

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
 سال پنجم، بهار ۱۳۹۲، شماره
 مسلسل ۱۵

مفهوم‌شناسی واجب‌الوجود در نظام فکری حکیمان

تاریخ دریافت: ۹۲/۲/۲۵ تاریخ تأیید: ۹۲/۴/۱۸
 محمد مهدی گرجیان*

حسام‌الدین شریفی**

نزد بسیاری از حکیمان مفهوم واجب‌الوجود مفهومی کلی است و در بحث توحید واجب‌الوجود در پی اثبات وحدت مصداق آن هستیم. این سخن با آموزه ادیان پیرامون خدای واحد شخصی سازگار نیست. شاید برای رفع این نقیصه برخی بر این باور شدند که مفهوم واجب جزئی است و حتی فرض صدق بر افراد کثیر برای آن محال است. بر این اساس، در اولین برخورد با این مفهوم ممکن است تصور کلی بودن آن به ذهن بیاید ولی با تحقیق بیشتر مشخص خواهد شد که این تصور پنداری بیش نیست. در این مقاله در پی بررسی این ادعا هستیم و نظرهای موافق و مخالف را بررسی می‌نماییم.

واژه‌های کلیدی: واجب‌الوجود، مفهوم جزئی، مفهوم کلی، فرض محال.

* دانش‌یار دانشگاه باقرالعلوم 7.

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام دانشگاه باقرالعلوم 7.

مقدمه

مقصود از واجب بالذات چیزی است که صرف نظر از هر غیر ضروری الوجود است. در فلسفه وقتی از واجب بالذات سخن به میان می‌رود مقصود همان خدا است. البته، در هیچ یک از متون وحیانی دیده نشده است که برای اشاره به خدا وصف واجب بالذات به کار رود. ولی از دیدگاه دینی، این وصف را می‌توان حاکی از همان خدایی دانست که در دین از او سخن می‌رود. واجب بالذات دارای اوصاف انحصاری است که در دین برای خدا بیان می‌شود. در دین از بی‌نیازی و غیر مخلوق بودن خدا به عنوان وصفی انحصاری و مطلق سخن گفته می‌شود که واجب بالذات نیز این صفات را به صورت مطلق و انحصاری داراست.

برای تطبیق واجب بالذات با خدای دین، علاوه بر آنکه باید ثابت شود صفات این دو مشترک است، نیازمند آنیم که ثابت کنیم هیچ‌یک از اوصاف واجب با خدای دین در تعارض نیست. یکی از اوصاف واجب فردیت و واحدیت اوست. این در حالی است که واجب الوجود مفهومی کلی است و توحید واجب باید با ادله برهانی به اثبات برسد. در اینجا است که برخی این تطبیق را نادرست دانسته‌اند و برخی برای تحقق آن واجب الوجود را مفهومی جزئی و دارای یک مصداق متصور پنداشته‌اند. علاوه بر این، کلی بودن مفهوم واجب الوجود بساطت آن را زیر سؤال می‌برد، چراکه هر مفهوم کلی مشترک بین افراد کثیر است و برای آنکه اختصاص به یک فرد بیابد باید ممیزی، همچون فصل، آن مفهوم مشترک را به واجب اختصاص دهد که این موجب ترکیب واجب می‌شود از جهت اشتراکی که با سایر موجودات دارد و جهت تمایزی که آن را از دیگر اشیاء متمایز می‌سازد.

نوشتار حاضر به این مسئله می‌پردازد که مفهوم واجب کلی است یا جزئی؟ در صورت کلی بودن چه مشکلاتی وجود دارد و جزئی بودن آن چه مسائلی را بر می‌انگیزد؟

تعریف مفاهیم جزئی و کلی

اکثر منطق‌دانان (برای نمونه ر.ک. فارابی، ۱۴۰۸: ۱/۶ و ۲۸؛ بغدادی، ۱۳۷۳: ۱۴؛ ابن‌رشد، ۱۹۸۱: ۷۰)، از جمله ابن‌سینا در برخی از آثار خود (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱۲) و غزالی (۲۰۰۰: ۴۵)، معنا و مفهوم یا به تبع آنها لفظ را به کلی و جزئی تقسیم کرده‌اند. جزئی مفهومی است که تصور آن به تنهایی، مانع از اشتراک آن بین افراد کثیر است. کلی نیز مفهومی است که مانعی از اشتراک آن بین افراد کثیر وجود ندارد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱/۳۷؛ ساوی، ۱۹۹۳: ۳۵) در این دو تعریف، مقصود از افراد کثیر، افراد موجود یا متوهم است. (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۱۰؛ بهمنیار، ۱۳۵۷: ۸) برای مفهوم جزئی افراد متوهم قابل تصور نیست ولی برای کلی می‌توان افرادی را تصور کرد، گرچه آن کلی از ممتنعات باشد و هیچ فردی نداشته باشد. برخی برای رساندن این معنا که جزئی افراد فرضی را شامل نمی‌شود گفته‌اند: تصور معنای آن به تنهایی مانع فرض صدق آن بر افراد کثیر است. (تفتازانی، ۱۳۶۳: ۳۰ - ۳۱؛ مظفر، ۱۴۲۳: ۶۹)

خصوصیت ذکرشده برای کلی و جزئی برخاسته از ذات این مفاهیم است، بدون در نظر گرفتن شرایط و اوضاع خارجی. تصور معنای این مفاهیم به تنهایی حاکی از آن است که جزئی تنها از یک چیز و کلی از افراد کثیر حکایت می‌کند. اگر خاصیت ذکرشده برای هر یک از این دو مفهوم به واسطه چیزی خارج از مفهوم آنها محقق شد، موجب کلی و جزئی بودن نیست بلکه باید ذات مفهوم را

بدون ملاحظه هیچ قیدی در نظر گرفت. پس، اگر یک مفهوم به سبب دلیل و برهان یا مانعی خارجی بیش از یک مصداق نداشته باشد، جزئی نمی‌شود. برای بررسی جزئی یا کلی بودن چنین مفهومی باید ذات آن را بررسی کرد؛ اگر ذات آن، اقتضای حکایت از کثیرین را داشته باشد کلی است وگرنه، جزئی است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱۲؛ غزالی، ۱۹۹۴: ۷۴؛ قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۶: ۱۲۶)

