

ویژگی‌های مفاهیم کلی

غلامرضا ابراهیمی مقدم*

چکیده

منطق‌دانان انسان را به حیوان ناطق تعریف کرده‌اند و مشهور میان آنها «ناطق» به معنای موجودی است که معنا و مفهوم کلی را درک کرده، می‌تواند داده‌های ذهنی خود را تجزیه و تحلیل نماید. آنها مفهوم کلی را به آن صورت ذهنی تعریف کرده‌اند که قابلیت صدق بر مصادیق بی‌شماری را داراست. منطق‌دانان و فلاسفه در تحلیل ذهن، به اقسام مختلف مفهوم کلی دست یافته‌اند که دارای ویژگی‌های متفاوت با یکدیگر است. شناسایی این ویژگی‌ها و ارائه تصویری شفاف از اقسام گوناگون مفاهیم، می‌تواند ما را در اندیشیدن درست یاری نماید و از خلط انواع گوناگون مفاهیم با یکدیگر مصون دارد. این مقاله با پژوهش در آثار فلاسفه اسلامی، ابتدا تمایز معقول اول با معقول ثانی را با ذکر ویژگی‌های هر یک بیان نموده، سپس

* دانش آموخته حوزه علمیه قم و عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور.

تاریخ تأیید: ۸۸/۱۱/۸

تاریخ دریافت: ۸۸/۹/۱۰

ویژگی‌های هر یک از مفاهیم کلی را برشمرده است.

واژگان کلیدی: مفاهیم کلی، مفاهیم منطقی، مفاهیم ماهوی، مفاهیم فلسفی،

معقول اولی، معقول ثانی.

* * *

مقدمه

معمولاً حکما ویژگی متمایز انسان را نسبت به حیوانات دیگر ادراک کلیات دانسته‌اند. برخی دیگر علاوه بر ادراک کلی امر دیگری نیز به آن افزوده‌اند که عبارت است از قدرت حل مجهولات به کمک معلومات موجود در ذهن. چنان‌که ابن سینا در این عبارت بر آن تصریح می‌کند:

اخصّ الخواص بالانسان تصور المعانی الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجريد والتوصل الى معرفة المجهولات تصديقا و تصورا من المعلومات العقلية (۱۴۰۶ ق، ج ۲: ۱۸۴).

هیچ حیوانی نمی‌تواند به صورت منطقی معلومات حاضر در ذهن خود را طوری ترتیب دهد که به کشف نتایج مجهول منتهی گردد. داشتن تفکر منطقی مرهون درک معقولات ثانیه است که حیوانات از درک آنها ناتوان می‌باشند.

واقعیتی که در طول تاریخ فلسفه به چشم می‌خورد این است که منشأ بسیاری از اختلافات فکری مکتب‌ها و اندیشه‌های فلاسفه و دانشمندان صاحب نظر، تصویری است که هر یک از آنها از پدیده‌های عالم هستی داشته‌اند و بنیاد هر معرفتی مفاهیم و تصورات است. پس کشف قوانین حاکم بر ساختار مفاهیم می‌تواند به حل معضلات معرفت‌شناسی منتهی گردد و حل گره‌های معرفت‌شناسی گام اساسی در جهت رفع اختلافات میان مکاتب فکری و نظریات جهان‌شناختی است که این خود زمینه را برای درک بهتر عالم و رسیدن به حقیقت فراهم می‌کند. تحلیل و تبیین نحوه پیدایش مفاهیم ذهنی از امور بسیار مهمی است که نقشی مؤثر و تعیین‌کننده در فهم و تبیین مسائل فلسفی دارد و اصولاً فلسفه حقیقی بدون آن امکان‌پذیر نیست؛ زیرا چه در بخش تصورات و چه در بخش تصدیقات،

ابتدا ذهن مفاهیم کلی را انتزاع می‌کند، آنگاه آنها را در تبیین پدیده‌های عالم و تعریف مفاهیم دیگر به کار می‌گیرد و با مقایسه و سنجش میان آنها به احکام جدید می‌رسد و ادراکات تصدیقی متعدد به دست می‌آورد.

ما معانی و مفاهیم بی‌شماری در ذهنمان داریم که برخی از آنها فقط از یک واقعیت و برخی دیگر از افراد کثیری در خارج حکایت می‌کنند و حکم در قضیه را نه برای یک فرد، بلکه برای افراد بی‌شماری منعکس می‌نمایند.

از میان این دسته از مفاهیم برخی انعکاس صور اشیای خارجی در ذهن هستند که از عوارض اشخاص تجرید شده‌اند یا تعالی وجودی پیدا کرده‌اند و نسبت به وجودهای جزئی از سعه وجودی برخوردار شده‌اند. اما برخی از مفاهیم کلی انعکاس صور اشیای خارجی در ذهن نیستند، درحالی‌که همین مفاهیم اساس تفکر و بنیاد علم و معرفت بشر را تشکیل می‌دهند، به گونه‌ای که بدون در نظر گرفتن آنها، معرفت منطقی برای بشر حتی در شکل ناقص آن ممکن نیست.

مفاهیمی که صور مستقیم اشیای خارجی نیستند، این طور نیست که ساخته و پرداخته ذهن باشند، بلکه این مفاهیم نیز مانند مفاهیم دسته اول ارتباطی با خارج دارند. برخی از این مفاهیم اوصاف و حالات و لوازم ذهنی مفاهیم دیگر هستند و هیچ‌گاه در خارج وجود پیدا نمی‌کنند. در مورد این مفاهیم جای این سؤال باقی است که چگونه چنین مفاهیمی درحالی‌که ارتباط مستقیم با خارج ندارند و هیچ اثری از آنها در خارج وجود ندارد، می‌توانند ملاک شناخت ما از عالم خارج باشند. مثلاً ما در خارج قضیه، صغری، کبری، استدلال و نتیجه واقع شدن، نداریم همه اینها در ذهن هستند ولی درعین حال همه اینها سبب شناخت عالم خارج می‌شوند.

علاوه بر این مفاهیم، یک سلسله مفاهیم دیگری در ذهن وجود دارند که اساسی‌ترین اندیشه‌های بشر راجع به جهان خارج از طریق آنها صورت می‌گیرد و انتزاع چنین مفاهیمی از عالی‌ترین فعالیت‌های معرفتی بشر به شمار می‌آید. مفاهیمی که از یک سو رد پایی در عالم خارج دارند و راجع به موجودات خارج حکایتی را بیان می‌کنند و از سوی دیگر مابازاء و مصداقشان از تیررس حواس ما به دور و از انظار ما پنهان است.

ما هیچ‌گاه نتوانسته و نمی‌توانیم محکی و مصداق آنها را در عالم عین ببینیم. هرگاه به ذهن خود مراجعه می‌کنیم این مفاهیم ما را به عالم خارج ارجاع می‌دهند و چون به خارج نظر می‌افکنیم آنها را در صف امور عینی نمی‌یابیم. نه مانند مفاهیم ماهوی هستند که گاه در فضای ذهن و گاه در بستر خارج وجود پیدا می‌کنند و نه مانند مفاهیم منطقی هستند که فقط در محیط ذهن ظاهر می‌گردند، بلکه تعبیر فلاسفه عروضشان ذهنی و اتصافشان خارجی است. این ویژگی منحصر به فرد، آنها را جزء مفاهیم پیچیده قرار داده است. تا آنجا که عده‌ای وجود چنین مفاهیمی را در خارج منکر و عده دیگر مسلم پنداشته‌اند. درباره این دسته از مفاهیم نیز جای این پرسش وجود دارد که آنها در تولید معرفت ما چگونه نقش خود را ایفا می‌نمایند و ما براساس چه ویژگی‌ها و اوصافی آنها را می‌شناسیم. شناسایی ویژگی‌های مختلف دسته‌های مفاهیم کلی که به اختصار بیان نمودیم، می‌تواند به سؤالات فراوانی در معرفت‌شناسی پاسخ گوید.

وجه تسمیه معقولات اولی و ثانی

برخی در معنای ثانوی بودن معقولات ثانیه چنین گفته‌اند که در ذهن ابتدا صور و ماهیات اشیای موجود خارجی حاصل می‌شود، آنگاه ذهن در آن صور تصرفاتی می‌کند، به این صورت که بعضی از این صور را بر بعضی دیگر حمل می‌کند و به بعضی از آنها اموری را ملحق می‌کند که خارج از حقیقت آنهاست و برخی را از عوارضی که خارج از حقیقت آنهاست، تجرید می‌کند؛ به این ترتیب بعضی از صور را محمول و بعضی را موضوع قرار می‌دهد و احکامی بر آنها بار می‌کند؛ لذا به ماهیات معقولات اولی گفته می‌شود و به احوالی که بر آنها بعد از حصولشان در ذهن عارض می‌شوند معقولات ثانیه اطلاق می‌گردد (ساوی، ۱۳۱۶ق: ۶).

ممکن است اشکال شود که معقول ثانی در عبارت فوق فقط به معنای منطقی آن است و شامل معنای فلسفی آن نمی‌شود، چون معقول ثانی فلسفی از روابط میان مفاهیم انتزاع نمی‌شود، بلکه از اوصاف و احکام حقایق عینی حکایت می‌کند، اگرچه حمل آن بر مفاهیم ذهنی است.

این اشکال وارد نیست چون معقولات ثانیه فلسفی هم در مرتبه دوم تعقل واقع می‌شوند؛ زیرا عروض این محمولات در ذهن است و عروض که عبارت از حمل و اثبات محمول برای موضوع است، متفرع بر این است که موضوع قبلاً دارای ثبوت باشد و طبعاً باید قبلاً مفهومی در ذهن تعقل و تصور شده باشد تا اینکه این معقولات عارض آن گردد و از این حیث فرقی بین معقول ثانی منطقی و فلسفی نیست و هر دو مسبوق به تعقل قبلی موضوعشان هستند؛ با این تفاوت که معقولات ثانیه منطقی را عقل از ماهیت موجود در ذهن به اعتبار وجود ذهنی، نه به لحاظ وجود خارجی، انتزاع می‌کند؛ اما معقولات ثانیه فلسفی را عقل از ماهیات موجود در ذهن، نه از حیث وجود ذهنی آنها، بلکه به اعتبار وقوع آنها در خارج، انتزاع می‌نماید.

