

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال سوم / شماره دوم / پیاپی ۵ / پاییز - زمستان ۱۳۹۶

معقول ثانی فلسفی از دیدگاه استاد مطهری^۱

رسول اسکندری^۲

چکیده

تقسیم مفاهیم کلی به معقولات اولی و ثانوی از ابتکارات فلاسفه اسلام است. این تقسیم ثمرات فراوانی در فلسفه اسلامی داشته، و لغزشهای زیادی که فلسفه غرب بدان دچار بوده به وسیله این مباحث قابل حل می‌باشد. این مقاله در مقام بیان حقیقت معقولات ثانویه و فرق آنها با معقولات اولیه از منظر استاد شهید مطهری می‌باشد، لذا، برای این که درک درست و صحیحی از معنای معقول ثانی فلسفی پیدا شود، اول، معنای معقول و بعد، کیفیت پیدایش این تصورات کلی بیان شده، و پس از آن، فرق معقول اولیه و معقول ثانی فلسفی مطرح شده است. در اینجا، اصطلاح حکما در تعریف معقولات اولیه و ثانویه و ایرادات وارد بر این نظریه، از طرف استاد مطهری ذکر شده است. همچنین به مناسبت رابطه معقولات با مسأله شناخت و آگاهی، معضلاتی که فلاسفه غرب در مسأله شناخت به آن گرفتار شده‌اند مطرح کرده و در کلام فلاسفه اسلام را در این مسأله (شناخت و علم) ذکر کرده‌ایم و در پایان بعد از ذکر خلاصه کلام شهید مطهری و نقد آن، نتیجه‌گیری نهائی در این مباحث مطرح می‌شود.

کلیدواژگان

معقول، معقول اول، معقول ثانی فلسفی، معقول ثانی منطقی، شناخت و معرفت.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۰۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۱۷.

۲. سطح سه فلسفه اسلامی (skandari2107@Gmail.com).

تقسیم مفاهیم کلی به معقولات اولی و ثانوی از ابتکارات فلاسفه اسلامی است، و ثمرات فراوانی در فلسفه اسلامی داشته، و از خلطهای فراوانی که فلسفه غرب بدان گرفتار شده، جلوگیری کرده است.

اولین فیلسوفی که به طور مبسوط این مباحث را مطرح کرده، ملاصدرا است. هر چند شیخ اشراق و سپس محقق طوسی را باید در زمینه سازی این بحث مقدم شمرد؛ زیرا شیخ اشراق با طرح مفاهیم اعتباری، باب این تقسیم را گشود. توجه شیخ اشراق به تفاوت مفاهیم ماهوی و مفاهیمی همچون وجود و عدم، وحدت و کثرت و... که مفاهیمی فلسفی هستند، نقطه شروع تقسیم مفاهیم کلی بود.

آنگاه مرحوم محقق طوسی اصطلاح معقول ثانی را به کار گرفت. وی مفاهیمی همچون وجود، عدم، وجوب امکان و... را معقول ثانی نامید. مفاهیم ماهوی طبق این اصطلاح، مفاهیم اولی یا معقول اولی نام گرفت. در معقولات ثانیه از دیدگاه مرحوم محقق طوسی مفاهیم فلسفی و منطقی تمایزی نداشته و یکجا ذکر شده است؛ یعنی مفاهیم وجود و عدم و امکان و... که فلسفی هستند و مفاهیم جزئی، کلی، جنس، نوع و... که منطقی قلمداد می شوند، از همدیگر تمیز داده نشده اند.

اما ملاصدرا معقولات ثانیه را به مفاهیم فلسفی و منطقی تقسیم کرد؛ یعنی مفاهیمی همچون امکان، وجود، عدم و... را مفاهیم فلسفی و مفاهیمی همچون کلی، جزئی و... را منطقی خواند. او مفاهیم منطقی را به مفاهیمی که حاکی و محکی در ذهن است تعریف و توصیف کرد. به عنوان مثال مفهوم (کلی) به دلیل اینکه مفهوم است، در ذهن جای دارد و محکی آن مفهوم کلی نیز که قابلیت صدق بر کثیرین باشد از مفاهیم ذهنی می باشد. اما مفاهیم فلسفی از نظر او به خلاف مفاهیم منطقی است و این مفاهیم (فلسفی) به مفاهیم ذهنی اختصاص ندارد و شامل هر واقعیتی می گردد و موضوع فلسفه هستند. او بر خلاف شیخ اشراق، وجود را حقیقت عینی و معقولات ثانیه فلسفی را ظهورات و صفات وجود قلمداد می کند.

و بعد از ایشان، مرحوم ملاهادی سبزواری فصلی تحت عنوان معقول ثانی مطرح و اقسام مفاهیم کلی را تعریف و معقول ثانی را به فلسفی و منطقی تقسیم کرده است. ایشان همچون ملاصدرا و بر خلاف شیخ اشراق مفاهیم فلسفی را واقعی و حقیقی و صفات حقیقی اشیاء و معقولات ثانیه منطقی را صفات حقیقی مفاهیم ذهنی می داند.

۱. حسن معلمی، پیشینه و پیرنگ معرفت شناسی اسلامی، پژوهشکده حکمت و دین پژوهی، ص ۲۵۳-۲۵۱.

بعد از ایشان، مرحوم علامه طباطبائی ویژگی مفاهیم ماهوی را موجود شدن به وجود ذهنی و خارجی و خصوصیت مفاهیم فلسفی را موجود شدن به وجود خارجی و ویژگی مفاهیم منطقی را به موجود شدن به وجود ذهنی می‌داند. او اولین کسی است که به منشأ انتزاع این مفاهیم توجه مبذول داشت و این مطلب در معرفت‌شناسی از جایگاه مهمی برخوردار است و بعد از ایشان شاگردانشان همچون استاد شهید مطهری و استاد مصباح به این بحث بطور گسترده پرداخته‌اند. ما در این مقاله کلام استاد مطهری را به طور مبسوط آورده‌ایم و در پایان خلاصه نظر ایشان را درباره این معقولات (معقولات ثانی فلسفی) مطرح کرده و نقد ذکر شده بر این نظریه را هم طرح نموده‌ایم.

اهمیت و ضرورت این موضوع این می‌باشد که یکی از مشکلات معرفت‌شناسی غرب، عدم درک صحیح از معقولات ثانی فلسفی است و اینکه مفاهیم فلسفی مثل علت و معلول، وحدت و کثرت،... را قابل ارجاع به حس ظاهری نمی‌دانند و همین امر باعث شد هیوم آنها را ساخته ذهن و کانت آن را قالب ذهن بداند و این امر باعث لاینحل دانستن مشکل معرفت‌شناسی در غرب شده، در حالیکه در فلسفه اسلامی با مطرح شدن علوم حضوری و ارجاع معقولات ثانی فلسفی به آنها این معضل مهم حل شده است.^۱

معقولات ثانی فلسفی

مقصود اصلی در این مقاله بیان معقولات ثانی فلسفی است. همه امور عامه فلسفه مثل (وحدت و کثرت، امکان و وجوب، قوه و فعل، حرکت و سکون و...) از معقولات ثانی فلسفی‌اند و همه مباحث و فصولی که در بخش امور عامه فلسفه مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرد با معقولات ثانی فلسفی سر و کار دارد.

مع الوصف این مقاله از آن جهت عنوان «معقولات ثانی فلسفی» را به خود گرفته است که در مقام بیان حقیقت این معقولات و فرق آنها با معقولات اولیه و معقولات ثانی منطقی است. اما برای درک صحیح معنای «معقول ثانی» باید اولاً ببینیم معنای معقول چیست؟ و ثانیاً روشن کنیم معقول اولی و معقول ثانوی فلسفی چه فرقی دارند و چگونه است که معقولات منقسم می‌شوند به معقولات اولیه و ثانیه؟

معقول چیست؟

ما قبل از ذکر تعریف معقول از نگاه استاد شهید مطهری، کلام ایشان را در ضمن سه مقدمه ارائه کرده و بعد از ذکر این مقدمات به تعریف معقول می‌پردازیم:

۱. رک: حسن معلمی، پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی اسلامی، پژوهشکده حکمت دین پژوهی، ص ۱۵۰-۱۴۷ و همچنین رک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۹، ص ۳۷۴-۳۷۰.

مقدمه یکم

حکما و فلاسفه ادراکات انسان را ارزیابی نموده‌اند و مجموعاً چهار درجه ادراک را تشخیص داده‌اند: ادراک: ۱. حسی ۲. خیالی ۳. وهمی ۴. عقلی.

پس مدرکات ذهنی ما عبارتند از:

۱. محسوسات؛ ۲. متخیلات؛ ۳. وهمیات؛ ۴. معقولات.

روانشناسان جدید نیز، با همه اختلافی که در سبک و متد دارند این درجه بندی را پذیرفته‌اند با این تفاوت که ادراک وهمی را به آن صورت که قدما بیان کرده‌اند نپذیرفته‌اند. به هر حال سه مرتبه ادراک حسی، خیالی و عقلی در بین فلاسفه و روانشناسان محل اختلاف نیست.^۱

مقدمه دوم

در این بخش پیرامون کیفیت پیدایش این ادراکات بحث می‌کنیم. شکی نیست که ذهن انسان در آغاز خالی از هر تصویری است؛ نوزاد انسان نه از انسان تصویری دارد و نه از حیوان و نه از سفیدی... همه این تصورات برای او به تدریج حاصل می‌شود.

انسان زمانی که برای اولین بار یک مایع تلخ را می‌خورد یک احساس و تأثیری خاص در او پیدا می‌شود که به آن ادراک حسی می‌گویند و بعد با توجه به استعداد خاصی که دارد و آن را قوه حافظه می‌نامیم صورتی از تلخی را در خود حفظ می‌کند و به واسطه استعداد دیگری که آن را قوه ذاکره می‌گوئیم آن احساس را در شرایط معینی به یاد می‌آورد و این به یاد آوردن تلخی عین تلخ شدن ذائقه نیست؛ به این ادراک خیالی می‌گویند. پس از این که چند بار تلخی را چشید و مکرراً احساس تلخی در او پیدا شد، تدریجاً ذهن قوی می‌شود و استعداد دیگری در او بروز می‌کند و یک مفهوم کلی را می‌سازد که بر هر یک از افراد تلخی قابل صدق است. بنابراین تلخی در ادراک ما سه مرحله دارد: مرحله اول مرحله احساس یا ادراک حسی است که عبارت است از همان تأثیر خاصی که در حال خوردن چیزهای تلخ پیدا می‌شود. مرحله دوم، مرحله تخیل یا ادراک خیالی است که عبارت است از آن صورت ذهنی خاصی که از آن احساس مخصوص در حافظه باقی می‌ماند و در شرایط معینی انسان آنرا به یاد می‌آورد. مرحله سوم مرحله تعقل یا ادراک عقلی است که عبارت است از آن مفهوم کلی از تلخی که نظر به احساس خاص و معینی ندارد.^۲

مقدمه سوم

ادراک حسی و ادراک خیالی هر دو جزئی‌اند و به این لحاظ با یکدیگر اشتراک دارند اما ادراک عقلی کلی است و از این جهت با آن دو متفاوت است.

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۵، ص ۲۶۸ - ۲۶۷.

۲. همان، ص ۲۶۹ - ۲۶۸.

با توجه به این سه مقدمه، استاد مطهری معقول را اینگونه معنی می‌کند: «آن معنی و مفهوم کلی‌ای که قابل انطباق بر کثیرین است و در مرحله ادراک عقلی حاصل می‌شود، نه در مرحله ادراک حسی یا ادراک خیالی.»

استاد مطهری چند مطلب را یادآوری می‌کنند:^۱

۱. کلیت؛ صفت غیرقابل انفکاک معقول است.
۲. هیچ مفهوم جزئی‌ای معقول نیست؛ مثلاً تهران یک مفهوم جزئی است، جزء معقولات قرار نمی‌گیرد تا اینکه گفته شود اولی یا ثانوی.
۳. این معقولات هستند که به دو قسم اولیه و ثانویه تقسیم می‌شوند اما محسوسات و متخیلات را نمی‌توان به اولی و ثانوی تقسیم کرد چرا که انقسام به اولی و ثانوی در حوزه مفاهیم کلی است.

دسته بندی معقولات^۲

تمام تلاش استاد مطهری این است که بگویند ذهن ما با سه دسته از مفاهیم روبرو است: ۱. مفاهیم ما هوی؛ ۲. مفاهیم فلسفی؛ ۳- مفاهیم منطقی؛ که این مفاهیم هر یک ویژگی‌ها و خصوصیت‌های خاص خود را دارند، لذا ایشان بعد از ذکر خصوصیات هر یک به بیان فرق معقولات ثانوی فلسفی با هر یک از آن دو (معقول ثانوی منطقی و معقول اولی) می‌پردازد. وقتی که ما به ذهن خود مراجعه می‌کنیم با سه سنخ مفاهیم روبرو هستیم و بعبارت دیگر تصورات موجود در ذهن ما سه دسته هستند:

دسته اول تصوراتی مثل انسان، درخت، سردی، گرمی و... هستند که خصوصیت این تصورات این می‌باشد که حکم می‌کنیم به وجود آنها در خارج از ذهن خودمان؛ مثلاً انسان، درخت و... در خارج موجودند.

دسته دوم تصوراتی مثل وجود و عدم، وجوب و امکان،... خصوصیت این تصورات این می‌باشد که هیچ یک از آنها حاکی از موجود خاص نیست و در عین حال هر یک از این مفاهیم بر همه موجودات قابل حمل است؛ یعنی این مفاهیم صور مستقیم اشیاء خاصی نیست مثلاً می‌توان گفت این موجود ممکن است.

دسته سوم تصوراتی مثل کلی، جزئی و... که خصوصیت این تصورات این می‌باشد که در عین اینکه معانی و صفاتی هستند برای معقولات اولی که در ظرف ذهن پیدا می‌شوند [مثلاً انسان کلی است] ولی هیچ وقت در ظرف خارج وجود ندارد ولی در عین حال همین‌ها سبب و ابزار شناخت اشیاء در خارج‌اند. ما در خارج قضیه نداریم، در ذهن قضیه داریم، ولی همین قضیه واقع شدن در ذهن سبب شناخت شیء در خارج می‌شود.

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۵، ص ۲۷۱-۲۷۰.

۲. همان، ص ۲۷۳-۲۷۱ و ج ۱۰، ص ۲۹۰-۲۶۳.

معقولات اولیه^۱

دسته اول از معقولات، صور مستقیم حقایق خارجی اند یعنی ذهن به واقعیتی از واقعیات برخورد کرده و صورتی از آن در نزد خود ساخته و از اشیاء دیگر نیز صورتی دیگر در نزد خود ساخته است. سپس این صورت‌ها را در قوه خیال ضبط کرده و پس از آن قوه عاقله از هر گروه از این صور معنای عامی در مرتبه عقل ساخته است. سپس آنچه در مرتبه عقل موجود است مثل (نه عین) همان صورت واقعی شیئی خارجی است که نوعی عینیت با وجود خارجی دارد مثلاً صورت کلی سفیدی که در ذهن ما موجود است مثل همان چیزی است که در خیال موجود بوده و آنچه در خیال موجود است مثل همان چیزی است که در حاسه موجود بوده و آنچه در حاسه موجود است مثل همان چیزی است که در خارج موجود بوده است. این نوع معقولات همان‌ها هستند که ما می‌توانیم با اشاره حسی یا غیر حسی، آنها را از سایر امور متمایز کنیم تمام ماهیاتی که در ذهن ما وجود دارند از این دسته‌اند. پس هر گاه در ذهن خود صورتی مستقیم از عده‌ای از موجودات داشته باشیم آن صورت کلی را معقول اولی می‌نامیم.

معقولات ثانیه^۲

حکمای ما به دو نوع معقولات ثانیه قائل هستند:

معقولات ثانیه منطقی و معقولات ثانیه فلسفی. البته معقولات ثانیه فلسفی را اصطلاحاً اعم از معقولات ثانیه منطقی می‌دانند به این معنا که می‌گویند اگر منطقیون بگویند «معقولات ثانی» منظورشان محدود به یک معانی خاص که همان معقولات ثانی منطقی است و اگر فلاسفه بگویند «معقولات ثانی» منظورشان اعم از معقولات ثانیه فلسفی و معقولات ثانیه منطقی است اگر چه ما می‌توانیم برای فلاسفه یک معنای اخص قائل شویم و آن معقولات ثانیه فلسفی مقابل معقولات ثانیه منطقی باشد. البته اینکه بگوئیم فلاسفه معنای اعم یا اخص را از معقولات ثانوی قائل‌اند در واقعیت مسأله تغییری ایجاد نمی‌کند.

دسته دوم از معقولات و مفاهیم ذهنی ما صورت مستقیم اشیاء خارجی و مناط تعینات اشیاء نیستند. این مفاهیم اگر به شیء یا اشیائی که با اشاره حسی یا عقلی به آنها اشاره می‌کنیم حمل بشوند مبین ذات و حقیقت آنها نیستند بلکه صرفاً بیان حالت و حکم اشیاء هستند آن هم حکم و حالتی که خودش در ذات خود فی نفسه تعینی خاص از تعینات و موجودی خاص از موجودات نیست. این مفاهیم صلاحیت ندارند که نسبت به شیء یا اشیائی جواب ماهو واقع شوند مانند: وجود، عدم، وحدت، کثرت و ...

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۲۶۴-۲۶۲.

۲. همان، ص ۳۹۱-۳۶۴.

نکته: مقولات دهگانه که اجناس عالییه می‌باشند از مقولات اولیه هستند و در حقیقت دسته بندی معروف در باب مقولات، دسته بندی مقولات اولیه است و مقولات ثانیه از این دسته بندی بیرون هستند. پس اگر سؤال شود که یک معقول ثانی مانند وحدت، امکان و نظایر آنها داخل در چه مقوله‌ای است؟ باید بگوئیم در هیچ مقوله‌ای؛ زیرا مقسّم مقولات، مقولات اولیه است. البته باید توجه داشت که معقول ثانی که تاکنون مطرح شده، معقول ثانی فلسفی بوده، نه معقول ثانی منطقی. چرا که محور بحث در این مقاله چنین معقولی بوده است ولی اکنون تفسیر استاد شهید را در مورد معقول ثانی منطقی بیان می‌کنیم تا اینکه محدوده این مقولات از هم شناخته شود. ایشان در مورد دسته سوم چنین می‌گویند: «بعضی از این مقولات ثانیه اساساً ذهنی محض هستند؛ یعنی اینها درباره اشیا در خارج حتی صدق هم نمی‌کنند، بلکه مصداقشان فقط در ذهن است، اینها یک معانی‌ای هستند که اصلاً ظرف وجودشان ظرف تحققشان و همه چیزشان ذهنی است، اصلاً پا به دایره خارج نمی‌گذارند در عین اینکه به تبع مقولات اولیه یک نوع رابطه‌ای با خارج دارند ولی خودشان هیچ نوع رابطه‌ای با خارج ندارند یعنی مقولات اولیه تا در خارج هستند از این صفات عاری‌اند، وقتی در ذهن می‌آیند دارای این صفات می‌شوند مثل کلیت، جزئیت و...»^۱

فرقهای مقولات اولیه و ثانیه فلسفی^۲

۱. مقولات اولیه صورت‌های مستقیم و بلا واسطه‌ای هستند که از اعیان خارجی گرفته شده‌اند و در ساختن آنها صورت ادراکی دیگری وساطت و دخالت ندارد. اما مقولات ثانیه صورت‌های مستقیم اشیا نیستند. بلکه صرفاً صفت‌هایی هستند برای اشیا البته نه صفتی که خود، صورت یک حالت موجود خاص باشد. بلکه صفتی که آن صفت بر موصوف حمل می‌شود ولی نمی‌توان گفت که این صفت از خود، وجودی غیر از وجود موصوف دارد.

۲. مقولات اولیه مسبوق به احساس و تخیل می‌باشند یعنی ابتدا در مرتبه حس، موجود بوده و بعد در مرتبه خیال موجود شده‌اند و سپس صورت کلی و عقلانی به خود گرفته‌اند مثلاً مفهوم کلی «تلخی» قبلاً به صورت جزئی خیالی در حافظه موجود بوده و قبل از آنها به صورت جزئی حس در ذائقه موجود بوده و بعداً به کمک قوه تجرید و تعمیم ذهن به صورت کلی درآمده است. اما مقولات ثانیه مسبوق به احساس و تخیل و جزئیت نیستند یعنی اساساً به نحو جزئی و از راه حس وارد ذهن نشده‌اند. مثلاً وحدت که معقول ثانی است صورت خیالی و حسی نداشته و ندارد.

۱. مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۶۴ (متن پاورقی) برای توضیح بیشتر، رک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۰، ص ۲۶۹ و ج ۹، ص ۲۶۶ - ۲۶۵.

۲. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۵، ص ۲۷۶ - ۲۷۴.

۳. معقولات اولیه جنبه اختصاصی دارند یعنی اختصاص به یک نوع خاص و یا یک جنس خاص و یا حداکثر یک مقوله خاص دارند اما معقولات ثانیه، جنبه عمومی دارند؛ یعنی اختصاص به نوع خاص و جنس خاص و مقوله خاص ندارند و نمی‌توان یک شیء یا عده‌ای از اشیاء را در میان سایر اشیاء متمایز کرد و آنها را به منزله مصادیق آن مفهوم نشان داد و لهذا معقولات ثانیه از امور عامه محسوب می‌شوند. بعبارت دیگر، معقولات اولیه فاقد جنبه فلسفی و معقولات ثانیه واجد جنبه فلسفی‌اند.

چند نکته مهم^۱

ایشان چند نکته اساسی در معقولات ثانی فلسفی بیان می‌کند که در ضمن بیان وجه تسمیه این معقولات (ثانی فلسفی) به اهمیت و ضرورت این معقولات هم می‌پردازند و این نکات به شرح ذیل است:

۱. اگر ما معقولات ثانیه را نداشتیم، مفاهیم عامه‌ای که اختصاص به نوع خاص یا جنس خاص و مقوله خاص ندارند و سراسر هستی را شامل بشوند (مثل وحدت، کثرت، امکان، وجوب، قوه، فعل و...) نداشتیم و اگر مفاهیم عامه را نداشتیم، فلسفه بمعنای حقیقی کلمه نداشتیم و اگر مبانی اولیه فلسفه را نداشتیم، هیچ علمی از علوم گوناگون را نداشتیم. (برای توضیح بیشتر رجوع شود به پاورقی کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد دوم)
۲. حکما فرق حیوان و انسان را در قوه عاقله انسان می‌دانند، می‌گویند ذهن انسان به برکت قوه عاقله کلی سازی می‌کند برخلاف ذهن حیوانات، ولی حقیقت این است که اهمیت بیشتر ذهن انسان از جهت ادراک معقولات ثانیه است و فرق عمده‌ای که انسان با حیوان دارد از ناحیه ادراک همین معقولات ثانیه است. انتزاع معقولات ثانیه درجه‌ای عالی‌تر از درجه تجرید و تعمیم است؛ زیرا بواسطه قوه تعمیم، ذهن قادر می‌شود که مفاهیم کلی بسازد ولی بواسطه معقولات ثانیه می‌تواند از این مفاهیم کلی قضایای ضروری و از قضایا، قیاس بسازد و از قیاسات استنتاج کند و علوم را بوجود آورد و فکر و فلسفه داشته باشد.
۳. معقولات ثانی از آن جهت به این اسم نامیده شده‌اند که از لحاظ ادراک در ذهن در درجه دوم قرار گرفته‌اند یعنی در وهله اول معقولات اولیه برای ذهن حاصل می‌شوند و در وهله دوم معقولات ثانیه بعنوان صفت و حالت معقولات اولیه در ذهن پدید می‌آیند. البته منافاتی بین این مطلب و اینکه این مفاهیم و عناوین از نظر دیگر (یعنی از نظر رابطه با عالم خارج) در درجه اول، و معقولات اولیه در درجه دوم قرار گیرند همان طور که طرفداران نظریه اصالت وجود آنجا که بحث اصالت و اعتباریت را به میان می‌آورند وجود را اصیل و ماهیت را اعتباری می‌دانند.

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۵، ص ۲۷۷-۲۷۶.

حاصل سخن استاد^۱

بطور خلاصه ایشان مفاهیم کلی را سه دسته می‌دانند:

الف) مفاهیم ماهوی؛ ب) مفاهیم فلسفی؛ ج) مفاهیم منطقی.

در مورد معقول اولی (مفاهیم ماهوی) چنین گفتند:

۱. این مفاهیم صورت مستقیم اشیاء در ذهن هستند و یا ماهیت آنها می‌باشند.

۲. ذهن از طریق حواس آنها را به دست می‌آورد.

۳. ذهن ابتدا صورت حسی و سپس صورت خیالی و در نهایت به صورت عقلی آنها نائل

می‌گردد. این صورتهای عین هم نیستند اگر چه هر کدام مقدمه و زمینه ساز دیگری می‌باشند؛

به عبارت دیگر این صورتهای عین هم نیستند اگر چه مثل هم هستند؛ چرا که صورت عقلی،

صورت خیالی و صورت حسی انسان، صورت عقلی، صورت خیالی و صورت حسی شجر

نیست لذا این صورتهای عقلی و خیالی و حسی انسان مثل هم هستند ولی صورت عقلی انسان

عین همان صورت خیالی و صورت حسی انسان نیست چرا که صورت عقلی تجردش تام است،

برخلاف آن دو صورت و همچنین است نسبت صورت خیالی با صورت حسی از حیث تجرد.

۴. جواهر و اعراض همه مصادیق مفاهیم ماهوی هستند.

در مورد معقول ثانی فلسفی (مفاهیم فلسفی) چنین گفتند:

۱. این معقولات مسبوق به حس و خیال نمی‌باشند و صورت اعیان خارجی نیستند.

۲. معقولات ثانی اختصاص به گروه خاص ندارد.

۳. این معقولات نه چون معقولات اولیه صورت موجودات عینی هستند نه مانند معقولات

ثانیه منطقی، ذهنی محض‌اند.

۴. معقولات ثانیه با اینکه از خارج نیامده‌اند ولی بر خارج صادقند و صدق آنها عینی

و خارجی است.

در مورد معقول ثانی منطقی (مفاهیم منطقی) چنین گفتند:

۱. اینها بر اشیاء خارج از ذهن صدق نمی‌کنند و صدقشان فقط در ذهن است.

۲. اینها تابع و در مرحله بعد از معقولات اولیه هستند و توسط معقولات اولیه با خارج ارتباط

دارند، نه مستقیماً مثل مفهوم کلی و جزئی و...^۲

نقد و بررسی کلام شهید مطهری^۳

به نظر می‌رسد این کلام شهید که می‌فرماید مفاهیم ماهوی از طریق حواس بدست می‌آید،

۱. حسن معلمی، پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی اسلامی، پژوهشکده حکمت و دین پژوهی، ص ۲۶۱.

۲. رک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۰، ص ۲۷۰ - ۲۶۹.

۳. حسن معلمی، پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی اسلامی، پژوهشکده حکمت و دین پژوهی، ص ۲۷۴ - ۲۶۸.

سخن درستی نیست؛ زیرا نفس و هیولا و حتی همه جواهر، محسوس نمی‌باشند و صورت حسی و خیالی ندارند و صورتی که از آنها در ذهن نقش می‌بندد صورت مجموعه عوارض آنها است. لذا در تقسیم معقولات اولیه (مفاهیم ماهوی) باید تجدید نظر شود بخصوص با توجه به اینکه شهید مطهری و مرحوم علامه طباطبائی به تبع ملاصدرا ماهیت را اعتباری می‌دانند و مصداق حقیقی برای آن قائل نمی‌باشند بلکه مصداق حقیقی را برای وجود، که معقول ثانی است قائل هستند و در واقع آنچه مصداق و ما به ازاء دارد معقولات ثانیه فلسفی هستند نه ماهوی. حاصل آنکه محسوس بودن همه مفاهیم ماهوی و ما به ازاء داشتن آنها و اینکه ظرف عروض و اتصاف ماهیت در خارج باشد، اولاً فی نفسه درست نیست و ثانیاً مبانی اصالت وجود سازگاری ندارد.

بله اگر مقصود از محسوس بودن را اعم از محسوس مستقیم و غیر مستقیم و اعم از ادراک حسی ذات شیء و عوارض آن بدانیم شاید جواهر نیز محسوس شوند ولی این خروج از اصطلاح خواهد بود.

اصطلاح حکما در تعریف معقولات اولیه و ثانویه^۱

در این بخش کلام متأخرین درباره معقولات را به نقل از استاد شهید مطهری یادآور می‌شویم و در پایان ایرادات ایشان به سخنان حکما را ذکر می‌کنیم: تعبیر متأخرین این است که آنها موضوع و محمولی را فرض کرده‌اند؛ از ناحیه محمول تعبیر به عروض می‌کنند و می‌گویند محمول عارض بر موضوع می‌شود و از ناحیه موضوع تعبیر به اتصاف می‌کنند، می‌گویند موضوع متصف به محمول می‌شود.

حکما در جایی که محمولی عارض موضوعی می‌شود و موضوع متصف به آن محمول می‌گردد، دو نسبت تصور کرده‌اند: یکی عروض محمول بر موضوع و دیگری اتصاف موضوع به محمول، پیرامون این دو نسبت چهار حالت قابل تصور است:

۱. عروض عارض بر معروض خودش و اتصاف آن معروض به عارض هر دو در خارج باشد، مانند اینکه می‌گوئیم «زید آمد»؛ در اینجا متصف شدن زید به «آمدن» در خارج است یعنی زید در ظرف خارج و به وجود خارجی خود متصف است به صفت «آمدن» و «آمدن» هم در خارج عارض زید شده است، زیرا «آمدن» عرضی است که حال در موضوع خودش است و این حلول و عروض در خارج واقع شده است.

۲. عروض عارض بر معروض خودش و اتصاف آن معروض به عارض هر دو در ذهن باشد مانند اینکه می‌گوییم: «انسان کلی است» کلیت عارض انسان شده است. پس انسان معروض

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۵، ص ۲۸۷-۲۷۷؛ برای توضیح بیشتر رک: مجموعه آثار، ج ۹، ص ۳۹۴-۴۰۳، ج ۱۰، ص ۳۰۶-۳۸۱.

و کلیت عارض است. واضح است که ظرف اتصاف انسان به کلیت، ذهن است و ثانیاً ظرف عروض کلیت بر انسان نیز ذهن است زیرا کلیت صفتی است که فقط بر وجود ذهنی انسان اطلاق می‌شود. ۳. ظرف عروض عارض بر معروض، ذهن و ظرف اتصاف معروض به عارض خارج باشد مانند اینکه می‌گوئیم: انسان ممکن است یا انسان واحد است در اینجا البته مقصود این است که انسان در ظرف خارج، متصف به امکان یا وحدت است یعنی مقصود بیان حالت انسان خارجی است، ولی از طرفی می‌دانیم که خود امکان یا وحدت در خارج وجودی مستقل ندارد تا عارض غیر بشوند پس امکان در عین اینکه صفت انسان است ولی در خارج عارض انسان نیست. این است که می‌گوئیم ظرف اتصاف خارج و ظرف عروض، ذهن است. بعد استاد چنین می‌گویند: ^۱ این یک مسأله عجیبی است که شیء در خارج متصف به امری باشد که آن امر در خارج وجود ندارد یعنی انسان نمی‌تواند قبول کند الف متصف به ب باشد در حالیکه ب که صفت الف است در خارج وجود نداشته باشد ولی حکما می‌گویند چنین چیزی محقق است.

۴. ظرف عروض عارض بر معروض، خارج و ظرف اتصاف معروض به عارض ذهن باشد. از این چهار قسم، قسم چهارم فقط فرض محض و محال است. از سه قسم باقیمانده، قسم اول را معقولات اولیه قسم دوم را معقولات ثانیه منطقی و قسم سوم را معقولات ثانیه فلسفی می‌نامند. بعد از ذکر این تقسیمات، این معقولات را با قسمی از اقسام سه گانه قضایا تطبیق کرده‌اند که به نظر میرسد این بیان در میان متأخرین پیدا شده است و شاید هم از اختصاصات حکیم سبزواری باشد چرا که ما این بیانات را در کلام ابن سینا و ملاصدرا نمی‌بینیم، فقط در یکی از فصول اسفار (جلد ۲، صفحه ۶۴) جمله‌ای است که این مطلب از آن استشمام می‌شود. حکیم سبزواری فرموده است قضایائی که برای معقولات اولی (که ظرف عروض و ظرف اتصاف هر دو خارج است) تشکیل می‌شود از نوع قضایای خارجی (حکم به ثبوت محمول برای موضوع در خارج وجود دارد) است و قضایائی که برای قسم دوم (که ظرف عروض و ظرف اتصاف هر دو ذهن است) تشکیل می‌شود از نوع قضایای ذهنیه (حکم به ثبوت محمول برای موضوع در ذهن بطوریکه موضوع آن در ذهن وجود دارد مثل الانسان نوع) است و قضایایی که برای قسم سوم (که ظرف عروض ذهن و ظرف اتصاف خارج است) تشکیل می‌شوند از نوع قضایای حقیقیه (حکم می‌رود روی موضوع ولی موضوع محدود نیست به آن افرادی که در خارج موجود باشد بلکه شامل افراد مفروض الوجود هم می‌شود مثل الانسان ممکن) است.

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۳۹۵.

ایرادات وارد بر این نظریه

۱. مقسّم همهٔ این اقسام را عارض و یا محمول قرار داده است؛ یعنی هر وقت عارضی بر معروض یا محمولی بر موضوعی حمل شود آن وقت آن عارض یا معقول اولی است یا معقول ثانیة فلسفی و یا معقول ثانیة منطقی.

چه لزومی دارد که ما مقسّم معقولات اولیه و ثانویه را محمول بما هو محمول قرار دهیم؟ پس چیزی که عارض و محمول نیست جزء کدامیک از معقولات است؟ بر حسب این نظریه نه معقول اولی است و نه معقول ثانی! هیچ یک از ماهیات نوعیه مثل انسان عارض بر چیزی نیستند پس طبق این نظریه جزء هیچ یک از معقولات نیستند و حال آنکه مسلماً جزء معقولات اولیه‌اند. پس لزومی ندارد که یک معنای معقول، عارض باشد تا آنکه بگوئیم معقول اولی است و یا معقول ثانی، بلکه معنای معقول قطع نظر از اینکه محمول واقع شود متصف به صفت اولی یا ثانی می‌شود. مثلاً مفهوم انسان از آن جهت که مفهوم انسان است معقول درجهٔ اول است خواه آنکه اعتبار محمول واقع شدن از برای زید و عمر و غیره را در آن لحاظ کنیم یا خیر. باید توجه داشت این اشکال به حاجی سبزواری وارد است نه صدرا و نه بوعلی سینا.

۲. ایراد دوم این است که چه 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؟! یعنی اگر ما موضوعی داشته باشیم و محمولی، مثل زید قائم در اینجا میان زید و قیام یک رابطه‌ای هست این رابطه را به یک طرف (یعنی زید) نسبت بدهیم اسمش اتصاف است و همین رابطهٔ اتحادی را که به طرف دیگر (یعنی قیام) نسبت بدهیم اسمش عروض است. اینها دو چیز و دو نسبت نیستند تا ما بیایم تفکیک کنیم و بگوئیم در اینجا اتصاف در خارج است و عروض در ذهن است بلکه اینها دو اصطلاح‌اند که مربوط به وجود محمولی و وجود رابط می‌باشند.^۱

باید توجه داشت که استاد شهید، ایراداتی در تطبیق هر یک از معقولات با هر قسم از قضایا وارد کرده است.^۲

اشاره به مسألهٔ شناخت و اهمیت معقولات^۳

مسألهٔ شناخت، محدود به معقولات اولیه نیست چرا که محدود کردن مسألهٔ شناخت به مفاهیم ماهوی منجر به همان مشکلاتی می‌شود که هیوم به سمت آنها رفته است. اگر چنین باشد چگونه تکلیف علم و معرفت را روشن کنیم؟ کانت وهگل و متفکرانی مانند

۱. رک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۴۰۳ - ۳۹۹.

۲. همان، ص ۴۰۵ - ۴۰۳.

۳. همان، ص ۳۷۰ - ۳۶۹.

آنها وارد راهی شده‌اند که این راه، راه صحیح و درستی نمی‌باشد اگرچه اینها توجه داشته‌اند که با معقولات اولیه علم درست نمی‌شود. اگر هم اصطلاح معقولات اولیه را هم نیاورده‌اند ولی گفته‌اند با چیزی که مستقیماً از راه حواس آمده است علم درست نمی‌شود. و این معضلی است که فلاسفه غرب گرفتار شده‌اند و ما بخشی از گفتار ایشان را بررسی و مورد نقد قرار می‌دهیم.

اشاره به نظریه کانت در باب شناخت^۱

کانت به همین معقولات ثانیه که حکما می‌گویند رسیده است؛ اگرچه اسمش را معقولات ثانیه نگذاشته ولی به کلام این‌ها رسیده است. او اسمش را «مقولات» گذاشته باید توجه داشت که درلفظ مناقشه نیست و اینکه گفته شود چرا کانت آنها را «مقولات» گفته و ما آنها را «معقولات» می‌گوییم. کانت به دوازده مقوله قائل شده است. البته او در بین مقولات خودش یک چیزهایی را نیز وارد کرده است که از نظر حکما ما جزء معقولات ثانیه نیست یعنی به آن معنا که کانت می‌گوید نیست؛ مثلاً کانت زمان و مکان را کاملاً ذهنی می‌داند درحالیکه حکمای ما آن را کاملاً و صد درصد ذهنی نمی‌داند.

تفاوت «مقولات» کانت با «معقولات ثانیه» حکما

۱. کانت به یک نوع بیگانگی مطلق میان مقولات خود و اشیاء خارجی قائل است؛ یعنی قبل از اینکه معقولات اولیه (مقولات ارسطویی) بیابند اینها وجود داشته‌اند. مقولات کانتی می‌آیند در ظرف آنها (مقولات ارسطویی) ریخته می‌شوند و اینها (مقولات کانت) جزء ساختمان طبیعی و ذاتی ذهن‌اند در حالیکه حکمای ما معقولات ثانیه را (چه فلسفی و چه منطقی) جزء ساختمان ذاتی ذهن نمی‌دانند؛ زیرا این حکما از عقل هیولانی شروع می‌کنند، می‌گویند در مرحله اول جز علم ذات به ذات اصلاً چیزی نیست، باقی علوم هم بالقوه‌اند تدریجاً بالفعل می‌شوند. هیچ چیزی برای نفس ذاتی نیست بلکه تمامی علوم تدریجاً پیدا می‌شوند.

۲. کانت معقولات ثانیه حکما (چه معقولات ثانیه منطقی و چه معقولات ثانیه فلسفی) را صد در صد ذهنی دانسته در حالیکه حکمای ما معقولات ثانیه منطقی را صد در صد ذهنی می‌دانند ولی معقولات ثانیه فلسفی را ذهنی صد در صد نمی‌دانند.

با توجه به این تفاوتها، کوششهای کانت، کوشش موفقی از آب در نیامد، چرا که معرفتی را که می‌خواست به این وسیله توجیه کند بیشتر غیر قابل توجیه شد؛ زیرا او این معانی را حتی معانی فلسفی را برد به عالم ذهن و خارج را از اینها عاری کرد و گفت نه علت و نه معلول و نه امکان و... هیچ یک در خارج نیستند بعد به این اشکال برخورد که اگر علیت ساخته ذهن است از کجا می‌گویی که خارجی وجود دارد؟ چرا که با نفی اصل علیت یا بطور کلی مفاهیم فلسفی در خارج این سؤال مطرح می‌شود آیا خارجی می‌تواند وجود داشته باشد یا نه؟

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۳۷۲-۳۷۰.

در جواب می‌گوییم ذهن، پیش ساخته‌ای ندارد، چرا که اگر معقولات اولیه نباشند معقولات ثانی نخواهند بود یعنی معقولات اولیه باعث شده‌اند که ذهن بتواند معقولات ثانیه را بسازد ولی ساختن ذهن انتزاعی نیست.

چگونگی پیدایش معقولات ثانیه از معقولات اولیه^۱

یک شیء و یک ماهیت به حسب وجود خارجی احکامی دارد همین شیء نه شیء دیگر به حسب وجود ذهنی نیز احکامی دارد. آنوقت کانال ارتباطی ذهن با خارج هم از همین طریق است: یعنی ذهن وقتی که اینها را می‌بیند با خارج ارتباط پیدا می‌کند؛ یعنی همان ماهیات کانال ارتباط با خارج هستند مثلاً «کلیت» را در نظر بگیرید که در عین اینکه امر ذهنی است چگونه با خارج ارتباط پیدا می‌کند. کلیت نمی‌تواند از ذهن بیرون بیاید ولی با اینکه در ظرف ذهن است و از ذهن بیرون نمی‌آید بیان‌کننده حال شیء در خارج است. مثلاً شما می‌گویید هر آتشی سوزنده است آنچه که در خارج است این فرد آتش و آن فرد آتش است ابتدا هم که احساس می‌کنید این افراد آتش صورتی در ذهن شما پیدا می‌کنند بعد همین‌ها یک وجود عالی تر پیدا می‌کند به نام آتش (مفهوم کلی آتش)، این مفهوم کلی آتش بر همه افراد خود قابل صدق است. کلیتش عبارت است از آن حالت عمومیت همین معنا که در خارج وجود دارد. عمومیتش در ذهن است ولی عمومیت همان معنائی است که آن معنا در خارج وجود دارد پس در خارج «هر آتش» نداریم بلکه در خارج این آتش و آن آتش داریم، ولی ذهن با تعبیر «هر آتش» یعنی حالت کلیت، بیان‌کننده این آتش و آن آتش است.

اشاره به نظر هگل در باب شناخت^۲

هگل برای حل مشکل کار دیگری کرد که آن از نظر فرضیه، فرضیه خیلی مهمی است. او دیوار میان ذهن و خارج را بکلی از میان برداشت و گفت چرا شما آمده‌اید ذهن را یک چیز دانسته‌اید و خارج را چیز دیگر؟ این دو (ذهن و خارج) یک چیزند. او فاصله را حتی از آنچه حکمای ما می‌گفتند کمتر کرد. آنها می‌گفتند ما دو وجود داریم: الف) وجود خارجی ب) وجود ذهنی ولی هگل می‌گفت ذهن و خارج یک چیز است، دو چهره از یک امر است هر چه معقول است موجود است و هر چه موجود است معقول است. قهراً خطا و لغزش در ادراک هم دیگر معنی ندارد مگر اینکه معقول نباشد.

اگر ما حرف هگل را بپذیریم دیگر حرف حکما معنی ندارد چون ایشان تفکیک کرده‌اند

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۳۸۸ - ۳۸۱.

۲. همان، ص ۳۷۳ - ۳۷۲.

بین معقولات اولی و معقولات ثانوی و باز میان معقولات ثانوی منطقی (که آنها را ذهنی محض می‌دانند) و معقولات ثانیه فلسفی (که آنها را متعلق ذهن و خارج هر دو می‌دانند) با توجه به کلام هگل تمامی معقولات اعم از اولی و ثانوی همه در یک ردیف قرار داده می‌شوند. اما آیا این معقولات را هگل ذهنی می‌داند یا خارجی؟ جواب این است هر دو چرا که از نظر او ذهن و خارج یکی است پس این معقولات هم ذهنی‌اند و هم خارجی. از اینجا در فلسفه هگل ضرورتاً یک موازات بین ذهن و خارج بوجود می‌آید.

بطور کلی مسئله این است که اگر با معقولات اولیه علم و معرفت درست نمی‌شود پس این علم و معرفت چگونه و از کجا درست می‌شود علم و معرفت از ضمیمه شدن معقولات اولیه با معقولات ثانیه (چه معقولات ثانیه فلسفی و چه معقولات ثانیه منطقی) درست می‌شود. اینها باید به شکل خاصی به یکدیگر ضمیمه بشوند تا علم و معرفت پیدا شود و از طرفی توضیح داده شد که فرضیه و کلام هگل و کانت در مسأله شناخت ناکارآمد است لذا برای حل معضل شناخت در فلسفه غرب چنین باید گفت: ما دو سنخ معلومات داریم، معلوماتی که مستقیماً از راه حواس ظاهری و باطنی وارد ذهن ما شده است که اینها را معقولات اولیه می‌گوییم و یک سلسله معقولات و مفهومات دیگری که از این راه وارد نشده است البته پیش ساخته ذهن هم نیستند، اساساً ذهن پیش ساخته‌ای ندارد بلکه همین مقولات اولیه بعد از آنکه از خارج وارد ذهن شدند وجود ذهنی آنها وضع دیگری به خود می‌گیرد؛ چون گفتیم که وجود ذهنی بودن عین حکایتگر بودن از خارج است. این وجود ذهنی در همان حالیکه حکایتگر از خارج است در ظرف ذهن این وضعیت را پیدا می‌کند. این وضعیت، وضعیتی است که برای شی‌ای پیدا شده است که در خارج وجود دارد لکن وضعیت در ذهن اوست و این در ظرف ذهن به شکلی است که حکایتگر از خارج است ولی آن چیزی که حکایتگر است خود همان ماهیت است. این وضعیت فقط نحوه حکایت او را عمومیت می‌دهد.^۱

جمع‌بندی

با توجه به اشکالاتی که به کلام استاد مطهری وارد شد به نظر می‌رسد که در باب مفاهیم فلسفی و مفاهیم ماهوی و منطقی چنین باید گفت که مفاهیم به چند دسته تقسیم می‌شوند:

۱. مفاهیمی که فقط بر مصادیق ذهنی قابل صدق هستند و بر خارج ذهن قابل انطباق نیستند و مصادیق آنها فقط در ذهن است که به این مفاهیم، مفاهیم منطقی گویند.

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۳۸۶.

۲. مفاهیمی که اینگونه نیستند بلکه در خارج ذهن نیز مصداق دارند و بر امور خارجی و عینی قابل انطباق هستند که این مفاهیم خود دو قسم می‌باشند:
الف) مفاهیمی که در جواب سؤال از چیستی می‌آیند و نشانگر چیستی و ذات اشیاء هستند که به آن مفاهیم ماهوی گویند.

ب) مفاهیمی که بی‌آنکه چیستی شیء را نشان دهند ناظر به واقعیت‌اند و از هستی و نیستی و یا صفات آن دو سخن می‌گویند و بر مقولات متکثر و حتی متباین صادق‌اند.
مثلاً مفاهیمی مثل کلی، جزئی، نوع و جنس... مفاهیمی هستند که مصادیق آنها فقط در ذهن است لذا بر خارج از ذهن قابل انطباق نیستند. ولی مفاهیمی همچون انسان، درخت، گاو و گوسفند و... مفاهیمی هستند که در خارج از ذهن مصداق دارند و در جواب سؤال از چیستی می‌آیند و نشان دهنده چیستی و ذات اشیاء هستند. به عنوان مثال انسان مصادیقش در خارج زید و بکر و عمرو و... هستند و وقتی که سؤال می‌شود از اینکه انسان چیست؟ می‌گوییم انسان حیوان ناطق است. بر خلاف مفاهیمی همچون امکان، وجوب، وحدت، کثرت اگر چه این مفاهیم بر امور خارجی و عینی قابل انطباق‌اند و در خارج از ذهن مصداق دارند ولی در جواب سؤال از چیستی نمی‌آیند بلکه ناظر به واقعیت هستند و از صفات و حالات این واقع خبر می‌دهند. به عنوان مثال وقتی می‌گوییم انسان ممکن است این امکان بر امور خارجی مثل زید و بکر و عمرو و... قابل انطباق است و این زید و بکر و عمرو مصادیق امکان در خارج می‌باشند و ما می‌دانیم امکان در جواب سؤال از چیستی نمی‌آید یعنی در جواب این سؤال که انسان چیست؟ نمی‌توان گفت انسان ممکن است بلکه امکان صفات و حالات واقعیات خارجی هستند.

فهرست منابع

۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۵، قم، انتشارات صدرا، زمستان ۱۳۸۷ش.
۲. _____، مجموعه آثار، ج ۹، قم، انتشارات صدرا، پاییز ۱۳۷۵ش.
۳. _____، مجموعه آثار، ج ۱۰، قم، انتشارات صدرا، پاییز ۱۳۷۵ش.
۴. _____، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، انتشارات حکمت، ۱۴۰۴ ق.
۵. معلمی، حسن، پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی اسلامی، پژوهشکده حکمت و دین پژوهی گروه علمی معرفت‌شناسی.