



دیدگاه فخررازی و خواجه نصیرالدین طوسی در باب هستی‌شناسی کلی‌ها^۱

داریوش بابائیان^۲، محمد سعیدی مهر^۳، حسین هوشنگی^۴

چکیده

مبحث کلی‌ها از دو جنبه هستی‌شناسی (نحوه وجود کلی) و معرفت‌شناسی (نحوه ادراک کلی) قابل بررسی است. در این مقاله جنبه هستی‌شناسی بحث کلی‌ها مورد نظر است. فخررازی و خواجه طوسی نظریات بدیعی در این زمینه به یادگار گذاشته‌اند که به رغم اهمیت، کمتر به وضوح مورد گفتگو، بازشناسی و تحلیل قرار گرفته‌اند. در این جستار با استقصای آرای این دو متکلم صاحب نام، درصدد پاسخی درخور به صورت مقایسه‌ای به این پرسش هستیم که آنها چه تیبینی از نحوه وجود کلی دارند؟ نتیجه اجمالی پژوهش این است که اگر چه این دو متکلم در تقریر متداول سه معنای متفاوت برای کلی و سه نحوه متعارف اعتبار ماهیت، رویکرد تقریباً مشابهی اتخاذ کرده‌اند، در مقام تشریح و تنقیح نحوه وجود اقسام سه‌گانه کلی با هم اختلاف نظر فراوانی دارند. همچنین دیدگاه فخررازی درباره کلی عقلی و دیدگاه خواجه نصیر در باره کلی طبیعی متزلزل به نظر می‌رسد.

۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲؛ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۲/۳/۷.

۲- دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، (babaeiandariush@gmail.com).

۳. استاد گروه فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (نویسنده مسؤول)، (saeedi@modares.ac.ir).

۴. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران.



واژگان کلیدی: وجود کلی، کلی طبیعی، اعتبارات ماهیت، فخررازی، خواجه نصیرالدین طوسی.

۱. مقدمه

فیلسوفان و متکلمان از دیرباز به فراخور نیاز به طور صریح یا ضمنی به توسعه، تکمیل و تمیم مسأله کلی‌ها (Universals) همت گمارده‌اند. کلی را از دو جنبه معرفت‌شناسی یا اپیستمولوژی (Epistemology) و هستی‌شناسی یا آنتولوژی (Ontology) می‌نگرند.^۱ وجه اختلاف‌شان در این است که معرفت‌شناسی درباره نحوه ادراک مفاهیم کلی، و هستی‌شناسی درباره نحوه وجود کلی در خارج بحث می‌کند و وجه اشتراک‌شان در آن است که در هر دو حوزه، کلی‌ها اصل هستند و جزئی‌ها ارزش و اعتبار واقعی و علم بودن را ندارند و تابع کلی‌ها می‌باشند. البته نزد متقدمان تفکیکی به این نحو یافت نمی‌شود، ولی با تحلیل و تعمیق آراء آنان می‌توان این دو جهت را در نگاه آنان یافت. نوشتار پیش‌رو ناظر به وجه هستی‌شناسی کلی‌ها است و می‌کوشد آرای دو متکلم بزرگ مسلمان یعنی فخررازی و خواجه طوسی را در این باب واکاوی کند.

در نظر اول چه بسا بحث از مسأله کلی‌ها بحثی بی‌فایده تلقی شود، اما به دنبال توجه به تبعات مهم این مسأله اهمیت آن مشخص می‌گردد. زیرا اگرچه اشیاء خارج از ذهن جزئی‌اند، برای اندیشیدن به آنها چاره‌ای جز به کارگیری مفاهیم نداریم. اما باید توجه داشت که مفاهیم، ذاتاً کلی و بر افراد متعدد قابل اطلاق‌اند و بر افراد متعدد حمل می‌شوند. حال که اشیاء خارج از ذهن، جزئی و مفاهیم کلی‌اند، کشف ارتباط بین آنها مهم و ضروری خواهد بود. اگر معنای این حقیقت که اشیاء جزئی و مفاهیم کلی‌اند آن است که کلیات در خارج از ذهن وجود ندارند، یا اگر کلی بودن مفاهیم به این معنا است که مفاهیم

۱. از قدیم و غالباً تا به حال وجه معرفت‌شناسی مسأله کلی‌ها را در منطق و وجه هستی‌شناسی آن را در مباحث فلسفی طرح کرده‌اند.

و تصوّراتی صرف‌اند، منجر به شکافی عمیق بین فکر و اشیاء می‌شود. به عبارتی چون دانشمندان نظریات‌شان را با واژه‌های «کلی» ابراز می‌دارند، اگر این واژه‌های کلی بدون مبنا در عالم خارج باشند، علم‌شان ارتباطی با واقعیت ندارد. بنابراین، از آنجا که احکام بشری از خصیصه «کلی» سود می‌برند، مشکل به کل علم بشر سرایت می‌کند و اگر مفاهیم کلی را بدون وجود مبنای خارجی بدانیم؛ منجر به شکاکیت می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۸۲).

فخررازی و خواجه طوسی با تقریر و توضیح مسأله هستی‌شناختی کلی‌ها، علاوه بر تبیین بسیاری از ابهامات به‌جا مانده از قبل، مطالب مهمی بر این مبحث افزوده و نظرات عمیقی عرضه کرده‌اند، که قدر آن مجهول مانده است. واکاوی تطبیقی نظرگاه آنها می‌تواند در فهم دقیق‌تر دیدگاه‌های هر یک از آن دو مؤثر باشد. البته باید اذعان کرد که گاهی ناهماهنگی و ناسازگاری‌هایی در برخی عبارات‌شان دیده می‌شود. این دو متکلم در عین مشابهت در برخی آرای‌شان، در بعضی دیگر با هم اختلاف بنیادی و فاحشی دارند که در این مقاله به آن خواهیم پرداخت.

۲. مروری بر ادبیات تحقیق

در بررسی پیشینه تحقیق روشن شد که مبحث هستی‌شناسی کلی‌ها در دیدگاه فخررازی و یا خواجه نصیر تاکنون مورد توجه قرار نگرفته است و تا آنجا که جستجوی ما پیش رفت، پژوهشی که به موضوع مورد نظر ربط مستقیم داشته باشد، یافت نشد. برخی پژوهش‌های معاصر در باب کلی‌ها به زبان فارسی به این قرار است: مقاله: بررسی و تبیین مسأله کلی طبیعی در حکمت متعالیه، محمد نجاتی و احمد بهشتی، جاویدان خرد، پائیز و زمستان (۱۳۹۱)، شماره بیست و دوم. اصالت وجود و کلی طبیعی، سید محمود یوسف ثانی، خردنامه صدرا، تابستان (۱۳۸۰)، شماره بیست و چهارم. چیستی و گونه‌های کلی، علی اوجبی،

کتاب ماه فلسفه، مرداد (۱۳۹۱)، شماره پنجاه و نهم. کلی طبیعی مقایسه‌ای میان ابن‌سینا و ملاصدرا، رضا اکبریان و زهرا محمود کلایه، معرفت فلسفی، تابستان (۱۳۸۹)، شماره بیست و هشتم. هستی‌شناسی کلیات و نحوه شکل‌گیری مفاهیم کلی، سید اکبر حسینی قلعه بهمن و علیرضا تاجیک، معرفت فلسفی، تابستان (۱۳۹۲)، شماره چهارم. مسأله کلیات از منظر صدرالمتهین و تأملاتی در باب آن، مسعود امید، خردنامه صدرا، زمستان (۱۳۷۹)، شماره بیست و دوم. جایگاه کلیات در معرفت، غلامحسین ابراهیمی دینانی، کیهان فرهنگی، بهمن (۱۳۷۰)، شماره هشتاد. رساله دکتری: تحلیل تطبیقی مسأله کلیات در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی، دانشجو: سید محمود یوسف ثانی، اساتید راهنما: سید ضیا موحد و احمد بهشتی، اساتید مشاور: سید جلال مجتبی و نجفقلی حبیبی، دانشگاه تهران، دفاع (۱۳۷۶). پایان‌نامه کارشناسی ارشد: حقیقت مفاهیم کلی و کیفیت ادراک آنها از دیدگاه ملاصدرا، دانشجو: اکرم مهربانی، استاد راهنما: محمد مهدی گرجیان، استاد مشاور: حسن معلمی، دفاع (۱۳۹۰).

۳. تعریف کلی و اقسام آن

در معنای رایج میان فیلسوفان مسلمان مفهوم کلی مفهومی است که صدقش بر امور کثیر ممتنع نباشد. این مفهوم با نظر به این که به حمل اولی لحاظ شود یا به حمل شایع به سه قسم تقسیم می‌شود:

الف) مفهوم کلی به حمل اولی، خارج از اینکه مثلاً درخت یا غیردرخت است، که آن را «کلی منطقی» می‌نامند و از معقولات ثانی منطقی به‌شمار آید و مصداق خارجی ندارد، بلکه جایگاهش تنها در ذهن است؛

ب) مفهوم کلی به حمل شایع که وصف امور ماهوی است و از دو جهت مطمح نظر است: ۱) موصوف به کلیت به شرط کلی بودن ملاحظه گردد که به آن «کلی

عقلی» گویند و موطن آن فقط در ذهن است. (۲) موصوف به کلیت بدون کلی بودن و عدم آن لحاظ شود که به آن «کلی طبیعی» گویند.^۱ بحث بر سر موطن آن در ذهن و یا در خارج کانون اختلاف است و در واقع مسأله هستی‌شناسی کلی‌ها صرفاً با این قسم مرتبط است.

۴. دیدگاه فخر رازی در باب نحوه وجود اقسام سه‌گانه کلی

فخر تقسیم‌بندی مشهور کلی طبیعی، منطقی و عقلی را مورد مذاقه قرار داده است (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۴۸). با غور در حقیقت مفهوم حیوان با سه امر: «حیوان از آن جهت که حیوان است»، «کلی بودن آن» و «ترکیب این دو» مواجهیم. در این مثال معنای دوم مغایر با معنای اول است؛ زیرا وصف کلی بودن شامل حیوان و غیر آن؛ مثل انسان، درخت و غیره است و محال است که حیوان با کلی بودن آن یکی باشد؛ چون کلی بودن حیوان امری نسبی است که نسبت به موضوعاتش عارض بر حیوان است. معنای سوم هم با آن دو متفاوت است؛ زیرا هر مرکبی از اجزای خود تأخر دارد و معنای سوم نیز متأخر از اجزای خود است، مثل انسان که متأخر از حیوان است. این معانی به ترتیب کلی طبیعی، منطقی و عقلی نام دارند (فخر رازی، ۱۳۸۲، ص ۲۲). وی در مورد وجود این معانی از کلی در خارج معتقد است:

الف) کلی طبیعی: فخر رازی کلی طبیعی را امری مشترک میان امور واقعی و جزئیات خارجی می‌داند. او بر پایه استدلالی وجود عین کلی طبیعی در ضمن

۱. در حوزه فلسفه و کلام ادعا بر این است که ابن سینا برای اولین بار مفهوم کلی را به اعتبار وصف کلی بر سه قسم کلی طبیعی، منطقی و عقلی تقسیم و تعریف کرده است. اما ابراهیم مدکور بر این باور است که نخستین بار، یحیی بن عدی یعقوبی به نقل از تاریخ الحکمای قفطی، چندین سال قبل از ابن سینا مفهوم کلی را با عنوان «فی الموجودات الثلاثة الالهی و الطبیعی و المنطقی» بیان کرده است (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۶۶).

افراد و جزئیات را اثبات می‌کند؛ اشیاء خارجی متشکل از یک ذات مشترک و خصایص و عوارض مشخصه هر فرد است، حال اگر کلی یا امر مشترک را دارای وجود، در خارج و اعیان ندانیم، لازم می‌آید که افراد خارجی متشکل از امری معدوم و امری موجود باشند که این محال است. بنابراین، اگر عوارض و مشخصات در خارج وجود دارند، می‌بایستی جزء دیگر، یعنی طبیعت مشترک نیز موجود باشد تا شیء مرکب وجود یابد (فخر رازی، ۱۳۸۲، ص ۲۳). مثلاً «حیوان من حیث هو حیوان» جزئی از «این حیوان» خاص و مشخص است و چون امر مرکب در خارج موجود است، امر بسیط هم لزوماً موجود است، وگرنه لازم می‌آید امر موجود، متشکل از معدوم باشد (فخر رازی، ۱۳۸۲، ص ۲۳). بر این مبنا فخر رازی به وجود یک طبیعت مشترک میان اشیاء در اعیان باور دارد، و کلی طبیعی را امری واقعی و خارجی می‌داند. البته منظور از تحقق کلی در خارج این است که طبیعت موجود در خارج، اگر وارد ذهن شود، متصف به کلیت است، نه آنکه در همان خارج به وصف کلیت موجود باشد.

ب) کلی منطقی: فخر رازی «کلیت صرف» یا همان کلی منطقی را از مقوله اضافه می‌داند (همان). واقعیت آن است که فخر در باب اضافه و وجود آن در اعیان، نظری ثابت و یکسان ندارد (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۳۹). مثلاً در موضعی مثل اضافه «آسمان و زمین»، وجود خارجی آن را تایید کرده است؛ چرا که هر دوی آنها هم زمان موجودند و امکان اطلاق صدق و کذب بر فوقیت آسمان و زمین وجود دارد (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۵۳). ولی در موضعی دیگر همانند «تقدم و تأخر» زمانی، وجود خارجی و واقعی آن را انکار کرده است. چکیده استدلال او به قرار زیر است: تحقق دو جزء از اجزای زمان به همراه هم در یک زمان امکان ندارد، زیرا مسلماً یکی از آن دو گذشته است. از سوی

دیگر نسبت تقدم و تأخر زمانی از جزء حاضر بدست نیامده است؛ چرا که زمان متقدم طی شده و در زمان قبل هم عنوان زمان متقدم را ندارد؛ چون در زمان خود، زمان حال بوده نه گذشته، و در زمان حاضر هم متقدم و غیر موجود است؛ با این توصیف تصور زمان متقدم صرف تصور ذهنی است و این اضافه میان تقدم و تأخر هم عملی ذهنی است و یک موجود واقعی در خارج نیست (فخررازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۳۷).

در نظر فخررازی «کلیت» به عنوان یک امر ذهنی محض و از مقوله اضافه، به منزله جنس برای امور ذهنی دیگر؛ به نام جنس، نوع، فصل، عرض خاص و عرض عام است (فخررازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۴۴۸). این امور کاملاً مفهومی اند؛ یعنی اگر جنس یا نوع گفته شود، منظور خود این مفاهیم است که در ذهن موجودند نه مصادیق آنها که این مفاهیم بر آنان قابل حمل هستند. این امور همگی کلی و از معقولات^۱ ثانیه منطقی اند، و تحت جنسی قرار دارند که کلی منطقی نام دارد؛ یعنی کلی قوام دهنده آنهاست و طبیعتاً ضروری است که اضافی باشند. افزون بر این هر یک از کلیات خمس معانی متباینی هستند که تحت مفهوم کلی قرار دارند، و بهتر است به جای جنس یا نوع، جنسیت و نوعیت بگوئیم (فخررازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۴۴۸).

ج) کلی عقلی: بیشترین مناقشه فخررازی با مخالفان به «کلی عقلی» مربوط است. وی بر مبنای نظریه اضافه، ماهیت علم و ادراک را «اضافه» می داند

۱. تقسیم بندی معقولات از ابتکارات حکمای مسلمان است، توجه به اقسام معقولات، به عنوان یک رهیافت برای برون رفت از برخی تنگناهای مباحث فلسفه و کلام است و عدم بازشناسی آنها از یکدیگر لغزش های فراوانی به دنبال دارد.

(فخررازی، ۱۴۲۷ق، ص ۴۳۷). «العلم عبارة عن کیفه ذات اضافه»^۱ (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۴۶). فخر قائل بر این است که نسبت ذهن و شیء باعث علم به آن می‌شود و بر خلاف رأی قائلین به وجود ذهنی، بر این باور نیست که ادراک به واسطه آمدن ماهیت شیء خارجی به ذهن صورت می‌گیرد. وی بر همین اساس کلی عقلی را هم مورد تردید قرار می‌دهد، زیرا کلی عقلی در واقع یعنی همان طبیعت و ماهیت خارجی که به ذهن وارد می‌شود و دارای صورت کلیت می‌گردد و جامه تعقل و ذهنیت می‌پوشد. کلی عقلی را طبق تعریف حکما، باید همان کلی طبیعی یا طبیعت اشیاء دانست که به ذهن وارد می‌شود و در این حالت تبدیل به کلی عقلی می‌گردد و این همان وجود ذهنی یا همان نوع علمی است که قائلین به وجود ذهنی به آن معتقدند (فخررازی، ۱۳۸۲، ص ۲۴). پس فخررازی در وجود کلی عقلی به مثابه امر موجود در ذهن به وجود ذهنی تردید دارد (فخررازی، ۱۳۸۲، ص ۲۴).

۱. اگر علم اضافه مقولی بین عاقل و امور خارجی باشد: الف) علم به معدومات ناممکن می‌شود؛ چون معدوم را حصول خارجی نیست تا علم اضافه بین عاقل و آن امر خارجی باشد؛ ب) لازمه‌اش آن خواهد بود که نفس آدمی به خود علم نداشته باشد، چون دو چیز در کار نیست تا اضافه میان آن دو برقرار باشد؛ ج) علم به باور همه، کمال و فضیلت هر موجود با کمال است، چگونه ممکن است ضعیف‌ترین عرض و ناقص‌ترین موجودات باشد؛ چون وجودات جوهری قوی‌تر از وجودات عرضی هستند و در میان نه مقوله عرضی، اضافه ضعیف‌ترین اعراض است؛ زیرا او را هیچ استقلالی نیست؛ حتی در ذهن نیز استقلال ندارد؛ چون رابط و پیوند بین دو چیز است و وجودش در عین و ذهن وابسته به آن دو چیز است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۵۳-۳۵۴). ملاصدرا علم را خارج از مقولات و از سنخ وجود می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۷۸).

مشهور آن است که کلی عقلی همان «صورت ذهنی کلی» است. به گفته فخررازی، قائلین به وجود ذهنی، کلی عقلی را بر پایه این استدلال باور دارند؛ چیزی موصوف به کلی موجود است و ما به هر حال کلی را داریم و آن را اطلاق می‌کنیم، و همچنین محال است که اشیاء کثیر بتوانند در عدم صرف مشترک باشند؛ چون کلی صادق بر کثیرین است، و از طرفی هم هر موجودی یا باید موجود در خارج و اعیان باشد و یا موجود در ذهن. از سوی دیگر، وجود کلی در خارج محال است، زیرا آنچه موجود در خارج است، لزوماً امری شخصی و ممتاز است و چنین چیزی نمی‌تواند مشترک بین کثیرین باشد، پس کلی در خارج موجود نیست، و در ذهن موجود است (فخررازی، ۱۳۸۲، ص ۲۳). همچنین صورت‌های جزئی افراد جزئی زمانی که به ذهن وارد می‌شوند، از اشیاء جزئی اخذ شده‌اند و جزئی هستند، و هیچ اشتراکی در کثیرین ندارند، و ذهن صورت و ماهیت اشیاء جزئی را که نماینده افراد نوع خود در ذهن هستند، از لواحق و عرضیات و امور مشخصه پاک می‌کند. بنابراین، این صورت کلی است که در ذهن موجود است و قابل صدق بر کثیرین است (فخررازی، ۱۳۸۲، ص ۲۵). فخررازی بر این مبنا که علم را اضافه می‌داند؛ «کلی» را صورت و ماهیت اشیاء در ذهن تصور نمی‌کند، و اصل کلی را همان قدر مشترکی می‌داند که موجود در اعیان و خارج از ذهن می‌باشد؛ بنابراین کلی طبیعی در خارج را می‌پذیرد. البته او به دلیل قائل نبودن به کلی عقلی، نام‌گرا و دارای موضعی شبیه قائلین به اصالت تسمیه به‌شمار نمی‌آید؛ زیرا وی هرگز به انکار مفاهیم پرداخته است و وجود مفهومی کلی‌ها را می‌پذیرد. وی همچنین وجود کلی را کاملاً می‌پذیرد، بنابراین نباید در گروه نومینالیست‌ها که اساساً وجود کلی و مخصوصاً

وجود خارجی آن را قبول نمی‌کنند، و نیز مفهوم ذهنی و معناداری کلی‌ها را منکر می‌شوند، بر شماریم.