تفاوت معقولات اولی با معقولات ثانی

۱. تفاوت در عروض و اتصاف: معقولات ثانی (اعم از منطقی و فلسفی) چون فاقد فرد خارجی هستند، در هیچ حال، در خارج عارض بر موضوع خود نمی‌شوند؛ یعنی ظرف عروض معقولات ثانیه بر موضوع همواره ذهن است، ولی ظرف اتصاف آنها تفاوت پیدا می‌کند. معقولات ثانیه منطقی به دلیل اینکه موضوعاتشان مقید به ذهن است، تنها در ظرف ذهن متصف به آنها می‌گردند؛ ولی معقولات ثانی فلسفی چون ذوات و ماهیات با صرف نظر از وجود ذهنی و عینی مستلزم آنها هستند، لذا در همه حال یعنی حتی در وقتی که به وجود خارجی موجود هستند به آنها متصف می‌گردد، درحالی که ظرف عروض و اتصاف معقولات اولی همواره خارج است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۳۳۵-۱۸۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵؛ ج ۱: ۴۲۴؛ لاهیجی، بی تا، ج ۱: ۷۱-۷۰).

توضیح اینکه معقول ثانی منطقی و فلسفی، هر دو، در اینکه عروضشان بر معروض در ذهن است، مشترک‌اند و تفاوت آنها در این است که معقول ثانی منطقی علاوه بر اینکه عروض آن بر معروض در ذهن است، اتصاف معروض به آن هم در ذهن است، مانند عروض مفهوم کلیت بر انسان و اتصاف مفهوم انسان به کلیت که هر دو در ذهن می‌باشند؛ ولی معقول ثانی فلسفی گرچه عروض آن بر معروض در ذهن است، ولی اتصاف معروض

به آن هم در ذهن می‌باشد و هم در خارج؛ مثلاً مفهوم امکان بر ماهیت درخت فقط در ذهن عارض می‌گردد، چون چیزی در خارج به نام امکان وجود ندارد؛ نه وجود جوهری و نه وجود عرضی، ولی اتصاف درخت به معنای امکان هم در ذهن است و هم در خارج.

معقول ثانی فلسفی همان‌طوری که با معقول ثانی منطقی یک وجه اشتراک و یک وجه افتراق دارند، با معقولات اولی هم یک وجه اشتراک و یک وجه افتراق دارند؛ وجه اشتراک آنها این است که اشیای خارجی در خارج به آنها متصف می‌شوند و وجه افتراق آن دو در این است که معقولات اولی هم عروضشان بر معروض و هم اتصاف معروض به آنها هر دو در خارج است، ولی معقولات ثانی فلسفی عروضشان در ذهن است.

۲. معقولات اولی مابازای خارجی دارند، اما معقولات ثانیه ندارند.

توضیح اینکه: هر یک از معقولات اولی چه در ذهن و چه در خارج از ذهن وجود و واقعیتی خاص به خود و سوای از وجود سایر معقولات اولی دارند به گونه‌ای که نمی‌توان دو معقول اولی پیدا کرد که با یک وجود موجود باشند. اگر ما دو مفهوم کلی انسان و سفیدی را دو معقول اول دانستیم به این معناست که انسان وجودی دارد برای خود و سفیدی نیز وجود دیگری دارد. پس بازای هر یک از معقولات اولی یک واقعیت خارجی هست، غایت امر اینکه بعضی از این واقعیات متکی به بعضی دیگرند، مثل اینکه وجود سفیدی متکی به وجود انسان یا چیزهای دیگر است یا وجود بو متکی به عطر است، ولی در هر حال دو واقعیت و دو وجودند. در مقابل، معقولات ثانیه، چه منطقی و چه فلسفی، ما بازای خارجی ندارند، بلکه واقعیت معقولات ثانیه فلسفی عین واقعیت خارجی معقولات اولی است همچنین واقعیت معقولات ثانیه منطقی عین واقعیت ذهنی معقولات اولی است. (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۶۵-۴۲؛ حائری یزدی، ۱۳۶۱ب: ۱۵۵؛ ۱۳۶۱الف: ۱۸۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۹۹-۹۸، ۹۵؛ ۱۳۷۵: ۳۹؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۵۸، ۴۲۲، ۴۱۲؛ مطهری، ۱۳۷۲الف: ۲۷۳).

۳. معقولات اولی مسبوق به احساس و تخیل هستند.

توضیح اینکه: مصداق جزئی معقولات اولی را می‌توان به وسیله حواس درک کرد، مثلاً شخص انسانی را که مصداق مفهوم انسان است، می‌توان دید و از آن تصور حسی و خیالی

و سپس به کمک قوه تجرید و تعمیم ذهن صورت کلی و عقلی به دست آورد؛ ولی مصادیق معقولات ثانیه را از آن جهت که مصداق این مفاهیم هستند، نمی‌توان به صورت جزئی درک کرد؛ مثلاً ما هیچ حسی که علت بودن آتش و معلول بودن حرارت را درک کند، نداریم و هیچ‌گاه نمی‌توانیم تصور حسی و خیالی از آن داشته باشیم. همچنین نمی‌توانیم کلی بودن مفهوم انسان و جزئی بودن تصور شخص خاصی را حس کنیم. فقط می‌توانیم وجود مفهوم انسان را که مصداق مفهوم کلی است با علم حضوری درک کنیم؛ براساس این تمایز مفاهیمی چون جوهر، عرض، زمان و مکان از مفاهیم فلسفی هستند، نه ماهوی، چون هیچ یک از راه ارتباط و تماس مستقیم ذهن با خارج پدید نیامده‌اند (مطهری، ۱۳۷۲ الف: ۲۷۵؛ ۱۳۶۶، ج ۲: ۶۳-۶۰؛ ج ۳: ۳۰۰-۲۹۵؛ حائری یزدی، ۱۳۶۱ اب: ۱۵۵؛ ۱۳۶۱ الف: ۵۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۴۰؛ ۱۳۷۴، ج ۲: ۹۴-۹۲).

برخی از صاحب نظران امتیاز میان معقول اول و ثانی را به این صورت که معقول اول در خارج وجود دارد و از طریق حس، اصطیاد شده و به تجرید، تقشیر، انتزاع و مانند آن به ذهن منتقل شده و تعقل می‌شود و معقول ثانی برخلاف معقول اول، از طریق حس به دست نمی‌آید، ناتمام دانسته‌اند؛ به دلیل اینکه برخی از معقولات اولی نظیر جوهر با آنکه دارای فرد خارجی است، با حس ادراک نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۱۹).

به نظر می‌رسد اینکه مصادیق یا افراد مفهوم جوهر و عرض قابل ادراک حسی نیستند، نقضی برای تفاوت معقول اول و ثانی از این حیث که معقول اول قابل ادراک حسی است، ولی معقول ثانی چنین نیست، به شمار نمی‌آید؛ بلکه برعکس باید از ماهوی بودن مفهوم جوهر و عرض دست برداریم و آنها را از معقولات ثانیه به شمار آوریم.

۴. تفاوت از جهت پیدایش: معقولات اولی به صورت خودکار، مستقیم و بلاواسطه از اعیان خارجی یا حالات نفسانی هستند که وقتی یک یا چند تصور جزئی از مصداق آنها داشته باشیم، در ذهن حاصل می‌شوند و در پیدایش آنها در ذهن صورت ادراکی دیگری وساطت و دخالت ندارد. ولی انتزاع معقولات ثانیه (اعم از منطقی و فلسفی) متوقف بر ملاحظات و مقایساتی روی واقعیت‌های خارجی و مفاهیم ماهوی است که تا آنها انجام نگیرد، معقولات ثانیه انتزاع نمی‌شوند، هر چند منشأ انتزاع آنها صدها بار در ذهن تکرار

شود. مثلاً هنگامی مفهوم علت را از آتش و مفهوم معلول را از حرارت انتزاع می‌کنیم که آن دو را با یکدیگر مقایسه کنیم و بفهمیم که وجود آتش موجب پیدایش حرارت می‌گردد و حرارت بدون آتش پدید نمی‌آید؛ روشن است که اگر این ملاحظه و مقایسه را انجام نمی‌دادیم، هرگز چنین مفهومی انتزاع نمی‌شد؛ یا مثلاً هنگامی مفهوم کلی را از مفهوم انسان می‌گیریم که ملاحظه کنیم مفهوم انسان قابلیت صدق بر مصادیق بی‌شمار را دارد، ولی تصور انسانی معین جز حکایت از همان فرد خاص را ندارد. در این صورت است که مفهوم کلی را به انسان و مفهوم جزئی را به تصور شخص خاص نسبت می‌دهیم (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۱۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۴۰؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۲۴۱؛ مطهری، ۱۳۷۲ الف: ۲۷۴؛ ۱۳۶۶، ج ۲: ۸۰؛ ج ۳: ۲۹۵-۲۸۳).

۵. تفاوت از حیث فعالیت ذهن: ذهن در پیدایش معقولات اولی منفعل است؛ زیرا معقولات اولی صور واقعیات خارجی هستند و هنگامی در ذهن به وجود می‌آیند که نفس ما آن واقعیات را با حواس یا با علم حضوری بیابد و تا هنگامی که نفس واقعیت یک چیز را بی‌واسطه یا با واسطه حواس، نیابد صورت جزئی یا کلی آن چیز در ذهن به وجود نمی‌آید، به همین جهت کثرت معقولات اولی تابع کثرت واقعیاتی است که نفس آنها را بی‌واسطه یا با واسطه یافته است.

درحالی‌که ذهن در پیدایش معقولات ثانیه فعال است و در نتیجه کثرت آنها تابع کثرت مدرکات نیست؛ چه بسا نفس با یافتن یک واقعیت، چندین معقول ثانی در خود به وجود آورد؛ زیرا ذهن انسان ممکن است شیئی واحد را از جهات گوناگون در نظر بگیرد و در نتیجه مفاهیم متعددی را انتزاع کند. تعدد معقولات ثانیه تابع تعدد جهات و حیثیات سنجش ذهنی است، نه واقعیت خارجی (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۹۴).

۶. معقولات اولی از اقسام موجودات و معقولات ثانیه از احکام و اوصاف و ویژگی سایر موجودات هستند. معقولات ثانیه منطقی صفات و احکام موجودات ذهنی، یعنی مفاهیم‌اند و از نحوه وجود ذهنی آنها حکایت می‌کنند و معقولات ثانیه فلسفی صفات و احکام موجودات خارجی هستند و از نحوه وجود خارجی آنها حکایت می‌کنند، درحالی‌که معقولات اولی نمایشگر حدود ماهوی موجود هستند و ذاتیات اشیا را بیان می‌کنند. بنابراین

وحدت معقولات اولی، نشانهٔ حدود وجودی مشترک و یکسان بین مصادیق خارجی است. ولی وحدت مفاهیم فلسفی، نشانهٔ وحدت دیدگاه عقل در انتزاع آنهاست و می‌توان از آن به وحدت نحوه یا شأن وجود تعبیر کرد (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۶۵-۴۲؛ مطهری، ۱۳۷۲الف: ۲۷۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۳۹؛ ۱۳۷۴، ج ۲: ۹۶؛ ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۸۲؛ حائری یزدی، ۱۳۶۱ الف: ۱۸۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۵۹).

۷. دو معقول اول متضاد و متقابل هیچ‌گاه بر شیئی واحد در یک زمان صدق نمی‌کنند؛ حتی اگر شیئی واحد از دو منظر لحاظ گردد. مثلاً نمی‌توان شیئی واحد را از یک منظر و حیثیت سفید دانست و از حیثیت و منظر دیگر سیاه. به خلاف معقولات ثانیه که دو مفهوم متقابل را می‌توان بر شیئی واحد حمل نمود، مثلاً شیئی واحد را از یک منظر می‌توان علت دانست و از منظر و حیثیت دیگر معلول؛ یا مثلاً مفهوم واحدی مثل حیوان در مقایسه با نامی، نوع و در مقایسه با انسان، جنس است؛ بنابراین برای تحقق تقابل در مفاهیم فلسفی و منطقی، باید وحدت جهت و اضافه را نیز در نظر گرفت (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۷۷).

تعریف مفاهیم ماهوی

مفاهیم ماهوی آن دسته از مفاهیمی هستند که به طور مستقیم از واقعیت‌های خارجی انتزاع شده‌اند و می‌توان مصداق عینی آنها را در خارج یافت. این مفاهیم بنا بر نظریهٔ ابن سینا از طریق تعمیم مفاهیم جزئی به دست می‌آیند، یعنی از واقعیتی که آن را احساس کرده و صورت خیالی از آن برگرفته‌ایم یک مفهوم کلی انتزاع می‌کنیم که واجد مشترکات جزئیات [امور ذاتی] و فاقد مشخصات فردی [امور عرضی] و قابل صدق بر افراد بی شمار از آن حقیقت است؛ این دسته از مفاهیم صورت معقول اشیای خارجی بوده و مبین حقیقت و چیستی آنها هستند و تمایز نوعی اشیا و حدود وجودی آنها را بیان می‌کنند. در ازای این مفاهیم واقعیتی در خارج وجود دارد که اعم از واقعیات مادی و مجرد است؛ از این رو مفاهیم ماهوی با توجه به محکی آنها در سه گروه قابل دسته‌بندی هستند:

۱. مفاهیم ماهوی که بر مجردات ممکن‌الوجود دلالت می‌کنند؛
۲. مفاهیم ماهوی که بر صور نوعیه و جسمیه و هیولا دلالت می‌کنند و بیانگر جواهر

عالم ماده هستند؛ مانند انسان، اسب و...؛

۳. بخش دیگر از مفاهیم ماهوی بر اعراض خارجیۀ عالم ماده دلالت می‌کنند، مانند کم،

کیف و....

ویژگی‌های مفاهیم ماهوی

۱. مفاهیم ماهوی وقتی بر چیزی عارض می‌شوند، از اعراض تحلیلی موضوع خود نیستند؛ زیرا وجودشان در خارج زائد بر وجود موضوعشان است؛ ازاین‌رو این مفاهیم را محمول بالضمیمه می‌گویند. به تعبیر دیگر در ازا و مقابل هر یک از مفاهیم ماهوی یک واقعیتی عینی وجود دارد؛ مثلاً وقتی می‌گوییم انسان سفید است، سفیدی، خود، وجودی غیر از وجود انسان در خارج دارد که با عارض شدن این وجود بر وجود انسان می‌گوییم انسان سفید است و در صورت عارض نشدن، می‌گوییم انسان سفید نیست، یعنی مصداق «انسان سفید» در خارج مجموع دو وجود به هم ضمیمه شده است (صدرالمتألهین، بی‌تا: ۱۰۴؛ مطهری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۱۲۲-۱۱۸؛ طباطبایی، ۱۴۲۲ق ب: ۹۸؛ ۱۴۲۲ق الف: ۷۶)؛
۲. آن دسته از مفاهیم ماهوی که بیانگر ذاتیات موضوع خود هستند، هم در خارج با موضوعشان وحدت دارند و هم در ذهن زائد بر ماهیت نیستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۱۷۹)؛
۳. ذوات خارجی نسبت به مفاهیم ماهوی افراد هستند (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ج ۲: ۳؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۲۱)؛
۴. مفاهیم ماهوی هم عروضشان بر موضوع و هم اتصاف موضوع به آنها هر دو خارجی است، یعنی هم به اشیای خارجی نسبت داده می‌شوند و هم در برابر آنها امر عینی خاص و ماهیت مشخصی وجود دارد و به اصطلاح دارای مابازای خارجی هستند. مثلاً وقتی می‌گوییم برگ درخت سبز است، هم برگ درخت و هم سبزی در خارج وجود دارد. ازاین‌رو اثنیت میان سبزی و برگ درخت یک اثنیت خارجی است نه ذهنی (سبزواری، ۱۴۱۳ق: ۱۶۵؛ طباطبایی، ۱۹۸۱م، ج ۲: ۳؛ مطهری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۱۰۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۳۸؛ ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۹۹؛ حائری یزدی، ۱۳۶۱الف: ۵۶؛ ۱۳۶۱ب: ۱۵۵)؛

۵. مفاهیم ماهوی از ماهیت اشیا حکایت می‌کنند و حدود وجودی آنها را مشخص می‌سازند و به منزله قالب‌های خالی برای موجودات هستند. لذا می‌توان آنها را به قالب‌های مفهومی تعریف کرد که بیانگر جنبه فقدان و عدمی مصادیق خود می‌باشند. لذا تنها مفاهیم ماهوی هستند که در پاسخ پرسش از چیستی اشیا واقع می‌شوند (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۳۳۹؛ ج ۲: ۳؛ ۱۴۲۲ق ب: ۳۱۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۰۰؛ مطهری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۸۰-۶۸؛ ج ۳: ۲۸۳؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۲۱)؛

۶. مفاهیم ماهوی معمولاً در علوم مورد بحث قرار می‌گیرند و سر و کار علوم حقیقی با مصادیق مفاهیم ماهوی است (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۰۰؛ مطهری، ۱۳۷۲ الف: ۲۷۹؛ ۱۳۶۶، ج ۲: ۹۸)؛

۷. مفاهیم ماهوی مستقیماً از راه تماس ذهن با واقعیت آنها برای ذهن حاصل می‌شوند. یعنی همین که یک یا چند ادراک شخصی به وسیله حواس ظاهری یا شهود باطنی حاصل شد، فوراً عقل به طور خودکار مفهوم کلی آن را به دست می‌آورد. مثلاً هنگامی که چشم ما یک یا چند مورد رنگ سفید را ببیند، ذهن ما به طور خودکار مفهوم کلی سفیدی را به دست می‌آورد (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ج ۲: ۳۳۹؛ مطهری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۸۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۰۰؛ ۱۳۷۵: ۴۰)؛ مفاهیم ماهوی آن دسته از مفاهیمی هستند که گاهی در خارج و گاهی در ذهن موجود می‌شوند؛ در وجود خارجی، آثار خارجی و در وجود ذهنی آثار ذهنی بر آنها مترتب می‌گردد. بنابراین مفهوم وقتی ماهیت است که دارای فرد خارجی بوده و بر آن فرد آثار آن ماهیت مترتب شود (سبزواری، ۱۴۱۳ق: ۱۲۲؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲: ۳۳۹؛ مطهری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۸۰؛ طباطبایی، ۱۴۲۲ق الف: ۱۸۶-۳۵؛ ۱۴۲۲ق ب: ۳۱۴-۴۵).

و تبیین بما تقدم ايضاً ان المفهوم انما تكون ماهية اذا كان لها فرد خارجي تقومه و ترتب عليه آثارها (طباطبایی، ۱۴۲۲ق ب: ۲۳).

فان بطلان السفسطة يوجب ان يكون بعض ما في اذهاننا من المفاهيم موجوداً بعينه في الخارج اي قابلاً للتلبس بكل من الوجودين الخارجى و الذهنى و هذه المفاهيم هي الماهيات الحقيقية التي حصروها في المقولات العالیه. (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ج ۲: ۳۳۹).

یعنی همانا بطلان سفسطه اقتضا می‌کند بعضی از مفاهیمی که در ذهن ما هستند، عیناً در خارج موجود باشند؛ یعنی قابلیت پوشیدن لباس وجود را در هر یک از وجود خارجی و ذهنی داشته باشند؛ یعنی بتوانند هم در خارج و هم در ذهن موجود شوند. مفاهیم دارای چنین ویژگی‌ای، ماهیات حقیقی هستند که فلاسفه آنها را در مقولات عالی عشر منحصر نموده‌اند؛

۱. از آنجاکه مصادیق جنس و فصل و سایر کلیات خمس از مفاهیم ماهوی هستند؛ یعنی وقتی می‌توان به مفهومی جنس بودن یا فصل بودن را اطلاق نمود که آن مفهوم از مفاهیم ماهوی باشد؛ لذا تعریف حدی فقط به وسیله ماهیت میسر است و از سوی دیگر وقتی جنس و فصل که ذاتیات شیئی هستند از مفاهیم ماهوی باشد، مستلزم آن است که خود آن مفهوم نیز از مفاهیم ماهوی باشد. بنابراین هم تعریف و هم معرف هر دو از مفاهیم ماهوی هستند. از این ویژگی به دست می‌آید که فقط مفاهیم ماهوی می‌توانند ذاتی شیئی دیگر یا عرضی شیئی دیگر واقع شوند.

۲. متصف شدن به کلیت: اتصاف به کلیت صرفاً اختصاص به مفاهیم ماهوی دارد، به تعبیر دیگر کلیت از لوازم ذاتی مفاهیم ماهوی است:

فالكلیة خاصة ذهنية تعرض الماهية فی الذهن . . . فالكلیة من لوازم الوجود الذهنی للماهية. (طباطبایی، ۱۴۲۲ق ب: ۹۴).

یعنی کلیت، خاصیت ذهنی است که در ذهن عارض ماهیت می‌شود ... کلیت از لوازم وجود ذهنی ماهیت است. بنابراین اطلاق کلی به مفاهیم فلسفی و منطقی عرضی و به تبع مفاهیم ماهوی است، نه اینکه مستقلاً بتوانند این ویژگی را دارا شوند.

۳. اصطلاح وجود ذهنی و مباحث مربوط به آن در فلسفه اسلامی به مفاهیم ماهوی اختصاص دارد؛ زیرا مقصود فلاسفه اسلامی از وجود ذهنی، وجود ماهیات اشیای خارجی در ذهن است. البته مفاهیم غیر ماهوی هم در ذهن موجود هستند، اما وجود ذهنی به معنای مصطلح را ندارند.

المعروف من مذهب الحكماء ان لهذه الماهیات الموجودة فی الخارج المترتبة علیها آثارها وجوداً آخر لا تترتب علیها فیها آثارها الخارجية بعینها و ان ترتبت آثاراً آخر غیر آثارها

الخارجية و هذا النحو من الوجود هو الذي نسميه الوجود ذهنی و هو علمنا بماهيات الاشياء (همان: ۴۵).

یعنی نزد حکما معروف است ماهیاتی که در خارج وجود دارند و منشأ آثار خارجی هستند، وجود دیگری نیز دارند که در آن وجود آن آثار خارجی را ندارند، البته در آن وجود آثار دیگری غیر از آن آثار خارجی بر ماهیت مترتب می‌گردد. این نحو از وجود ماهیات، همان چیزی است که آن را وجود ذهنی می‌نامیم و همان چیزی است که علم ما به ماهیات اشیا را تشکیل می‌دهد.

۱. علم حصولی حقیقی منحصر به مفاهیم ماهوی است. یعنی در تقسیم مفاهیم به حقیقی و اعتباری صرفاً مفاهیم ماهوی، مفاهیم حقیقی می‌باشند، ولی مفاهیم فلسفی و منطقی از مفاهیم اعتباری هستند (همان: ۳۱۴؛ ۱۴۲۲ق الف: ۱۸۶).

۲. مفاهیم ماهوی صرفاً بر دسته خاصی از موجودات حمل می‌شوند، یعنی همیشه اختصاص به یک نوع خاص یا یک جنس یا حداکثر یک مقوله خاص دارند، مثلاً مفهوم انسان صرفاً بر انسان‌ها قابل اطلاق است و بر درخت قابل اطلاق نیست (مطهری، ۱۳۷۲ الف: ۲۷۵؛ ۱۳۶۶، ج ۲: ۶۳).

۳. چون مفاهیم ماهوی دارای مابازای عینی هستند، تعدد مفاهیم ماهوی دال بر تعدد و کثرت مصادیق خارجی است. مثلاً مفهوم انسان بر یک دسته از موجودات خارجی قابل حمل است و مفهوم درخت بر دسته دیگری از موجودات، پس هر یک از دو مفهوم انسان و درخت حکایتگر وجود دسته‌ای از موجودات در خارج هستند.

۴. مقصود از ماهیت در مفاهیم ماهوی، ماهیت بالمعنی الاخص، یعنی «ما یقول فی جواب ما هو»، مراد است، نه ماهیت بالمعنی الاعم، یعنی «ما به الشئی هو هو» که هم شامل وجود می‌شود و هم شامل ماهیت بالمعنی الاخص. و چون ماهیت به معنای اول بیانگر چیستی و حدود اشیا خارجی است، مفاهیم ماهوی بر واجب‌الوجود قابل حمل نیست (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ج ۲: ۲؛ ۱۴۲۲ق ب: ۹۱؛ ۱۴۲۲ق الف: ۷۳).

۵. اکثر مفاهیم ماهوی مسبوق به صورت حسی و خیالی هستند، مثلاً پیدایش مفهوم درخت در ذهن مسبوق است به اینکه ابتدا یک صورت حسی از آن وارد ذهن بشود که در

پی آن صورت خیالی درخت در ذهن باقی می‌ماند و پس از به وجود آمدن صورت حسی و خیالی نفس انسان مستعد می‌شود که با تجرید عوارض غریب، مفهوم کلی درخت را واجد شود. بنابراین هر مفهوم کلی که در ازای آن یک تصور حسی یا خیالی وهمی وجود داشت، از مفاهیم ماهوی خواهد بود. البته عکس این ویژگی در مفاهیم ماهوی به صورت موجب کلی صادق نیست؛ یعنی همه مفاهیم ماهوی دارای چنین ویژگی‌ای نیستند و چنین نیست که در ازای همه مفاهیم ماهوی ادراک حسی وجود داشته باشد؛ مثلاً مفهوم ماهوی نفس، مسبوق به صورت حسی و خیالی نیست و فقط مصداق آن را می‌توان با علم حضوری مشاهده کرد. همچنین مفاهیم ماهوی که از مجردات حکایت می‌کنند، مسبوق به ادراک حسی نیستند. نتیجه آنکه حس تنها نقش فراهم کننده شرط لازم برای پیدایش دسته‌ای از مفاهیم ماهوی را ایفا می‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۷۰؛ حائری یزدی، ۱۳۶۱ الف: ۵۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۳۱-۲۰۱).

۶. پیدایش هر مفهوم کلی ماهوی، مسبوق به ادراک جزئی و شخصی است، یعنی هنگامی انسان استعداد درک مفهوم کلی را پیدا می‌کند که قبلاً مصداق جزئی آن را درک کرده باشد، خواه آن مصداق جزئی به وسیله حواس ظاهری درک شده باشد و خواه به وسیله حواس باطنی و مشاهدات حضوری (مصباح یزدی، ۱۳۶۱: ۹۲).

۷. لازم نیست مفاهیم ماهوی بالفعل در خارج دارای مابازاء و افراد باشند (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۱۵۵).

تعریف مفاهیم منطقی

مفاهیم منطقی مفاهیمی هستند که از نحوه وجود مفاهیم ماهوی در ذهن حکایت می‌کنند و اوصاف، احکام، لوازم و ویژگی‌های ذهنی آنها را بیان می‌نمایند. به همین خاطر مفاهیم منطقی را مستند به مفاهیم ماهوی و عارض بر آنها دانسته‌اند. مفاهیم منطقی نه تنها مابازای خارجی ندارند، بلکه هیچ شیئی خارجی به آنها متصف نمی‌شود.

مفاهیم منطقی وقتی پیدا می‌شوند که ذهن به سراغ موجوداتی می‌رود که در درون خودش قرار دارند و از احکام، روابط و خصوصیات آنها جستجو می‌کند. در نتیجه به

تصورات و احکامی می‌رسد که حاکی از احوال تصورات و تصدیقات دیگر است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۱۹؛ ۱۴۰۴ق: ۱۶۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۳۹؛ لاهیجی، بی تا، ج ۱: ۷۱-۷۰).

ویژگی‌های مفاهیم منطقی

۱. ظرف عروض مفاهیم منطقی بر موضوع و اتصاف موضوع به آنها هر دو ذهنی است، مثلاً مفهوم «انسان» کلی است، اما خود انسان در خارج نه متصف به کلیت می‌شود و نه متصف به جزئیت و نه متصف به هیچ یک از معقولات ثانیة منطقی؛ پس مصداق مفاهیم منطقی عین ذهنیت است و جز در ظرف ذهن تحققی ندارند و تنها مفاهیم ذهنی هستند که قابلیت اتصاف به این گونه مفاهیم را دارند؛ ازاین‌رو این مفاهیم از طریق تماس و ارتباط مستقیم حواس با خارج به دست نمی‌آیند؛ بنابراین مصداق مفاهیم منطقی را از آن جهت که مصداق این مفاهیم هستند، نمی‌توان به صورت جزئی درک کرد. حاصل آنکه منشأ انتزاع و محکی مفاهیم منطقی نحوه وجود ذهنی مفاهیم دیگر است. به این معنا که معقولات اولی به شرط آنکه در فضای ذهن بوده و به وجود ذهنی مقید باشند، مصداق برای مفاهیم منطقی بوده و به آنها متصف می‌گردند (سهروردی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۳۴۶-۷؛ طباطبایی، ۱۴۲۲ق ب: ۳۱۵؛ مطهری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۱۰۲، ۸۱، ۶۴؛ ج ۳: ۳۰۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۲۸-۲۰۰؛ ۱۳۷۵: ۴۰-۳۹؛ ۱۴۰۵ق: ۲۲؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۲۲-۴۱۳؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق: ۱۶۴؛ لاهیجی، بی تا، ج ۱: ۷۰).

فإن مصداق اتصاف الاشياء بموضوعات علم المیزان لیس الا نحو وجودها الذهنی (صدر

المتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۱۸۱).

۲. مفاهیم منطقی موضوع منطقی یا موضوع مسائل منطقی را تشکیل می‌دهند؛ یعنی مسائل منطقی حول محور این مفاهیم است و به توضیح و تعریف آنها می‌پردازد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۱۸۰-۱۳۳؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۶۷؛ ۱۳۷۶: ۱۹؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۲۹۸).

۳. اشیا تا وقتی که در خارج هستند، از این صفات عاری‌اند و با ورود به ذهن دارای این صفات می‌شوند. به تعبیر دیگر این مفاهیم، صفات امور عینی در ذهن هستند؛ لذا بدون تحقق مفاهیم ماهوی در ذهن، مفاهیم منطقی محقق نمی‌شوند. چون تا مفهومی در ذهن

وجود نداشته باشد، اوصاف و احکام آن به طریق اولی وجود نخواهد داشت. اصولاً قبل از آنکه معقولات اولیه که صور عقلی موجودات عینی هستند، وارد ذهن بشوند هیچ چیزی در ذهن وجود ندارد و ذهن خلوه محض است، ولی ذهن به محض آنکه صور اشیا را از خارج گرفت و در ظرف خودش قرار داد، لوازم و احکام و حالات وجود ذهنی آنها را هم ادراک می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۹؛ ۱۴۰۴: ۱۶۷؛ سهروردی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۳۴۶-۷؛ طوسی، ۱۴۱۵: ۶۵-۴۲؛ صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۳۳؛ لاهیجی، بی تا ج ۱: ۷۰؛ مطهری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۹۹-۸۶-۶۴؛ ج ۳: ۲۸۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۲۸).

۴. از ویژگی‌های مفاهیم منطقی این است که قضایای حاصل از آنها همیشه از قضایای ذهنیه هستند (سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۶۶؛ صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۳۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵ ب ۴ ج ۱: ۴۱۲). بعضی از صاحب‌نظران معتقدند که قضایای ذهنی فقط از مفاهیم منطقی تشکیل می‌شود، یعنی هم قضایای حاصل از مفاهیم منطقی فقط قضایای ذهنی است و هم قضایای ذهنی فقط از مفاهیم منطقی تشکیل می‌شود (مطهری، ۱۳۷۲ الف: ۲۸۷؛ ۱۳۶۶، ج ۳: ۲۸۴).

۵. مفاهیم منطقی به تبع معقولات اولیه نوعی رابطه با خارج دارند، ولی خودشان به صورت مستقیم هیچ نوع رابطه‌ای با خارج ندارند. ارتباط مفاهیم منطقی با خارج از طریق وحدت ماهیت وجود ذهنی و خارجی مفاهیم ماهوی میسر می‌گردد؛ یعنی پل ارتباطی بین ذهن و خارج اتحاد ماهیت اشیا خارجی و ذهنی است (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۸۱؛ مطهری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۸۶-۶۴؛ ج ۳: ۳۰۰-۲۸۳).

مفاهیم منطقی همان‌طوری که اوصاف برای مفاهیم ماهوی هستند، اوصاف مفاهیم فلسفی و مفاهیمی از نوع خود نیز واقع می‌شوند؛ مثلاً وصف کلیت که مفاهیم ماهوی از قبیل انسان و حیوان به آن متصف می‌شود. وصف مفاهیم فلسفی از قبیل امکان، ضرورت و غیر آن، و نیز وصف مفاهیم منطقی از قبیل معرف، قضیه، قیاس و غیر آن می‌گردد. بنابراین متعلق و موضوع مفاهیم منطقی منحصر به مفاهیم ماهوی نیست.

باید توجه داشت که این ویژگی کلیت ندارد و شامل همه مفاهیم منطقی نمی‌شود؛ زیرا مصداق مفاهیم منطقی از قبیل جنس، فصل، نوع و عرض فقط مفاهیم ماهوی هستند.

مفاهیم منطقی مابازایی ذهنی غیر از موصوف خود ندارند؛ یعنی این دسته از مفاهیم، وجود و واقعیت ذهنی در عرض واقعیت ذهنی موصوف خود ندارند؛ مثلاً هنگامی که می‌گوییم مفهوم انسان کلی است چنین نیست که صفت کلیت خود واقعیتی ذهنی غیر از واقعیت ذهنی انسان داشته باشد، که با منضم شدن این وجود ذهنی به مفهوم انسان این مفهوم کلی شود و در صورت منضم نشدن کلی نباشد؛ بلکه در اینجا یک وجود و واقعیت داریم که همان وجود ذهنی انسان است و همین واقعیت ذهنی بعینه مصداق کلی، ذاتی، نوع و مفهوم نیز هست (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۶۵-۴۲؛ مطهری، ۱۳۷۲الف: ۲۷۴).

۱. تعدد و کثرت مفاهیم منطقی نشان‌دهنده تعدد و کثرت مصادیق آنها نیست، مثلاً به مفهوم حیوان هم نوع اطلاق می‌شود و هم جنس و هم کلی. زیرا مفاهیم منطقی نیز با مقایسه و جهت سنجی‌های ذهنی به دست می‌آیند؛ لذا تعدد مفاهیم منطقی تابع تعدد جهات و حیثیات سنجش ذهنی است.

۲. مفاهیم منطقی نه مقوله‌اند و نه تحت مقولات واقع می‌شوند؛ زیرا مقولات عشر منحصر به ماهیات هستند.

۳. مفاهیم منطقی مصادیق کلیات خمس واقع نمی‌شوند؛ زیرا مصادیق کلیات خمس ماهیات هستند.

تعریف مفاهیم فلسفی

مفاهیم فلسفی آن دسته از مفاهیمی هستند که اوصاف و احکام اشیای خارجی بوده و مبین احوال و روابط و نحوه وجود آنها هستند؛ این گونه مفاهیم فردی در خارج ندارند. مثلاً وقتی می‌گوییم آتش علت حرارت است، آتش به‌عنوان یک جوهر و گرما به‌عنوان یک عرض در خارج وجود دارند؛ اما در کنار آتش و حرارت، شیئی سومی به نام علت وجود ندارد، ولی می‌دانیم که آتش علت حرارت است. پس هرچند در برابر مفهوم علت چیزی در خارج وجود ندارد، ولی اشیای خارجی به آن متصف می‌شوند.

ویژگی‌های مفاهیم فلسفی

۱. مفاهیم فلسفی از اوصاف و عوارض ذاتی موجود بما هو موجود هستند که از تقسیمات اولیه وجود به دست می‌آیند. این مفاهیم به صورت زوج‌های متقابل که هر کدام حاکی از بخشی از هستی می‌باشند، همراه با عدل دیگرشان مساوی با هستی هستند، مانند علت و معلول، قوه و فعل و غیر آن (مطهری، ۱۳۷۲ الف: ۳۷۴؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۲۱).

۲. هر مفهومی که هم بر واجب و هم بر ممکن صدق می‌کند، از مفاهیم فلسفی است؛ زیرا واجب‌الوجود ماهیت ندارد تا مفاهیم متناسب به او از مفاهیم ماهوی باشند و نیز واجب‌الوجود یک امر ذهنی نیست تا مفاهیم حاکی از او از مفاهیم منطقی باشند؛ بنابراین کلیه مفاهیمی که حاکی از اسما و صفات واجب‌اند، از مفاهیم فلسفی هستند، مانند علم و قدرت و غیر آن (طباطبایی، ۱۴۲۲ ا ق ب: ۳۱۶؛ ۱۴۲۲ ا ق الف: ۱۸۷).

۳. مفاهیم فلسفی، اعتباری و از اعتبارات نفس‌الامری هستند که بازگشت آنها به عوارض مطلق وجود است؛ زیرا مصادیق مفاهیم فلسفی هرچند مستقیماً در خارج وجود ندارند، منشأ اعتبار و انتزاع آنها در خارج است. بنابراین مقصود از اعتباری بودن مفاهیم فلسفی، نوعی فرض و اعتبار محض عقلی نیست، بلکه یک نوع اعتبار نفس‌الامری است که پیوسته از یک واقعیت حکایت می‌کند و به همین جهت است که آنها را اوصاف عقلیه می‌نامند. درواقع عقل با تحلیل مفهومی اشیا خارجی و صورت‌های ذهنی، این اوصاف را به دست می‌آورد و این طور نیست که هر لحظه طبق خواسته‌های اشخاص و سلیقه‌های افراد دگرگونی پذیرند.

هرگاه فلسفه سخن از اعتبارات به میان می‌آورد مقصودش اعتباریاتی است که بالاخره به یک مأخذ و منشأ انتزاع واقعی و عینی منتهی می‌گردد. فلسفه چون از حقایق هستی بحث می‌کند، نمی‌تواند از ذهنیات و اعتبارات محض سخن بگوید.

ما مفاهیم فلسفی را از حقایق عینی وجود، در ذهن اعتبار می‌کنیم و هر چیزی که از حقایق عینی اشیا و از حقیقتی از حقایق وجود انتزاع بشود، ولی خودش مابازاء نداشته باشد، از اعتبارات نفس‌الامری فلسفه است. از اعتبارات است به جهت اینکه دارای مصادیق حقیقی و عینی نیست و تنها در ذهن به وجود می‌آید، و نفس‌الامری است به علت اینکه

بالاخره بازگشت آن به وجود است و منشأ انتزاع آن یک امر حقیقی و واقعی است، و از مفاهیم فلسفی است برای اینکه بالاخره از پدیده‌های هستی حکایت می‌کند (حائری یزدی، ۱۳۶۱ الف: ۱۸۸؛ ۱۳۶۱ ب: ۱۵۶).

۴. مفاهیم فلسفی مأخوذ در ماهیت مصادیق و حدود آنها نیستند:

و هذه المفاهیم انما یعملها الذهن بنوع من التعمل و یوقعا علی مصادیقها لکن لا کوقوع

الماهیة و حملها علی افرادها، بحیث تؤخذ فی حدها (طباطبایی، ۱۴۲۲ق الف: ۱۸۶).

یعنی: این مفاهیم (مفاهیم اعتباری) را ذهن با نوعی تعمل (و فعالیت مخصوص خود)

می‌سازد و بر مصادیق آنها منطبق می‌نماید، ولی نه مانند منطبق شدن و حمل ماهیت بر افراد، به گونه‌ای که در حد آنها اخذ گردد.

۵. مفاهیم فلسفی اختصاص به مقوله خاص ندارند. ابن سینا در تبیین این ویژگی چنین

گفته‌اند: **ولا یجوز أن یختص ایضاً بمقولة؛ یعنی:** هیچ یک از آنها اختصاص به مقوله

خاص ندارد. یکی از ویژگی‌های مفاهیم فلسفی اختصاص نداشتن به مقوله خاص است.

مانند مفهوم عرض که شامل مقولات مختلف عرضی می‌شود و مفهوم حرکت که بر بیش

از یک مقوله صادق است؛ زیرا وسیع‌ترین مفاهیم ماهوی بر بیش از یک مقوله قابل صدق

نیست. چون مقولات اجناس عالی‌اند که با تمام ذات با یکدیگر متباین می‌باشند و اگر

یک مفهوم ماهوی بر بیش از یک مقوله صادق باشد لازم می‌آید آن مفهوم دارای دو مقوله

و دو جنس عالی باشد که با تمام ذات با هم متباین‌اند و تباین در ذات مستلزم تناقض در

ذات می‌گردد؛ بنابراین هیچ مفهوم ماهوی امکان شمول بر بیش از یک مقوله را ندارد

درحالی‌که مفاهیم فلسفی از احکام عام وجود هستند و اختصاص به وجود خاصی ندارند

(ابن سینا، ۱۳۷۶: ۲۱؛ طباطبایی، ۱۴۲۲ق الف: ۱۸۷؛ ۱۴۲۲ق ب: ۳۱۶).

۶. مفاهیم فلسفی فرد خارجی ندارند و رابطه آنها با مصادیقشان مانند رابطه کلی و فرد

نیست. البته فرد نداشتن در خارج به معنای نفی واقعیت داشتن و ارتباط آنها با خارج

نیست. چون این مفاهیم مابازای خارجی ندارند، ولی منشأ انتزاع خارجی دارند. چون

موجودات عینی در خارج به این اوصاف و مفاهیم متصف می‌شوند. (صدرالمألهین،

۱۹۸۱م، ج ۱: ۱۴۰؛ طباطبایی، ۱۴۲۲ق ب: ۳۱۶؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق: ۶۸؛ حائری یزدی،

۱۳۶۱ الف: ۵۷؛ ۱۳۶۱ ب: ۱۵۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵ ب: ۴، ج: ۱: ۴۱۲).

این ویژگی را فلاسفه اسلامی به بیان دیگری هم مطرح نموده‌اند و آن این است که مفاهیم فلسفی وجودشان در خارج زائد بر وجود موصوف نیست و با آن در وجود عینیت و وحدت دارند و تغایرشان با موضوع فقط در ذهن است. ذهن با تحلیل، این مفاهیم را از موصوفاتشان انتزاع می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ج: ۱: ۱۷۹؛ بی تا: ۱۰۴؛ طباطبایی: ۱۴۲۲ ا ق ب: ۹۸؛ ۱۴۲۲ الف: ۷۶؛ مطهری، ۱۳۷۲ الف: ۳۷۴؛ ۱۳۶۶، ج: ۲: ۱۲۲-۱۰۴؛ حائری یزدی، ۱۳۶۱ ب: ۱۵۶). ابن سینا این ویژگی را در این عبارت بیان کرده‌اند: و لیست من الامور التي يكون وجودها الا وجود الصفات للذوات؛ (۱۳۷۶: ۲۱) یعنی از اموری نیستند که وجودشان غیر از وجود صفت برای ذات است. مثلاً صفت امکان برای جسم به گونه‌ای نیست که مابازایی عینی جدای از جسم داشته باشد، امکان چیزی زائد بر جسم نیست. از طرف دیگر عین ذات جسم هم نیست؛ یعنی یا تمام ذات یا جزء ذات جسم نیست. عینیت امکان با جسم فقط به لحاظ وجود است.

حکیم ملاعلی نوری عبارت کوتاهی دارند که تقریباً این خصوصیت را بیان می‌کند:

و المعقول الثاني هو الذي يتحد بالمعقول الاول في الخارج و يتبعه في الوجود العيني كاللازم الغير المتأخر، لكنه بصير عارضاً له في ضرب من التحليل العقلي كما هو شأن عوارض الماهيات (۱۹۸۱ م، ج: ۲: ۳۰۴).

یعنی معقول ثانی فلسفی آن چیزی است که مانند لازم غیر متأخر، با معقول اول در خارج متحد و در وجود عینی تابع وجود معقول اول است؛ معقول ثانی با نوعی تحلیل عقلی عارض بر معقول اول می‌گردد، همان‌طور که شأن عوارض ماهیت چنین است. مقصود از معقول ثانی در این عبارت معقول ثانی فلسفی است، چون معقول ثانی منطقی نه ارتباطی با خارج دارد و نه از اعراض و اوصاف وجود است. همچنین منظور از اینکه گفته می‌شود معقولات ثانیة فلسفی مابازای خارجی ندارند یا اینکه وجود و واقعیتی در عرض سایر اشیا ندارند و عروضشان ذهنی است، این است که: مثلاً وقتی می‌گوییم انسان واحد است، این طور نیست که وحدت نیز غیر از وجود انسان، وجودی داشته باشد که با ضمیمه شدن آن به وجود انسان، انسان واحد باشد و در صورت ضمیمه نشدن واحد

نباشد. چنان‌که در اتصاف انسان به سفیدی چنین است. مصداق «انسان واحد» در خارج مجموع دو وجود به هم ضمیمه شده نیست، بلکه یک وجود بسیط است که هم انسان است هم واحد؛ به تعبیر دیگر همان واقعیتهای که مصداق انسان است، عیناً خود مصداق وحدت نیز هست. برخلاف «انسان سفید» که در آن واقعیتهای که مصداق انسان است، غیر از واقعیتهای است که مصداق سفیدی است. (سهروردی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۳۴۶-۷؛ مطهری، ۱۳۷۲ الف: ۲۷۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۴ ج ۱: ۱۱۲؛ ج ۲: ۹۷).

شهید مطهری در توضیح این ویژگی مفاهیم فلسفی می‌فرماید:

اگر می‌گوییم ظرف اینها ذهن است، مقصود این است که ما برای اینها در خارج وجودی و مصداقی جدا از وجود معقولات اولیه پیدا نمی‌کنیم؛ حتی به صورت یک عرض هم برای آنها یک مصداق و وجود پیدا نمی‌کنیم؛ یعنی اینها چیزی نیستند که در خارج در کنار معقولات اولیه چه به صورت مستقل و چه به صورت یک حالت خارجی، برای آنها وجود داشته باشند. به صورت مستقل وجود داشته باشند؛ مثل اینکه مثلاً انسان در خارج وجود دارد، حجر هم در خارج وجود دارد، ولی به صورت مستقل از او و به صورت حالت برای معقولات اولیه وجود داشته باشند، مثل اینکه مثلاً انسان در خارج وجود دارد، رنگ انسان هم در خارج وجود دارد، ولی رنگ انسان به صورت یک حالتی است در کنار انسان که ضمیمه شده است به انسان، رنگ انسان وجودش عین وجود انسان نیست، بلکه به صورت یک حالتی از انسان است یا مثل قیام انسان، قیام انسان عین ذات انسان نیست، بلکه یک حالتی است که در خارج عارض بر انسان می‌شود و اگر می‌گوییم ظرف اتصاف این معقولات خارج است، مقصود این است که اینها به صورت یک صفت در خارج وجود دارند که این صفت هیچ وجودی ندارد مگر وجود همان خود موضوع، یعنی همان موضوع همان‌طور که مصداق ماهیت خودش هست، مصداق این هم هست (۱۳۶۶، ج ۳: ۳۱۸).

برخی از فلاسفه اسلامی تصریح نموده‌اند که عروض مفاهیم فلسفی بر معروض در عقل است، اعم از آنکه اتصاف معروض به عارض در خارج یا در ذهن می‌باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۱: ۳۳۵؛ سبزواری، ۱۴۱۳ ق: ۱۶۳). ملاصدرا در تعریف مفاهیم

فلسفی می‌گوید که اینها اوصاف ذهنی هستند که صورتی در خارج ندارند، لکن اشیای خارج از ذهن را وصف می‌کنند، همان‌گونه که اشیای ذهنی را وصف می‌کنند.

بل الامتناع والوجوب و الامکان حالها واحد فی انها من الاوصاف العقلية التي لاصورة لها

فی الاعیان مع اتصاف الاشیاء بها فی الاعیان و الازهان جمیعاً. (۱۹۸۱م، ج ۱: ۱۸۰)

حکیم سبزواری هم در توضیح نحوه عروض و اتصاف معقولات ثانیة فلسفی می‌گوید:

مقصود از اینکه ظرف اتصاف معقولات ثانیة فلسفی خارج است؛ یعنی اینها در خارج هیچ

استقلالی ندارند و وجودشان در خارج وجود رابط است، همان‌طور که مقصود از اینکه

ظرف عروض اینها ذهن است، یعنی در ذهن وجود محمولی دارند (۱۹۸۱م، ج ۱: ۱۴۰).

حکیم سبزواری هم مانند ملاصدرا اتصاف معروض به مفاهیم فلسفی را اعم از ذهن و

خارج می‌داند.

