

فصلنامه آیین حکمت

سال اول، پاییز ۱۳۸۸، شماره مسلسل ۱

کیفیت پیدایش و انتزاع مفاهیم کلی

غلامرضا ابراهیمی مقدم*

از دیدگاه اکثر فلاسفه اسلامی، منشأ همه مفاهیم کلی ماهوی، صورت‌های جزئی است که از طریق ادراک حصولی یا حضوری به وجود آمده است. وقتی مفهوم کلی را با مفهوم جزئی مقایسه می‌کنیم، این سؤال مطرح می‌شود که ذهن چگونه از موارد محدود و جزئی به شناخت کلی می‌رسد؟ دیگر اینکه چگونه یک مفهوم که در ابتدا بر بیش از یک فرد صدق نمی‌کند، در مرحله ادراک عقلی بر بی‌نهایت افراد صدق می‌کند؟

فلاسفه اسلامی برای تبیین این مطلب، نظریات مختلفی ارائه کرده‌اند که دو نظریه معروف در این باب از ابن‌سینا، فیلسوف شاخص حکمت مشاء و ملاصدرا بنیان‌گذار حکمت متعالیه، با اقبال و پذیرش بسیاری از فلاسفه دیگر مواجه شده است. در این مقاله، ضمن بررسی دو نظریه فوق، آرای مختلف فلاسفه اسلامی در این باب بررسی می‌شود.

واژه‌های کلیدی: مفاهیم ماهوی، مفاهیم منطقی، مفاهیم فلسفی، معقولات

ثانی، معقولات اولی، ادراک، مفهوم کلی.

* عضو هیأت علمی دانشگاه پیام نور

طرح مسأله

ابن سینا و شارح بزرگ آرای وی، خواجه نصیر معتقدند مفهوم کلی از طریق تجرید، تقشیر و انتزاع از مفاهیم جزئی حاصل می‌شود و به میزان مجرد صورت از عوارض شیء کلیت آن هم افزایش می‌یابد. (ر. ک: ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۲؛ ۱۳۷۹: ۳۴۴؛ ۳۷۵ ب: ۸۱؛ ۱۳۷۵ الف: ۳۲۴/۲؛ ۱۴۰۴: ۲۶، ۶۰، ۷۳، ۷۸ و ۱۸۹).

براساس این نظریه، ادراک ابتدا از راه احساس حاصل می‌شود؛ بدین نحو که معلوم خارجی از راه حواس، توأم با فعل و انفعالات خاص به انسان منتقل می‌گردد. صورت علمی در مرتبه ادراک حسی، مشروط به حضور ماده و اعراض تشخیص دهنده است که خود نیز یک پدیده مادی می‌باشد. در مرتبه تخیل، دخل و تصرف بیشتری صورت می‌گیرد و به تجرید بیشتر می‌رسد و در نتیجه تعیین آن کمتر می‌شود. در مرتبه تعقل که علم به ماهیات و مفاهیم کلی است، همان صورت خیالی باز هم مجردتر از خصوصیات فردی و شخصی شده، طوری در ذهن حضور می‌یابد که بر افراد بسیاری قابل انطباق است. بنابراین کلی از طریق تجرید یک امر مادی جزئی به وجود می‌آید.

از نظر ابن سینا و خواجه، ادراک عقلی همان ادراک حسی است که عقل به نوعی آن را تجزیه می‌کند؛ یک خصوصیتی را می‌اندازد و عده‌ای را نگه می‌دارد. به تعبیر دیگر، ما به الامتیاز صورت‌های جزئی و حسی را حذف می‌کنند و ما به الاشتراک آنها را نگه می‌دارد. پس صورت عقلی با صورت حسی از نظر ماهیت یکی هستند و هیچ‌گونه تفاوتی بین صورت عقلی شیء با صورت خیالی و حسی وجود خارجی و صورت عینی آن وجود ندارد و تفاوت آنها تنها از حیث مجرد از عوارض و عدم آن است. مثلاً صورت کلی که از سفیدی در ذهن ما موجود است، عین همان صورت جزئی است که در خیال موجود بوده و آنچه

در خیال موجود است، عین همان چیزی است که در حاسه موجود بوده و آنچه در حاسه موجود است، عین آن چیزی است که در خارج موجود می‌باشد. از برخی عبارات‌های ابن‌سینا می‌توان استظهار کرد که ایشان برای انتزاع مفهوم کلی، تصور افراد متعدد از آن کلی را ضروری می‌دانند تا با تجرید آنها از خصوصیات و اخذ ما به الاشتراک آنها مفهوم کلی به دست آید. لذا در اشارات چنین آورده است:

كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية و في المثل المعنوية، التسين في
المصورة و الذاكرة باستخدام القوة الوهمية و المفكرة، تكسب النفس استعداداً نحو
قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق؛ (تصرف فراوان نفس به کمک قوه وهم و
مفکره در صور خیالی و در معانی جزئی که در مصوره و ذاکره‌اند، برای نفس،
آمادگی دریافت صورت‌های مجرد آنها از عقل فعال به وجود می‌آورد.) (۱۳۷۵)
الف: ۳۶۷/۲

در این عبارت، حصول مفهوم کلی و مجرد در ذهن، مشروط به کثرت خیالات حسی شده است تا با تصرف گوناگون نفس، زمینه‌ای برای پیدایش صورت عقلی حاصل شود.

بنابراین پیدایش مفهوم کلی ماهوی در ذهن از نظر ابن‌سینا متوقف بر گذر از مراحل ادراک حسی و خیالی است؛ یعنی انسان ابتدا صورت شیء را احساس می‌کند و سپس با قوه خیال خود، آن را تخیل می‌کند. آن‌گاه صورت خیالی است که به قوه عاقله نفس راه می‌یابد و به صورت کلی و معقول اولی تبدیل می‌شود. صورت‌ها در هر مرحله باید از ماده و خصوصیت‌های آن تجرید شوند تا به مجرد تام دست یابند و به صورت عقلی کلی در آیند.

نظریه صدرا المتألهین

از نظر ملاصدرا شناخت کلی، یک شناخت جزئی کاهش یافته، تنزل کرده و مبهم شده نیست؛ بلکه شناختی است که افزایش یافته، تعالی پیدا کرده و کامل تر شده است. به تعبیر دیگر، ما از طریق تجرید و کم کردن صفات شیء، به مفهوم کلی نمی‌رسیم، بلکه وقتی صورت جزئی، حالت تعالی به خود گرفت و به مقام برتر صعود کرد، به صورت کلی در می‌آید و چون وجود کلی در مرتبه‌ای عالی تر از وجود نفس قرار دارد، می‌تواند در آن واحد، همه افراد خود را در بر گیرد.

ملاصدرا نظریه معروف ابن سینا و خواجه که می‌گویند صورت خیالی همان صورت حسی منهای بعضی تشخیصات و تعینات است و صورت عقلی نیز همان صورت خیالی منهای بعضی تشخیصات و تعینات می‌باشد را رد می‌کند و معتقد است نه صورت خیالی، همان صورت حسی تغییر یافته است و نه صورت عقلی، همان صورت خیالی تصرف شده و پیراسته از عوارض می‌باشد؛ بلکه همان‌طور که وقتی حس ما با عالم خارج مواجه می‌شود و با خارج تماس برقرار می‌کند، صورت حس در عالم حس ابداع می‌شود و این به این معنا نیست که عالم خارج، وارد ذهن می‌شود و تغییر حالت پیدا می‌کند؛ بلکه بعد از ارتباط حس و عالم خارج، نفس انسان صورتی مماثل با شیء یا اشیای خارجی در عالم حس ابداع می‌کند.

در مورد قوه خیال هم قضیه همین گونه است و وقتی این قوه با صورت حسی مواجه می‌شود، صورت حسی در مقام خود باقی می‌ماند و یک صورت خیالی متناسب با عالم خیال در نفس ایجاد می‌گردد. باز وقتی عقل با صورت

خیالی مواجه می‌شود، یک صورت عقلی متناسب با عالم عقل ابداع می‌گردد و صورت خیالی در مقام خود باقی می‌ماند. یعنی قوه عاقله، همان رابطه‌ای را با ادراک خیالی دارد که قوه خیال با ادراک حسی دارد و قوه خیال نیز همان رابطه‌ای را با ادراک حسی دارد که ادراک حسی با اشیای عینی دارد. هر یک از عوالم عین، حس، خیال و عقل، مراتب وجودی هستند که ممکن نیست از مرتبه خود تجاوز کنند؛ یعنی مثلاً عالم عین وارد ذهن شود و صورت حسی به عالم خیال صعود نماید و صورت خیالی به مرحله عقل ارتقا پیدا کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/۲۶۴؛ بی‌تا: ۲۱۹)

کیفیت پیدایش صور حسی و خیالی

به نظر می‌رسد برای تبیین دیدگاه ملاصدرا در این باب لازم است به طور مختصر کیفیت پیدایش صور حسی و خیالی از نظر ملاصدرا بررسی شود تا زمینه ورود در بحث پیدایش معقولات اولی فراهم آید. ایشان برخلاف مشائین که قائل به جسمانی بودن صور حسی و خیالی بودند و قیام آنها به نفس را قیام حلولی می‌دانستند، قیام آنها را صدور می‌دانند؛ یعنی اینکه نفس در حین مواجهه با خارج، چنین صورت‌هایی را خودش ایجاد می‌کند، نه اینکه از خارج تجرید نماید و سپس آنها در ذهن حلول کنند. لذا می‌گوید:

خداوند متعال، نفس انسان را به گونه‌ای آفریده است که می‌تواند صورت اشیای مجرد و مادی را ایجاد کند؛ زیرا نفس از سنخ ملکوت و عالم قدرت است. (۱۹۸۱: همان، ۱۳۶۰: ۲۵)

و در جای دیگر تصریح می‌کند که نفس نسبت به صور حسی و خیالی خود،

فاعل است، نه قابل:

نفس نسبت به مدرکات حسی و خیالی خود به فاعل مخترع و ایجاد کننده،

شبییه تر است تا اینکه قابل محض باشد. (۱۳۶۰: ۳۱ و ۳۲)

به طور اختصار، نظریه ایشان در باب ادراکات حسی و خیالی چنین است: نفس به واسطه کمال وجودی و تجردی که دارد، مظهر خلاقیت حق است. احساس عبارت از آن است که نفس با تحقق شرایطی در عالم مجردات، خود صورت‌هایی مطابق با موجودات خارجی را ایجاد می‌کند و در واقع کار آن خلاقیت و آفرینش است، به طوری که هرگاه چیزی را احساس کند، صورت آن را می‌آفریند و آن صورت در پیش او حضور می‌یابد.

کیفیت پیدایش مفهوم کلی

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که به نظر ایشان صورت‌های عقلی چگونه شکل می‌یابند؟ آیا این صورت‌ها همچون صورت‌های حسی و خیالی، قیام صدوری به نفس دارند یا از جای دیگر به او افزوده شده‌اند؟ ملاصدرا در مرتبه نخست، ادراک معقولات اولی را از راه مشاهده مثل، آنهم به صورت مبهم و از منظر دور می‌داند. (همان: ۳۲)

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که پس از آنکه نفس، شایستگی تماشای مثل را پیدا کرد و زمینه پیدایش مفهوم کلی در آن حاصل شد، چه کسی این مفاهیم را به نفس افزوده می‌کند؟ زیرا شیء به خودی خود، توان خروج از قوه به فعل را ندارد؛ زیرا لازمه‌اش آن است که شیء واحد، هم جاعل و هم مجعول خود باشد و این محال است. پس باید موجود بالفعل دیگری، این موجود بالقوه

را به بالفعل تبدیل کند. (همو، ۱۹۸۱: ۴۶۲/۳) حال آنچه این موجود بالقوه را بالفعل می‌کند، چیست؟ آیا عقل فعال است که این صور عقلی را به نفس افاضه می‌کند یا مثل و یا حتی خود نفس پس از تماشای مثل، قوه ایجاد آنها در ذهن را پیدا می‌کند؟

عبارت‌های ملاصدرا در این باب مختلف است؛ برخی عبارات ایشان بر این دلالت دارد که عقل فعال، مفیض این صورت است:

که نفس - که عقل بالقوه است - را به عقل بالفعل تبدیل می‌کند و معقولات بالقوه - که همان متخیلات نفس هستند - را به معقولات بالفعل مبدل می‌سازد.
(همان)

او در عبارت فوق، مفیض صور عقلی را فعال دانسته است؛ ولی در برخی موارد دیگر، مثل را مفیض آن صور می‌داند. (همان: ۲۸۴/۸) از برخی عبارات ایشان هم استفاده می‌شود که نفس پس از کسب استعداد رؤیت مثل، قادر می‌گردد این صور را در ذهن ایجاد کند.

نفس انسان هنگام مواجهه با خارج و موجودات خارجی به دلیل صافی و تجردش از مواد، صور عقلی و خیالی و حسی را به دست می‌آورد، آنگونه که اشیا در آینه حاصل می‌شوند.

سپس می‌گوید فرق نفس با آینه در این است که آینه فقط می‌پذیرد، ولی نفس، نحوه فاعلیتی هم دارد. (همان: ۲۹۲) به نظر می‌رسد این فاعلیتی که ملاصدرا به نفس نسبت می‌دهد، در مقابل قابلیت محض آینه است و مراد از فعل، همان فاعلیت اعدادی است؛ چنانکه در جایی که فاعلیت نفس را برای صور خیالی و

حسی بیان می‌کند، آن را به فاعل مخترع و مبدع تشبیه می‌نماید. (۱۳۶۰: ۳۱ و ۳۲)
 فاعلیت نفس نسبت به صور حسی و خیالی، فاعلیت حقیقی است، نه اینکه
 نفس صرفاً مُعد آنها باشد؛ ولی فاعلیت نفس نسبت به صور عقلی، فاعلیت
 حقیقی و فاعل مبدع و مخترع نیست؛ بلکه فاعل معد است؛ ولی فاعلیت عقل
 فعال یا مثل نسبت به صور عقلی، فاعلیت حقیقی است.

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که چرا در برخی موارد، فاعلیت افاضی را به
 عقل فعال و در برخی موارد به مثل نسبت داده‌اند؟ به نظر می‌رسد بین عقل فعال
 و مثل، علیت طولی برقرار است. بنابراین هر دوی آنها نسبت به صورتی که به
 ذهن انسان می‌دهند، علیت حقیقی دارند؛ گرچه یکی از آنها علت مباشر و
 دیگری علت بعید است. ایشان دریافت صور کلی عقلی را از مثل چنین بیان
 می‌کند:

*ان للاشیاء الكونية صورة نوعية عقلية في عالم العقل و اياها يتلقى الانسان
 حين ادراكه للمعقولات الكلية و ان كان ادراكه لها لأجل تعلقه بالبدن و
 الكدورات و الظلمات ادراكاً ناقصاً كادراك البصر شيئاً بعيداً في هواء مغبر مغيم،
 و لذلك السبب يرى الانسان الامور العقلية التي هي انيات محضة متشخصة
 بذواتها و انوار صرفة واضحة بأنفسها مبهمه كلية الصدق على كثيرين كروية
 شبح يراه من بعيد؛ (۱۹۸۱: ۶۸/۲)*

حاصل معنای عبارتهای فوق این است که هر یک از اشیای مادی این عالم
 در عالم عقل، صورت نوعیه‌ای دارند که هنگام ادراک معقولات کلی آنها را
 دریافت می‌کنیم، هر چند دریافت این مثل به دلیل آنکه نفس به بدن تعلق دارد و
 در حصار ظلمات و حجاب‌های عالم ماده محبوس است، ادراکی ناقص خواهد

بود، مانند دیدن شیء در هوای غبارآلود و در نقطه‌ای دور. به همین دلیل، انسان آن امور عقلی که وجود محض و متشخص به ذات و انوار صرف هستند را به صورت مبهم و کلی قابل صدق بر کثیرین می‌بیند.

جمله «ایها یتلقى الانسان» بر این مطلب اشاره دارد که ادراک کلی، حاصل مشاهده مثل است؛ اما نه صرف مشاهده، بلکه ذهن پس از مشاهده آنها از مثل، مفاهیمی را تلقی می‌کند که قابل انطباق بر کثیرین است؛ زیرا نفس نمی‌تواند آنان را با رؤیت عقلی صحیح مشاهده کند و به صورت کامل دریافت نماید؛ بلکه مانند انسانی است که چشمش ضعیف است یا مثل دیدن شخصی که از دور در هوای غبارآلود، شیئی را مشاهده می‌کند که به صورت مبهم دریافت می‌شود. البته خود مثل، متعین و جزئی هستند؛ اما چون رؤیت ضعیف است، آن را مبهم می‌سازد و فقط مفهومی را نصیب ما می‌کند.

جمع بندی نظریه ملاصدرا

کیفیت پیدایش معقول اولی در ذهن چنین است که انسان مثل را از دور و به صورت مبهم مشاهده می‌کند. این مشاهده مبهم است و موجب پیدایش مفهوم کلی انسان یا درخت یا چیز دیگر در ذهن می‌شود که قابل صدق بر کثیرین است. البته پس از رؤیت مثال عقلی به صورت مبهم، این عقل فعال یا مثل است که آن صورت کلی و مفهوم را به نفس می‌بخشد و نفس به دلیل پیدا کردن استعداد رؤیت مثل، آن را دریافت می‌کند. به تعبیر دیگر، نفس انسان طی حرکت تکاملی خود به جایی می‌رسد که می‌تواند مثل را از راه دور به صورت مبهم تماشا کند و این تماشا موجب می‌شود نفس قابلیت یابد که «مفهوم» را از مثل یا

از عقل فعال دریافت کند. بنابراین مثل، منشأ پیدایش «مفهوم کلی» در ذهن می‌شود.

به هر حال شناخت کلی و ادراک عقلی در نزد فلاسفه اسلامی به یکی از دو راه محقق می‌گردد. یکی از راه تجرید و انتزاع به این صورت که انسان ابتدا در حد حس، اشیا را می‌شناسد و در ظرف غیبت ماده، آنها را در حد تخیل و توهم ادراک می‌نماید و از آن پس با حذف خصوصیات کمی و کیفی صور علمی و تقشیر و تجرید آنها به ادراک صورت معقول نائل می‌گردد.

راه دیگری بر مبنای حکمت متعالیه وجود دارد که در آن سخن از تجرید و تقشیر نیست، بلکه نفس انسان متحرک است و به سوی علم می‌رود؛ یعنی همان طور که صور علمی از مرتبه حس به مرتبه عقل ارتقا پیدا می‌کند، نفس انسان نیز از مرحله عالم حس به مرتبه عالم عقل تکامل می‌یابد؛ لذا انسانی که در عالم عقل است با انسانی که در عالم حس است، با یکدیگر متفاوتند. و انسان‌های محدودی توانایی راهیابی به آن مرحله را دارند.

همه فلاسفه اسلامی علی‌رغم اختلافی که در تبیین چگونگی پیدایش مفهوم کلی دارند، در این مسأله متفق هستند که شروع کار ذهن از حواس است، اعم از اینکه صورت عقلی را حاصل تجرید صورت حسی و خیالی بدانیم یا اینکه آن را مرتبه عالی‌تر صورت خیالی و نیز صورت خیالی را مرتبه عالی‌تر صورت حسی بدانیم. به هر حال شروع کار ذهن از حواس است که در ابتدا صورت حسی و سپس صورت عقلی پیدا می‌شود و این گونه اولین معقولات ما به وجود می‌آیند.

کیفیت پیدایش و انتزاع مفاهیم منطقی

این دسته از مفاهیم کلی، مصداق خارجی و حسی ندارند. لذا از تعمیم ادراکات حسی به دست نمی‌آیند؛ هر چند نیازمند به نوعی ادراک قبلی هستند. یعنی قبل از پیدایش آنها باید یک معرفت تصویری یا تصدیقی در ذهن به وجود بیاید تا این دسته مفاهیم پیدا شوند. بنابراین راه پیدایش مفاهیم منطقی، بسیار روان و آسان است؛ زیرا مفاهیم منطقی از ملاحظه مفاهیم حاصل در ذهن، مقایسه و توجه به خواص و ویژگی‌های آنها انتزاع می‌شوند؛ لذا تا مفهومی در ذهن نباشد؛ مفاهیم منطقی پیدا نمی‌شوند و تا یک سلسله از مفاهیم عقلی در ذهن تحقق نیابد، نمی‌توانیم این بررسی را درباره آنها انجام دهیم که آیا قابل صدق بر افراد متعدد هستند یا نه.

از این رو مفاهیم ماهوی، هم تقدم زمانی و هم تقدم ذاتی و رتبی بر مفاهیم منطقی دارند؛ به همین دلیل، معقولات ثانی را مستند به معقولات اولی و عارض بر آنها دانسته‌اند. (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۹؛ ۱۴۰۴: ۱۶۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۳۲/۱) در واقع معقولات اولی پس از آنکه در ظرف ذهن جای گرفتند، یک سلسله لوازم و احکام خاصی پیدا می‌کنند و ذهن با ملاحظه این احکام و لوازم، مفاهیم منطقی را انتزاع می‌کند؛ اما باید توجه داشت که پس از پیدایش مفاهیم منطقی در ذهن، خود این مفاهیم می‌توانند منشأ پیدایش مفاهیم منطقی دیگر باشند. بنابراین حصر عروض معقولات ثانی منطقی بر معقولات اولی تمام نیست؛ بلکه مفاهیم منطقی بر جمیع مفاهیم عارض می‌شوند. مفهومی که معروض یک معقول ثانی منطقی است، می‌تواند معقول اولی یا معقول ثانی فلسفی و یا معقول ثانی منطقی

باشد؛ مثلاً مفهوم کلیت همان‌طور که بر انسان که یک معقول اولی است، عارض می‌شود؛ وصف مفهوم علیت که یک معقول ثانی فلسفی است و مفهوم نوعیت که یک معقول ثانی منطقی است، نیز واقع می‌شود و می‌توانیم بگوییم: مفهوم انسان کلی است، مفهوم علیت کلی است و نیز مفهوم نوع کلی است و از این حیث تفاوتی بین اینها نیست. (فنائی/شکوری، ۱۳۷۵: ۲۰۶)

به عنوان یک اصل کلی در مورد کیفیت انتزاع و پیدایش مفاهیم منطقی می‌توانیم بگوییم چنین مفاهیمی همیشه از نحوه وجود و خواص و احکام سایر مفاهیم به دست می‌آیند؛ اعم از اینکه آن مفاهیم از ماهیات و یا از معقولات ثانی باشند. وجه اشتراک مفاهیم منطقی از حیث منشأ انتزاع در این است که همه آنها مسبوق به معرفت‌های دیگر هستند؛ ولی در عین حال، دارای مابه‌التفاوت نیز هستند که برخی از مفاهیم منطقی، مسبوق به ادراک تصورات هستند و بعضی مسبوق به ادراک تصدیقات. در ادراک تصویری نیز بعضی مفرد هستند و بعضی مرکب. ادراک تصدیقی هم گاهی یک جمله است و گاهی چند جمله.

توضیح اینکه، برخی از مفاهیم منطقی، وصف یک مفهوم مفرد کلی یا جزئی هستند، مانند مفهوم کلیت که وصف مفهوم انسان است و مفهوم جزئیت که وصف مفهوم زید است. همچنین مفهوم تصور که هم وصف مفاهیم کلی و هم وصف مفاهیم جزئی است. بعضی از مفاهیم منطقی، وصف یک مفهوم مرکب هستند، مانند مفهوم کلیت که وصف مفهوم انسان است و مفهوم جزئیت که وصف مفهوم زید است، بعضی از مفاهیم منطقی، وصف یک مفهوم مرکب هستند، مانند مفهوم حد تام که وصف تعاریف کامل است. پاره‌ای از مفاهیم

منطقی هم وصف چند مفهوم هستند که یک مرکب تام را تشکیل می‌دهند، مانند مفهوم قضیه که به چند مفهومی که به نحو خاصی ترکیب شده باشند، گفته می‌شود. بالأخره اینکه، برخی از مفاهیم منطقی، وصف چند قضیه هستند که با ترکیب و شرایط خاصی در کنار هم جمع شده‌اند، مانند مفهوم قیاس و برهان. اکنون نظر برخی از محققان را در این باره مرور می‌کنیم.

۱. نظریه سهلان ساوی

شاید بتوان گفت نخستین کسی که به این نکته توجه کرد و به طور سربسته، کیفیت پیدایش مفاهیم منطقی را مطرح نمود سهلان ساوی است. وی می‌گوید ذهن در ابتدا با برخورد اشیای خارجی، مفاهیم ماهوی را کسب می‌کند و سپس با تصرف در آنها مفاهیم جدیدی را به دست می‌آورد. در واقع مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی در کانون تجزیه و تحلیل ذهن قرار می‌گیرند و ذهن آنها را به عنوان موضوع یک ادراک دیگری قرار می‌دهد و مفاهیم جدیدی می‌سازد. (۱۳۱۶: ۶) پس مفاهیم ماهوی، زمینه ساز پیدایش معقولات ثانی منطقی هستند.

۲. نظریه علامه طباطبایی

علامه آنچه را سهلان ساوی به طور اختصار و سربسته مطرح کرده است، به صورت واضح‌تری بیان می‌نماید. از نظر ایشان، مفاهیم منطقی از خارج انتزاع نمی‌شود؛ بلکه از مصادیق موجود در ذهن انتزاع می‌گردند؛ به این صورت که

ذهن انسان، مفهومی را که از مصادیق خارجی به دست آورده است، مجدداً آن را مصداقی برای انتزاع مفاهیم دیگر قرار می‌دهد. مفاهیمی که در این مرحله به دست می‌آیند، بیانگر خواص و احکام دسته اول هستند. ایشان می‌فرماید:

نحوه انتزاع این دسته از مفاهیم، به این صورت است که ذهن ما می‌تواند مفهومی را که از خارج انتزاع نموده است، مصداق قرار دهد و خود آن را لحاظ کند، نه آنکه آن را مرآتیی برای لحاظ خارج قرار داده، در آن بنگرد. وقتی مفهوم را به صورت مستقل از خارج مورد تأمل قرار داد، یک سلسله خواص و ویژگی‌هایی را در آن می‌یابد و برای آن اعتبار می‌کند؛ مثلاً پس از آنکه مفهوم انسان را از چند فرد خارجی، مانند زید و عمرو و بکر گرفت، این مفهوم را در همان حال که یک مفهوم ذهنی است، مصداق قرار می‌دهد و به خواص و ویژگی‌هایی که آن را در بر گرفته، نظر می‌افکند؛ مثلاً می‌بیند که آن مفهوم، بیانگر تمام ماهیت مصادیق خود است از اینجا مفهوم نوع را انتزاع می‌کند و یا بیانگر جزء ماهیت افرادش است که از جزء مشترک مفهوم، جنس و از جزء مختص مفهوم، فصل را انتزاع می‌نماید. یا آنکه می‌بیند این مفهوم، حاکی از یک ویژگی بیرون از ذات مصادیق خود می‌باشد که یا مساوی با آن است که از اینجا مفهوم خاصه را به دست می‌آورد و یا اعم از آن است که از آن، مفهوم عرض عام را انتزاع می‌کند و نیز می‌یابد که آن مفهوم قابل صدق بر کثیرین است که از آن، مفهوم کلی را انتزاع می‌نماید و به همین روش، سایر مفاهیم منطقی را از مفاهیم ماهوی به دست می‌آورد. (۱۴۲۲: ۳۱۵)

کیفیت پیدایش و انتزاع مفاهیم فلسفی

همان طور که در بخش منشأ مفاهیم کلی گفتیم، اکثر فلاسفه اسلامی، نفس انسان در حال کودکی را قوه و استعداد محض دانسته‌اند و بر این باورند که بالفعل از هرگونه معلوم و معقولی بی بهره است. از طرف دیگر، ادراکات جزئی را مقدم بر ادراکات کلی می‌دانند و تمام تصورات بدیهی عقلی را امور انتزاعی حاصل از معانی حسی محسوب می‌کنند. حتی مفاهیم عامی مانند وجود، وحدت، امکان، امتناع، وجوب و سایر مفاهیم فلسفی را نیز مسبوق به ادراکات جزئی حسی می‌دانند. بنابراین کلیه معقولات، مسبوق به تصورات حسی هستند؛ با این تفاوت که معقولات اولی به طور مستقیم وارد ذهن شده‌اند؛ ولی معقولات ثانی با یک نوع تجزیه و تحلیل ذهن از مفاهیم جزئی و معقولات اولی انتزاع شده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۲، ۱۴)

البته فلاسفه اسلامی، تمام تصورات بدیهی عقلی را امور انتزاعی می‌دانند که عقل آنها را از معانی حسی انتزاع می‌کند و میان مفاهیم انتزاعی که صور مستقیم اشیا هستند و مفاهیمی مانند وجود، وحدت، امکان و غیر اینها که در مرحله دیگری به دست می‌آیند، تفکیک کرده‌اند؛ اما هیچ یک از ایشان درباره نحوه کیفیت پیدایش مفاهیم فلسفی سخن نگفته‌اند.

به اعتقاد شهید مطهری نخستین کسی که در تاریخ فلسفه به این مهم توجه نمود و آن را بررسی کرده علامه طباطبایی است. (همان: ۱۶) اینک نظریه برخی از محققان را باز می‌خوانیم:

۱. نظریه علامه طباطبایی

علامه معتقد است ما مفاهیم فلسفی را از طریق استقلال دادن به مفاهیم رابط در قضایا و تبدیل معانی حرفی به معانی اسمی به دست می‌آوریم. ایشان در *نهایه الحکمه* در مورد چگونگی انتزاع مفهوم وجود چنین می‌نویسد:

به نظر می‌رسد مفاهیمی که حیثیت مصادیق آنها حیثیت نبودن در خارج است، از فقدان حکم در قضایای سالبه به دست آمده‌اند. توضیح مطلب این است که نفس نخستین بار که از راه حس به پاره‌ای از ماهیات محسوس، مانند سفیدی گچ خاصی که آن را مشاهده می‌کند، دست می‌یابد، آن ماهیت را می‌گیرد و در خزانه خیال بایگانی می‌کند و آنگاه که دوباره و یا در زمان دوم آن را ادراک می‌کند و برای بایگانی در خزانه خیال اخذ می‌کند، آن مفهوم را عین همان مفهومی که پیش از این ادراک کرده بود و منطبق بر آن می‌یابد و این همان حمل یعنی اتحاد دو مفهوم در وجود می‌باشد. وقتی نفس چند بار مفهوم را اعاده کند و سپس آن مفاهیم را یکی گرداند، این در واقع یک حکم و یک فعل صادر از نفس خواهد بود و در عین حال که یک فعل نفسانی است، ویژگی حکایت از خارج را نیز دارا می‌باشد. این فعل موجب اعتبار یک نسبت وجودی و یک وجود رابط است که قائم به دو طرف خود می‌باشد. (در قضایای مشتمل بر حمل اولی مانند «سفیدی، سفیدی است» و همینطور قضایای مشتمل بر هلیات بسیطه مانند «انسان موجود است» رابط وجود ندارد، مگر بر حسب اعتبار ذهنی؛ چون معنا ندارد که میان شیء و خودش نسبت و رابط برقرار باشد). (۱۴۲۲: ۳۹)

البته نفس می‌تواند، پس از تشکیل حکم آن را که در حقیقت فعل نفس است، تصور نماید و با آنکه یک وجود رابط است، به آن نظر استقلالی نماید و در

حالیکه مضاعف به موصوف خود است، آن را ادراک نماید که در اثر این نظر استقلال به حکمی که در قضیه «سفیدی، سفیدی است» وجود دارد، مفهوم وجود سفیدی 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 نحو، مفهوم وجود از حکم انتزاع می‌شود و بر مصداق خارجی آن اطلاق می‌گردد. پس از تشکیل مفهوم وجود در نفس، ذهن از مصادیق این مفهوم، صفات و ویژگی‌های خاص وجود مانند وجوب، وحدت، کثرت، قوه، فعل و غیر آن را انتزاع می‌کند. (همان: ۳۱۵)

در نظر ایشان، پس از آنکه نفس با مشاهده اشیای خارج مثلاً یک تکه گچ یا زغال به مفهوم ماهوی «سفیدی» و «سیاهی» دست یافت، با مقایسه آنها در می‌یابد که مفهوم دوم بر مفهوم نخست منطبق نمی‌شود؛ آنگونه که هر یک از آن دو بر خودش منطبق می‌گشت. نفس ملاحظه می‌کند که «سفیدی» با «سفیدی» به گونه‌ای است و با آن نسبتی دارد که آن نسبت را میان «سفیدی» و «سیاهی» نمی‌یابد. در مورد نخست، یک حمل برقرار می‌شود و در مورد دوم، عدم حمل است. یعنی ذهن نسبتی را که میان «سفیدی» و «سفیدی» بود میان «سفیدی» و «سیاهی» نمی‌یابد. در مورد نخست، نفس کاری انجام می‌دهد و حکمی ایجاد می‌کند؛ اما در مورد دوم، کاری انجام نمی‌دهد و چون خود را در نخستین مرتبه یا پس از تکرار حکم اثباتی، نسبت ساز و حکم درست‌کن می‌یابد، کار انجام ندادن (عدم فعل) خود را کار می‌پندارد و نبودن نسبت اثباتی میان «سفیدی» و «سیاهی» را یک نسبت دیگر مغایر با نسبت اثباتی می‌اندیشد و در این حال یک نسبت پنداری به نام «نیست» در برابر نسبت خارجی «است» پدیدار می‌گردد.

اگر چه در قضیه «سفیدی سیاهی نیست» نفس برای رابطه موضوع و محمول، کاری انجام نداده است، این تهیدست ماندن و کار انجام ندادن را برای خود، کار پنداشته، آن را در برابر کار نخستین، کار دومی قرار می‌دهد («نیست» در برابر «است») و کار خود را که همان حکم است با یک صورت ذهنی «این آن است» حکایت می‌کند؛ برای فقدان کار نیز مناسبت در این است که در جای کار نشسته، صورتی ساخته، آن را حکایت می‌کند.

پس از تشکیل مفهوم حرفی و رابط «نیست» که در واقع همان «نه است» یعنی «عدم وجود رابط» می‌باشد، نفس با نظر استقلالی به آن، مفهوم اسمی و مستقل عدم را ابتدا به صورت مضاف و سپس به طور مطلق به دست می‌آورد. (۱۳۶۸: ۴۹/۲ - ۶۸؛ ۱۴۲۲: ۳۱۶) بدین صورت، مفهوم سلب و عدم در نفس نقش می‌بندد. پس از تشکیل مفهوم عدم در ذهن، نفس برای آن ویژگی‌هایی را ضرورتاً اعتبار می‌کند و در واقع خواص و احکام عدم را به ناچار ادراک و ملاحظه می‌کند؛ احکامی مانند امتیاز نبودن میان عدم‌ها و تمیز یافتن عدم‌ها از یکدیگر به واسطه اضافه به موجودات.

حاصل آنکه، نفس می‌تواند با نظر استقلالی به نسبت در قضایا که یک وجود رابط است، به مفاهیم مستقل و اسمی همچون وجود و عدم، وحدت و کثرت و غیر آنها دست یابد. مکانیسم این دست‌یابی، چیزی جز تغییر یک نگاه به آنها نیست؛ یعنی با تغییر یک نگاه به آنها وجود رابط آنها به وجود مستقل تبدیل می‌شود و از اینجا ما به مفاهیم فلسفی راه می‌یابیم.

۲. نظریه شهید مطهری

ایشان در باب کیفیت پیدایش مفاهیم فلسفی، همان نظریه استاد خود علامه را تقریر نموده، آن را روشن تر می کند و خود نظریه ابتکاری و جدیدی ارائه نکرده است.

شهید مطهری ابتدا معانی را به مستقل در مفهوم و غیر مستقل در مفهوم تقسیم می کند. معانی غیر مستقل، عین رابطه بودن و عدم استقلال هستند به طوری که ذهن اصلاً نمی تواند آنها را جدا و مستقل ببیند و همیشه در ضمن مفاهیم و معانی دیگر قابل تصورند. ذهن پس از آنکه با این معانی حرفی آشنا شد، قادر است از آنها معانی اسمی بسازد و در حقیقت آنها را به معانی اسمی تبدیل کند. این عمل در مورد معقولات ثانی فلسفی هم جریان دارد. این معقولات با اینکه مصداق مستقلی در عالم خارج ندارند، در عین حال با واسطه از خارج گرفته شده اند. اینها در ابتدا به صورت یک معانی حرفی و به صورت رابطه دو معقول اولی که از راه حواس و تماس مستقیم ذهن با یک پدیده پیدا شده اند، وجود دارند.

مثلاً ما وقتی می گوییم: زید قائم است، این شیر است و این آب است، ذهن قدرت پیدا می کند و به مرحله ای می رسد که از این معنای حرفی، معنای اسلامی انتزاع می کند. اینجاست که ما پی می بریم که این هستی، مفهومی نیست که قبل از آمدن یک معقول اولی به ذهن و بدون هیچ مقدمه ای در ذهن وجود داشته باشد همچنان که مفهوم هستی مثل مفهوم سفیدی نیست که مستقیماً از خارج گرفته شده باشد. همین طور مفهوم هستی، مفهومی نیست که به طور پیش ساخته در ذهن ما موجود باشد. مفهوم هستی به این شکل از خارج گرفته شده است که

بعد از انطباق معقولات اولی و سپس ورود رابطه‌ها در ذهن، این مفهوم از همان رابطه‌ها انتزاع می‌شود که با واسطه از خارج گرفته شده‌اند نه بدون واسطه. (۱۳۶۶: ۳/۳۵۰)

تکاتی درباره نظریه علامه

یک. نظریه علامه طباطبایی درباره کیفیت پیدایش و انتزاع معقولات ثانی فلسفی، گرچه نظریه‌ای ابتکاری است و قبل از ایشان چنین تحلیلی راجع به مفاهیم فلسفی ارائه نشده است، از آنجا که ایشان سخت پای‌بند به مبانی حکمت متعالیه است، می‌توان گفت نظریه ایشان در ادامه سنت فلسفی صدرایی بیان شده و لذا چنین نظریه‌ای به ملاصدرا نیز قابل انتساب است؛ به ویژه آن که ملاصدرا هم نحوه وجود معقولات ثانی را وجود رابط می‌داند.

دو. با تأمل در نظریه علامه و توضیحاتی که شهید مطهری درباره آن داده‌اند، به نظر می‌رسد همه فلاسفه اسلامی در این امر اتفاق نظر دارند که ما ابتدا موجودات خارجی را از طریق حواس و از آن پس با مفاهیم کلی می‌شناسیم. آنگاه مفاهیم فلسفی را به عنوان اوصاف و محمولات مفاهیم ماهوی از آن حیث که حاکی از خارج هستند، درک می‌نماییم. لذا همیشه پیدایش مفاهیم فلسفی مسبوق به درک مفاهیم ماهوی است و از این حیث، آنها را معقول ثانی نامیده‌اند؛ چون معرفت‌های درجه دوم هستند، مثلاً ما نخست مفهوم انسان را درک می‌کنیم و با تأمل در آنکه حاکی از انسان خارجی است، امکان را به عنوان وصف انسان می‌یابیم و بر آن حمل می‌نماییم.

نکته آنجاست که علامه پیدایش مفاهیم فلسفی را علاوه بر مسبوق بودن به پیدایش مفاهیم ماهوی و جزئی، مسبوق به یک سلسله تصدیقات هم می‌داند؛

زیرا معتقد است ذهن با استقلال دادن به نسبت بین موضوع و محمول - که یک وجود رابط و فعل نفس است - به مفاهیم فلسفی دست می‌یابد. طبق این نظریه، مفاهیم فلسفی پس از پیدایش مفاهیم جزئی و مفاهیم کلی ماهوی و تشکیل قضایا از این مفاهیم به وجود می‌آیند.

سه. آنچه را علامه در مورد پیدایش مفاهیم فلسفی مخصوصاً مفهوم وجود ذکر کرده‌اند، نمی‌توان نسبت به کودکی که هنوز قادر به تشکیل قضیه و تحلیل آن نمی‌باشد، قائل شد. کودک فقط واقعیت‌های پیرامونی خود را مشاهده می‌کند، ولی نمی‌تواند از آنها قضایا بسازد و آنگاه نسبت بین موضوع و محمول را با نظر استقلالی بنگرد و مفاهیم فلسفی را انتزاع نماید؛ در حالی که همین کودک، مفهوم وجود و عدم را درک می‌کند؛ زیرا وقتی کودک در سینه مادرش شیر را می‌یابد و می‌نوشد، همین که تمام شد، سینه دیگرش را طلب می‌کند و اگر سینه سابق و فاقد شیر در دهانش گذاشته شود امتناع می‌کند، زیرا می‌فهمد که در آن شیر وجود ندارد یا مثلاً میان شیشه پر از شیر تفاوت می‌گذارد. اینها دلیل بر آن است که کودک قبل از آنکه قضیه و نسبت را بفهمد، مفهوم وجود و عدم را یافته است.

استاد جوادی آملی با ابهام‌آمیز دانستن راه پیشنهادی علامه طباطبایی تذکر داده‌اند که بدیهی‌ترین مفهوم تصویری و اولی‌ترین معنا همانا مفهوم وجود است و ذهن در مقام تصور، قبل از هر چیزی با مفهوم هستی آشناست. از طرف دیگر، وجود محمولی هر چیزی قبل از وجود ربطی آن با غیر برای ذهن آشناست، یعنی قبل از آنکه معلوم شود زید ایستاده است، هستی زید و هستی قیام معلوم می‌شود؛ آن‌گاه که هستی و وجود محمولی هر دو طرف قضیه یا لااقل یک طرف

قضیه یا همان موضوع آن معلوم شد، گفته می‌شود زید ایستاده است. بنابراین همیشه «هست» قبل از «است» و هستی قبل از استی، شناخته شده خواهد بود. از این رهگذر، نمی‌توان گفت مفهوم «هستی» که معقول ثانی فلسفی است، از تبدیل معانی حرفی (وجود رابطه) به معنای اسمی (وجود معمولی) و همانند بسیاری از مفاهیم معقول ثانی فلسفی - بنا بر احتمال - حاصل شده است، چنان که جریان سایر مفاهیم هم به طور وضوح روشن نیست که از تبدیل حروف به اسم انتزاع شده باشد. (جوادی آملی، ۱۳۷۰: ۱۱۴)

چهار. علامه طباطبایی در جای دیگر برای تبیین کیفیت انتزاع مفهوم وجود، راه دیگری را ارائه داده‌اند که نفس با شهود حقیقت هستی خویش، هستی افعال و حالت و قوای خود، از اصل وجود آگاه می‌گردد. سپس از آن واقعیت مشهود، مفهوم هستی را انتزاع می‌کند؛ البته انتزاع مفاهیم از ادراکات حضوری، منحصر به مفهوم وجود نیست؛ بلکه مفهوم عرض، جوهر، احتیاج و استقلال و رسیدن به قانون کلی علیت و معلولیت و اصولاً همه مفاهیم فلسفی از ادراکات حضوری انتزاع می‌شوند. (۱۳۶۸: ۵۹/۲)

یکی از مبانی فلسفی علامه این است که علم حصولی به علم حضوری بر می‌گردد و تا ذهن، واقعیت شیئی را نیافته باشد، نمی‌تواند تصویری از آن بسازد، چه اینکه آن واقعیت را در داخل ذات نفس بیابد و یا آنکه از راه حواس خارجی به آن نائل شود.

اگر به این اصل علامه پای‌بند باشیم و بر معیار این اصل به جستجوی نظر ایشان در مورد چگونگی پیدایش مفاهیم فلسفی بپردازیم، باید نظر نهایی علامه را همان چیزی که در نکته چهارم اشاره شد، بدانیم.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵ الف، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۲، قم، نشر بلاغه.
- ———، ۱۳۷۶، *الهیات من کتاب الشفاء*، با تعلیقات حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ———، ۱۴۰۴، *التعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ———، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، عبدالله نورانی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- ———، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ———، ۱۳۷۵ ب، *النفس من کتاب الشفاء*، تعلیقه حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۰، *شناخت شناسی در قرآن*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- سهلان، ساوی، ۱۳۱۶ ق، *البصائر النصیریة*، تحقیق محمد عبده، مصر، مطبعه الکبری الامیریة.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، بی تا، *تعلیقات شفاء*، قم، بیدار.
- ———، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱، تا ۳ و ۸، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- ———، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیة*، با تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد.

- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۶۸، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۲، تهران، صدرا.
- ———، ۱۴۲۲، *نهایة الحکمة*، تعلیقه عباسعلی زارعی سبزواری، قم، موسسه النشر الاسلامی.
- فنایی اشکوری، محمد، ۱۳۷۵، *معقول ثانی؛ تحلیلی از انواع مفاهیم کلی در فلسفه اسلامی و غرب*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۶، *شرح مبسوط منظومه*، ج ۳، تهران، حکمت.