آورده‌ام، در باب مفاهیم ماهوی بود؛ ولی از مقدمه چهارم به مطلبی ورود خواهیم کرد که شالوده طرح علامه بر آن است.

#### ۴-۱-۱. انطباق قاعده پیشین بر مفاهیم فلسفی

علامه طباطبائی در این مقدمه در پی آن است که به قاعده‌ای که در مقدمه سوم بیان شد، چهره‌ای کلی ببخشد؛ به‌گونه‌ای که نمای صحیحی از فرایند انتزاع مفاهیم فلسفی ارائه دهد. قاعده‌ای که علامه مطرح کرد، برگرفته از خصوصیت ذاتی «علم» بود. از این رو هر جا پای «علمی» در میان باشد، این قاعده نیز خود را نشان خواهد داد. ایشان با ذاتی دانستن این ویژگی برای علم آن را به عنوان یک قاعده کلی و تخلف‌ناپذیر معرفی می‌کند. اکنون کافی است این قانون را به مقدمه دوم ضمیمه کنیم. در مقدمه دوم گذشت که هر تصور منطبق بر فرد خارجی باید از طریق حس وارد ذهن شده باشد. اکنون آیا می‌توان مدعی بود که این دسته از مفاهیم قابل انطباق بر فرد خارجی هستند؟

همان‌گونه که گذشت، مفاهیم فلسفی به‌هیچ‌وجه نمی‌توانند فرد خارجی داشته باشند و هرگز از طریق حس به شکار نفس در نمی‌آیند. مفاهیم فلسفی از سنخ مفاهیم ماهوی نیستند که دارای فرد محسوس باشند و همان‌گونه که شیخ اشراق بیان داشته، فرض تحقق این مفاهیم در خارج به تکرار بی‌نهایت نوع آنها می‌انجامد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۶). از همین جاست که علامه طباطبائی درباره مفاهیم فلسفی، از تعبیر «مصدق» بهره می‌برد.

در سایه آنچه گذشت، از سویی، ذاتی هر «علمی»، کاشفیت آن و وجود امری «مکشوف» در قبال آن است؛ از سوی دیگر مفاهیم فلسفی نمی‌توانند در خارج فرد داشته باشند و با توجه به اینکه فطری و ذاتی بودن این مفاهیم نیز رد شد، پس باید به دنبال مکان دیگری غیر از خارج برای این طیف از مفاهیم بود. به عبارت دقیق‌تر، محال است که مفاهیم فلسفی بهره‌ای از ثبوت و تحقق نداشته باشند؛ زیرا کاشف بدون مکشوف نخواهند بود و این مکشوف تقدم بر این کاشف دارد؛ ولی در عین حال برای یافتن آن تحقق و ثبوت نباید پا به عرصه خارج از نفس گذاشت؛ زیرا این مفاهیم از افراد محسوس اخذ نشده‌اند که برای یافتن آنها در خارج نفس به جست‌وجو بپردازیم و علت اینکه از خارج اخذ نشده‌اند این است که بر افراد خارجی منطبق نیستند و شیء خارجی فرد آن به‌شمار نمی‌آید. با بیان مقدمه چهارم هنوز طرح ما برای کیفیت انتزاع معقول ثانی فلسفی به پایان نرسیده است و برای اتمام طرح به یک مقدمه دیگر نیز نیاز داریم.

#### ۵-۱-۱. تقدم معلوم بر علم

در مقدمه پیشین گذشت که بر اساس خاصیت ذاتی علم هر «علمی» باید «کاشفیت از مکشوفی» داشته باشد و با توجه به آنکه فرض وجود هر گونه مفهوم فطری، فرضی نامعقول و باطل است، پس باید «مکشوف و محکی عنه»

و یا همان «معلوم» در مرحله‌ای مقدم بر «علم» تحقق داشته باشد (مقصود از تقدم، تقدم ذاتی است نه زمانی)؛ آن‌گاه نفس انسانی با نیل به آن «معلوم» و یافتن آن بتواند «صورت ذهنی» آن را انتزاع کند.

پس از بیان این مقدمه، بیان دیدگاه علامه این‌گونه است که ایشان هر گونه «علم حصولی» را بر «علم حضوری» استوار می‌داند. انسان باید با «علم حضوری» خویش حقیقت شیء را بیابد؛ آن‌گاه ذهن، تصویری از آن انتزاع کند و در خزانه خویش حفظ نماید و این یک قاعده کلی و تخلف‌ناپذیر است که با توجه به پنج مقدمه‌ای که ذکر شده، اثبات‌پذیر است (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۴ و ۶۳). عمومیت این قانون نزد علامه به اندازه‌ای است که ارتباط نفس از طریق حواس با اشیای مادی و محسوس خارجی را نیز نحوه‌ای از علم حضوری می‌داند (همان، ص ۵۵).

### ۶-۱-۱. علم حضوری به مثابه پایه انتزاع مفاهیم فلسفی

در سایه آنچه گذشت، روشن شد که هر گونه «علم حصولی» متوقف بر «علم حضوری» است. از سوی دیگر «علم حضوری» اقسامی دارد؛ اکنون باید این موضوع بررسی شود که در دیدگاه علامه کدام قسم از اقسام «علم حضوری» ما را به «معقول ثانی فلسفی» می‌رساند؟ این نکته روشن است که مفاهیم فلسفی هرگز از طریق اتصال نفس با اشیای مادی محسوس حاصل نمی‌شوند؛ چون مکرراً گفته شد که این مفاهیم فاقد فرد خارجی‌اند. از این رو با آنکه طبق دیدگاه علامه طباطبائی، اشیای مادی هم اتصال وجودی با نفس برقرار می‌کنند و جزو شاخه‌های «علم حضوری» به‌شمار می‌آیند، ولی معقول ثانی فلسفی از این نحوه علم حضوری حاصل نمی‌شود.

علامه طباطبائی در کنار مصداق بالا، سه مصداق دیگر برای علم حضوری مطرح می‌کند:

۱. علم حضوری نفس به ذات خود (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۸-۴۹)؛

۲. علم حضوری نفس به افعالش (همان، ص ۵۳)؛

۳. علم حضوری نفس به قوایش.

در این میان، مفاهیم فلسفی باید از قسم دوم نشئت گرفته باشد؛ یعنی از کارهایی که در حیطه نفس رخ می‌دهد، سپس بعد از دریافت و شهود آنها قوه مدرکه از آنها صورت‌برداری می‌کند و آن‌گاه آن صورت‌های ذهنی منطبق با مفاهیم فلسفی خواهد بود. این مفاهیم پس از یک فعالیت نفسانی که مشهود نفس است، انتزاع می‌گردد و از همین‌جاست که ایشان ذهن را در تحصیل مفاهیم فلسفی فعال می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۸).

علامه طباطبائی با التفات به همین مطلب می‌کوشد کسب مفاهیم فلسفی را به کمک «نسبت» موجود در قضایا حل کند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۷). نسبت در قضایا همان «حکم» است و «حکم» به‌هیچ‌وجه در خارج تحقق منحاظ و مستقل ندارد؛ بلکه فعالیت و کاری نفسانی است (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۱). ایشان معتقد است مفاهیم فلسفی مفاهیم و تصوراتی هستند که قوه مدرکه (ذهن) از حکم و نسبت موجود در قضایا انتزاع می‌کند.

### ۲-۱. سازوکار معرفت‌شناسی مهم‌ترین مفاهیم فلسفی

در بخش پیشین به ترسیم مکانیسم کلی معرفت‌شناسی مفاهیم فلسفی پرداخته شد. اکنون در سایه آن به بررسی معرفت‌شناسی مهم‌ترین مفاهیم فلسفی می‌پردازیم.

## ۱-۲-۱. معرفت‌شناسی مفهوم وجود و عدم

علامه طباطبائی نحوه انتزاع مفهوم «وجود و عدم» را در *بداية الحکمة، نهاية الحکمة و اصول فلسفه* مطرح کرده است. علامه طباطبائی در سایه نظریه اصالت وجود (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۹)، حقیقت وجود را عین خارجیت دانسته، همگام با *صدر المتألهین (صدر المتألهین)*، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۵) بر این باور است که حقیقت وجود هرگز به ذهن نمی‌آید (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۷). اکنون در سایه قاعده کلی پیشین که مطابق آن هر علم حصولی باید مسبوق به علم حضوری باشد، این پرسش مطرح می‌شود که وقتی «حقیقت وجود» امری نیست که بتوان با حواس ظاهری به ادراک آن ناقل شد، بلکه باید از طریق عرفان و شهود به بارگاه آن راه یافت، پس چگونه در ذهن ما مفهومی به نام «وجود» نقش بسته است؟ نفس با چه حقیقتی اتصال وجودی برقرار کرده که حاصل آن ارتسام مفهوم «وجود» در ذهن بوده است؟ به باور علامه طباطبائی، منشأ انتزاع مفهوم وجود، علم حضوری است و مفهوم «وجود و عدم» از رابط موجود در قضایا انتزاع می‌گردد و این «رابط» در قضایا همان حکم و نسبت در قضایاست. در قضایای موجهه حملیه، محمول برای موضوع ثابت می‌شود و در آنها علاوه بر موضوع و محمول، امر سومی به نام حکم و نسبت وجود دارد. نسبت در قضایا، وجود رابط است. به باور علامه طباطبائی، فاعل این حکم در قضایا خود نفس انسانی است و در واقع نسبت دادن چیزی به چیز دیگر، یک فعالیت نفسانی است. نسبت و حکم، قیام صدور به نفس دارند (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۹؛ مصباح، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۲۲). از همین جاست که به باور علامه، نفس در کسب مفاهیم فلسفی فعال است؛ چراکه به اعتقاد ایشان این مفاهیم فلسفی از حکم و نسبت انتزاع می‌شوند و حکم و نسبت، فعالیت نفسانی است. حکم چیزی نیست که از خارج و به وسیله حواس وارد ذهن ما شده باشد، یعنی از قبیل مفاهیم ماهوی نیست که از طریق التصاق نفس با اشیای محسوس به آنها رسیده باشد؛ بلکه نفس در طی یک عملیات درونی آنها را ایجاد می‌کند و بعد از ایجاد کردن آنها، قوه مدرکه بلافاصله از آنها تصویربرداری می‌کند. بنابراین طبق فرمول کلی علامه، که هر علم حصولی منتهی به یک علم حضوری می‌شود، «نسبت و حکم» که یک فعالیت نفسانی است و حقیقتی متمایز از حقیقت نفس ندارد، کاملاً مورد شهود نفس قرار می‌گیرد؛ آن‌گاه قوه مدرکه محفوظ در نفس که «علوم حضوری» را به «علوم حصولی» تبدیل می‌کند، از این حقایق مکشوف تصویربرداری می‌کند و آنها را پیش خود محفوظ نگه می‌دارد. به باور علامه، مفهوم وجود و عدم بعد از چنین فعالیت نفسانی برای ذهن حاصل می‌شود.

این «فعل نفسانی» نمی‌تواند در آغاز آفرینش انسان باشد؛ زیرا انسان در هنگام تولد از هر گونه مفهوم و تصویری خالی است؛ درحالی‌که این فعل نفسانی که طی آن نفس حکم به اتحاد دو تصور مستقل می‌کند. لذا علامه در توضیح کیفیت پیدایش مفهوم «وجود و عدم» از ریشه‌های نخستین ادراکات و علوم حصولی آغاز می‌کند. نخستین بار که چشم انسان به جهان خارج می‌افتد و مثلاً چشم انسان شیئی سیاه را می‌بیند و «سیاهی» را ادراک می‌کند و آن‌گاه در خزانه ذهنش یک مفهوم کلی «سیاهی» را محفوظ می‌دارد. آن‌گاه در مرتبه دیگر با یک شیء سفید مواجه می‌شود و از آن مفهوم کلی «سفیدی» را انتزاع می‌کند و آن را نیز در خزانه ذهنش وارد می‌کند. آن‌گاه یکی از اعمال مخصوص ذهن، عمل مقایسه و سنجش است و ذهن می‌تواند با داشتن دست‌کم دو صورت در قوه

حافظه خویش به این کار بپردازد، هرچند در عمل مقایسه، وجود دو صورت شرط نیست؛ زیرا ممکن است یک چیز را با خودش سنجید؛ ولی قدرت ذهن بر این عمل وقتی پیدا می‌شود که حداقل دو صورت پیش خود حاضر داشته باشد (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۸). ذهن در هنگام مقایسه این دو مفهوم، مشاهده می‌کند که مفهوم دومی (سفیدی) بر مفهوم اولی (سیاهی) نمی‌خوابد ولی بر عکس مفهوم اولی (سیاهی) در قیاس با خودش قابل انطباق است و این یافتن یعنی همان «حکم دادن». در واقع انسان در ضمیر خویش حکم می‌کند که «این سیاهی این سیاهی است» و «این سیاهی این سفیدی نیست». در قضیه اول نفس حکم به اتحاد می‌کند و این یک عملیات و فعل نفسانی است و همان‌طور که گفتیم این فعل نفسانی با واقعیت خارجی خویش در ذهن میان دو مفهوم ذهنی تحقق دارد و وجودی مستقل از آن دو ندارد (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۴). و از آنجا که فعل نفسانی است و مشهود نفس، نفس می‌تواند به راحتی از آن مفهوم‌گیری کند و آن را به علم حصولی تبدیل سازد. روشن است که مفهوم به دست آمده نمی‌تواند مفهوم ماهوی باشد؛ زیرا این مفهوم از فرد خارجی دارای آثار خارجی انتزاع نشده است؛ بلکه به اعتقاد علامه معقول ثانی فلسفی است (همان، ص ۶۵). بنابراین به باور ایشان، مفاهیم فلسفی از رابط در قضایا استنباط می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۴۸؛ مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۰۲).

به باور علامه طباطبائی، در قضیه «این سیاهی این سیاهی است» پس از تشکیل حکم، نفس می‌تواند آن حکم را که در حقیقت فعل نفس است، تصور نماید و با اینکه یک وجود رابط است، نظر استقلالی به آن کند و آن را درحالی که مضاف به موصوف خود است، ادراک نماید. بر اثر این نظر استقلالی حکمی که در قضیه «این سیاهی، این سیاهی است» موجود است به صورت مفهوم «وجود این سیاهی» در ذهن نقش می‌بندد. آن‌گاه نفس قیدش را حذف می‌کند و مفهوم «وجود» را به صورت مفرد و بدون آنکه مضاف به چیزی باشد، ادراک می‌نماید. بدین شکل مفهوم وجود از حکم انتزاع می‌شود و بر مصداق خارجی‌اش اطلاق می‌گردد (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۷۳-۷۷). بنابراین مفهوم «وجود» و «هستی» از نظر استقلالی افکندن به این «وجود رابط» انتزاع می‌گردد (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۹۷).

به باور علامه، پس از آنکه ذهن دست کم دو مفهوم «سیاهی» و «سفیدی» را انتزاع کرد، این توانایی را دارد که بین این دو سنجش برقرار کند؛ آن‌گاه می‌یابد که مفهوم «سیاهی» بر مفهوم «سفیدی» قابل انطباق نیست و این قضیه سالبه را به دست می‌آورد که «این سیاهی این سفیدی نیست». ذهن در اینجا به مفهوم «عدم» راه می‌یابد و آن را انتزاع می‌کند. دقت در قضیه سالبه ما را به این نکته رهنمون می‌کند که حقیقتاً در قضیه سالبه، نفس کار و فعلی را انجام نمی‌دهد؛ بلکه در قضیه سالبه پس از تصور موضوع و محمول، ذهن متوقف می‌شود و حکمی نمی‌کند و نسبتی بین موضوع و محمول برقرار نمی‌سازد؛ ولی ذهن این حکم نکردن خود را حکم به «عدم» می‌پندارد و در مقابل مفهوم «است» که از حکم وجودی حکایت می‌کرد، مفهوم پنداری «نیست» را می‌سازد، آن‌گاه پس از تشکیل مفهوم حرفی و رابط «نیست»، نفس با نگاه استقلالی به آن، مفهوم اسمی و مستقل «عدم» را ابتدا به صورت مضاف و سپس به طور مطلق به دست می‌آورد (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۲۶-۶۳۰؛ مصباح، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۵۰).



## ۲-۱. معرفت‌شناسی مفهوم وحدت و کثرت

علامه طباطبائی در *اصول فلسفه و نهاییه الحکمه* به بررسی سازوکار انتزاع مفهوم وحدت و کثرت می‌پردازد؛ اما بیانات ایشان در این دو کتاب متفاوت است. ایشان در *اصول فلسفه* در دو مورد درباره «وحدت و کثرت» سخن گفته است: مقاله پنجم و مقاله دوازدهم. مقاله دوازدهم با عنوان «وحدت و کثرت» است و در آن اظهار می‌دارد که انسان با دو مفهوم «وحدت و کثرت» آشناست؛ زیرا انسان به بدهات به این دو قضیه تصدیق می‌کند که «پدیده‌های بسیاری در جهان است» و «همان بسیار (کثیر) از یکی‌ها (آحاد) پیدا شده است» (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۴۱). تصدیق به این دو قضیه نشان می‌دهد که انسان در مرحله پیشین با دو مفهوم «وحدت و کثرت» آشنا بوده و آن دو را ادراک کرده است؛ وگرنه نمی‌توانست چنین تصدیقی نماید؛ چنان‌که نشان می‌دهد که این دو مفهوم در خارج مصداق (نه فرد) دارند و بالطبع خود نیز باید موجود باشند؛ ولی نحوه تحقق آنها به صورت تحقق مفاهیم ماهوی نیست، بلکه این مفاهیم از حاق ذات اشیا انتزاع می‌گردند، نه اینکه دو واقعیت جدا و منفک از واقعیات اشیا باشند (همان).

در این مقاله ایشان با توجه به آنچه در مقاله پنجم درباره چگونگی انتزاع این دو مفهوم سخن گفته، دیگر در این باره مطلبی نمی‌گوید و ما این بحث را از مقاله پنجم ایشان پیگیری می‌کنیم. مبانی ایشان همان اموری است که در گذشته ذکر کردیم. ایشان «وحدت» را برگرفته از نسبت موجود در قضایای موجه می‌داند و «کثرت» را از نسبت در قضایای سالبه، در همان دو مثالی که از زبان ایشان درباره انتزاع مفهوم «وجود و عدم» نقل شد، انتزاع مفهوم «وحدت و کثرت» را در همان دو مثال پی می‌گیریم. پس از به دست آوردن دو مفهوم ماهوی «سیاهی و سفیدی» می‌بینیم که مفهوم «سیاهی» بر مفهوم سفیدی» منطبق نیست، ولی مفهوم «سیاهی» بر خودش منطبق است. در نتیجه ما یک حمل به دست می‌آوریم؛ به این شکل که این سیاهی این سیاهی است و از عدم انطباق «سیاهی» بر «سفیدی» یک عدم‌الحمل به دست می‌آوریم. به این صورت که «این سیاهی این سفیدی نیست». با تحقق دو مفهوم «است» و «نیست» در ذهن، از قضیه‌ای که در آن «نیست» وجود دارد («این سیاهی این سفیدی نیست») در واقع به وسیله «نیست» که «نسبت سلب» است، طرفین قضیه را از یکدیگر طرد کرده‌ایم و به یک نوع «کثرت نسبی» نائل شده‌ایم و در قضیه‌ای که از «است» بهره برده‌ایم («این سیاهی این سیاهی است») در واقع قضیه را از آن کثرت نسبی تهی دیده‌ایم. آن‌گاه نام این حالت را «وحدت» می‌گذاریم و این وحدت نیز یک «وحدت نسبی» است (همان، ج ۲، ص ۶۳). مقصود از «وحدت نسبی» و «کثرت نسبی» آن است که همانند مفهوم «وجود و عدم» ذهن ابتدا این دو مفهوم را به صورت مضاف می‌یابد؛ یعنی وحدت موضوع و محمول و کثرت موضوع و محمول؛ سپس ذهن با قدرتی که دارد، می‌تواند «وحدت و کثرت» را از مضاف الیه جدا کند و به صورت «مطلق» ادراک نماید و این گونه ذهن به دو مفهوم «وحدت و کثرت» به طور مطلق دست می‌یابد (همان، ص ۱۳-۱۴ و ۷۳-۷۷).

بنابراین علامه طباطبائی دو مفهوم «وحدت و کثرت» را منتزاع از «نسبت» در قضایا، می‌داند و از آنجا که موضوع و محمول هر دو امر ذهنی و مشهود نفس‌اند، این مفهوم «است» نیز یک امر ذهنی در ضمن موضوع و محمول خواهد بود و البته این مفهوم «است» عکس‌برداری شده از همان فعل نفس (حکم) است؛ یعنی نفس پس از ملاحظه دو مفهوم ماهوی «سیاهی و سفیدی» در یک قضیه حکم به اتحاد می‌کند و در قضیه دیگر حکم به

تغایر می‌کند؛ و چون این حکم، فعل نفسانی است و مشهود به علم حضوری است برای نفس، قوه مدرکه بلافاصله از آن عکس برداری می‌کند که مفهوم به‌دست‌آمده در قضیه حکم به اتحاد، «است» است؛ و در قضیه حکم به تغایر مفهوم «نیست» است. سپس از این دو نسبت، یعنی «است» و «نیست» به آن شیوه‌ای که شرحش گذشت، بعد از لحاظ به نحو مفهوم اسمی (نه معنای حرفی) دو مفهوم «وحدت» و «کثرت» را به دست می‌آورد.

این حاصل کلام علامه در *اصول فلسفه* است که با آنچه در *نهایة الحکمة* آمده، متفاوت است. ایشان در *نهایة الحکمة* با عنایت به نحوه انتزاع مفهوم وجود و عدم، تصریح می‌کند که ذهن انسان بعد از آن که از طریق مفهوم «وجود» به عالم خارج راه می‌یابد و به مصادیق «وجود» دست می‌یابد، آن‌گاه صفات وجود مانند وجوب، وحدت و کثرت، قوه و فعل و مانند اینها را از همان مصادیق خارجی انتزاع می‌کند. ولی دیگر توضیح نمی‌دهد که ذهن چگونه از مصادیق وجود این مفاهیم را تحصیل می‌کند؛ اما با توجه به مطالبی که در گوشه و کنار آثارش آورده، می‌توان در این زمینه حدس زد که در پرتو مطالب زیر روشن می‌شود:

«کثرت» و «عدد» در واقع یک حقیقت هستند؛ بنابراین نحوه دستیابی به انتزاع «عدد» همان بیان چگونگی انتزاع مفهوم «کثرت» است؛ زیرا «کثرت» همان «عدد» است (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۳). به این نکته هم باید توجه کرد که فلاسفه نخستین عدد را «دو» می‌دانند که قابل انقسام به دو واحد است و «یک» را مبدأ عدد می‌نامند، ولی نوعی از اعداد به‌شمار نمی‌آورند. بنابراین اشکال نشود ضرورتی نیست که «عدد» مساوی «کثرت» باشد و «عدد» «واحد» را نیز شامل می‌شود. مقدمه دیگری که باید از علامه آموخت اینک ایشان معتقد است «وحدت و کثرت» در خارج موجود هستند (همان، ج ۴، ص ۱۴۲؛ مصباح، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۳۰).

در سایه این دو مقدمه، می‌توان پی برد که چگونه پس از راهیابی انسان به وسیله مفهوم «وجود» با اشیای خارجی می‌تواند دو مفهوم «وحدت و کثرت» را انتزاع کند. وقتی انسان یک شیء خارجی (وجود خارجی) را می‌بیند و پس از آن نیز یک وجود خارجی دیگر را می‌بیند و ملاحظه می‌کند که این دو وجود خارجی همدیگر را طرد و دفع می‌کنند، در این هنگام به مفهوم «عدد و کثرت» پی می‌برد و بالطبع در همان حال مفهوم «واحد» را نیز از وجود خارجی هر یک از اشیاء انتزاع کرده است (همان، ج ۴، ص ۱۴۳). بنابراین مفهوم «وحدت و کثرت» از وجود خارجی انتزاع می‌گردد. لذا ایشان می‌گویند وحدت و کثرت موجودند، ولی وجودی متنازع و مستقل از معدود ندارند. با این تحلیل از گفتار علامه روشن می‌گردد که چرا ایشان «وحدت و کثرت» را از شتون وجود، بلکه تشکیک وجود معرفی می‌کند (مصباح، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۱۵).

### ۳-۲-۱. معرفت‌شناسی مفهوم علت و معلول

سازوکار معرفت‌شناسی مفهوم علت و معلول در اندیشه علامه طباطبائی براساس همان معیار کلی ایشان مبنی بر بهره‌گیری از علم حضوری است. روشن است که انتزاع این دو مفهوم توسط قوای حسی ممکن نیست؛ زیرا ما در خارج به وسیله حواس خود حوادث را مشاهده می‌کنیم، تغییرها و تبدیل‌ها را می‌بینیم و چون زمان را درک می‌کنیم، مقارنت یا تعاقب این محسوسات را نیز درک می‌کنیم؛ اما این مسئله را که علت و ضرورت علی معلولی نیز میان آنها برقرار است، به وسیله هیچ حسی درک نمی‌کنیم (همان، ج ۲، ص ۷۳).

با مسدود شدن راه حس، دقت در نفس و آثار و افعال نفس (که با علم حضوری مشهود ما هستند) نشان می‌دهد که ما «فقر وجودی» و «غنا وجودی» را در رابطه وجودی بین نفس و آثار و افعالش می‌یابیم؛ بدین شکل که می‌یابیم وجود این افعال و آثار نفس از قبیل اراده و اندیشه‌مان عین فقر و ربط به وجود نفسمان است؛ به گونه‌ای که فرض انفکاک این افعال و آثار نفس از نفس مساوی با از بین رفتن آنهاست و اینها حقیقتی جز همین وابستگی و تعلق به نفس ندارد. بنابراین نفس حقیقت «فقر وجودی» و «غنا وجودی» را می‌یابد؛ در اینجاست که با تصویربرداری قوای ادراکی، ذهن به دو مفهوم فلسفی «علت و معلول» نائل می‌شود (همان، ج ۲، ص ۷۰-۷۱).

## ۲. معرفت‌شناسی مفاهیم فلسفی در اندیشه آیت‌الله مصباح

آیت‌الله مصباح در موارد پرشماری به این نکته اذعان می‌کند که آغازگر مسئله «نحوه انتزاع مفاهیم فلسفی»، علامه طباطبائی است (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۱۱). ایشان اصول کلی علامه را پذیرفته است، ولی در عین حال بر اساس ویژگی‌هایی که برای «مفاهیم فلسفی» برمی‌شمارد، در مواردی با دیدگاه علامه طباطبائی مخالفت می‌ورزد و روش دیگری را جای‌گزین می‌کند. تبیین اندیشه‌های آیت‌الله مصباح از این قرار است:

### ۲-۱. مؤلفه‌های معقولات اولی و معقولات ثانی

آیت‌الله مصباح ضمن پذیرش تقسیم معقولات به معقولات اولی و ثانی و تقسیم معقولات ثانی به فلسفی و منطقی، معیار این تقسیم را به گونه دیگری بیان کرده است. به باور ایشان، مفهوم کلی یا قابل حمل بر امور عینی است و به اصطلاح: انصاف آن خارجی است؛ و یا قابل حمل بر امور عینی نیست و تنها بر مفاهیم و صورت‌های ذهنی، حمل می‌گردد و به اصطلاح: انصاف آن ذهنی است. دسته دوم را که تنها حمل بر امور ذهنی می‌شود «مفاهیم منطقی» یا «معقولات ثانیه منطقی» می‌نامند؛ اما مفاهیمی که بر اشیای خارجی حمل می‌شوند، به دو دسته تقسیم می‌گردند: یک دسته مفاهیمی که ذهن به طور خودکار از موارد خاص انتزاع می‌کند؛ یعنی همین که یک یا چند ادراک شخصی به وسیله حواس ظاهری یا شهود باطنی، حاصل شد فوراً عقل، مفهوم کلی آن را به دست می‌آورد؛ مانند مفهوم کلی «سفیدی» که پس از دیدن یک یا چند شیء سفید رنگ، انتزاع می‌شود، یا مفهوم کلی «ترس» که پس از پیدایش یک یا چند بار احساس خاص به دست می‌آید. چنین مفاهیمی را مفاهیمی ماهوی یا معقولات اولی می‌نامند. دسته دیگر مفاهیمی هستند که انتزاع آنها نیازمند به کندوکاو ذهنی و مقایسه اشیا با یکدیگر است؛ مانند مفهوم علت و معلول که پس از مقایسه دو چیزی که وجود یکی از آنها متوقف بر وجود دیگری است و با توجه به این رابطه، انتزاع می‌شود. مثلاً هنگامی که آتش را با حرارت ناشی از آن مقایسه می‌کنیم و توقف حرارت را بر آتش، مورد توجه قرار می‌دهیم، عقل مفهوم علت را از آتش و مفهوم معلول را از حرارت، انتزاع می‌کند و اگر چنین ملاحظات و مقایساتی در کار نباشد هرگز این‌گونه مفاهیم به دست نمی‌آیند؛ چنان‌که اگر هزاران بار آتش دیده شود و همچنین هزاران بار حرارت احساس شود، ولی بین آنها مقایسه‌ای انجام نگیرد و پیدایش یکی از دیگری مورد توجه واقع نشود، هرگز مفهوم علت و معلول به دست نمی‌آید. این‌گونه مفاهیم را «مفاهیم فلسفی» یا «معقولات

ثانیه فلسفی» می‌نامند و اصطلاحاً می‌گویند: معقولات اولی هم عروضشان خارجی است و هم اتصافشان. معقولات ثانیه فلسفی عروضشان ذهنی ولی اتصافشان خارجی است. معقولات ثانیه منطقی، هم عروضشان ذهنی است و هم اتصافشان (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۹۸-۲۰۰).

در اندیشه *آیت‌الله مصباح*، ویژگی مفاهیم منطقی این است که فقط بر مفاهیم و صورت‌های ذهنی حمل می‌گردند و از این‌روی با اندک توجهی کاملاً باز شناخته می‌شوند. همه مفاهیم اصلی علم منطقی از این دسته‌اند. در مقابل، ویژگی مفاهیم ماهوی این است که از ماهیت اشیا حکایت می‌کنند و حدود وجودی آنها را مشخص می‌سازند و به منزله قالب‌های خالی برای موجودات هستند. از این‌روی می‌توان آنها را به «قالب‌های مفهومی» تعریف کرد. ویژگی مفاهیم فلسفی این است که بدون مقایسات و تحلیل‌های عقلی به دست نمی‌آیند و هنگامی که بر موجودات حمل می‌شوند، از انحای وجود آنها (نه حدود ماهوی آنها) حکایت می‌کنند؛ مثلاً مفهوم علت که بر آتش اطلاق می‌گردد، هیچ‌گاه ماهیت خاص آن را مشخص نمی‌سازد؛ بلکه از نحوه رابطه آن با حرارت که رابطه تأثیر است حکایت می‌کند؛ رابطه‌ای که بین اشیاء دیگر هم وجود دارد. ویژگی دیگر مفاهیم فلسفی این است که در ازای آنها مفاهیم و تصورات جزئی وجود ندارد. مثلاً چنین نیست که ذهن ما یک صورت جزئی از علیت داشته باشد و یک مفهوم کلی، و همچنین مفهوم معلول و دیگر مفاهیم فلسفی. بنابراین هر مفهوم کلی که در ازای آن، یک تصور حسی یا خیالی یا وهمی وجود داشته باشد، به‌طوری که فرق بین آنها فقط در کلیت و جزئیت باشد، از مفاهیم ماهوی خواهد بود نه از مفاهیم فلسفی؛ ولی باید توجه کرد که عکس این ویژگی در مفاهیم ماهوی به‌طور کلی صادق نیست؛ یعنی چنین نیست که در ازای هر مفهوم ماهوی یک صورت حسی یا خیالی یا وهمی وجود داشته باشد. مثلاً مفهوم «نفس» یک مفهوم نوعی و ماهوی به‌شمار می‌آید، ولی صورت ذهنی جزئی ندارد و فقط مصداق آن را می‌توان با علم حضوری مشاهده کرد (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰۰-۲۰۱).

## ۲-۲. سازوکار کلی معرفت‌شناسی مفاهیم فلسفی

دیدگاه *آیت‌الله مصباح* درباره سازوکار انتزاع مفاهیم فلسفی قدری با دیدگاه علامه طباطبائی متفاوت است. ایشان می‌پذیرد که نخستین مفاهیم فلسفی که برای ذهن حاصل می‌شوند، باید از طریق معلومات حضوری نفسانی باشند، ولی در مراحل بعدی، بعد از آنکه نفس انسانی به وسیله مفاهیم ماهوی و مفاهیم اولی فلسفی به عالم خارج راه یافت، می‌تواند با در نظر گرفتن روابط وجودی اشیا خارجی و بر قوای قیاس بین آنها به دیگر مفاهیم فلسفی برسد. به باور ایشان، این مفاهیم در مرحله اول با فعالیت ذهنی ویژه‌ای از معلومات حضوری، انتزاع می‌شوند و در مراحل بعدی، مفاهیم ماهوی و یا آن دسته از مفاهیم فلسفی که در مرحله اول انتزاع شده‌اند، می‌توانند واسطه‌ای برای توجه ذهن به وجودهای خارجی و روابط آنها گردند تا مفاهیم فلسفی دیگری انتزاع شود. ایشان نیز همچون علامه طباطبائی معتقد است که مفاهیم فلسفی بی‌واسطه یا با واسطه به علم حضوری منتهی می‌شوند (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۵).

یکی از مهم‌ترین وجوه اشتراک میان دیدگاه *آیت‌الله مصباح* و علامه طباطبائی این است که ایشان نیز برای دستیابی ذهن به نخستین مفاهیم فلسفی مانند مفهوم وجود و عدم به دنبال یک منشأ درونی می‌گردد. ایشان به

خوبی واقف است که این دسته از مفاهیم هرگز نمی‌توانند از طریق حس وارد ذهن شوند (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۹). به باور ایشان نیز نخستین دسته از مفاهیم فلسفی مانند «احتیاج» و «استقلال» و سپس «علت» و «معلول» را از معلومات بالا واسطه و وجدانیات انتزاع می‌کنیم (همان، ص ۲۵۰-۲۵۱)؛ اما آنچه در دیدگاه آیت‌الله مصباح نقش کلیدی ایفا می‌کند، عنصری است که ایشان در تحقق هر مفهوم فلسفی لازم و ضروری می‌داند؛ به‌گونه‌ای که بدون آن ویژگی صرف منشأ درونی نیز مفید فایده نخواهد بود:

حتی علم حضوری و تجربه درونی نسبت به هریک از آنها [نخستین مفاهیم فلسفی] هم برای انتزاع مفهوم مربوط به آن کافی نیست؛ بلکه علاوه بر آن باید بین آنها مقایسه گردد و رابطه خاصی در نظر گرفته شود و به این لحاظ است که گفته می‌شود که این مفاهیم «مابازای عینی» ندارند. در عین حالی که اتصافشان خارجی است (همان، ص ۲۲۹).

به باور آیت‌الله مصباح، مفاهیم فلسفی همچون مفاهیم ماهوی نیستند که به صورت خودکار و به صرف ارتباط و اتصال حواس با اشیای خارجی برای نفس حاصل شده باشند، بلکه ذهن در کسب این مفاهیم به صورت فعال عمل می‌کند و با کندوکاو به آنها دست می‌یابد. مقصود از کندوکاو ذهنی نزد ایشان این است که ذهن دو پدیده را با یکدیگر مقایسه می‌کند و تا این قیاس نباشد، هرچند هزاران بار ذهن این دو پدیده را دیده باشد، هرگز به این مفاهیم دست نمی‌یابد. از این رو این مفاهیم فلسفی از انحای وجود اشیا خبر می‌دهند؛ زیرا ما در کسب این مفاهیم رابطه وجودی و تأثیر دو شیء موجود را مورد قیاس و سنجش قرار می‌دهیم؛ برخلاف مفاهیم ماهوی که یک شیء برای انتزاع آن کافی است و در واقع مفاهیم ماهوی حدود وجودی اشیاء را بیان می‌کنند (همان، ص ۲۰۰).

با ضمیمه کردن دو ویژگی نقل‌شده، آیت‌الله مصباح انتزاع نخستین مفاهیم فلسفی را در گرو قیاس و سنجش دو امر درون نفسی می‌داند؛ یعنی ما باید دو امر را در درون خود به علم حضوری بیابیم، سپس بین آن دو قیاس و سنجش بقرار کنیم تا در آن صورت به این مفاهیم فلسفی دست یابیم. در ادامه به تبیین سازوکار معرفت‌شناسی مهم‌ترین مفاهیم فلسفی می‌پردازیم.

### ۲-۳. سازوکار معرفت‌شناسی مهم‌ترین مفاهیم فلسفی

آیت‌الله مصباح نیز همچون علامه طباطبائی به بیان سازوکار معرفت‌شناسی مهم‌ترین مفاهیم فلسفی می‌پردازد که تقریر آن از این قرار است:

#### ۲-۳-۱. معرفت‌شناسی مفهوم وجود و عدم

آیت‌الله مصباح در سایه سازوکار کلی خود در نحوه انتزاع مفاهیم فلسفی، به بررسی نحوه انتزاع مفهوم وجود و عدم می‌پردازد و علی‌رغم اینکه راه پیشنهادی علامه طباطبائی را می‌پذیرد، آن را مسیر دشوار و غیرقابل تسری در سایر مفاهیم فلسفی می‌داند. راه‌حل علامه این بود که مفهوم «وجود» از رابط در قضایای موجب، که فعل نفس است، انتزاع می‌گردد و مفهوم «عدم» نیز از نسبت موجود در قضایای سالبه انتزاع می‌شود.

نخستین تفاوت دیدگاه آیت‌الله مصباح با علامه در همین جاست. با آنکه هر دو به دنبال یک منشأ درونی می‌گردند، ولی علامه آن منشأ درون نفس را یک امر واحد می‌داند که عبارت باشد از «حکم» در قضایا که فعل نفس محسوب می‌شود؛ ولی آیت‌الله مصباح به دنبال یک امر واحد نمی‌گردد، بلکه به دنبال آن است که در درون نفس دو حالت متفاوت باشد و به تعبیر خودشان دو امر وجودی باشد که نفس با علم حضوری و شهودی آنها را بیابد و آن‌گاه مهم‌ترین ویژگی «مفاهیم فلسفی» یعنی قیاس و سنجش بین آن دو را انجام دهد و آن‌گاه از طریق این قیاسی بین این دو حالت و دو امر وجودی به این مفاهیم دست بیابد. لذا ایشان ضمن تأیید راه‌حل علامه طریق خودش را این‌گونه بیان می‌کند که نفس می‌تواند حالات نفسانی خویش را با علم حضوری بیابد؛ مثل «ترس، محبت، گرسنگی و...». همچنین وقتی نفس آنها را از دست می‌دهد، به این فقدان نیز علم حضوری دارد؛ از اینجاست که نفس می‌تواند قیاس مدنظر در مفاهیم فلسفی را انجام دهد و از اینجا به دو مفهوم «وجود ترس» و «عدم ترس» راه یابد و آن‌گاه در مرتبه بالاتری نفس می‌تواند مضاف‌الیه را حذف کند و مفهوم «وجود و عدم» را به صورت مطلق ادراک نماید (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۱۲).

اشکال آیت‌الله مصباح بر دیدگاه علامه این است که این روش از عمومیت برخوردار نیست؛ یعنی با فرض پذیرش آن در مفاهیمی همچون «وجود و عدم»، نمی‌توان آن را بر دیگر مفاهیم فلسفی مانند علت و معلول، جوهر و عرض، قوه و فعل و... منطبق کرد (مصباح، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۴۹). ارزیابی این اشکال در ادامه خواهد آمد.

## ۲-۳-۲. معرفت‌شناسی مفهوم وحدت و کثرت

در اندیشه آیت‌الله مصباح، ویژگی ذاتی مفاهیم فلسفی، وجود عملیات و فعالیت ذهنی است؛ آن هم براساس انجام مقایسه و سنجش. از این رو کافی است که دو معلوم حضوری (پدیده نفسانی) توسط ذهن مورد مقایسه قرار گیرد تا از راه این قیاس، ذهن به این مفاهیم دست یابد؛ اما پس از آنکه ذهن به نخستین مفاهیم فلسفی دست یافت، می‌تواند به وسیله این مفاهیم و مفاهیم ماهوی به عالم خارج راه یابد؛ آن‌گاه از طریق برقراری قیاس میان وجودات خارجی دیگر مفاهیم فلسفی را انتزاع نماید (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۹۳).

ایشان در انتزاع دو مفهوم فلسفی «وحدت و کثرت» راه دوم را در پیش می‌گیرد؛ یعنی برقراری قیاس و سنجش میان وجودات خارجی. ایشان تلاش می‌کند کیفیت انتزاع را براساس اصالت وجود تبیین کنند. بر این اساس آنچه جهان خارج را پر کرده و منشأ آثار خارجی است، «وجود» است نه «ماهیت». آن‌گاه طبق راه دوم، دو مفهوم «وحدت و کثرت» از وجود موجودات انتزاع خواهند شد (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۶۵).

پس از دانستن اینکه این دو مفهوم را باید از وجود موجودات انتزاع کرد، نکته مهم چگونگی این انتزاع است. به باور ایشان، بعد از آنکه ذهن ما با نخستین مفاهیم فلسفی - مانند وجود و عدم - و مفاهیم ماهوی آشنا شد و توسط آنها به عالم خارج راه یافت، از آنجاکه مفاهیم ماهوی به وجود افرادشان بعینه در خارج تحقق دارند، ذهن پس از ارتباط با این افراد از طریق حواس به این مفاهیم دست می‌یابد. بنابراین آشنایی با فرد خارجی از نگاه رتبه، مقدم است بر این مفاهیم کلی ماهوی، ذهن می‌تواند یکی از افراد ماهیتی را در نظر بگیرد و آن‌گاه آن فرد را با آن ماهیت مقایسه کند. در این قیاس و سنجش ذهن می‌یابد که این ماهیت قابل صدق بر افراد است؛ ولی آن فرد از این ویژگی برخوردار

نیست و در این لحظه است که ذهن به مفهومی با عنوان «تشخص» نائل می‌گردد (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۷۴). سپس ایشان ادامه می‌دهد که ذهن شروع به قیاس و سنجش بین افراد می‌کند و یک فرد را با چند فرد دیگر مقایسه می‌کند؛ آن‌گاه می‌یابد که در این فرد واحد تعدادی نیست، لذا مفهومی بنام «وحدت» انتزاع می‌کند (همان).

بدین ترتیب ایشان نحوه انتزاع مفهوم «وحدت» را تبیین می‌کند. با دانستن چگونگی دستیابی نفس به مفهوم «وحدت» راهیابی او به مفهوم «کثرت» نیز روشن خواهد بود؛ زیرا همان‌طور که بارها از زبان آیت‌الله مصباح گفتیم، ایشان مفاهیم فلسفی را مرهون برقراری قیاس و سنجش می‌دانست و راز زوج بودن این طیف از مفاهیم را به همین طریق توجیه می‌کرد. از همین رو پیدایش مفهوم «کثرت» امری متأخر از پیدایش مفهوم «وحدت» نخواهد بود؛ یعنی ذهن پس از قیاس کردن یک فرد با چند فرد دیگر ماهیت، وقتی می‌بیند که این دو فرد یا چندین فرد بر یکدیگر منطبق نمی‌شوند و همدیگر را طرد و دفع می‌کنند، مفهوم «کثرت» را نیز استنباط می‌کند.

خلاصه اینکه آیت‌الله مصباح «وحدت و کثرت» را جزو نخستین مفاهیم فلسفی قرار نمی‌دهد؛ لذا به دنبال منشأی درونی برای آنها نمی‌گردد، بلکه معتقد است این دو مفهوم از طریق برقراری قیاس میان وجودات عینی برای ذهن حاصل می‌شوند.

### ۳-۲. معرفت‌شناسی مفهوم علت و معلول

آیت‌الله مصباح، برخلاف فلاسفه غرب، معتقد است که مفهوم «علت و معلول» از ملاحظه تقارن یا تعاقب دو پدیده منظم به دست نمی‌آید؛ زیرا در بسیاری از موارد دو پدیده منظم با هم یا پی‌درپی تحقق می‌یابند، درحالی‌که هیچ کدام از آنها علت پیدایش دیگری نیست. ایشان ضمن رد انتزاع این دو مفهوم از طریق مشاهده اشیای خارجی، راه دیگری را بیان می‌نماید و آن طریق درون است که با علم حضوری مشهود ماست؛ و این همان شیوه علامه است. پس از آنکه دانستیم رابطه علیت بین وجود دو شیء است که یکی از دو موجود عین فقر و نیازمندی به وجود دیگر است، باید به دنبال جایی باشیم که بتوانیم حقیقت این فقر و نیازمندی را با علم حضوری شهود نماییم و شهود این حقیقت هرگز نمی‌تواند در خارج از نفس باشد؛ زیرا همان‌طور که ذکر شد، انسان تنها می‌تواند تعاقب و تقارن اشیای خارج ملاحظه کند و هرگز حقیقت فقر و نیاز وجودی قابل مشاهده نیست و تنها جایی که می‌توان این حقیقت فقر و نیازمندی را یافت، درون نفس است که به علم حضوری برای انسان مشهود است. لذا ایشان نیز همچون علامه معتقد است که انسان نخستین بار حقیقت این رابطه علیت را در درون خود با علم حضوری می‌یابد؛ مثلاً ملاحظه می‌کند که فعالیت‌های روانی و تصمیم‌گیری‌ها و تصرفاتی که در مفاهیم و صورت‌های ذهنی می‌کند، کارهایی است که از خودش سر می‌زند و وجود آنها وابسته به وجود خودش است؛ درحالی‌که وجود خودش وابسته به آنها نیست و با این ملاحظه و برقراری قیاس است که مفهوم علت و معلول را انتزاع می‌کند. سپس بعد از انتزاع، این دو مفهوم را به سایر موجودات تعمیم می‌دهد. مثلاً ملاحظه می‌کند که اراده یک کار، منوط به علوم تصویری و تصادیقی است و تا چنین ادراکاتی تحقق نیابد، اراده از نفس صادر نمی‌شود و با توجه به این نوع وابستگی میان علم و اراده، مفهوم علت و معلول را توسعه می‌دهد و مفهوم علت را به هر چیزی که به نوعی وابستگی به چیز دیگری دارد، اطلاق می‌کند. همچنین مفهوم علت را بر هر چیزی که به نوعی طرف وابستگی است، تعمیم می‌دهد.

بدین ترتیب مفهوم عام علت و معلول شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، یافتن مصادیق علت و معلول نفس را مستعد می‌کند که مفاهیمی کلی از آنها انتزاع نماید که شامل افراد مشابه نیز شود (همان، ص ۱۹۱۷).

### ۳. مقایسه و ارزیابی دیدگاه علامه طباطبائی و آیت‌الله مصباح

۱. از مهم‌ترین وجوه اشتراک میان دیدگاه آیت‌الله مصباح و علامه طباطبائی این است که هر دو برای دستیابی ذهن به نخستین مفاهیم فلسفی مانند مفهوم وجود و عدم به دنبال یک منشأ درونی می‌گردند. اینان به خوبی واقف‌اند که این دسته از مفاهیم هرگز نمی‌توانند از طریق حس وارد ذهن شوند (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۹):

۲. آنچه در دیدگاه آیت‌الله مصباح نقش کلیدی ایفا می‌کند، عنصری است که ایشان در تحقق هر مفهوم فلسفی لازم و ضروری می‌داند؛ به گونه‌ای که بدون آن ویژگی صرف منشأ درونی نیز مفید فایده نخواهد بود. به باور ایشان، حتی علم حضوری و تجربه درونی نسبت به هریک از نخستین مفاهیم فلسفی هم برای انتزاع مفهوم مربوط به آن کافی نیست؛ بلکه علاوه بر آن باید بین آنها مقایسه گردد و رابطه خاصی در نظر گرفته شود و به این لحاظ است که گفته می‌شود که این مفاهیم «مابزای عینی» ندارند؛ در عین حال که اتصافشان خارجی است (همان، ص ۲۲۹):

۳. تفاوت دیدگاه آیت‌الله مصباح با علامه در نحوه انتزاع مفهوم وجود و عدم در این است که با آنکه هر دو به دنبال یک منشأ درونی می‌گردند، ولی علامه آن منشأ درون نفس را یک امر واحد می‌داند که عبارت باشد از «حکم» در قضایا که فعل نفس محسوب می‌شود؛ ولی آیت‌الله مصباح به دنبال یک امر واحد نمی‌گردد، بلکه به دنبال آن است که در درون نفس دو حالت متفاوت باشد که توضیحش گذشت (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۱۲):

۴. اشکال آیت‌الله مصباح بر دیدگاه علامه طباطبائی این است که روش ایشان از عمومیت برخوردار نیست؛ یعنی با فرض پذیرش آن در مفاهیمی همچون «وجود و عدم»، نمی‌توان آن را بر دیگر مفاهیم فلسفی مانند علت و معلول، جوهر و عرض، قوه و فعل و... منطبق کرد (مصباح، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۴۹).

توضیح آنکه به اعتقاد آیت‌الله مصباح حاصل کلام علامه در کیفیت انتزاع مفهوم «وجود» این خواهد شد که ما برای انتزاع مفهوم «وجود» نیازمند آن هستیم که در نفس حالتی و فعلی رخ دهد که هم به «حمل اولی» و هم «حمل شایع» «وجود» باشد. به عبارت دیگر در درون نفس حالتی رخ دهد که هم از لحاظ مفهومی و هم به لحاظ خارجی و تحققش در نفس عین «وجود» باشد، اگرچه این چنین منشأ درونی برای مفهوم «وجود» قابل لحاظ است، ولی برای دیگر مفاهیم فلسفی امکان‌پذیر نیست. در مفهوم «وجود» از آنجاکه این مفهوم منتزاع از «حکم» و «وجود رابط» در قضایاست، افزون بر آنکه در درون نفس است هم به حمل اولی و هم به شایع «وجود» خواهد بود؛ زیرا هم از نسبت و وجودات رابط خارجی حکایت می‌کند و در نتیجه به نوعی خود «وجود مفهومی» است و هم در نفس تحقق دارد. بنابراین نوعی وجود خارجی حاضر در نزد نفس نیز هست. اما آیت‌الله مصباح پذیرش چنین روشی را در دیگر مفاهیم فلسفی مشکل می‌داند؛ یعنی نمی‌توان چیزی را در درون نفس یافت که هم مصداقاً و هم مفهوماً عین آن معقول ثانی فلسفی (مثلاً علت و معلول) باشد. لذا ایشان تنها وجود «حمل شایع» را برای انتزاع «معقولات ثانیه فلسفی» کافی می‌داند؛ یعنی به اعتقاد وی تحقق چیزی در نفس که حالت آن «معقول ثانی



فلسفی» را داشته باشد، کفایت می‌کند. برای غرض ما، مثلاً وجود چیزی در نفس که بتوان رابطه وجودی تأثیر و تأثری آن چیز را با نفس مورد لحاظ قرار داد، برای انتزاع مفهوم «علیت و معلولیت» کفایت می‌کند و لزومی ندارد که در نفس چیزی تحقق یابد که عین «علیت و معلولیت» باشد (همان).

اما علامه این بیان را درباره همگی «معقولات ثانیه فلسفی» به کار نمی‌برد؛ بلکه آنچه درباره مفاهیمی مانند «علت و معلول» و «جوهر و عرض» می‌گوید همانند مختار آیت‌الله مصباح است. گذشت که علامه در *نهایة الحکمة*، پس از بیان چگونگی انتزاع مفهوم «وجود» این روش را به دیگر مفاهیم فلسفی سرایت نمی‌دهد و تصریح می‌کند که دیگر مفاهیم فلسفی که صفات حقیقی «وجود» محسوب می‌شوند (مانند وجوب، وحدت و کثرت، قوه و فعل) پس از راهیابی به مصادیق خارجی آنها توسط مفهوم وجود از خود آن مصادیق خارجی انتزاع می‌گردند: «ثم تتزاع من مصاديقه صفاته الخاصة به، كالوجوب والوحدة والکثرة والقوة والفعل وغيرها» (مصباح، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۴۹).

بنابراین اشکال طرح‌شده از سوی آیت‌الله مصباح به گفتر علامه در *نهایة الحکمة* وارد نیست؛ یعنی علامه وجود حالتی در درون نفس را که هم به حمل اولی و هم به حمل شایع عین آن معقول ثانی فلسفی باشد، در دیگر مفاهیم فلسفی لازم نمی‌داند؛ ولی آنچه علامه در *اصول فلسفه* بیان می‌کند، متفاوت با گفتر ایشان در *نهایة الحکمة* است؛ زیرا آنجا تصریح می‌کند که مفهوم «وجود و عدم»، «وحدت و کثرت» و دیگر مفاهیم فلسفی از همان وجود رابط در قضایا انتزاع می‌شوند و در واقع همان بیانی که در باره مفهوم «وجود و عدم» دارند، درباره «وحدت و کثرت» و دیگر مفاهیم اعتباری بیان می‌کند.

البته چگونگی انتزاع مفهوم «وحدت و کثرت» از رابط قضایا را بیان می‌کند، ولی درباره سایر مفاهیم فلسفی که صفات «وجود» هستند (مانند وجوب و امکان، قوه و فعل) سخنی نمی‌گوید. بنابراین آنچه آیت‌الله مصباح دشوار می‌دانست (انتزاع سایر مفاهیم فلسفی از یک منشأ درونی که به حمل اولی و حمل شایع منطبق با آن مفهوم فلسفی باشد) علامه به آن تصریح می‌کند و آن را می‌پذیرد و دست‌کم درباره دو مفهوم «وحدت و کثرت» توضیح می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۷۳-۷۴).

## نتیجه‌گیری

از رهگذر این جستار مطالب زیر روشن می‌شود:

به باور علامه طباطبائی از آنجاکه هر گونه «علم حصولی» متوقف بر «علم حضوری» است، مفاهیم فلسفی نیز برگرفته از معلوم حضوری (وجود رابط در قضایا) هستند. از مهم‌ترین وجوه اشتراک میان دیدگاه آیت‌الله مصباح و علامه طباطبائی این است که هر دو برای دستیابی ذهن به نخستین مفاهیم فلسفی مانند مفهوم وجود و عدم به دنبال یک منشأ درونی می‌گردند. آیت‌الله مصباح برخلاف علامه طباطبائی، علم حضوری و تجربه درونی را برای انتزاع هر یک از نخستین مفاهیم فلسفی کافی نمی‌داند، بلکه علاوه بر آن باید بین آنها مقایسه گردد و رابطه خاصی در نظر گرفته شود. به باور آیت‌الله مصباح، روش علامه طباطبائی در انتزاع مفاهیم فلسفی از عمومیت برخوردار نیست؛ اما به نظر می‌رسد این اشکال وارد نیست که توضیحش گذشت.

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *التشفاء المنطق، المدخل*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- بهمنیارین مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تهران، دانشگاه تهران.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و تعلیق حسن حسنزاده آملی، چ چهارم، قم، جامعۀ مدرسین.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه هانری کرین و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدر المتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۹، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
- ، ۱۴۱۶ق، *نهایة الحکمة*، قم، جامعۀ مدرسین.
- فارابی، ابونصر، ۱۹۸۶م، *کتاب الحروف*، بیروت، دارالمشرق.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۳، *تعلیقة علی نهایة الحکمة*، تهران، الزهراء.
- ، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، چ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۹، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۲.
- ، ۱۳۸۶، *شرح مبسوط منظومه*، چ نهم، تهران، صدرا.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی