

مفاهیم ماهوی و فلسفی و منطقی

حسن معلمی*

چکیده

فلاسفه مسلمان معیارهایی را برای تقسیم‌بندی مفاهیم ماهوی، فلسفی و منطقی ارائه کرده‌اند. برخی از این معیارها عبارت‌اند از: محسوس بودن یا نبودن؛ موجود شدن به وجود ذهنی و خارجی یا یکی از این دو؛ و به طور خود به خود وارد ذهن شدن یا با مقایسه به دست آمدن. البته هیچ یک از این ملاک‌ها، جامع و مانع نیست و نظریه مقاله بر این است که مفاهیم کلی ابتدا به دو دسته تقسیم می‌شوند: نخست ناظر به ذهن بودن؛ و دوم ناظر به ذهن نبودن. سپس دسته دوم تقسیم می‌شوند به مفاهیمی که بیانگر چیستی اشیا هستند و به دسته معینی اختصاص دارند و دسته‌ای که ناظر به ذات و ماهیت و چیستی نیستند و اختصاص به دسته معینی ندارند بلکه همه یا اکثر انواع را شامل می‌شود و هر کدام اقسامی دارند.

* استادیار دانشگاه باقرالعلوم (ع).

تاریخ تأیید: ۸۸/۱۱/۱۶

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۰/۲۷

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

ذهنی و خارجی و عینی

مقدمه

معمولاً در توصیف اشیا از اوصافی مانند کلی و جزئی، سفید و سیاه، واجب و ممکن، و علت و معلول استفاده می‌شود. فلاسفهٔ مسلمان این اوصاف را تحت عنوان مفاهیم کلی به سه دسته تقسیم کرده‌اند:

۱. مفاهیم ماهوی: سفیدی و سیاهی، سنگ بودن، چوب بودن، انسانیت، غم و شادی و

؛...

۲. مفاهیم فلسفی: وجوب و امکان علیت و معلولیت، وحدت و کثرت، حدوث و قدم

و ؛...

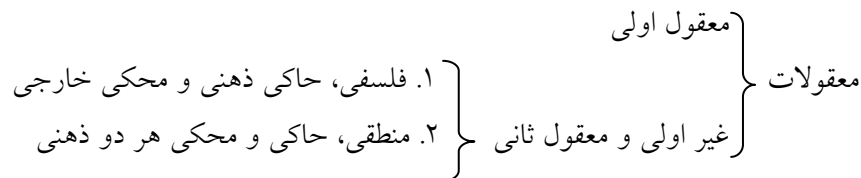
۳. مفاهیم منطقی: کلی و جزئی، جنس و فصل، نوع و ...؛

دسته بندی مفاهیم کلی به سه دستهٔ مذکور از ابتکات فلاسفهٔ مسلمان^۱ است و ثمرات فراوانی در فلسفه و معرفت‌شناسی دارد، نکتهٔ بسیار مهم در این تقسیم‌بندی ملاک آن است، یعنی آنکه چه نوع ملاک و ملاک‌هایی این مفاهیم را از یکدیگر جدا کرده است. ابتدا ملاک‌هایی طرح شده از سوی فلاسفهٔ مسلمان ارائه و سپس نقد و بررسی می‌شود و در نهایت ملاک و تقسیم‌بندی مورد قبول مقاله ارائه می‌گردد.

الف) ملاک‌های تقسیم‌بندی مفاهیم کلی

۱. ملاصدرای: ایشان ابتدا مفاهیم و معقولات را به اولی و ثانوی تقسیم می‌کند، مفاهیم اولی مسبوق به مفاهیم دیگری نیستند و ابتدا توسط حواس به ذهن راه پیدا می‌کنند، ولی مفاهیم و معقولات ثانوی در مرحلهٔ بعد حاصل می‌شوند. معقولات ثانی خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول را که حاکی آنها در ذهن و محکی آنها خارجی است، معقولات ثانیهٔ فلسفی و دسته دوم را که حاکی و محکی آنها هر دو ذهنی است، معقولات ثانیهٔ منطقی نام

نهاده‌اند. نمودار مفاهیم چنین است:



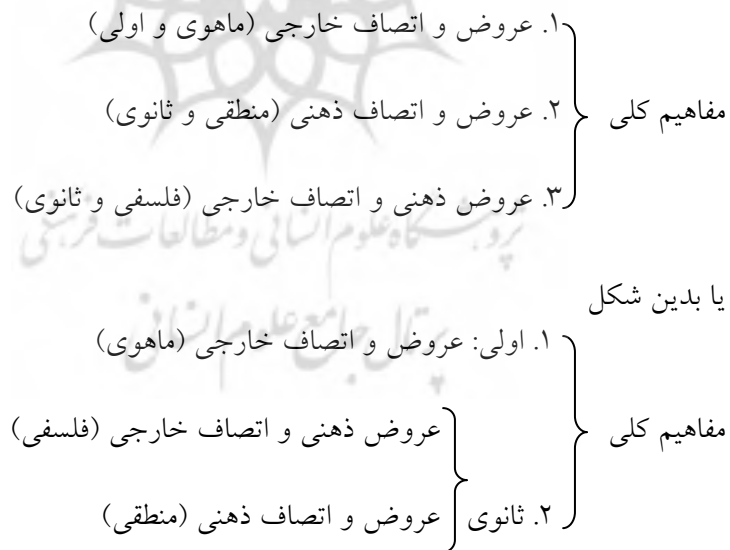
۱۶۵

ذهن

مفاهیم ماهوی و فلسفی و منطقی

به‌عنوان مثال مفهوم «کلی» ویژگی مفهوم انسان، کوه، سنگ، وجوب، علت و معلول است و مفاهیم مذکور همه در ذهن موجودند و ویژگی کلیت و قابلیت صدق آنها نیز در ذهن موجود است نه در خارج، چون هر چه در خارج موجود است، شخصی است و مشخص. ولی مفهوم انسان و علت گرچه در ذهن هستند، ولی محکی و نفس‌الامر آنها خارج از ذهن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۳۳۸-۳۳۹، ۳۳۲-۳۳۳)

۲. محقق سبزواری: نمودار مطالب ایشان چنین است:



توضیح مطالب: قسم اول که عروض و اتصاف در آن خارجی است، بدین معناست که به‌عنوان مثال سفیدی در خارج بر جسم عارض می‌شود و در خارج نیز دیوار و جسم بدان

متصف می‌گردند؛ یعنی ظرف عروض و ظرف اتصاف هر دو خارج از ذهن است. در قسم سوم ظرف عروض و اتصاف هر دو ذهن است. به‌عنوان مثال در «انسان کلی است» عروض کلیت بر انسان در ظرف ذهن صورت می‌گیرد، چون موجود (خارجی) عینی و شخصی است، نه کلی، و مفاهیم ذهنی به کلی و جزئی تقسیم می‌شوند (مقصود از عروض در این جا حمل است یعنی مفهوم کلی بر مفهوم انسان در ذهن حمل می‌شود و محکی کلیت نیز بر مفهوم انسان در ذهن منطبق است)، اتصاف نیز ذهنی است.

ولی در قسم دوم حالتی خاصی حاکم است، عروض در ذهن است؛ یعنی به‌عنوان مثال وجوب و وحدت و کثرت و امکان و علیت و امثال آن در خارج عین مصداق خود هستند و وجود زائد عارض بر مصداق خود ندارد، ولی ذهن آنها را از مصداق جدا می‌کند و بر همدیگر حمل می‌کند، پس عروض ذهنی است، ولی از آنجایی که ممکن است آنها در خارج عین مصداق خارجی باشند پس ظرف اتصاف به آنها ظرف خارج است؛ یعنی خداوند در متن واقع واجب‌الوجود است یا موجودات در خارج ممکن‌الوجودند (سبزواری، بی تا: ۴۰-۳۹).

۳. علامه طباطبایی: نمودار تقسیم مرحوم علامه چنین است:

به وجود ذهنی و خارجی موجود می‌شوند (ماهوی)	}	مفاهیم کلی
فقط به یک وجود موجود می‌شوند		
به وجود ذهنی (منطقی)		

توضیح مطلب: مفهوم انسان، چوب، آهن مفاهیمی ماهوی هستند و معیار در آنها این است که وقتی آنها را با خارج مقایسه می‌کنیم به‌لحاظ وجود متفاوتند: یکی دارای وجود ذهنی است و دیگری وجود خارجی. البته این مفاهیم به‌لحاظ ماهیت عین همدیگرند و در واقع ماهیت این ویژگی‌ها را دارد که گاهی به وجود خارجی موجود می‌شود و گاهی به وجود ذهنی، به خلاف مفهوم وجود، عدم، وجوب و امکان که با واقع خارجی خود اتحاد ماهوی ندارند؛ چون وجود و علت و وجوب و امکان، ماهیت ندارند تا ماهیت آنها به ذهن

بیاید، بلکه وجود عین خارجیت است و هرگز به ذهن نمی آید، پس فقط وجود خارجی دارند نه وجود ذهنی همچون ماهیت، گرچه مفهوم دارند.

و نیز مفهوم کلی و جزئی، جنس و فصل، عین ذهنیت هستند و هرگز به خارج راه پیدا نمی کنند. پس به یک وجود موجود شدن (ذهنی یا خارجی) یا به دو وجود موجود شدن معیار جدایی مفاهیم فلسفی و منطقی و ماهوی است (طباطبایی، بی تا ب: ۱۵۷-۱۵۶؛ بی تا الف: ۶۷-۶۵).

۴. شهید مطهری: ایشان کلمات گذشتگان در این باب را به احسن وجه تقریر کرده اند

و در باب ظرف عروض و اتصاف معتقدند که:

۱. ظروف عروض معقولات فلسفی ذهنی است؛ یعنی در خارج مصداق و وجودی جدای از معقولات اولیه ندارند و حتی به صورت یک عرض در کنار معقولات اولیه قرار نگرفته اند، بلکه ظرف استقلال و جدای از معقولات اولیه اینها ذهن است و ظرف حمل اینها بر مفاهیم ماهوی ذهن است.

۲. ظرف اتصاف مفاهیم فلسفی خارج است، یعنی خارج واقعاً به اینها متصف می شود، یعنی اگرچه وجود مستقل و حتی وجود ضمیمه ای در خارج، همچون اعراض ندارند، موهوم و پنداری نیز نیستند، بلکه همان وجودی که مصداق حقیقی ماهیت خود است، مصداق حقیقی این مفهوم نیز هست، پس به یک معنا مابازاء دارند و به یک معنا مابازای ندارند، مابازای مستقل از مصداق خود ندارند بلکه عین مصداق و منشأ انتزاع خود هستند و مابازای آنها عین منشأ انتزاع آنهاست و در خارج عین موضوع و منشأ انتزاع خود هستند.

۳. مفاهیم اولی (ماهوی) صورت مستقیم اشیا هستند: مانند سفیدی، سیاهی، چوب، سنگ. این مفاهیم صورت حسی و خیالی دارند در حالی که مفاهیم فلسفی صورت حسی و خیالی ندارند، بلکه از اول به صورت کلی و معقول درک می شوند؛ زیرا چنان که در بند بعد می آید محسوس به حواس پنجگانه نیستند.

۴. مفاهیم فلسفی، به خلاف مفاهیم ماهوی محسوس به حواس پنجگانه نیستند.

۵. مفاهیم فلسفی به خلاف مفاهیم ماهوی، به دسته معینی از موجودات اختصاص ندارند. به عنوان مثال، مفهوم انسان به دسته معینی از موجودات (انسانها)، نه همه یا چند

دسته، اختصاص دارد، ولی مفهوم موجود یا واحد یا ممکن انواع گوناگونی دارند.
 ۶. مفاهیم منطقی ذهنی محض هستند و ربطی به خارج از ذهن و خارج از عالم مفاهیم ندارند.

نمودار مفاهیم طبق نظر شهید مطهری چنین است:

با خارج مرتبط هستند }
 به دسته معینی از اشیاء اختصاص دارند. (ماهوی)
 ۱. صورت مستقیم اشیاء و محسوس هستند و
 ۲. اعم از مفاهیم دسته اول هستند و به دسته
 معینی و یا نوع معینی اختصاص ندارند. صورت
 حسی و خیالی ندارند بلکه مفهوم عقلی و کلی
 دارند (فلسفی)
 هیچ ربطی با خارج از ذهن ندارند (منطقی).
 (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۲: ۶۹-۶۰؛ ج ۳: ۳۱۹-۳۱۷).

۵. استاد مصباح: نمودار تقسیم ایشان چنین است:

اختصاصی به ذهن و مفاهیم ذهنی دارند (منطقی) }
 ۱. به طور اتوماتیک وارد ذهن می‌شوند و قالب واقع عینی
 هستند و حدود خارج را نشان می‌دهند (ماهوی)
 ۲. اختصاص ندارند }
 با مقایسه و نسبت سنجی به دست می‌آیند (فلسفی)

توضیح مطلب: انسان به محض اینکه به یک کاغذ سفید نگاه می‌کند، بلافاصله تصویری از این کاغذ سفید رنگ مکعب مستطیل، در ذهن او نقش می‌بندد و در کنار آن از هر ویژگی آن نیز مفهومی ساخته می‌شود، مثل رنگ سفید، شکل و امثال آن؛ این نقش بستن جز بر به کار افتادن قوای حسی و ذهنی، هیچ امر دیگری را نمی‌طلبد و می‌توان

گفت صورت و مفهوم سفیدی یا سیاهی یا مفهوم شیرینی خود به خود در ذهن نقش می‌بندد، اینها مفاهیم ماهوی هستند. همچنین این مفاهیم از حدود و قالب‌های موجودات خارجی حکایت دارند، نه از متن و واقع آنها، چون واقع آنها طبق اصالت وجود، وجود است.

