

تحلیل انتقادی دیدگاه خواجه نصیر درباره چگونگی اطلاق کلی مشکک بر افراد آن

سیدعلی علم الهدی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۰۶/۰۷ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۴/۰۹/۱۸)

چکیده

این تحقیق با بررسی مسئله کلی مشکک و خواستگاه طرح آن در تفکر مشائیان مسلمان، به تبیین تفاوت نگاه خواجه نصیر با ابن سینا می پردازد و مشخص می نماید که این تفاوت نگاه متأثر از اشکالات سهوردی و پذیرش تشکیک در ماهیت از سوی وی بوده است. این مقاله تبیین می کند که خواجه نصیر چون از سویی اشکالات سهوردی را بر دیدگاه ابن سینا وارد می داند و از سویی در دستگاه فکری مشائیان نمی تواند تشکیک در ماهیت را قبول کند، کلی مشکک را عرض لازم عام افرادش محسوب کرده است. مقاله حاضر نشان داده است که اولاً این مفهوم را وی از بحث نسبت جنس با فصل و بحث نسبت عرض با مقولات نه گانه عرضی تحت آن، وام گرفته است؛ و ثانیاً پذیرش چنین امری به لحاظ معرفت شناختی موجب عدم انطباق ذهن و عین در تفکر مشائیان می شود، و به لحاظ کلامی نیز بستر لازم را برای طرح شبهه ابن کمونه فراهم می کند.

کلیدواژه ها: کلی، مشکک، خواجه نصیر، مشائیان، ابن سینا

۱. درآمد

شاید بتوان ادعا کرد که بحث از رابطه کلی مشکک و افراد آن با این سؤال ارسطو شروع می‌شود که اگر موجود به معانی مختلف بر اشیاء حمل می‌شود چگونه می‌تواند موضوع علم واحدی به نام فلسفه قرار گیرد [۵، ص ۹۰-۸۹].

او حتی تعبیر «موجودتر» و یا «جوهرتر» را نیز به کار می‌برد [۵، ص ۶۹] و این رشد در توضیح عبارت‌های او تصریح می‌نماید که «موجود» به صورت متواطی و یا مشترک لفظی بر افرادش اطلاق نشده بلکه به صورت مشکک می‌باشد [۲، ص ۳۴].

اما خاستگاه اصلی بحث این مقاله بررسی دو دیدگاه متمایز ابن‌سینا و خواجه‌نصیر در مسئله نحوه اطلاق کلی مشکک بر افرادش می‌باشد. از همین رو ابتدا به بررسی دیدگاه ابن‌سینا پرداخته شده و سپس چالش مطرح‌شده از سوی سهروردی درباره دیدگاه شیخ بررسی می‌شود و نهایتاً به بررسی نگاه خواجه و تبیین تأثیر منازعه شیخ و سهروردی و تأثیر آن بر وی توضیح داده می‌شود. دست‌آورد اصلی مقاله آن است که توضیح دهد دیدگاه خواجه دچار چه تنگناهای منطقی و فلسفی‌ای می‌شود و چگونه زمینه را برای طرح شبهه معروف ابن‌کمنه فراهم می‌کند.

۲. پیشینه تحقیق

معمولاً در مقالات و کتبی که به بحث تشکیک پرداخته شده این موضوع در چارچوب حکمت صدرایی مورد توجه قرار گرفته است. به عبارت دیگر، دغدغه اصلی نویسندگان پرداختن به مسئله تشکیک «وجود» است و این بحث را با رویکردی وجودشناختی و یا معرفت‌شناختی در پارادایم فلسفه اصالت وجود مورد واکاوی قرار داده‌اند. اما این مقاله به بحث کلی مشکک پرداخته و این مسئله را نیز صرفاً در حیطة حکمت مشاء مورد بررسی قرار داده است. به عبارت دیگر، در این مقاله سعی شده است تا مواجهه فیلسوفان مشائی به‌عنوان متفکرانی که تحت سیطره تفکر ارسطویی قرار دارند با مفاهیم کلی‌ای که به نحو تشکیکی به مصادیق خویش نسبت داده می‌شوند، مورد مذاقه قرار گیرد. زیرا به نظر می‌رسد که این نوع مفاهیم نمی‌توانند در چارچوب نسبت‌های تعریف شده در منطق ارسطویی (کلیات خمس) برای مفاهیم کلی، قرار گیرند و لذا تحلیل و تبیین آن‌ها یکی از نقاط چالش‌برانگیز متفکران سینوی می‌تواند باشد و ضمناً از نظر نویسندگان یکی از حلقه‌های معرفتی و فلسفی اتصال حکمت مشاء به حکمت صدرایی

است. در مجموع کتب و مقالاتی که ملاحظه گردید شاید بتوان ادعا نمود که بیشترین اثری که به اهمیت این مسئله و تأثیر آن در تفکر مشائی توجه کرده است، کتاب جناب آقای عبودیت با عنوان نظام حکمت صدرایی ۲ می‌باشد (که البته تا حدودی دیدگاه‌های ایشان نیز در طی این مقاله مورد نقد واقع شده است) و کم‌تر به مسئله مذکور در حیطة حکمت مشاء به صورت مستقل و مشخص توجه گردیده. البته شاید پژوهش فعلی آغازی برای انجام تحقیقات مؤثرتر دربارهٔ این مسئله و تأثیر آن بر تفکر ملاصدرا برای قائل شدن به نظریهٔ تشکیک در حقیقت وجود باشد.

۳. خاستگاه طرح نظریهٔ تشکیک در تفکر فلسفی مسلمانان

همان‌طور که اشاره شد، برخی معتقدند که مسئلهٔ تشکیک ریشه در تفکر غیر یونانی (ایران باستان) دارد و از همین رو نگاه تشکیکی خیلی واضح و روشن در تفکر یونان و تفکر فلسفی غرب مطرح نشده است [۶، ص ۵]. با این حال، اکثر حکیمان سینیوی و حکیمان صدرایی خاستگاه اولیهٔ بحث تشکیک را مباحث منطق معرفی کرده‌اند. دینانی (به نقل از قطب‌الدین شیرازی در شرح حکمة الاشراق^۱) می‌گوید که در بحث کلی این نوع الفاظ به متحد‌المعنی و مختلف‌المعنی تقسیم می‌شوند و لذا برخی از آن‌ها به اشتراک لفظ و برخی به اشتراک معنی بر مصادیقشان اطلاق می‌شوند. ولی برای غالب افراد در گام نخست این‌که الفاظ کلی مشکک به کدام‌یک از این دو نوع حمل به مصادیقشان نسبت داده می‌شوند، شک و تردید رخ می‌دهد و از همین رو این نوع مفاهیم را تشکیکی یا کلی مشکک نام نهاده‌اند [۱، ص ۲۷۵].

مطهری معتقد است که این بحث با دو رویکرد در تفکر فیلسوفان مسلمان طرح شده است یک نگاه همان دغدغهٔ منطق‌دانان مسلمان در نحوهٔ صدق و اطلاق مفاهیم تشکیکی بر مصادیقشان است که ذکر شد و نگاه دوم که با دغدغه‌ای فلسفی توأم بوده (تا منطقی) و آن پرسش از ملاک تقدّم در بحث متقدّم و متأخر می‌باشد [۱۳، ص ۱۹۹-۲۰۲]. ایشان توضیح می‌دهند در بحث از ملاک تقدّم متقدّم بر متأخر، فیلسوفان مسلمان مشاهده می‌کنند که این دو همیشه در یک امر سومی مشترک هستند، یعنی متقدّم واجد چیزی است که متأخر

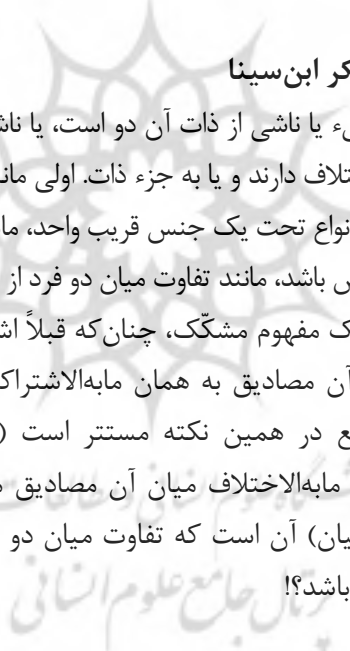
۱. در کتاب شرح حکمة الاشراق و کتاب درة التاج بررسی قابل توجهی گردید ولی سخن قطب‌الدین شیرازی در این خصوص یافت نشد و لذا صرفاً به نقل قول از دکتر دینانی در کتاب شعاع اندیشه و شهود بسنده گردید.

نیز همان را دارا است ولی در عین حال متقدّم در همان امر مشترک واجد چیزی نیز می‌باشد که متأخر از آن بی‌بهره است و این یعنی همان بازگشت مابه الاختلاف به مابه الاشتراک و بر عکس که ملاک اصلی تشکیک است.

یکی دیگر از خاستگاه‌های بحث تشکیک که در میان معاصران مورد توجه قرار گرفته است، مبحث وحدت و کثرت است و سؤال از این‌که تقابل وحدت و کثرت چه نوع تقابلی است. ایشان در این بحث نهایتاً به این نتیجه می‌رسند که تقابل میان این دو نه از سنخ تناقض است و نه از سنخ تضاد و نه از سنخ عدم و ملکه و نه از سنخ تضایف. لذا به ناچار نوع پنجمی از تقابل را به عنوان تقابل تشکیکی که در آن وجه تقابل و اشتراک یکی می‌باشد، مطرح کردند و از نظر ایشان طرح بحث تشکیک در فلسفه ناشی از توجه به این مهم بوده است [۹، ص ۳۰-۲۹].

۴. تمایز تشکیکی در تفکر ابن‌سینا

در تفکر مشاء اختلاف دو شیء یا ناشی از ذات آن دو است، یا ناشی از اعراض آن‌ها. در حالت نخست نیز یا به تمام ذات اختلاف دارند و یا به جزء ذات. اولی مانند تمایز دو مقوله، مثل کیف و جوهر، و دومی مانند تمایز انواع تحت یک جنس قریب واحد، مانند انسان و اسب، و در جایی هم که اختلاف صرفاً در اعراض باشد، مانند تفاوت میان دو فرد از یک ماهیت نوعیه.

اما تفاوت در مصادیق یک مفهوم مشکک، چنان‌که قبلاً اشاره شد، بدین صورت است که بازگشت مابه‌الاختلاف آن مصادیق به همان مابه‌الاشتراکشان می‌باشد و تمایز کلی مشکک از متواطی در واقع در همین نکته مستتر است (این‌که مابه‌الاشتراک میان مصادیق کلی مشکک عین مابه‌الاختلاف میان آن مصادیق می‌باشد). حال سؤال پیش روی ابن‌سینا (و سایر مشائیان) آن است که تفاوت میان دو فرد از یک کلی مشکک به کدامیک از این سه نحو می‌باشد؟! 

۴.۱. نفی تشکیک در جوهر

ابن‌سینا ابتدا تشکیک را در جوهر نفی می‌کند او معتقد است که جوهر «ضدّ» ندارد زیرا ضدّان مشارک در محل و موضوع هستند در حالی که جوهر چون جوهر است پس فاقد موضوع و محل است از سوی دیگر جوهر اگر بخواهد اشتدادپذیر باشد باید قبول ضدّ کند و چون فاقد ضدّ است پس قبول شدّت و ضعف نمی‌تواند بنماید [۴، ص ۱۰۸-۱۰۵]. لذا اولین گام وی در نفی تشکیکی نفی اشتداد و تشکیک در جوهریت می‌باشد.

۲.۴. نفی نسبت تشکیکی در افراد یک کلی

بر اساس گزارش ملاصدرا، ابن‌سینا به‌طور کلی اشتداد و تضعف را در ذات و ماهیت اعم از این‌که جوهری باشد یا از اعراض (نه‌گانه) نفی می‌کند [۱۵، ص ۲۳۶]. زیرا معتقد است که اگر کامل همان فرد بالذات ماهیت تشکیکی مورد نظر باشد پس ناقص چون کمتر از کامل از ماهیت مذکور بهره‌مند است نمی‌تواند فرد بالذات آن ماهیت باشد و اگر ناقص فرد بالذات آن ماهیت باشد پس چون کامل امری اضافه بر ناقص دارد لذا او نمی‌تواند فرد بالذات آن ماهیت لحاظ شود. پس، به هر روی، یکی از کامل یا ناقص در صورتی که دیگری فرد بالذات ماهیت مشکک مورد نظر باشد، قطعاً نمی‌تواند فرد بالذات آن ماهیت لحاظ گردد. پس ماهیت مزبور دارای دو فرد ناقص و کامل منطقی نخواهد بود و لذا یک ذات و ماهیت نوعیه واحد اعم از این‌که از جواهر باشد یا از اعراض نسبت به افرادش دچار اشتداد و تضعف نمی‌تواند باشد و لذا دارای نسبت تشکیکی با آن‌ها نمی‌تواند لحاظ شود و از همین رو همیشه به نحو متواظی نسبت به افرادش قابل حمل خواهد بود.

بدین سبب ابن‌سینا در آثار متأخرش مانند تعلیقات دو فرد مشکک شدید و ضعیف از ماهیات تشکیکی را در واقع دو نوع تحت یک جنس محسوب می‌نماید و هر یک از آن دو فرد را دارای ماهیتی متمایز از دیگری می‌داند که آن مفهوم تشکیکی جنس قریب آن‌ها است و اختلاف آن دو به فصول متمایز از هم می‌باشد [۳، ص ۴۷]. به عبارت دیگر، وی تمایز تشکیکی را نوع چهارم و جدیدی از تمایز میان دو امر محسوب نمی‌کند بلکه آن را به تمایز دو پدیده به جزء ذات (اشتراک در جنس قریب و اختلاف در فصول) تحویل می‌کند [۱۲، ص ۷۱].

۵. تشکیک در ماهیت نزد سهروردی

مستمسک اصلی شیخ اشراق در نقد سخن ابن‌سینا و اثبات تشکیک در ماهیت امور متفاضل تکیه بر ماهیت «مقدار» است. البته او تشکیک در ماهیت را صرفاً محدود به مقدارهای مختلف نمی‌کند بلکه در سایر امور متفاضل مانند کیفیات و رنگ‌ها نیز قائل به تشکیک در ماهیت است [۱۰، ص ۳۰۰-۲۹۹]^۱. شیخ اشراق معتقد است که دو مقدار

۱. شیخ اشراق بحث مشکک بودن ماهیت را ابتدا در کتاب *تلویحات* و سپس در کتاب *مطارحات* که هر دو بر ممشای قوم نگارش یافته است، طرح می‌کند البته وی در کتاب *تلویحات* برای اثبات امکان مشکک بودن ذات بر کم و مقدار تأکید دارد ولی در *مطارحات* بحث را به‌طور کلی‌تر مطرح کرده و به رنگ‌ها و سایر ماهیاتی که دارای افراد کامل و ناقص می‌باشند، نیز اشاره نموده و تشکیک را در

متفاوت A و B را اگر در نظر بگیریم که در میزان N واحد از یکدیگر متفاضل باشند (و به طور مثال A دارای N واحد بیشتر از B باشد). از نظر ابن سینا A و B دارای ماهیت جنسی مشترک «مقدار» خواهند بود که دو فصل متفاوت آن‌ها را تبدیل به دو نوع A و B کرده است. پس اختلاف آن دو از نظر وی به جزء ذات یعنی فصول آن‌ها خواهد بود. پس از نظر وی A و B اشتراکشان در یک ماهیت که همان مقدار است می‌باشد و اختلافشان در ماهیت‌های دیگری که همان فصول است خواهد بود و قطعاً جنس و فصول وارد بر آن نمی‌توانند یک ماهیت یکسان داشته باشند. زیرا فصول اعراض جنس قریب هستند و نمی‌توانند ماهیت یکسانی با آن داشته باشند. اما در مقام نقد این سخن، سهروردی دو نکته را یادآوری می‌نماید.

۵.۱. تساوی ماهوی مابه‌الاشتراک و مابه‌الاختلاف در امور متفاضل

سهروردی می‌گوید: هنگامی که دو فرد دارای ارتباط تفاضلی با هم هستند باید در آنچه که اشتراک دارند، دارای اختلاف باشند و اگر بنا باشد که اشتراک آن‌ها در یک ماهیت خاص باشد و اختلاف آن‌ها در یک ماهیت دیگر قطعاً این دو متفاضل نمی‌توانند تلقی شوند. به تعبیر دیگر تصور رابطه تفاضلی میان دو شیء، منطقی‌مستلزم آن است که مابه‌الاشتراک و مابه‌الاختلاف آن دو دارای یک ماهیت یکسان و کاملاً واحد باشد. یعنی مثلاً دو مقدار A و B اگر مابه‌الاشتراکشان در ماهیت مقدار است، لزوماً باید مابه‌الاختلافشان نیز در ماهیت مقدار باشد و آلا ایندو، دو فرد متفاضل از ماهیت مقدار نمی‌توانند تلقی گردند.

به عبارت دیگر در این‌جا شیخ اشراق می‌خواهد بگوید اگر ابن سینا و پیروانش تفاوت طولی میان افراد برخی انواع ماهوی مثل مقادیر را می‌پذیرند منطقی‌مستلزم آن نیز باید قبول کنند که مابه‌الاشتراک و مابه‌الاختلاف آن‌ها صرفاً همان ماهیت نوعیه مورد نظر است. و نمی‌توان رابطه آن‌ها را طولی دانست و در عین حال مابه‌الاختلاف و مابه‌الاشتراک آن‌ها را دارای دو ماهیت متفاوت باشند.

پس بر این اساس نمی‌توان گفت در افراد متفاضل یک ماهیت مثل مقدار یا کیفیات

→ همه آن‌ها جایز می‌داند. گزارش مشروحی از استدلال‌های شیخ اشراق و نقدهای حکیمان مشائی به استدلال‌های مذکور و حکمیت‌های آخوند پیرامون آن‌ها توسط جناب عبودیت در کتاب نظام حکمت صدرایی آمده است [۱۲، ص ۱۱۰-۱۰۰].

مانند رنگ‌ها، فرد کامل و فرد ناقص دو نوع متفاوت تحت ماهیت جنسی مشترک میان آن‌ها هستند و اختلاف بالفصل دارند. پس نمی‌توان دو فرد A و B از ماهیت مقدار را که دارای اندازه‌های بزرگ‌تر و کوچک‌تر هستند دو نوع تحت جنس مقدار دانست و یا دو سیاهی متفاوت که یکی از دیگری در سیاه بودن شدیدتر است دو نوع متفاوت تحت جنس سیاهی محسوب کرد، بلکه اگر اشتراک A و B در مقدار است پس تفاوت آن‌ها هم منطقی در مقدار است و اگر تشابه دو سیاهی مورد نظر در سیاه بودن است، منطقی اختلاف آن‌ها نیز در سیاه بودن خواهد بود.

پس بر این اساس اختلاف دو فرد متفاضل از یک ماهیت به جزء ذات (فصل) نمی‌تواند باشد و به تمام ذات و به اعراض هم که از نظر خود مشائیان نمی‌توانست باشد. پس باید نوع چهارمی از تمایز را پذیرفت که در آن وجه تمایز دو شیء به همان وجه اشتراکشان بازگشت می‌کند و چنین تمایزی، تمایز تشکیکی خواهد بود.^۱

۵.۲. مابه‌التفاوت دارای ماهیت یکسان با دو فرد متفاضل است

نکتهٔ دومی که شیخ اشراق در نقد سخن ابن‌سینا دارد آن است که اگر دو فرد A و B از ماهیت مقدار را لحاظ نمائیم و مابه‌التفاوت N واحد A از B را C بنامیم آنگاه ماهیت C که همان « $A-B$ » است مجدداً باید از سنخ و نوع A باشد زیرا C جزء اضافی A از مقدار B است پس دارای همان ماهیت A می‌باشد و لذا C نیز دارای ماهیت مقدار است. پس وجه اختلاف همان ماهیت وجه اشتراک را دارد. لذا در بحث دو فرد متفاوت از مقدار نمی‌توان گفت آن‌ها انواع تحت جنس مقدار هستند زیرا ماهیت فصول انواع از ماهیت

۱. البته شاید بتوان این پاسخ را از جانب ابن‌سینا در مقابل سهروردی مطرح نمود که با توجه به آنچه در سیر بحث تشکیک در اندیشه ابن‌سینا توضیح داده شد وی اصولاً اختلاف تشکیکی را میان افراد یک ماهیت نوعیه نفی نموده و اصولاً در مواردی مثل مقدارهای کامل و ناقص، اختلاف آن‌ها را به کمال و نقص را قبول ندارد و آن‌ها را دارای نسبت طولی با هم نمی‌داند. و لذا این‌که سهروردی در استدلال خود رابطهٔ آن‌ها را طولی فرض کرده است و آن‌ها را کامل و ناقص می‌داند در واقع دچار یک اختلاف مبنایی با شیخ است و لذا نمی‌توان بیان او را نقدی و استدلالی در مقابل سخن شیخ محسوب کرد. البته به نظر می‌رسد چنین دفاعی از ابن‌سینا مخالفت با بدیهیات و فطریات (به معنای منطقی آن) است و نمی‌توان منکر نسبت کمال و نقص میان مقادیر مختلف و یا رنگ‌ها گردید. البته پیروان حکمت مشاء استدلال‌های دیگری در نقد سخنان سهروردی مطرح نموده‌اند که در همان کتاب جناب عبودیت گزارش مفصل آن آمده است.

جنس متفاوت است در حالی که این‌جا وجه تمایز (که بنا به قول ابن‌سینا فصل فرد A هست) همان ماهیت وجه تشابه (که بنابه قول وی جنس A و B هست) را دارد. پس تفاوت A و B به‌عنوان دو فرد کامل و ناقص از ماهیت مقدار نمی‌تواند اختلاف به جزء ذات (فصول) باشد. لذا مجدداً لازم می‌آید نوع چهارمی از اختلاف و تمایز علاوه بر سه نوع یاد شده لحاظ کرد که در آن وجه اختلاف و اشتراک یکسان باشد و این اختلاف در واقع تشکیکی خواهد بود [۱۱، ص ۲۱-۲۲].

بر همین اساس، وی به این نتیجه می‌رسد که یک ذات و ماهیت در متن خویش می‌تواند دچار اشتداد و تضعف شود مانند خط بلندتر و خط کوتاه‌تر و یا زمان متقدم و زمان متأخر و یا حرکت کند و حرکت تند و یا نور قوی و نور ضعیف و یا... و از همین رو سهروردی نقص و کمال در ماهیت اشیاء را به‌عنوان یکی از اقسام تمایز موجودات و اشیاء معرفی می‌نماید [۱، ص ۲۶۷-۲۶۵].

۶. تشکیک در اندیشه خواجه‌نصیر

خواجه مفصل‌ترین بحث را پیرامون تشکیک در نمط رابع شرح اشارات و در پاسخ به اشکالات فخر رازی در باب این‌که وجود اگر در ممکنات عارض بر ماهیت است، در واجب الوجود نیز باید عارض بر ماهیت باشد، مطرح می‌کند [۷، ص ۳۵-۳۲].

۶.۱. موارد اطلاق کلی مشکک بر افراد آن

خواجه وقوع تشکیک را در سه جا می‌پذیرد. اولین مورد آن در جایی است که دو فرد متقدم و متأخر داریم و مفهومی را به این دو مصداق نسبت می‌دهیم مانند این‌که مفهوم اتصال و متصل بودن را به مقدار (کم متصل قارّ الذات) و جسمی که محل عروض مقدار واقع شده است، نسبت می‌دهیم. طبیعتاً آنچه اولاً و بالذات متصل است خط و سطح آن جسم می‌باشند و جسم به علت آن که واجد امتداد (خط و سطح) شده است و امتداد بر آن عارض گردیده است، ثانیاً و بالعرض متصل می‌شود. پس در این‌جا متصل بودن بصورت تشکیکی به امتداد و جسم ذی‌الامتداد نسبت داده شده و امتداد فرد متقدم متصل است و جسم ذی‌الامتداد فرد متأخر آن است [۷، ص ۳۳].

دومین محل وقوع تشکیک در اطلاق یک کلی به افرادش، به شدت و ضعف بر می‌گردد. مانند اطلاق سفید بودن (أبیضیت) بر برف و عاج که سفید بودن برف شدید

است و سفید بودن عاج ضعیف و توأم با زردی. و سومین محل، مربوط به اولویت و عدم اولویت می‌شود. مانند اطلاق واحد بر آنچه تقسیم نمی‌پذیرد (مثل نقطه) و آنچه قابل انقسام است (ولی انقسام آن از جهت دیگری غیر از آن جهتی که متصف به واحد شده است، می‌باشد) پس واحد بودن نقطه نسبت به واحد بودن یک جسمی که قابل تقسیم است (ولی الآن بصورت یک امر یک تکه و یکپارچه لحاظ شده است)، اولی می‌باشد. همان‌طور که سفید بودن عاج در طول سفید بودن برف قرار می‌گیرد. پس از نظر خواجه اطلاق یک کلی مشکک بر افرادش صرفاً در یکی از مواردی که افراد کلی نسبت به هم یا اولویت و عدم اولویت و یا شدت و ضعف و یا تقدم و تأخر داشته باشند، قابل طرح است.

۲.۶. نسبت کلی مشکک با افراد آن از نظر خواجه

اما نکته مهمی که در پرتو اشکالات فخر رازی در این‌جا خواجه‌نصیر به آن می‌پردازد و محل بحث اصلی این مقاله است آن است که اطلاق کلی مشکک به افرادش از باب اطلاق جنس بر انواع تحت خویش می‌باشد و یا از باب اطلاق نوع بر افراد خویش و یا از سنخ سومی است؟ در پاسخ به این سؤال خواجه دیدگاه‌های ابن‌سینا و اشکالات سهروردی به آن و نظریه سهروردی را پیش رو دارد. او نمی‌تواند همانند ابن‌سینا نسبت کلی مشکک به افرادش را از سنخ نسبت جنس قریب به انواع تحت خویش بداند و بگوید هر یک از این افراد انواع منحصر در فردی هستند که جنس قریبشان کلی مشکک مورد نظر است و با فصول متمایز از یکدیگر جدا شده‌اند. زیرا اولاً در این صورت یا باید دو اشکال منطقی سهروردی بر این نظریه را پاسخ دهد و یا اصولاً منکر نسبت تفاضلی و نقص و کمال میان افراد مزبور شود در حالی که از سخنان وی محرز است (حداقل برای این‌که اطلاق موجود به واجب و ممکن را به اشتراک لفظ نداد). قائل به وقوع تفاضل و کمال و نقص میان افراد یک کلی، می‌باشد. و از سوی دیگر پاسخی نیز برای اشکالات سهروردی در چننه ندارد. لذا تصریح می‌کند «فهو (الکلی المشکک) لیس بماهية ولا جزء ماهية لهما، بل هو أمر لازم لهما من خارج... و یكون ذالک المعنى لازماً لتلك الجملة غیر مقوم» [۷، ص ۳۴].

همان‌طور که در عبارت وی قابل رؤیت است، وی نسبت کلی مشکک را با افراد آن از سنخ لازم عام می‌داند یعنی افراد مزبور را حقایق و ماهیات متباینه به تمام ذات می‌داند که دارای لازم مشترکی هستند که همان کلی مشکک مورد نظر می‌باشد یعنی سفیدی

نسبت به سفیدی‌ها (و نه نسبت به سفیدها) نوع یا جنس آن‌ها نیست بلکه سفیدی‌ها حقایق و ماهیات متباین به تمام ذاتی هستند که در یک لازمه مشترک هستند و آن سفیدی می‌باشد. پس سفیدی لازمه مشترک میان سفیدی‌ها است و لذا نسبت به آن‌ها عمومیت دارد (زیرا بین آن‌ها مشترک است). از همین رو خواجه سفیدی را «لازمه عام» سفیدی‌ها می‌داند. پس هر کلی مشککی از نظر خواجه می‌شود لازمه عام افراد متفاضل آن و آن افراد حقایق متباین به تمام ذاتی خواهند بود که کلی مشکک اگرچه خارج از حقیقت و ذات آن‌ها است، لازمه منطقی آن ماهیات متباینه است و لذا در عروضش بر آن‌ها نیاز به واسطه ندارد، هم‌چنان‌که اثباتش برای آن‌ها نیاز به واسطه ندارد. لذا سفیدی بدون هیچ نیاز به واسطه در اثبات یا واسطه در عروض قابل حمل بر سفیدی‌ها است (هم‌چنان‌که زوجیت قابل حمل بر اثبانت است) پس لازمه ذات آن‌ها است ولی در عین حال داخل در ذات آن‌ها نمی‌باشد.

این‌که خواجه اصرار دارد افراد کلی مشکک حتماً و لزوماً متباین به تمام ذات هستند و هیچ اشتراکی در ذوات خویش ندارند از آن رو است که اگر قرار بود اشتراک در ذات داشته باشند پس طبیعتاً باید دارای جنس مشترک می‌شدند و اگر دارای جنس مشترک می‌شدند طبیعتاً آن کلی مشکک باید جنس آن‌ها می‌شد یعنی اگر قرار بود سفیدی‌ها یک جزء ذاتی مشترک داشته باشند پس قطعاً آن جزء همان جنس مشترک میان آن‌ها می‌شد و قطعاً امری اولی تر از سفیدی نبود که جنس مشترک آن‌ها باشد. پس در نتیجه کلی مشکک جنس مشترک افراد خویش می‌شد و این یعنی همان دیدگاه ابن‌سینا که قبلاً مورد خدشه توسط سهروردی قرار گرفته بود و خواجه نیز نمی‌توانست آن را بپذیرد. لذا خواجه تأکید می‌کند افراد مزبور ذوات و ماهیاتشان متباین به تمام ذات است و کلی مشکک صرفاً می‌تواند «لازمه عام» آن‌ها باشد.^۱

۱. حاجی سبزواری در شرح منظومه می‌گوید: [۸، ص ۵۹]

و عند مشائیة حقائق تباین و هو لدی زاهق

و به این ترتیب قول به تباین به تمام ذات وجودها را به مشائیان نسبت می‌دهد و می‌گوید ایشان حقایق وجودها را متباین به تمام ذات می‌دانسته‌اند. اما مرحوم شهید مطهری این سخن را قبول ندارد و می‌گوید اصولاً تاریخچه‌ای که حاجی برای بحث وحدت وجود ذکر کرده و در آن وحدت تشکیکی وجود را به حکماء فارس نسبت داده و تباین حقایق وجودی را به مشائیان نسبت داده غلط است و ما هیچ سخن صریحی در این خصوص نداریم زیرا اگر چه بحث وحدت واقعیت یا عدم وحدت واقعیت در فلسفه یونان باستان مطرح بوده ولی چیزی به نام ایده وحدت وجود نه در زمان ابن‌سینا ←

نکتهٔ دیگری که سبب می‌شود خواجه تأکید نماید کلی مشکک خارج از ذوات افراد کامل و ناقص است همان اشکال ابن‌سینا است که اگر کامل و ناقص واقعاً افراد کلی مشکک باشند صرفاً یا کامل می‌تواند فرد آن کلی باشد و یا ناقص و هر دو بالذات نمی‌توانند افراد آن کلی باشند. از همین رو خواجه صراحتاً اصرار بر این دارد که کلی مشکک داخل در ذات و ماهیت افراد خویش نیست بلکه عرض لازم آن‌ها است و آن افراد متباین به تمام ذات هستند پس این عرض لازم، به نحو لزومی بر ماهیات متباین به تمام ذات حمل می‌شود و لذا لازمهٔ عام آن‌ها خواهد بود.

به عبارت دیگر، خواجه‌نصیر با لازمهٔ عام دانستن کلی مشکک نسبت به افراد خویش سعی نموده است راه میانه‌ای را بین ابن‌سینا و سهروردی طی نماید. او با طرح این ایده از سویی تحقق تفاضل به کمال و نقص را میان افراد یک مفهوم کلی پذیرفته است و مانند ابن‌سینا عملاً تحقق چنین نسبتی میان افراد یک کلی را نفی نکرده است و لذا به سهروردی نزدیک شده. اما از سوی دیگر با این ایده سعی نموده است بر این نکته (مدنظر ابن‌سینا) صحه گذارد که کلی مشکک داخل در ذات افراد خویش نمی‌تواند باشد بلکه عارض بر ماهیت آن‌ها است. و لذا کامل و ناقص افراد حقیقی و بالذات کلی مشکک نمی‌توانند باشند بلکه هر یک ماهیتی کاملاً متباین و خاص خود را دارند.

اما برای فهم عمیق‌تر سخن خواجه توجه به دو نکته اهمیت فراوانی دارد الف) مفهوم «لازم عام» از کجا وارد اندیشه خواجه‌نصیر شده است؟ و خواستگاه طرح این مفهوم منطقی کجاست؟ ب) لوازم معرفت‌شناختی و وجودشناختی پذیرش مفهوم «لازم عام» چیست؟

۳.۶. خاستگاه ایدهٔ «لازم عام» در اندیشهٔ حکیمان مشائی

فیلسوفان مشایی نسبت جنس قریب با فصول انواع تحت آن‌ها را نسبت لزوم عام می‌دانسته‌اند زیرا اگر به طور مثال «فرسیّت و انسانیت و بقریّت و...» را انواع تحت جنس حیوان محسوب نمائیم، آنگاه «صاهلیّت و ناطقیّت و...» فرضاً می‌شوند فصول انواع تحت این جنس. از نظر مشائیان نسبت حیوانیت با فرسیّت و ناطقیّت و... نسبت لزوم عام

→ مطرح بوده و نه در زمان مشائیان قبلی و نه در زمان خود شیخ اشراق حتی مطرح بوده بلکه وحدت وجود خاستگاهش در عرفان است و توسط محی‌الدین مطرح شده است [۱۴، ص ۲۲۴-۲۱۶]. اما اتفاقاً باید اذعان نمود حداقل خواجه نصیر در بحث تشکیک وجود در شرح اشارات به صراحت تباین ذاتی وجودها را پذیرفته و بر آن صحه گذاشته است [۷، ص ۳۵-۳۲] و لذا احتمالاً مستمسک حاجی برای انتساب این سخن به مشائیان نظریهٔ خواجه نصیر بوده است.

است زیرا فصول انواع جوهری از نظر ایشان همان صورت‌ها هستند که به نحو لابشرط اعتبار شده‌اند و صور جواهر بسیط هستند و خودشان نمی‌توانند مرکب از ماده و صورت دیگری باشند (زیرا در این صورت تحقق آن‌ها موجب تسلسل عینی ایشان می‌شود). پس جنس نمی‌تواند، جنس این فصول باشد زیرا در این صورت فصول مزبور باید مرکب از این جنس‌ها و یکسری فصول دیگر باشند و این یعنی این‌که فصول مزبور مرکب باشند در حالی که طبق آنچه ذکر شده از نظر ایشان فصول همان صور بسیطه هستند. از سوی دیگر جنس با فصول تحت آن معیت مفهومی دارد. به عبارت دیگر شما هرگاه بخواهید صاهلیت یا ناطقیّت را تصوّر کنید یا توضیح دهید همراه با آن (و نه مسبوق بر آن‌ها) حیوانیّت (و یا مفهوم آن) نیز لاجرم ذکر خواهد شد و یا در ذهن شما رسوخ خواهد کرد. پس جنس با فصول تحت آن معیت (و نه مسبوقیّت) دارد. لذا از سویی حیوانیت با صاهلیت و ناطقیّت و... معیت ذهنی دارد و از سوی دیگر داخل در ذات و ماهیت صاهلیت و ناطقیّت و... نمی‌تواند باشد زیرا در اینصورت باید چون اعم از آن‌ها است بعنوان جنس آن‌ها لحاظ گردد در حالی که این امر محال است. پس حکیمان مشایبی چاره‌ای جز آن نداشته‌اند که رابطه جنس با فصول را رابطه «لزوم» محسوب نمایند. اما از سوی دیگر حیوانیت تنها لازمه صاهلیت نیست بلکه لازمه ناطقیّت نیز باید باشد و لازمه دیگر فصول انواع تحت خویش نیز باید قرار گیرد. لذا نسبت به ملزومات یاد شده دارای عمومیت است. از همین رو مشائیان نسبت جنس به فصول انواع تحت خویش را لزوم اعم دانسته‌اند [۴، ص ۱۱۰].

جایگاه دومی که مشائیان را ناچار به پذیرش ایده «لزوم عام» کرده است بحث نسبت مفهوم عرض با مقولات نه‌گانه عرضی است. در اینجا نیز چون مقولات تباین به تمام ذات دارند «عرض» نمی‌تواند جنس الاجناس این مقولات قرار گیرد ولی در عین حال به لحاظ مفهومی با این مقولات معیت دارد زیرا بدون هیچ واسطه در اثبات یا واسطه در عروض به آن‌ها نسبت داده می‌شود. پس هم تلازم با ایشان دارد و هم از سوی دیگر داخل در ذات آن‌ها نمی‌تواند باشد. لذا مشائیان ناچار محمول «عرضیّت» را لازم عامّ نه مقوله مزبور لحاظ کرده‌اند. البته همین مشکل در خصوص مفهوم «جوهر» با انواع چهارگانه اصلی تحت آن (عقل، نفس و صورت و جسم) نیز پدید می‌آید زیرا «جوهریّت» نمی‌تواند جنس این چهار نوع جوهر باشد زیرا عقل و نفس و صورت که ماده و جنس ندارند و همگی بسیط هستند پس مفهوم جوهریّت داخل در ذات این چهار نوع

نمی‌تواند باشد. اما از سوی دیگر بدون هیچ نیاز به واسطه در اثبات یا واسطه در عروض به ایشان نسبت داده می‌شود پس صرفاً بقول مشائیان می‌تواند لازم عام آن‌ها باشد. از همین‌رو خواجه در پاسخ به این سؤال که نسبت مفهوم کلی مشکک به افراد آن چیست، از سویی بنا به اشکالات ابن‌سینا نمی‌تواند این مفهوم را داخل در ذات و ماهیت این افراد متفاضل بداند و از سوی دیگر مشاهده می‌کند مفهومی مثل «نور» بدون نیاز به واسطه در اثبات و واسطه در عروض قابل نسبت دادن به مصادیق مشکک نور است و اصولاً مفهوم «نور» هرگاه بخواهیم این مصادیق را تصور نمائیم یا توضیح دهیم با آن‌ها همراه است و معیت دارد. و از سوی دیگر، بنا بر آنچه گذشت طبق اشکالات سهروردی نمی‌تواند این مفهوم را جنس مصادیق یاد شده بداند. پس تنها راه چاره وی تمسک به همان مفهوم «لازم عام» است که قبلاً در خصوص موارد فوق الذکر توسط اسلاف وی مورد استفاده قرار گرفته بود.

۶.۴. لوازم پذیرش ایده «لازم عام» از سوی خواجه‌نصیر

در این مقاله دو لازمهٔ معرفت‌شناختی و کلامی پذیرش این ایدهٔ منطقی سعی شده توضیح داده شود، تا از این رهگذر نیز بتوان حلقهٔ اتصالی میان اندیشه خواجه‌نصیر با ملاصدرا جستجو نمود.

۶.۴.۱. لازمهٔ معرفت‌شناختی: شکاکیت

به لحاظ معرفت‌شناختی اگر مفهومی مانند «نور بودن» یا «واحد بودن» و «یا موجود بودن» یا... به نحو تشکیکی قابل نسبت دادن به نحو لزومی به مصادیقی باشد که هیچ نقطهٔ اشتراکی با یکدیگر ندارند و کاملاً متباین به تمام ذات هستند. به معنی آن است که ذهن می‌تواند از حقایقی که در واقعیت و ذاتشان (مشائیان به نحو خود آگاه اصالت ماهوی هستند) تباین به تمام ذات دارند، بدون نیاز به هیچ واسطه‌ای (اعم از واسطه در اثبات یا واسطه در عروض) یک مفهوم واحد را انتزاع نمایند و این مفهوم را به همهٔ آن‌ها بصورت اولاً بالذات (ضروری) نسبت دهد. این سخن به معنای آن است که پذیرفته شود ذهن می‌تواند مفاهیمی را در خصوص واقعیات خارجی ایجاد نماید (انتزاع کند) که هیچ منشأ انتزاع خارجی ندارد و در عین حال آن‌ها را به همان حقایق خارجی (و نه مفاهیم ذهنی آن‌ها زیرا حمل این مفاهیم مشکک به مصادیقشان حمل شایع صناعی

است و نه اولی ذاتی) به صورت اولاً و بالذات و ضروری نسبت دهد. به عبارت دیگر پذیرش این ایده از سوی خواجه در خصوص نسبت مفاهیم مشکک با مصادیقشان، به معنای تن دادن به جواز عدم مطابقت ذهن و عین می‌باشد؛ یعنی پذیرفته‌ایم که ذهن در حمل ضروری یک محمول بر موضوع خارجی می‌تواند محمولی را به آن نسبت دهد که هیچ پایی در واقعیت آن موضوع ندارد و صرفاً تولید شده بوسیله ذهن است و در عین حال نسبت ضروری هم با آن حقیقت خارجی دارد پس احکام ضروری ذهن در خصوص واقعیات خارجی (و نه مفاهیم آنها) می‌تواند هیچ انطباقی با واقعیت خارجی یاد شده نداشته باشد. پس در واقع امکان عدم مطابقت ذهن و عین را در احکام ضروری خارجی آن پذیرفته‌ایم و این در واقع به معنای امکان نفی رئالیسم در احکام ضروری ذهن پیرامون خارج است. عمق غیر قابل پذیرش بون این سخن زمانی بهتر مشخص می‌شود که توجه نمائیم مشائیان مسلمان در گزاره‌های علوم، نسبت محمول با موضوع علم را عروض ذاتی آن دانسته‌اند و لذا پیوند ضروری میان محمول گزاره‌های علوم با موضوع علم قائلند و پذیرش امکان نفی رئالیسم در احکام ضروری (لزومی) ذهن نسبت به واقعیات، می‌تواند شکاکیت در علم و معرفت را برای ایشان در پی داشته باشد (البته تبیین این نکته مجال فراخ‌تری را می‌طلبد).

۶.۴.۲. لازمه کلامی: شبهه ابن کمونه

لبّ سخن ابن کمونه در شبهه‌ای که نسبت به ادله اثبات واجب تعالی که از سوی مشائیان طرح گردید این است که بر اساس نظر ایشان اگر وجوب وجود بخواهد دارای دو فرد متمایز باشد چه وجه تمایز عارض بر ذات این دو باشد و چه داخل در ذات این دو، نهایتاً منجر می‌شود به اینکه دو فرد مزبور دارای یک وجه اشتراک و یک وجه افتراق در ذاتشان باشند و لذا ذوات و حقایق هر دو دچار ترکیب و نقص می‌شود و لذا نهایتاً هر دو ممکن‌الوجود می‌شوند.

اما توجه به این که مشائیان در مواردی (لازم عام) پذیرفته‌اند که یک مفهوم به نحو ضروری و بدون نیاز به واسطه در اثبات یا واسطه در ثبوت از دو واقعیت متباین به تمام ذات قابل انتزاع باشد، پس وجوب وجود نیز می‌تواند از دو یا چند واقعیت متباین به تمام ذات به نحو ضروری قابل انتزاع باشد و در عین حال سبب ترکیب آنها در واقعیاتشان از مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک وجوب وجود نیز نشود. لذا پذیرش دو فرد

واجب الوجود لزوماً و منطقیاً به معنای مرکب شدن حقایق این افراد و دچار نقص شدن و ممکن شدن آنها، نمی‌شود.

پس در واقع شبههٔ ابن‌کمونیه لازمهٔ منطقی سخن خواجه در خصوص لازم عام بودن مفاهیم تشکیکی نسبت به مصادیقشان می‌باشد. و از همین رو است که تمام مشائیان بعدی در مقابل این شبهه خلع سلاح بوده‌اند زیرا یا همانند خواجه و پیروانی او لازم عام را در بحث نسبت کلی مشکک با افرادش پذیرفته بودند و یا این که حداقل در خصوص نحوه اطلاق مفهوم «عرض» بر مقولات نه‌گانهٔ عرضی و یا اطلاق مفهوم «جوهر» بر انواع چهارگانهٔ اصلی جواهر تحقق چنین نسبتی را قبول کرده بودند. پس در خصوص دو واجب‌الوجود مع این احتمال قابل طرح بود که وجوب وجود لازمهٔ عام دو فرد واجب الوجود باشد و حقیقت این دو فرد کاملاً متبایل به تمام ذات باشد ولی وجوب وجود لازمهٔ عام و مشترک این دو باشد و لذا ترکیب این دو در ذاتشان از وجوب وجود و مابه‌الامتیازها نیز لازم نیاید.

۷. نتیجه‌گیری

خواجه‌نصیر مفهوم کلی مشکک را نسبت به افراد آن عارض می‌داند و از سوی دیگر این مفهوم را داخل در ذات آن‌ها محسوب نمی‌کند. لذا افراد کلی مشکک به لحاظ واقعیت خارجی دچار تشکیک نیستند بلکه در واقعیات خارجیشان تباین به تمام ذات دارند. از همین رو تشکیک صرفاً در نحوه اطلاق مفهوم مشکک به افراد تحقق پیدا میکند. یعنی تشکیک در نظر خواجه صرفاً در مفهوم است و نه در حقیقت خارجی مصادیق. همچنین در نظر ابن‌سینا نیز چون مفهوم تشکیکی، جنس مشترک مصادیق خویش است و آن‌ها انواع تحت این مفهوم هستند. پس مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک در این افراد (چنان‌که سهروردی نشان داد) یکی نیست و لذا تشکیک در حقیقت خارجی این مصادیق ساری و جاری نمی‌باشد بلکه صرفاً در نحوه اطلاق مفهوم مورد نظر بر آن‌ها رخ می‌دهد. یعنی به عبارت دیگر از نظر مشائیان و خصوصاً خواجه تشکیک صرفاً در مفهوم مصادیق کلی مشکک رخ می‌دهد و نه در واقعیت ایشان. لذا کلی مشکک در اطلاقش به مصادیق مزبور مشترک معنوی است (مانند کلیات متواطی) و نه مشترک لفظی. و اتفاقاً تمام اشکالات فخر رازی بر سخن شیخ و مشائیان در شرح اشارات بر همین نکته استوار است که اگر کلی مزبور به یک معنا بر مصادیق مشکک خویش اطلاق می‌شود، چگونه

می‌تواند اقتضائات مختلف داشته باشد و خواجه در پاسخ ایشان دائماً تأکید می‌کند این مفهوم اگر چه به یک معنا بر مصادیق مزبور حمل می‌شود ولی حمل آن تشکیکی است و نه متواطی لذا می‌تواند اقتضائات مختلف داشته باشد ولی واقعیت آن است که اگر این حمل تشکیکی صرفاً در مقام ذهن و مفهوم است پس تفاضل و کمال و نقص نیز صرفاً در مقام مفهوم رخ خواهد داد پس نسبت طولی میان این مصادیق نیز صرفاً در مقام مفهوم است و نه در مقام خارج. پس این تشکیک ذهنی چطور می‌تواند سبب اقتضائات خارجی متفاوت بشود؟ و به نظر می‌رسد از همین‌جا نابه‌ای مانند ملاصدرا که اشراف کامل بر منازعات منطقی و فلسفی این دو فیلسوف دارد، می‌تواند نتیجه بگیرد که پس اگر نسبت تشکیکی میان مفاهیم این مصادیق بخواهد سبب آثار خارجی متفاوت میان آن‌ها بشود، باید منشئی نیز در خارج داشته باشد لذا تشکیک میان مصادیق مزبور صرفاً محدود به ذهن و مفاهیم آن‌ها نمی‌شود بلکه ناشی از تشکیک در واقعیت این مصادیق است پس این مصادیق واقعیاتشان مشکک است که سبب تشکیک در مفاهیمشان نیز می‌شود. اما تشکیک در ذات و ماهیت که محال است. پس واقعیات ایشان در ذوات و ماهیاتشان نیست بلکه واقعیات ایشان همان وجودهایشان است (قبلاً در مکتب شیراز و میرداماد سؤال از این‌که اصالت با وجود است یا ماهیت به صورت یک سؤال جدی فلسفی طرح شده بود)، که مشکک نیز می‌باشد. لذا به نظر می‌رسد ملاصدرا بسا که از ایده لزوم مشکک بودن واقعیت به ایده اصالت وجود رهنمون شده باشد و ایده مشکک بودن واقعیت را نیز از سیر تاریخی بحث تشکیک میان ابن‌سینا و سهروردی و خواجه و فخر رازی، اخذ کرده باشد. البته این مقاله به لحاظ تاریخی در صدد اثبات چنین مطلبی نیست بلکه به لحاظ معرفتی و فلسفی وقوع چنین پیوندی را میان مباحث مذکور طرح می‌نماید و البته بسا که در یک پژوهش تاریخ فلسفه بتوان تحقق تاریخی این ایده را نیز نشان داد. به عبارت دیگر آخوند برایش پر واضح است که اگر همانند خواجه بخواهد تشکیک را در بحث نسبت کلی مشکک با مصادیقش صرفاً محدود به تشکیک در حمل و اطلاق مفهوم کلی مشکک به آن مصادیق بکند و بگوید نحوه اطلاق آن کلی به مصادیق مزبور صرفاً دچار تشکیک است و واقعیتهای مصادیق آن مفهوم، کاملاً متباین هستند و هیچ پیوند طولی‌ای میان آن‌ها نیست، آنگاه اولاً باید یک مفهوم پارادوکسیکال مثل «لازم عام» را بپذیرد که هم در دسرهای معرفت‌شناختی برایش ایجاد می‌کند و هم محذورات کلامی‌ای مثل شبهه ابن کمونه و هم از سوی دیگر اشکالات عمیق فخر رازی

در خصوص عدم عروض وجود بر ماهیت در واجب الوجود را نمی‌تواند پاسخ دهد. لذا به این جمع‌بندی می‌رسد که تنها راه برای حل معضل نسبت کلی مشکک با افرادش آن است که تشکیک را نه تنها در نحوهٔ اطلاق آن کلی بر افراد مذکور بپذیریم بلکه تشکیک را در واقعیت خارجی آن افراد نیز قبول کنیم و بپذیریم که ایشان یک واقعیت مشترک واحد دارند که اختلاف‌هایشان نیز ناشی از میزان برخورداری از این واقعیت است و لذا ایشان مابه‌الاشتراک و مابه‌الاختلاف واحدی دارند و از همین‌رو باید پذیرفت که تشکیک در واقعیت این افراد نیز ساری و جاری است. و البته چون ذات و ماهیت آن‌ها نمی‌تواند مشکک باشد. پس ماهیت و ذات آن‌ها واقعیت ایشان نیست بلکه واقعیت ایشان یک امر تشکیک‌پذیر باید باشد و چون وجود امری مشکک است پس واقعیت افراد خارجی به وجود آن‌ها است و نه به ماهیت و ذات آن‌ها.

منابع

- [۱]. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۶۴هش، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، انتشارات حکمت.
- [۲]. ابن رشد، محمد بن احمد، ۱۳۷۷هش تفسیر مابعد الطبیعه، تهران، حکمت.
- [۳]. ابن سینا، حسین، ۱۳۷۹هش، تعلیقات، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- [۴]. _____، ۱۴۰۵هق، شفا، کتاب المنطق، جلد اول، کتاب المدخل و کتاب المقولات، تصحیح ابراهیم مدکور، قم، مکتبه المرعشی النجفی.
- [۵]. ارسطو، ۱۳۶۶هش، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، انتشارات گفتار.
- [۶]. حائری یزدی، مهدی، ۱۳۶۱هش، هرم هستی، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۷]. خواجه نصیر، محمدبن محمد، ۱۳۷۵هش، شرح الاشارات و التنبیها، کتاب فی علم ما قبل الطبیعه، قم، نشر البلاغه.
- [۸]. سبزواری، ملاهادی، [؟]، شرح المنظومه، فی فن الحکمة، شرح محمدتقی آملی، مشهد، دار المرتضی.
- [۹]. سوزنجی، حسین، ۱۳۸۹هش، وحدت وجود در حکمت متعالیه، تهران، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
- [۱۰]. سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۵۵هش، التلویحات، مجموعه مصنفات، ج ۱، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- [۱۱]. _____، ۱۳۵۵هش، المطارحات، مجموعه مصنفات، ج ۱، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

- [۱۲]. عبودیت عبدالرسول، ۱۳۸۳ هـ ش، نظام حکمت صدرایی، جلد دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- [۱۳]. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵ هـ ش، حرکت و زمان، ج ۵، تهران، حکمت.
- [۱۴]. مطهری، مرتضی، ۱۴۰۴ هـ ق، شرح مبسوط منظومه، جلد اول، تهران انتشارات حکمت.
- [۱۵]. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، [؟]، تعلیقه علی حکمة الاشراق، چاپ سنگی، [؟].

