

فصلنامه آیین حکمت

سال دوم، بهار ۱۳۸۹، شماره مسلسل ۳

معیار تقسیم مفاهیم کلی از دیدگاه فلاسفه مشاء

تاریخ دریافت: ۸۹/۱/۹ تاریخ تأیید:

۸۹/۲/۲۷

غلامرضا ابراهیمی مقدم*

یکی از ابتکارات فلاسفه اسلامی، تقسیم‌بندی معقولات و مفاهیم کلی است. توجه به اقسام معقولات، مشکلات فراوانی از مباحث معرفت‌شناسی و فلسفه را حل می‌کند و عدم بازشناسی آنها از یکدیگر موجب لغزش‌های فراوانی می‌گردد؛ شناسایی اقسام مفاهیم کلی، مبتنی بر معیاری معرفت‌شناسانه است که بتواند تمام مفاهیم ذهنی را در خود مندرج کند. این مقاله در پی بررسی این معیار از نگاه فیلسوفان بزرگ اسلامی است.

واژه‌های کلیدی: معقول اول، معقول ثانی، مفاهیم کلی، معقول ثانی فلسفی، معقول ثانی منطقی.

* عضو هیأت علمی دانشگاه پیام نور.

طرح مسأله

تقسیم مفاهیم کلی به اولی و ثانوی به ابتکار فارابی صورت گرفت و این اصطلاحات در آثار فلاسفه اسلامی بعد از وی، مانند ابن سینا و خواجه نصیر به رسمیت شناخته شد.^۱

فارابی در این عبارت، مفاهیمی را که ما از عالم خارج درباره اشیاء به دست می‌آوریم، «مفاهیم ماهوی» یا «مقولات» می‌نامد و اعراضی را که بر معقولات ذهنی، از آن جهت که ذهنی هستند، عارض می‌گردند، «معقول ثانی» می‌شمرد و معتقد است فاعل این احوالات، خود ذهن است و ذهن به لحاظ ترکیب، تفصیل، تعریف، دلالت و سایر خصوصیتی که در معقولات اول وجود دارد، این مفاهیم را ابداع و بر آنها حمل می‌نماید. منظور از معقول اول مفهومی است که مستقیماً از خارج انتزاع می‌شود و از مصادیق خود حکایت کند و منظور از معقول ثانی،

۱. و اللواحق هی أعراض تلحق المقولات من حیث هی فی الذهن، و الفاعل لهذه الاعراض فی المقولات هو الذهن و اذا حصلت هذه اللواحق فی المقولات، رجع الذهن و عقلها و اخذها معقولة علی حياها مجردة عن المعقولات الأول و صارت هذه اللواحق اذا عقلها الذهن، «مقولات ثوانی» تعرف احوالاً من المعقولات الأول و صارت نسبة هذه المقولات الثوانی من المعقولات الأول كنسبة المعقولات الأول إلى اشخاصها خارج الذهن و صار الذهن يُحصيها فی المعقولات الأول و يدركها كما تدرك الحواس اشخاص المعقولات، و صارت المعقولات الأول موضوعات توجد فيها الموضوعات الثوانی، كما كانت اشخاص المعقولات الأول موضوعات للمعقولات و لنحو هذه اللواحق باسبابها الأربعة. فاقول: إنها معقولات ثوان يفعلها الذهن فی المعقولات الأول يشرف بها الذهن علی المعقولات الأول مما يفعل فيها من الدلالة و التعريف و انحاء التركيب و انحاء التفصيل مما هو فی الحقيقة تعريف او تركيب او تفصيل او ظن قوي او ظن ضعيف او تخييل او تمويه.

(فارابی، ۱۴۰۸: ۱۳۲/۳)

احوال و عوارض ذهنی همین مفاهیم است. نسبت این احوالات با موضوعات آنها مثل نسبت معقولات اول با اشیای خارج است؛ به تعبیر دیگر، وقتی ذهن ما احوالاتی را که بعد از حصول معقولات اول در ذهن حاصل می‌گردند، مجرد از موضوعات و متعلقات آنها در نظر می‌گیرد، عنوان معقول ثانی پیدا می‌کند. از آنچه گفته شد، به دست می‌آید که فارابی به دو نوع مفهوم کلی در نظام معرفت‌شناسی خود اعتقاد داشته است؛ مفاهیم ماهوی و مفاهیم منطقی. شکی نیست که فارابی مفاهیم ماهوی، فلسفی و منطقی را می‌شناخت؛ ولی به طور واضح، تعبیری از تفکیک و دسته‌بندی آنها ندارد. نهایت کلام ایشان این است که ما مقولاتی داریم و یک دسته مفاهیمی که لواحق و عوارض این مقولات هستند. وی به مقولات، معقول اول و به عوارض آنها مقولات ثانی اطلاق کرده است.

تقسیم مفاهیم کلی به اولی و ثانوی و ذکر احکام هر یک از آنها در بیان ابن‌سینا شفافیت بیشتری می‌یابد. ایشان به صراحت، معیار تمایز معقول اول از معقول ثانی را چنین بیان می‌کند: ان للشیء معقولات اول کالجسم و الحيوان و ما اشبههما و معقولات ثانیة تستند الی هذه و هی کون هذه الاشياء کلیة و جزئیة و شخصیة. (۱۴۰۴: ۱۶۷)

ابن‌سینا با بیان اینکه یک شیء ممکن است دارای معقول اول مانند جسمیت و معقول ثانی مانند کلیت و جزئیت - که مستند به معقول اول هستند - باشد به تبیین معیار معقول ثانی منطقی و فلسفی می‌پردازد. ایشان تلاش می‌کند وجه فلسفی و منطقی معقول ثانی را بیان کند. معیار وی این است که اثبات معقولات ثانی متعلق به فلسفه است. یعنی تحقق و وجود آنها از طریق مابعدالطبیعه انجام

می‌شود؛ اما استفاده از آنها برای وصول به مجهول از طریق معلوم، عمل منطقی است. بنابراین معقول ثانی به صورت مشروط، موضوع علم منطقی است. (همان) بهمینار، شاگرد مکتب فلسفی ابن‌سینا که سال‌ها در محضر وی شاگردی نموده است و آرای استاد خود را بهتر از هر کسی می‌داند، بیان دقیق و ظریفی از معقولات ثانی و وجه فلسفی و منطقی آن دارد. که می‌تواند شرح گفتار ابن‌سینا باشد. ایشان مفاهیمی را که ناظر به عالم خارج است و مصداق عینی دارد، معقولات اولی می‌نامد و مفاهیمی را که ناظر به معقولات اولی هستند، به لحاظ اینکه باعث رسیدن از مجهول به معلوم می‌باشند، حیث منطقی معقولات ثانی بر می‌شمرد. و به لحاظ اینکه معقولات ثانی، یک نحوه وجودی دارند که آن ظرف وجود عقلی است، بحث از نحوه وجود اشیا و از جمله معقولات ثانی را برعهده مفاهیم فلسفی می‌داند:

أما موضوع المنطق فهو المعقولات الثانية المستندة الى المعاني المعقولة
الأولى من جهة كيفية ما يتوصل بها من معلوم الى مجهول، لا من جهة ما هي
معقولة مطلقا و لها الوجود العقلي. فالشيء له معقول كالانسانية و يعرض له من
حيث هو معقولة معان: كالكلية و الجزئية و الجنسية و النوعية. و هذه أيضاً لها
نحو من الوجود في العقل، كما يتبين و هي المعقولات الثانية؛ فتصير موضوعة
لعلم المنطق، لا من حيث وجودها و لا من حيث معقوليتها؛ بل من حيث يتوصل بها
من معلوم الى مجهول. (۱۳۷۵: ۲۲۱)

معیار تقسیم مفاهیم کلی از نظر فلاسفه مشاء این است که اگر مفهومی در خارج دارای افراد باشد، به آن «معقول اول» یا «مفاهیم ماهوی» گفته می‌شود و اگر مفهومی فاقد فرد خارجی بوده، مصداق آن فقط در ظرف ذهن باشد، «معقول ثانی» نامیده می‌شود. آنگاه اگر معقول ثانی به واسطه معلومی موجب کشف

مجهولی گردد، منطقی است و اگر به لحاظ وجودی محل بحث واقع شود، یعنی بیانگر حیث وجودی اشیا باشد، فلسفی است.

تا زمان ملاصدرا، اقسام مفاهیم کلی منحصر در معقولات اولی (مفاهیم ماهوی) و معقولات ثانی (مفاهیم منطقی) بود. در این بین، جایگاه مفاهیم فلسفی خیلی روشن نبود و حتی خود فلاسفه، گاهی آنها را در ذیل معقولات اولی و گاهی در ذیل معقولات ثانی ذکر می‌کردند. (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵: ۲۹۸؛ حلی، ۱۴۱۵: ۱۱۷) البته ابن‌سینا در مقاله اول فصل دوم از *الهیات شفا* آنجا که از موضوع مابعدالطبیعه بحث می‌کند، به ویژگی‌های مفاهیم فلسفی اشاره می‌نماید. (۱۳۷۶: ۱۵)

نگاه ویژه ایشان به مفاهیم فلسفی نشان می‌دهد که گرچه او مفاهیم فلسفی را به عنوان دسته‌ای از معقولات و مفاهیم به صورت مستقل مطرح نکرده است، تصویری مشخص از آنها داشته و آنها را متفاوت از سایر مفاهیم می‌دانسته است. از اینرو اگر هر یک از انواع مفاهیم را براساس ویژگی‌های آنها شناسایی کنیم، می‌توانیم بگوییم در آثار ابن‌سینا مفاهیم فلسفی جایگاه مستقلی از مفاهیم ماهوی و منطقی داشته‌اند.

معیار تقسیم مفاهیم کلی از نظر شیخ اشراق

به نظر ایشان، مفاهیم کلی به دو قسم مفاهیم عینی و مفاهیم ذهنی یا اعتباری تقسیم می‌شوند. مفاهیم عینی مفاهیمی هستند که علاوه بر صورت عقلی، وجود خارجی هم دارند، مانند سیاهی، سفیدی و حرکت. مفاهیم ذهنی محمولاتی هستند که وجود عینی آنها همان وجود ذهنی آنهاست و جز در ذهن وجودی ندارند. به تعبیر دیگر، وجود خارجی آنها عین ذهنیت آنهاست، مانند امکان،

جزئیت و کلیت. به نظر سهروردی، در این قسمت بین مبدأ و مشتق از حیث اعتباری بودن تفاوتی نیست؛ مثلاً همان‌گونه که امکان اعتباری است، ممکن نیز اعتباری است؛ اما در دسته اول، مبدأ - مانند سیاهی - حقیقی است؛ ولی مشتق - مانند اسود - امر عقلی و اعتباری است؛ زیرا در سیاه بودن چیزی که سیاهی قائم به آن است، جسمیت و جوهریت مأخوذ نیست. پس اگر سیاهی به چیزی غیر از جسم هم قائم باشد، آن چیز اسود خواهد بود و این حاکی از آن است که اسودیت صرفاً امری عقلی است. (۱۳۶۳: ۱/۷، ۲۵، ۳۴۶ و ۳۶۱؛ ۲/۷۱، ۷۲ و ۹۴) سهروردی برای تمییز مفاهیم اعتباری از مفاهیم حقیقی، دو ضابطه ارائه داده است:

- کل ما لزم من وقوعه تکرر نوعه، فهو اعتباری. (همان: ۱/۳۵۸؛ ۲/۶۷)
- کل ما یمتنع تأخره عن وجود موضوعه، فهو اعتباری. (همان: ۱/۲۵؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲: ۲/۶۵۰)

وی براساس این دو معیار، بسیاری از مفاهیمی را که فلاسفه مشاء، جزء مفاهیم ماهوی و حقیقی می‌دانستند، از مفاهیم اعتباری دانسته است، مانند مفهوم عرض، جوهر امور اضافی، مانند ابوت، اخوت و فوقیت و امور عدمی مانند سکون، نقطه و خط که همه از اعتبارات عقلی هستند. همه معقولات از حیث مقوله و محمول بودنشان، اعتبارات عقلی هستند؛ لکن در بعضی از آنها، اضافات و اعدام، مبدأ و مشتق هر دو اعتباری هستند و در برخی دیگر مانند سیاهی، هر چند مبدأ یک صفت عینی است، کیفیت بودن آن اعتبار عقلی است؛ زیرا اگر کیفیت سیاهی نیز امر عینی باشد، تسلسل لازم می‌آید. (۱۳۶۳: ۱/۷، ۱۸ و ۳۶۴؛ ۲/۷۴، ۱۰۹ و ۱۱۰)

التحقیق ان الصفات تنقسم الی صفات لها وجود فی الذهن و العین کالبیاض و الی صفات توصف بها الماهیات و لیس لها وجود الا فی الذهن و وجودها العینی هو انها فی الذهن کالنوعیة المحمولة علی الانسان و الجزئیة لها صورة فی الایان قائمة بزید و كذلك الشئیة کما یسلمها کثیر منهم انها من المعقولات الثوانی؛ تحقیق این است که صفات دو گونه‌اند: صفاتی که هم در ذهن و هم در خارج وجود دارند، مانند سفیدی و صفاتی که وصف ماهیات واقع می‌شوند و جز در ذهن وجودی ندارند و وجود عینی آنها این است که در ذهن هستند، مانند نوعیت که بر انسان حمل می‌شود و جزئییت که بر زید حمل می‌گردد. این دسته از صفات ما به ازائی در عالم خارج، جدای از موضوع خود ندارند. به این دسته از صفات «معقول ثانی» گفته می‌شود. (همان: ۱/ ۳۴۶)

سهروردی بین دو دسته از مفاهیم تفکیک نموده است؛ دسته اول مفاهیمی هستند که علاوه بر صورت ذهنی، واقعیت خارجی هم دارند، مانند مفهوم سیاهی و سفیدی که علاوه بر وجود ذهنی، در خارج هم دارای افراد هستند این مفاهیم همان مفاهیم ماهوی هستند که پل ارتباطی بین وجود ذهنی و خارجی آنها وحدت ماهیت است. دسته دوم مفاهیمی هستند که مفاهیم دسته اول را توصیف می‌کنند و به تعبیر دیگر، احکام و ویژگی‌های مفاهیم دسته اول را بیان می‌نمایند. این قسم از مفاهیم فقط وجود ذهنی دارند و هیچ‌گاه در خارج وجود پیدا نمی‌کنند، مانند کلیت، جزئییت، امکان و نوعیت.

معیار تقسیم مفاهیم از نظر سهروردی، داشتن افراد خارجی و نداشتن آن است. از این‌رو مفاهیم کلی از دو قسم بیرون نیستند؛ یا در خارج افراد دارند یا ندارند، اگر افراد داشته باشند، از مفاهیم ماهوی و اگر نداشته باشند، از مفاهیم اعتباری و ذهنی خواهند بود.

واضح است که چنین معیاری نمی‌تواند همه مفاهیم کلی را پوشش دهد؛ زیرا مفاهیم منطقی و فلسفی از این حیث که دارای افراد خارجی نیستند، مشترک می‌باشند؛ ولی حقیقت آنها یکی نیست؛ چون مفاهیم فلسفی درباره موجودات خارجی و ذهنی هستند؛ ولی مفاهیم منطقی حول موجودات ذهنی می‌چرخند. علاوه بر اینکه مفاهیم کلی حقوقی و اجتماعی در این تقسیم‌بندی جایگاهی ندارند.

بعد از ابن‌سینا، سهروردی از جمله فیلسوفانی است که به صورت ویژه به مسأله معقولات و اقسام آن توجه نموده و درباب اوصاف معقولات به تأمل فلسفی پرداخته است. نخستین بار شیخ اشراق از اصطلاح مفاهیم اعتباری یا ذهنی برای معرفی مفاهیم فلسفی استفاده کرد. هر چند وی تقسیم جدیدی ارائه نکرد تا بتواند قسمی بر مفاهیم کلی شناخته شده بین فلاسفه بیفزاید اصطلاح «مفاهیم اعتباری» عنوان جدیدی بود که توجه متفکران و فلاسفه را به شناسایی آنها جلب کرد.

سهروردی در تفکیک بین مفاهیم اعتباری و مفاهیم عینی ماهوی، کاوش تحسین‌برانگیزی انجام داد؛ لیکن در هیچیک از آثار وی، تمایزی بین مفاهیم فلسفی و منطقی صورت نگرفته هر جا از مفاهیم اعتباری نام برده و مثال‌هایی ذکر نموده است، هر دو دسته مفاهیم اعتباری وجود دارد. یعنی هم از مفاهیم منطقی و هم از مفاهیم فلسفی با عنوان مفاهیم اعتباری یاد شده است. گویا مفاهیمی مانند وجود و وحدت و کلیت و جزئیت، همه از یک سنخ هستند و تحت اصطلاح معقول ثانی قرار می‌گیرند. ویژگی مشترک آنها این است که صفات و ویژگی مفاهیم ماهوی هستند و فقط وجود ذهنی دارند.

معیار تمایز و تقسیم مفاهیم کلی از نظر خواجه نصیر

خواجه نصیر در آثار منطقی و فلسفی خود به صورت پراکنده به دو قسم معقولات اشاره دارد. از نظر محقق طوسی، معقولات دو گونه‌اند: معقولات اولی و معقولات ثانی.

ایشان در کتاب *تجريد الاعتقاد* عمده مفاهیم فلسفی را از معقولات ثانی می‌شمارد. مفاهیمی که خواجه در مباحث مختلفی به معقول ثانی بودن آنها تصریح می‌کند، عبارتند از شیئیت، وجود، عدم، ماهیت، وجوب، امکان، امتناع، بساطت، ترکیب، وحدت، کثرت، علیت، معلولیت، جوهر، عرض، اضافه، قدم و حدود. (ر.ک: حلی، ۱۴۱۵: ۴۲، ۶۰، ۶۵، ۸۸، ۱۰۰، ۱۱۷)

ایشان عدم تأصل در وجود و احتیاج به محل داشتن را معیاری برای معقول ثانی بر می‌شمرد. مراد از عدم تأصل در وجود و احتیاج به محل این است که این مفاهیم همیشه به عنوان صفات و محمولات اشیای دیگر شناخته می‌شوند و خود، فرد عینی به صورت جوهر یا عرض ندارند. (فناهی/شکوری، ۱۳۷۵: ۶۲) اما آنچه خواجه را از اسلاف خود متمایز نمی‌کند این است که ایشان نیز مانند ابن‌سینا، سهروردی و دیگران، بین مفاهیم فلسفی و منطقی تمایزی قائل نشده است. وی نیز هر دو دسته از مفاهیم مذکور را در کنار هم قرار داده و از یک سنخ دانسته است. او در فرازی از *تجريد الاعتقاد* می‌فرماید: «وجود از معقولات ثانی است. همچنین عدم، جهات سه‌گانه، ماهیت، کلیت، جزئیت، ذاتیت، عرضیت، جنسیت، فصلیت و نوعیت از این قبیل می‌باشند.» (حلی، همان: ۶۲)

با توجه به فرازهایی مانند اینکه ایشان مفاهیم فلسفی و منطقی را در کنار هم قرار داده و هر دو را معقول ثانی دانسته است، به دست می‌آید که معقول ثانی را در قبال لواحق و عوارض خارجی به کار می‌برد و آن را بر مفاهیمی اطلاق

می‌کند که ما به ازای خارجی ندارند و به این لحاظ، مفاهیم منطقی با مفاهیم فلسفی همسان هستند.

گرچه محقق طوسی در کتاب *اساس الاقتباس* به تمایز مفاهیم فلسفی و منطقی توجه نموده و از درآمیختن آنها مصون مانده است، این بار بین معقولات اولی و معقولات ثانی فلسفی تفکیک نکرده است. مفاهیمی را که در *تجرید الاعتقاد* به معقول ثانی بودن آنها تصریح نموده است، در *اساس الاقتباس* معقول اول می‌نامد که در مقابل معقول به معنای منطقی آن است. عبارت خواجه این است که:

موضوع علم منطقی که مباحث جزوی است، از آن معقولات ثانیه است، به اعتبار آنکه مقتضی وقوف بر کیفیت اکتساب علوم باشد. و به معقولات اولی، صوری عقلی می‌خواهیم که مستفاد از اعیان موجودات بود، مانند جوهر و عرض و واحد و کثیر و غیر آن و به معقولات ثانیه، صوری عقلی که مستفاد از معقولات اولی، مانند کلی و جزئی و ذاتی و عرضی و امثال آن. (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵: ۲۹۸؛ فنایی اشکوری، همان: ۶۴)

معیار تقسیم مفاهیم کلی از نظر ملاصدرا

ایشان در فلسفه، اصول جدیدی را بنیان می‌نهد که براساس آنها، تقسیم‌بندی مفاهیم کلی هم تغییر می‌کند. اصولی همچون اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تشکیک در حقیقت وجود، مبنای جدیدی برای تعریف و شناخت مفاهیم کلی به دست می‌دهد. بنا بر نظر ملاصدرا وجود، حقیقتی واحد، اما مشکک و دارای مراتب مختلف از حیث شدت و ضعف و تقدم و تأخر است موجودات با همه گوناگونی خود، ظهورات حقیقت نوری یک وجودند. از آنجا که جز هستی، حقیقتی در عالم وجود ندارد، هم ما به‌الاشتراک اشیاء و هم ما به‌الافتراق آنها

مستند به وجود است. براساس حقیقت تشکیکی وجود، تنوع مفاهیم تابعی از تنوع وجودات به لحاظ اعتبارات عقلی است.

طبق اصل تشکیک در وجود، حقیقت واحد می‌تواند در مراتب مختلف هستی به انحاء گوناگون ظهور پیدا کند؛ در یک مرتبه، صفت برای چیزی و در مرتبه دیگر، قائم به ذات و دارای تحصیل نفسی باشد. حقائقی چون وحدت وجود دارای این ویژگی هستند که در غایت کمال خود، واجب الوجود و در غایت نقصان خود، اعتباری عقلی می‌باشند که حقیقت متأصلی به ازای آنها نیست. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/۱۷۳) یکی از پژوهشگران می‌نویسد:

در نظام فلسفی ملاصدرا، کثرت و تباین ماهیات صرفاً در ذهن و در سطح مفهوم است؛ اما در عالم عینی ماهیات، نه اموری متباین، بلکه جلوه‌ها و تعینات یک حقیقت‌اند. در حقیقت آنچه در خارج هست، چیزی جز وجودات متعین نیست و ماهیات مفاهیمی هستند که از لحاظ کردن این تعینات با صرف نظر از اصل حقیقت انتزاع می‌شوند که لاجرم موطنی جز ذهن ندارند؛ به عبارت دیگر، کثرت هم در ذهن هست و هم در عالم خارج، منتها کثرات خارجی پرتوهای گوناگون نور وجود و مقهور سلطنت وحدت‌اند. لذا در مقابل وحدت و منافی آن نیستند؛ اما کثرات ماهوی و مفهومی که از خورشید وحدت منقطع شده‌اند، کثرت محض‌اند و چون سایه وحدتی بر سرشان نیست، اختلاف و بینونتشان ذاتی و آشتی‌ناپذیر است. (فتاوی اشکوری، همان: ۶۹)

از آنجا که هستی به ذهنی و خارجی تقسیم می‌شود، هر کدام از این دو نوع دارای خواص و ویژگی‌هایی است. وقتی ما این ویژگی‌ها را در قالب مفهوم بیان می‌کنیم، مفاهیم به ذهنی و عینی تقسیم می‌شوند. (صدرالدین شیرازی، همان: ۳۳۴ و

ملاصدرا ابتدا مفاهیم را براساس تقسیم وجود به ذهنی و خارجی، به مفاهیم ذهنی و عینی تقسیم می‌کند. اگر مفهومی درباره عالم عین باشد، به آن «مفهوم عینی» و اگر درباره پدیده‌های ذهنی و مفاهیم دیگر باشد، به آن «مفهوم ذهنی» گفته می‌شود. مفاهیم عینی (مفاهیم درباره موجودات خارجی) دو قسم هستند: - مفاهیم انضمامی که دارای ما به ازای عینی می‌باشند، مانند سفیدی؛ - مفاهیم انتزاعی که هر چند ما به ازای عینی ندارند، امور عینی را توصیف می‌کنند، مانند کوری، وحدت و امکان. این مفاهیم به این اعتبار عینی هستند که اشیای متصف به آنها دارای چنان وجودی هستند که این مفاهیم از آنها انتزاع می‌شوند.

به نظر ملاصدرا، مفاهیم عینی - چه انتزاعی و چه انضمامی - هم در ذهن و هم در خارج موجودند؛ اما نحوه وجود آنها متفاوت است؛ زیرا وجود مفاهیم انتزاعی، رابط و حرفی است.

بر پایه این اصل که اتصاف یک موجود عینی به یک صفتی که هیچ نحو وجودی در خارج نداشته باشد، معقول نیست، اگر موصوف امری خارجی و اتصاف آن به صفتی در عالم خارج باشد، باید آن صفت یک نحو وجودی در عالم خارج داشته باشد: حال چون براساس اصل تشکیک در وجود، هستی حقیقتی دارای مراتب مختلف است، ملاصدرا وجود معقولات ثانی فلسفی در خارج را از سنخ وجود رابط می‌داند. به دیگر سخن، مفاهیم فلسفی نه وجود مستقل دارند و نه معدوم هستند؛ بلکه معانی اسمی هستند که از وجودات رابط انتزاع شده، از آنها حکایت می‌کنند. وجود آنها در خارج به نحو رابط است و وجود استقلالی ندارند؛ اما وجود محمولی آنها که معانی اسمی مأخوذ از معانی

حرفی است، صرفاً در ذهن موجود است. (همان: ۱۳۹ و ۱۷۱)
از آنچه بیان شد، براساس مبانی نظام معرفت‌شناسی ملاصدرا سه نوع مفهوم کلی به دست می‌آید:

۱. مفاهیم انضمامی که معقولات اولی می‌باشند؛
۲. مفاهیم انتزاعی که شامل مفاهیم فلسفی، مانند وجود و امکان می‌باشند؛
۳. مفاهیم ذهنی که عبارتند از مفاهیم منطقی یا معقولات ثانی به معنای خاص.

مثلاً نوعیت برای انسان و جزئیت برای زید که وقتی می‌گوییم زید جزئی است، منظور این نیست که جزئیت صفت خارجی زید است؛ حتی منظور این نیست که زید با ملاحظه عقل در خارج جزئی است؛ بلکه جزئیت صفت زید است از آن حیث که در ظرف ذهن موجود است.

معیار ملاصدرا در تقسیم مفاهیم کلی عبارت است از نحوه وجود موجودات که اگر مفهوم به گونه‌ای باشد که همان‌طور که در ذهن است، در خارج هم عیناً موجود باشد، «مفهوم ماهوی» خواهد بود؛ چون فقط ماهیت است که گاهی در خارج و گاهی در ذهن موجود می‌شود. همچنین اگر مفهوم به گونه‌ای باشد که عیناً در خارج قابل درک و احساس نباشد، یعنی یک وجود مستقل در کنار سایر موجودات نداشته باشد، ولی بتوان با تحلیل عقلی آن را شناسایی نمود و موجودات خارجی را با آن توصیف کرد، به آنها «مفاهیم فلسفی» گفته می‌شود. در واقع مفاهیم فلسفی، نحوه وجودهای خارجی را بیان می‌کنند اگر مفهومی درباره نحوه وجودهای مفاهیم دیگر در ذهن باشد، به آن «مفهوم منطقی» گفته می‌شود. (همان: ۳۳۴؛ فنایی اشکوری، همان: ۷۲ و ۷۳)

صدرالمتألهین اصطلاح معقول ثانی را در دو معنای عام و خاص به کار می‌برد که در معنای خاص فقط شامل مفاهیم منطقی است؛ اما در معنای عام به هر دو نوع مفهوم منطقی و فلسفی اطلاق می‌شود. وجه مشترک معقولات ثانی به معنای عام این است که دارای فرد خارجی نیستند و عروض آنها بر موضوعات در ذهن است. تفاوت آنها هم در این است که مفاهیم فلسفی، صفت اشیای خارجی هستند ولی مفاهیم منطقی، صفت مفاهیم ذهنی می‌باشند. (۱۹۸۱: ۳۳۲/۱ - ۳۳۷)

از نظر صدرالمتألهین، معقولات ثانی فلسفی به لحاظ مصداق دو دسته‌اند. نوع اول، معقولاتی نظیر وجود و وحدت که به خارج راه پیدا نمی‌کنند و آن‌گونه که در ذهن هستند، در خارج یافت نمی‌شوند. به تعبیر دیگر، با آنکه فاقد فرد خارجی هستند، دارای مصداق خارجی هستند، مانند مفهوم وجود که با آنکه فاقد فرد خارجی است، موجود خارجی مصداق مفهوم وجود می‌باشد و این مفهوم از آن حکایت می‌کند.

نوع دوم از معقولات ثانی فلسفی، نظیر مفهوم امکان است که هم فاقد فرد خارجی می‌باشند و هم از مصداق خارجی محروم هستند، یعنی با آنکه اشیای خارجی متصف به این دسته از مفاهیم می‌گردند، در ازای این دسته از مفاهیم، همان‌طور که هیچ فردی یافت نمی‌شود، هیچ مصداقی خارجی هم نیست. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴۵۹/۱ و ۴۶۰)

تقسیم معقولات ثانی فلسفی به دو قسم یاد شده، بعد از اثبات اینکه دو طرف ربط در ظرف تحقق ربط موجودند، فرو می‌ریزد؛ زیرا ناگزیر همه معقولات ثانی فلسفی که اشیا در خارج به آنها متصف می‌شوند، از جمله برای مفاهیمی نظیر امکان مصداق خارجی وجود خواهد داشت. مصداق خارجی مفاهیمی نظیر

امکان، وجودی است که در مراتب نازل هستی به صورت وجود انتزاعی و فی غیره، فاقد هستی فی نفسه و انضمامی است؛ اما در نظر ادق، نوعی امتیاز بین دو دسته از معقولات ثانی فلسفی باقی می ماند؛ زیرا درجات مصادیق معقولات ثانی فلسفی به حسب تشکیک متفاوت خواهد بود. مصداق برخی از مفاهیم، مثل واجب الوجود، به وجودی که بازای آن مفهوم است، موجود می باشد و مصداق بعضی از مفاهیم دیگر، نظیر امکان، هستی ضعیفی است که به وجود منشأ انتزاع موجود است. (همان)

به نظر می رسد معقول ثانی فلسفی در نظر ملاصدرا دارای دو اصطلاح است:

۱. اصطلاح عام: هر نوع مفهومی که ما به ازای خارجی ندارد؛ چه اینکه منشأ انتزاع خارجی داشته باشد، یا نه.
۲. اصطلاح خاص: معقول ثانی فلسفی در اصطلاح خاص، موارد زیر را در بر می گیرد:

یک. محمولات کلی، مانند واجب، ممکن و ممتنع؛

دو. مبادی انتزاعی و ذهنی این محمولات، مانند وجوب، امکان و امتناع؛ این مفاهیم مبدأ انتزاع مفاهیم قبلی هستند و مقصود از ذهنی بودن آنها این است که این مفاهیم در خارج، وجود مستقل از موضوعات خود ندارند؛ نه اینکه ذهنی صرف باشند.

سه. طبایع مصدری: مفاهیمی از قبیل علت و معلول بودن؛

چهار. لوازم ماهیات، مانند زوجیت برای اربع و امکان برای ماهیت؛

پنج. نسبت و اضافات، مانند ابوت و اخوت. (صدرالدین شیرازی، همان: ۱/

با دقت در موارد فوق به دست می‌آید که معقولات ثانی به لحاظ مصداق دو گونه‌اند:

۱. مصداق آنها واقعیت خارجی دارد و اگر چه معقول ثانی در ذهن بر موضوع عارض می‌گردد، در حقیقت وصف واقعیت خارجی است، مانند وجوب و امکان؛

۲. مصداق آنها ماهیت «من حیث هی» است، نه وجود خارجی و نه وجود ذهنی، مانند لوازم ماهیات. در نتیجه قضایایی که از معقولات ثانی تشکیل می‌شوند دو دسته‌اند:

۱. قضایای ذهنی؛

۲. قضایای حقیقی. «فإن المنعقد بها من القضايا صنفان حقيقة و ذهنية صرفة».

(همان: ۳۳۵)

با توجه به این دوگانگی مصداق معقولات ثانی، ملاصدرا آنها را به گونه‌ای تعریف می‌نماید که عروض آنها بر موضوع در ظرف ذهن است، اما اتصاف موضوع به آنها نسبت به خارج و ذهن اعم است؛ یعنی گاهی موجودات خارجی به آنها متصف می‌شوند و گاهی مفاهیم ذهنی و گاهی اتصاف اشیا به آنها به صورت مطلق است. یعنی نفس حقیقت شیء «من حیث هی» با قطع نظر از ذهنی یا خارجی بودن آن، متصف به معقول ثانی فلسفی می‌گردد.

فلا مکان صفة ذهنية أی نحو وجودها الخاص به فی الذهن: لكن یضیفها العقل

تارة الی ما فی الخارج و تارة الی ما فی الذهن و تارة یحکم حکماً مطلقاً بتساوی

النسبة الی العین و الذهن... الامتناع و الوجوب و الامکان حالها واحد فی أنها من

الاوصاف العقلية التي لا صورة لها فی الاعیان مع اتصاف الاشياء بها فی الاعیان و

الاذهان جميعاً. (همان: ۱۸۰ / و ۳۳۵)

معیار تقسیم مفاهیم کلی از نظر سبزواری

ملاهادی سبزواری برای تمایز میان اقسام معقولات، اقسام عروض را مطرح کرده است. البته این معیار را قبل از وی نیز عبدالرزاق لاهیجی در کتاب *شوارق الالهام* مطرح کرده بود. (لاهیجی، بی تا: ۱ / ۷۱ و ۷۲)

به نظر سبزواری، وقتی محمولی عارض بر موضوعی می شود و موضوع به آن محمول متصف می گردد، دو نسبت متصور است: یکی عروض محمول بر موضوع و یکی اتصاف موضوع به محمول. وقتی این دو را با توجه به ظرف عروض و اتصاف با یکدیگر می سنجیم، سه حالت پیدا می شود. به بیان دیگر، عروض محمول بر موضوع سه گونه است:

۱. عارضی که ظرف عروض آن بر معروض خودش و ظرف اتصاف آن معروض به عارض، هر دو در خارج است. اینگونه عارضها معقولات اولی هستند؛ مثلاً وقتی می گوئیم «زید قائم» قیام عارض بر زید است و عروض قیام بر زید در ظرف خارج است و زید هم در ظرف خارج، متصف به قیام است.

۲. عارضی که ظرف عروض آن بر معروض و ظرف اتصاف معروض به آن عارض، هر دو در ذهن است؛ مثل کلیت که در ظرف ذهن عارض انسان می شود. کلیت یک امر عینی نیست. بنابراین کلیت انسان یک امر ذهنی است؛ ولی انسان یک امر عینی است، یعنی در ظرف ذهن انسان کلی است، نه در خارج. پس معروض کلیت، انسان ذهنی است، نه انسان خارجی.

۳. عارضی که عروض آن بر معروض در ذهن می باشد و ظرف اتصاف معروض به عارض خارج باشد. مفاهیمی هستند که در ذهن بر معروض خود عروض پیدا می کنند؛ ولی معروض در ظرف خارج به اینها متصف می شود و در خارج عروضی نیست؛ زیرا عارض در خارج، غیر از وجود معروض خودش

وجودی ندارد. با اینکه وجودی در ظرف خارج ندارد، مع ذلک معروض در ظرف خارج متصف به این عارض است؛ مثلاً انسان ممکن است یا واحد است. در اینجا مقصود آن است که انسان در ظرف خارج، متصف به امکان یا وحدت می‌شود و از طرف دیگر، خود امکان یا وحدت در خارج وجود مستقل ندارند تا عارض بر غیر بشوند. پس انسان در عین اینکه صفت انسان است، در خارج عارض انسان نیست. لذا می‌گوییم ظرف اتصاف آن خارج و ظرف عروضش ذهن است. (سبزواری، ۱۴۱۳: ۱/۱۶۵، مطهری، ۱۳۷۲: ۵/۲۷۷، همو، ۱۳۶۶: ۲/۱۰۳-۱۰۵)

قسم اول عروض را معقولات اولی و قسم دوم را معقولات ثانی منطقی و قسم سوم را معقولات ثانی فلسفی می‌نامند.

اشکال شهید مطهری به نظریه سبزواری

شهید مطهری پس از تقریر و توضیح نظریه سبزواری درباره معیار تقسیم معقولات، آن را نقد کرده، اشکالاتی را به آن وارد می‌نماید:

۱. چه لزومی دارد مقسم همه این اقسام را عارض یا محمول قرار بدهیم و بگوییم هر وقت عارضی بر معروضی و یا محمولی بر موضوعی حمل شود، آنگاه آن عارض یا معقول اول است یا معقول ثانی فلسفی و یا معقول ثانی منطقی. براساس این مقسم، معقولات به معانی و مفاهیمی که عارض یک امری دیگر هستند، اختصاص پیدا می‌کند و چیزی که عارض و محمول نیست، نه معقول اول است و نه معقول ثانی، درحالیکه مسلماً جزء معقولات است؛ مثلاً انسان و کلیه ماهیات نوعیه، عارض بر چیزی نیستند. بر اساس معیار سبزواری، باید داخل هیچ یک از معقولات نباشند، درحالیکه به طور قطع، جزء معقولات

اولی هستند؛ چه عارض بر ماهیت دیگر شده باشند یا نه. بنابراین لزومی ندارد یک معنای معقول عارض باشد تا بگوییم معقول اولی است و یا معقول ثانی.

(۱۳۷۲: ۲۷۹/۵؛ ۱۳۶۶: ۱۰۸/۲)

۲. چه معیار و مبنای صحیحی برای تفکیک بین عروض و اتصاف و نیز تفکیک بین ظرف عروض و ظرف اتصاف وجود دارد. آیا واقعاً در هر قضیه‌ای دو نسبت وجود دارد که گاهی ظرف یکی از دو نسبت با دیگری مختلف می‌شود. اگر ما موضوعی و محمولی داشته باشیم «زید قائم» میان زید و قیام، یک رابطه‌ای هست؛ این رابطه را وقتی به زید نسبت بدهیم، اسمش اتصاف است و همین رابطه اتحاد را وقتی به قیام نسبت بدهیم، اسم آن عروض است. دو چیز نیست که ما هم اتصاف زید به قیام در خارج داشته باشیم و هم عروض قیام برای زید که این هم در خارج است. علاوه بر اینکه، این فرق اعتباری برای اینکه ظرف این دو را از یکدیگر جدا کند، کافی نیست؛ زیرا فرض این است که یک نسبت است که دو اعتبار دارد و نمی‌شود ظرف نسبت، به یک اعتبار، ذهن و به اعتبار دیگر خارج باشد. لذا در قسم سوم که بین ظرف عروض و ظرف اتصاف تفکیک می‌شود، کمی غریب به نظر می‌رسد. (۱۳۶۶: ۱۰۹/۲؛ ۱۳۷۲: ۲۸۰/۵)

۳. اینکه در قسم سوم (معقولات ثانی فلسفی) گفته می‌شود ظرف عروض آن ذهن و ظرف اتصاف آن خارج است، درست نیست؛ زیرا آن چیزی که موضوع در خارج به آن متصف می‌گردد، مصداق محمول است و آن چیزی که در ذهن به موضوع ملحق می‌شود، مفهوم محمول است. علاوه بر اینکه کلمه عروض در اینجا به دو معنای مختلف به کار رفته است؛ آنجا که گفته می‌شود ظرف عروض و ظرف اتصاف هر دو خارج است، از عروض، حلول وجودی قصد شده است

(عروض به اصطلاح باب مقولات) و آنجا که گفته می‌شود ظرف عروض، ذهن و ظرف اتصاف خارج است، از عروض معنای حمل شیء خارج از ذات قصد شده است. (همان: ۲۸۳)

۴. اینکه در قسم دوم (مقولات ثانی منطقی) گفته می‌شود ظرف عروض و ظرف اتصاف هر دو ذهن است، خالی از اشکال نیست؛ زیرا در قسم اول (مقولات اولی) که گفته می‌شود ظرف عروض و اتصاف هر دو خارج است، منظور این است که موضوع در خارج به محمول متصف می‌شود و محمول هم در خارج عارض بر موضوع و ضمیمه آن می‌گردد؛ به طوری که وجود موضوع و وجود محمول در عین اینکه با یکدیگر متحدند، از یک جنبه دیگر از هم متمایزند و آنچه بالذات ما به ازای محمول است، مرتبه خاصی از وجود است که بر اصل وجود موضوع اضافه شده است. حال اگر منظور از عروض و اتصاف در قسم دوم (مقولات ثانی منطقی) همین معنا باشد، باید محمول در ذهن، ضمیمه موضوع شده باشد، نظیر ضمیمه شدن هر حالی به محلّ خود؛ حال آنکه هر چند مانعی ندارد که یک حقیقت نفسانی دارای عرض نفسانی باشد، انضمام یک وجود غیر ذهنی به یک مفهوم ذهنی از آن جهت که ذهنی و قیاسی است، بی‌معناست. البته واضح است که هیچ یک از این عوارض وجود ذهنی، یک شیء خارجی نیستند. به علاوه ما می‌دانیم مواردی که به عنوان مثال برای مقولات ثانی منطقی آورده می‌شود، مانند کلیت و نوعیت برای انسان، یک حقیقت نفسانی نیست که ضمیمه وجود انسان در ذهن شده باشد؛ بلکه کلیت انسان به معنای اطلاق و رهایی و عدم تقید مفهوم انسان به هر چیز دیگر است. (همان: ۲۸۳ و

در حقیقت، معقولات ثانی منطقی به معقولات ثانی فلسفی شبیه‌تر است تا به معقولات اولی. همان‌طور که به ازای مفاهیم فلسفی در خارج چیزی وجود ندارد و وجود خارجی مفاهیم فلسفی عین وجود موضوع آنهاست، همین‌طور به ازای مفاهیم منطقی در ذهن چیزی وجود ندارد؛ بلکه وجود این اوصاف با موصوفات آنها در ذهن یکی است و این‌طور نیست که یک وجودی و حقیقتی به وجود دیگر ضمیمه شده باشد و از ضمیمه شدن آنها چیزی به وجود آمده باشد که اگر این ضمیمه نبود، آن چیز به وجود نمی‌آمد.

معیار تقسیم مفاهیم کلی از نظر علامه طباطبائی

علامه طباطبائی مفاهیم را در یک تقسیم به دو گونه حقیقی و اعتباری می‌داند:

- «مفاهیم حقیقی» به آن دسته از مفاهیمی گفته می‌شود که گاهی با وجود خارجی موجود می‌شوند و آثار وجود خارجی بر آنها مترتب می‌گردد و گاهی با وجود ذهنی موجود می‌شوند و آثار وجود خارجی بر آنها مترتب نمی‌گردد. این نوع مفاهیم، همان ماهیات هستند.

- «مفاهیم اعتباری» آن دسته از مفاهیمی هستند که برخلاف مفاهیم دسته اول، گاهی در خارج و گاهی در ذهن موجود نمی‌شوند. این نوع مفاهیم را ذهن با نوعی فعالیت ساخته، بر مصادیق آنها منطبق می‌سازد. مفاهیم اعتباری به چند دسته تقسیم می‌شوند:

۱. مفاهیم اعتباری فلسفی: این دسته از مفاهیم به لحاظ مصداق، دو دسته‌اند: دسته اول مفاهیمی هستند که حقیقت مصداق آنها در خارج بودن و داشتن آثار خارجی است، مانند مفهوم وجود و صفات حقیقی وجود، مانند وحدت، فعلیت، وجوب و ... در نتیجه مصداق اینگونه مفاهیم هیچگاه وارد ذهن نخواهد شد،

چون حیثیت وجود ذهنی، عدم ترتب آثار خارجی است. لذا اگر مصداق این دسته مفاهیم که عین ترتب آثار و خارجیت است، وارد ذهن بشود، مستلزم انقلاب در حقیقت آنها خواهد بود؛ یعنی لازم می آید وجود خارجی در عین خارجی بودن، تبدیل به وجود ذهنی بشود و چنین چیزی محال است. دسته دوم مفاهیمی هستند که حقیقت مصداق آنها نبودن در خارج است و هیچگاه در خارج تحقق پیدا نمی کنند. مانند مفهوم عدم و امتناع و چون در خارج تحقیقی ندارند، در ذهن هم مصداقی ندارند. به تعبیر دیگر، نه در خارج مصداقی دارند و نه در ذهن، چون اگر در ذهن مصداقی داشته باشند، به امری منقلب می گردند که وجود خارجی را می پذیرد و این امر مستلزم اجتماع نقیضین است؛ زیرا فرض ما این است که چنین مفاهیمی نمی توانند در خارج وجود پیدا کنند.

۲. مفاهیم اعتباری منطقی: مفاهیمی هستند که حقیقت مصداق آنها در ذهن بودن است، مانند مفهوم جنس، نوع، کلی و دیگر مقولات ثانی منطقی. مصداق این دسته از مفاهیم هیچگاه در خارج تحقق پیدا نمی کند و گرنه موجود ذهنی به موجود خارجی منقلب می گردد.

۳. مفاهیم اعتباری عملی و اجتماعی: آن دسته از مفاهیمی هستند که با یک فعالیت خاص ذهنی با عنوان استعاره حاصل می شوند که عبارت است از عاریت گرفتن مفهومی حقیقی و به کار بردن آن در حوزه اعمال. این مفاهیم برای غایات عملی و زندگی به عاریت گرفته شده است. از ویژگی های این دسته از مفاهیم آن است که دارای حدود منطقی نبوده، در باب آنها برهان جاری نمی شود؛ اما اینکه حد منطقی ندارند، از آن جهت است این دسته از مفاهیم از سنخ ماهیات نیستند و داخل در هیچ یک از مقولات نمی باشند. لذا جنس و فصل ندارند و در نتیجه

حد منطقی هم ندارند. البته چنین مفاهیمی، تعریفی مستعار از حقایقی که این مفاهیم برای آنها عاریت گرفته شده‌اند، خواهند داشت.

علت عدم برهان‌پذیری آنها هم این است که مقدمات برهان باید از قضایای ضروری دائمی و کلی باشد و چنین اموری تنها در قضایایی که مطابق با نفس‌الامر هستند، وجود دارد و مقدمات اعتباری مطابق با نفس‌الامر نیستند.

از دیگر ویژگی‌های چنین مفاهیمی این است که قیاس جاری درباره آنها از نوع جدل است که از مشهورات و مسلمات تشکیل شده است. تعابیری که از این مفاهیم حاصل می‌شود، صدق و کذب‌پذیر نیستند؛ بلکه درباب این تعابیر می‌توان از مقبولیت (هنگام تأمین غایات) و مردودیت (هنگام عدم تأمین غایات) سخن گفت. (طباطبایی، ۱۴۲۲: مرحله ۱۱، فصل ۱۰)

نتیجه

فلاسفه اسلامی علی‌رغم اینکه در تقریر و بیان مطلب، تفاوت‌هایی با هم دارند و سیری تکاملی در شناسائی انواع مفاهیم داشتند، در اصل معیار تقسیم مفاهیم کلی اتفاق نظر دارند. هرگاه مصداق یک مفهوم به طور مستقیم در عالم خارج وجود داشته باشد، آن از مفاهیم ماهوی است و اگر مابزائی در خارج نداشته باشد، در صورتی که اوصاف اشیای ذهنی باشد، از مفاهیم منطقی است و در صورتی که هم اوصاف اشیای خارجی و ذهنی باشد، چنین مفهومی از مفاهیم فلسفی خواهد بود. مفاهیم فلسفی بیانگر کیفیت وجود اشیا هستند؛ اما مفاهیم منطقی بیانگر وصول به مجهول از طریق معلوم می‌باشند.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۲، قواعد کلی فلسفه در فلسفه اسلامی، ج ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۶، الالهیات من الشفاء، تعلیقه حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۴۰۴، التعليقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الإعلام الاسلامی.
- بهمنیار، ابن مرزبان، ۱۳۷۵، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، ریحیق مختوم، شرح حکمه متعالیه، قم، اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۵، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، موسسه النشر الاسلامی.
- سبزواری، هادی، ۱۴۱۳، شرح المنظومه، تعلیقه حسن حسن زاده آملی، قم، ناب.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، ۱۳۶۳، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هنری کرین، ج ۱ و ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۲۲، نهایه الحکمة، تعلیقه عباسعلی زارعی سبزواری، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طوسی، نصیرالدین محمد، ۱۳۷۵، اساس الاقتباس، تعلیقه سید عبدالله انوار، تهران، مرکز.
- فارابی، ابونصر محمد، ۱۴۰۸، المنطقیات، ج ۳، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

- فنایی اشکوری، محمد، ۱۳۷۵، معقول ثانی، تحلیلی از انواع مفاهیم کلی در فلسفه اسلامی و غرب، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، بی تا، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۱، بی جا، بی تا.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۶، شرح مبسوط منظومه، ج ۲، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۷۲، مجموعه آثار، ج ۵، تهران، صدرا.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی