

الگوی تحلیل معرفت‌شناختی مفاهیم؛ بررسی موردی در فلسفه اسلامی^۱

مهدی عاشوری^۱

چکیده

هدف: در فلسفه و علوم، مفاهیم بسیاری مانند «وجود»، «جوهر»، «خدا»، «انسان»، «حرکت»، «اتم»، «عدد»، «خیر»، «زیبایی»، «حق»، «جامعه»، «طبقه»، «سود»، «عدالت»، «سازمان»، «راهبرد» و مانند آن استعمال می‌شود و تحلیل مفاهیم از مهم‌ترین وظایف فلسفه‌های علوم است. اما این وظیفه در چارچوب سنت فلسفه اسلامی و به ویژه حکمت نوصدرایی چگونه است؟ هدف این مقاله ایضاح معنای تحلیل معرفت‌شناختی مفاهیم با استفاده از بررسی رهیافت مواجهه فیلسوفان مسلمان در تحلیل و گونه‌شناسی مفاهیم است. **روش:** این تحقیق مطالعه‌ای موردی است که با نگاهی مرتبه دوم یک مسئله فلسفی، چستی معقولات ثانیه را بررسی می‌کند و الگوی به کار رفته را تشریح می‌کند. **یافته‌ها:** این مطالعه مرتبه دوم نشان می‌دهد که فیلسوفان مسلمان در تحلیل معرفت‌شناختی مفاهیم به دنبال تشخیص و تبیین این امر هستند که هر سنخ از مفهوم، از چه سطح یا مرتبه‌ای از واقع حکایت می‌کند، در عمل، این کار به واسطه مشاهده مثالهای نقض تقسیم‌بندی‌های قبلی و تلاش برای توضیح فلسفی مثالهای جدید صورت می‌گیرد. **نتیجه‌گیری:** این تحلیل در تبیین اینکه هر سنخ مفاهیم از چه منابعی قابل حصول است و حکایتگری آن بر اساس چه معیارهایی قابل ارزیابی است، به کار می‌آید و می‌تواند الگویی برای نحوه تحلیل معرفت‌شناختی مفاهیم در فلسفه اسلامی علوم در اختیار ما قرار دهد.

واژگان کلیدی: فلسفه علوم، معرفت‌شناسی، مفهوم، تحلیل مفاهیم، مصداق.

۱. دریافت مقاله: ۹۳/۰۶/۱۹؛ تصویب نهایی: ۹۴/۰۱/۱۰.

۱. دانشجوی دکترای فلسفه علم، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران / آدرس: تهران، ولنجک، دانشگاه شهید بهشتی، پژوهشکده مطالعات بنیادین علم و فناوری / نمابر: ۲۲۴۳۱۷۱۷ / [Email: Ashoori@irip.ir](mailto:Ashoori@irip.ir)

الف) مقدمه

واقعیاتی اعم از خارجی، ذهنی و اعتباری، مثل اشیای طبیعی، موجودات زنده، انسان، امور اجتماعی، شکل، عدد، زیبایی، معرفت، ذهن و مانند آن داریم که در دانشهایی مانند علوم فیزیکی، فلسفه طبیعت، علوم زیستی، علم النفس، فلسفه حیات، علوم رفتاری، انسان‌شناسی، علوم ریاضی، علوم اجتماعی، فلسفه اجتماع، زیبایی‌شناسی، فلسفه زیبایی، معرفت‌شناسی و مانند آنها، مورد مطالعه قرار می‌گیرند؛ یعنی مجموعه گزاره‌هایی که به صورت روشمند، گردآوری و ارزیابی شده‌اند، یک نظام معرفتی و رشته علمی^۱ را به وجود می‌آورند. به این ترتیب، واقعیات در طبقه نخست قرار می‌گیرند و دانشهایی که در مورد آنها بحث می‌کنند، خواه علوم تجربی و خواه علوم عقلی، در طبقه دوم قرار می‌گیرند که به این طبقه دوم، معرفت مرتبه اول^۲ نیز گویند. اما بشر، طبقه سوم را نیز به وجود آورده است که شناخت مرتبه دوم^۳ نامیده می‌شود؛ یعنی دانشها و رشته‌های علمی موضوع این علومند و مورد مطالعه قرار می‌گیرند. برای مثال، علم فیزیک موضوع فلسفه فیزیک است و زیست‌شناسی موضوع فلسفه علوم زیستی و جامعه‌شناسی موضوع فلسفه علوم اجتماعی. فلسفه‌های علوم بر خلاف فلسفه‌های امور، از سنخ شناخت‌های مرتبه دوم هستند. میان فلسفه‌های علوم، مسائل و مباحث مشترکی وجود دارد که مختص به علم خاصی نیستند. این مسائل مشترک در «فلسفه علم» مورد بررسی قرار می‌گیرند. فلسفه معرفت، دانشی مرتبه اول است که مبنای آرا و نظرات در فلسفه علم قرار می‌گیرد.

یکی از مسائل اصلی فلسفه‌های علوم، «تحلیل مفاهیم» است؛ زیرا در فلسفه و علوم، مفاهیمی چون: وجود، ضرورت، کلیت، جوهر، طبیعت، کلی، خدا، انسان، حرکت، اتم، عدد، معقولیت، دلیل، قیاس، خیر، باید، زیبایی، تکلیف، جامعه، طبقه، سود، پول، مالکیت، استخدام، بیمه، عقد، حاکمیت، ثبات، جنبش، سازمان، رهبری، راهبرد، فرهنگ و مفاهیم بسیار دیگر استعمال می‌شود. اندیشمند یا دانشمند، این مفاهیم را به کار می‌برد و پرسش اصلی معرفت‌شناس این است که آیا دانشمند یا اندیشمند به صورتی معتبر از این مفاهیم استفاده می‌کند، یا در چه شرایطی این استعمال درست و در چه شرایطی نادرست است! برای این تحلیل، رهیافت‌های مختلفی وجود دارد؛ از جمله: بررسی منشأ پیدایش این مفاهیم (طباطبایی، ۱۳۷۹؛ هیوم، ۱۹۵۵)؛ دسته‌بندی و ذکر اقسام مفاهیم، مانند تقسیم معقولات به معقول اولی و ثانی (فارابی، ۱۳۶۶؛ ج ۱: ۳۵۱ و ج ۲: ۳۷)؛ بررسی موردی هر دسته از مفاهیم و رویکردهای مختلف، مانند رویکرد روان‌شناختی، منطقی، زبانی، معرفت‌شناختی و غیره.

1. Scientific Discipline
 2. First Order Knowledge
 3. Second Order Knowledge
 4. Hume

الگوی تحلیل معرفت‌شناختی مفاهیم؛ بررسی موردی در فلسفه اسلامی ❖ ۲۲۹

در فلسفه تحلیلی که خاستگاه فلسفه علم رایج است، مقصود از تحلیل مفاهیم، اغلب تحلیلی زبانی است. اما اگر بخواهیم در چارچوب فلسفه اسلامی به تحلیل مفاهیم پردازیم، از چه الگویی باید استفاده کنیم؟ همت اصلی این مقاله ایضاح معنای «تحلیل معرفت‌شناختی مفاهیم» با استفاده از بررسی موردی تحلیل مفاهیم فلسفی است. با توجه به اینکه معرفت‌شناسی نوصدرایی تلاش می‌کند در فضای سنت فلسفه اسلامی و به ویژه حکمت صدرایی به پرسشهای معرفت‌شناختی پاسخ دهد و برای فهم، واکاوی، ارزیابی، تحلیل و گونه‌شناسی نوصدرائیان، مفاهیم و مباحث مرتبط یا مؤثر در این آرا را مورد مطالعه قرار دهد. در این مقاله با اتخاذ این رویکرد که جایگاه این مسئله در فلسفه اسلامی، در فلسفه معرفت و معرفت‌شناسی است، پس از مقدمه‌ای مختصر در باب چیستی مفهوم در منطق و فلسفه اسلامی مطالعه‌ای موردی خواهیم داشت که در آن فیلسوفان مسلمان به صورت عملی تلاش کرده‌اند دسته‌ای از مفاهیم را تحلیل کنند. استخراج نکات و روش این فیلسوفان، الگویی از تحلیل معرفت‌شناختی مفاهیم در چارچوب فلسفه اسلامی را در اختیار ما قرار می‌دهد.