۷. ادراک مفاهیم فلسفی از طریق حس ممکن نیست، چون صورت حسی و خیالی

ندارند و چون صورت حسی و خیالی ندارند، از طریق تجرید و تعمیم به دست نمی‌آیند

(مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۰۰؛ ۱۳۷۵: ۴۰؛ حائری یزدی، ۱۳۶۱ الف: ۵۷؛ ۱۳۶۱ ب:

۱۵۸)؛ پس چگونه ذهن آنها را تحصیل می‌کند؟ به نظر می‌رسد حصول مفاهیم فلسفی

علاوه بر تقدم یک یا چند ادراک جزئی و نیز پیدایش مفاهیم کلی ماهوی، محتاج به تحلیل

ذهنی خاصی است که معمولاً در اثر مقایسه دو معلوم حضوری یا دو نحو وجود عینی با

یکدیگر انجام می‌گیرد. براساس این ویژگی همه مفاهیم نسبی مثل ابوت، اخوت، فوقیت و

غیر آن از مفاهیم فلسفی هستند. با این ویژگی یک شیئی در یک زمان می‌تواند مصداق دو

مفهوم فلسفی باشد؛ مثلاً چیزی که علت است، در همان حال می‌تواند معلول هم باشد،

لکن علت آن در مقایسه با چیزی است و معلولیتش در قیاس با چیز دیگر. همچنین با این

ویژگی، اغلب مفاهیم فلسفی به صورت زوج‌های متقابل، مانند وحدت و کثرت، علت و

معلول و غیر آن هستند و بدون چنین ملاحظات و مقایساتی، هرگز این‌گونه مفاهیم به

دست نمی‌آیند (مصباح یزدی، ۱۳۶۱: ۹۳؛ ۱۴۰۵ق: ۳۸۹).

۸. کل ما لزم من وقوعه تکرر نوعه فهو اعتباری. (سهروردی، ۱۳۶۳ ج ۱: ۲۶) مفاهیمی

که از فرض وقوعشان در خارج تکرر نوعشان لازم می‌آید از مفاهیم فلسفی هستند. مقصود

از کلمه نوع که در این اصل به کار برده شده، عبارت است از کلیه مفاهیم عامه مانند وجوب، وجود، امکان، وحدت و هرگونه مفهوم دیگری از این قبیل که آنها را طبایع عامه نیز می‌گویند.

شیخ اشراق معتقد است که اگر ما برای مفاهیم عقلی در خارج وجود مستقل فرض نماییم، گرفتار تسلسل خواهیم شد. مثلاً اگر فرض کنیم مفهوم در خارج وجود مستقل از ماهیت وجود دارد، در این صورت این سؤال مطرح می‌شود که آیا آن وجود دیگری، خود داری وجود است یا نه؟ اگر پاسخ ما به این پرسش منفی باشد، دچار تناقض خواهیم شد؛ ولی اگر پاسخ ما مثبت باشد، دوباره سؤال تکرار می‌شود و این پرسش و پاسخ تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند و رهایی از آن ممکن نیست. در مورد مفاهیم دیگر مانند امکان، وجوب، وحدت و سایر مفاهیم عامه نیز وضع به همین منوال است.

برای رهایی از این مشکل، سهروردی، براساس قاعده فوق، معتقد است که مفاهیم عامه هرگاه در خارج تحقق داشته باشند، به طور تسلسل تکرار خواهند شد و هر چیزی که وجودش در خارج تا بی‌نهایت تکرارپذیر باشد، جز یک اعتبار عقلی چیز دیگری نخواهد بود.

ملاصدرا در اسفار موارد متعددی را ذکر کرده‌اند که این قاعده شامل آنها نمی‌شود و در واقع به‌عنوان نقض قاعده به شمار می‌آیند (۱۹۸۱م، ج ۱: ۱۷۳)؛ بنابراین این ویژگی، به‌صورت موجب کلی، شامل همه مفاهیم فلسفی نمی‌شود.

۹. حیثیت مصداق مفاهیم فلسفی این است که یا همیشه در خارج هستند و هیچ‌گاه وارد ذهن نمی‌شوند، مانند وجود و صفات حقیقی آن و گرنه وجود خارجی به وجود ذهنی منقلب می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۲۲ق ب: ۳۱۴؛ ۱۴۲۲ق الف: ۱۸۶؛ ۱۹۸۱م، ج ۲: ۳۳۹) و یا در خارج نبودن و بطلان محض بودن است، مانند عدم. با توجه به این ویژگی یکی از تفاوت‌های مفاهیم منطقی و فلسفی از حیث ارتباط با خارج روشن می‌گردد و آن این است که مفاهیم منطقی به هیچ وجه ناظر به خارج نیستند و صرفاً با مفاهیم ذهنی مرتبط هستند، درحالی‌که مفاهیم فلسفی ناظر به واقعیت‌های خارجی‌اند نه مفاهیم ذهنی، و اگر هم بر مفاهیم ذهنی حمل می‌شوند، به این لحاظ است که آنها موجودی از موجودات هستند؛

بنابراین از یک طرف با خارج و از طرف دیگر با ذهن ارتباط دارند (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۹۷-۹۵-۶۶؛ ج ۳: ۲۹۰، ۱۳۷۲ الف: ۲۷۹، ۱۳۷۲ ب: ۲۷۹).

۱۰. از آنجاکه مفاهیم فلسفی در خارج وجودی جدای از موضوع خود ندارند، به جعل بسیط همراه با جعل موضوعشان محقق می‌شوند؛ زیرا این نوع مفاهیم حاکی از انحصار وجودات و نمودار تجلی‌شانی از شئون وجودهای عینی هستند و نحوه وجود امری متمایز از خود آن امر نیست. بنابراین ثبوت مفاهیم فلسفی برای موضوع خود در صورتی که موضوع موجود باشد، ضروری است.

یکی از ویژگی‌هایی که شیخ اشراق برای شناسایی مفاهیم اعتباری از حقیقی ذکر کرده‌اند، این است که هر صفتی که تأخر آن از وجود موصوف خودش ممتنع باشد، از مفاهیم اعتباری است. (۱۳۶۳، ج ۱: ۲۵) شاید مراد شیخ اشراق این باشد که مفاهیم فلسفی با جعل بسیط همراه موصوفشان ایجاد می‌شوند.

شیخ اشراق می‌گوید امکان و وجوب در خارج زائد و متأخر از موصوف خود نمی‌باشند، چون اگر امکان مثلاً در خارج زائد و متأخر از موصوف خود بوده باشد، از این دو حالت بیرون نخواهد بود یا بدون هیچ‌گونه نسبت با شیئی دیگر واجب است، یا به سبب داشتن نسبت با موصوف خود واجب خواهد بود. اگر بدون هیچ‌گونه نسبت با شیئی دیگر واجب باشد، لازم می‌آید هیچ‌گونه موصوف دیگری به آن متصف نگردد و اگر به سبب داشتن نسبت با موصوف خود واجب شود، لازم می‌آید یک معلول ممکن‌الوجود بوده باشد، و هر معلول ممکن‌الوجود باید پیش از وجود یافتن دارای صفت امکان بوده باشد؛ زیرا هر چیزی در جهان نخست ممکن است سپس موجود می‌شود و هیچ‌گاه چنین نیست که نخست موجود شود و سپس ممکن گردد. در اینجا پرسش نخست تکرار می‌گردد و با تکرار آن دور و تسلسل پیش می‌آید و چون هر دو باطل هستند، نتیجه می‌گیرد که تأخر صفت امکان و وجوب از موصوف خود امکان‌پذیر نیست و هرگاه صفت از موصوف خود متأخر نباشد، آن صفت جز یک امر اعتباری نخواهد بود.

مفاهیم فلسفی اموری هستند، زائد بر حقایقی که در عقل به آنها اضافه می‌شوند. یعنی عقل وقتی ماهیت مثلاً انسان و غیر آن را ملاحظه می‌کند، آن را فی حد نفسه به گونه‌ای

می‌یابد که مثلاً امکان، ذات یا ذاتیات آن نمی‌باشد، بلکه یک عرض عام برای آنها محسوب می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۱۷۹-۱۷۲)؛ بنابراین نباید از این ویژگی که گفتیم مفاهیم فلسفی از موصوفات خود قابل انفکاک نیستند، چنین فهمیده شود که آنها عین ذات یا جزء ذات موضوع هستند. ابن‌سینا این مطلب را در عبارت کوتاهی بیان داشته‌اند: «ولا یمكن ان یکون من عوارض شیئ الا الموجود بما هو موجود» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۲۱)؛ یعنی ممکن نیست که هر یک از این امور عرض ذاتی چیزی باشد، مگر عرض ذاتی برای موجود بما هو موجود؛ بنابراین مفاهیم فلسفی را نمی‌توان از عوارض ذاتی چیزی جز موجود بما هو موجود به حساب آورد.

۱۱. مفاهیم اعتباری دارای حد منطقی نیستند، یعنی جنس و فصل ندارند و در حد ماهیتی از ماهیات هم واقع نمی‌شوند، یعنی جنس و فصل مفاهیم دیگر نیستند، زیرا تعریف برای ماهیت و به واسطه ماهیت است و مفاهیم فلسفی از سنخ ماهیت نیستند. به تعبیر دیگر از آنجاکه مفاهیم فلسفی نه دارای جنس و فصل هستند و نه عرضی چیزی واقع می‌شوند، هیچ‌گاه در تعریف حقیقی مفاهیم دیگر واقع نمی‌شوند، نه تعریف حدی و نه تعریف رسمی؛ و چون تعریف صرفاً با مفاهیم ماهوی صورت می‌گیرد، معرف هم باید ماهیت باشد؛ از این رو مفاهیم فلسفی تعریف حقیقی هم ندارند. به این جهت است که بیان داشته‌اند التعریف للماهیه و بالماهیه. (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۹۱؛ ۱۴۱۳ق: ۱۶۵؛ طباطبایی، ۱۴۲۲ق ب: ۳۱۶-۶۰؛ ۱۴۲۲ق الف: ۱۸۷-۶۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۲۸-۱۹۹؛ ۱۳۷۵: ۳۹؛ حائری یزدی، ۱۳۶۱ الف: ۵۷؛ ۱۳۶۱ ب: ۱۵۸).

۱۲. قضایایی که از مفاهیم فلسفی تشکیل می‌شوند، ممکن است از قضایای حقیقیه یا خارجی باشند (مطهری، ۱۳۷۲ الف: ۲۷۸؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۳۳۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵ ب: ۴، ج ۱: ۴۶۴). از ظاهر کلام برخی از فلاسفه چنین به دست می‌آید که قضایای حقیقیه فقط از مفاهیم فلسفی تشکیل می‌شود (سبزواری، ۱۴۱۳ق: ۱۶۶) ولی این انحصار توجیه صحیحی ندارد، زیرا از معقولات اولی هم قضایای حقیقیه تشکیل می‌شود (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۱۱۶).

۱۳. از ویژگی‌های مفاهیم فلسفی این است که آنها مفاهیم مشترک همه علوم‌اند و

اختصاص به هیچ یک از علوم جزئی ندارند؛ زیرا اگر اختصاص به یک علم می‌داشتند، از عوارض ذاتی موضوع آن علم محسوب می‌شدند و در نتیجه باید در همان علم بررسی می‌شدند و چون این مفاهیم از عوارض خاص هیچ یک از موضوعات علوم جزئی نیستند، از مسائل هیچ یک از آنها به شمار نمی‌روند، بلکه فقط در فلسفه به‌عنوان مسئله مطرح می‌شوند و از مبادی سایر علوم به شمار می‌روند: «و لیست عوارض لشیئ من موضوعات هذه العلوم الجزئیة» (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۲۱).

۱۴. وحدت و تعدد مفاهیم فلسفی دالّ بر وحدت و تعدد مصادیق خارجی نیست؛ زیرا مفاهیم فلسفی با مقایسه بین دو موجود عینی یا ذهنی و ملاحظه حیثیات آنها به دست می‌آیند؛ لذا ممکن است که ذهن انسان شیئی واحد را از جهات گوناگون در نظر بگیرد و در نتیجه مفاهیم فلسفی متعددی را انتزاع نماید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۲۴۳-۱۷۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۷۷).

۱۵. برای تحقق تقابل در مفاهیم فلسفه باید وحدت جهت و اضافه را نیز در نظر گرفت (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۷۷).

۱۶. بنا بر نظریه علامه طباطبایی که کلیت را وصف مفاهیم ماهوی می‌داند، مفاهیم فلسفی متصف به کلیت نمی‌شوند. چون براساس این نظریه، کلی عبارت است از مفهومی که وقتی فردی از آن به ذهن بیاید و بر این مفهوم عرضه شود، با او متحد شده و مانند مفهوم انسان به حمل هُوَ هُوَ بر او حمل می‌شود؛ لیکن فرد داشتن از ویژگی‌های اختصاصی مفاهیم ماهوی است و چون مفاهیم فلسفی دارای فرد نیستند؛ فرایند مذکور، در کلی بودن آنها، محقق نمی‌شود (۱۴۲۲ق ب: ۹۴؛ ۱۴۲۲ق الف: ۸۲).

۱۷. چون مفاهیم فلسفی با نوعی تحلیل و تأمل عقلی از واقعیات عینی انتزاع می‌شوند، باید واقعیاتی که مفهوم فلسفی از آن انتزاع می‌گردد، به گونه‌ای باشد که این مفهوم بتواند از آن واقعیت انتزاع شود؛ مثلاً وقتی می‌گوییم آتش علت حرارت است، در صورتی مفهوم علت بر آتش قابل اطلاق است که در خارج وجود حرارت وابسته و محتاج به وجود آتش باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۱۲).

نتیجه

مفاهیم کلی مخصوصاً معقولات ثانیه از انتزاعی‌ترین مفاهیم ذهنی هستند، به همین دلیل به لحاظ تصویری از غموض و پیچیدگی بیشتری برخوردارند؛ زیرا ارتباط ابتدایی ما با اشیا، بیرون از خودمان، به وسیله حواس واقع می‌شود که جز با ماده، با چیزی سروکار ندارند و هر نوع فعالیتی را هم که در نتیجه این ارتباط انجام می‌دهیم، ارتباط به جزئیات ماده دارد. به همین جهت افکار جزئی و موضوعات شخصی، فضای فکر ما را به کلی اشغال نموده است؛ از این رو ساختن یک مفهوم کلی و پیراستن آن از همه مقارنات مادی برای ذهن سنگینی می‌نماید. به خصوص اگر این مفاهیم کلی راجع به امور ماوراءالطبیعه باشد. مفهوم‌سازی و فهم آنها و تبادل معنا و مراد به وسیله آنها برای ذهن مشکلات و سردرگمی‌های فراوانی را ایجاد می‌کند؛ زیرا مفاهیم فلسفی و منطقی، در عین اینکه دارای حقیقت هستند؛ تماسی با ماده و خواص آن ندارند. ذهن انسان به دلیل کثرت ارتباط با عالم ماده تمایل دارد هر لفظ و مفهومی را که به کار می‌برد متعلق آن را در عالم ماده بیابد. در اثر این مشکلات مفاهیم فلسفی برای غیر اهل فن، قابل هضم نبوده و نوعاً به صورت مشتبی الفاظ بی‌معنا نمایان می‌گردد و حتی برای طبقاتی از اهل فن نیز سوء فهم ایجاد می‌کند. اما به هیچ بهانه‌ای نمی‌توان وجود و کاربرد آنها را در ذهن انکار کرد. ذکر ویژگی‌های انواع مفاهیم به نوعی اثبات آنها را نیز نتیجه می‌دهد.

حاصل کلام اینکه شناسایی اقسام مفاهیم و روشن کردن ساختار آنها در ذهن و شفاف سازی تصویر ذهنی از آنها به وسیله بیان ویژگی‌ها و خصوصیات هریک، با استناد به منابع معتبر فلسفی، گامی در جهت شناخت بهتر هندسه مفاهیم ذهنی خواهد بود. به هر حال ما با هر نوع منطق و جهان‌بینی به شناخت جهان پردازیم، مفاهیمی که به صورت کلی به کار می‌بریم خارج از سه نوع مفهومی که در این مقاله خصوصیات آنها به تفصیل ذکر شده است، نخواهد بود.

۱۰۹

ذهن

ویژگی‌های مفاهیم
و کل

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۲، *قواعد کلی فلسفه در فلسفه اسلامی*، ج ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ ۲.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۶، *الهیئت من کتاب الشفا*، با تعلیقات حسن زاده آملی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۱.
۳. _____، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم: مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی، چ ۱.
۴. _____، ۱۴۰۶ق، *الشفاء، الطبيعيات*، ج ۳، تحقیق سعید زاید، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی.
۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *رحیق مختوم*، شرح الحکمة المتعالیة، بخش چهارم از جلد اول، حمید پارسانیا، قم: مرکز نشر اسراء، چ ۱.
۶. حائری یزدی، مهدی، ۱۳۶۱ الف، *کاوش های عقلی عملی، فلسفه اخلاق*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ ۱.
۷. _____، *هرم هستی*، ۱۳۶۱ ب، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ ۲.
۸. سبزواری، ملاهادی، ۱۹۸۱م، *تعلیقات اسفار*، به ضمیمه الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ ۴.
۹. _____، ۱۴۱۳ق، *شرح المنظومة، قسم الحکمه*، ج ۱ و ۲، با تعلیقات حسن زاده آملی، قم: نشر ناب، چ ۱.
۱۰. _____، ۱۳۶۹، *شرح المنظومه، قسم المنطق*، با تعلیقات حسن زاده آملی، قم: نشر ناب، چ ۱.
۱۱. سهروردی، شهاب الدین یحیی، ۱۳۶۳، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، با تصحیح هنری کربن، ج ۱، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۱.
۱۲. ساوی، عمر بن سهلان، ۳۱۶ق، *البصائر النصیریة*، محمد عبده، مصر: مطبعة الکبری الامیریة، چ ۱.
۱۳. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱ و ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ ۴.
۱۴. _____، بی تا، *تعلیقات شفا*، قم: انتشارات بیدار.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۶۸، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۱ و ۲، تهران: انتشارات صدرا، چ ۶.

۱۶. _____، ۱۴۲۲ق الف، *بداية الحكمة*، عباسعلی زارعی سبزواری، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، چ ۱۸.
۱۷. _____، ۱۴۲۲ق ب، *نهاية الحكمة*، عباسعلی زارعی سبزواری، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: چ ۱۶.
۱۸. _____، ۱۹۸۱م، *تعليقات اسفار به ضمیمه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ ۴.
۱۹. طوسی، نصیر الدین، ۱۳۷۵، *اساس الاقتباس*، با تعلیقه سید عبدالله انوار، تهران: نشر مرکز، چ ۱.
۲۰. _____، ۱۴۱۵ق، *تجريد الاعتقاد*، با تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسين، چ ۱.
۲۱. لاهیجی، عبدالرزاق، بی تا، *شوارق الالهام فی شرح تجريد الکلام*، بی جا: بی نا، چ ۱.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۳، *آموزش فلسفه*، ج ۱، تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، چ ۶.
۲۳. _____، ۱۳۶۱، *ایدئولوژی تطبیقی*، قم: انتشارات مؤسسه در راه حق، چ ۱.
۲۴. _____، ۱۴۰۵ق، *تعلیقه علی نهایة الحكمة*، قم: انتشارات مؤسسه در راه حق.
۲۵. _____، ۱۳۷۵، *دروس فلسفه*، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۲.
۲۶. _____، ۱۳۷۴، *شرح نهایة الحكمة*، ج ۱، عبدالرسول عبودیت، تهران: انتشارات امیرکبیر، چ ۱.
۲۷. _____، ۱۳۷۶، *شرح نهایة الحكمة*، ج ۲، عبدالرسول عبودیت، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ ۱.
۲۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۶، *شرح مبسوط منظومه*، ج ۲ و ۳، تهران: انتشارات حکمت، چ ۲.
۲۹. _____، ۱۳۷۲ الف، *مجموعه آثار*، ج ۵، تهران: انتشارات صدرا، چ ۲.
۳۰. _____، ۱۳۷۲ ب، *مجموعه آثار*، ج ۷، تهران: انتشارات صدرا، چ ۲.
۳۱. نوری، آقاعلی، ۱۹۸۱م، *تعليقات اسفار*، به ضمیمه الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ ۴.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی