

کلی طبیعی: مقایسه‌ای میان ابن سینا و ملاصدرا

رضا اکبریان*

زهرا محمودکلایه**

چکیده

تحقیق در باب نحوه وجود کلی طبیعی یا ماهیت را می‌توان یکی از دشواری‌های فلسفه ابن سینا و ملاصدرا دانست. در ساختار فلسفی هریک از این دو فیلسوف، کلی طبیعی تعریف و آثار ویژه‌ای دارد. غفلت از این تفاوت‌ها ممکن است موجب بروز اشتباهات بسیاری گردد. ماهیت، در صورتی که لاشرط اعتبار شود، چیزی جز خودش نخواهد بود. ادعای ابن سینا آن است که ماهیت لاشرط (کلی طبیعی) در خارج وجود دارد. اما به راستی، چگونه ممکن است حقیقت لاشرط - که هیچ وصفی جز خود را نمی‌پذیرد - در خارج محقق، و همچنان اعتبار لاشرط بودن آن حفظ شود؟ در این مقاله، نشان داده‌ایم که ابن سینا در تبیین نحوه وجود کلی طبیعی در خارج، با مسائلی مواجه است که آنها را بی‌پاسخ گذاشته و ملاصدرا تلاش کرده تا پاسخی موجه برای چنان مسائلی بیابد. البته وی نیز باید تبیینی از کلی طبیعی ارائه دهد که به هیچ‌روی با نظریه وی در باب اصالت وجود ناسازگار نباشد. ما تلاش کرده‌ایم تا با بررسی دو رویکرد مختلف درباره تحقق خارجی کلی طبیعی، برتری نظریه ملاصدرا و چگونگی سازگاری آن با اصالت وجود را نشان دهیم.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، ملاصدرا، کلی طبیعی، ماهیت لاشرط، اصالت وجود.

* دانشیار دانشگاه تربیت مدرس. دریافت: ۸۹/۱/۱۷ - پذیرش: ۸۹/۳/۲۲.

z.kelayeh@yahoo.com

** دانشجوی دوره دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس.

مقدمه

کلی طبیعی با تعریف خاص خود، در معنای ماهیت من حیث هی هی که نسبت به تمامی اوصاف غیر از خودش لاقتضاست، اصطلاحی نوظهور در فلسفه فارابی و ابن‌سینا شمرده می‌شود؛ اصطلاحی که تا پیش از ایشان، در آثار حکمای یونان از جمله ارسطو وجود نداشته است. گرچه ماهیت به معنای ذاتیات اشیا - و آنچه بر اشیا حمل می‌شود - چیزی است که ارسطو در قالب مقولات ده‌گانه ارائه کرده است، اما باید توجه داشت که ارسطو غیر از ماهیات چیز دیگری را نمی‌شناسد و یگانه تفسیر او از واقعیت به کمک ماهیت صورت می‌پذیرد؛ به این معنا که وی ذات اشیا را همان واقعیت اشیا می‌داند (درست برخلاف رأی اندیشمندانی چون ابن‌سینا و ملاصدرا که با تعریفی که از ماهیت ارائه می‌دهند، صراحتاً قائل به نفی تحقق بالذات ماهیت شده و آن را دون جعل دانسته‌اند). چنین نگاهی به واقعیت در فلسفه فارابی و ابن‌سینا، به مسئله تمایز میان وجود و ماهیت باز می‌گردد. فارابی نخستین بار این مسئله را مطرح کرده، مسئله‌ای که تبعات و لوازم بسیاری به دنبال داشته است؛ از جمله آنکه در چنین نگاهی، می‌توان ماهیت را با نظر به خودش و صرف نظر از غیر خودش لحاظ و اعتبار کرد. به عبارت دیگر، می‌توان ماهیت را جدا از عینیت و عدم عینیت در نظر گرفت؛ به گونه‌ای که در این اعتبار، غیر از خود ماهیت، هیچ چیز را نتوان دید.

گفتنی است که اندیشمندانی چون ابن‌سینا و پیروانش ریشه‌ای‌ترین معنای ماهیت را که به نحو «ما یقال فی جواب ماهو» تعریف می‌شود، ماهیت من حیث هی هی می‌دانند که به نوعی می‌توان آن را همان اعتبار ذهن در مقام تحلیل عقلی دانست؛ به این معنا که ما در هنگام مواجهه با شیء خارجی، و در مقام تحلیل عقلی، دو چیز را جدا از شیء خارجی فهمیده و امر واحد عینی را به دو جزء تحلیل می‌کنیم که عبارت‌اند از: دو معنای وجود و ماهیت. منظور از ماهیت در این بحث همان «ما یقال فی جواب ماهو» است که در مقام تحلیل عقلی به آن دست یافته‌ایم. البته این نحوه از اعتبار ماهیت ریشه در حقیقتی دارد که در میان شارحان ابن‌سینا از آن به «تقرّر ماهوی» تعبیر می‌شود. مقام تقرّر ماهوی در فلسفه ابن‌سینا ناظر به جایگاه حقیقی کلی طبیعی یا

ماهیت من حیث هی می باشد؛ یعنی ماهیات متقرّره همان ماهیات در مرتبه ذات هستند که با حفظ همین ویژگی خود، در خارج محقق می‌باشند. البته اندیشمند بزرگی همچون ملاصدرا در عین انکار مقام تقرّر ماهوی برای کلی طبیعی به قرائت ابن‌سینایی آن، تحقق ماهیت من حیث هی را با تفسیری متفاوت از ابن‌سینا اثبات می‌کند که برای تبیین آن، پرداختن به دیدگاه‌های دقیق هر دو فیلسوف در باب کلی طبیعی ضروری است. در ادامه، به بیان چیستی و هستی کلی طبیعی از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا و نیز مقایسه میان آرای آنان پرداخته و نتیجه نهایی را از مقایسه آرای ایشان بیان خواهیم کرد.

چیستی کلی طبیعی

در هنگام بحث از چیستی کلی طبیعی، باید توجه داشت که هر یک از فلاسفه مورد بحث (ابن‌سینا و ملاصدرا) تعریف خاص خود را در این باره ارائه کرده‌اند و این تفاوت، به اختلاف دیدگاه دو فیلسوف نسبت به واقعیت باز می‌گردد. بنابراین، لازم است که چیستی کلی طبیعی را به طور جداگانه از دیدگاه هر دو حکیم بررسی کنیم.

ابن‌سینا در جای جای آثار خود، به بحث از ماهیت من حیث هی می‌پرداخته و این مسئله را با عنوان «امور عامه و کیفیت وجود آن» در فصل اول از مقاله پنجم الهیات شفا به طور مبسوط مطرح ساخته و نیز در بخش‌های متعددی از آثار خود اشاراتی به آن داشته است. وی در مقاله یادشده، پس از تقسیم کلی به اقسام سه‌گانه‌ای که بعدها تحت عنوان کلی منطقی، کلی طبیعی و کلی عقلی نامیده شدند، به توضیح هر یک از آنها به ویژه کلی طبیعی پرداخته است. او پس از تعریف ماهیت به عنوان امری که کلیت به آن ملحق می‌شود و معنای خودش غیر از معنای کلیت الحاقی است، از ویژگی خاص ماهیت با چنین ملاحظه‌ای سخن می‌گوید. ماهیت در این لحاظ (مرتبه ذات)، به گونه‌ای است که هیچ چیز جز خود ماهیت (ذات ماهیت) بر آن حمل نمی‌شود که از آن به ماهیت من حیث هی تعبیر می‌شود. ماهیت در این مرتبه، به گونه‌ای است که تمامی صفات از جمله صفات متقابل و متناقض از آن سلب می‌گردد.^(۱) البته وی به دو اعتبار

دیگر از ماهیت هم اشاره کرده است: (۱) اعتبار ماهیت به طور عام (ماهیت بشرط لا که موطن آن ذهن است)؛ به گونه‌ای که تعریف آن به اشیای متعددی صدق کنند. (۲) اعتبار ماهیت به طور خاص (ماهیت بشرط شیء که همان افراد خارجی ماهیت است)؛ به این معنا که ماهیت همراه با خواص و اعراضی لحاظ شود که به واسطه این اعراض، قابل اشاره و متعین خواهد بود. (۳)

در مورد ماهیت لابشرط، باید توجه داشت که سلب صفات متقابل و متناقض از مرتبه ذاتی مصداقی برای ارتفاع نقیضین نیست و حکمای اسلامی چندین راه را برای نشان دادن این مطلب برگزیده‌اند. خود ابن‌سینا در این باره به تقدّم سلب بر حیثیت اشاره کرده است. (۴) توضیح اینکه سلب صفات متقابل از ماهیت به دو صورت قابل بیان است:

۱. انّ الفرسية من حیث هی فرسیة لیست بالف.

۲. انّ الفرسية لیست من حیث هی فرسیة بالف و لا شیء من الأشیاء.

در صورت تقدّم حیثیت بر سلب (بیان ۱)، صفات متقابل به نحو مطلق از «موضوع مقید به قید حیثیت» سلب می‌گردد؛ در حالی که با تقدّم سلب بر حیثیت (بیان ۲)، «محمول مقید به قید حیثیت» را از موضوع (فرسیه) سلب کرده‌ایم و بنابراین، صفات متقابل مطلقاً از موضوع سلب نشده‌اند، بلکه با لحاظ قیدی خاص و حیثیتی ویژه از آن سلب شده‌اند که آن حیثیت، همان حیثیت ذاتی ماهیت است. (۴) به عبارت ساده‌تر، هنگامی که گفته می‌شود: ماهیت من حیث هی هی نه موجود است و نه معدوم، نه کلی است و نه جزئی، نه واحد است و نه کثیر، و نه هیچ چیز دیگری غیر از خودش؛ مقصود بیان این نکته است که وقتی ماهیت با نظر به ذاتش و فقط در آن مرتبه مورد ملاحظه قرار گیرد، هیچ چیز جز ذاتش نیست (یعنی هیچ مفهوم و معنای دیگری جز خودش در آن مرتبه مأخوذ نبوده و در حدّ و تعریف ماهیت بیان نمی‌شود).

راه دیگر برای رفع شبهه ارتفاع نقیضین از ماهیت این است که نشان دهیم قضیه به لحاظ صورت منطقی مستلزم تناقض نیست. توضیح اینکه ما درباره ماهیت در مرتبه ذات چنین می‌گوییم: «الماهیة لیست من حیث هی هی بالف و لا لالف». این قضیه را می‌توان به دو قضیه تحلیل کرد:

۱. الماهیه لیست من حیث هی بالف = $\sim P$

۲. الماهیه لیست من حیث هی بلالف = $\sim Q$

ظاهراً قضایای ۱ و ۲ نقیض یکدیگرند، در حالی که چنین نیست؛ زیرا نقیض هر چیزی رفع آن چیز است. بنابراین قاعده، هریک از قضایای ۱ و ۲ نقیض خاص خود را دارند و اکنون نشان خواهیم داد که خود این دو قضیه نقیض یکدیگر نمی‌باشند:

نقیض قضیه ۱: لیس (الماهیه لیست من حیث هی بالف) = الماهیه من حیث هی الف. $\sim(\sim P) = P$

نقیض قضیه ۲: لیس (الماهیه لیست من حیث هی بلالف) = الماهیه من حیث هی لا الف. $\sim(\sim Q) = Q$

همان‌طور که نشان داده شد، قضایای ۱ و ۲ نقیض یکدیگر نبوده و هریک دارای نقیض خاص خود می‌باشند. از این طریق نیز شبهه ارتفاع نقیضین در مرتبه ذات ماهیت قابل رفع است. بنابراین با روشن شدن این مطلب که نحوه سلب صفات متقابل از ماهیت چگونه است، این مطلب واضح خواهد بود که ما وقتی به ماهیت در مرتبه ذاتش نظر می‌کنیم، چیزی جز خود ماهیت را نمی‌یابیم؛ یعنی هیچ چیز جز ذات ماهیت در آن مرتبه اخذ نشده است. حتی عوارض و لوازم خود ذات مانند زوجیت برای عدد چهار، از این قاعده مستثنا نیست؛ چرا که اگر قرار باشد لوازم ماهیت در حد ماهیت و در مرتبه ذات مأخوذ باشند، معنایش این خواهد بود که ما هرگز نمی‌توانیم عدد چهار را بدون در نظر داشتن زوجیتش لحاظ کنیم، در حالی که برای فردی که هیچ تصویری از زوجیت و فردیت ندارد تصور عدد چهار ممتنع نیست و همین امر نشان می‌دهد که حتی لوازم ماهیات هم در حد آنها مأخوذ نیستند.

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 سنخ 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 آید.

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 بازمی‌گردد.^(۵) بنابراین، هیچ‌یک از اظهارات ابن‌سینا را نمی‌توان بر اصالت وجود یا اصالت ماهیت حمل کرد؛ هرچند می‌توان با توجه به اظهارات وی تعیین کرد که غالباً چه نگرشی به واقعیت داشته است. بر اساس نظریه ابن‌سینا در باب ماهیت و تقرّر ماهوی، می‌توان نگاه او به واقعیت را چنین به تصویر کشید: ابن‌سینا از یک سو، قائل به تقدّم ماهیت بر وجود است^(۶) و از سوی دیگر، ماهیت را ذاتاً نسبت به وجود و عدم لاقضای می‌داند و معتقد است که جعل به ماهیات تعلّق نمی‌گیرد؛ بنابراین، برای تحقّق ماهیات، لازم است که از جانب واجب تعالی به آنها وجود افاضه شود و در غیر این صورت ماهیت تحقّقی در خارج نخواهد داشت.^(۷) تقدّم ماهیت بر وجود به اصالت ماهیت نزدیک، و عدم تعلّق 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 هیچ‌یک از اظهاراتش یکی از طرفین مدّعا را اراده نکرده، بلکه در هر موردی متناسب با مسئله فلسفی و اینکه سنگینی کفه وجود بیشتر است یا ماهیت، به نظریه پردازی 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؛ چراکه در این باره، تعبیری از ابن‌سینا وجود دارد که بسیار به اصیل دانستن ماهیت نزدیک است؛ از جمله: تعبیر وی درباره تقدّم وجود الهی اشیا (وجود ماهیات متقرّره) بر وجود طبیعی آنها^(۸) و یا این عبارت وی درباره وجود ماهیت در خارج: «و اما الحيوان مجرداً لا بشرط شیء آخر فله وجود فی الاعیان، فأنه فی نفسه و فی حقیقته بلا شرط شیء آخر.»^(۹) و نیز این تعبیر از

کلی طبیعی که: «لانا نطلب حیواناً مقولاً علی کثیرین بان یکون کل واحد من الکثیرین هو هو» (۱۰)

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 تفوق آن جای بررسی دارد.

حال با این مقدمه، به سراغ ملاصدرا می‌رویم. او با رأی ابن سینا 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 ابن سینا 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 (۱۱) 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» (۱۲)

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 علیت خواهد داشت. این در حالی است که عبارات ملاصدرا صراحتاً نافی چنین ارتباطی میان وجود و ماهیت می‌باشد؛ بلکه چنان‌که از عبارات وی به دست می‌آید، معنای موجودیت بالعرض را باید در قالب نظریه تشّان وی در باب وجود تفسیر کرد. بر این

اساس، رابطه ماهیت و وجود در فلسفه ملاصدرا رابطه شأن و ذی‌شأن، ظهور و مظهر یا ظاهر و باطن است.^(۱۳) در همه این تعبیرات، سخن از وجودی واحد با مراتبی مختلف است. سخن از حقیقت واحدی است که ظاهری دارد و باطنی. ظاهر آن همان ماهیت است و باطنش وجود.^(۱۴) در چنین دیدگاهی، شأن و ظل و ظهور، چیزی جدای از ذی‌شأن و ذی‌ظل و مظهر نیست تا یکی نسبت به دیگری علیت داشته باشد؛ بلکه شأن و ذی‌شأن دو وجهه و دو مرتبه از یک حقیقت واحدند و از همین جا روشن می‌شود که ملاصدرا از تقدّم وجود بر ماهیت، تقدّم علمی را قصد نکرده است؛ بلکه مقصود وی اصل بودن وجود و فرع بودن ماهیت در تحقق است. به این معناکه آنچه مجعول علّت است چیزی جز وجود نیست؛ اما 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 لااقتضا نسبت به وجود و عدم - که دون جعل است و برای محقق شدن باید وجود به آن ضمیمه شود - تعریف نمی‌شود و دیگر حرفی از تقرّر ماهوی نیز به چشم نمی‌خورد؛ بلکه از نظر وی، ماهیت شأن و وجود است و از این جهت چیزی جدای از وجود نبوده و مجعولیت و تحققش عیناً همان مجعولیت و تحقق وجود است. ملاصدرا با نظریه اصالت وجود، به کلی منکر تقرّر ماهوی ممکنات شده و از این طریق ابهامات موجود در این نظریه را برطرف ساخته است.

طبق آنچه گفته شد، روشن است که کلی طبیعی در دیدگاه این دو فیلسوف معانی مختلفی دارد. ابن‌سینا قائل به ماهیت من حیث هی هی است که دارای تقرّر ماهوی می‌باشد و بر ماهیات خارجی تقدّم دارد؛ او آن را کلی طبیعی می‌نامد. این در حالی است که ملاصدرا با تعریف جدیدی که از ماهیت ارائه می‌دهد، تبیین متفاوتی از کلی طبیعی را نیز به میان می‌کشد. وی بنا بر اصالت وجود، ماهیت موجود در خارج را ظهور وجود می‌داند که امری مؤخر از وجود و مقدّم بر کلی طبیعی است. تفاوت اساسی دیدگاه ملاصدرا با ابن‌سینا نیز در همین مسئله است که وی ماهیت به معنای ظهور وجود را مقدّم بر ماهیت من حیث هی هی یا کلی طبیعی و اساس آن می‌داند. ملاصدرا ماهیت به معنای ظهور وجود را امری عینی و خارجی می‌انگارد؛ در حالی که

کلی طبیعی: مقایسه‌ای میان ابن سینا و ملاصدرا □ ۶۵

ماهیت من حیث هی هی یا کلی طبیعی را انتزاع ذهن از ماهیتی می‌داند که ظهور و وجود بوده و به تبع وجود، دارای عینیت است. عبارات وی در این باره چنین است:

انّ لنا أن نأخذ من الاشخاص المختلفة بتعیّیناتها الشخصية او الفصلية المشتركة فی نوع او جنس، معنأ واحداً ینطبق علی کلّ من الاشخاص بحیث جاز أن یقال علی کلّ منها أنه هو ذلك المعنی المنتزع الكلی، مثلاً جاز لك أن تنتزع من اشخاص الانسان المتفرقة المختلفة المتباينة معنأ واحداً مشتركاً فیهِ و هو الانسان المطلق الذی ینطبق علی الصغیر و الکبیر... مجامعاً لكلّ من تعیّیناتها مجرداً فی حدّ ذاته من عوارضه المادیة و مقارناتها. (۱۵)

وی در جای دیگر چگونگی عینیت داشتن کلی طبیعی به تبع وجود را این‌گونه شرح می‌دهد: فالموجود فی الخارج هو الوجود لكن یحصل فی العقل بوسيلة الحس او المشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات کلیة عامة او خاصة، و من عوارضه ایضاً كذلك و یحکم علیها بهذه الاحکام بحسب الخارج. (۱۶)

و همچنین بیان می‌کند:

فالعقل یعتبر و ینتزع من الاشخاص الوجودیه الجنس و الفصل و النوع و الذاتی و العرضی و یحکم بها علیها من جهة ذاتها او عارض الذی هو ایضاً نحواً من الوجود. (۱۷)

از نظر وی، در خارج، جز وجودات متشخص که از روزنه ماهیات بر ادراک حصولی ما ظاهر می‌شوند، چیزی نداریم. ما در خارج، زید و عمرو و بکر داریم؛ مفهوم کلی انسان، انتزاع ذهن ما از موجودات متشخص خارجی است^(۱۸) که البته انتزاعی بی پایه نبوده و ریشه در ماهیت عینی خارجی به عنوان ظهور و وجود دارد. وی منکر امر مشترک در خارج نیست و صراحتاً بیان می‌کند که امر مشترک موجود در خارج است، هرچند ظرف عروض اشتراک آن در ذهن می‌باشد. (۱۹) در عبارت قبلی بیان شد که وی اولاً کلی طبیعی را امری منتزع از فصول مشترک اشخاص خارجی می‌داند و ثانیاً در مواردی به وجودی بودن فصل اشاره می‌کند که برخی از آنها چنین است: «إنّ

حقیقة الفصول و ذواتها ليست ألاً الوجودات الخاصة للماهيات التي هي اشخاص حقیقیة»^(۲۰) «إن الوجودات الخاصة الامكانية هي بعينها مبادئ الفصول الذاتية للحقايق»^(۲۱) با توجه به موارد اخیر، می‌توان نتیجه گرفت که امر مشترک موجود در خارج امری وجودی است که کلی طبیعی نیز از همان امر وجودی مشترک انتزاع می‌شود. به همین جهت است که نظریه ملاًصدرا به نوعی ایده‌آلیسم نمی‌انجامد؛ زیرا در ایده‌آلیسم، ماهیات به عنوان امور مشترک تماماً ساخته و پرداخته ذهن آدمی بوده و هیچ منشأ انتزاعی در خارج ندارند (برخلاف نظریه رئالیستی ملاًصدرا که کلی طبیعی را منتزع از واقعیت خارجی می‌داند).

هستی کلی طبیعی

پس از ذکر مقدماتی در باب چیستی کلی طبیعی از دیدگاه ابن‌سینا و ملاًصدرا، اینک وارد بحث از نحوه وجود خارجی آن از دیدگاه ابن‌سینا می‌شویم و سپس به بررسی نظریه ملاًصدرا در این باره خواهیم پرداخت. ابن‌سینا صراحتاً به وجود کلی طبیعی در خارج اشاره می‌کند و حتی آن را بر وجود شخصی اشیا مقدم می‌داند. عین عبارات وی در این باره چنین است:

و یکون اعتبار الانسان بذاته جائزاً و ان كان مع غيره، لان ذاته مع غيره ذاته، فذاته له بذاته، و كونه مع غيره امر عارض له او لازم ما لطبيعته الحيوانية و الانسانية. فهذا الاعتبار متقدم في الوجود على الحيوان الذي هو شخصي بعوارضه او كلي وجودي او عقلي، تقدم البسيط على المركب و الجزء على الكل و بهذا الوجود لا هو جنس و لانوع و لا شخص و لا واحد و لا كثير، بل هو بهذا الوجود حيوان فقط و انسان فقط.^(۲۲)

این عبارات گویای این مطلب است که کلی طبیعی (طبیعت شیء) نه تنها در خارج موجود است، بلکه ماهیت لابشرط به لحاظ وجودی مقدم بر ماهیت بشرط شیء و بشرط لا می‌باشد. تعبیر ابن‌سینا در این باره ناظر به رأی خاص وی در باب تقرّر ماهوی و تقدم طبیعت شیء بر وجود خارجی آن می‌باشد. لازم به ذکر است که ابن‌سینا به واقعیت اشیا نگرش وجودی دارد و وجود آنها را منسوب به واجب‌الوجود می‌داند،^(۲۳) به این معنا که ماهیت را نسبت به هر چیزی از جمله وجود و

عدم لاقضای دانسته و بنابراین معتقد است که تا وجود از جانب واجب به ماهیت افزوده نشود، این ماهیت از هیچ‌گونه عینیت و خارجیتی برخوردار نخواهد بود؛^(۲۴) اما در عین حال، قائل به تقدّم ماهیت بر وجود می‌باشد. یعنی این ماهیت متقرّر در مقام ذات است که در علم الهی محقق بوده و وجود را دریافت می‌کند و به همین معنا نیز بر وجود خارجی شیء مقدّم است.^(۲۵)

بسیار روشن است که فهم نظریه ابن سینا در باب تقرّر ماهوی از دشواری‌های فلسفه اوست. وی معتقد است که اعتبار حیوان در مرتبه ذات جاز است، هرچند در واقع با غیر خود همراه باشد.^(۲۶) او در عین حال، به این مطلب نیز توجه داده است که گرچه ماهیت ذاتاً از هر وصفی غیر از خودش خالی است و مثلاً در مرتبه ذات نه واحد است و نه کثیر، اما حقیقتاً و در واقع نمی‌تواند از یکی از دو طرف خالی باشد و بنابراین وقتی در خارج به آن نظر می‌شود، لزوماً یا واحد است یا کثیر و همین‌طور است درباره سایر صفات. البته این لزوم چیزی است که از خارج بر ماهیت تحمیل شده است، نه اینکه لازمه ذاتی ماهیت باشد؛^(۲۷) یعنی وجود خارجی ماهیت است که اقتضای اتّصاف به یکی از متقابلین همچون وحدت و کثرت را دارد، نه خود ماهیت. بنابراین وقتی به ذات ماهیت نظر می‌شود، از آن چیزی جز لاقضاییت نسبت به این اوصاف بیرون نمی‌آید؛ در حالی که با نظر به وجود خارجی ماهیت، هیچ حالت دیگری غیر از اتّصاف به یکی از طرفین ممکن نیست.

نتیجه‌ای که می‌توان بر اساس مبانی ابن سینا از این دو ویژگی ماهیت یعنی «لا اقتضاییت ذاتی» و «لزوم اتّصاف خارجی» گرفت، چیزی جز نظریه تقرّر ماهوی نخواهد بود؛ زیرا هنگامی که وی از اعتبار ماهیت در مرتبه ذات سخن می‌گوید، مسلماً اعتبار صرف و بدون ریشه در واقعیت را قصد نکرده است، بلکه این اعتبار منشأ واقعی و خارجی دارد. به این معنا که ماهیت در مرتبه ذات واقعاً از نوعی تقرّر برخوردار است که ما می‌توانیم در مقام تحلیل عقلی ماهیت را در مرتبه ذات اعتبار و تصوّر کنیم.

اما برای اینکه چنین نظریه‌ای به رأی معتزله در باب ثابتات که واسطه میان وجود و عدم بودند منتهی نگردد، ضرورتاً لازم می‌آید که برای ماهیات در مقام تقرّر نحوه‌ای از وجود را قائل

شود که خود وی از آن در مرحله پیش از ایجاد به وجود الهی تعبیر کرده^(۲۸) و در مرحله پس از ایجاد نیز ماهیات را موجود به وجود افراد خود در خارج می‌داند.^(۲۹) توضیح اینکه لازمه قول به تقرّر ماهوی این است که ماهیات اشیا، پیش از ایجاد، از نحوه‌ای وجود در علم الهی برخوردار باشند و خداوند به عنوان فاعل بالعنایه، بر اساس نظام علمی خود، نظام عینی را بیافریند.

آنچه از این نظریه مورد استفاده این مقاله است مربوط به تبیین ابن‌سینا در باب کلی طبیعی و نحوه وجود آن در خارج، و پاسخ به این پرسش اساسی است که ماهیت من حیث هی هی و به عنوان طبیعت شیء چگونه می‌تواند در خارج موجود باشد؟ به نظر می‌رسد که اینجا اشکالی قوی در برابر نظریه ابن‌سینا شکل می‌گیرد؛ چراکه ممکن است کسی بپذیرد که ما می‌توانیم ماهیات را در مرتبه ذات لحاظ کنیم و این اعتبار هم به نحوی ریشه در واقع دارد، اما از پذیرش این مطلب لازم نمی‌آید که این ماهیات «من حیث هی هی» در خارج موجود باشند؛ بلکه به محض آنکه وجود علمی ماهیات تبدیل به وجود عینی شد، دیگر ما چیزی جز شخص خارجی نخواهیم داشت. و این ادعا که طبیعت اشیا دارای وجود و تحقق خارجی باشد، جز بر ماهیات متقرّره در مرتبه تحققشان در علم الهی صدق نخواهد کرد؛ چراکه در آن مرتبه تشخیص عینی و خارجی وجود ندارد و تصوّر ماهیت به عنوان یک طبیعت عام و فراگیر که در صورت تحقق دارای فرد یا افراد خارجی باشد ممکن است، در حالی که چنین تصویری درباره افراد محقق در خارج بسیار دور از ذهن خواهد بود. به بیان دیگر، ماهیات موجوده چیزی جز اشخاص خارجی نخواهند بود.

این اشکال در حالی مطرح می‌شود که ادعای ابن‌سینا صراحتاً بر وجود خارجی طبیعت مشترک میان افراد ماهیات در مرتبه تحقق خارجی (وجود طبیعی) و نه در مرتبه علم الهی (وجود الهی)، به عنوان امری عام و فراگیر، مبتنی است.^(۳۰) وی در ضمن، به ارائه تبیین خاص خود از کیفیت وجود خارجی ماهیت می‌پردازد و به این منظور، از تفاوت گذاشتن میان ماهیت لابشرط و بشرط لا، و به عبارت دیگر، از تمایز قائل شدن میان عبارات مختلف ماهیت کمک می‌گیرد. برای دقت در نقل مطلب، به عین عبارات وی از الهیات شفا اشاره می‌شود:

و لو كان يجوز للحيوان بما هو حيوان مجرداً بشرط ان لا يكون شيء آخر وجود في الاعيان، لكان يجوز أن يكون للمثل الافلاطونية وجود في الاعيان، بل الحيوان بشرط لا شيء آخر وجوده في الذهن فقط. و اما الحيوان مجرداً لا بشرط شيء آخر فله وجود في الاعيان، فانه في نفسه و في حقيقته بلا شرط شيء آخر، و ان كان مع ألف شرط يقارنه من خارج. فالحيوان بمجرّد الحيوانية موجود في الاعيان و ليس يوجب ذلك عليه أن يكون مفارقاً بل هو الذي هو في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود في الاعيان. (۳۱)

عبارات ابن سینا گویای این رأی اوست که ماهیت و طبیعت اشیا در ضمن افراد و اشخاص خارجی خود محقق است. وی بیان می‌کند که تحقق کلی طبیعی در ضمن افراد، هیچ خللی به لحاظ ذاتی آن وارد نمی‌سازد. ابن سینا مقصود خود را از حیوان محقق در افراد خارجی به عنوان طبیعت مشترک میان افراد چنین بیان می‌کند: «لانا نطلب حيواناً مقولاً علی کثیرین بان يكون کل واحد من الكثیرین هو هو.» (۳۲) وی در واقع معتقد است که این ماهیت مشترک موجود در خارج به گونه‌ای است که قابل حمل بر تک تک افراد خارجی آن ماهیت است. نتیجه اینکه در مورد ماهیاتی که دارای افراد متعدّد خارجی می‌باشند، حتی اگر تنها یک فرد از آن افراد در خارج محقق باشد، می‌توان گفت که کلی طبیعی یا صورت نوعیه به عینه محقق است؛ زیرا بر آن فرد خارجی قابل حمل می‌باشد.

پس طبیعت مشترک چیزی نیست که هر جزئی در یکی از افراد محقق گردد و زمانی تحققش کامل شود که تمامی افراد آن در خارج محقق شوند؛ همین طور چیزی مستقل و خارج از افراد نیست، بلکه به محض تحقق یک فرد همه حقیقت آن طبیعت تحقق یافته است. البته نباید تصور شود که ماهیت لا بشرط در صورت تحقق خارجی، تبدیل به ماهیت بشرط شيء یا بشرط لا شده است؛ بلکه مطابق عبارات ابن سینا، کلی طبیعی با حفظ کلیت و به عنوان امری مشترک در ضمن ماهیت بشرط شيء یا بشرط لا مأخوذ است (نه اینکه در خارج، تبدیل به یکی از این دو شده باشد). برعکس، عبارات وی صراحتاً ناظر به استقلال طبیعت در ضمن تحقق در افراد است. (۳۳)

برای مثال، تحقق کلی طبیعی در ضمن اشخاص خارجی به گونه‌ای است که به طور هم‌زمان، اعتبار لابشرط و بشرط شیء در شخص خارجی مأخوذ است و هیچ‌یک از این دو اعتبار به استقلال دیگری لطمه‌ای وارد نمی‌سازد. این ویژگی ماهیت لابشرط از آن جهت است که در چنین اعتباری از ماهیت، هیچ شرطی مأخوذ نیست و به همین دلیل است که می‌تواند در ذهن یا خارج موجود باشد؛ بدون اینکه لطمه‌ای به اعتبار لابشرط بودن آن وارد گردد.

باید توجه داشت که اصرار ابن‌سینا برای اثبات وجود ماهیت در خارج بدون دلیل نبوده، بلکه به جهت تأثیرات جدی این نظریه بر مسائل معرفت‌شناختی و وجودشناختی بوده است. مهم‌ترین اثر معرفت‌شناختی پذیرش این امر آن است که چنانچه طبیعت و ماهیت اشیا در ضمن افراد خود محقق نبوده و از وجود عینی برخوردار نباشد، نتیجه این خواهد بود که آنچه ما از اشیای خارجی ادراک می‌کنیم، به نحوی که برای هر یک از آنها ماهیت خاصی را در نظر گرفته و سپس به دسته‌بندی آنها تحت مقولات مختلف می‌پردازیم، منشأ انتزاع و ریشه‌ای در خارج نداشته و چیزی جز قالب‌های ذهنی ما نخواهد بود و چنین عقیده‌ای همان نفی رئالیسم و واقع‌نمایی علم و به نوعی پذیرش ایده‌آلیسم است؛ زیرا اساس طبقه‌بندی ماهیات اشیا اشتراکات و اختلافات ذاتی میان آنها بوده و شناخت ما نسبت به جهان خارج توسط این مفاهیم کلی صورت می‌پذیرد. حال، با انکار کلی طبیعی به عنوان وجه مشترک واقعی میان اشیا، واقع‌نما بودن شناخت ما نسبت به خارج زیر سؤال می‌رود؛ به علاوه، انکار اشتراکات واقعی میان اشیا امری خلاف شهود هر فرد است. توضیح آنکه ایده‌آلیسم در اینجا بدین معناست که واقعیت عالم خارج از ذهن چیزی است و ادراک ما از این واقعیت چیزی دیگر. بر این اساس، آنچه ما از جهان خارج از خود ادراک می‌کنیم ساخته و پرداخته ذهن ماست؛ به نحوی که اگر ذهن انسان با قالب‌های ادراکی دیگری ساخته می‌شد، درک او از خارج نیز به گونه دیگری می‌بود. در این صورت، ادراک انسان واقع‌نما نبوده و معرفت امری نسبی خواهد شد که بستگی به قالب‌های ذهنی موجود مدرک دارد و بنابراین، انسان واقعیت را آن‌گونه که هست نخواهد شناخت؛ بلکه واقعیت آن‌طور که بر ما نمایان می‌شود، مورد شناسایی ماست.

روشن است که چنین عقایدی از نظر حکمایی همچون ابن‌سینا مطابق با اندیشه سופسطاییانی است که قائل به نسبیت معرفت بوده و آن را تابعی از ذهن بشر می‌دانستند و چنان‌که در تاریخ به روشنی بیان شده است، یکی از مهم‌ترین عوامل شکل‌گیری فلسفه توسط فیلسوفانی همچون سقراط، افلاطون و ارسطو در یونان باستان به عنوان جریان‌ی رویارو با تفکر سופسطایی آن زمان و در جهت اثبات واقع‌نمایی علم و ادراک بوده است.^(۳۴) بنابراین، روشن است که چرا متفکر بزرگی همچون ابن‌سینا چنین دغدغه‌ای داشته و برای اثبات واقع‌نمایی علم به اثبات عینیت ماهیات در خارج و موجودیت آن در ضمن افراد خویش روی آورده است.

اثر مهم دیگر این نظریه را می‌توان در پیامدهای وجودشناسانه آن جست‌وجو کرد. می‌دانیم که مهم‌ترین راه برای تبیین و توجیه کثرات عالم به ویژه کثرات عرضی در عالم ماده، در زمان ابن‌سینا، تبیین کثرت ماهوی اشیا بوده است؛ بدین معنا که در آن زمان، منشأ کثرات عالم همان ماهیات محسوب می‌شدند. روشن است که در صورت حقیقی نبودن ماهیات و تحویل آنها به صرف قالب‌های ذهنی، دیگر کثرت خارجی قابل تبیین نبود؛ چراکه لازمه منشأ اثر بودن ماهیت، واقعی بودن آن است و چیزی که واقعیت خارجی نداشته باشد چگونه می‌تواند منشأ کثرات عالم محسوب گردد؟

با توجه به این توضیحات می‌توان تاحدی به منشأ نظریه ابن‌سینا در باب کلی طبیعی نزدیک شد. اگر بخواهیم در این باره جانب انصاف را رعایت کنیم، باید اعتراف نماییم که نظریه وی اثر عمده‌ای بر روند فکر فلسفی در آینده داشته است. اما آیا این نظریه به ویژه با تکیه ابن‌سینا بر نظریه تقرّر ماهوی، با اشکال مواجه نخواهد بود؟ روشن است که این نظریه با همه اهمیتش از نقاط ابهامی رنج می‌برد و همچنان با پرسش‌هایی جدی مواجه است؛ از جمله آنکه: آیا التزام به تقرّر ماهوی می‌تواند منشئیت کلی طبیعی را توجیه و تبیین کند؟ آیا نظریه تحقق کلی طبیعی در ضمن افراد، به نحوی همان اصالت دادن به فرد خارجی نیست؟ به عبارت دیگر، ماهیتی که با تحقق حتی یک فرد از افراد خود عینیت می‌یابد، آیا چیزی جز همان فرد خارجی است؟ و بنابراین اساساً چه لزومی دارد که ما کثرات عالم را به چیزی غیر از خود افراد و اشخاص

بازگردانیم (در حالی که می‌توان منشأ آنها را به خود اشخاص بازگردانید)؟ در واقع، تنها راه توجیه اشتراکات حقیقی اشیا و یا کثرات عالم، التزام به چنین نظریه‌ای نیست؛ بلکه می‌توان خود طبیعت و ماهیت لایشرط را امری اعتباری و انتزاعی دانست که منشأ انتزاع آن همان شخص خارجی (ماهیت بشرط شیء) باشد، نه اینکه گفته شود: چون حقیقتاً طبیعتی لایشرط وجود دارد، می‌توان شخص خارجی را ادراک کرد و چرا بالعکس نگوییم که چون شخص خارجی وجود دارد، ماهیت با این اعتبار تحقق بالتبع خواهد داشت؟ این سؤال زمینه‌ساز اندیشه بدیع ملاًصدرا در باب اصالت وجود است که منشأ اشتراکات میان اشیا و کثرات را به خود وجود باز می‌گرداند. در ادامه تلاش می‌کنیم با کمک گرفتن از آرای وی به رفع ابهامات نظریه ابن‌سینا پرداخته و پاسخ‌هایی مناسب برای مسائل یادشده بیابیم.

ما در نظریه ملاًصدرا در باب وجود کلی طبیعی در خارج، با دو مسئله اساسی روبه‌رو هستیم: ۱) چگونگی وجود کلی طبیعی در خارج؛ ۲) چگونگی سازگاری این نظریه با اصالت وجود. برای تبیین دیدگاه ملاًصدرا در باب نحوه وجود کلی طبیعی در خارج، لازم است تا دوباره به نظریه وی در باب اصالت وجود و اعتباریت ماهیت بازگردیم. برای ورود به مطلب نیز لازم است که تحلیلی از معنای موجودیت در فلسفه ملاًصدرا ارائه شود. ابتدا باید دید که وقتی گفته می‌شود: «الف» موجود است، مقصود از موجودیت چیست؟ موجودیت در اینجا می‌تواند در دو معنا به کار گرفته شود:

۱. «الف» موجود است؛ به این معنا که دارای تحقق عینی، منشأ آثار عینی و طارد عدم است.

در واقع، چنین موجودیتی ناظر به موجودیت اصیل و بالذات است.

۲. «الف» موجود است، به این معنا که چیزی وجود دارد که الف بر آن صادق است و آن چیز حقیقتاً به الف متّصف می‌شود؛ مانند نابینایی که هرچند به معنای اول در خارج وجود ندارد، امّا به معنای دوم صادق است و شخص نابینا حقیقتاً در خارج به وصف نابینایی متّصف می‌شود. (۳۵)

عبارات ملاًصدرا در مورد اینکه موجودیت ماهیت به معنای اول نیست صراحت داشته و هیچ ابهامی در آن وجود ندارد؛ بلکه عباراتی مبنی بر اینکه موجودیت ماهیت به معنای دوم

موردنظر وی می‌باشد، بارها بیان شده است. از جمله آنکه:

انّ الوجود فی الحقیقة من کلّ امر هو الوجود الخاص به و معنی موجودیة المعانی و المفهومات هو کونها صادقة علیها، محمولة لها. فمعنی کون الانسان موجوداً عند التحقيق عبارة من کون بعض الموجودات محمولاً علیه انه انسان. (۳۶)

و همچنین این عبارت که: «و آنه موجود فی الخارج بمعنی آنه یصدق حدّه علی اشیاء کثیرة فیہ و لا یعنی بموجودیة الشیء اّلا ذلك» (۳۷) این عبارات دقیقاً اشاره به این مطلب دارد که وقتی گفته می‌شود: انسان موجود است، مقصود این است که موجوداتی در خارج حقیقتاً متّصف به وصف انسانیت‌اند. نکته‌ای اساسی در عبارات اخیر وجود دارد که می‌تواند پاسخی دقیق به مسئله اصلی این مقاله محسوب گردد. می‌دانیم که در زمان ابن سینا، چنین تحلیل‌های دقیقی از اقسام اطلاعات موجودیّت مطرح نبوده است و بنابراین هنگامی که ابن سینا درباره نحوه تحقق ماهیت لابشرط در خارج سخن می‌گوید، ابهاماتی در تعبیر وی یافت می‌شود؛ اما با دقت‌های فلاسفه بعد از ابن سینا و تحلیل‌های دقیق ملاصدرا، بسیاری از این ابهامات برطرف شده است. با این تحلیل، روشن می‌شود که منظور از موجودیّت کلی طبیعی در خارج، مصداق حقیقی داشتن ماهیات است؛ به این معنا که در خارج، موجوداتی هستند که این کلی طبیعی بر آنها قابل حمل بوده و آنها حقیقتاً موضوع یا فرد آن می‌باشند. گرچه ظاهر این تعبیر وی به برخی از تعبیر ابن سینا مبنی بر موجودیّت کلی طبیعی در ضمن افرادش شبیه است، (۳۸) باید توجه داشت که تفاوت‌هایی اساسی میان تبیین این دو فیلسوف از نحوه تحقق کلی طبیعی در خارج وجود دارد. با توضیحاتی که داده شد، روشن است که:

اولاً ابن سینا با اعتقاد به تقرّر ماهوی ممکنات، نوعی تقدّم برای ماهیت در مرتبه ذات (کلی طبیعی) بر ماهیت بشرط شیء و بشرط لافائل است. در این دیدگاه، ذهنی بودن یا خارجی بودن ماهیت، تابعی از ماهیت لابشرط است و اساساً کلی طبیعی است که تحقق ماهیت در ذهن و خارج را ممکن می‌سازد. پس اشخاص خارجی و افراد ذهنی، مصداق همان ماهیت لابشرطی هستند که قبل از ایجاد در علم الهی تحقق داشته است. اما محقق بودن کلی طبیعی به وجود

افرادش، از دیدگاه مَلَّاصِدْرَا معنای دیگری می‌یابد. در اینجا آنچه اصل است همان وجود خارجی اشیا می‌باشد و کلی طبیعی امری منتزع از وجودات خاص اشیاست: «إِنَّ الْكُلِّيَّ الطَّبِيعِيَّ غَيْرَ مَوْجُودٍ بِالذَّاتِ بَلِ الْمَوْجُودِ بِالذَّاتِ هُوَ الْوُجُودُ الْخَاصُّ»^(۳۹) در این دیدگاه، برخلاف نظر ابن‌سینا، ماهیت خارجی (ماهیت بشرط شیء) است که منشأ انتزاع ماهیت لا بشرط واقع می‌گردد و به این معنا بر کلی طبیعی تقدّم خواهد داشت. برخی تعبیر وی در این باره چنین است: فَإِنَّ الْمَسْمُومَ بِالْكُلِّيِّ الطَّبِيعِيِّ وَالْمَاهِيَةَ لَا بِشَرَطِ لَيْسَ لَهَا فِي ذَاتِهَا مِنْ حَيْثُ ذَاتِهَا وَجُودٌ وَلَا وَحْدَةٌ وَلَا كَثْرَةٌ... بَلْ هِيَ فِي جَمِيعِ هَذِهِ الصِّفَاتِ تَابِعَةٌ لِأَفْرَادِهَا، مَوْجُودَةٌ بِعَيْنِ وَجُودِهَا... (۴۰)

ثانیاً پیش از این توضیح داده شد که هرچند ابن‌سینا کلی طبیعی را محقق در ضمن افراد می‌داند، به جهت تقدّمی که برای آن قائل است، آن را امری مستقل می‌داند که با حفظ این استقلال در ضمن افرادش محقق است؛ در حالی که با تفسیر جدیدی که مَلَّاصِدْرَا از کلی طبیعی ارائه می‌دهد، دیگر در نظر گرفتن چنین استقلالی برای کلی طبیعی بی‌معنا خواهد بود. بالعکس نه تنها کلی طبیعی دارای چنین تقدّمی نیست، بلکه چنان‌که در بخش پیشین اشاره شد کلی طبیعی امری تبعی و انتزاعی است و هیچ نحوه استقلال از اشخاص خارجی ندارد.

تا اینجا روشن شد که مقصود مَلَّاصِدْرَا از موجودیت کلی طبیعی چیست، و در اینکه از نظر وی موجودیت کلی طبیعی از نوع دوم است تردیدی وجود ندارد؛ اما برای تبیین دقیق کیفیت تحقق کلی طبیعی در خارج، لازم است تا رابطه وجود و ماهیت در فلسفه وی به دقت بررسی شود؛ زیرا از آنجایی که کلی طبیعی امری منتزع از ماهیت بشرط شیء است، فهم کیفیت تحقق آن در گرو درکی صحیح از نحوه تحقق ماهیات خارجی است. درباره نحوه رابطه وجود و ماهیت در خارج، تفاسیر متعددی از کلام وی صورت گرفته است که به بررسی آنها خواهیم پرداخت. نظریات شارحان درباره اعتباریت ماهیت را می‌توان در سه دسته کلی جای داد:

۱. ماهیت امری عدمی و منتزع از حدّ وجود است. (۴۱)

۲. ماهیت صرفاً ساخته و پرداخته ذهن آدمی و انعکاس ذهنی وجود است. (۴۲)

کلی طبیعی: مقایسه‌ای میان ابن سینا و مَلَّاصدرا □ ۷۵

۳. ماهیت همچون وجود امری عینی و واقعی است. (۴۳)

۴. شایان ذکر است که مَلَّاصدرا عبارات متعددی دربارهٔ رابطهٔ وجود و ماهیت و نحوهٔ وجود ماهیت در خارج دارد، و ابهام‌های تعبیرهای وی منجر به مطرح شدن طیفی از نظریات گوناگون در این باره شده است. حال، باید دید که با توجه به تعبیر مَلَّاصدرا، کدام نظریه موجه‌تر است. عبارات متعددی وجود دارد که با عدمی دانستن ماهیت یا ذهنی بودن آن سازگارتر است؛ از جمله این عبارات:

انَّ الماهیات ما شمت رائحة الوجود. (۴۴)

والاتحاد بین الماهية و الوجود نحو الاتحاد بین الحکایة و المحکى والمرآت و المرئی، فان ماهية کل شیء حکایة عقلية عنه و شبح ذهنی لرؤيته فی الخارج و ظل له. (۴۵)

مَلَّاصدرا در جای دیگر به نحوهٔ ارتباط میان وجود و ماهیت چنین اشاره می‌کند:

فانَّ الماهية نفسها خیال الوجود و عکسه الَّذی يظهر منه فی المدارک العقلية و الحسّية. (۴۶)

انَّ الماهیات ظلال و عکوس للوجودات. (۴۷)

وی همچنین در قالب عباراتی به تبیین معنای اتحاد میان وجود و ماهیت می‌پردازد:

بل الموجود فی الخارج لیس آلاً الوجود بالذات و اما المسمی بالماهية فآتما هی متّحدة معه ضرباً من الاتحاد بمعنی ان للعقل ان یلاحظ لکل وجود من الوجودات معنی منتزعاً من الوجود و یصفه بذلك المعنی بحسب الواقع، فالمحکى هو الوجود و الحکایة هی الماهية و حصولها من الوجود کحصول الظل من الشخص و لیس للظل وجوداً آخر. (۴۸)

البته با تکیهٔ صرف بر چنین تعبیری، نمی‌توان عقیدهٔ عدمی بودن یا ذهنی بودن ماهیات را به مَلَّاصدرا نسبت داد؛ چراکه وی عبارات دیگری دارد که به هیچ وجه چنین تفسیری را از رأی وی برنمی‌تابد. برخی از آنها از این قرار است:

فكما ان وجود الممكن عندنا موجود بالذات و الماهية موجودة بعين هذا الوجود بالعرض لكونه مصداقاً لها، فكذلك الحكم في موجودية صفاته تعالى بوجود ذاته المقدس. (۴۹)

همچنین بیان دیگری که در آن، رابطه میان وجود و ماهیت را این چنین به تصویر کشیده است: «وجود کُل ممکن عین ماهیته خارجاً و متحد بها نحواً من الاتحاد.» (۵۰)

این عبارات که بر عینیت ماهیت به تبع وجود تأکید دارد، درست در مقابل عباراتی است که سرابی و ذهنی بودن ماهیت را به تصویر می‌کشد. بنابراین، باید به نحوی با استفاده از تعبیرات خود ملاً صدرا این تعارض ظاهری را حل کرد. ادعای ما این است که وی هرگز به دنبال نفی خارجی بودن ماهیات، و ذهنی دانستن آنها نبوده، و شاهد این مدعا نیز عبارات خود اوست. او، در واقع، مقصود خود را از عباراتی که توهم عدمی بودن ماهیات را برمی‌انگیزند، چنین بیان کرده است:

فالحق ان مثل هذه المفهومات الكلية و الطبائع التصورية، موجودات بمعنى اتحادها مع الهويات الوجودية و لهذا قالت العرفاء: الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود. (۵۱)

عبارات وی صراحتاً گویای این معنا هستند که مقصود او در تعبیری همچون «خیال الوجود»، «ما شمت رائحة الوجود»، «شبح ذهنی»، «ظُل وجود» و عباراتی از این دست، هیچ و پوچ دانستن ماهیات به معنای انتزاعی صرف بودن نیست؛ 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؛ چنان‌که عبارات خود او شاهدی بر این مدعا هستند:

و به [بالوجود] يحصل موجودية الماهيات. (۵۲)

اما المسمى بالماهية فهي انما توجد في الواقع و تصدر عن العلة ل لذاتها بل لاتحادها مع ما هو الموجود. (۵۳)

و در جای دیگر در این باره می‌گوید: «ليس للماهيات و الاعيان الامكانية وجود حقيقي، انما موجوديتها بانصباغها بنور الوجود.» (۵۴)

از نظر نگارنده، بهترین راه برای حل تعارض ظاهری عبارات ملاً صدرا در باب کیفیت تحقق

ماهیت در خارج، کمک گرفتن از این فرضیه است که: ماهیت در این عبارات، به یک معنا به کار نرفته است و هرکدام را می‌توان بر معنای خاصی از ماهیت حمل کرد. چنان‌که پیش از این اشاره شد، معنای اولیه ماهیت در فلسفه ملاصدرا عبارت است از ماهیتی که به معنای ظهور و ظل وجود است، و به همین معنا نیز از تحقق و عینیت خارجی برخوردار است. این تحقق مانند تحقق سایه به صاحب سایه و تحقق شأن به صاحب شأن، چیزی جدا از تحقق وجود نمی‌باشد. بنابراین، عباراتی را که اشاره به تحقق عینی ماهیات در خارج دارند می‌توان ناظر به این معنای ماهیت از نظر ملاصدرا دانست. از سوی دیگر، گفته شد که ماهیت من حیث هی هی یا کلی طبیعی، معنای دیگری از ماهیت است که از ماهیت خارجی انتزاع شده و به این معنا امری ذهنی است. بنابراین، می‌توان عبارات ملاصدرا مبنی بر ذهنی بودن ماهیات را ناظر به این معنای ماهیت دانست. البته نباید انتزاعی دانستن کلی طبیعی را به معنای نفی موجودیت آن دانست، بلکه کلی طبیعی به عنوان یک مفهوم امری منتزاع از واقعیت خارجی می‌باشد و موجودیت آن به این معناست که افرادی در خارج تحقق دارند که این مفهوم قابل حمل بر آنهاست.

بنابراین، مشاهده می‌شود که برخی با بی‌توجهی به تمامی عبارات ملاصدرا درباره ماهیات، راه افراط و تفریط را پیموده‌اند: گروهی صرفاً با در دست گرفتن عباراتی که ظاهراً بر ذهنی بودن ماهیات حمل می‌شوند، ملاصدرا را منکر وجود ماهیات در خارج دانستند و ماهیت را ساخته و پرداخته ذهن انسان معرفی کردند؛^(۵۵) عده‌ای دیگر با در نظر گرفتن عباراتی مبنی بر عینیت ماهیت و وجود، تا جایی پیش رفتند که قائل به وجود حقیقی ماهیات در خارج شدند، بدون اینکه هیچ تفاوتی در نحوه وجود این دو (= وجود و ماهیت) در خارج قائل شوند.^(۵۶)

در واقع، هر دو گروه از نتایج رأی خود غافل ماندند. اشکال گروه اول در این است که ذهنی محض دانستن ماهیت منجر به نوعی ایده‌آلیسم معرفتی و انکار شناخت واقع‌نمای جهان خارج از ذهن به علم حصولی می‌شود، در حالی که تعاریف ملاصدرا از فلسفه بر شناخت واقعی جهان خارج توسط انسان تأکید داشته و علم حصولی را واقع‌نما می‌داند. افزون بر این، سرابی دانستن ماهیات (یا ساخته ذهن بودن آنها) اساساً به انکار علم حصولی به اشیا می‌انجامد؛ چراکه

ملاصدرا علم حصولی به اشیا را تنها از طریق علم به ماهیات آنها محقق می‌داند؛ بنابراین، بنا بر انکار ماهیات به عنوان اموری عینی و واقعی، علم حصولی به جهان خارج امکان‌پذیر نخواهد بود. این در حالی است که بسیاری از عبارات وی مؤکداً به وجود ماهیات در خارج به معنایی که گفته شد اشاره دارد. بنابراین باید توجه داشت که میان انکار مطلق خارجی بودن ماهیات و انکار تقدّم ماهیت بر وجود و نفی تقرّر ماهوی، تفاوت وجود دارد و از مهم‌ترین پیامدهای اثبات تقدّم وجود بر ماهیت و به دنبال آن اثبات اصالت وجود، در مرحله اول انکار موجودیت بالذات ماهیات به معنای ظهورات وجود در خارج و اثبات موجودیت بالعرض آنها با تکیه بر وجود، در مرحله دوم تبیین وجودی از مشترکات میان اشخاص خارجی ماهیت و نیز کثرات خارجی، و در مرحله سوم ارائه تعریفی جدید از کلی طبیعی به معنای مفهومی منتزع از ماهیات خارجی است. در نتیجه، روشن است که التزام به اصالت وجود هیچ منافاتی با خارجی دانستن ماهیات به معنای ظهورات وجود ندارد؛ بلکه آنچه با این اصل ناسازگار است همانا محقق دانستن کلی طبیعی به نحو اصیل و بالذات در خارج می‌باشد و اعتراض اصلی ملاصدرا در انکار وجود بالذات ماهیات ناظر به آن دسته از حکمایی است که با اعتقاد به اصالت ماهیت، قائل به تحقق بالذات آن بودند که بیشتر به رأی میرداماد در این باره باز می‌گردد.

مسئله دیگری که با اصالت وجود ناسازگار است مقدّم دانستن کلی طبیعی بر ماهیات خارجی می‌باشد؛ مسئله‌ای که منشأ اشکالاتی در نظریه ابن‌سینا بود و ملاصدرا با نگاهی جدید به کلی طبیعی، تبیینی دقیق از نحوه تحقق آن به دست داد که اشکالات نظریه ابن‌سینا را دربر نداشت. اما اشتباه گروه دوم، که معتقدند: هیچ تفاوتی در نحوه تحقق وجود و ماهیت در خارج وجود ندارد، در توجه نکردن به معنای دقیق و لوازم اصالت وجود است. ملاصدرا پس از طرح مسئله اصالت وجود، در تعبیر متعدّدی، به تفاوت جدی میان تحقق وجود و ماهیت تصریح کرده است که پیش از این نیز به برخی از آنها اشاره شد. تعبیری مثل شبه وجود، ظل وجود، شأن وجود، مظهر وجود و... از آن دست محسوب می‌شوند. وی در تعبیری صریحاً به تفاوت در نحوه آشکار شدن وجود و ماهیت بر انسان اشاره کرده است، از جمله این تعبیر که: «المشهود هو

الوجود و المفهوم هی الماهیه»^(۵۷) برخی با غفلت از این تعابیر، نحوه درک ما از وجود و ماهیت را یکسان پنداشته‌اند. یکی از مثال‌های ایشان در اثبات عینیت وجود و ماهیت در تحقق، مثال «آب درون کوزه» است:^(۵۸) اگر پرسیده شود که محتوای درون کوزه چیست، پاسخ چه خواهد بود؟ ایشان معتقدند که چه بگوییم محتوای کوزه آب است و چه بگوییم محتوای کوزه وجود است، در هیچ‌یک از این دو پاسخ، مجازگویی نکرده‌ایم و همان‌طور که حقیقتاً محتوای کوزه را وجود تشکیل داده، عیناً آن محتوا را آب تشکیل داده است. اما به نظر می‌رسد که مطلب دقیقاً برعکس باشد، یعنی آنچه ما حقیقتاً از محتوای درون کوزه درک کرده‌ایم «آب» است نه «وجود»؛ یعنی در اینجا اسناد حقیقت به «آب» اسناد حقیقی، و اسناد حقیقت به «وجود» اسناد مجازی خواهد بود. گره بحث مربوط به تفاوت علم حصولی و حضوری در انسان است و با اندکی توجه مشکل آن برطرف خواهد شد. از نظر ملاصدرا، «وجود» به ادراک حصولی قابل درک نیست (هرچند قابل اثبات است)، و هیچ راهی جز شناخت حضوری برای دستیابی به آن وجود ندارد؛ در حالی که ما وقتی از «آب» سخن می‌گوییم، در واقع از مفهومی حرف زده‌ایم که ابتدا به کمک اندام‌های حسی اثری از آن دریافت کرده و سپس به درک مفهومی کلی از «آب» نائل شده‌ایم. روشن است که در این صورت، علم ما به محتوای کوزه علمی حصولی است و در علم حصولی، سروکار ما مستقیماً با مفاهیم است نه متن واقع، بلکه درک ما از متن واقع به واسطه همین مفاهیم خواهد بود. پس وقتی گفته می‌شود: «المشهود هو الوجود و المفهوم هی الماهیه»، مقصود اشاره به تفاوت ادراک انسان از «وجود» و «ماهیت» است که ریشه در تفاوت میان نحوه تحقق این دو در خارج دارد. به عبارت دیگر، نحوه تحقق ماهیات در خارج به گونه‌ای است که انسان از دریچه مفاهیم، قادر به ادراک حصولی ماهیات است؛ در حالی که تحقق وجود به گونه‌ای است که جز از طریق ادراک حضوری و بی‌واسطه قابل درک نیست. پس آنچه ما از محتوای کوزه به درک حصولی دریافته‌ایم، ماهیت آب است نه وجود آن، و آب مفهومی است که ماهیت محقق در خارج را از دریچه آن می‌شناسیم.^(۵۹)

نتیجه‌ای که از مجموع این مباحث حاصل می‌شود این است که ملاصدرا نه قائل به سربابی و

ذهنی محض بودن ماهیات است و نه قائل به عینیت ماهیت و وجود در تحقق؛ بلکه وی همان‌طور که در ابتدای بحث گفته شد، بر اساس اصالت وجود، قائل به عینیت ماهیت به این معناست که ماهیت به معنای ظهور وجود، حقیقتاً در خارج وجود دارد، اما این موجودیت، یک موجودیت اصیل و بالذات همچون موجودیت وجود نیست؛ بلکه از آنجایی که ماهیت ظهور و سایه وجود است، بدون وجود، هیچ تحقق در خارج ندارد یا به عبارت دیگر، تحقق جز تحقق وجود ندارد، زیرا سایه چیزی جز صاحب سایه و شبه چیزی جز صاحب شبه نیست. بنابراین، ماهیت به تبع و عرض وجود موجود است نه به نحو مستقل؛ پیش از این، معنای دقیق تحقق بالعرض ماهیت توضیح داده شد.

نتیجه‌گیری

ماهیت در فلسفه یونان، به ویژه در اندیشه ارسطو، همان واقعیت است. طبق این نظریه، آنچه در خارج وجود دارد همان ماهیات اشیا است که ذهن انسان با طبقه‌بندی آنها، ماهیات را در قالب مقولات ده‌گانه می‌شناسد. اما با مطرح شدن نظریه تمایز میان وجود و ماهیت در فلسفه فارابی و به تبع آن ابن‌سینا، تعریف جدیدی از ماهیت تحت عنوان کلی طبیعی یا ماهیت من حیث هی می‌شکل گرفت و در مقابل آن، این مسئله مطرح شد که چگونه ماهیت با لحاظ ذاتی‌اش امکان تحقق در خارج را دارد؟ دیگر با تحلیل ارسطویی، پاسخ به این پرسش امکان‌پذیر نبود. متفکران بزرگ اسلامی از جمله ابن‌سینا و ملاصدرا با دو نظرگاه متفاوت به تعریف ماهیت من حیث هی می‌پرداخته و هریک به نحوی خاص، چگونگی تحقق ماهیات در خارج را تبیین کردند. ابن‌سینا با طرح نظریه تقرر ماهوی، به تبیین منشئیت طبیعت و ماهیت پرداخت و تلاش کرد تا از این طریق، توجیهی برای موجودیت کلی طبیعی در خارج به دست دهد. گرچه در نظریه ابن‌سینا کیفیت وجود کلی طبیعی در خارج با ابهاماتی مواجه بود، اما بعدها با دقیق‌تر شدن تحلیل‌های راجع به وجود و ماهیت و دسته‌بندی اقسام اطلاقات وجود در ملاصدرا بسیاری از این ابهامات برطرف شد. ملاصدرا با طرح نظریه اصالت وجود و با دقت خاص خود در بیان تفاوت دو

معنای مختلف از ماهیت، به تبیین کیفیت تحقق ماهیات در خارج پرداخت. وی درباره ماهیت به عنوان ظهور و شأن وجود، قائل به عینیت و تحقق بالعرض گردید و درباره کلی طبیعی نیز عباراتی را مبنی بر انتزاعی بودن چنین معنا و مفهومی از ماهیت بیان داشت؛ او با تبیین وجودی از حقایق مشترک میان اشیا و نیز کثرات خارجی، فلسفه‌اش را از اصالت دادن به کلی طبیعی بی‌نیاز ساخت. بر اساس نظریه وی، در واقع، آنچه اصالتاً واقعیت را تشکیل می‌دهد وجود است؛ ماهیت ظهور وجود می‌باشد و بنابراین منشأ و تکیه گاهی جز وجود ندارد. با مطرح شدن نظریه اصالت وجود و انکار تقرّر ماهوی توسط ملاصدرا، ماهیت و طبیعت در حکمت متعالیه معنا و تعریف دیگری یافت. در این فلسفه، از ماهیات اشیا نیز تبیینی وجودی ارائه شد و دیگر ماهیت به جای آنکه چیزی در مقابل وجود باشد، به عنوان امری که ظهور حقیقتی باطنی به نام وجود است و وجه، شأن، و سایه آن به حساب می‌آید، مطرح شد. این تعریف جدید از ماهیت، علاوه بر آنکه تبیین معنادارتری از نحوه وجود کلی طبیعی (ماهیت من حیث هی) در خارج ارائه می‌دهد، پیوندی ناگسستنی میان وجود و ماهیت را شکل می‌دهد که نه تنها هیچ‌گونه ناسازگاری میان تحقق آن دو وجود ندارد، بلکه شناخت و درک حصولی از وجود بدون تحقق ماهیات امکان‌پذیر نخواهد بود. در این دیدگاه، ماهیت به عنوان پرتوی از حقیقت هستی است که اعتبار آن در مرتبه ذات و به نحو لابلشروط چیزی جز اعتبار ذهن بشر نیست که منشأ این انتزاع و اعتبار نیز همان وجود خارجی ماهیات به عنوان ظهور وجودات اشیا می‌باشد. به همین جهت است که ملاصدرا در تعابیر خود، موجودیت کلی طبیعی را به عنوان مفهوم می‌لابشروط، به معنای مصداق خارجی داشتن این مفهوم می‌گیرد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ابن سینا، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، ص ۲۰۰-۲۰۱.
- ۲- همان، ص ۲۰۰.
- ۳- ملاًصدرا، *شرح و تعلیقه بر الهیات شفا*، تصحیح، تعلیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، با اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، ص ۸۲۴.
- ۴- ابن سینا، *الالهیات*، ص ۲۰۰.
- ۵- مرتضی مطهری، *شرح مبسوط منظومه*، ج ۱، ص ۵۹.
- ۶- ابن سینا، *الالهیات*، ص ۲۰۴.
- ۷- ابن سینا، *النجاة*، ص ۵۴۸.
- ۸- ابن سینا، *الالهیات*، ص ۲۰۷.
- ۹- همان، ص ۲۰۶.
- ۱۰- همان، ص ۲۰۷.
- ۱۱- ملاًصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۲، ص ۲۸۷.
- ۱۲- همان.
- ۱۳- رضا اکبریان، *حکمت متعالیه و تفکر فلسفه معاصر*، مقاله چهارم، ص ۱۰۲.
- ۱۴- همان، ص ۹۸.
- ۱۵- ملاًصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۲۷۲.
- ۱۶- همان، ج ۲، ص ۳۶.
- ۱۷- همان، ص ۲۹۰.
- ۱۸- همان، ج ۴، ص ۲۱۳.
- ۱۹- همان، ص ۲۰.
- ۲۰- همان، ج ۲، ص ۳۶.
- ۲۱- همان، ص ۲۹۰.
- ۲۲- ابن سینا، *الالهیات*، ص ۲۰۴.
- ۲۳- رضا اکبریان، همان، ص ۸۵.
- ۲۴- ر.ک: ابن سینا، *النجاة*.
- ۲۵- ابن سینا، *الالهیات*، ص ۲۰۷.
- ۲۶- همان، ص ۲۰۴.

کلی طبیعی: مقایسه‌ای میان ابن سینا و مآصدرا □ ۸۳

- ۲۷- همان، ص ۲۰۱ و ۲۰۳.
- ۲۸- همان، ص ۲۰۷.
- ۲۹- همان، ص ۲۰۶.
- ۳۰- همان، ص ۲۰۶-۲۰۷ و نیز ر.ک: ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، ص ۷۰۶.
- ۳۱- ابن سینا، *الالهيات*، ص ۲۰۶.
- ۳۲- همان، ص ۲۰۷.
- ۳۳- همان، ص ۲۵۹-۲۶۰.
- ۳۴- افلاطون، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۴۶-۴۸.
- ۳۵- حسن معلّی، «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرایت»، *معرفت فلسفی*، ش ۳، ص ۹۲-۹۳.
- ۳۶- مآصدرا، *شرح و تعلیقه بر الهیات شفا*، ص ۸۳۶.
- ۳۷- همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۳۳.
- ۳۸- ابن سینا، *الالهيات*، ص ۲۰۷.
- ۳۹- مآصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۴، ص ۲۱۳.
- ۴۰- همان، ج ۷، ص ۲۸۵.
- ۴۱- سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ج ۱، تعلیق محمدنقی مصباح، ص ۳۱.
- ۴۲- همو، *نهایة الحکمة*، ص ۳۰.
- ۴۳- حسن معلّی، همان و نیز ر.ک: غلامرضا فیاضی و احمدحسین شریفی، «اصالت وجود و عینیت ماهیت»، *پژوهش و حوزه*، ش ۱.
- ۴۴- مآصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۴۹.
- ۴۵- همان، ج ۲، ص ۲۳۶.
- ۴۶- همان، ج ۱، ص ۱۹۸.
- ۴۷- همان، ص ۲۱۰.
- ۴۸- همان، ص ۴۰۳.
- ۴۹- مآصدرا، *المشاعر*، ص ۵۴-۵۵.
- ۵۰- همان، ص ۲۸.
- ۵۱- مآصدرا، *شرح و تعلیقه بر الهیات شفا*، ص ۸۳۷.
- ۵۲- همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۱۰۸.

۵۳- همان، ج ۲، ص ۲۳۵.

۵۴- همان، ج ۲، ص ۳۳۹-۳۴۰.

۵۵- عبدالرسول عبودیت، «اصالت وجود»، معرفت فلسفی، ش ۲، ص ۱۸۶.

۵۶- غلامرضا فیاضی و احمدحسین شریفی، همان، ص ۷۸-۷۹.

۵۷- مآخذ، الحکمة المتعالیة، ج ۲، ص ۳۴۸.

۵۸- غلامرضا فیاضی و احمدحسین شریفی، همان، ص ۷۸.

۵۹- برای مطالعه بیشتر، ر.ک: رضا اکبریان، همان، مقاله چهارم، ص ۹۰-۹۳ و نیز مقاله هشتم، ص ۱۹۱-۲۰۳.

منابع

- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، قم، البلاغ، ۱۳۸۳.

- ،، الالهيات من كتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، ج دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

- ،، النجاة، ج دوم، قم، مرتضوی، ۱۳۶۴.

- افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج سوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰.

- اکبریان، رضا، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۶.

- طباطبائی، سید محمدحسین، نهاية الحکمة، تعلیق محمدتقی مصباح، تهران، الزهراء، ۱۳۶۳.

- ،، نهاية الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲.

- عبودیت، عبدالرسول، «اصالت وجود»، معرفت فلسفی، ش ۲، زمستان ۱۳۸۲، ص ۱۷۷-۲۰۶.

- فیاضی، غلامرضا و احمدحسین شریفی، «اصالت وجود و عینیت ماهیت»، پژوهش و حوزه، ش ۱، بهار

۱۳۷۹، ص ۶۸-۷۱.

- مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج دوم، تهران، حکمت، ۱۴۰۴.ق. فریبنی

- معلّمی، حسن، «اصالت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرابیت»، معرفت فلسفی، ش ۳، بهار ۱۳۸۳، ص

۸۹-۱۰۶.

- مآخذ (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، شرح و تعلیقه بر الهیات شفا، تصحیح، تحقیق و مقدمه

نجفعلی حبیبی با اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲.

- ،، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰.ق.

- ،، المشاعر، اصفهان، مهدوی، بی تا.