(ب) مفاهیم و تصورات در سنت فلسفه اسلامی

در معرفت‌شناسی گاه شناختهای متعارف و روزمره بشری مورد بحث قرار می‌گیرد و گاه گونه‌های خاص معرفت (فیاضی، ۱۳۸۶: ۲۶). شناختهای متعارفی که بیشتر مورد پرسش معرفت‌شناسانه قرار می‌گیرند، شناختهای تصویری و شناختهای تصدیقی‌اند. شناخت تصدیقی، فهم صدق یا کذب یک قضیه است (همان: ۱۵۷). در این شناخت، عالم به تحقق یا عدم تحقق امری آگاه می‌شود که این امر می‌تواند بسیط لحاظ شود یا رابطه‌ای میان چند امر باشد. در این صورت عالم علاوه بر آنکه «شناختی تصویری» دارد، به «تحقق آن امر» نیز پی می‌برد.

یکی از مواردی که سبب مغالطه و خلط در معرفت‌شناسی می‌شود، عدم توجه به تمایز شناخت تصدیقی از مواردی چون: «جزم و باور عالم» و «اخبار و اظهار عالم» است؛ زیرا شناخت تصدیقی در آن واقعیت برای شناسا آشکار شده است؛ در حالی که جزم و اعتقاد و اذعان فرد، تنها حالتی روان‌شناختی است که علم یا جهل مرکب باشد. اما آنچه مهم‌تر است، تفاوت شناخت تصویری با مفهوم و تفاوت شناخت تصدیقی با قضایایی است که فرد اظهار می‌کند؛ زیرا برای ما در فرایند تعلیم و تعلم زبانی و محاورات، مجموعه‌ای از معانی تصویری ایجاد می‌شود که این معانی تصویری، مفاد مفاهیم و گزاره‌هایی‌اند که ردّ و بدل می‌شوند. ذهن ما با تکیه بر تصورات و تصدیقات حقیقی خویش با زمینه‌سازی این امور، به مجموعه‌ای از معانی دست می‌یابد و سپس از مطابقت محکی این معانی با واقع سؤال می‌کند. اغلب ادراکات ما محصول «معرفت گزاره‌ای» و «شناخت مفهومی» است.

تصور و تصدیق در فلسفه اسلامی اشاره به وجودهایی ذهنی دارد که مناط شناخت تصویری و تصدیقی‌اند؛ یعنی معلوم خارجی با واسطه این وجودهای ذهنی برای عالم شناخته می‌شوند. به صورت سنتی وظیفه معرفت‌شناسی، بررسی ارزش ادراکات حصولی؛ یعنی همین تصورات و تصدیقات است. در حالی که در علوم با گزاره‌ها و مفاهیمی مواجهیم که در نظر اول از سنخ امور زبانی‌اند. با توجه به این نکات، «تحلیل معرفت‌شناختی مفاهیم» به چه معنا خواهد بود؟

ج) استعمال‌های مختلف لفظ «مفهوم»

در پاسخ به این پرسش باید توجه کرد که استعمال مفهوم و قضیه در فلسفه و منطق اسلامی به صورت اشتراک لفظی است. ریشه برخی از این استعمالها تبیینهای فلسفی و نقل معنا از استعمال عرفی به اصطلاح خاص فنی است. مطالعه ادبیات فلسفه اسلامی نشان می‌دهد مفهوم در معانی ذیل استعمال می‌شود:

۱. معنای لفظی مفهوم، «دانسته شده» و «فهمیده شده» است و در استعمالهای عرفی معادل شناختهای تصویری به کار می‌رود. «مفهوم» در این استعمال با «معنای تصویری» مترادف است و در بسیاری از موارد با «لفظ» همنشینی دارد. همین استعمال عرفی، ریشه بسیاری از استعمالهای اصطلاحی است.

۲. در بسیاری از آثار معرفت‌شناختی، «مفهوم» مساوی با «تصور» به کار می‌رود، و منظور از اقسام مفاهیم، همان اقسام تصورات است (حسین‌زاده، ۱۳۸۷: ۵۷-۵۶)؛ یعنی هر چند «مفهوم» و «تصور» مترادف نیستند، ولی جهت صدق آنها یکی است؛ یعنی یک امر از همان جهت که تصور است، مفهوم نیز هست. در این اصطلاح، تصور مناط شناخت تصویری عالم از معلوم است و معلوم به واسطه مفهوم برای عالم منکشف می‌شود.

۳. در بسیاری از آثار معاصر مفهوم را برای ادراک کلی استعمال می‌کنند و از مفاهیم ماهوی، مفاهیم منطقی و مفاهیم فلسفی به عنوان اقسام آن یاد می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۱۶۶-۱۶۵؛ ابراهیمیان، ۱۳۷۲: ۱۱۱)

۴. با توجه به فهم متعارف فلسفی از حقیقت تصور، برخی مفهوم را به مثابه موجودی ذهنی توصیف می‌کنند، اما برخی از فیلسوفان با نگاهی هستی‌شناختی، مفهوم را در ظل وجود ذهنی دانسته، آن را اعتبار ذهن می‌خوانند. (شیرازی، ۱۳۸۲: ۵۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۶: ج ۴: ۱۸)

۵. گاهی مفهوم در مقابل ماهیت به کار می‌رود. در این اعتبار، مفهوم همانند ماهیت نیست که به دو وجود مختلف عینی و ذهنی بتواند یافت شود، بلکه وجود آن همواره ذهنی و مصداق آن خارجی است (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۷۸). در این استعمال، متعلق خارجی مفهوم را مصداق و متعلق خارجی ماهیت را فرد آن ماهیت می‌گویند و معقولات ثانی، مساوق با مفهوم دانسته می‌شود.

۶. در استعمالی دیگر، مفهوم به مثابه امری بین‌الذاتانی و عینی به کار می‌رود که گزاره‌ها از آن تشکیل شده‌اند. این استعمال بیشتر ناظر به مصادیق مفاهیم در علوم و دانشهای مدون است؛ یعنی وقتی از

الگوی تحلیل معرفت‌شناختی مفاهیم؛ بررسی موردی در فلسفه اسلامی ❖ ۲۳۱

مفاهیمی چون: قدرت، آزادی، مشروعیت و ... در علوم سیاسی بحث می‌کنیم، این مفاهیم که از اجزای تشکیل‌دهنده این دانش هستند، امری همانند آن دانش امری بین‌الذہانی است. این امر البته ریشه در استعمال عرفی ریشه دارد.

این استعمالها را می‌توان به دو حقیقت ارجاع داد. اول، حقیقتی ذهنی که برای عالم در شناخت تصویری حاصل می‌شود و دوم، حقیقتی عینی و بین‌الذہانی که حاکی از معنایی پذیرفته شده در یک اجتماع است و ارتباطی تنگاتنگ با لفظ دارد. تفاوت اصلی امور ذهنی و امور بین‌الذہانی این است که در امور ذهنی، عالم یکی از ارکان اصلی است که امر ذهنی قائم به اوست و از معلوم حکایت می‌کند. اما در امور بین‌الذہانی دیگر عالم به عنوان وجودی که مفهوم بدان قائم باشد وجود ندارد، بلکه مفهوم به وجودهایی دیگر مانند وجود کتبی یا لفظی یا اجتماعی قائم است.

د) لفظ، معنا و مفهوم در منطق

پس از بررسی انواع استعمال مفهوم در ادبیات فلسفه اسلامی، بهتر است اصطلاح «مفهوم» را در منطق و رابطه آن را با لفظ و معنا بیشتر بررسی کنیم. غرض اصلی منطق در بخش تعریف، ارائه قواعد تفکر در حوزه مفاهیم و تصورات است تا از طریق معلومات تصویری، مجهول تصویری که مطلب «ما شارحه» یا «ما حقیقیه» است معلوم شود (ابن سینا، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۵۹؛ حلی، ۱۴۰۷: ۳۰۴). منطق‌دانان مسلمان در بررسی قواعد منطق متوجه این نکته شدند که هر چند سیر تفکر از معلوم به مجهول بالذات در حوزه معانی ذهنی است، ولی هم فرد در تفکر خویش به هنگام تألیف معانی و هم در هنگام انتقال معانی و تعاریف و استدلالها از الفاظ استفاده می‌کنند. به همین خاطر در مدخل منطق پس از بحث در باب اقسام علم و معرفت و پیش از کلیات خمس، به بحث در باب الفاظ پرداختند ولی تصریح کردند که بحث الفاظ در منطق، امری عارضی و به قصد ثانوی است و مباحثی مورد نظر است که مشترک بین همه زبانهاست و محدود به یک زبان مانند یونانی یا عربی یا فارسی نمی‌شود (فارابی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۵؛ ابن سینا، ۱۳۸۴، ج ۱: ۲۱). آنان از الفاظ به عنوان آینه‌ای برای مفاهیم بهره می‌برند، تا ابزار برای القای مفاهیم باشد. (سلیمانی امیری، ۱۳۸۸: ۳۳)

در منطق پذیرفته شده است که الفاظ و واژگان با دلالت قراردادی از مدلولهای خود حکایت می‌کنند. اما بنابر قاعده «کل مابالعرض لابد أن ينتهي الی ما بالذات»، لازم است دلالتی ذاتی وجود داشته باشد. بر این اساس و البته بنابر ادله وجود ذهنی، عالم ذهن رابط میان زبان و خارج است. لفظ متعلق به عالم زبان و مدلول خارجی متعلق به عالم عین است و واسطه ذهنی را از حیث آنکه مدلول اعتباری لفظ است، معنا از حیث آنکه تصور است مفهوم گویند. (ابن سینا، ۱۳۸۴، ج ۱: ۹۸؛ حلی، ۱۴۰۷: ۷۰)

در این الگو، حکایت لفظ از معنا، اعتباری و حکایت مفهوم از مدلول خارجی، ذاتی است. در این ادبیات، مدلول خارجی از آن حیث که مفهوم بر آن صدق می‌کند، مصداق خوانده می‌شود. در این تعاریف حتی الامکان از خطاهای زبانی پرهیز شده است؛ با این حال، اتخاذ نظر در باب تحلیل مفاهیم، نیازمند اتخاذ رأی مختار در باب رابطه ذهن و زبان است.

هـ) بررسی موردی سیر تحلیل مفاهیم فلسفی

یکی از چالش‌برانگیزترین مسائل فلسفه اسلامی که هنوز در باب آن نظریه‌پردازی می‌شود و مورد اتفاق فیلسوفان مسلمان قرار نگرفته، تحلیل مفاهیمی چون: وجود، ضرورت، امکان، تشخص، عدم، جوهر و مانند آن است. نظر مشهور پس از ملاصدرا این است که این مفاهیم از جمله «معقولات ثانیة فلسفی» است، اما احکام و ریشه «معقولات ثانیة فلسفی»، معنای اولی و ثانوی بودن یک مفهوم، نحوه عروض و اتصاف آن هنوز معرکه آراست. در این بخش از مقاله، سیر تحولات این مسئله را با رویکردی مرتبه دوم بررسی می‌کنیم تا از طریق آن، الگویی برای «تحلیل معرفت‌شناختی مفاهیم» در چارچوب فلسفه و معرفت‌شناسی اسلامی استخراج کنیم.

۱. دسته‌بندی اولیه مفاهیم

«معقول» در فلسفه اسلامی در برابر «محسوس» و «متخیل» به کار می‌رود و از اقسام ادراکات است. بحث از ادراک و مراتب آن با وجود صبغه هستی‌شناختی، به سبب مقدمات آن بیشتر رنگ و بوی علم‌النفس دارد. بنابر تعریف متقدمین، «ادراک» متمثل شدن شیء نزد مدرک است (ابن سینا، ۱۳۸۴، ج ۲: ۳۰۸). بر اساس این اصطلاح، حس و عقل دو ابزار برای ادراک بوده و متمثل را مدرک گفته و بنابر آنکه فرآورده کدام ابزار باشد محسوس و معقول گویند (فارابی، ۱۹۹۱: ۸۱-۸۰؛ ابن سینا، ۱۳۸۴، ج ۱: ۲۱۵-۲۱۴؛ ج ۲: ۳۵۰-۳۲۱؛ همو، ۱۳۷۹: ۱۶۶-۱۶۲ و ۱۷۲-۱۷۱؛ غزالی، ۱۹۷۷: ۴۸-۴۷؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۱-۲۶؛ طوسی، ۱۳۵۹: ۵۲۲؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۶۱-۳۶۰). به تعبیر شیخ‌الرئیس، یک شیء به مراتب مختلف ادراک می‌تواند برای مدرک متمثل شود؛ یعنی می‌تواند به صورت محسوس، متخیل یا معقول ادراک شود (ابن سینا، ۱۳۸۴، ج ۲: ۳۲۲). بر اساس این بیان، کلی و جزئی اقسام ادراک نیست، بلکه وصف مدرک است؛ یعنی «محسوس جزئی است» و «معقول کلی است».

در حکمت مشائی، معقولات حاکی از نظام ماهوی‌ای است که هستی‌شناسی مشائی آن را ترسیم کرده است؛ یعنی هر معقول حاکی از یک کل طبیعی در نظام مقولات است. در این نظام، هر مفهوم از طبیعی مشترک در حقایق حکایت می‌کند که به شرط لا لحاظ شده است. اگر معقول مفهومی جنسی است، ماده اولیه یا ثانویه است، که «به شرط لا» لحاظ و ادراک شده و اگر مفهوم فصلی یا نوعی است، از

الگوی تحلیل معرفت‌شناختی مفاهیم؛ بررسی موردی در فلسفه اسلامی ❖ ۲۳۳

صورت یا طبیعت نوعیه حکایت می‌کند و اگر وجود لغیره درک شود، عرضی از اعراض فهم شده است. (شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۵۳-۱۵۱)

۲. معقولات ثانی و نفی خارجیت از آنها

فارابی در بحث از معقولات، بیشتر به آنچه اکنون از آن به عنوان معقولات اولی و مفاهیم ماهوی یاد می‌کنیم نظر دارد؛ با این حال، در آثار او مواردی یافت می‌شود که از «المعقولات الثوانی» نیز یاد می‌کند و این معقولات را برگرفته از معقولات اولی در ذهن می‌خواند (فارابی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۵۱؛ ج ۲: ۳۷). فارابی در این موارد، ویژگی «خارجی نبودن» این سنخ از معقولات را یادآوری می‌کند؛ یعنی این معقولات از حقایق خارجی حکایت نمی‌کنند و اگر بر موضوعی حمل می‌شوند، این حمل خارجی نیست.

این مسئله به صورت خاص در باب مفهوم «وجود» مشکل‌ساز شد. در حکمت سینوی، مفهوم وجود بر امور ماهوی عارض می‌شود و بهمنیار نیز بر این امر تأکید می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۴، ج ۳: ۴۴؛ بهمنیار، ۱۳۶۷: ۴۳۵). اما از دیگر سو اگر مفهوم وجود، ماهوی دانسته شود، پس حقیقت وجود، طبیعتی نوعیه فرض شده و در این صورت، اشکالات فخر رازی در باب اطلاق وجود بر خدا و ماهیت نداشتن خدا وارد است. (ابن سینا، ۱۳۸۴، ج ۳: ۴۵-۵۱)

با تحلیلی که از فارابی تا شیخ اشراق از معقولات ثانیه شده است، این مفاهیم ذهنی محض و اعتباری‌اند و اگر مفهوم وجود و عوارض خاصه وجود را «معقول ثانی» در معنای مصطلح بدانند، آنها نیز اعتباری می‌شوند. در عبارات ابن سینا شواهدی یافت می‌شود که این مفاهیم را نه معقول اولی دانسته و نه معقول ثانی؛ اما مواضع وی مجمل بوده و خالی از ابهام نیست (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۰۸-۲۰۱)؛ به گونه‌ای که بهمنیار بر معقول ثانی بودن مفهوم وجود تصریح کرده است (بهمنیار، ۱۳۶۷: ۲۸۶). این اندیشه که این دسته از مفاهیم نیز معقول ثانی است، پس اعتباری می‌باشد؛ در نظام حکمت اشراقی جایگاهی ویژه می‌یابد؛ به گونه‌ای که وی این مفاهیم را ذهنی محض دانسته، هر گونه خارجیت آنها را نفی می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۷۱، ۷۳، ۱۸۶، ۳۵۸). وی حتی اتصاف امور خارجی به این مفاهیم را نیز ذهنی می‌داند. این نظر نزد خواجه نصیر نیز تاحدودی مقبولیت پیدا می‌کند. وی بارها به تصریح، معقولات ثانیه را امور ذهنی محض دانسته و بر این معنا تأکید ورزیده است (طوسی، ۱۳۶۱: ۳۴؛ حلی، ۱۴۰۷: ۱۰۰). همچنین بر معقول ثانی بودن مفاهیم فلسفی مانند وجود تصریح دارد. (حلی، ۱۴۰۷: ۳۴، ۵۱، ۷۷؛ طوسی، ۱۳۵۹: ۱۱، ۹۳، ۱۰۷، ۱۱۰، ۲۰۶)

۳. شارحان تجرید و ناسازگاری مفهوم وجود با دسته‌بندی معقولات

هر چند در عبارات محقق طوسی، گاه تحت تأثیر آرای ابن سینا عباراتی یافت می‌شود که اشاره به این دارد که مفاهیم فلسفی در خارج ریشه دارد (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۳۲، ۱۳۵۹: ۱۱۶)، اما تصریح ایشان بر اعتباری بودن مفاهیم وجود و عوارض خاصه آن است؛ به گونه‌ای که فضای غالب را برای شارحان تجرید بر این نظر

۲۳۴ ♦ مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی ۶۳

ایجاد می‌کند. از زمان فارابی تا خواجه نصیر در باب ویژگی‌های معقول اولی و معقول ثانی و وجه تمایز آن دو اختلاف چندانی نیست، بلکه اختلاف رأی صفروی بوده و اینکه برخی مفاهیم جزء کدام دسته‌اند. هر چند شارحان اولیه تجرید مانند ایجی، تفتازانی و دشتکی، وجود و دیگر مفاهیم مشابه با آن را معقول ثانی با تحلیل رایج؛ یعنی ذهنی و اعتباری محض می‌دانند (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۳۴۰-۳۳۳)، اما در شارحان بعدی مانند قوشچی، با توجه به نظرات ابن سینا می‌توان گرایش را شناسایی کرد که متمایل به خارجی دانستن مفاهیم فلسفی‌اند. (همان: ۳۴۳)

نکته درس آموز برای مسئله تحقیق حاضر، این است که تحلیل موردی برخی مفاهیم مانند مفاهیم فلسفی و اختلاف ویژگی‌های تحلیل شده با تقسیم‌بندی سابق از مفاهیم که در دو دسته اولی و ثانی قرار می‌گرفت، دسته سوم را معرفی می‌کند که با ویژگی‌های دسته اول و دوم انطباق ندارد.

۴. تلاشها برای تبیین دسته سوم مفاهیم

نکته درس آموز دیگر، نحوه ارائه تبیین فلسفی از اشتراکات و افتراقات این سه دسته از هم است که باعث طرح تمایز عروض و اتصاف در مفاهیم و تلاش برای تبیین نحوه رابطه مفهوم و مصداق شده است. فعالیت اصلی یک فیلسوف، ارائه تبیین از حقایقی است که با آن مواجه می‌شود. اینکه ویژگی‌های مفاهیم فلسفی چون: وجود، وحدت، تشخص، امکان، ضرورت و مانند آن، نه با ویژگی‌های شناخته شده از معقولات اولی و مفاهیم ماهوی همخوانی دارد و نه با ویژگی‌های معقولات ثانی که عوارض ذهنی و اعتباری معقولات اولی دانسته می‌شود، تنها تشخیص یک مسئله جدید فلسفی است. در اینجا فیلسوف باید تبیین فلسفی از تمایز این سه دسته ارائه دهد، هر چند تشخیص مشکل بسیار مهم است. به طور مثال، این قوشچی بود که با وجود رواج و شهرت نظر خواجه در باب معقول ثانی بودن مفهوم وجود، بر این نکته تأکید کرد که چون امور خارجی به مفاهیم فلسفی متصف می‌شوند و حمل این مفاهیم بر امور خارجی به حسب خارج است نه ذهن، نمی‌توان آنها را معقول ثانی دانست. (قوشچی، ۱۳۸۲: ۵۳، ۹۸)

یک) عروض و اتصاف در مفاهیم (از دشتکی تا سبزواری)

جرقه‌های تلاش برای ارائه تبیین فلسفی از خارجیت برخی مفاهیم غیر ماهوی را در تفصیل میان مشتق و مبدء اشتقاق، در آرای سید صدرالدین دشتکی می‌توان ملاحظه کرد. به عبارتی؛ وی میان اعتباری و ذهنی بودن مفهوم وجود و خارجیت «موجود» تهافتی نمی‌بیند؛ زیرا او «موجود» را مفهومی مرکب دانسته که «وجود» جزئی از آن است تا با خارجیت موجود، وجود نیز خارجی باشد (سبزواری، ۱۳۶۰: ۳۹۶؛ ۱۳۶۹، ج ۲: ۳۹۶). او در این تبیین، در تلاش است از خارجی بودن مفاهیمی که معمول قرار می‌گیرند، دفاع کند و نظر قوشچی را مبین سازد. بدین ترتیب، محمولات مواطاتی مانند موجود و واحد را خارجی می‌داند نه محمولات اشتقاقی مانند وجود و وحدت که ذهنی‌اند.

الگوی تحلیل معرفت‌شناختی مفاهیم؛ بررسی موردی در فلسفه اسلامی ❖ ۲۳۵

دوانی در بیان چگونگی سازگاری معقول ثانی بودن یک مفهوم با خارجی بودن آن، به دیدگاهی عکس دیدگاه دشتکی گراییده است؛ یعنی مفاهیم مشتق مانند موجود و واحد معقول ثانی و مبادی این مشتقات خارجی‌اند (قوشچی، ۱۳۸۲: ۲۴). در تبیینی که دوانی ارائه می‌دهد، به معنایی جدید از معقول ثانی دست می‌یابد که در آن «معقول ثانی» مستلزم نفی وجود خارجی و فرد نداشتن نیست، بلکه «معقول ثانی» مفهوم اعمی است که هم معقولات ثانیه ذهنی محض و هم معقولات ثانیه محمول بر امور خارجی را در بر می‌گیرد. این مباحث، منشأ طرح تمایز اتصاف و عروض در این مفاهیم شده که مورد استفاده سبزواری قرار گرفته است. تفسیر دوانی از عروض ذهنی و اتصاف خارجی این است که حیثیتی خارجی در ازای مفاهیم فلسفی قرار دارد که عین موضوع خارجی این مفاهیم و منشأ انتزاع آنهاست.

البته اصطلاح معقول ثانی منطقی و معقول ثانی فلسفی، از تعابیر به کار رفته از میرداماد است (میرداماد، ۱۳۸۲: ۲۷۶-۲۷۵). میرداماد در این زمینه نظری مشابه با دوانی دارد، اما در ظاهر برخی عبارات او بر عدم تحقق حیثیتی خارجی به منزله منشأ انتزاع این مفاهیم دلالت دارد که با توجه بیشتر روشن می‌شود منظور از آن، نفی حیثیتی مغایر با وجود ماهیت خارجی است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۵۲-۵۱). ملاصدرا نیز در آغاز مباحث خود به ظاهر، نظر میرداماد را می‌پذیرد (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۴۰-۱۳۹ و ۳۳۳-۳۲۲). اما پس از بیان اشکال بر نظر آنان، مبنی بر اینکه به رغم خارجی شمردن اتصاف مفاهیم فلسفی و تصریح به اینکه نحوه وجود خاصی از اشیای خارجی است که موجب انتزاع مفاهیم فلسفی در ذهن می‌شود، باز بر غیر خارجی و معدوم بودن این مفاهیم تأکید می‌کند (همان: ۳۳۶). وی در پاسخ به این اشکالات در برابر میرداماد و دیگرانی که قائلند در حمل وجود و وحدت و مانند آن بر ممکنات، چیزی جز ماهیت و حتی حیثیتی انتزاعی که به عین ماهیت موجود باشد، در خارج نیست، تأکید می‌کند هر آنچه مصحح حمل وجود بر آن ماهیت خارجی می‌دانید، باید حیثیت خارجی مابازای حمل وجود به شمار آورید (همان: ۴۰۷-۴۰۶). از نظر ملاصدرا، تغایر خارجی مفاهیم فلسفی از یکدیگر عبارت است از: تغایر حیثیتهای مختلف یک وجود واحد و تغایر این حیثیتهای نیز تنها وابسته به لحاظ و اعتبار ذهن نیست. (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۶: ۸۴)

دیدگاه ملاصدرا که از سویی تغایر مفاهیم را فی‌الجمله مربوط به خارج و از سوی دیگر تغایر و زیادت استقلال آنها را مربوط به ذهن می‌داند، موجب شده است پس از او به ویژه در کلام سبزواری، تعبیر و تفسیر این دیدگاه با ابهامات و مشکلاتی همراه شود. تثبیت معنایی و توسعه کاربرد دو اصطلاح عروض و اتصاف، مرهون تبیین حکیم سبزواری از تمایز معقول ثانی منطقی و فلسفی است. با بررسی تعریف ایشان از معقول اولی، معقول ثانی منطقی و معقول ثانی فلسفی (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۶۵-۱۶۴) مشخص می‌شود مقسم سه قسم یاد شده، امر «عارض» است. به عبارتی؛ آنچه محمول چیز دیگری در نظر گرفته می‌شود، سه گونه مختلف است نه خود مفهوم (مطهری، ۱۳۷۸: ۲۷۹). «عارض»، به نسبت مفهوم با حکم نظر دارد. یک «مفهوم» می‌تواند موضوع یا محمول یک حکم باشد و از این جهت لاقتضاء است و از این

جهت اقسامی دارد. اگر این گونه باشد، این پرسش مطرح می‌شود که آیا می‌توان نحوه رابطه مفهوم و مصداق را به گونه‌ای مستقل تحلیل کرد و مطلق مفهوم را بر اساس آن تقسیم نمود؟ یا اینکه مفهوم را از آن حیث که «عارض» و «محمول» است و در قضیه استعمال می‌شود، باید تحلیل و تقسیم کرد؟

دو) نقادی مسئله عروض و اتصاف (استاد مطهری و استاد جوادی آملی)

استاد مطهری با تقریر نظر محقق سبزواری مبنی بر اینکه اگر محمولی بر موضوع صدق کند، با توجه به خارجی بودن یا ذهنی بودن عروض یا اتصاف، حالات ممکن از سه حال بیرون نیست و به این شکل مفاهیم به سه دسته ماهوی، منطقی و فلسفی تقسیم می‌شود، دو ایراد اصلی و یک ایراد جزئی بر بیان حاجی دارند: اول آنکه، این بیان تنها در مورد معانی، قابل بیان است که عارض چیزی شوند؛ در حالی که مفاهیمی داریم که به هیچ معنا عارض چیزی نیستند. دوم آنکه، اتصاف و عروض به آن معنا که حاجی بیان کرده، تفکیک شدنی نیست؛ مگر آنکه این دو را دو اصطلاح در نظر بگیریم که به وجود محمولی و وجود رابط اشاره کند. البته ایشان بر این بیان حاجی نیز که هر یک از معقولات را با یک قسم از قضایا تطبیق دهند نیز ایراد وارد کرده‌اند. (مطهری، ۱۳۷۸: ۴۰۵-۳۹۳؛ ۱۳۷۹: ۲۸۶-۲۷۷)

ایشان معقولات ثانیة منطقی را ناشی از صورت‌گیری از صورتهای ذهنی می‌دانند؛ بدین شکل که معقولات اولیه بعد از آنکه در ذهن آمدند و وجود ذهنی پیدا کردند، همان معقولات در ظرف ذهن از آن جهت که در ذهن هستند دارای یک سلسله معنی و صفات می‌شوند، مثل خود کلیت، جزئیت و دیگر مفاهیم منطقی (مطهری، ۱۳۷۸: ۳۷۸). مفاهیم فلسفی را نیز حاصل تعمیق و مقایسات و تحلیلات عقلی و حاکی از انحاء وجود موجودات می‌دانند، بر خلاف مفاهیم ماهوی که حاکی از حدود ماهوی آنهاست (همان: ۳۶۸-۳۶۷). البته این مفاهیم را منحصر در مفاهیم امور عامه ندانسته، برخی مفاهیم علوم دیگر مانند مفهوم تساوی در ریاضیات را نیز از این دسته می‌دانند (همان: ۳۷۹). تحصیل این مفاهیم را ناشی از تعمیق در مفاهیم ماهوی و انتزاع از آنها می‌دانند که نحوه وجودشان در خارج، از قبیل وجود معانی حرفیه است که در ذهن گاهی به معنی اسمی تبدیل می‌شود. (همان: ۲۹۹)

در توضیح این تعمیق از معانی حرفی به معانی اسمی یا انتزاع معانی اسمی از معانی حرفی به توضیح معانی حرفی و اسمی شدن این معانی اشاره می‌کنند؛ به این شکل که بعضی معانی، مستقل در مفهومیت‌اند و بعضی معانی، غیر مستقل در مفهومیت‌اند که اصلاً واقعیت این گونه مفاهیم رابطه بودن است. رابطه بودن عین مستقل نبودن است (همان: ۳۰۱-۳۰۰). خاصیت این معانی حرفی این است که با ضمیمه شدن آنها به دو معنی اسمی، یک قضیه و یک فکر برای ما می‌سازند. اما اگر این معانی حرفی به صورت معنی مستقل در نظر گرفته شوند، آن خاصیت را از دست می‌دهند. اما وقتی که معنی اسمی شدند، طرف رابطه‌ها قرار می‌گیرند؛ یعنی باز میان اینها و اشیا و معانی دیگر رابطه برقرار می‌شود (همان: ۳۰۲). این امر این امکان را ایجاد

الگوی تحلیل معرفت‌شناختی مفاهیم؛ بررسی موردی در فلسفه اسلامی ❖ ۲۳۷

می‌کند که ذهن در روابط میان مفاهیم و امور عمیق شود. در این توصیف محکی مفاهیم فلسفی «وجودهای رابط» هستند. (همان: ۳۰۴)

استاد جوادی آملی در تدقیق نظر استاد مطهری یادآور می‌شوند که گستره مفاهیم فلسفی فقط محدود به مفاهیم برخاسته از معانی حرفی نیست و شامل (۱) محمولاتی عقلی نظیر موجود، واجب و ممکن، (۲) مبادی انتزاعی ذهنی این محمولات نظیر مفهوم وجود، وجوب و امکان و (۳) طبایع مصدری نظیر انسانیت و حیوانیت و (۴) برخی از لوازم ماهیات که در رتبه دوم تعقل می‌شوند و (۵) بعضی از نسبت‌ها و اضافات نیز می‌دانند. ایشان خصوصیت بارز معقولات ثانی فلسفی را این می‌دانند که این مفاهیم در عین نبود فرد خارجی، معقولات اولی اعم از آنکه در خارج یا در ذهن باشند، به آنها متصف می‌شوند. (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۴۱۴-۴۱۲)

استاد جوادی در تصحیح نظر استاد مطهری که محکی معقولات ثانی فلسفی را وجودهای رابط می‌دانند، معقولات ثانوی فلسفی را به دو دسته تقسیم می‌کنند: اول، معقولاتی نظیر وجود و وحدت که هر چند فاقد فرد خارجی‌اند، اما از مصادیق خارجی برخوردارند. دسته دوم، مفاهیمی نظیر مفهوم امکان که علاوه بر اینکه فاقد فرد خارجی‌اند، از مصداق خارجی نیز محرومند؛ یعنی اشیای خارجی با آن که متصف به این دسته از مفاهیم می‌شوند، اما در ازای این دسته از مفاهیم همان طور که هیچ فرد یافت نمی‌شود، هیچ مصداق خارجی هم نیست (همان: ۴۶۰-۴۵۹). تبیینی که استاد مطهری ارائه می‌دهند به دسته دوم مربوط می‌شود. ایشان بر این نکته تصریح می‌کنند که مفاهیم فلسفی همگی از تبدیل معانی حرفی به اسمی ایجاد نشده‌اند و در سلسله مراتب آخرین مرحله استنباط مفاهیم نیستند، بلکه بعضی در اولین مرحله استنباط مفاهیم می‌باشند. به طور مثال، همیشه «هست» قبل از «است» و «هستی» پیش از «استی» شناخته شده خواهد بود. البته ایشان در اینکه سایر مفاهیم فلسفی هم از تبدیل حرف به اسم انتزاع شده باشد، نیز تردید می‌کنند. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۸۰)

سه) دگرگون کردن مبنای تقسیم مفاهیم (از علامه طباطبایی تا استاد فیاضی)

در دو بخش پیش، سیری از تلاشها را ملاحظه کردیم که از دشتکی آغاز شد و تا استاد جوادی آملی ادامه یافت. در این رویکرد، فعالیت فیلسوفان بر مطالعه موردی مفاهیم فلسفی، به عنوان مثال نقضی بر تقسیم معقولات به اولی و ثانوی بر اساس ملاک خارجی یا ذهنی بودن مفاهیم تمرکز شده بود. اما گونه‌ای دیگر از تلاشهای فلسفی، دگرگون کردن مبنای تقسیم‌بندی مفاهیم است که نمونه آن را در آثار علامه طباطبایی، استاد مصباح و استاد فیاضی می‌یابیم.

مبنای علامه طباطبایی در بحث از مفاهیم و تصورات، مسئله کیفیت پیدایش مفاهیم و به ویژه مفاهیمی چون: جوهر، عرض، علت، معلول و مفاهیم فلسفی دیگر است (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۷۱؛ همو، ۱۴۱۷: ۲۵۷). این رویکرد سبب شده طرح و تحلیلی جدید از اقسام مفاهیم ارائه شود. هر چند میان این تقسیم‌بندی با

۲۳۸ ♦ مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی ۶۳

تقسیم‌بندی‌های سابق مشابهتها و تناظراتی وجود دارد، ولی افتراقاتی نیز وجود دارد؛ به گونه‌ای که تطابق این دسته‌بندی‌ها با دسته‌بندی‌های سابق فی‌الجمله باشد.

اولین وجه افتراق که ثمراتی نیز دارد، این است که مقسم «ادراک» است. بنابر تقسیم‌بندی سابق، «مفهوم» مقسم بود و ابهاماتی که در باب آن مطرح کردیم، وارد می‌شد؛ ولی در باب مقسم مورد نظر ایشان چنین ابهامی را نمی‌توان وارد کرد. ایشان ادراک را به دو قسم «مهیت»^۱ و «انتزاعی» منقسم می‌کنند و دیگر از معقول در برابر محسوس و از اولی یا ثانوی بودن معقول آن سخن نمی‌گویند که این پرسش مطرح شود که ملاک اولی یا ثانوی بودن چیست. تقسیم ادراک به مهیت و انتزاعی، شباهت بسیار به تقسیم معقولات به اولی و ثانی دارد؛ به گونه‌ای که اغلب این دو را هم‌عرض می‌خوانند. اما با توجه به نکات پیش گفته، این دو تقسیم‌بندی به سبب اختلاف در مبادی تصویری مختلفند، حتی اگر در دامنه‌های مصادیق مشترک باشند. با این حال، دو «تبیین» متفاوت خواهند بود؛ زیرا این اختلاف در مبادی تصویری سبب می‌شود در مبادی تصدیقی نیز متفاوت شوند. (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۳۰۹-۲۸۵؛ ۱۴۰۲: ۱۶۲؛ ۱۴۱۷: ۳۱۸-۳۱۴)

آنچه در بخش گذشته بیان شد، ارائه‌ی تبیینی هستی‌شناختی از تمایز معقولات ثانیه‌ی فلسفی از دیگر معقولات است؛ در حالی که علامه طباطبایی توصیفی از کیفیت پیدایش این ادراکات ارائه می‌دهد که شامل (۱) ادراک «خواص اجسام» و معنای کلی اعراضی مانند سفیدی و سیاهی به تجرید از حس ادراک می‌شود، (۲) قیاس هر یک از ادراکات با خود و دیگری و یافتن دو نسبت «حمل» و «عدم حمل» یا همان مفاهیم «است» و «نیست»، (۳) ادراک خاصه «نسبت» که قیام به طرفین است و ادراک معنای کثرت نسبی «عدد» و عدم آن؛ یعنی «وحدت» و مراحل بعدی است.^۲

علامه طباطبایی منشأ انتزاع مفاهیم انتزاعی مانند جوهر و عرض، علت و معلول، وجود و عدم و مانند آن را علم به نفس می‌دانند و تحلیلی مشابه تحلیل مذکور، اما این بار با تحلیل حس باطن و تجرید و انتزاع خواص و کیفیات نفسانی، مفاهیم فوق را معرفی می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۲۹۵-۲۹۰). بر اساس توصیف ایشان، مفاهیم فلسفی ناشی از مقایسه‌ی میان مفاهیم است و البته ریشه در علم به نفس و رابطه‌ی آن با قوا دارد که آنها

۱. علامه طباطبایی ادراک ماهوی را «مهیت» می‌گوید.

۲. در این تحلیل ادراک، دو مفهوم اول که خود واقعیت خارج می‌باشند، این فرق را با واقعیت خارج دارند که واقعیت خارج آثاری مستقل از ذهن و ادراک دارد ولی این مهیت‌ها فاقد آن آثار می‌باشند. اما مفهوم «است» از یک سوی از واقعیت خارج حکایت می‌کند و از یک سوی خودش در ذهن یک واقعیت مستقلی دارد که می‌تواند خودش را محکی عنه قرار داد و با این حال نمی‌توان او را در صف سایر مهیات قرار داد زیرا آنچه برای او واقعیت به شمار می‌رود (حکم - فعل ذهنی) ذهنی است نه خارجی دارای آثار خارجی. مفهوم «نیست» به واسطه‌ی یک اشتباه و خطای اضطراری که دامنگیر ذهن می‌شود، از حکم ایجابی «است» گرفته می‌شود، پس او نیز مانند حکم ایجابی «مهیت» نیست ولی می‌توان گفت از مهیت گرفته شده. مفهوم «کثرت نسبی» و «وحدت نسبی» نیز از مفهوم «نیست» گرفته شده‌اند که اگر چه مهیت نیستند ولی متکی به مهیت می‌باشند. این چهار مفهوم از «حکم» که امری ذهنی است حکایت می‌کنند که با واقعیت خود با امور ذهنی متحد است و چون واقعیت «حکم» واقعیتی دو جانبه است و به واسطه‌ی وی می‌توانیم راهی به خارج پیدا کنیم، گرچه حاکی از خارج نیستند اما نوعی وصف حکایت برای آنها اثبات کرده و اعتبار کاشفیت و بیرون‌نمایی را به آنها می‌دهیم. (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۲۸۵)

الگوی تحلیل معرفت‌شناختی مفاهیم؛ بررسی موردی در فلسفه اسلامی ❖ ۲۳۹

را در باب امر خارجی نیز نسبت می‌دهد. از این نظر استاد مصباح یزدی نیز مانند ایشان است، با این تفاوت که با تحلیل برخی از مصادیقی که علامه آنها را اعتباری به معنای خاص می‌دانستند که مابازای حقیقی ندارند، استاد مصباح آنها را نیز مشابه دیگر مفاهیم فلسفی می‌داند. البته ایشان مفاهیم فلسفی را به دو دسته وجودی و عدمی تقسیم می‌کنند که مفاهیم فلسفی وجودی دارای مصداق حقیقی و مفاهیم فلسفی عدمی دارای مصداق فرضی‌اند. (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۸۸)

دیگر اختلاف رأی استاد مصباح با علامه در این است که ایشان نظر علامه در باب نحوه تشکیل مفاهیم فلسفی در ذهن را شامل همه معقولات ثانیه فلسفی نمی‌داند؛ زیرا معتقدند علامه در تحقق هر معقول ثانی فلسفی در ذهن، به دنبال چیزی در درون نفس است که به حمل اولی و به حمل شایع عین آن مفهوم باشد. به طور مثال، ایشان مفهوم وجود را منتزع از «حکم» و «وجود رابط قضیه» می‌داند که هم در درون ذهن است و هم به حمل اولی و هم به حمل شایع بر آن حمل می‌شود. استاد مصباح این سه شرط را در همه مفاهیم فلسفی جاری نمی‌داند. (همو، ۱۴۰۵: ۳۸۹)

در میان نسل دوم نوصدرائیان، نظرات استاد فیاضی در باب تحلیل اقسام مفاهیم دارای نکات جدیدی است. در این میان، دو نکته بیش از همه با مسئله این مقاله ارتباط دارد. نکته اول، تمیزی است که ایشان میان مقام اثبات و ثبوت و تقدّم و تأخّر مفاهیم قائلند و این را بر اساس معرفی «معنا» به عنوان رابط مفهوم و مصداق تبیین می‌کنند. نکته دوم، بررسی تقسیم مفاهیم به ماهوی و غیر ماهوی با تفسیرها در باب ماهیت و فرد ذهنی و عینی آن است که بر این اساس، مفاهیم را دسته‌بندی می‌کنند. نتیجه این مبانی، ارائه تقسیم‌بندی جدیدی است که بر اساس آن مفاهیم پنج دسته‌اند: (۱) مفاهیم حاکی از امور ماهوی، (۲) مفاهیم حاکی از صفات ذهنی، (۳) مفاهیم حاکی از وجود و صفات آن، (۴) مفاهیم حاکی از عدم و صفات آن و (۵) مفاهیم وصف‌کننده شیء، قطع نظر از وجود یا عدم آن. (فیاضی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۷-۲۵)

یکی از دلایل به کار بردن واژه اول و ثانوی برای معقولات، به تقدّم یا تأخر این مفاهیم مربوط است. در بیان نظر استاد جوادی بر تقدّم مفهوم وجود بر دیگر مفاهیم تأکید شد. استاد فیاضی با تفکیک مقام اثبات از ثبوت، این نکته را یادآوری می‌کند که مفهوم وجود در مقام ثبوت بر دیگر مفاهیم تقدّم دارد؛ اما در مقام اثبات، این مفاهیم ماهوی‌اند که بر دیگر مفاهیم از جمله مفهوم وجود تقدّم دارند (همو، دروس اسفار: مبحث اصالت وجود). شاید این نکته چندان خاص به نظر نیاید، آنچه آن را شایسته توجه می‌نماید، تبیینی است که برای آن ارائه کرده‌اند. ایشان برای تبیین این امر عقیده دارند علاوه بر مفهوم و مصداق، «معنا» وجود دارد که هر مفهومی از یک «معنا» حکایت می‌کند و معنای یک مفهوم در مصداق حقیقی آن متقرر است و در نتیجه، مصداق در هر ظرفی باشد، معنا نیز در همان ظرف موجود است. بنابر این، اگر مصداق حقیقی، یک مفهوم خارجی باشد؛ معنای آن نیز خارجی خواهد بود (همان). از این رو مفاهیم مغایر، معانی مغایر در خارج خواهند داشت که البته این معانی متغایر خارجی در وجود واحد قابل تحقق‌اند. بر اساس تغایر

۲۴۰ ♦ مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی ۶۳

خارجی معانی از تغایر ذهنی مفاهیم است که حکم تقدّم و تأخر مفاهیم در مقام ثبوت (خارج) با مقام اثبات (ذهن) متفاوت است.

اما نکته مهم تر اینکه، ایشان تقسیم مفاهیم به ماهوی و غیر ماهوی را در صورتی که ماهیت را حد عدمی وجود دانسته شود، غیر قابل دفاع و فاقد مبنا می‌دانند. هرچند در تفسیر خویش از اصالت وجود، ماهیات را حقیقتاً و به تبع وجود موجود می‌دانند و بر این اساس، اصل مفاهیم ماهوی را می‌پذیرند (همو، ۱۳۷۸، ج ۱: ۷۳-۷۲). اما ماهیت را قابل حلول در ذهن ندانسته، امر ذهنی را فرد آن ماهیت نمی‌دانند (همان: ۸۲، همو، دروس اسفار: مبحث اصالت وجود) و معتقدند که همه مفاهیم، اعم از ماهوی و غیر ماهوی، تنها حاکی از مصداق خود هستند. (همو، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۴۳)

ایشان در باب اینکه مفهوم وجود، معقول ثانی نیست؛ نظر نهایی ملاصدرا را نیز چنین تفسیر می‌کند و در توضیح می‌فرماید: ملاصدرا معنای مصدری وجود را معقول ثانی می‌داند و معنای غیر مصدری وجود را معقول ثانی نمی‌داند (همو، دروس اسفار: مبحث اصالت وجود). در اینکه آیا این تفسیر از رأی ملاصدرا صواب است یا خیر، نیازمند تتبع بیشتر در متون ملاصدراست، اما لازم است توجه شود که آیا استاد فیاضی معقول اول و معقول ثانی را به همان معنایی که ملاصدرا به کار برده، استعمال می‌کنند؟

این نکته در سیر استعمال معقول ثانی نیز باید مورد توجه قرار گیرد. بر اساس مطالب پیشین، در استعمال معقول ثانی سه استعمال در سه دوره رواج داشته است. در استعمال اول که از فارابی آغاز شده و تا دوران مفسران تجرید رواج داشته، از معقولات ثانیه، عوارض ذهنی معقولات اولیه قصد می‌شده است. در دوره دوم و بر اساس توسعه معنایی که دوانی در این اصطلاح داد، مقصود مفاهیمی است که عروض ذهنی داشته باشند که بر این اساس، استعمال اصطلاح معقول ثانی فلسفی مجاز است که اگر این توسعه در معنا داده نشده بود، عارض ذهنی نمی‌توانست اتصاف خارجی داشته باشد. استعمال سوم، ریشه در برخی استعمالهای نوصدرائیان دارد که با توجه به منشأ پیدایش مفاهیم و بحث از مراحل شناخت، گاه از اولی یا ثانوی بودن یک معقول، اولیت یا ثانویت حصول مفهوم در ذهن را افاده می‌کنند. با این حال، استعمال استاد فیاضی را شاید بتوان استعمالی چهارم دانست. هر چند شاید طرح تقسیم مفاهیم به حقیقی و انتزاعی و تلاش برای تطبیق آن با معقولات اولی و ثانوی نیز بر این آشفتگی در استعمال اصطلاح اول و ثانی افزوده است.

(و) جمع‌بندی

بحث از مفاهیم در فلسفه برای دسته‌بندی و سنخ‌شناسی مصادیق مفهوم است. اما نکته اصلی در باب این تحلیلها این است که مقصود از این کنکاشهای فلسفی و تحلیلهای معرفت‌شناختی مفاهیم، شناخت تحلیلی از مصادیق مورد اشاره از مفاهیمی است که در علوم و دانشها استعمال می‌شود. بر این اساس، بحث از گونه‌های مختلف مفاهیم و قضایا، از مهم‌ترین و کاربردی‌ترین مباحث «معرفت‌شناسی علوم» است. در معرفت‌شناسی علوم، آن تحلیلی از مفاهیم مفید است که مشخص کند هر سنخ از مفهوم از چه سطح یا

الگوی تحلیل معرفت‌شناختی مفاهیم؛ بررسی موردی در فلسفه اسلامی ❖ ۲۴۱

مرتب‌ای از واقع حکایت می‌کند. نتایج این تحلیل در تبیین اینکه هر سنخ از چه منابعی قابل حصول است و حکایتگری و صدق یا اعتبار عملی آن بر اساس چه معیارهایی قابل ارزیابی است به کار می‌آید. به عبارتی؛ گونه‌شناسی مفاهیم در تبیین واقع‌نمایی و یافتن شروط حکایتگری به کار می‌آید.

اما تشخیص و شناسایی یک سنخ از مفاهیم، تنها به این نیست که ویژگی‌های این دسته با مفاهیم شناخته شده یکی نیست. به طور مثال، تشخیص اینکه مفاهیمی چون وجود یا وحدت یا شیئیت را با استفاده از تحلیل متعارف از معقولات اول و ثانی نمی‌توان تطبیق داد، گام اول تحلیل است. در تحلیل معرفت‌شناختی باید نحوه رابطه این مفاهیم با مصادیقشان نیز تبیین و نسبت آنها با دیگر مفاهیم مشخص شود؛ امری که در باب مفاهیم فلسفی اتفاق افتاد و البته هنوز این پژوهشها نیازمند کاوش دقیق‌تری است.

بررسی موردی تحلیلهای معرفت‌شناختی در باب مفاهیم فلسفی در افق‌گشایی رهیافت به تحلیل دیگر مفاهیم مانند مفاهیم اخلاقی، مفاهیم اجتماعی، مفاهیم اقتصادی، مفاهیم تربیتی، مفاهیم سیاسی و مانند آن می‌تواند درس آموز باشد. اشاراتی مختصر در تلاشهای فلسفی نوصدرائیان در باب این مفاهیم از جهاتی به تلاشهای عصر پس از خواجه نصیر در باب مفاهیم فلسفی می‌ماند که نیازمند تکمیل است و خود مطلبی جداگانه می‌طلبد. پرسشی که پاسخ بدان دشوار می‌نماید، این است که آیا می‌توان این مفاهیم را منفرداً و بدون توجه به نقش آن در قضایا تحلیل کرد یا خیر؟ اما با در نظر نگرفتن این پرسش نیز باز بررسی موردی فوق درسهایی برای ما دارد.

هدف از توصیف الگوی تحلیل معرفت‌شناختی مفاهیم، پاسخ به مسئله‌ای در «معرفت‌شناسی علوم» و ارائه روشی در «فلسفه علم با رویکرد فلسفه اسلامی» است. با توجه به اینکه در دانشها اصطلاحات مختلف به مرور استعمال می‌شوند و در پی آن مفاهیمی تکوین می‌یابد، به ناچار تحلیل مفاهیم، امری پسینی و با رویکردی موردپژوهانه است. اما پرسشهای اصلی یک معرفت‌شناس در درجه اول در تبیین ارزش شناخت، اتخاذ رأی در باب مناطق واقع‌نمایی مفاهیم است و اینکه یک مفهوم در چه شرایطی واقع‌نماست؟ و در درجه دوم بر اساس این شرایط، استعمال این مفهوم در چه شرایطی معتبر است؟ به همین خاطر در تحلیل مفاهیم باید به رابطه «مفهوم» و «مصدق» بر اساس سنخ وجودی مصادیق یک دسته از مفاهیم باشد. سیر این تحلیل بنابر مطالعه موردی مفاهیم فلسفی به قرار ذیل است:

۱. ارائه تقسیم‌بندی اولیه از اقسام مفاهیم؛
۲. شناسایی احکام و ویژگی‌های هر قسم؛
۳. شناسایی دسته‌ای خاص از مفاهیم و تطبیق با دسته‌بندی رایج؛
۴. شناسایی تعارضات و یافتن مثالی نقض برای دسته‌بندی رایج؛
۵. معرفی دسته جدید؛
۶. تلاش برای توضیح فلسفی دسته جدید بر اساس رابطه مفهوم و مصداق؛
۷. نقد و بررسی ملاکهای ارائه شده برای تبیین مفهوم؛
۸. اصلاح تقسیم‌بندی قبلی و ارائه دسته‌بندی جدید.



منابع

- ابراهیمیان، سیدحسین (۱۳۷۲). معرفت‌شناسی از دیدگاه فلاسفه اسلامی و غربی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین (۱۳۷۹). التعليقات. تحقیق عبدالرحمن بدوی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- ابن سینا، حسین (۱۳۸۴). الاشارات و التنبیها. تحقیق کریم فیضی. تهران: مؤسسه مطبوعات دینی.
- اسماعیلی، مسعود (۱۳۸۹). معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
- بهمنیار (۱۳۶۷). التحصیل. تصحیح مرتضی مطهری. دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶). ریح مختوم. قم: إسرائ.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). معرفت‌شناسی در قرآن. قم: إسرائ.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). دین‌شناسی. قم: إسرائ.
- حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۷). معرفت‌شناسی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ یازدهم.
- حلی، علامه (۱۴۰۷ ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. تصحیح حسن‌زاده آملی. قم: مؤسسه نشر الاسلامی.
- سبزواری، هادی (۱۳۶۰). تعلیقه علی الشواهد الربوبیه. تصحیح آشتیانی، تهران: نشر دانشگاهی.
- سبزواری، هادی (۱۳۶۹). شرح المنظومه. تصحیح حسن‌زاده آملی. قم: ناب.
- سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۸۸). منطق و شناخت‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سهروردی، یحیی (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا) (۱۳۸۳). الاسفار الاربعة. تهران: بنیاد حکمت صدر.
- شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا) (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیه. تهران: بنیاد حکمت صدر.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۹). اصول فلسفه و روش رئالیسم (مجموعه آثار مرتضی مطهری، ج ۶). قم: صدر.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م). بدایه الحکمه. بیروت، دارالمصطفی للطباعة و النشر.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ ق). نه‌ایه الحکمه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طوسی، محمد (۱۳۶۱). اساس الاقتباس. تهران: دانشگاه تهران.
- طوسی، محمد (۱۳۵۹). تلخیص المحصل (نقد المحصل). تهران: دانشگاه تهران.
- غزالی، محمد (۱۹۷۷ م). المتقد من الضلال. [بی‌جا]: دارالشفعه.
- فارابی، محمد (۱۹۹۱ م). آراء اهل المدینه الفاضله. بیروت: دارالمشرق.
- فارابی، محمد (۱۳۶۶). المنطقیات. تصحیح و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه. قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۷۸). تعلیقه علی نه‌ایه الحکمه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

الگوی تحلیل معرفت‌شناختی مفاهیم؛ بررسی موردی در فلسفه اسلامی ❖ ۲۴۳

- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶). درآمدی به معرفت‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- قوشچی، علی (۱۳۸۲). شرح تجرید، تعلیقه خفزی. تهران، میراث مکتوب.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷). آموزش فلسفه. ج ۱. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چ هشتم.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ ق). تعلیقه علی نه‌ایه الحکمه. قم: مؤسسه سبیل الحق.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). پاورقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم. مجموعه آثار، ج ۶. قم: صدرا، چ هفتم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). شرح مبسوط منظومه (۱). مجموعه آثار، ج ۹. قم: صدرا، چ چهارم.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷). القیسات. تهران: دانشگاه تهران.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۲). تقویم الایمان. تصحیح علی او جیبی. تهران: میراث مکتوب.
- Avicenna (1990). **Al-Ta'liqat**. Qom: Daftar Tablighat.
- Avicenna (2005). **Al-Esharat val-Tanbihat**. Tehran: Moaseseye Matbo'at Dini.
- Bahmanyar (1988). **Al-Tahsil**. Tehran, Tehran University Press.
- Ebrahimian, Seyyed Hosein (1993). **Ma'refat Shenasi az didgah falasefe-ye eslami va gharbi**. Qom: Daftar Tablighat.
- Esmaili, Masoud (2010). **Ma'qul-e Sani-e Falsafi dar falasefe-ye eslami**. Qom: Imam Khomeini Institute.
- Farabi, Mohammad (1987). **Al-Manteqiat**. Qom: Maktabeh Ayatollah Mar'ashi.
- Farabi, Mohammad (1991). **Aray-e Ahle Madineh Fazele**. Beirut: Dar-ol-Mashreq.
- Fayazi, Gholam Reza (1999). **Ta'lighe Al-Nahayat-ol-Hekmat**. Qom: Imam Khomeini Institute.
- Fayazi, Gholam Reza (2007). **Ma'refat Shenasi**. Qom: Imam Khomeini Institute.
- Helli, Allameh (1987). **Kashf-ol-Morad**. Nashr-ol-Eslami.
- Hosein-zadeh, Mohammad (2008). **Ma'refat Shenasi**. Qom: Imam Khomeini Institute.
- Hume, David (1955). **An Inquiry Concerning Human Understanding**. New York: The Liberal Arts Press.
- Javadi Amoli, Abdollah (1997). **Rahigh-e-Makhtom**. Qom: Esra.
- Javadi Amoli, Abdollah (1999). **Ma'refat Shenasi dar Qur'an**. Qom: Esra.
- Javadi Amoli, Abdollah (2002). **Din Shenasi**. Qom: Esra.
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (1985). **Ta'lighe ala Nahayat-ol-Hekmat**. Qom: Dar rah Hagh.
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (1998). **Amozesh Falsafe**. Tehran: Sazman Tbliqat.
- Mirdamad, Mohammad Baqer (1988). **Al-Qabasat**. Tehran: Tehran University Press.
- Mirdamad, Mohammad Baqer (2003). **Taqvim-ol Iman**. Tehran: Miras Maktoob.

- Motahari, Morteza (1999). **Sharhe Mabsot-e Manzomeh, Part 1**. Qom: Sadra.
- Motahari, Morteza (2000). **Pavaraghi Osol-e Falsafeh Va Raves Realism**. Qom: Sadra.
- Qazali, Mohammad (1977). **Al-Monqaz Men-al-Zellal**. Dar-ol-Shaf'eh.
- Qosh'chi, Ali (2003). **Sharhe Tajrid**. Tehran: Miras Maktoob.
- Sabzevari, Hadi (1981). **Ta'lighe ala Al-Shavahed al-Robobiyeh**. Tehran: University Press.
- Sabzevari, Hadi (1990). **Sharh-ol-Manzomeh**. Qom: Nab.
- Shirazi (MullaSadra) (2003). **Al-Shavahed al-Robobiyeh**. Sadra Foundation.
- Shirazi (MullaSadra) (2004). **Al-Asfar**. Sadra Foundation.
- Sohrevardi, Yahya (2001). **Majmoe Mosanafat**. Tehran: Cultural Studies and Humanities Institute.
- Soleymani Amiri, Askari (2009). **Mantiq Va Shenakhtsenasi**. Qom: Imam Khomeini Institute.
- Tabatabai, Sayed Mohammad Hossain (1982). **Bedayat-ol-Hekmat**. Beirut: Dar-ol-Mostafa lel-Tebayah Val-Nashr.
- Tabatabai, Sayed Mohammad Hossain (1997). **Nahayat-ol-Hekmat**. Qom: Al-Nashr-ol-Islami.
- Tabatabai, Sayed Mohammad Hossain (2000). **Osol-e Falsafeh Va Raves Realism** (Majmoe Asar Shahid Motahari, Vol. 6). Qom: Sadra.
- Tusi, Mohammad (1982). **Asas-ol-Eqtebas**. Tehran: Tehran University Press.
- Tusi, Mohammad(1980). **Talkhis-ol-Mohassal**. Tehran: Tehran University Press.