مفاهیم فلسفی به صرف دیدن مصداق عینی (به علم حصولی یا حضوری) به دست نمی‌آیند، بلکه تا ذهن بین دو مصداق مقایسه انجام ندهد و آن دو را با هم نسنجد، به مفاهیم فلسفی دست نمی‌یابد، به عنوان مثال در مفهوم علت و معلول به صرف دیدن آتش، یا مشاهده نفس، انسان به مفهوم علت منتقل نمی‌شود، بلکه باید آتش را با حرارت یا دود، و نفس را با اراده مقایسه کند و نسبت بین آنها را در نظر بگیرد، تا به مفهوم علت و معلول دست یابد. ویژگی مفاهیم منطقی نیز این است که اساساً ربطی به عالم خارج از ذهن و مفاهیم ذهنی ندارند.

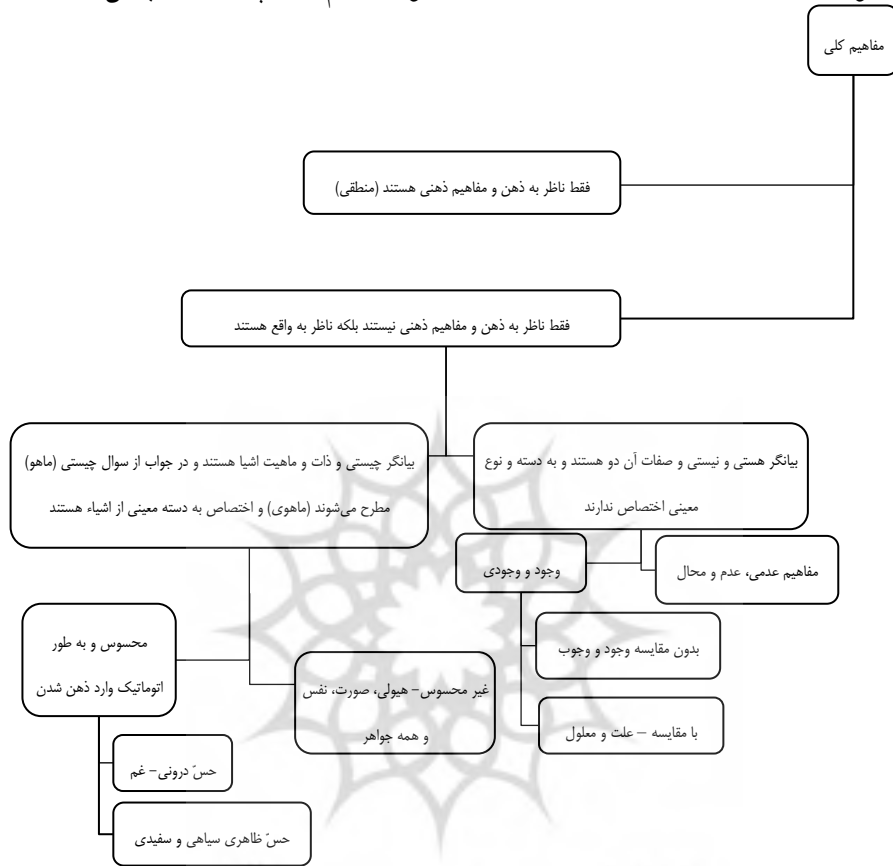
نقد و بررسی اقوال مذکور

توجه به نکات زیر جهت نقد تک‌تک اقوال ضرورت دارد:

۱. تقسیم مفاهیم کلی به سه قسم، در مرحله مبادی تصویری و اقسام علم و در مرحله معرفت‌شناسی است و مبتنی کردن آن بر مباحث هستی‌شناسی مثل اصالت وجود یا اصالت ماهیت یا مخالف آن دو صحیح نیست.
۲. همه مفاهیم ماهوی، مانند جواهر، هیولی، صورت و امثال آن، محسوس به حواس پنجگانه نیستند، چون انسان حس جواهرشناس ندارد؛ حالات روحی، مانند غم و شادی، نیز محسوس به حواس پنجگانه نیستند.
۳. همه مفاهیم فلسفی با مقایسه به دست نمی‌آیند. مثلاً معنای اسمی مفهوم وجود، یعنی هستی، بدون مقایسه قابل فهم است ولی معنای مصدری آن مثل بودن و نبودن، ممکن است با مقایسه به دست آید.
۴. همه مفاهیم ماهوی، مانند هیولی، نفس، صورت و همه جواهر، خود به خود وارد ذهن نمی‌شوند.

۵. موجود شدن مفاهیم ماهوی به وجود ذهنی و خارجی مبتنی بر مطلبی ناتمام در بحث وجود ذهنی است، زیرا اولاً دلایل وجود ذهنی قابلیت اثبات عینیت ماهوی را ندارند و ثانیاً بر فرض اثبات، ابتدای تقسیم مفاهیم بر آن مشکل نکته اول را داراست.
۶. مابازاء داشتن یا نداشتن مفاهیم ماهوی یا فلسفی وابسته به بحث اصالت وجود یا ماهیت است و با قبول اصالت وجود، وجود مابازای مستقل دارد و همه ماهیت و معقولات ثانیه فلسفی و منطقی به عین وجود موجودند و وجودی زائد بر وجود ندارد و به تعبیر دیگر همه اعتباری هستند و قبول مابازاء داشتن مفاهیم ماهوی مخالف اصالت وجود است و ثانیاً مبتنی کردن تقسیم مفاهیم بر اصالت وجود با اصالت ماهیت مشکل بند اول را داراست.
۷. عروض و اتصاف ذهنی و خارجی داشتن یا نداشتن نیز اولاً مبتنی بر اصالت وجود یا ماهیت است و ثانیاً اشکال بند اول را داراست.
۸. استفاده از محسوس بودن یا خود به خود وارد ذهن شدن یا مقایسه‌ای بودن و امثال آن در تقسیمات داخلی مفاهیم فلسفی و ماهوی مقبول است. ولی در تقسیم ابتدایی مفاهیم کلی به فلسفی و ماهوی و منطقی تنها ملاک تامّ که مفاهیم منطقی را از غیر منطقی جدا می‌کند چنان‌که از کلمات بزرگان استفاده می‌شود، ذهنی بودن یا غیر ذهنی بودن است.
۹. با توجه به بندهای هشتگانه، سخن مرحوم سبزواری قابل قبول نیست؛ زیرا با بند ۱ و ۷ و ۶ منافات دارد و سخن علامه نیز با بند ۱ و ۵ منافات دارد و سخن شهید مطهری با بند ۲ منافات دارد و سخنان استاد مصباح نیز با بند ۱، ۳، ۴ و ۶ منافات دارد، مخصوصاً اگر توجه شود که ایشان در جلد دوم کتاب آموزش فلسفه حرکت و شکل و کم را عین وجود جسم می‌داند، ولی روشن نمی‌شود که اینها ماهوی هستند یا فلسفی، چون نه مقایسه‌ای هستند تا فلسفی باشند و نه مابازاء دارند تا ماهوی باشند و مابازاء داشتن را ایشان در همان جا ملاک ماهوی بودن می‌داند و منطقی نیز نیستند چون خارجی و عینی هستند. (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۲). همچنین ایشان عدد را موهوم و مفاهیم فلسفی را صرفاً وابسته به مفاهیم ذهنی می‌داند که سر از غیر واقعی بودن مفاهیم فلسفی درمی‌آورد که همه فلسفه سفسطه خواهد شد مگر اینکه فرمایشات ایشان را توجیه کنیم.

با توجه به ملاک‌های گفته شده و نقدهای مذکور تقسیم‌بندی پیشنهادی چنین است:



توضیح: مفاهیم کلی همان‌گونه که فلاسفه می‌گویند ابتدا به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: یا ناظر به ذهن مفاهیم ذهن هستند و بر هیچ موجودی خارج از ذهن و غیر مفهوم صدق نمی‌کنند، مثل همه مفاهیم منطقی (کلی و جزئی و غیر آن)؛ یا فقط ناظر به ذهن و مفاهیم ذهن نیستند، بلکه اعم از خارج و ذهن هستند مانند وجود، موجود، ممکن و واحد که بر موجودات خارج از ذهن منطبق هستند و اختصاص به مفاهیم ذهنی یا موجودات خارجی ندارند.

دسته دوم که اختصاص به مفاهیم ذهنی ندارند، دو دسته هستند: یا در جواب چستی (ما هو) مطرح می‌شوند و به تعبیر مشهور آن «ما یقال فی جواب ما هو» هستند و در نتیجه به دسته معینی از اشیا اختصاص دارند یا این چنین نیستند.

مقصود از ماهیت نیز حقیقت و ذات شیء است که به جنس و فصل و ذات و ذاتیات داشتن معروف است و مثال آن در انسان، ذات و ذاتیات و چستی او، حیوانیت و ناطقیّت او (به نظر مشهور) است نه معلول بودن یا ممکن بودن، زیرا امکان و معلولیت در قیاس با خداوند و علت مطرح است، نه فی نفسها و با مقایسه مفاهیم فلسفی و ماهوی روشن می‌شود که مفاهیم ماهوی به دسته معینی مثل آب‌ها، چوب‌ها و انسان‌ها اختصاص دارند، به‌خلاف مفاهیم ماهوی که اعم هستند و شامل انواع مختلف و حتی متباینی می‌شوند و لذا نحوه وجود بودن در مفاهیم فلسفی تعبیر خوبی است مثل عرض یا جوهر بودن که نحوه وجود هستند.

درواقع مقصود از ماهیت و چستی همان تلقی عمومی و ارتکازی همه فیلسوفان در باب ماهیت است، نه جعل اصطلاحی خاص، و این همان است که در کلمات فلاسفه تحت عنوان «ما یقال فی جواب ما هو» مطرح است.

بعد از تقسیم مفاهیم به این صورت که جامع و مانع است، به‌خلاف تقسیم فلاسفه که نقد آنها گذشت، می‌توان از ویژگی‌های فلاسفه در تقسیمات بعدی استفاده کرد و تقسیم را از سمت کلی گویی به سمت برجسته شدن ویژگی‌ها سوق داد، به این صورت که مفاهیم ماهوی یا محسوس هستند و خود به خود وارد ذهن می‌شوند مانند سفیدی و سیاهی (که با حواس پنجگانه ادراک می‌شوند) و غم و شادی (که با حس درونی و علم حضوری یافت می‌گردند)؛ یا غیر محسوس هستند و با تحلیل‌های عقلی یا استدلال‌های عقلی پذیرفته می‌شوند مانند هیولی و صورت و همه جواهر. همچنین مفاهیم فلسفی یا وجود و وجودی هستند یا عدم و عدمی؛ وجودی‌ها یا با مقایسه به دست می‌آیند یا بدون مقایسه، و عدمی‌ها یا عدم ممکن هستند یا عدم محال.

روشن است که مابازاء داشتن وجود یا ماهیت و نیز قالب و محدود بودن ماهیت یا غیر آن و عروض و اتّصاف و عینیت، همه وابسته به بحث اصالت وجود یا ماهیت است و

طرح آنها در تقسیم مفاهیم پیش‌داوری عجولانه‌ای است که راه را بر مباحث بعدی می‌بندد؛ مخصوصاً اگر این تقسیم را معرفت‌شناختی بدانیم، نباید در مباحث معرفت‌شناختی، مطالب را وابسته به مباحث هستی‌شناسی کنیم.

نکات ضروری

۱. سیر تاریخی تقسیم مفاهیم کلی

تعبیر معقول ثانی در کلمات ابن‌سینا در باب مفاهیم منطقی به کار رفته است:

والعلم المنطقی، كما علمت، فقد كان موضوعه المعانی المعقولة الثانية التي تستند الى المعانی المعقولة الاولى من جهة كیفیة ما يتوصل بها من معلوم الى مجهول ... (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۱۹).

عبارت مذکور نشانگر این است که این اصطلاح قبلاً مطرح بوده است.

پس معقولات اولی مفاهیمی هستند که ابتدا وارد ذهن می‌شوند و معقولات ثانیه مستند به آن دسته اول هستند، مثل مفهوم کلی که مستند به مفهوم انسان و کوه و درخت است. شیخ اشراق مفاهیمی همچون وجود، عدم، امکان، ماهیت، شیئیت، حقیقت ذات و... را مفاهیمی اعتباری و بدون مابازای عینی می‌دانست، به‌خلاف مفاهیم ماهوی همچون سفیدی، سیاهی، چوب بودن و انسانیت که آنها را عینی و دارای مابازاء قلمداد می‌کرد و درواقع این جداسازی نقطه خوبی برای جداسازی مفاهیم فلسفی از مفاهیم ماهوی بود، گرچه شیخ اشراق خود به این تقسیم‌بندی به‌عنوان تقسیمی برای مفاهیم کلی به‌طور برجسته توجه نداشت، اما همین که مفاهیم فلسفی را به منطقی ملحق کرد و در مقابل مفاهیم ماهوی قرار داد، نقطه شروع خوبی بود (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۷۴-۶۴؛ ج ۱: ۳۶۰-۳۴۳).

محقق طوسی از تعبیر معقول ثانی استفاده و آن را بر مفاهیمی فلسفی (همچون وجود، عدم، وجوب، امکان، امتناع، ماهیت) و مفاهیمی منطقی (همچون کلیت و جزئیت، ذاتیت، عرضیت، فصلیت، نوعیت، حمل و وضع) تطبیق کرده است (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۷۲-۶۷-۶۵).

ملاصدرا نیز به طور تفصیلی به این بحث پرداخته و سعی کرده است ویژگی‌های هرکدام را بیان کند. مرحوم محقق سبزواری کار او را در این زمینه تکمیل کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۳۳۸-۳۳۹، ۳۳۲-۳۳۳؛ سبزواری، بی تا: ۴۰-۳۸).

مرحوم علامه طباطبایی و شهید مطهری و استاد مصباح نیز مطالب ارزشمندی را در ادله کار مرحوم سبزواری و ملاصدرا ارائه کرده‌اند که خلاصه آن گذشت.

۲. تفکیک بعد معرفت‌شناختی بحث از بعد معنی‌شناختی

تقسیم علم به حصولی و حضوری و تقسیم حصولی به تصور و تصدیق و تقسیم تصور به کلی و جزئی و تقسیم مفاهیم کلی به ماهوی و فلسفی و منطقی از یک جهت تقسیمی وجودشناختی و مقدمه‌ای است برای شناخت اقسام علم و ویژگی‌های هرکدام، مثل ماهیت علم که اضافه است یا صورت ذهنی یا امر ثالث یا اینکه آیا همه اقسام علم مجردند یا بعضی مجردند یا همه مجرد کامل هستند یا بعضی از آنها از تجرد خیالی برخوردارند و امثال آن.

ولی مهم‌تر از جنبه هستی‌شناختی این اقسام، مخصوصاً تقسیم مفاهیم کلی به ماهوی و فلسفی و منطقی، بُعد معرفت‌شناختی آن است؛ زیرا بحث ارزشیابی معارف بشری و بحث صدق و مطابقت و یقین و نفی شکاکیت و نسبیّت، به مقدمات فراوانی از جمله تقسیم علم، علم حضوری و ویژگی‌های آن، و علم حصولی و اقسام آن بستگی دارد. در این قسمت بحث تصورات و منشأ انتزاع آنها از جایگاه مهمی برخوردار است، تا آنجا که امثال هیوم و کانت به دلیل نیافتن منشأ انتزاع حسی برای مفاهیم فلسفی مثل علت و معلول، آنها را یا ساخته ذهن یا قالب ذهن قلمداد کرده‌اند. تفکیک مفاهیم فلسفی و ماهوی و منطقی قدم بسیار بزرگی است، زیرا برای آنکه توقع منشأ انتزاع واحد از همه مفاهیم نداشته باشیم و منشأ حسی را فقط در مفاهیم ماهوی، آن هم بخش اعراض محسوس به حواس ظاهری، جستجو کنیم باید همچون علامه بزرگوار، در علوم حضوری به دنبال منشأ انتزاع مفاهیم فلسفی باشیم و این یک قدم بسیار بزرگی است برای حل شبهات سنگین معرفت‌شناسی غربی (کانست، ۱۳۹۸ق: ۲۰۷؛ ۱۳۷۶: ۱۶۱-۱۵۹، ۱۴۷-۱۴۵، ۱۲۰-۱۰۲، ۹۲، ۱۲-۱۱؛

کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۵: ۳۳۰-۳۹۹؛ هیوم: ۱۳۹۸ق: ۱۲۳؛ طباطبایی، بی تا الف، ج ۲: ۵۳، ۴۹-۴۲).

از طرف دیگر، در این تقسیم مفاهیم ماهوی و فلسفی ناظر به واقع هستند و ذهنی محض نیستند و این مطلب خود مقدمه خوبی است برای واقع‌نمایی این دسته از مفاهیم و مقدمه چینی جهت صدق و مطابقت قضایای برآمده از آنها.

۱۷۵

ذهن

مفاهیم ماهوی و فلسفی و منطقی

۳. دیدگاه تفصیلی شهید مطهری

شهید مطهری به طور مبسوط به این بحث پرداخته است، عبارات ایشان به دلیل گویایی و تقریر زیبا، عیناً مطرح می‌گردد:

معقولات اولیه چیست؟ معقولات اولیه یعنی کلیاتی که صورت مستقیم اشیا هستند در ذهن و به عبارت دیگر، ماهیت اشیا هستند به این معنا که:

۱. چون ذهن از راه حواس - که این منحصر به راه حواس هم هست - با واقعیت اشیا به نحوی ارتباط و اتصال پیدا می‌کند و وقتی که ارتباط و اتصال پیدا کرد، تصویری از آنها در مدارک حسی نقش می‌بندد و به نحوی وحدت ماهوی دارد با وجود عینی شیء.

۲. بعد که به مرحله ادراک حسی رسید، ذهن یک عمل دیگر روی آن انجام می‌دهد، به عقیده حکما قوه دیگری هست که آن را قوه خیال یا حافظه می‌نامند، قوه خیال قوه‌ای است که مافوق حس - بعد همان عملی را که قوای حسی با وجود عینی کرده همین عمل را قوه خیال به صورت‌های حسی انجام می‌دهد - و یک صورت دیگری که متناسب با خودش است از همین صورت حسی می‌سازد.

توجه شود که ما نمی‌گوییم که قوه خیال عین همین صورت حسی را حفظ می‌کند، بلکه می‌گوییم «مثل این» را در ظرف خودش می‌سازد، بعد آن مثل او را در ظرف خودش نگه می‌دارد.

۳. بعد که امثال مکرر شد قوه دیگری که باز او در بالای اینها قرار گرفته است همین عملی را که حس با عین خارج کرد و خیال با صورت محسوسه کرد او با این صورت خیالی انجام می‌دهد، یعنی از این صورت خیالی تصویری در نزد خودش می‌گیرد باز

متناسب با مقام خودش و با شأن خودش، که وقتی به آنجا رسیده همان مرحله کلیت است (مطهری، ۱۳۶۹: ۶۱-۶۰).

او در ادامه توضیح می‌دهد:

بوعلی و خواجه فکر می‌کردند عقل همین صورت حسی را تجزیه می‌کند و چیزهایی از آن را حذف می‌کند و مابه‌الاشتراک را نگه می‌دارد و کلی می‌شود، ولی ملاصدرا معتقد است که صورت حسی و خیالی در جای خود محفوظ هستند و عقل یک صورت عقلی متناسب با خود به وجود می‌آورد (همان).

همین‌هایی که ما می‌گوییم «ماهیت اشیا» مثلاً «سفیدی» از عین آمده است به حس، از حس آمده است به خیال، از خیال آمده است به عقل، شده است مفهوم کلی «سفیدی» و هم چنین است سرخی، گرمی و سایر اعراض، و حتی جوهرها، مثل شجر، حجر، انسان، اینها همان‌هایی است که معقولات ارسطویی از اینها تشکیل می‌شود (همان).

در باب معقول ثانی عبارت استاد چنین است:

در عقل و ذهن انسان یک سلسله معقولات یعنی همان معانی کلی دیگر هست که اینها قطعاً از سنخ معقولات اولیه نیستند، یعنی اینها صورت اعیان نیستند که انعکاس یک دسته از اعیان ایشان در ذهن باشند، اولاً یک امتیاز اینها این است که معقولات اولی مسبوق به یکی از حواسند، ولی معقولات ثانیه مسبوق به حس نیستند، یعنی این مراحل سه‌گانه یا چهارگانه قبلی را طی نکرده‌اند که اول صورت حسی داشته باشند، بعد صورت خیالی و بعد صورت عقلی، بلکه اصلاً صورت حسی و خیالی برای اینها فرض نمی‌شود. دیگر این که اینها اختصاصی نیستند، برخلاف معقولات اولیه که به گروه‌های معین اختصاص دارد، یکی به گروه جوهر، یکی به گروه کیف، یکی به گروه کم، و باز در مادون اینها یکی به نوعی از انواع کیف، یکی به نوع دیگری از کیف یکی به نوعی از کم، یکی به نوعی از جوهر، اینها اساساً داخل در آن معقولات نیستند، بلکه اعم از این معقولاتند. یعنی در آن واحد درباره همه این معقولات یا چند تا از این معقولات صدق می‌کنند (همان).

معقولات ثانیه منطقی را شهید مطهری چنین تفسیر می‌کند:

بعضی از این معقولات ثانیه اساساً ذهنی محض هستند، یعنی اینها درباره اشیا در خارج

حتی صدق هم نمی‌کنند، بلکه مصداق‌هایشان فقط در ذهن است، اینها یک معانی‌ای هستند که اصلاً ظرف وجودشان، ظرف تحقیقشان و همه چیزشان ذهنی است، اصلاً با به دایره خارج نمی‌گذارند. در عین اینکه به تبع معقولات اولیه یک نوع رابطه‌ای با خارج دارند، ولی خودشان هیچ نوع رابطه‌ای با خارج ندارند، یعنی معقولات اولیه تا در خارج هستند از این صفات عاری‌اند، وقتی می‌آیند در ذهن دارای این صفات می‌شوند. تمام معانی منطقی که در منطقی به کار می‌رود، همه از این قبیل است. مثلاً «موضوع» شدن از این قبیل است. «انسان» که موضوع واقع می‌شود و «ضاحک» که محمول واقع می‌شود، انسان در خارج است، ضحک هم در خارج است، امام موضوع بودن انسان و محمول شدن ضاحک در ظرف ذهنی است ... «قضیه» واقع شدن از همین قبیل است ... کلیت و حتی جزئیت به آن معنایی که منطقی می‌گوید، از همین قبیل است (همان: ۶۴).

ایشان در باب معقولات ثانیه فلسفی می‌گوید:

اینها معانی‌ای است که در فلسفه به کار می‌رود، در امور عامه فلسفه مطرح می‌شود و حتی در غیر امور عامه هم وجود دارد. اینها یک سلسله معانی غریب و عجیبی هستند که گویی یک پایشان در ذهن است و یک پایشان در خارج. اینکه می‌گوییم «گویی» یعنی واقعاً این جور نیست. از یک طرف مثل معقولات اولیه نیستند که صور اشیا عینی باشند واقعاً، و از راه حواس وارد ذهن شده باشند مستقیماً، همان‌گونه که معقولات ارسطویی مستقیماً از راه حواس آمده‌اند و وارد ذهن شده‌اند. از یک طرف هم مثل معقولات ثانیه منطقی نیستند که موطن و ظرف اینها و ظرف صدقشان ذهنی باشد. (اینها با اینکه مستقیماً از راه حواس نیامده‌اند ولی) در عین حال ظرف صدقشان خارج است، یعنی در خارج بر اشیا صدق می‌کنند، در آنجا نمی‌توانستیم بگوییم انسان در ظرف خارج نوعین دارد، بلکه سلب می‌کردیم و می‌گفتیم انسان در ظرف خارج نوعیت ندارد. ولی اینها با اینکه معقولات اولیه نیستند، در ظرف خارج بر اشیا صدق می‌کنند، مثل خود همین مفهوم «موجودیت» و حتی «معدومیت» حتی مفهوم عدم نیز از همین قبیل است، ما می‌گوییم زید معدوم است در اینجا زید معدوم است، در این اتاق زید نیست در اینجا، یعنی زید معدوم است در خارج. و بلکه بالاتر از اینها خود «ضرورت» است که تقریباً خمیرمایه تفکر بشر است. این مسئله

ضرورت، خلاف‌ناپذیری، حتمیت، وجوب، به هر تعبیری که می‌خواهید بگویید، و نقطه مقابلش امکان و شق سومش که امتناع باشد، هر سه از معقولات ثانیة فلسفی است. اینها از یک طرف اوصاف اشیا هستند در خارج؛ یعنی واقعاً اشیا در ظرف خارج ضرورت دارند یا امکان دارند یا امتناع دارند ما اگر می‌گوییم نظام ضروری است، نمی‌خواهیم بگوییم این اشیا در ذهن ما ضرورت پیدا می‌کنند. نه می‌خواهیم بگوییم اشیا در ظرف خارج ضرورت دارند، از طرف دیگر اگر کسی به ما بگوید همان‌گونه که به این معقولات اولیه اشاره می‌کنید و آنها را نشان می‌دهید و در میان اشیا تعینی دارند و گروه خاصی را تشکیل می‌دهند. بیایید ضرورت را به ما نشان دهید که این ضرورت در کجاست نمی‌توانیم آن را نشان بدهیم

امکان هم قابل ارائه نیست ... این معانی حتی در ریاضیات مورد استعمال دارد، «تساوی» از این قبیل است، شما می‌گویید این زاویه مساوی با آن زاویه است، آیا تساوی یک وجودی دارد غیر از وجود زاویه؟ یعنی آیا همان‌گونه که گرمی وجودی دارد، غیر از جسم و عارض بر جسم است، آیا خود تساوی در عین اینکه قطعاً در خارج صدق می‌کند، یک امری است که ضمیمه شده است به زاویه ... ممکن است (این زاویه) با میلیون‌ها زاویه دیگر هم مساوی باشد، آیا واقعاً الان این زاویه میلیون‌ها صفت عینی دارد؟ یعنی الان این زاویه است با میلیون‌ها خصوصیت عینی؟ قطعاً چنین چیزی نیست، ولی در عین حال از صادق‌ترین قضایای عالم این است که زاویه‌ای با زاویه‌ای مساوی است

به علیت و معلولیت می‌پردازیم. هیوم خیلی خوب درک کرده است که علیت محسوس نیست، ما توالی و معیت را می‌بینیم، علیت را ذهن انتزاع کرده‌ایم. امثال کانت که علیت را از «خارج» بیرون برده‌اند، درست است، البته نه تا آن حدی که کانت بیرون برده است. امثال بوعلی هم به همین مطلب رسیده‌اند. وی در اوایل شفا می‌گوید:

آنچه که انسان حس می‌کند تعاقب اشیا توالی اشیا و معیت اشیا است، آن هم نه نفس معیت را، حتی خود معیت محسوس نیست، بلکه به این معنا که این شیء را می‌بینیم و در همان زمان این شیء دیگر را می‌بینیم نه این که من سه چیز را می‌بینم، این شیء را می‌بینم، این شیء دیگر را می‌بینم، با هم بودنشان را هم می‌بینم، این طور نیست، خود

معیت و با هم بودن را ذهن انتزاع می‌کند ... پس حتی معیت، تقدّم، تأخّر و حتی خود توالی هم که هیوم و امثال او آن را محسوس پنداشته‌اند محسوس نیست (همان: ۶۹-۶۶).

در پاورقی همان قسمت عبارت ایشان چنین است:

هر نسبتی غیر محسوس است، تمام نسب انتزاعی است، نه این که با عالم هیچ ارتباطی ندارد، اغلب انتزاعی را با اعتباری اشتباه می‌کنند، تا می‌گوییم «انتزاعی» آن را به معنی یک چیزی بی‌پایه و چیزی که با عالم هیچ ارتباطی ندارد می‌پندارند و حال آن که چنین نیست. «انتزاعی» که می‌گوییم مقصود این است که تصویر او مستقیماً از ذهن نیامده است، ولی منافات ندارد که در عین حال حکم ذهنی درباره‌ او در خارج واقعاً صادق باشد. پس «انتزاعی بودن» به یک معنا غیر از «غیر عینی بودن» است (همان: ۶۹).

شهید مطهری این عبارت حکما را که «معقولات ثانیة فلسفی ظرف عروضشان ذهنی

است و ظرف اتصافشان خارج» چنین توضیح می‌دهد:

اما نوع سوم از معقولات، معقولاتی است که نه از قبیل آن معقولات اولیه است و نه از قبیل این معقولات ثانیة، بلکه یک حالت بین بین در کار هست که این حالت بین بین را حکمای ما با یک تعبیر چپ اندر قیچی هم بیان کرده‌اند، گفته‌اند اینها معانی و مفاهیمی هستند که ظرف عروض آنها بر موضوعات و معروضاتشان ذهنی است، ولی ظرف اتصاف معروضات به اینها خارج است، یعنی میان عروض و اتصاف تفکیک کرده‌اند، حالا مقصود در اینجا چیست؟ ...

اگر می‌گوییم ظرف عروض اینها ذهنی است، مقصود این است که ما برای اینها در خارج وجودی و مصداقی جدا از معقولات اولیه پیدا نمی‌کنیم، حتی به صورت یک عرض هم برای آنها مصداق وجود پیدا نمی‌کنیم، یعنی اینها چیزی نیستند که در خارج در کنار معقولات اولیه، چه به صورت مستقل، چه به صورت یک حالت خارجی برای آنها وجود داشته باشند ... اینها نه وجود مستقل و بی‌نیاز از اشیای دیگر دارند و نه حتی به صورت یک حالت ضمیمه شده به اشیا در خارج وجود دارند. پس اینها چگونه‌اند؟ مقصود از اینکه ظرف اتصاف این معقولات خارج است، چیست؟

اینها به صورت یک صفت در خارج وجود دارند که این صفت هیچ وجودی ندارد مگر

همان خود موضوع. یعنی همان موضوع همین‌طور که مصداق ماهیت خودش هست، مصداق این هم هست. از این جهت است که اینها را می‌گوییم «معانی انتزاعی» اینها همه ... و اگر نگوییم «همه» لاقلاً باید بگوییم «غالباً» چیزهایی هستند که نحوه وجودشان در خارج از قبیل وجود معانی حرفیه است که در ذهن گاهی به معانی اسمی تبدیل می‌شوند، ولی در خارج این چنین نیستند (همان، ج ۳: ۳۱۹-۳۱۷).

ایشان در جای دیگر ظرف عروض و اتصاف را چنین توضیح می‌دهند:

اما اینکه می‌گویند ظرف اتصافشان خارج است، یعنی اینها در خارج هیچ استقلالی ندارند چون واقعیتشان واقعیت رابطه است، اینها هیچ‌گونه استقلال در خارج ندارند و حتی در ذهن هم اگر آنها را به شکلی که در خارج است، تصور نکنیم در ذهن هم استقلال ندارند. ولی در ذهن می‌شود به آنها استقلال داد، یعنی می‌شود از معانی حرفیه معانی اسمیه ساخت. اما اینها در خارج نمی‌توانند به صورت یک معنی مستقل وجود داشته باشند.

پس اگر می‌گویند اینها ظرف عروضشان ذهن است، یعنی: در واقع ظرف استقلالشان ذهنی است یا در یک اصطلاح ظرف وجود محمولی‌شان ذهنی است، و در اصطلاح دیگر ظرف وجود فی نفسه‌شان ذهنی است.

و اگر می‌گویند ظرف اتصافشان خارج است، یعنی: خارج، ظرف وجود لافی نفسه اینهاست، ظرف حقیقت غیر مستقل اینهاست، ظرف وجود رابطه اینهاست (همان: ۳۵۷-۳۵۶).

حاصل سخن شهید مطهری اینکه:

۱. مفاهیم کلی سه دسته هستند: مفاهیم ماهوی یا معقولات اولیه؛ معقولات ثانیه فلسفی؛ و معقولات ثانیه منطقی.
۲. معقولات اولیه (ماهوی) صورت مستقیم اشیا هستند در ذهن، یا ماهیت آنها هستند همچون سفیدی، سیاهی، جسم، چوب،
۳. ذهن از طریق حواس آنها را به دست می‌آورد.
۴. ذهن ابتدا صورت حسی و سپس صورت خیالی و در نهایت به صورت عقلی آنها نائل می‌گردد.

۵. صورت حسی و صورت خیالی و صورت عقلی هر مفهوم ماهوی غیر همدیگرند، ولی هر کدام مقدمه و زمینه‌ساز دیگری و قوه سازنده هر کدام نیز جداست.
۶. جواهر و اعراض همه مصادیق مفاهیم ماهوی و معقولات اولیه هستند.
۷. معقولات ثانیه فلسفی مسبوق به حس و خیال و صورت اعیان خارجی نیستند.
۸. معقولات ثانیه اختصاصی نیستند که به گروه خاصی مثل کم یا کیف یا جوهر اختصاص داشته باشند.
۹. معقولات ثانیه منطقی، ذهنی محض هستند، یعنی بر اشیای خارج از ذهن صدق نمی‌کنند و مصداق‌هایشان فقط در ذهن است.
۱۰. معقولات ثانیه منطقی تابع و در مرحله بعد از معقولات اولیه هستند و توسط معقولات اولیه با خارج ارتباط دارند نه مستقیماً، مثل مفهوم کلی، جزئی، موضوع، محمول، ...
۱۱. معقولات ثانیه فلسفی، نه چون معقولات اولیه صورت موجودات عینی هستند و نه مانند معقولات ثانیه منطقی، ذهنی محض‌اند.
۱۲. معقولات ثانیه فلسفی با اینکه از خارج نیامده‌اند، ولی بر خارج صادقند و صدق آنها عینی و خارجی است.
۱۳. ضرورت، امکان، وجود، عدم، علت و معلول و همه نسبت‌ها و... همه معقول ثانیه فلسفی هستند.
۱۴. معقولات ثانیه فلسفی محسوس نیستند و صورت حسی و خیال ندارند.
۱۵. معقولات ثانیه فلسفی انتزاعی هستند، ولی نه به معنای اینکه غیر عینی هستند، بلکه صدق خارجی و واقعی دارند.
۱۶. ظرف عروض معقولات ثانیه فلسفی ذهنی است، یعنی در خارج مصداق و وجودی جدای از معقولات اولیه ندارند، حتی به صورت یک عرض و در کنار معقولات اولیه قرار نگرفته‌اند، بلکه ظرف استقلال و جدای از معقولات اولیه اینها ذهنی است و ظرف حمل بر مفاهیم ماهوی اینها ذهنی است.
۱۷. ظرف اتصاف اینها خارج است، یعنی واقعاً به اینها متصف می‌شود، درست است اینها وجود مستقل و حتی وجود ضمیمه‌ای در خارج ندارند، ولی موهوم و پنداری نیز

نیستند، بلکه همان وجودی که مصداق حقیقی ماهیت خود است، مصداق حقیقی این مفهوم نیز هست. همان وجودی که مصداق انسان خارجی است، مصداق حقیقی امکان، وحدت، معلولیت هم هست.

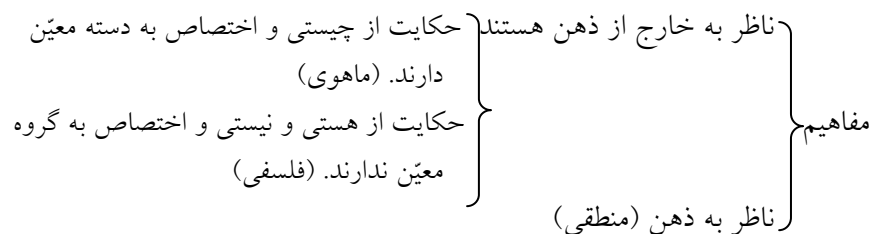
پس اینها به یک معنا مابازاء نديبارند و به یک معنا مابازاء دارند، مابازای مستقل ندارند ولی منشأ انتزاع آنها مابازای اینها هم هست. در واقع اینها در خارج عین موضوع و منشأ انتزاع خود هستند. در خارج از قبیل معانی حرفیه هستند و در ذهن از قبیل معانی اسمیه.

نتیجه

فلاسفهٔ مسلمان مفاهیم کلی را به سه دسته تقسیم کرده‌اند:

۱. ماهوی همچون سفیدی، سیاهی، جسم و....؛
 ۲. فلسفی همچون علت و معلول و وجوب و امکان؛
 ۳. منطقی همچون کلی و جزئی.
- برای جداسازی این مفاهیم ملاک و معیارهایی را نیز ارائه داده‌اند که عبارت‌اند از :
۱. خارجی و یا ذهنی بودن محکی؛
 ۲. عروض و اتصاف ذهنی یا خارجی؛
 ۳. محسوس و غیر محسوس بودن؛
 ۴. اختصاص به دستهٔ معین داشتن یا نداشتن؛
 ۵. به صورت خودکار وارد ذهن شدن یا با مقایسه وارد ذهن شدن.

البته هیچ یک از ملاک‌های مذکور جامع و مانع نیستند، هرچند مفید هستند و به نظر می‌رسد در باب مفاهیم کلی باید گفت:



می‌بایست معیارهای ارائه شده در اقسام و زیر مجموعه‌ها مورد استفاده قرار گیرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. ابتدا شیخ اشراق با جدا کردن مفاهیم وجود و عدم و امکان و وجوب و علت و معلول و امثال از مفاهیمی همچون جوهر و عرض و سفید و سیاه، جسم و اعتباری خواندن آنها و حتی ملحق کردن آنها به مفاهیم منطقی همچون کلی و جزئی، این باب را شروع کرد و محقق طوسی در ادامه مفاهیم فلسفی و منطقی را معقول ثانی قلمداد کرد و ملاصدرا به تفصیل این تقسیم را مطرح کرد و تابعین بحث را ادامه دادند (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۶۴-۷۳؛ ج ۳: ۳۴-۳۳؛ طوسی، ۱۴۰۷ق: ۶۰، ۷۶-۷۲؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۳۳۳-۳۳۲؛ طباطبایی، بی تا ب: ۲۵۶-۲۵۷).

منابع

۱. ابن سینا، ۱۳۷۶، *الالهیات من الشفاء*، تحقیق استاد حسن‌زاده، قم: چاپ دفتر تبلیغات قم.
۲. سبزواری، حاجی ملا هادی، بی تا، *شرح منظومه*، قم: منشورات مکتبه مصطفوی.
۳. سهروردی، ۱۳۷۳، *مجموعه مصنفات*، به تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴. طباطبایی، سید محمدحسین، بی تا الف، *اصول فلسفه*، قم: مرکز بررسی‌های اسلامی.
۵. _____، بی تا ب، *نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسین.
۶. طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۷ق، *شرح تجرید*، تحقیق استاد حسن‌زاده، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۷. کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۲، *تاریخ فلسفه*، جلد پنج فلاسفه انگلیسی، ترجمه امیرجلال الدین اعلم، تهران: انتشارات سروش.
۸. کانت، ایمانوئل، ۱۳۷۶، *تمهیدات*، ترجمه حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۹. _____، ۱۳۹۸ق، *نقد عقل محض*، به نقل از کتاب فلسفه نظری، منوچهر بزرگمهر، قسمت دوم، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
۱۰. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، جلد ۲، تهران: معاونت فرهنگی سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
۱۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۹، *شرح مبسوط منظومه*، تهران: انتشارات حکمت، چاپ سوم.

۱۲. _____، ۱۴۰۴ ق، شرح منظومه، تهران: انتشارات حکمت.
۱۳. ملاصدرا، صدرالدین محمد، ۱۹۸۱ م، اسفار، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۱۴. هیوم، دیوید، ۱۳۹۸ ق، تحقیق در فهم انسان، به نقل از کتاب فلسفه نظری، منوچهر بزرگمهر، قسمت دوم، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.