قابل توجه است که مفهوم بما هو مفهوم نه کلی است نه جزئی بلکه مفهوم در مقایسه با افراد خود به کلیت یا جزئیت متصف می‌شود. مفهومی که با محکمی خود مقایسه نشده باشد متصف به کلیت و جزئیت نمی‌شود، گرچه در نفس الامر یا کلی است یا جزئی ولی کلیت و جزئیت آن ملاحظه نشده است، مانند ماهیت من حیث هی هی که نه موجود است و نه معدوم ولی در حقیقت و نفس الامر یا موجود است یا معدوم. مفهوم من حیث هو هو لابلشروط است، پس، هم می‌تواند با کلیت جمع شود و هم با جزئیت. اگر مفهوم من حیث هو هو متصف به هر یک از آن دو شود ماهیت به شرط شیء خواهد شد. به گفته منطق‌دانان، اگر قرار باشد مفهوم من حیث هو هو کلی باشد، برای آن مفهوم کلی فردی تحقق نخواهد یافت و اگر جزئی باشد، فرد دیگری از آن را نخواهیم داشت. (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۶۵/۱؛ قطب‌الدین رازی، بی‌تا: ۵۷؛ ابن‌ترکه، ۱۳۷۶: ۱۴) بنابراین، کلی بودن یک مفهوم صفت نفس مفهوم نیست بلکه از این لحاظ که مانعی در صدق آن بر کثیرین وجود ندارد به آن نسبت داده می‌شود. (غزالی، ۲۰۰۰: ۴۷؛ حلی، ۱۴۱۲: ۲۲۲)

در مقابل این نظر، از بیان ابن‌سینا در شفا چنین بر می‌آید که تمام معانی کلی هستند. بر این اساس، مادامی که مفاهیم با اشاره به شیء خارجی اختصاص نیابند

کلی نیستند. پس، اگر گفته شود زید بلند قد و کاتب و خوش چهره و ... است، شخص زید تصور نشده است، زیرا شخصی با این اوصاف قابلیت صدق بر افراد کثیر را دارد. آنچه موجب معین شدن زید می شود همانا وجود و ارتباط آن به معنایی مشخص است، مانند آنکه گفته شود زیدی که در فلان زمان و پسر فلان شخص است. (۱۴۰۵: ۱/۷۰)

این نظر از سوی متأخرانی چون ملاصدرا و علامه طباطبایی نیز بیان شده است، چراکه ایشان بر این عقیده‌اند که نفس تصور مفهوم سبب تشخیص آن نیست بلکه مفهوم به واسطه وجود است که متشخص می شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲/۱۰) کلام شیخ را قطب‌الدین رازی به صورت اشکالی بر تقسیم مفهوم به کلی و جزئی چنین نقل کرده است: صور ذهنی به لحاظ وجودشان در عقل کلی هستند و نمی توانند جزئی باشند. از این رو، تقسیم مفهوم به کلی و جزئی خطاست. (بی تا: ۴۸) بر این اساس، کلی بودن خاصیتی ذهنی است که بر ماهیت موجود در ذهن عارض می شود و از لوازم وجود ذهنی ماهیت است، همان گونه که جزئیت و شخصیت از لوازم وجود خارجی ماهیت است. (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۸۷) پس، مفهوم از آن جهت که مفهوم است همواره کلی است. (جوادی آملی، ۱۳۶۷: ۱۰۲)

برای بررسی این نظر، باید بگوییم: اولاً، چنان که ذکر شد، مفهوم بما هو هو نه کلی است و نه جزئی بلکه مفهوم با در نظر گرفتن مصادیقش است که به کلیت و جزئیت متصف می شود. در مفهوم لا بشرط ملاحظه نسبت بین مفهوم و مصادیقش صورت نگرفته است و اگر چنین ملاحظه‌ای صورت بگیرد، مفهوم بشرط شیء خواهد شد. و ثانیاً، حکما گفته‌اند مفهومی که در معنای آن ارتباط با

یک وجود خاص اخذ شده باشد جزئی است؛ مصداق چنین مفهومی محسوسات و متخیلات هستند. به نظر ایشان، تمام صورت‌های مفهومی کلی نیستند، زیرا تمام صور ذهنی لزوماً عقلی نیستند و صور غیرعقلی که به واسطه حواس درک می‌شوند جزئی هستند. (قطب‌الدین رازی، بی‌تا: ۴۸) همچنین، گفته شده است که صور محسوس و متخیل تنها با یک شیء خارجی در ارتباط اند و این ارتباط در ذات و حقیقت آنها نهفته است. (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۳۹؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۸۷ و ۲۲۰-۲۲۲ و ۲۴۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۳۷: ۳/۴۱۲-۴۱۳؛ همو، ۱۳۸۲: ۱/۲۴۲) پس، باید گفت، مفهوم در مقایسه با محکی‌های خود به کلی و جزئی تقسیم می‌شود و هر معنایی که در آن اشاره و ارتباط به یک وجود خارجی لحاظ شده باشد معنایی جزئی است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱/۷۰؛ ساوی، ۱۹۹۳: ۳۵) مفهوم جزئی مفهومی است که جنبه حکایت از عین خارجی در آن لحاظ شده است و نفس هنگام تصور مفهوم جزئی به عین خارجی نظر دارد ولی تصور کلی مفهومی است که به ماهیت و حقیقت شیء نظر دارد، نه به عین خارجی. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸: ۶۰) از این روست که در فرق بین کلی و جزئی گفته‌اند: تشخیص در مفهوم جزئی وجود دارد ولی در مفهوم کلی وجود ندارد. (کاشف‌الغطاء، ۱۴۱۱: ۱/۱۷۶-۱۷۷) بنابراین اعتقاد، به کلی بودن تمام صورت‌های ذهنی درست نیست بلکه مفهوم ذهنی هم به کلیت متصف می‌شود و هم به جزئیت، منتها نحوه تشکیل و حقیقت مفهوم جزئی غیر از مفهوم کلی است و این امر سبب تفکیک این دو مفهوم از یکدیگر است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸: ۶۰)

در نظر برخی، عقل برای جزئی هم می‌تواند افرادی را فرض کند و چنین فرضی محال نیست، ولی تفاوت آن با کلی در این است که خود عقل وجود

چنین افرادی را جایز نمی‌داند و این افراد فرضی از جمله فرض‌های محالی هستند که عقل آنها را نمی‌پذیرد. (قطب‌الدین رازی، بی‌تا: ۴۹؛ یزدی، ۱۳۶۳: ۳۱؛ عطار ۱۹۹۷: ۷۸) با این سخن، فرقی میان مفاهیم کلی که تحقق افراد کثیر برای آنها محال است و جزئی وجود ندارد، زیرا همانطور که کلیات معدوم یا کلیات منحصر در فرد با افراد خیالی و تقدیری قابل تصور هستند، برای جزئی هم می‌توان افراد بدون واقعیتی را فرض کرد. پس، مفهوم جزئی به لحاظی شبیه کلیات منحصر در فرد است که تنها یک فرد از آنها محقق شده است و تحقق افراد دیگر برای آنها محال است. برای حل این مشکل گاهی گفته شده است برای جزئی می‌توان افرادی را فرض کرد ولی این فرض از سوی عقل پذیرفته نمی‌شود و فرضی غیرعقلانی است بر خلاف کلی معدوم یا کلی منحصر در یک فرد که فرض افراد برای آن، مورد تجویز عقل است. (یزدی، ۱۳۶۳: ۲۱۷-۲۱۸ [حواشی الحاشیه]) جواب دیگر آن است که مراد از امتناع فرض افراد نبود آنها در نفس الامر است. وگرنه، صرف فرض عقلی و احتمال وجود افراد برای جزئی مانعی ندارد. (حلی، ۱۳۷۹: ۱/۲۲)

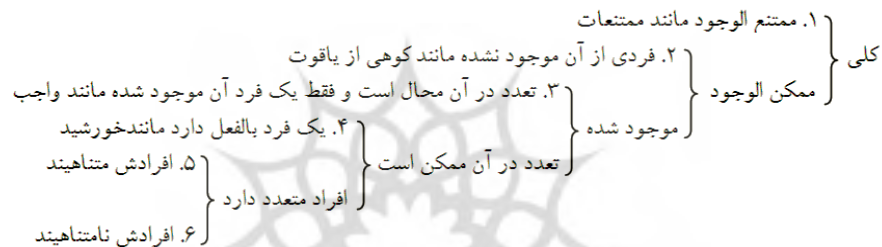
اگر مقصود از اینکه «می‌توان افرادی را فرض کرد» آن است که افرادی که فرض می‌شوند، در حقیقت، افراد آن نیستند و جزئی در نفس الامر فاقد افراد کثیر است، پس، باید گفت جزئی تنها یک فرد دارد و هر فرد دیگری که ادعا شود فرد مفهوم جزئی نیست. اما اگر مراد فرض افراد نفس‌الامری برای آن باشد، پاسخ صحیح نیست، چراکه در جواب اول، با وجود افراد فرضی در عقل، ادعای عقلانی نبودن توجیه‌پذیر نیست و در پاسخ دوم هم، با تحقق فرض افراد کثیر برای یک چیز، این افراد در نفس الامر برای او ایجاد می‌شوند و انکار وجود افراد

نفس الامری پذیرفتنی نیست. اگر گفته شود در این حالت فرض و تقدیری صورت نگرفته است بلکه صرفاً الفاظی ذکر شده، باید گفت دامنه فرض و تقدیر بسیار وسیع است و در اینجا هم فرض و تقدیر صورت گرفته، گرچه فرض به امری محال تعلق گرفته است. فرض بدون نفس الامر با تحقق فرض قابل جمع نیست، چراکه ثبوت نفس الامر برای فرض به مجرد فرض فارض صورت می‌گیرد. بر این اساس، جزئی آن است که صدقش بر کثیرین ممتنع است و عقل به مجرد تصور آن را قابل صدق بر کثیرین نمی‌داند. (هروی، بی‌تا: ۸۵) پس، برای جزئی نمی‌توان افرادی را تصور کرد و آنچه ادعا می‌شود که افراد جزئی است در نفس الامر با جزئی نسبتی ندارد. در جزئی خود فرض محال است و چنین فرضی محقق نمی‌شود، نه آنکه فرضی باشد که به امر محال تعلق گرفته است. (قطب‌الدین رازی، بی‌تا: ۴۹) باید بین فرض محال و فرضی که خود محال است تفاوت گذاشت. در فرض محال فرض محقق می‌شود ولی این فرض به چیزی تعلق می‌گیرد که تحقق خارجی ندارد، مانند ممتنعات که مفاهیمی کلی هستند و برای آنها می‌توان افرادی را تصور کرد که ممتنع از آن حکایت می‌کند [هر چند این محکی‌ها در خارج تحقق ندارند، در نفس الامر افراد آن هستند] ولی گاه اتفاق می‌افتد که خود فرض نمی‌تواند محقق شود، مانند جزئی که خصوصیت آن در این است که بر یک فرد دلالت دارد و اگر فرض شود که افراد کثیر دارد دیگر جزئی نخواهیم داشت بلکه کلی را تصور کرده‌ایم.

اقسام مفاهیم کلی

با توجه به افرادی که ممکن است برای کلی وجود داشته باشد، کلی را به گونه‌های مختلفی تقسیم کرده‌اند. در یک تقسیم، اقسام آن را این‌گونه بیان

کرده‌اند: کلی یا دارای افراد کثیر بالفعل در خارج است، مانند انسان و درخت، یا دارای افراد بالقوه است و در خارج افراد کثیری برای آن وجود ندارد. آنگاه، این افراد بالقوه یا تحققشان در خارج امکان دارد، مانند کوه طلائی یا دریای جیوه‌ای، یا ممتنع، مانند انسان غیرحیوان. بر این اساس، سه قسم کلی وجود دارد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱/۳۷؛ غزالی، ۲۰۰۰: ۴۷؛ سهروردی، ۱۳۳۴: ۵) تقسیم سه‌گانه کلی بعدها به صورت مبسوط‌تر به این‌گونه بیان گردید:



ممکن است گفته شود کلی باید دارای افراد کثیر باشد ولی در این تقسیمات گاهی برای کلی تنها یک فرد در نظر گرفته شده است یا حتی اصلاً فردی در نظر گرفته نشده است. چگونه می‌توان این مفاهیم را کلی دانست؟ پاسخ آن است که با توجه به تعریف کلی، در این مفاهیم [به لحاظ مفهوم] مانعی از افراد کثیر وجود ندارد ولی لازم نیست این افراد بالفعل در خارج موجود باشند بلکه ممکن است مانعی غیر از مفهوم سبب عدم افراد کثیر باشد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۴۵)

ملاک جزئیت مفاهیم

بحث دیگری که قبل از بررسی مفهومی واجب‌الوجود لازم به بررسی است ملاک جزئیت مفاهیم است. چگونه می‌توان فهمید یک مفهوم کلی است یا جزئی؟ به عبارت دیگر، چرا یک مفهوم قابلیت صدق بر افراد کثیر را دارد و

دیگری چنین نیست؟ آیا نمی‌توان تمام مفاهیم را کلی دانست و جزئی را مجازاً مفهومی غیرقابل صدق بر کثیرین دانست؟

ابن سینا معتقد است مفهوم جزئی وقتی محقق می‌شود که طبیعت نوع با خواص عرضی لازم و غیرلازم در ضمن ماده‌ای که مورد اشاره است موجود گردد؛ همین اشاره به معنایی که با عوارض متعین شده است موجب تحقق معنای جزئی است و گرنه اگر عوارض کلی متعددی به طبیعت اضافه شود و این اشاره نباشد معنای جزئی محقق نمی‌شود. اگر هزاران قید به معنای کلی زده شود، باز هم قابل صدق بر کثیرین است و موجب تشخیص معنای کلی نیست و آنچه موجب تشخیص است وجود و اشاره به شخص است. (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۷۰) برای مثال، معنای زید که به یک ذات یگانه دلالت دارد در وجود و توهم بر غیر ذات زید قابل تطبیق نیست، زیرا اشاره‌ای که در این معنا به شخص زید خارجی وجود دارد مانع از آن می‌شود که این معنا بر غیر زید دلالت کند. (همو، ۱۳۶۴: ۱۰-۱۱) مگر آنکه مراد از زید ذات آن نباشد بلکه مراد اشاره به صفتی از صفات زید باشد که می‌تواند در این صفت با افراد دیگری مشترک باشد که در این صورت زید کلی است. (همو، ۱۳۷۱: ۱/۲۷) ابن سینا در این سخنان به روشنی ملاک جزئیت معنا را اشاره به ماده یا شیء خارجی دانسته است. این سخن به این صورت قابل تفسیر است که در معنای جزئی ارتباط و اتصالی به وجود خارجی وجود دارد و همین موجب می‌شود نتوان این معنا را به شیء دیگر سرایت داد.

گاهی به ابن سینا نسبت داده‌اند که ملاک جزئیت را ماده دانسته است. سهروردی این نسبت را بیان می‌کند و به نقد آن می‌پردازد. به نظر وی، اگر دو

صورت نوعیه در دو زمان متفاوت بر ماده واحد وارد شوند، طبق بیان ابن سینا، باید یک شخص باشند ولی این دو صورت سبب پیدایش دو شخص اند؛ علاوه بر آن، ماده ای که موجب تمایز اشخاص است برای متمایز شدن از سایر مواد نیازمند ممیز است، زیرا نفس تصور ماده و هیولا مانع از اشتراک بین کثیرین نیست و مفهوم ماده بر کثیرین قابل صدق است. سهروردی، بعد از بیان این اشکالات، مبنای خود را در ملاک جزئیت ذکر می کند. در نظر وی، آنچه از سوی دیگران مایه تشخیص و ملاک جزئیت دانسته شده است، در حقیقت، تمایزبخش است نه مایه تشخیص. ممیز مفهومی کلی است که بین مفاهیم مشترک در یک کلی تمایز و تکرر ایجاد می کند ولی هیچ گاه موجب تشخیص و جزئیت آنها نیست. تمایز موجب تشخیص و موجب عینیت یافتن ماهیت در جهان خارج نیست بلکه آنچه موجب تعیین و تشخیص است وجود خارجی هیولا است که مانع مشارکت آن بین افراد کثیر است. منظور از مشارکت مطابقت است، البته، نه هر گونه مطابقتی بلکه مطابقت ذات و حقیقت مثالی که فاقد عینیت خارجی است با افراد. در نتیجه، وجود فرد در جهان خارج متشخص است، زیرا مشارکت و مطابقتی با دیگر افراد ندارد. پس، اشیاء خارجی که دارای تحقق خارجی هستند نه هویت مثالی، به واسطه همین هویت عینی بر کثیرین صدق نمی کنند و همین هویت عینی ملاک تشخیص و جزئیت شیء است. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱/۳۳۴-۳۳۵) سهروردی در این کلام از ملاک جزئیت مفاهیم به ملاک تشخیص خارجی متمایل می شود. گویا در نظر وی تمام مفاهیم کلی هستند و مفهوم جزئی نداریم بلکه جزئیت صفت اشیاء خارجی است، نه مفهوم. بنابراین، در عروض کلیات بر یکدیگر صرفاً تمایز کلی ها از یکدیگر و خاص تر شدن آنها رخ می دهد و هیچ گاه

تشخص و جزئیت مفهومی نداریم.

ابهری از جمله کسانی است که تشخص را به وجود و اشاره می‌داند. شاید بتوان گفت که در نظر وی تشخص به وجود است و هر مفهومی که ارتباط با چنین فرد متشخصی را برساند جزئی است. خواجه در نقد خود بر کتاب ابهری می‌نویسد: هیچ‌یک از وجود و اشاره نمی‌توانند تشخص را در معنای جزئی ایجاد کنند، زیرا وجود شخص پس از علل تشخص شیء موجود می‌شود، پس، نمی‌تواند علت تشخص باشد؛ افزون بر این، بر فرض تقدم وجود بر تشخص شیء، از آنجا که وجود در تمام اشیاء مشترک است، نمی‌تواند علت تشخص اشیاء مختلف باشد، در حالی که علت تشخص اشیاء مختلف باید متفاوت باشد. اشاره نیز نمی‌تواند علت تشخص باشد، زیرا اشاره در دنیای محسوسات به شیء ای که تشخص یافته تعلق می‌گیرد. بنابراین، خود نمی‌تواند علت تشخص شیء در عقل باشد.

خواجه نصیرالدین طوسی، در ادامه، علت تشخص اشیاء را چنین بیان می‌کند: اشیاء مجرد ذاتاً متشخص هستند، از این رو، انواع آنها منحصر در فردی واحد است. اما مادیات دارای علل تشخص بخشی هستند که تعلق به حرکت و زمان یا وضع و مکان دارند و این علل عارض بر ماده‌ای می‌شوند که در زمان و مکان است. در نتیجه، از این علل معلولاتی ایجاد می‌شوند که متشخص هستند. (نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۳: ۱۵۲) بر این اساس، تشخص نه به ماده است نه به وجود بلکه تشخص به واسطه عوارضی است که به سبب علت و همزمان با ایجاد معلول در آن ایجاد می‌شوند. اشکال این نظر آن است که این عوارض اگر کلی باشند، نمی‌توانند موجب تشخص شوند و اگر جزئی باشند، می‌توان پرسید

که خود آنها تشخیص خود را از کجا کسب کرده‌اند؟

علامه طباطبایی جزئیت را از لوازم وجود خارجی ماهیت دانسته، منکر جزئیت به عنوان صفتی برای وجود ذهنی ماهیت است. در نظر وی، عوارض مشخصه مانند وضع، متی، آین و زمان و ماده و اشاره و ... نمی‌تواند مشخص و جزئی ساز باشد بلکه تمام این موارد از لوازم و نشانه‌های تشخیص به شمار می‌روند. (۱۳۱۷: ۸۹-۸۷). به نظر ایشان، اگر مفهوم از طریق احساس یا تخیل حاصل شده باشد، چون انسان می‌داند حس با شیء خارجی متشخص در ارتباط است و خیال نیز به تبع حس با عین خارجی در ارتباط است، جزئیت و تشخیص به آن مفهوم نسبت داده می‌شود. (همان: ۹۰) مطابق این نظر، جزئی مفهومی کلی است که بر یک شخص قابل صدق است و از آنجا که بیانگر صفات و عوارض موجود در یک شخص است، بر سایر اشخاص صدق نمی‌کند ولی محال نیست که افراد دیگری نیز با همین مشخصات موجود باشند. آنچه در حقیقت تشخیص دارد و غیر قابل صدق بر کثیرین است وجود است. (مطهری، ۱۳۷۸: ۹/۱۳۵-۱۳۶) پس، مفهوم حقیقتاً به جزئی بودن متصف نمی‌شود بلکه فقط چون با یک شخص ارتباط دارد مجازاً به جزئی بودن متصف شده است.

استاد جوادی آملی نیز بر این عقیده است که در منطق جزئی حقیقی نداریم و مفهوم با لحاظ مفهوم بودنش کلی است و توجیهاات مطرح راه به جایی نخواهند برد، زیرا این توجیهاات غیرمفهومی هستند و با امری غیرمفهومی مانند حس، اشاره و وجود و ... می‌خواهند جزئیت مفهوم را بیان کنند، حال آنکه مفهوم جزئی به دلیل اینکه مفهوم است امتناعی از صدق بر افراد فراوان ندارد. به نظر ایشان، بین بحث از جزئی و کلی در منطق و فلسفه تفاوت است. در منطق از

مفهوم از آن لحاظ که مفهوم است بحث می‌شود. مفهوم همواره کلی است و مراد از جزئی در منطق جزئی حقیقی به معنای تشخص نیست بلکه جزئی اضافی مراد است. پس، در منطق جزئی حقیقی وجود ندارد. از این رو، باید مفهوم را به کلی و جزئی اضافی تقسیم کرد، نه به کلی و جزئی حقیقی، در حالی که بحث‌های فلسفی که بحث‌هایی وجودشناختی هستند به تشخص و جزئی حقیقی می‌پردازند و بر این اساس است که وجود به کلی و جزئی حقیقی تقسیم می‌شود. (۱۳۶۷: ۱۰۲-۱۰۳)

در مقابل منکران مفهوم جزئی حقیقی، ملاصدرا محدود کردن جزئیت در عین خارجی را درست نمی‌داند و بر این عقیده است که مفاهیم جزئی داریم. البته، وی نظر ابن سینا و سایر مشائین در مورد ملاک مفهوم جزئی را نیز نمی‌پذیرد. صدرالمتألهین بر این عقیده است که صورت ذهنی جزئی با تشخص خارجی در عدد یکی نیستند و صورت ذهنی غیر از فرد خارجی است. اما خصوصیت صورت ذهنی جزئی آن است که از تشخص خارجی حکایت می‌کند و فقط بر آن قابل تطبیق است. بنابراین، صورتی که از تشخص خارجی در ذهن محقق می‌شود به لحاظ نوع و صفات شخصی با تشخص خارجی مشابه است و می‌تواند حاکی و نشانگر تشخص خارجی باشد و فقط بر آن صدق کند. چنین صورتی ذاتاً با تشخص خارجی متفاوت است و اعتباراً با آن متحد است، برعکس صورت کلی که ذاتاً و ماهیتاً با اشخاص متحد و اعتباراً با آنها متفاوت است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸: ۶۰)

برای فهم سخن ملاصدرا، باید نگاهی به نظریه وی در باب علم داشت. در نظر وی، صورت علمی حقیقی وجودی است که سبب علم انسان به شیء

می‌شود. این نظر بر خلاف نظر عده‌ای است که مفاهیم را امر غیروجدی و ماهوی دانسته‌اند و آنها را از دایره بحث وجودی خارج می‌کنند. مطابق نظر ملاصدرا، هر مفهوم ماهوی دارای گونه‌هایی از وجود است. وجود مادی، وجود مجرد حسی و خیالی و عقلی که وجودهای خارجی برتر ماهیت مادی هستند و در مقایسه با وجود مادی، وجود ذهنی و مفهوم آن به حساب می‌آیند. بنابراین، اگر ماهیت شیء مادی در نفس با وجود مثالی حسی موجود باشد، نفس به نحو جزئی حسی آن را درک خواهد کرد و اگر با وجود مثالی خیالی موجود باشد، به نحو جزئی خیالی آن را درک می‌کند، زیرا در عالم مثال در برابر هر موجود مادی یک موجود حسی یا خیالی مثالی وجود دارد که این تناظر یک به یک سبب درک جزئی از آن وجود مادی است. اما اگر ماهیت با وجود عقلی موجود باشد، چون وجود عقلی وجودی قوی و دربرگیرنده مجموعه‌ای از موجودات مادی است، درک آن موجود عقلی سبب درک وجود مادی به نحو کلی می‌گردد. (همو، ۱۹۸۱: ۳۶۶/۳ و ۵۰۶؛ عبودیت، ۱۳۸۶: ۲/۷۴-۷۹)

جزئیت مفهومی و وحدت واجب‌الوجود

مقصود از توحید در فلسفه نفی مطلق کثرت از واجب‌الذات است، چه کثرت درونی ناشی از ترکیب و چه کثرت بیرونی ناشی از شریک داشتن. در کتب فلسفی این دو مسئله تحت عنوان بساطت ذات و توحید ذات بررسی می‌شود. برای اثبات بساطت ذات، انواع ترکیب باید از ذات الهی زدوده شود که عبارت‌اند از: ترکیب شیمیایی، ترکیب از ماده و صورت خارجی و ذهنی، ترکیب از جنس و فصل، ترکیب از اجزاء مقداری، ترکیب از وجود و ماهیت، ترکیب از وجود و عدم و ترکیب از جوهر و عرض. در میان این ترکیب‌ها، ترکیب از

جنس و فصل و ماده و صورت ذهنی به مباحث مفهومی مرتبط است و ما در بررسی مفهومی واجب تعالی به این دو ترکیب برمی‌خوریم که واجب تعالی نباید به آنها متصف باشد.

ترکیب از جنس و فصل اعم است از ترکیب از جنس و فصلی که منشأ خارجی دارند و جنس و فصلی که صرفاً تحلیلی و ذهنی‌اند، مانند جنس و فصل اعراض. ترکیب از جنس و فصل ذهنی متلازم با ترکیب از ماده و صورت ذهنی است، به گونه‌ای که اثبات یکی مستلزم اثبات دیگری و نفی هر یک مستلزم نفی دیگری است، چراکه ماده و صورت ذهنی، به ترتیب، همان جنس و فصل‌اند، با این تفاوت که جنس و فصل لابشرط اعتبار می‌شوند ولی ماده و صورت به شرط لا. پس، نفی یکی از این دو ترکیب از ذات خدا دیگری را نیز در پی خواهد داشت. برای نفی جنس و فصل از ذات الهی به نفی ماهیت از او تمسک می‌شود، در حالی که اگر منظور از نفی جنس و فصل نفی هرگونه اشتراک و تمایز میان خدا و مخلوقات است با نفی ماهیت ممکن نمی‌شود، زیرا چه بسا خداوند در صفتی با سایر مخلوقات مشترک باشد که این خود نیاز به ممیزی در ذات برای جدایی افکندن میان او و مخلوقات را لازم می‌آورد. در این صورت، برای اثبات بساطت ذات نیازمند آنیم که این اشتراک و تمایز را نیز از خداوند نفی نماییم. پس، نفی ماهیت به تنهایی برای نفی اشتراک و تمایز در خداوند کافی نیست. از اینجاست که مشکل کلی بودن مفهوم واجب الوجود جلوه می‌کند، چراکه کلی بودن مفهوم واجب نوعی اشتراک مفهومی واجب با واجبات دیگر را در پی دارد و باید مفهوم دیگری باشد که خداوند را از آنها متمایز سازد. این یعنی راه یافتن کثرت در ذات الهی و ترکیب از جهت اشتراک و جهت تمایز.

حکما بر این باورند که با توجه به تعریف کلی مفهوم واجب الوجود هم یک کلی است، زیرا صرف تصور واجب مانع از وجود افراد کثیر برای آن نیست. (غزالی، ۲۰۰۰: ۴۴ و ۴۶؛ سهروردی، ۱۳۳۴: ۴ و ۵؛ فخرالدین رازی، ۱۳۷۳: ۵۴) بنابراین، برای واجب به امکان عام شریک قابل تصور است و اگر شریکی برای او یافت نمی‌شود، به دلیل امری خارج از مفهوم آن مثلاً اقتضای وجودی آن است. سهروردی بر این بیان اشکالاتی وارد کرده است: (۱۳۸۵: ۲۴)

اشکال اول: اگر مفهوم واجب کلی باشد، لازم می‌آید مرکب باشد از جهت مشترکی که کلی از آن حکایت می‌کند و تصور آن مانع وجود شریک برای واجب نیست و از جهت امتیازی که تصور آن مانع وجود شریک برای آن است، در حالی که ترکیب در واجب محال است.

اشکال دوم: اگر مفهوم واجب کلی باشد، به این معناست که این مفهوم به امکان عام دارای شریک است و طبق ذاتش اقتضای تعیین را ندارد. پس، تخصص این مفهوم به ذات واجب به سبب علتی خواهد بود. در این صورت، واجب در اتصاف به مفهوم وجوب نیازمند و معلول غیر می‌شود.

اشکال سوم: در صورت کلی بودن مفهوم واجب، به طور مطلق نمی‌توان گفت وجود شریک برای واجب محال است، زیرا واجب از نظر مفهوم اقتضای وحدت را ندارد بلکه به امکان عام وجود شریک برای او ممکن است و اگر واجب دیگری محقق نشده، به خاطر مانعی غیر از واجب بوده است. این به معنای عدم وجوب وحدت ذاتی برای واجب است که موجب می‌شود در واجب جهت امکانی داخل شود.

سهروردی در پاسخ اشکال اول می‌گوید: بین شریک وجود و شریک مفهومی

فرق است. در اولی، دو شیء یا چند شیء دارای صفات و خصوصیاتى مانند هم هستند و گفته می‌شود این شیء در وجود شریک و مانند دارد. اما به لحاظ مفهومی، به این معناست که مفهوم واحدی وجود دارد که بر آن شیء و سایر اشیاء صدق می‌کند. این شراکت مفهومی سبب می‌شود که شیء در برخی اوصاف و صفات مانند سایرین باشد ولی موجب اثبات شراکت وجودی برای او نیست.

بر این اساس، پاسخ دو اشکال بعدی نیز روشن می‌شود؛ امکان شریک برای واجب به لحاظ مفهومی موجب سرایت امکان در وجود واجب نیست. واجب می‌تواند به لحاظ وجود بدون شریک باشد و شریک برای او ممتنع باشد ولی به لحاظ مفهومی، به گونه‌ای باشد که بتوان شریک‌هایی را برای او تصور کرد. (سهروردی، ۱۳۸۵: ۲۵) این مطلب از اقسام کلی که ذکر شد قابل فهم است، زیرا کلی به لحاظ مصداق‌های آن به سه قسم تقسیم شد: کلی با افراد کثیر بالفعل و کلی با افراد بالقوه، که یا ممکن الوجود هستند یا ممتنع.

سهروردی در ادامه می‌افزاید: وجوب و امکان و امتناع وجودی منافاتی با معنای احتمال و امکان ذهنی ندارند، زیرا منظور از احتمال تردید ذهن است و این تردید با جهت‌های سه‌گانه منافاتی ندارد. برای مثال، ۱۸۰ درجه بودن زوایای مثلث قبل از اثبات امری محتمل است و این احتمال با جهت وجوب این حکم در خارج برای مثلث منافاتی ندارد. (همان: ۲۵)

بر پایه همین سخن، علامه حلی معتقد است که احتمال کثرت واجب‌الوجود از نظر مفهوم مستلزم کثرت آن در نفس الامر نیست. از این رو، باید گفت مراد از تعریف کلی به مفهومی که در آن شریک بودن افراد ممتنع نیست احتمال شرکت

افراد در مفهوم کلی است، نه تحقق افراد کثیر در خارج. (حلی، ۱۳۷۹: ۲۲)

با توجه به این سخنان، در نفی کثرت درونی از خداوند، نفی کثرت از جهت اشتراک مفهومی و جهت تمایز مفهومی لازم نیست و آنچه لازم است آن است که ذات الهی در خارج و به لحاظ وجودی دارای اجزاء نباشد. البته، این سخن با نفی جنس و فصل از خداوند سازگار نیست. با این وجود، شاید بتوان گفت نفی جنس و فصل از خداوند به سبب ماهیت نداشتن واجب است نه به سبب نفی شراکت و تمایز مفهومی از واجب. چنان که در ادامه خواهد آمد، برخی بر این باورند که واجب تعالی در این مفهوم نیز بی شریک است و، بنابراین، فرض تصور افراد کثیر برای مفهوم واجب فرضی است که خود فرض ممتنع و غیرمحقق است.

همانطور که گذشت، در بحث نفی کثرت از خدا، علاوه بر نفی کثرت درونی، کثرت بیرونی و شریک نیز باید دفع شود. نفی شریک از خدا به معنای نفی فرد و مصداق دیگر برای مفهوم خداست. این به آن معناست که واقعیتی را که مصداق مفهوم واجب بالذات می دانیم یگانه مصداق است و او در وجوب بالذات خود شریک و مثلی ندارد. اینکه می گوییم واجب بالذات مصادیق متعددی ندارد، در نگاه سطحی به این معناست که جایز است مفهوم واجب مصادیق متعددی داشته باشد ولی فقط یکی از آنها موجود است و مابقی به عللی مفقودند. ولی از دیدگاه دقیق فلسفی، اساساً محال است که مفهوم واجب مصادیق متعددی داشته باشد. پس، جز مصداق یگانه آن مابقی ممتنع بالذات اند. از دیدگاه اول، خداوند شریک ندارد، چون شریک خدا ممتنع بالغیر است و از دیدگاه دوم، خداوند شریک ندارد چون شریک الباری ممتنع بالذات است. تمام این سخنان با کلی بودن

مفهوم واجب تعالی سازگاری دارد. مفهومی می تواند کلی باشد و یک فرد از آن موجود باشد و مصادیق دیگر ممکن باشند ولی بنا به عللی تحقق نیافته باشند یا تحقق مصادیق دیگر آن ممتنع باشد. در ملاک کلیت و جزئیت گذشت که مفهوم کلی قابلیت صدق بر افراد کثیر را دارد و این با فرض افراد کثیر ذهنی نیز محقق می شود، فرضی که می تواند افرادی فرضی را برای شیءای که محال و ممتنع است در نظر بگیرد. این را فرض محال می نامند که بر اساس اتفاق فلاسفه و حکما محال نیست.

از دیدگاه اول، خداوند شریک ندارد. با این حال، جایز است شریک داشته باشد و، به طریق اولی، فرض و تصور شریک برای او نیز جایز است. اما از دیدگاه دوم، از باب اینکه فرض محال ممکن است، فرض و تصور شریک برای او جایز و معقول است اما محال است این فرض در خارج محقق شود. این دو دیدگاه از آن جهت که فرض شریک را برای خداوند ممکن و معقول می دانند به وحدت عددی خدا قایل اند. اما در متون دینی، به نوع دیگری از وحدت به نام وحدت غیر عددی نیز اشاره شده است. این وحدت به آن معناست که نه تنها شریک الباری ذاتاً محال است بلکه فرض آن هم محال است. به تعبیر دیگر، نه تنها خود شریک و مثل برای خداوند ممتنع بالذات است بلکه فرض و تصور شریک و مثل هم برای او محال است و علاوه بر مفروض، خود فرض هم ذاتاً محال است. این سخن به این معناست: وقتی که چیزی را شریک خداوند فرض می کنیم یا حقیقتاً آن را واجب بالذات فرض نکرده ایم و گمان می کنیم که آن واجب بالذات است یا اگر آن واجب بالذات است، واجب بالذاتی در کنار واجب نخستین نیست بلکه همان است که دوباره تصور شده است و به غلط گمان

می‌کنیم تصویری از مصداق جدید است. این سخن به معنای جزئی بودن مفهوم واجب تعالی است، زیرا در تعریف جزئی گذشت که جزئی فرض صدق بر کثیرین ندارد و فرض تعدد افراد برای آن محقق نمی‌شود و فرضی است که خود فرض ممتنع است.

ابن ترکه در تأیید این نظر می‌گوید: اگر چه در ابتدا به نظر می‌رسد مفهوم واجب از نظر معنای متمثل از آن در ذهن کلی است، آنچه از واجب در عقل بدون در نظر گرفتن لواحقش تصور می‌شود مانع از هر گونه شریکی برای اوست، زیرا واجب دارای وحدت حقیقی است و تعین و تشخیص آن عین ذاتش است. (۱۳۷۶: ۱۱-۱۲) این همانند آن است که از دور شیء ای را رؤیت کنیم و تصویری مبهم از آن در ذهن نقش بندد. تصویر این شیء با اینکه در خارج به یک موجود خاص پیوند دارد جزئی است لکن چون روشن نیست که آن را درخت، مجسمه یا انسان می‌پنداریم، پس مشترک بین افراد کثیر، و کلی است. ولی با نزدیک شدن به آن، می‌فهمیم که او برای مثال حسن است. پس، در ابتدا مفهوم جزئی را کلی می‌پنداشتیم ولی با فراهم شدن شناخت دقیق می‌فهمیم که آن مفهوم جزئی بوده است و تنها بر یک شخص قابل تطبیق است.

میرزا محمدعلی از حاشیه‌نگاران حاشیه مولی عبدالله با این نظر موافق است و می‌نویسد: اینکه گاهی گفته شده است برخی مفاهیم کلی بر واجب تعالی صدق می‌کند از روی تساهل و تسامح است و از باب اشتراک لفظی است نه معنوی. برای مثال، واجب تعالی، وجود یا شیء بر واجب به عنوان مفاهیمی کلی اطلاق می‌شوند ولی باید توجه داشت که معنای آنها درباره واجب به معنایی است که غیر از معنای به کار رفته در مورد سایر موجودات می‌باشد، چراکه اگر واجب

تعالی مندرج تحت کلی باشد، لازم می‌آید مرکب از جهت اشتراک و جهت امتیاز شود. و در این صورت، محتاج به اجزاء مشترک و ممتاز خواهد شد. (یزدی، ۱۳۶۳: ۲۲۸-۲۲۹)

اوج چنین سخنانی را در مکتب ملاصدرا می‌توان یافت. به گفته صدرالمتألهین، خداوند در کلیه مفاهیم صادق بر او بی‌شریک و مثل است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۳۷: ۶/۱۰۷)، به این معنا که نه تنها خداوند در مفهوم واجب بالذات بی‌شریک است بلکه در کلیه مفاهیم صادق بر او نیز چنین است. در هیچ‌یک از مفاهیم صادق بر او، مانند شیء و وجود و علم و قدرت و حیات شریک و مثلی برای او قابل فرض نیست. همان‌گونه که فرض مصداق دیگری غیر از خداوند برای مفهوم واجب بالذات ممکن نیست، فرض مصداق دیگری غیر از خداوند برای مفاهیم مذکور نیز ممکن نیست. همان‌گونه که واجب بالذاتی نیست جز، خداوند، شئییتی نیست جز شئییت خداوند و وجودی نیست جز وجود خداوند، و علمی نیست جز علم خداوند. (عبودیت، ۱۳۸۶: ۲/۲۲۲)

با توجه به این سخنان، نه تنها نمی‌توان برای واجب تعالی مصادیق کثیر تصور کرد بلکه فرض چنین مصادیقی فرضی نشدنی است که خود فرض محال است نه مفروض. با این وصف، مفهوم واجب و سایر مفاهیمی که درباره او به کار می‌روند باید جزئی باشند - همان‌گونه که ابن‌ترکه به آن تصریح کرد - چراکه در توضیح مفهوم جزئی گذشت که مفهوم جزئی آن است که نمی‌توان برای آن افرادی کثیر فرض کرد و چنین فرضی خود باطل است. ممکن است گفته شود: همینکه برای واجب فرد دیگری فرض می‌کنیم و، سپس، با براهین وحدت واجب آنها را نفی می‌کنیم، فرض افراد برای واجب است. در پاسخ گفته‌اند:

کسی که فکر می‌کند افرادی کثیر برای واجب تصور کرده است، در حقیقت، واجب را تصور نکرده است، چراکه تصور واجب‌های متعدد مساوی است با تصور نکردن آنها. این‌ترکه در این باره می‌گوید: اگر صورت عقلی واجب دارای افراد کثیر باشد، لازم می‌آید دیگر واجب تصور نشده باشد. بنابراین، برای واجب فرض افراد کثیر ممکن نیست. اگر کسی بگوید که فرض محال محال نیست، می‌گوییم آنچه محال نیست فرض تحقق شیء محال است ولی آنچه اینجا رخ می‌دهد خود محال است که عبارت است از فرضی که خود آن فرض امکان ندارد. (ابن‌ترکه، ۱۳۸۷: ۲۲۷)

نتیجه‌گیری

برای بررسی این مطلب می‌گوییم: همان‌طور که در ملاک جزئی و کلی بودن مفهوم گذشت، در میان این سخنان تمایز میان تشخیص خارجی و مفهوم جزئی نهاده نشده است؛ این سخن درست است که واجب‌الوجود در خارج، به سبب آنکه صرف وجود است، وحدت غیر عددی دارد و مصداق دومی در کنار آن نمی‌توان تصور کرد و حتی هر صفتی هم که برای واجب ثابت شود مختص اوست و واجب تنها مصداق تمام صفات خود است. ولی این به معنای جزئی بودن مفهوم واجب‌الوجود نیست. اگر مراد از جزئیت واجب‌الوجود تشخیص خارجی آن، و بساطت و صرافت وجود آن باشد، باید گفت حرف درستی است و واجب به وحدت حقه حقیقی دو بردار نیست، پس، متشخص بالذات است و تمام صفات را انحصاراً واجد است. ولی اگر مراد مفهوم واجب‌الوجود باشد، از آنجا که این مفهوم مفهومی حسی یا خیالی نیست، پس جزئیت آن به کلی منتفی است و مفهومی کلی است.

در معیار مفهوم جزئی گذشت که جزئی یا به سبب اینکه در معنای خود با وجود و ماده خاصی ارتباط دارد جزئی است یا به سبب آنکه صورت حسی و خیالی حاکی از آن به گونه‌ای است که تنها از یک فرد حکایت می‌کند و نمی‌تواند از شیء دیگر حکایت کند. در هر صورت، مفاهیمی چون واجب‌الوجود و وجود واجب و ... که از صفات الهی هستند نه در معنای آنها ارتباط با وجود خارجی خاصی اشراب شده است و نه به صورت حسی و خیالی درک می‌شوند که بتوان گفت مفاهیمی جزئی هستند. بلکه تنها نکته پیرامون آنها این است که مصداق این مفاهیم در خارج منحصر است و وجود مصداق دوم برای آنها ممتنع است و قابل فرض نیز نیست ولی به لحاظ مفهومی تصور افراد کثیر برای آنها امکان دارد و قابل فرض است، هرچند به صورت فرض حقیقتی باشد که در خارج تحقق ندارد. همان‌گونه که در اقسام کلی گذشت مفهومی که یک فرد از آن در خارج محقق شده باشد ولی تحقق افراد دیگر آن محال باشد نیز یکی از اقسام کلی است و آن را کلی ممتنعی که منحصر در فرد است نامیدند.

منابع

- ابن ترکه اصفهانی، صائن‌الدین علی بن محمد (۱۳۷۶) *المناهج فی المنطق*، تصحیح ابراهیم دیباجی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۷) *تمهید القواعد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، چاپ سوم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵) *منطق المشرقیین*، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۷۱) *منطق شفا*، تحقیق ابراهیم مدکور، قاهره: المطبعة الامیریه.
- _____ (۱۳۷۵) *الاشارات و التنبيهات* (مع الشرح للمحقق نصیر الدین الطوسی و شرح الشرح للعلامه قطب‌الدین الرازی، قم: نشر البلاغة.
- _____ (۱۳۶۴) *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، ویرایش محمد دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن رشد، محمد بن احمد (۱۹۸۱ م) *تلخیص کتاب العبارة*، تحقیق محمود قاسم، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۷۳) *المعتبر*، اصفهان: انتشارات دانشگاه اصفهان، چاپ دوم، ج ۳.
- بهمنیار بن مرزبان، ابوالحسن (۱۳۵۷) *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران.
- تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۲۱) *تهذیب المنطق فی الحاشیه للمولی عبدالله*، قم: موسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، چاپ دهم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵) *رحیق مختوم*، تدوین حمید پارسانیا، قم: اسرا.
- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۳۷۹) *الاسرار الخفیه فی العلوم العقلیه*، قم: بوستان کتاب.

- _____ (۱۴۱۲ ق) *التواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية*، قم: موسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، چاپ اول.
- خونجی، محمد بن نام آور (۱۳۸۹ ش) *کشف الاسرار*، تهران: موسسه حکمت و فلسفه، چاپ اول.
- ساوی، عمر بن سهلان (۱۳۹۳) *البصائر النصيرية*، بیروت: دارالفکر.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۸۵) *المشارع و المطارحات*، تصحیح مقصود محمدی، ناشر: حق یاوران.
- _____ (۱۳۸۰) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۳۴) *منطق التلویحات*، تهران، دانشگاه تهران.
- شهابی خراسانی، محمود (۱۳۸۰) *رهبر خرد*، تهران: کتابفروشی خیام، چاپ سوم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱) *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۸۸) *تعلیقات علی شرح حکمة الاشراق*، تحقیق سید محمد موسوی، تهران: حکمت.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۷) *نهایة الحکمه*، با تعلیقات غلامرضا فیاضی، قم: موسسه امام خمینی.
- _____ (۱۴۲۲) *نهایة الحکمه*، تصحیح عباسعلی زارعی، قم: موسسه نشر اسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۶) *نظام حکمت صدرایی*، قم: موسسه امام خمینی.
- عطار، ابوالسعادات حسن بن محمد (۱۹۹۷) *حاشیة العطار علی شرح الخبیبی*، قاهره: دار احیاء الكتب العربية.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۹۹۴) *محک النظر*، تحقیق رفیق العجم، بیروت: دارالفکر اللبنانی.
- _____ (۱۹۹۴) *معیار العلم فی فن المنطق*، مقدم علی بوملحم، بیروت: دارالفکر

اللبنانی.

- فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۷ ق) المنطقیات، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول، ج ۱.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۳۷۳) شرح عیون الحکمة، تحقیق احمد حجازی، تهران: موسسه الصادق.
- قطب الدین رازی، محمد بن محمد (۱۳۸۲) تحرير القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية، حواشی سید شریف جرجانی، تصحیح محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
- _____ (بی تا) لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار، قم: انتشارات کتبی نجفی.
- کاشف الغطاء، علی (۱۴۱۱ ق) نقد الآراء المنطقية و حل مشکلاتها، بیروت: دار الهادی، چاپ دوم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸) شرح مبسوط [در مجموعه آثار ج ۹]، تهران: صدرا، چاپ ششم.
- مظفر، محمدرضا (۱۴۲۱) المنطق، تعلیقات غلامرضا فیاضی، قم: موسسه نشر اسلامی.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۰) تعديل المعيار فی نقد تنزيل الافکار [در منطق و مباحث الفاظ]، به اهتمام مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۵) شرح اشارات، قم: نشر البلاغة.
- هروی، میر زاهد (بی تا) تعلیقه علی شرح التهذیب المنطق للدوانی، ترکیه: حاج محرم افندیک.
- یزدی، مولی عبدالله (۱۴۲۱) الحاشیة علی تهذیب المنطق، قم: موسسه نشر اسلامی، چاپ دهم.