

دوفصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد

سال پانزدهم، شماره ۲۸،

پاییز و زمستان ۱۴۰۳

صص ۳۳-۶۰

بررسی و نقد اشکالات حکیم جلوه به صدرالمتألهین در

باب مسأله «کلی طبیعی»

عوضعلی میرزایی*

چکیده

حکیم جلوه از حکمای بنام و مطرح زمان خویش به‌شمار می‌رود. ایشان اشکالاتی به برخی از آراء صدرالمتألهین (ازجمله مسأله کلی طبیعی) وارد نموده است. مقصود این نوشتار اولاً آگاهی از اشکالات حکیم جلوه به صدرالمتألهین در باب مسأله کلی طبیعی است؛ و ثانیاً بررسی و نقد اشکالات وارد شده پیرامون این مسأله می‌باشد. به‌طور کلی می‌توان گفت: اساس اختلاف این دو حکیم ناشی از اختلاف در نحوه وجود کلی طبیعی است. صدرالمتألهین بر خلاف عقیده حکیم جلوه که اعتقادی به تحقق کلی طبیعی در خارج ندارد، معتقد است کلی طبیعی در خارج موجود است. نوشتار حاضر بعد از بررسی اشکالات وارده‌ی حکیم جلوه، نظر ملاصدرا را پذیرفته؛ زیرا برخلاف نظر حکیم جلوه، کلی طبیعی که نفس طبیعت است در خارج موجود است. کلی طبیعی به‌عنوان یک مفهوم امری منتزع از واقعیت خارجی است و موجودیت آن به این معناست که افرادی در خارج تحقق دارند که این مفهوم قابل حمل بر آنهاست.

واژگان کلیدی: کلی طبیعی، حکیم جلوه، صدرالمتألهین، اشکالات.

* دانش‌پژوه دکتری جریان‌های کلامی معاصر (جامعه المصطفی ﷺ العالمیه قم)

mirzaiewazali@gmail.com

۱. مقدمه

بی‌گمان صدرالمتألهین شیرازی یکی از بزرگترین حکمای تاریخ حکمت اسلامی است و امروزه نیز آراء و افکار این حکیم بزرگ، مرجع فکری بحث و تأمل فلاسفه و حکمای بزرگ است. آشنایی با آراء و اندیشه‌های وی برای هر پژوهشگر حکمی و فلسفی لازم و ضروری است. دقت ملاصدرا در مباحث حکمی و فلسفی با سه رویکرد نقلی، فلسفی و عرفانی با هدف جمع بین نقل، عقل و عرفان بر هیچ اهل نظری پوشیده نیست. از اینرو نقد آرای ایشان نیازمند قدرت و کنکاش علمی بالاست. در این میان کمتر کسی را می‌توان یافت که با نگاه منتقدانه به آراء ایشان نظر افکنده باشد. مشهور است آقا میرزا ابوالحسن طباطبائی، مشهور به «حکیم جلوه» که به دلیل مهارت و تسلطش بر آراء و نظریات فیلسوفان و حکما به سیدالحکماء ملقب گردید با نگاه منتقدانه بابتی از گفت‌وگوی انتقادی را بر آراء صدرالمتألهین گشوده و بر برخی از نظریات ایشان از جمله (مسأله کلی طبیعی) اشکالاتی وارد نموده است. پر واضح است که نگاه نقادانه به مسائل ما را در فهم بیشتر آنها یاری می‌کند، و شکی نیست که بررسی نقد بزرگانی همچون حکیم جلوه بر آراء حکیمی چون صدرالمتألهین علاوه بر جلوگیری از رکود فکری، وسعت دید و قدرت تمیز آراء صحیح از ناصحیح را در ما افزایش می‌بخشد. طبق بررسی‌های صورت گرفته تا به حال در موضوع مورد بحث هیچ کار تحقیقی صورت نگرفته است؛ زیرا جز تصحیح و جمع‌آوری آثار و بیان زندگینامه، پیرامون آراء و عقاید و بخصوص اشکالات حکیم جلوه به آراء صدرالمتألهین پژوهشی صورت نگرفته است. اما می‌توان گفت: حکیم جلوه هفت اشکال در مسأله مورد بحث «کلی طبیعی» مطرح نموده‌اند که چنانچه به نظر می‌رسد ریشه ایرادات ایشان ناشی از اختلاف نحوه وجود کلی طبیعی می‌باشد صدرالمتألهین معتقد است کلی طبیعی در خارج موجود است و تحقق دارد در حالیکه حکیم جلوه بر خلاف نظر ایشان اعتقادی به تحقق کلی طبیعی در خارج ندارد، زیرا حکیم جلوه ظرف تحقق کلی را تنها در ذهن می‌داند. در این مقاله پس از بیان اهم دیدگاه‌ها در باب مسأله کلی طبیعی به بررسی و نقد اشکالات مطرح شده توسط حکیم جلوه پرداخته شده؛ و سؤال اصلی این است که آیا کلی طبیعی که مقسم اعتبارات سه‌گانه ماهیت است، در عالم خارج وجود دارد؟

۲. اهم نظریات در باب کلی طبیعی

برای تبیین کلی طبیعی و فهم آن ضروری است اعتبارات سه‌گانه ماهیت مشخص شود. از جمله مباحث مهم و بنیادی در فلسفه و منطق بحث کلی طبیعی است که بسیاری از مباحث بر آن استوار است. از جمله تقسیمات مختلفی که برای «کلی» ذکر شده، تقسیم آن به کلی طبیعی، منطقی و عقلی است.

ماهیت که به معنی چیستی اشیاء است، از نظر قیود و خصوصیات که ممکن است به همراه داشته باشد، به سه گونه قابل فرض است که این فروض سه‌گانه را «اعتبارات ماهیت» می‌نامند (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۷۳). البته باید توجه داشت که وقتی گفته می‌شود «به سه گونه قابل فرض است»، منظور این نیست که این سه اعتبار را ذهن از پیش خود می‌سازد؛ بلکه این سه فرض، ریشه در نفس الامر داشته، از واقع ماهیت نشأت می‌گیرند. اعتبارات سه‌گانه ماهیت، از این قرار هستند: ماهیت «لابشرط» یا «مطلقه»؛ ماهیت «بشرط شیء» یا «مخلوطه»؛ ماهیت «بشرط لا» یا «مجرده» (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۷۳). این اعتبارات سه‌گانه، هم در مورد ماهیات ذاتی (جنس و فصل و نوع) صدق می‌کند و هم در مورد ماهیات عرضی (ملاصدرا، ۱۹۸۱/۲: ۲۲). مقسم این اعتبارات (یعنی آن مفهومی که به این اعتبارات مختلف تقسیم می‌شود)، خود ماهیت «لابشرط مقسمی» است که «ماهیت بماهی‌هی» یا «کلی طبیعی» نیز نامیده می‌شود.

البته چون ماهیت لابشرط و ماهیت بشرط لا، هریک در ضمن خود، دارای دو اعتبار هستند در نهایت باید گفت اعتبارات ماهیت در مجموع به پنج تا می‌رسد. دو اعتبار «لابشرط قسَمی» و «لابشرط مقسَمی» در ضمن ماهیت لابشرط مطرح می‌شوند و دو اعتبار «بشرط لا از هر اقتران و عروض» و «بشرط لا از حمل» در ضمن ماهیت بشرط لا. بسیاری از فیلسوفان این اعتبارات سه‌گانه را مختص ماهیت مطرح کرده‌اند؛ اما عرفا این سه اعتبار را به وجود نیز سرایت داده‌اند که این کار موجب شده است که فیلسوفانی چون ملاصدرا و ملاهادی سبزواری نیز این اعتبارات را در مورد وجود نیز صادق بدانند (سبزواری، ۱۳۶۹/۲: ۳۳۹) و در مراتب هستی به «وجود لابشرط»، «وجود بشرط لا» و «وجود بشرط شیء» قائل شوند.

به جهت تسهیل در بحث، در ابتدا ماهیتِ "بشرط شیء" و "بشرط لا" را توضیح داده، سپس به "ماهیت لابشرط" می پردازیم.

(۱) **ماهیت بشرط شیء:** ماهیت به بشرط شیء - که مخلوطه نیز نامیده می شود - ماهیتی است که همراه با آن، برخی از ویژگی های دیگر نیز در نظر گرفته می شود و این نوع ماهیت، در جهان واقعی موجود است. (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۵۸) مثلاً انسانی مثل حسن که در خارج موجود است، افزون بر اصلِ ماهیتِ انسان، دارای صفات و ویژگی های نظیرِ قد و شکل خاص است و لذا ماهیت انسان که در اینجا همراه با خصوصیاتِ حسن در نظر گرفته شده است، به بشرط شیء و مخلوطه است. (ملاصدرا، بی تا: ۱۸۴) به عبارت دیگر، ماهیت "به بشرط شیء"، ماهیتی است که به صورتِ مقید به خصوصیاتِ ویژه ای تصور می شود. (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۷۳)

(۲) **ماهیت بشرط لا:** به طور کلی، ماهیت بشرط لا یا مجرد این گونه تعریف می شود: «ماهیتی که با هیچ چیز دیگری غیر از خود، همراه و متحد نیست و این عدم همراهی با چیزی، برای آن ماهیت، به عنوان یک شرط و قید در نظر گرفته شده است». مثلاً اگر ماهیت "انسان" را خالی از امور دیگری مثل خصوصیاتِ افرادش (رنگ و شکل و قد و...) در نظر بگیریم، و در این تصور از انسان، همراه نبودنِ آن را با هر چیز دیگری، به عنوان قیدی برای آن در نظر بگیریم، انسان بشرط لا خواهیم داشت. به عبارت دیگر، در این "انسان"، خالی بودن از خصوصیاتِ فردی، به عنوان یک صفت و ویژگی در نظر گرفته شده است. از آنجا که ذاتِ ماهیت "بشرط لا" مجرد و خالی از امور دیگر (غیر از ذاتیات خودش) در نظر گرفته می شود، آن را ماهیتِ "مجرده" نیز نامیده اند.

ماهیت بشرط لا را می توان به دو نحوه لحاظ کرد (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۱۲۴) که هریک از این دو نیز خود در نفس الامر و واقعِ ماهیت بشرط لا ریشه دارند:

الف) بگونه ای که برخی از چیزها، نه داخل ماهیت (به عنوان مقوم و ذاتی آن) در نظر گرفته شود و نه عین آن (به عنوان ذات آن). به عبارت دیگر، برخی از آنچه که در پیرامون آن ماهیت تصور می شود، به عنوان جزء ذات و کل ذاتِ آن ماهیت محسوب نشود و اگر قرار باشد چیزی به آن منضم شود، زائد و عارض بر ماهیت و مقترن به آن محسوب شود نه

متحد با ماهیت و عین ذات آن؛ (العلوی، بی تا: ۳۶۶) این لحاظ از ماهیت بشرط لا، در صورتی ممکن است که ماهیت مزبور، به عنوان ماهیتی کامل در نظر گرفته شود؛ بگونه‌ای که برای تکمیل ذاتش نیازمند ماهیت دیگری نباشد. (ملاصدرا؛ ۲/۱۹:۱۴۲۰) البته در این صورت، می‌توان فرض کرد که ماهیت بشرط لا، در مقارنت با ماهیتی دیگر، یک ماهیت مرگب را پدید بیاورند اما در این فرض، این دو ماهیت دو جزء متمایز و مستقل آن ماهیت مرگب محسوب می‌شوند و لذا بر یکدیگر قابل حمل نیستند؛ (سبزواری، ۲/۱۳۶۰:۳۴۲) زیرا برای حمل دو ماهیت بر یکدیگر، اتحاد ماهوی و ذاتی لازم است و این دو ماهیت، به صورتی تصور می‌شوند که دو ماهیت جدا از یکدیگر (دارای دو ذات مختلف) هستند. مثال این لحاظ از ماهیت بشرط لا، دو ماهیت خارجی "ماده" و "صورت" هستند که در مجموع جسم را پدید می‌آورند. زیرا هر یک از این دو، از نظر ماهوی، ماهیتی کامل بوده، با ترکیب با دیگری ذات خود را تکمیل نمی‌کنند و هر یک خارج از ذات دیگری و زائد بر دیگری محسوب می‌شوند.

ب) به گونه‌ای که نه تنها برخی از چیزها داخل در محدوده ذات ماهیت تصور نشود، بلکه ماهیت، حتی از اقتران با آن امور نیز مبرا باشد و آن امور به عنوان عارض و مقارن آن نیز لحاظ نشود. (ملاصدرا، ۱۳۶۰:۱۲۴) در این صورت، یک ماهیت بحث و صرف خواهیم داشت. چنین ماهیتی وجود خارجی نخواهد داشت؛ زیرا ماهیتی که با امور دیگر مقارن نیست، با وجود نیز همراه نخواهد بود؛ در حالی که می‌دانیم موجودیت و تحقق هر چیزی به وجود است و لذا ماهیت مزبور که با وجود همراه نیست، موجود خارجی نخواهد بود. (سبزواری، ۲/۱۳۶۹:۳۴۰)

۳) ماهیت لا بشرط: در اینگونه تصور از ماهیت، نه وجود چیزی با ماهیت در نظر گرفته می‌شود و نه عدم چیزی؛ به عبارت دیگر در این اعتبار از ماهیت، بود یا نبود هیچ چیزی غیر از خود ماهیت و مقوماتش، با ماهیت تصور نمی‌شود. چون در این اعتبار از ماهیت، هیچ چیزی همراه خود ماهیت در نظر گرفته نمی‌شود، این ماهیت، هیچ شرط و قیدی نخواهد داشت؛ زیرا شرط و قید هر شیء، چیزی است که همراهی آن با آن شیء لازم است و روشن است که باید همراه آن شیء در نظر گرفته شود و چون در ماهیت

لابشرط، چیزی جز خود ماهیت در نظر گرفته نمی‌شود، هیچ شرط یا قیدی نخواهد داشت. ماهیت لابشرط را "ماهیت مطلقه" نیز می‌گویند و با توجه به این اصطلاح، به حالت لابشرط بودن ماهیت، "اطلاق" گفته می‌شود.

این اعتبار ماهیت، زمانی صورت می‌گیرد که بخواهیم بررسی کنیم که ماهیتی، خودش (صرف نظر از اموری که با آن همراه یا غیر همراهاند) چیست که در این وضعیت، تنها خود ماهیت و اجزاء درونی آن (مقومات یا ذاتیات ماهیت) به تصور در می‌آید و هر چیز دیگری از تصور ماهیت، خارج خواهد بود. مثلاً اگر بخواهیم ببینیم ماهیت انسان فی نفسه چیست، باید توجه خود را تنها به خود ماهیت انسان معطوف کنیم و از هر چیز دیگری صرف‌نظر کنیم که در این صورت، انسان لابشرط را تصور کرده‌ایم. فیلسوفان، از این مطلب که "در هنگام اعتبار لابشرطی ماهیت، هیچ چیز با ماهیت تصور نمی‌شود"، چنین تعبیر می‌کنند که: «لیست الماهیه من حیث هی الا هی لا موجوده ولا معدومه ولا...».

ماهیت لابشرط را نیز دوگونه می‌توان تصور نمود:

۱- لابشرط قسمی: در این اعتبار، لابشرط بودن یا اطلاق (یعنی لحاظ نشدن هیچ چیز دیگری در تصور ماهیت)، شرط و قید ماهیت در نظر گرفته می‌شود. پس ماهیت "لابشرط قسمی" هیچ شرط و قیدی ندارد، جز شرط و قید "اطلاق".

۲- لابشرط مقسمی: در این اعتبار از ماهیت لابشرط (یا مطلقه)، حتی لابشرط بودن یا اطلاق نیز شرط و قید ماهیت نیست. (سبزواری، ۱۳۶۹/۲: ۳۴۴)

از آنجا که در ماهیت لابشرط مقسمی، هیچ چیزی حتی خود اطلاق به عنوان قید و شرط لحاظ نمی‌شود، می‌توان امکان داشتن هر قید و شرطی را در واقع برای آن روا دانست؛ (ملاصدرا، ۱۹۸۱/۲: ۱۷) زیرا لابشرط بودن ماهیت به معنی در نظر نگرفتن امور دیگر با ماهیت است نه به معنی آنکه در واقع هم آن امور، با آن ماهیت همراه نیستند. حال که روشن شد ماهیت "لابشرط مقسمی" می‌تواند در واقع پذیرای هر قید و شرطی باشد، باید گفت آن مفهومی که به اعتبارات ماهیت تقسیم می‌شود، همین ماهیت لابشرط مقسمی است؛ زیرا اعتبارات ماهیت، به وسیله لحاظ و تصور قیود و شروط مختلفی با ماهیت پدید می‌آید و چون چیزی که می‌خواهد مقسم قرار گیرد، باید در همه

اقسام خود حضور داشته باشد، مقسم این اعتبارات (به خاطر اینکه باید در همه حضور داشته باشد) باید چیزی باشد که بتواند همه این قیود را بپذیرد که این، چیزی جز ماهیت لابشرط مقسمی نیست. بدین ترتیب، روشن می‌شود که ماهیت لابشرط مقسمی، همان ماهیت "کلی طبیعی" است (سبزواری، ۱۳۶۹/۲: ۳۴۴) و با ماهیت بماه‌هی نیز یکی است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰/۱: ۱۳۳)

اما ماهیت لابشرط قسمی، خود دارای قید و شرط اطلاق است که حکم می‌کند در این اعتبار از ماهیت، در واقع نیز هیچ قید و شرطی لحاظ نشود و چون در اعتبارات دیگر ماهیت (بشرط شیء و بشرط لا) قید و شرط لحاظ می‌شود، نمی‌توان گفت که ماهیت لابشرط قسمی می‌تواند در واقع پذیرای هر قید و شرطی باشد و لذا نمی‌توان آن را مقسم اعتبارات ماهیت دانست؛ بلکه خود یکی از اقسام سه‌گانه ماهیت لابشرط مقسمی خواهد بود. ماهیت لابشرط قسمی، تنها در ذهن وجود دارد نه در خارج؛ (سبزواری، ۱۳۶۹/۲: ۳۴۴) زیرا ماهیت لابشرط قسمی، مقید به قید "اطلاق" است، و "اطلاق"، قیدی است ذهنی نه خارجی.

با توجه به توضیحات مزبور، تفاوت ماهیت لابشرط و بشرط لا به‌خوبی آشکار می‌شود: ماهیت بشرط لا، ماهیتی کامل است که نیازی به تکمیل ندارد و لذا محدوده ذاتش، نسبت به هر چیز دیگری بسته است؛ اما ماهیت لابشرط، ماهیتی است که در آن، امور دیگر در نظر گرفته نمی‌شوند که این فرض، خود شامل وضعیتی است که ماهیت کامل نبوده، برای تکمیل خود نیازمند ماهیت دیگری است که در محدوده ذات آن وارد شده، یکی از مقومات آن را تشکیل می‌دهد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱/۲: ۱۹)

با روشن شدن تعریف کلی طبیعی از دیدگاه ابن سینا، لازم است تا نگاهی به بیان خاص ملاصدرا در این باره نیز داشته باشیم. وقتی می‌خواهیم از طبیعت و ماهیت اشیا در حکمت متعالیه سخن بگوییم، بحث ما به طور جدی با نظریه خاص ملاصدرا در باب اصالت وجود گره می‌خورد و بنابراین، بدون تبیین ارتباط این دو مسئله با یکدیگر، قادر به فهم بیان وی در این باره نخواهیم بود. مسئله اصالت وجود یا ماهیت مستقیماً با نگاه فیلسوف به واقعیت، و اینکه او واقعیت را از چه سنخی بداند، ارتباط دارد. بنابراین،

پیش از ورود به بحث، لازم است که مقدمه‌ای درباره تفاوت نوع نگاه ابن‌سینا و ملاصدرا به واقعیت ذکر شود تا در پرتو آن، دیدگاه ملاصدرا در این باره به درستی فهمیده شود.

می‌دانیم که در زمان ابن‌سینا، هنوز نزاع اصالت وجود یا ماهیت شکل نگرفته بود؛ سابقه این نزاع به طور جدی، به دوران میرداماد و آرای وی در این زمینه باز می‌گردد. (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۵۹) بنابراین، هیچ یک از اظهارات ابن‌سینا را نمی‌توان بر اصالت وجود یا اصالت ماهیت حمل کرد؛ هر چند می‌توان با توجه به اظهارات وی تعیین کرد که غالباً چه نگرشی به واقعیت داشته است. براساس نظریه ابن‌سینا در باب ماهیت و تقرر ماهوی، می‌توان نگاه او به واقعیت را چنین به تصویر کشید: ابن‌سینا از یک سو، قائل به تقدم ماهیت بر وجود است (ابن‌سینا، الالهیات، ص ۲۰۴) و از سوی دیگر، ماهیت را ذاتاً نسبت به وجود و عدم لاقتضا می‌داند و معتقد است که جعل به ماهیات تعلق نمی‌گیرد؛ بنابراین، برای تحقق ماهیات، لازم است که از جانب واجب تعالی به آنها وجود افاضه شود و در غیر این صورت ماهیت تحقق در خارج نخواهد داشت. (ابن‌سینا، النجاة، ص ۵۴۸) تقدم ماهیت بر وجود به اصالت ماهیت نزدیک، و عدم تعلق جعل به ماهیت از چنین اندیشه‌ای دور است. این دوگانگی در تعبیر از آن‌روست که اساساً برای ابن‌سینا این سؤال مطرح نبوده که: واقعیت خارجی را وجود تشکیل داده است یا ماهیت؟ و این یعنی که خود وی در هیچ یک از اظهاراتش یکی از طرفین مدعا را اراده نکرده، بلکه در هر موردی متناسب با مسئله فلسفی و اینکه سنگینی کفه وجود بیشتر است یا ماهیت، به نظریه‌پردازی دست زده است. در مورد آرای ابن‌سینا در باب کلی طبیعی یا ماهیت نیز چنین نمودی در عبارات وی دیده شده، و گویی سنگینی کفه ماهیت در این مورد بیشتر بوده است؛ چرا که در این باره، تعبیری از ابن‌سینا وجود دارد که بسیار به اصیل دانستن ماهیت نزدیک است؛ از جمله: تعبیر وی درباره تقدم وجود الهی اشیا (وجود ماهیات متقرر) بر وجود طبیعی آنها (ابن‌سینا، الالهیات، ص ۲۰۷) و یا این عبارت وی درباره وجود ماهیت در خارج: «و اما الحيوان مجرداً لا بشرط شيء آخر فله وجود في الاعيان، فانه في نفسه و في حقيقته بلا شرط شيء آخر» (همان،

ص ۲۰۶) و نیز این تعبیر از کلی طبیعی که: «لانا نطلب حیواناً مقولاً علی کثیرین بأن یکون کلّ واحد من الکثیرین هو هو.» (همان، ص ۲۰۷)

به هر حال، به نظر می‌رسد که حقیقی دانستن ماهیت در خارج به نحوی که فرد خارجی را مصداق ماهیت و طبیعت بدانیم، در کنار نظریه تقرّر ماهوی ممکنات، بسیار با اصیل دانستن ماهیت همخوانی دارد و اعتقاد به تقرّر ماهوی راه‌حلی برای توجیه خارجی بودن ماهیات در این دیدگاه است که میزان تفوّق آن جای بررسی دارد.

حال با این مقدمه، به سراغ ملاصدرا می‌رویم. او با رأی ابن‌سینا در باب تقرّر ماهوی و تقدّم ماهیت بر وجود به شدت مخالف است و ماهیت را نیز به نحوی مجعول می‌داند، نه دون جعل. گفته شد که تعریف ملاصدرا از کلی طبیعی در ارتباط مستقیم با نظریه اصالت وجود است. برای توضیح مطلب، ابتدا باید دید که مقصود ملاصدرا از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت چیست؟

می‌دانیم که اصالت وجود ملازم با تقدّم وجود بر ماهیت و انکار تقرّر ماهوی است و این دیدگاه دقیقاً در برابر نظریه ابن‌سینا قرار می‌گیرد. ملاصدرا معتقد است که آنچه اولاً و بالذات واقعیت خارجی را تشکیل داده وجود است و ماهیت نه تنها تقدّمی بر وجود ندارد، بلکه به تبع و عرض وجود موجود است؛ بنابراین، ماهیت ثانیاً و بالعرض متّصف به واقعیت داشتن و خارجی بودن می‌گردد. پس طبق تعریف وی، اصیل یعنی موجود بالذات و اعتباری یعنی موجود بالعرض. (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۲، ص ۲۸۷) برخی از عبارات وی در این باره چنین است: «انّ وجود الممكن عندنا موجود بالذات و الماهیه موجود بعین هذا الوجود بالعرض لکونه مصداقاً لها.» (همان)

برای روشن شدن تعریف خاصّ ملاصدرا از کلی طبیعی، ابتدا باید اشاره‌ای به معنای «موجودیت بالعرض» داشته باشیم. باید توجه داشت که مقصود از موجودیت بالعرض در این عبارت، موجودیت بالغیر نیست؛ زیرا در آن صورت، وجود واسطه در ثبوت ماهیت محسوب شده و نسبت به ماهیت علیّت خواهد داشت. این در حالی است که عبارت ملاصدرا صراحتاً نافی چنین ارتباطی میان وجود و ماهیت می‌باشد؛ بلکه چنان که از عبارات وی به دست می‌آید، معنای موجودیت بالعرض را باید در قالب نظریه‌شأن

وی در باب وجود تفسیر کرد. بر این اساس، رابطه ماهیت و وجود در فلسفه ملاصدرا رابطه‌شان و ذی‌شان، ظهور و مظهر یا ظاهر و باطن است. (اکبریان، حکمت متعالیه و تفکر فلسفه معاصر، مقاله چهارم، ص ۱۰۲) در همه این تعبیرات، سخن از وجود واحد با مراتبی مختلف است. سخن از حقیقت واحدی است که ظاهری دارد و باطنی. ظاهر آن همان ماهیت است و باطنش وجود. (همان، ص ۹۸) در چنین دیدگاهی، شأن و ظل و ظهور، چیزی جدای از ذی‌شان و ذی‌ظل و مظهر نیست تا یکی نسبت به دیگری علیت داشته باشد؛ بلکه شأن و ذی‌شان دو وجهه و دو مرتبه از یک حقیقت واحدند و از همین جا روشن می‌شود که ملاصدرا از تقدّم وجود بر ماهیت، تقدّم علیّ را قصد نکرده است؛ بلکه مقصود وی اصل بودن وجود و فرع بودن ماهیت در تحقق است.

به این معنا که آنچه مجعول علّت است چیزی جز وجود نیست؛ امّا همین وجود سایه و ظهوری دارد که ما به واسطه اینکه وجود را مجعول می‌دانیم، ظهورش را نیز که همان ماهیت باشد، به مجعول بودن متّصف می‌کنیم. می‌بینیم که در فلسفه ملاصدرا، دیگر ماهیت به عنوان یک امر لاقتضا نسبت به وجود و عدم - که دون جعل است و برای محقّق شدن باید وجود به آن ضمیمه شود - تعریف نمی‌شود و دیگر حرفی از تقرّر ماهوی نیز به چشم نمی‌خورد؛ بلکه از نظر وی، ماهیت‌شان وجود است و از این جهت چیزی جدای از وجود نبوده و مجعولیت و تحقّقش عیناً همان مجعولیت و تحقّق وجود است. ملاصدرا با نظریه اصالت وجود، به کلیّ منکر تقرّر ماهوی ممکنات شده و از این طریق ابهامات موجود در این نظریه را برطرف ساخته است.

و امّا از آنجا که نظر صدرالمتألّهین در مسأله مفهوم کلی طبیعی با کلام مشهور متفاوت است، میرزا ابوالحسن جلوه در این زمینه بحث نموده و تلاش می‌کند تا دیدگاه صدرالمتألّهین را درباره مفهوم کلی طبیعی تشریح کند و تفاوت معانی کلی طبیعی از دیدگاه مشهور و نظر ملاصدرا را بررسی نماید.

حکیم جلوه که به دقت نظر معروف بود، هر گونه اثری را قبل از تدریس، مأخذشناسی می‌کرد و منابعش را مشخص می‌ساخت. وی که با حکمت صدرایی مأنوس بود، حاشیه‌ای بر اسفار ملاصدرا نوشت و در آن افزون بر روشن کردن ابهامات

متن و به دست دادن توضیحات لازم، منابع اصلی اظهارات صدرا را معرفی کرد. البته جلوه ضمن موضع‌گیری انتقادی در قبال فلسفه صدرایی، در مواردی از رأی وی در برابر مخالفان دفاع کرده و نظریه او را ترجیح داده است. هنگام نگارش حواشی اسفار هم برای مؤلف این اثر احترام قائل بوده و از ملاصدرا به بزرگی یاد کرده است. با این وصف برخی ادعا کرده‌اند جلوه در برابر ملاصدرا به معارضه برخاسته و در کتابی به نام «سرقات الصدرا» که در کتابخانه مجلس شورای اسلامی موجود است، آنچه صدرا از دیگران گرفته، استخراج و بازایی کرده است، حال آنکه نشانی از چنین اثری نمی‌باشد و اینکه جلوه کوشید مصادر و مأخذ اسفار را نشان دهد و کدام مطلب این کتاب از ملاصدرا و چه مطلبی از او نمی‌باشد، یک تلاش علمی ستودنی است و ذره‌ای از شأن و منزلت این حکیم عصر صفوی نمی‌کاهد و هیچ مدرکی در دسترس نمی‌باشد که نشان دهد حکیم جلوه در صدد تخطئه ملاصدرا بوده است. اگر کسی روش تحقیق مزبور را نمی‌پسندد، دلیل نمی‌شود که مقام علمی جلوه، روش تدریس و حتی شخصیت او را تقبیح نماید.

استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی که ارادت خاصی به صدرالمتألهین دارد، نمی‌تواند انتقاداتی را که جلوه بر آثار وی نموده، تحمل کند و لذا در مقدمه‌هایی که بر آثار این حکیم و دیگر حکما نوشته، ضمن تمجید از ملاصدرا، جلوه را مورد حمله قرار داده است: «مرحوم جلوه گاهی در مجلس درسش مأخذ اقوال آخوند را نشان می‌داده است. جلوه به طور سطحی کلمات شیخ را تقریر می‌نمود، ولی در فلسفه آخوند تخصصی نداشته است و در عرفانیات که یکی از ابزارهای فهم کلمات صدراست، به طور کلی راجل است. (محقق داماد، ۱۳۸۲: ۶۷) جلوه در فهم مشکلات مباحث عرفانی و حکمت ذوقی و حکمت متعالیه از سبک ملاصدرا عاجز بود و با اینکه زحمت می‌کشید، در فهم اسفار و کتب عرفانی کاری از پیش نبرد.» (آشتیانی، ۱۳۶۲: ۶۹) در واقع آشتیانی در صدد است جلوه را فردی نشان دهد که چون قادر نبوده اندیشه‌های صدرایی را درک کند وی را نقد نموده است.

دکتر حائری یزدی هم اقدام جلوه را بدانندیشی نسبت به آثار صدرا دانسته است. (حائری، ۱۳۸۴: ۳۲) غلامحسین رضائزاد هم جلوه را در زمره حکما نمی‌داند؛

(رضانژاد، ۱۳۷۱: ۳۲) ولی آقای حسن رضازاده که خود آثار جلوه را تصحیح کرده و طبعاً به دقت آنها را خوانده است، می نویسد: «حواشی جلوه بر اسفار در پی توضیح مراد مؤلف و روشن کردن مقصود صدرا بوده است، نه نقد آنها و نیز چنین برمی آید که ادعای بی تسلطی جلوه بر اسفار و حکمت صدرایی سخن درستی نیست و از نوشته های جلوه خصومت با صدرا به دست نمی آید.» (جلوه، ۱۳۸۵: ۴۷)

حکیم جلوه در آرا و افکار خود بیشتر به حکمت مشاء متمایل بود و به آرای ملاصدرا و حکمت متعالیه دیدگاهی نقادانه داشت. (گلی زواره، ۱۳۷۲: ۱۳۲) چنانکه با نظریه اتحاد عاقل و معقول مخالفت کرده است. به نظر او، به فرض اتحاد نفس (عاقل) با معقول در هنگام تعقل، اگر نفس و معقول هریک وجودی مستقل داشته باشند، محال است که نفس، عین آن وجود متعین متشخص معقول شود، زیرا اتحاد دو وجود متباین، محال است.

به نظر جلوه، (جلوه، ۱۳۷۵: ۱۰۹) انتزاع مفهوم واحد از حقایق متباین، بدون اشتراک آنها در امری ذاتی، ممکن است. به عبارت دیگر، انتزاع مفهوم واحد از حقایق متباین مستلزم وجود جهت اشتراک است، ولی لازم نیست که این اشتراک ذاتی و حقیقی باشد. بنابراین، امکان دارد که مفهوم وجود از لوازم آن حقایق متباین باشد، زیرا برهانی بر ذاتی بودن مفهوم وجود اقامه نشده است و شاید انتزاع مفهوم وجود از حقایق متباین، به جهت اشتراک آنها در یک معنای سلبی باشد و اشتراک در معنای سلبی مستلزم اشتراک در امر وجودی ذاتی نیست، مثل اشتراک انسان و درخت در معنای «نه اسب» بودن.

۳. بیان اشکالات حکیم جلوه به صدر المتألهین در باب مسأله کلی طبیعی

۱- ۳. اشکال نخست حکیم جلوه: اینکه ملاصدرا گفته است که کلی طبیعی در خارج موجود است این صحیح نیست، چون کلی با صفت اشتراک در خارج موجود نیست، بنابراین معنای اشتراک و کلی طبیعی کلاً با هم مغایرت دارند تا چه برسد به اینکه بگوییم کلی طبیعی آن هم با صفت اشتراک در خارج وجود دارد. اصل عبارت مرحوم جلوه از این قرار است: مثل أن يقال: «إن الکلی الطبیعی موجود فی الخارج و الکلی مع صفة الاشتراک لا یکون موجوداً فی الخارج فهذا يدل علی تغایرهما».

(طباطبائی/جلوه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۱۳-۶۱۴)

۲-۳. اشکال دوم حکیم جلوه: اشکال دوم این است که قائلین به وجود کلی طبیعی در خارج، از طرفی استدلال کرده‌اند به اینکه کلی هنگامی که در خارج مشترک باشد لازم می‌آید شیء واحد شخصی متصف باشد به صفات متضاد، و از طرف دیگر قائل به وجود کلی طبیعی در خارجند در حالی که این دو مغایر هم‌اند. عبارت حکیم جلوه در این باب چنین است: أيضاً استدلو علی أن الکلی إذا کان مشترکاً فی الخارج، يلزم اتصاف شیء واحد شخصی بصفات متضادة مع أنهم يقولون بوجود الکلی الطبيعي فی الخارج فهما متغایران. (طباطبائی/جلوه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۱۳-۶۱۴)

۳-۳. اشکال سوم حکیم جلوه: این است که قائلین به اشتراک کلی طبیعی، طبق این تقسیم‌شان مبنی بر اینکه مفهوم اگر فرض صدقش بر کثیرین ممتنع باشد جزئی است و گونه کلی است، این تقسیم‌شان دلالت می‌کند بر اینکه آنچه مشترک بین کثیرین است کلی طبیعی نیست. بیان حکیم جلوه در این باب بدین بیان است: أيضاً تقسیمهم، أن المفهوم إن امتنع فرض صدقه علی الکثیرین فجزئی و إلا فکلی، يدل علی أن ما یکون مشترکاً غیر الکلی الطبيعي، لأن الکلی الطبيعي لا یکون مقابلاً و قسیماً للجزئی، بل الکلی الطبيعي یصیر کلیاً مشترکاً و جزئياً ممنوع الشركة. و لأقسام الحقيقة النفس الامریة الغير الاعتبارية لاتصدق أحدها علی الآخر. (طباطبائی/جلوه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۱۳-۶۱۴)

۴-۳. اشکال چهارم حکیم جلوه: این است که قائلین به اشتراک کلی طبیعی، در تقسیمی که در مورد کلی انجام می‌دهند گویند مقسم کلی طبیعی است، و از آنجا که جایز نیست مقسم کلی عقلی، یا کلی منطقی باشد مقسم همان کلی طبیعی است، و مسأله اینجاست زمانیکه مقسم کلی طبیعی باشد چگونه به (خودش) کلی طبیعی و (غیرخودش) غیر کلی طبیعی تقسیم می‌شود؟ حکیم جلوه معتقد است: أيضاً المقسم فی هذا التقسیم هو الکلی الطبيعي، لأن المقسم لا یجوز أن یکون کلیاً عقلياً و لا منطقیاً و هو ظاهر. فیکون المقسم هو الکلی الطبيعي. و إذا کان المقسم هو الکلی الطبيعي، فکیف ینقسم إلى نفسه و إلى غیره. (طباطبائی/جلوه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۱۳-۶۱۴)

۵-۳. اشکال پنجم حکیم جلوه: این است که قائلین به اشتراک کلی طبیعی،

می‌گویند همانا ماهیت من حیث‌هی‌هی یعنی ماهیت از آن جهت که خودش است و غیرخودش نیست، و آن ماهیت من حیث‌هی‌هی مشترک است. و ماهیت از آن جهت که خودش است همان کلی طبیعی است، حال سؤال این است که طبق این چیزی که اینها می‌گویند که ماهیت من حیث‌هی‌هی کلی طبیعی است، بایستی گفت پس کلی طبیعی هم مشترک نیست. (چون با این بیان دیگر آن امر مشترک بین کثیرین نیست) و همچنین جایز نیست که این معنای مشترک، کلی منطقی باشد. همچنین چون کلی طبیعی که مقسم این مفهوم است صحیح نیست که یکی از طبائع مشترک مثل: حیوان باشد و جزئی هم باشد. (یعنی جایز نیست کلی طبیعی هم کلی باشد هم جزئی) چون حرف در قوه مثل این است که گفته شود: کلی طبیعی یا این مفهوم مخصوص است و یا جزئی است و این هم همانطور که دیدی صحیح نیست. اصل عبارت ایشان از این قرار است: أيضاً يقولون: إن الماهية من حیث‌هی‌هی لیست إلا هی، فهی من حیث‌هی‌هی مشتركة و الماهية من حیث‌هی‌هی، هی الکلی الطبیعی فالکلی الطبیعی أيضاً لایکون مشترکاً. و لایجوز أن یکون هذا المعنى المشترك الکلی المنطقی، لأن الکلی الطبیعی، الذی هو المقسم هذا المفهوم هو أحد طبائع مشتركة كالحيوان و الجزئی، غیر صحیح؛ لأنه فی قوة أن یقال: إن الکلی الطبیعی إما هذا المفهوم المخصوص و إما جزئی و هو كما ترى. (طباطبائی/جلوه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۱۳-۶۱۴)

۳-۶. اشکال ششم حکیم جلوه: این است که با این بیان ملاصدرا که می‌گوید ماهیت من حیث‌هی‌هی کلی طبیعی است و از طرف دیگر می‌گوید کلی طبیعی آن امر مشترک بین کثیرین در خارج است لازم می‌آید که هر کدام از کثیرین در خارج خودش کلی باشد، و این درست نیست. حکیم جلوه می‌گوید: طبق این چیزی که اینها می‌گویند، دیگر جایز نیست که این معنای مشترک کلی عقلی باشد، چون ماهیت با صفت اشتراک و کلیت بین کثیرین مشترک نیست و بر کثیرین صدق نمی‌کند و الا لازم می‌آید که هر کدام از کثیرین مشترک و کلی باشند. (یعنی با این چیزی که اینها می‌گویند که ماهیت من حیث‌هی‌هی کلی طبیعی و آن امر مشترک بین کثیرین است لازم می‌آید که هر فرد در خارج خودش کلی باشد) بنابراین هنگامی که این معنای مشترک یکی از این

سه معنای کلی نیست. پس در این صورت امر مشکلی است و باید فهمید که معنای کلی چیست؟ اصل عبارت حکیم جلوه چنین است:

ولا يجوز أن يكون هذا المعنى المشترك كلياً عقلياً. لأن الماهية مع صفة الاشتراك و الكلية لا يشترك بين الكثيرين و لا يصدق على الكثيرين، و إلا يلزم أن يكون كل واحد من الكثيرين مشتركاً و كلياً، و إذا لم يكن هذا المعنى المشترك أحد هذه الثلاثة من معانى الكلى فيشكل الأمر. (طباطبائی/جلوه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۱۳-۶۱۴)

۷-۳. اشکال هفتم حکیم جلوه: این است که چرا ملاصدرا در مواضع مختلف می‌گوید چیزی که بین کثیرین مشترک است همان کلی عقلی است و از طرف دیگر در جای دیگری می‌گوید مشترک بین کثیرین همان کلی طبیعی است و همانا کلی واقعی همان کلی طبیعی است؟ اصل عبارت ایشان از این قرار است: و يفهم من هذا، أن الذى يكون مشتركاً بين الكثيرين هو الكلى العقلى. و هو مخالف لأقواله فى مواضع عديدة، من أن المشترك هو الكلى الطبيعى. (طباطبائی/جلوه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۱۴)

۴. بررسی و نقد اشکالات حکیم جلوه

۱-۴. بررسی و نقد اشکال اول: در نخستین اشکال حکیم جلوه بیان می‌دارد: اینکه ملاصدرا گفته است که کلی طبیعی در خارج موجود است (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۲) این صحیح نیست، چون کلی با صفت اشتراک در خارج موجود نیست، بنابراین معنای اشتراک و کلی طبیعی کلاً مغایر هم هستند تا چه برسد به اینکه بگوییم کلی طبیعی آن هم با صفت اشتراک در خارج وجود دارد، و دارای افراد متعدد است. در پاسخ به اشکال مرحوم جلوه می‌توان گفت: ماهیت را با توجه به خصوصیات که می‌توانند به آن ضمیمه شوند سه‌گونه می‌توان اعتبار کرد و در نظر گرفت. که مقسم این اقسام سه‌گانه نفس ماهیت است که این مقسم همان کلی طبیعی است و به آن ماهیت لا بشرط مقسمی گفته می‌شود که در خارج وجود دارد، چراکه بعضی از اقسام آن، در خارج وجود دارد و چون مقسم با همه اقسامش اتحاد دارد، و در ضمن همه آنها موجود است اگر یک قسمش در خارج موجود باشد، مقسم هم در خارج تحقق خواهد داشت و اگر تعداد کثیری از افرادش هم در خارج موجود باشند مقسم هم به تعداد افرادش در

خارج موجود خواهد بود پس ماهیت (کلی طبیعی) در خارج با کثرت افرادش متکثر و متعدد می‌شود، و در خارج وجود دارد.

۲-۴. بررسی و نقد اشکال دوم: اشکال دوم حکیم جلوه: این است که قائلین به وجود کلی طبیعی در خارج، از طرفی استدلال کرده‌اند به اینکه کلی هنگامی که در خارج مشترک باشد لازم می‌آید شیء واحد شخصی متصف به صفات متضاد باشد، و از طرف دیگر قائل به وجود کلی طبیعی در خارج‌اند در حالی که این دو مغایر هم‌اند. در پاسخ به بیان حکیم جلوه بایستی گفت قائلین به وجود کلی طبیعی در خارج بیان می‌دارند که اگر کلی‌ای که در ضمن افراد خارجی تحقق دارد، وحدت عددی داشته باشد، امر واحد متصف به صفات متقابل خواهد شد؛ زیرا افراد مختلف کلی طبیعی دارای صفات گوناگون و متقابل هستند، و چون کلی طبیعی با افرادش متحد است به صفات همه آنها متصف می‌شود، و چون بنابر فرض کلی طبیعی وحدت شخصی دارد، لازم می‌آید شخص واحد متصف به صفات متضاد شود؛ و این محال است. (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۱۷) و برای رفع این اشکال گفته می‌شود همانا کلی طبیعی که در عالم خارج موجود است، وحدت مفهومی دارد ولی از جهت عدد تکثر دارد. فردی از کلی طبیعی که در ضمن حسن است با فردی از کلی طبیعی که در ضمن حسین است معنا و مفهومی واحد دارند که حیوان ناطق است اما فردی از کلی طبیعی که در ضمن حسن است همان فرد کلی طبیعی در ضمن حسین نیست بلکه فرد دیگری از کلی طبیعی در ضمن حسین است. بطور کلی بایستی توجه نمود که شخص کلی موجود در ضمن هر فرد، غیر از شخص کلی موجود در ضمن فرد دیگر است، هر چند نوعشان و ماهیتشان یکی باشد.

۳-۴. بررسی و نقد اشکال سوم: اشکال سوم حکیم جلوه این است که قائلین به اشتراک کلی طبیعی، طبق این تقسیم‌شان مبنی بر اینکه مفهوم اگر فرض صدقش بر کثیرین ممتنع باشد جزئی است وگرنه کلی است، این تقسیم‌شان دلالت می‌کند بر اینکه آنچه مشترک بین کثیرین است کلی طبیعی نیست. پاسخ مرحوم جلوه این است که در اینجا بحث از مفهوم است، و چنانچه به این امر توجه نماییم که کلیت لازمه وجود ذهنی

ماهیت است و ماهیت هنگامی که در عالم خارج موجود می‌شود و لباس وجود خارجی می‌پوشد لازمه‌ای دارد که آن جزئیت است که بر یک فرد صدق می‌کند. (طباطبائی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۹) اگر حکیم جلوه به این امر که به آن در ابتدای بحث نیز اشاره کردیم توجه می‌نمودند که کلی طبیعی در تقسیم اعتبارات ماهیت مقسم است و مقسم در ضمن اقسامش وجود دارد و با وجود اقسام و افرادش موجود می‌شود بنابراین کلی طبیعی در ضمن افرادش وجود دارد و با همه اقسامش اتحاد دارد و از این لحاظ بین آنها مشترک است. کلی طبیعی که در عالم خارج موجود است، وحدت مفهومی دارد ولی از جهت عدد کثیر است. اینگونه اشکال نمی‌کردند.

۴-۴. بررسی و نقد اشکال چهارم: اشکال چهارم حکیم جلوه مربوط به مقسم قرار گرفتن کلی طبیعی است چنانکه مطرح نموده‌اند که قائلین به اشتراک کلی طبیعی، در تقسیمی که در مورد کلی انجام می‌دهند گویند مقسم کلی طبیعی است، و جایز نیست مقسم کلی عقلی، یا کلی منطقی باشد، و مسأله اینجاست زمانی که مقسم کلی طبیعی باشد چگونه به (خودش) کلی طبیعی و (غیرخودش) غیر کلی طبیعی تقسیم می‌شود؟ جواب این اشکال مرحوم جلوه طبق آنچه در پاسخ به اشکالات قبل بیان نمودیم داده شد اما باز هم برای رفع آن بیان می‌داریم که اولاً زمانی که مقسم کلی طبیعی قرار می‌گیرد مراد این نیست که به خودش هم تقسیم می‌شود اگر حکیم جلوه به این امر توجه می‌نمودند که ماهیتی هم که لا بشرط لحاظ می‌شود و یکی از اعتبارات سه‌گانه ماهیت است گویا اطلاق به عنوان قید برایش در نظر گرفته شده است. اما ماهیتی که مقسم است نسبت به اطلاق هم لا بشرط است. این چنین ماهیتی همان کلی طبیعی است. کلی طبیعی خودش است. نفس ماهیت است نه اینکه به خودش هم تقسیم شود. ماهیت بدون هیچ قیدی و حتی بدون قید اطلاق، بنابراین به غیرخودش چیزی نیست. و اینکه مقسم قرار می‌گیرد تغییری در آن پدید نمی‌آورد همانطور که بیان کردیم هر چند نفس ماهیت غیرخودش نیست اما اعتباراتی برای ماهیت در نظر گرفته می‌شود که بعضی از اقسام آن مانند ماهیت مخلوطه و ماهیت مطلقه در خارج تحقق دارد (طباطبائی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۷) کلی طبیعی چنانکه ذکر شد مقسم است و مقسم در ضمن افرادش موجود است

و با همه آنها اتحاد دارد بنابراین در اعتبارات ماهیت در تقسیم بندی که لحاظ می شود وجود دارد در عین اینکه نفس ماهیت است بدون هیچ قید و شرطی. یعنی کلی واقعی همان کلی طبیعی است که نفس ماهیت است باقی اعتباراتی است که لحاظ شده است.

۴-۵. بررسی و نقد اشکال پنجم: اشکال پنجم حکیم جلوه این است که قائلین به اشتراک کلی طبیعی، می گویند ماهیت من حیث هی هی کلی طبیعی است، پس بایستی به آنها گفت کلی طبیعی دیگر آن امر مشترک بین کثیرین نیست. مراد حکیم جلوه در اینجا این است که یا ماهیت خودش است و غیر خودش نیست که در این صورت امری مشترک و کلی نمی باشد بلکه امری جزئی است و یا اینکه امری کلی و مشترک است که در آن صورت دیگر غیر خودش هم هست و این حرف که بگوییم ماهیت من حیث هی هی کلی طبیعی است درست از آب در نمی آید. به طور کلی ایشان بیان می دارد که جایز نیست کلی طبیعی هم کلی و امر مشترک، و هم جزئی باشد.

برای رفع این اشکال توجه به این نکته ضروری می نماید که ماهیت در مرتبه ذاتش، و فی حد نفسه، هم می تواند متصف به موجودیت شود و هم می تواند متصف به معدودیت گردد، اگرچه بر حسب حمل شایع، یا موجود است و یا غیر موجود. معنای این سخن، ارتفاع نقیضین نیست، زیرا نقیض هر چیزی سلب همان چیز است؛ بنابراین، اگر وجود ماهیت به طور مقید در نظر گرفته شود، نقیضش عبارت است از «سلب همان وجود مقید» یعنی عدم آن وجود مقید، نه عدمی که خودش مقید باشد بر این اساس، نقیض «وجود مأخوذ در حد ذات» این نیست «عدم مأخوذ در حد ذات» بلکه نقیض آن: «عدم وجود مأخوذ در حد ذات است» به این صورت که «حد ذات» - که همان «مرتبه ماهیت» است - قید وجود باشد نه قید عدم، یعنی: نقیض «وجود مأخوذ در حد ذات» - که وجود مقید است - سلب آن وجود مقید است، نه سلبی که خودش مقید باشد، زیرا دو قضیه ای که سلب بر سرشان قرار گرفته نقیض یکدیگر نیستند. (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۰۹-۳۱۲) و همان گونه که وجود و عدم از مرتبه ذات ماهیت بیرون اند - یعنی نه عین ذات ماهیت هستند و نه جزء ذات آن - معانی متقابل دیگری که در قوه نقیضین هستند، نیز از مرتبه ذات ماهیت بیرون می باشند، حتی اموری که از لوازم ماهیات به شمار می روند.

بنابراین توضیحات ماهیت به لحاظ ذاتش، واحد نیست، کثیر هم نیست؛ کلی نیست، جزئی هم نیست. بلکه نفس ماهیت است. توجه به این امر سبب منتفی شدن اشکال مرحوم جلوه می‌گردد اینکه کلی طبیعی کلی است که حتی قیدکلی را هم ندارد، قید فردی هم ندارد، درحالی‌که به هر فرد اطلاق می‌شود، یعنی کلی طبیعی در واقع هم کلی است و هم جزئی و فردی، و چون هیچ قیدی نمی‌خورد نه کلی است نه فردی. {جزئی پیشنهاد می‌گردد}

۴-۶. بررسی و نقد اشکال ششم: اشکال ششم حکیم جلوه این است که با این بیان ملاصدرا که می‌گوید ماهیت من حیث هی کلی طبیعی است و از طرف دیگر می‌گوید کلی طبیعی آن امر مشترک بین کثیرین در خارج است لازم می‌آید که هر کدام از کثیرین در خارج خودش کلی باشد، یعنی هر فرد در خارج خودش به تنهایی کلی باشد و برطبق این عقیده، این معنای مشترک یکی از این سه معنای کلی نیست و این امر فهم معنای کلی را مشکل می‌کند چون دیگر کلی عقلی و منطقی هم نمی‌شود گفت کلی هستند و این صحیح نیست.

در اینجا نیز اولاً توجه به این امر که کلی طبیعی مقسم است ضروری است، ثانیاً بایستی توجه داشت که مقسم در ضمن افراد و اقسامش وجود دارد و با وجود اقسامش موجود می‌شود. کلی طبیعی که در عالم خارج موجود است، وحدت مفهومی دارد ولی از جهت عدد تکثر دارد و کثیر است. یعنی فردی از کلی طبیعی که در ضمن یک فرد است با فرد دیگر از کلی طبیعی که در ضمن فرد دیگری است. معنا و مفهوم واحدی دارند مثلاً زید و خالد معنا و مفهوم واحدی دارند که حیوان ناطق است اما فردی از کلی طبیعی که در ضمن زید است همان فرد کلی طبیعی در ضمن خالد نیست بلکه فرد دیگری از کلی طبیعی در ضمن خالد است. (طباطبائی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۷) به دیگر سخن نسبت ماهیت به افرادش مانند نسبت پدران متعدد به فرزندان است، نه مانند نسبت یک پدر به فرزندان متعدد. منظور این است که هر فردی یک کلی طبیعی برای خود دارد، اگر ده فرد در خارج موجود باشد، ده کلی طبیعی نیز در خارج موجود است، مانند: آنجا که ده فرزند هر کدام یک پدر برای خود دارند، و چنین نیست که

همه افراد مشترکاً یک کلی طبیعی داشته باشند، مانند: ده فرزند که همه با هم برادرند و یک پدر دارند. بنابراین ماهیت در خارج با کثرت افرادش متکثر و متعدّد می‌شود، هرچند ماهیت با وصف کلیّت و اشتراک، واحد است و در ذهن موجود است. (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۱۷)

۴-۷. بررسی و نقد اشکال هفتم: اشکال هفتم حکیم جلوه این است که چرا ملاصدرا در مواضع مختلف بیان می‌کند چیزی که بین کثیرین مشترک است همان کلی عقلی است و از طرف دیگر در جای دیگری می‌گوید مشترک بین کثیرین همان کلی طبیعی است و همانا کلی واقعی همان کلی طبیعی است؟

اولاً طبق قول حکیم جلوه اینکه صدرالمتألهین بیان نموده‌اند که کلی عقلی مشترک است حرف صحیحی است، چراکه ماهیتی که دارای افراد متعددی است بر تک تک افراد خود صدق می‌کند و بر آنها حمل می‌شود. هنگامی که افراد وارد ذهن می‌شوند و بر یک ماهیت خاص عرضه می‌شوند با آن ماهیت متحد می‌باشند و آن ماهیت بر همه آنها حمل می‌شود. بنابراین عقل صدق ماهیت بر افراد متعدد را با نظر به خود ماهیت، جایز می‌شمارد؛ خواه ماهیت بالفعل در خارج دارای افراد متعدد باشد، یا نباشد. (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۱۸)

البته توجه به این نکته لازم است که برخی عبارات صدرالمتألهین صراحتاً گویای این معناست که مقصود او در تعبیری که اشاره به این مطلب دارد که ماهیات معانی انتزاعی صرف هستند این نیست که ماهیات وجود خارجی نداشته و ماهیات را پوچ و هیچ دانسته باشد بلکه مقصود وی تأکید بر موجودیت اصیل و بالذات وجود، و به دنبال آن، موجودیت تبعی و بالعرض ماهیات در خارج، و تکیه داشتن ماهیات بر وجود در خارج است. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ۸۳۷) چنانکه صدرالمتألهین می‌فرماید: «وجود کلّ ممکن عین ماهیته خارجاً و متحد بها نحواً من الاتحاد» (صدرالمتألهین، بی تا، ص ۲۸) و اما اینکه ملاصدرا بیان کرده که کلی طبیعی مشترک بین کثیرین است، چنانکه قبل از این بیان شد بدین دلیل است که کلی طبیعی که در عالم خارج موجود است، وحدت مفهومی دارد در عین اینکه از جهت عدد تکثر دارد. و از طرف دیگر چون کلی طبیعی

مقسم است و مقسم در ضمن افرادش وجود دارد پس در همه آنها موجود است. و به طور کلی می توان گفت: کلی طبیعی به عنوان یک مفهوم امری منتزع از واقعیت خارجی است و موجودیت آن به این معناست که افرادی در خارج تحقق دارند که این مفهوم قابل حمل بر آنهاست.

و اینکه مرحوم جلوه اشکال نموده اند که چرا صدرالمتألهین قائل است که کلی واقعی کلی طبیعی است بدین دلیل است که کلی منطقی و کلی عقلی در خارج موجود و متحقق نیستند و فقط ظرف تحقق شان صفحات اذهان است. (عصار، ۱۳۸۳، ص ۳۶) در حالیکه «کلی طبیعی» در خارج متقرر و موجود است و در عالم واقع تحقق دارد. بهتر است برای رفع ابهام و فهم بهتر مطالب اینگونه بیان داریم که، «ادعای ابن سینا آن است که (ابن سیناء، ۱۳۸۵، ص ۹۴) ماهیت لابشرط (کلی طبیعی) در خارج وجود دارد. این یعنی چه؟ برای فهم مطلب مثالی می آوریم: حسین انسان است، آیا حسین منهای انسانیت حسین هست؟ خیر حسین منهای انسانیت حسین نیست، پس نتیجه اینکه انسانیت خودش کلی است و عام است، پس در نتیجه حسین هم عام است، پس ذات آن هم عام است چرا که در اندیشه آید، این کلی که گفتیم همان کلی طبیعی است، کلی طبیعی که ابن سیناء قبول دارد همین است، کلی است که نه کلی است و نه جزئی، صدرالمتألهین می گوید: کلی همان چیزی است که نسبتش به افراد علی السویه است و این همان معنای اشتراک بین کثیرین است (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۷۲)، و این کلی طبیعی نه کلی و نه جزئی است، و این همان کلی واقعی است. (به نظر می آید که مراد ابن سیناء را صدرالمتألهین به خوبی دریافته و منظور سخنش را که گفته ماهیت لابشرط (کلی طبیعی) است درک نموده، و نظر صحیح هم به عقیده ما همین است باید دانست که کلی طبیعی از کلی عقلی و نیز کلی منطقی کلی تر است، چراکه اولاً غیر از ظرف ذهن در خارج تحقق دارد ثانیاً کلی طبیعی لابشرط است در حالی که کلی عقلی و کلی منطقی قید دارند، اما کلی طبیعی کلی است که حتی قید کلی را هم ندارد، قید فردی هم ندارد، در حالیکه به هر فرد اطلاق می شود، یعنی کلی طبیعی در واقع هم کلی است و هم جزئی و فردی، و چون هیچ قیدی نمی خورد نه کلی است نه فردی، خلاصه آنکه کلی طبیعی پدری نیست که

همه افراد را مانند فرزندانش در بر بگیرد بلکه هر فرد خودش به تنهایی پدری دارد، این کلی کلی طبیعی است.

۵. کلی واقعی کلی طبیعی است

نزاع قدیمی در باب کلیات این است که آیا کلیات وجود خارجی دارند؟ بسیاری از متکلمین و اندیشمندان گفته‌اند؛ کلی (در خارج) نیست، (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۲) کلیات فقط لفظ‌اند همانند نومینالیست‌ها. نزاع قدیمی در باب کلیات این است که آیا کلیات وجود خارجی دارند؟ پیشینه‌ی این بحث در مغرب زمین به ظهور نومینالیست‌ها بر می‌گردد.

اصطلاح nominalism از واژه لاتینی nomen به معنای نام Name گرفته شده است. نومینالیسم در حقیقت اتخاذ موضعی درباره مسئله کلیات است مبنی بر اینکه کلیات، نه در خارج و نه در ذهن، موجودات واقعی نیستند؛ بلکه صرفاً نام‌هایی هستند که به گروه‌ها یا طبقات چیزهای منفرد اطلاق می‌شوند (ریس، ۱۹۶۶: ۳۳۹). بنابراین نظریه، موارد کیفیت‌های متکرر از آنرو با هم مرتبط‌اند که مواردی از قابلیت اطلاق يك واژه عام‌اند و نه چیز دیگر (بوچوارف، ۱۹۶۶: ۱۷ و ۱۱). در این نظریه، ضمن نفی حقیقت کلی، مفهوم کلی، چیزی جز يك نام که بر افراد پرشمار قرار داده می‌شود، نیست. این دیدگاه، آنچه را ما به منزله مفهوم کلی می‌شناسیم تنها الفاظی می‌داند که ما برای سامان دهی برخی اعیان خارجی وضع کرده‌ایم یا به صورت تعینی از آنها استفاده می‌کنیم. از این رو کسانی که با تاریخ فلسفه آشنایی دارند به خوبی می‌دانند که نحوه وجود کلیات، همواره محل بحث و گفتگو بوده و منازعات بسیاری در این باب انجام پذیرفته است. کسانی بر این عقیده‌اند که کلی به هیچ نحو تحقق نداشته و آنچه از آن در دست است جز یک نام چیز دیگری نیست. طرفداران این عقیده «نومینالیست» شناخته می‌شوند و تعداد آن‌ها به هیچ وجه اندک نیست. در مقابل این گروه کسانی را می‌شناسیم که تحقق کلیات را انکار نمی‌کنند ولی در نحوه تحقق کلی با یکدیگر اختلاف دارند.

رد پای نومینالیسم را می‌توان تا جریان‌هایی که در برابر رئالیسم افلاطونی و ارسطویی

موضع گرفتند دنبال کرد. به صورت خاص، کلییان بودند که وارد بحث درباره کلیات شدند و آن را انکار کردند (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱۴۲). ژیلسون، ایمان‌گرایی را زمینه‌ساز بروز نومی‌نالیسم می‌داند. وی معتقد است که تفاوتی ندارد که منشأ نفی کلی عقلی ایمان‌گرایی باشد یا تجربه‌گرایی؛ در هر صورت زمینه برای نومی‌نالیسم فراهم می‌شود. علاوه بر اینکه ایمان‌گرایی، زمینه را برای تجربه‌گرایی فراهم می‌کند (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۸۱). روسلین، گفت کلیات صوت بی معنا (Flatus Vocis) هستند (روسلین، ۱۹۹۶: ۴۹۶). سپس، مفسر آرای او یعنی آبلار، اصطلاح نومین (Nomen) را برای اشاره به کلیات به کار برد. وی معتقد بود گرچه کلیات معنا دارند، معنای آنها به غیر از افراد جزئی نیست (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۲۲۵). عموماً نومی‌نالیسم را با تفکرات ویلیام اکام می‌شناسند؛ گرچه این اصطلاح در قرن دوازدهم نیز استعمال شده بود (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۶۹۹). پیشتازی اکام در میان نومی‌نالیست‌ها ناشی از ارائه افکار و نظریات منسجم‌تر از بقیه بود. به ویژه نظریه فرض و دلالت وی زمینه را برای بسط نومی‌نالیسم در میان پیروانش و در آغاز دوره رنسانس فراهم کرد (همان: ۶۶۹). هابز، هیوم، کوآین و گودمن از جمله کسانی‌اند که اندیشه نومی‌نالیسم را بسط داده‌اند (روسلین، ۱۹۹۶: ۶۰۰). گرچه همه دیدگاه‌هایی که در این تاریخچه مختصر بیان شد از وجوهی مشترک برخوردارند و بنابراین برخی از نقدها به همه آنها وارد است، چنان که خواهد آمد نومی‌نالیسم دارای انواعی است و بنابراین هر یک، نقدهای ویژه خود را می‌طلبد. ولی فلاسفه، خصوصاً ابن‌سیناء برای اولین بار در جهان اسلام و افلاطون در مغرب زمین (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۴۶-۴۸)، معتقدند که کلی در خارج وجود دارد. از سویی در مغرب زمین یکی از موضوعات مهم فلسفه تحلیلی کلی است که معتقدند کلی فقط در بستر الفاظ معنا پیدا می‌کند. (جان‌لاک، ۱۳۸۰، ص ۲۹۷) کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا نه؟ يك قول می‌گوید اصلاً وجود ندارد.

قول دیگر این است که وجود دارد. بعضی می‌گویند: له وجود مفرد فی الخارج یوجد بوجود فرد ما و ینعدم بانعدام کلّ الأفراد. بعضی از فلاسفه‌ی امروزی هم همین عقیده را دارند که می‌گویند فرد، فانی است ولی نوع، باقی است. حکم آن کلی با حکم افراد متفاوت است. من دارای دو «من» هستم. من فردی زائل می‌شود. من انسانی و کلی

است که باقی می‌ماند. پس من اگر فعالیت خود را برای من فردی نگذاشتم بلکه برای انسان کلی گذاشتم کارم کار اخلاقی می‌شود، فعل اخلاقی من ریشه و مبنا پیدا می‌کند، چون خود من در آینده هم (مطهری، ۱۳۹۵/۷: ۲۷۷) ریشه‌ی این طرز فکر همین است که گفته شود: کلی طبیعی در خارج وجود دارد، ولی له وجود خاص مفرد فی الأعیان، وجودی است که گویی افراد، عوارض آن هستند، مثل خیمه‌ای که روی ستون‌ها و عمودها برپاست.

۶. نتیجه

از مجموع آنچه ذکر شد می‌توان گفت حکیم جلوه در مسأله کلی طبیعی هفت اشکال بر نظر صدرالمتألهین وارد نموده است، و همه اشکالات ناشی از عدم تصوّر کلی طبیعی به عنوان کلی مشترک بین کثیرین در خارج است. نظر حکیم جلوه این است که کلی مشترک بین کثیرین تنها در ذهن قابل تصوّر است. در حالیکه صدرالمتألهین بر خلاف نظر ایشان نه تنها اعتقاد به وجود کلی طبیعی در خارج از ذهن دارد بلکه کلی طبیعی را کلی واقعی می‌داند. به‌طور کلی آنچه در راستای این پژوهش دریافتیم عبارتند از:

۱. اینکه اشکالات مرحوم جلوه در موضوع مورد بحث بالکل بر نظر جناب صدرالمتألهین وارد نمی‌باشد.

۲. ماهیت را با توجه به خصوصیتی که می‌توانند به آن ضمیمه شوند سه‌گونه می‌توان اعتبار کرد. که مقسم این اقسام سه‌گانه نفس‌ماهیت است که این مقسم همان کلی طبیعی است و به آن ماهیت لایشرط مقسمی گفته می‌شود که در خارج وجود دارد، چراکه بعضی از اقسام آن، در خارج وجود دارد و چون مقسم با همه اقسامش اتحاد دارد، و در ضمن همه آنها موجود است اگر یک قسمش در خارج موجود باشد، مقسم هم در خارج تحقق خواهد داشت و اگر تعداد کثیری از افرادش در خارج موجود باشند مقسم هم به تعداد افرادش در خارج موجود خواهد بود؛ بنابراین کلی طبیعی در خارج موجود می‌باشد.

۳. همانا کلی طبیعی که در عالم خارج موجود است، وحدت مفهومی دارد ولی از

جهت عدد تکثر دارد. یعنی شخص کلی موجود در ضمن هر فرد، غیر از شخص کلی موجود در ضمن فرد دیگر است، هر چند نوع‌شان و ماهیت‌شان یکی باشد. به دیگر سخن نسبت ماهیت به افرادش مانند نسبت پدران متعدد به فرزندان است، نه مانند نسبت یک پدر به فرزندان متعدد. منظور این است که هر فردی یک کلی طبیعی برای خود دارد. ماهیت در خارج با کثرت افرادش متکثر و متعدد می‌شود، هر چند ماهیت با وصف کلیت و اشتراک، واحد است و در ذهن موجود می‌باشد.

۴. کلی طبیعی ماهیت بدون هیچ قید و حتی بدون قید اطلاق است، بنابراین به غیرخودش چیزی نیست. و اینکه مقسم قرار می‌گیرد، تغییری در آن پدید نمی‌آورد همانطور که بیان کردیم هر چند نفس ماهیت غیر خودش نیست اما اعتباراتی برای ماهیت در نظر گرفته می‌شود که بعضی از اقسام آن مانند ماهیت مخلوطه و ماهیت مطلقه در خارج تحقق دارد. کلی طبیعی مقسم است و مقسم در ضمن افرادش موجود است و با همه آنها اتحاد دارد بنابراین در اعتبارات ماهیت در تقسیم‌بندی که لحاظ می‌شود وجود دارد در عین اینکه نفس ماهیت است بدون هیچ قید و شرطی. یعنی کلی واقعی همان کلی طبیعی است که نفس ماهیت است باقی اعتباراتی است که لحاظ شده است.

۵. کلی طبیعی کلی است که حتی قید کلی را هم ندارد، قیدفردی هم ندارد، در حالی که به هر فرد اطلاق می‌شود، یعنی کلی طبیعی در واقع هم کلی است و هم جزئی و فردی، و چون هیچ قیدی نمی‌خورد نه کلی است نه فردی ۶. صدرالمتألهین تأکید بر موجودیت اصیل و بالذات وجود، و به دنبال آن، موجودیت تبعی و بالعرض ماهیات در خارج، و تکیه داشتن ماهیات بر وجود در خارج دارد.

۷. می‌توان گفت به طور کلی، کلی طبیعی به عنوان یک مفهوم امری منتزع از واقعیت خارجی می‌باشد و موجودیت آن به این معناست که افرادی در خارج تحقق دارند که این مفهوم قابل حمل بر آنهاست.

کتابنامه

قرآن کریم

- ابن سیناء، ابوعلى حسين بن عبدالله، ۱۳۸۳، **الاشارات و التبيهات**، شرح خواجه نصيرالدين طوسى و قطب الدين رازى، قم: انتشارات البلاغه.
- ابن سیناء، ابوعلى حسين بن عبدالله، ۱۳۸۵ش، **الهیات نجات**، ترجمه و شرح: دکتر سيدیحی یربى، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ اول.
- ابن سیناء، ابوعلى حسين بن عبدالله، ۱۳۸۷، **الالهيات من كتاب الشفاء**، تحقيق: حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم
- افلاطون، ۱۳۸۰، **دوره آثار افلاطون**، ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.
- ایلخانی، محمد، ۱۳۸۲، **تاریخ فلسفه قرون وسطی و رنسانس**، تهران، سمت.
- جان لاک، ۱۳۸۰ش، **جستاری در فهم بشر**، تلخیص: پرینگل پنسون، ترجمه: رضا زاده شفق، تهران: انتشارات شفیعی، چاپ اول.
- جلوه، ابوالحسن، ۱۳۸۵ش **مجموعه آثار حکیم جلوه**، چاپ حسن رضازاده، تهران.
- حائری، مهدی ۱۳۸۴ **کاوش های عقل نظری**، تهران، حکمت و فلسفه.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۸ش، **ممدالهمم در شرح فصوص الحکم**، تهران: وزارت ارشاد، چاپ اول.
- رضانژاد، غلام حسین، ۱۳۷۱ حکیم سبزواری، **زندگی آثار و فلسفه**، چاپ اول تابستان "چاپ احمد. ژیلسون، اتین، ۱۳۷۳، **نقد تفکر فلسفی غرب: از قرون وسطی تا اوائل قرن حاضر تحقیقی در فلسفه قرون وسطی**، مکتب دکارت و فلسفه جدید برای کشف طبیعت و وحدتی که اساس همه آنهاست، ترجمه احمد احمدی، چاپ چهارم، تهران، حکمت.
- شیرزای صدرالدین، محمد، ۱۳۶۲ **رسائل فلسفی (متشابهات قرآن، المسائل القدسیه، اجوبة المسائل): تصحیح سید جلال الدین آشتیانی**، مشهد، چ دوم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- صدالمتألّهین شیرازی، محمد، ۱۳۸۲، **شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء**، تصحیح و تحقیق و

مقدمه: نجفعلی حبیبی با اشراف سیدمحمدخامنه ای، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالمتألهین شیرازی، محمد، ۱۳۸۷ش، شواهد الربوبیه، ترجمه: علی بابایی، تهران: انتشارات مولی، چاپ اول.

صدرالمتألهین شیرازی، محمد، ۱۴۱۰ق، الحکمة المتعالیه، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ چهارم.

صدرالمتألهین شیرازی، محمد، بی تا، المشاعر، اصفهان: انتشارات مهدوی طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۶ش، بدایه الحکمه، ترجمه: علی شیروانی، قم: مؤسسه انتشارات دارالعلم، چاپ دوازدهم.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۸ش، نهاییه الحکمه، ترجمه: علی شیروانی، قم: انتشارات دارالفکر، چاپ چهارم.

طباطبائی، میرزاابوالحسن، ۱۳۸۵، مجموعه آثار حکیم جلوه، تصحیح: حسن رضازاده، (تهران: انتشارات حکمت)، چاپ اول، ج ۱.

طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۳۶، اساس الاقتباس، تصحیح: مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

عصار، سیدمحمدکاظم، ۱۳۸۳ش، دروس منطق و فلسفه، تصحیح و تحقیق: دکتر احمد عابدی، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ اول.

کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵، تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه جلال الدین مجتبی، تهران، علمی و فرهنگی

محقق داماد، سیدمصطفی، ۱۳۸۲ مقدمه الشواهد الربوبیه، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، چاپ اول.

مطهری، مرتضی، ۱۳۶۲-۱۳۷۰، شرح مبسوط منظومه، تهران، حکمت.

مطهری، مرتضی، ۱۳۶۹ش، حرکت و زمان، تهران: انتشارات حکمت.

مظفر، محمدرضا، ۱۳۵۷، المنطق، نجف اشرف: مطبعة النعمان.

Reese, William L., 1966, Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought, New Jersey, Humanities Press.

Butchvarov, Panayot, 1966, Resemblance and Identity: an Examination of the Problem of Universals, Bloomington, Indiana University Press.