۵. ارتباط بحث از اعتبارات ماهیت با بحث کلی‌ها

مسئله کلی و جزئی و بحث از نحوه وجود کلی در خارج ارتباط وثیقی با ماهیت دارد. ماهیت از نظر قیود و خصوصیات که ممکن است به همراه داشته باشد، به سه گونه قابل فرض است. به این فروض سه گانه اعتبارات^۱ ماهیت گویند. به دنبال

۱. اعتبارات یعنی ملاحظات ذهن ما به ماهیت، که ذهن قادر است ماهیت را به سه نحو «ماهیت لا بشرط یا مطلقه؛ ماهیت بشرط شیء یا مخلوطه و ماهیت بشرط لا یا مجرد» مورد مطالعه قرار داده و برای آن احکامی صادر کند: ۱- ماهیت لا بشرط؛ ماهیتی است که هیچ قید و وصفی (وجودی و عدمی) در آن لحاظ نشود. برای مثال؛ ماهیت انسان به وصف تحقق در خارج یا عدم تحقق در خارج و یا وصف کلیت و جزئیت و غیر آن لحاظ نگردد. بلکه ذات انسان بما هو هو با قطع نظر از هر قید وجودی و عدمی لحاظ شود که به آن «لا بشرط مقسمی» گویند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۲۱). لا بشرط مقسمی همان کلی طبیعی است؛ یعنی ذات انسان با قطع نظر از هر قیدی و وصفی که البته در ضمن همه قیود و شروط محقق گردد (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۷۷-۲۷۵). لا بشرط مقسمی در نظر رایج میان فیلسوفان مسلمان همان «ماهیت من حیث هی هی لیست الا هی» است که مقید به چیزی حتی قید لا بشرط نیست (غروی اصفهانی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۳). ماهیت لا بشرط معنای دیگری نیز دارد که ماهیت نه مشروط به امری و نه مشروط به عدم آن در نظر گرفته می‌شود که به آن ماهیت لا بشرط قسمی (ماهیت مطلقه) می‌گویند (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۶۹-۶۸). ۲- ماهیت بشرط شیء؛ همان واقعیات و حقایق عینی و خارجی هستند که انکار آنها، مستلزم سفسطه و مکابره با عقل سلیم است (لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۵۱). ماهیت مشروط به وجود آن امر خارج از ذات خود، در نظر گرفته می‌شود که به آن ماهیت بشرط شیء (ماهیت مخلوطه) می‌گویند (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۶۹-۷۰). ماهیت بشرط شیء یعنی بشرط تحقق در خارج یا بشرط مقید بودن به قیدی؛ مثل اینکه انسان به قید تحقق در خارج یا در ذهن و یا به وصف سفیدی لحاظ گردد (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۷۷-۲۷۵). ۳- ماهیت به شرط لا؛ وقتی است که ماهیت مشروط به عدم آن امر در نظر گرفته شود که به آن (ماهیت مجرد) نیز

طرح این مسأله، سه مفهوم مهم «ماهیت من حیث هی هی»، «کلی طبیعی»^۱ و «لابشرط مقسمی» از دیرباز مطمح نظر بوده است. در این میان پرسش‌های مهمی قابل طرح‌اند از جمله این که ارتباط هر یک از این مفاهیم نسبت به هم چیست؟ کلی طبیعی در کدام یک از این اعتبارات جای می‌گیرد؟ مقسم اعتبارات سه‌گانه ماهیت چیست؟ و ماهیت من حیث هی هی منطبق بر کدام یک از این اعتبارات است؟ فخررازی بحث اعتبارات ماهیت را به صورت مستقل در آثار خود ذکر نکرده، بلکه این بحث را در کنار موضع مخالف خود نسبت به مثل افلاطونی آورده است. بیان این دو مبحث از دیدگاه ایشان در این نوشتار، در جهت ایضاح وجود کلی طبیعی مؤثر است. وی بر مبنای روش انتقادی خود، ابتدا برداشت خود از مثل یا ارباب انواع را با توجه به نظر افلاطون بیان می‌کند، سپس به نقد آن پرداخته و دیدگاه اصلی خود را ابراز می‌دارد: بنا بر تقسیم عقلی هر شیء لزوماً متضمن دو شیء است؛ مثلاً در «انسان» یک انسان معقول ابدی و یک انسان محسوس فاسد وجود دارد، انسان من حیث هو انسان، قطعاً موجود است؛ زیرا اگر انسانیت موجود نباشد، انسان مشخص خاص هم موجود نیست، حال که ثابت شد، انسان موجود است؛ پس این ماهیت انسان که مشترک بین اشخاص محسوس است، ضرورتاً باید مجرد از همه عوارض باشد، و گرنه قادر نیست مشترک بین

گویند (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۶۸). یعنی ماهیتی که بشرط عدم تحقق در خارج یا عدم قید و یا وصفی لحاظ شود (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۷۵-۲۷۷).

۱. بحث‌های مربوط به کلی طبیعی، مستقیماً با بحث‌های مربوط با اصالت ماهیت یا وجود پیوند خورده است. عقیده به اصالت ماهیت، در واقع، به منزله‌ی عقیده به وجود بالذات و مستقل کلی طبیعی در خارج است، در حالی که اصالت وجود با هر نوع عقیده به وجود واقعی و اصیل کلی طبیعی تنافی دارد (یوسف ثانی، ۱۳۸۰، ص ۴۳).

اشخاص مختلف باشد، و قطعاً انسان مجرد مشترک، با فساد محسوسات قابل فاسد شدن نیست، بنابراین انسان مشترک بین افراد مادی، مجرد از هرگونه عوارض محسوسات است و باقی و ثابت و ابدی است (فخررازی، ۱۳۸۲، ص ۲۴). فخررازی در پاسخ به نظریه مُثُل، دو اشکال را بر آن مطرح می‌کند:

الف) در این موضوع بین دو اعتبار «لابه شرط» و «به شرط لا» خلط شده است، و گرنه حکم به یک موجود برتر ابدی داده نمی‌شد؛ زیرا انسان لا به شرط، شیء موجود در اعیان است، و در ضمن همه افراد با همه عوارض موجود است، اما ضرورت ندارد که مجرد باشد، چون انسان لا به شرط در واقع اعتبار انسان من حیث هو انسان است، یعنی فقط خود انسان بدون در نظر گرفتن قیود و شروط شخص قابل اعتبار است، و این دلیلی بر مجرد بودن آن نیست، ولی انسان به شرط لا «انسان به شرط اینکه هیچ مفهوم دیگری همراه آن نباشد» فقط مفهوم است و ممکن نیست که بتواند موجود شود و دلیلی هم که قائلین به مُثُل برای آن ذکر کرده اند، لزوماً به وجود آنها ختم نخواهد شد (فخررازی، ۱۳۸۲، ص ۲۵-۲۶)؛

ب) وجود موجود مجردی به این صورت محال است؛ چون انسان مجرد دارای وجود خارجی، یا مشترک بین اشخاص محسوسه است؛ که محال است؛ زیرا انسانیتی که در فلان شخص معین وجود دارد، اگر همان انسانیت بعینه در شخص دیگری باشد، ضروری است تمام لوازم و عوارض فرد اول در دومی هم تحقق یابد و بالعکس، و این مستلزم آن است که ذات واحد موصوف به صفات متضاد شود. و یا این مُثُل مفارقه، مشترک در محسوسات نیست؛ این نیز محال است؛ چون انسانیت مجرد یا با ماهیت نوعیه انسان محسوس مساوی است یا نیست، اگر مساوی است اشکالاتی به دنبال دارد؛ از جمله اینکه ماهیت نوعیه بسبب ماده و عوارض آن متکثر و متشخص است، با این حال این انسانیت مجرد به سبب ماده

مشخص، ممتاز از سایر اشخاص مساوی با آن در آن نوع است، پس آن انسانیت در حالتی که مجرد است مادی نیز هست و دیگر این که انسانیت معقول و انسانیت محسوس اگر در ماهیت مساوی باشند، لازم آید که هرچه اطلاقش بر یکی صحیح باشد بر دیگری نیز صدق کند؛ پس انسان محسوس تبدیل به انسان معقول خواهد گشت و بالعکس (فخررازی، ۱۳۸۲، ص ۲۸).

همان گونه که ملاحظه شد فخررازی در ضمن بحث از مثل افلاطونی و رد آن به اعتبارات مختلف ماهیت اشاره کرده است. وی در کتاب *المباحث المشرقیه* نیز به بیان اعتبارات ماهیت پرداخته است (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۹۰). فخررازی در اثبات اصل «المایه من حیث هی لیست الاهی» استدلال آورده است؛ *أن لكل شیء حقیقه هو بما هو، و تلك الحقیقه مغایره لجمیع صفاتها لازمه ... ماهیت در حد ذات خود نه جزئی است و نه کلی، نه کثیر است و نه واحد، نه خاص است و نه عام، بلکه بر حسب موقعیت به این اوصاف متصف می گردد* (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۸). وی حمل شیء بر خودش را به دلیل عدم رعایت شرط تغایر موضوع و محمول ممتنع می داند و فایده ای برای آن در نظر نمی گیرد (فخررازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۷۵).

۶. دیدگاه خواجه نصیر در باب نحوه وجود اقسام سه گانه کلی

خواجه نصیر نیز کلی را به اشتراک لفظی بر سه معنی قابل اطلاق می داند: معنای نخست یعنی آنچه قابل وقوع شرکت در آن باشد، همان کلی منطقی است (طوسی، ۱۳۲۶، ص ۲۰). بنابراین، به مجرد «مفهوم و وصف اشتراک بین کثیرین» کلی منطقی گویند (طوسی، ۱۳۲۶، ص ۲۰). وی در جهت تفهیم این بیان سه مفهوم کلی؛ «سیمرغ»، «خورشید» و «مردم» را مثال زده است؛ هر چند سیمرغ بر هیچ فردی دلالت ندارد، و خورشید هم تنها بر یک فرد صدق می کند و مردم نیز

بر افراد کثیری دلالت دارد؛ ولی هر سه مورد کلی‌اند؛ چرا که مانعی از وقوع شرکت در آنها نیست، و هر سه در توهم قابلیت وقوع شرکت بین افراد کثیر دارند (طوسی، ۱۳۲۶، ص ۲۰). به ماهیتی چون «انسان» که قابلیت وقوع شرکت در آن می‌باشد، کلی طبیعی می‌گویند (همان). کلی طبیعی همان معروض وصف کلی منطقی است (همان). و کلی عقلی ترکیبی از دو قسم کلی منطقی و طبیعی است؛ یعنی اعیان موجود است، که قابلیت شرکت دارد و مقول بر کثیرین است (همان). به عبارتی به کلی طبیعی «مثل انسان» که کلی منطقی «قید کلیت کلی» در ذهن عارض آن شده است؛ کلی عقلی «مثل انسان کلی» گویند (طوسی، ۱۳۲۶، ص ۸۷). در حقیقت اگر مجموع عارض و معروض یا وصف و موصوف را از کلی اراده کنند، آن کلی عقلی است (همان، ص ۸۷). کلی بر این سه معنا، به اشتراک لفظی حمل شده و اطلاق آن از باب توسع و مجاز است (همان، ص ۲۰). از نظر وی تمام اقسام کلیات خمس؛ اعم از ذاتی و عرضی، قابلیت اتصاف به اقسام کلی را دارند، لذا می‌توان هم از نوع طبیعی، عقلی و منطقی سخن گفت و هم این سه نوع ملاحظه را در جنس، فصل، عرض خاص و عرض عام تصویر کرد (همان). وی در باره وجود این معانی از کلی در خارج معتقد است:

الف) کلی منطقی: مفاهیم منطقی موضوع منطق یا موضوع مسائل منطق را تشکیل می‌دهند؛ یعنی مسائل منطق حول محور این مفاهیم شکل می‌گیرند (طوسی، ۱۳۲۶، ص ۲۹۸). تا مفاهیم ماهوی در ذهن تحقق نیابند، مفاهیم منطقی قابلیت تحقق ندارند. چرا که تا مفهومی در ذهن موجود نباشد، احکام و اوصاف آن به طریق اولی موجود نخواهند بود. پیش از آنکه معقولات اولیه که صور عقلی موجودات عینی‌اند به ذهن وارد شوند، چیزی در ذهن وجود ندارد. ذهن با گرفتن صور اشیاء از خارج، در ظرف خود قرار داده و احکام، لوازم و حالات

وجود ذهنی آنها را نیز ادراک خواهد کرد (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۲ تا ۶۵). برای مفاهیم منطقی مابازای ذهنی غیر از موصوف خود نیست؛ برای مثال وقتی می‌گوئیم؛ انسان مفهومی کلی است، این‌گونه نیست که صفت کلیت واقعیتهای ذهنی جدا از واقعیتهای ذهنی انسان باشد که اگر این وجود ذهنی به مفهوم انسان منضم شد، این مفهوم کلی گردد و در صورت ضمیمه نشدن کلی نباشد، بلکه در این جا یک واقعیتهای داریم که همان وجود ذهنی انسان است و این واقعیتهای ذهنی مصداق کلی، نوع، ذاتی و مفهوم نیز هست (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۲ تا ۶۵).

مصداق مفاهیم منطقی عین ذهنیت است و فقط در ظرف ذهن تحقق دارند؛ مثلاً مفهوم «انسان» کلی است، ولی خود انسان در خارج متصف به کلیت و جزئیت و متصف به هیچ یک از معقولات ثانیه منطقی نیست.

ب) کلی طبیعی

کلام خواجه نصیر در باب تحقق کلی طبیعی در خارج به دو وجه مختلف است:

۱) کلی طبیعی فقط در عقل موجود است

خواجه در جواب عارف قونوی در بحث از «وجود عام» بر این امر اهتمام داشته است که وجود عام مشترک جز در عقل محقق نخواهد شد و تصریح کرده است در هر امر عام مشترک نیز وضع به همین روش است؛ چرا که شیء عینی بر اشیاء متعدد واقع نخواهد گشت؛ به دلیل آن که اگر در هر یک از آن اشیاء موجود باشد، خود دیگر شیئی معین نیست؛ و اگر در کل از جهت کل بودن باشد (کل از این حیثیت خود شیئی معین است) قدر مسلم آن است که دیگر بر اشیائی که چند شیء هستند، واقع نمی‌گردد و اگر در کل، به صورت متفرق در افراد باشد، لذا در هر یک از آن افراد به صورت جزئی از آنان خواهد بود (پس دیگر کلی نیست) و در حقیقت وقوع آن بر غیر خود، تنها از طریق حمل بر آن غیر، امکان

پذیر می‌باشد، و حمل و وضع فقط در عقل صورت می‌گیرد (طوسی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۹). همچنین در جواب فخررازی که ابراز داشته است: «انسانیت مشترک در افراد موجود است و مجرد از لواحق است، بنابراین علمی که به آن تعلق گرفته است، از آن جهت که علم است، کلی مجرد است؛ زیرا معلومش این چنین است» پاسخ داده است: انسانیتی که در عمرو وجود دارد، عین انسانیتی نیست که در زید وجود دارد. پس انسانیتی که بر آن دو حمل شده، از آن جهت که بر هر دو حمل شده است، غیر از انسانیتی است که در هر یک از آن دو وجود دارد؛ زیرا آنچه که از آن در هر یک از آنها موجود است، خود آن نیست؛ بلکه جزیی از آن است؛ بنابراین خود آن فقط در عقل وجود دارد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۲۶-۳۲۷). خواجه در این جا همگام با قاطبه متکلمان، کلی مشترک را فقط در عقل موجود می‌داند و وجود امر کلی در خارج را ممتنع می‌داند.

۲. کلی طبیعی در خارج نیز موجود است

میان برخی از محسوسات؛ مثلاً میان افراد انسان، یک وجه مشترک حقیقی وجود دارد که موجب صدق عنوان واحد «انسان» بر آن است. این وجه اشتراک یک امر ذهنی نیست، بلکه در خارج موجود است. استدلال خواجه این است که اگر قدر مشترک در خارج موجود نباشد؛ یعنی انسان به ما هو انسان، که در زید و عمرو و بکر مشترک است، حقیقتی در خارج نداشته باشد، در آن صورت باید زید و عمرو و بکر انسان نباشند؛ یعنی حمل انسان در خارج بر آنها محال است. تالی این گزاره شرطی، یعنی انسان نبودن زید و عمرو و بکر، واضح البطلان است، پس مقدم یعنی نبودن قدر مشترک در خارج، نیز باطل است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶). حقیقت کلی طبیعی؛ مثلاً انسان، همان «انسان به ما هو انسان» است، بدون این که به هیچ حیثیت دیگری مثل وحدت، کثرت، حیوان بودن،

ناطق بودن و غیره متصف گردد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴). در واقع وی حمل کلی طبیعی بر افراد خارجی را دالّ بر وجود کلی طبیعی در خارج دانسته است؛ انسان کلی بر افراد خود قابل حمل است؛ پس باید در خارج موجود باشد، تا انسان‌های خارجی انسان محسوب شوند.

از سوی دیگر خواجه طوسی در جواب شهرستانی که معتقد است «کلی در خارج وجود ندارد»، آن را سخنی باطل می‌داند؛ چرا که افراد انسان در خارج، در امری مشترک‌اند که افراد شتر، سنگ و درخت در آن اشتراک ندارند که به این امر مشترک مذکور در خارج کلی طبیعی می‌گویند (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۶۵). همچنین در شرح بیان ابن‌سینا در نمط چهارم بیان می‌کند: انسانی که بر افراد حمل شود؛ انسان از جهت انسان بودن خودش است که جزء عمرو و یا انسان بخصوصی نیست، بلکه جزیی از همه انسان‌های محسوس است؛ چون انسان از وجه مذکور در خارج موجود است؛ در غیر این حالت آن اشخاص انسان نیستند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶). به نظر می‌رسد که خواجه در این عبارت اخیرش بر این باور بوده است که منظور شیخ‌الرئیس از امر غیر محسوس، کلی طبیعی است که در ظرف خارج به وجود افراد موجود است. با توجه به این که خواجه در آثار مختلف خود دو رأی به ظاهر متناقض را در باب وجود کلی طبیعی اظهار داشته است. کندوکاو و تدقیق در چند و چون کلی طبیعی از منظر خواجه طوسی و تأمل در تنوع نظراتش در این رابطه، دیدگاه وی را در این باب متزلزل نشان می‌دهد و روشن نیست که در نهایت کدام‌یک را بر دیگری ترجیح می‌دهد.

ج) کلی عقلی: خواجه طوسی بین طبیعت انسانی که اشتراک و عدم آن، بر آن عارض می‌گردد و انسانی که به همراه اشتراک اخذ شده، یا مقید به قید اشتراک می‌باشد، تفاوت قائل می‌شود؛ چون اولی را هم در ذهن و هم در خارج موجود

می‌داند و دومی را یعنی همان کلی عقلی را تنها در عقل موجود می‌داند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۷).

۷. ارتباط بحث از اعتبارات ماهیت با بحث کلی‌ها

خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات به خوبی تبیین کرده است که ماهیت در فلسفه مشاء به‌عنوان حقیقت مشترک میان افراد خارجی است. در این دیدگاه ماهیت امری واقعی و خارجی و مشترک میان افراد جزئی است و به همین دلیل از آن به کلی طبیعی نام برده شده است؛ چون هم کلیت در افراد خود دارد و به‌نحو یکسان در افرادش حضور دارد و هم این‌که در طبیعت خارجی و عینی آنها حضور دارد و لذا هم حقیقت و واقعیت دارد و هم مشترک میان افراد جزئی‌اش است، پس یک حقیقت کلی مشترک میان افراد خارجی‌اش است (طوسی، ۱۳۷۵، صص ۳۳-۳۶). وی به تبعیت از این دیدگاه، مفاهیم مشکک را غیرماهوی پنداشته است؛ زیرا به نحو مشترک و یکسان در افرادشان حضور ندارند (همان). پس با این وجود، ماهیت به‌عنوان حقیقت مشترک ثابت میان افراد خارجی‌اش، کلی و معقول است. وی همچنین در بخش امور عامه کتاب تجرید الاعتقاد و در فصلی که به بحث ماهیت و لواحق آن اختصاص داده است، بعد از تعریف ماهیت، به اعم بودن آن از ذات و حقیقت تأکید دارد (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۲۱).

پرتال جامع علوم انسانی

از سوی دیگر خواجه نصیر اولین شخصی است^۱ که اعتبارات ماهیت^۲ را به عنوان بحثی مستقل مطرح می کند و در آن از ماهیت بشرط شیء، بشرط لا و جایگاه تحقق آنها سخن می گوید (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۲۲). اگر چه قبل از خواجه نصیر، ابن سینا به این مهم پرداخته است، ولی آن را به صورت فصلی مستقل نیاورده، بلکه به صورت بحثی ضمنی و فرعی البته با تفصیل در الهیات شفا مطرح نموده است. البته خواجه عنوان این بحث را «در باب اقسام کلی»^۳ می گذارد: «المسأله الثانيه فی اقسام کلی...» کلی طبیعی همان ماهیت من حیث هی هی بوده و برابر با اعتبار لا بشرط قسمی است، کلی طبیعی در خارج موجود است؛ چون جزء افراد است و افراد در خارج موجودند پس جزء افراد باید در خارج موجود باشد (علامه حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۸۶-۸۷).

۱. قاضی عضدالدین ایجی را می توان نخستین کسی دانست که اعتبارات ماهیت را به طور مستقل ذیل احکام ماهیت مطرح کرد، در حالی که دیگران در جایی که نیاز داشتند بحث اعتبار ماهیت را به میان آورده اند و اقسام آن را بیان کرده اند (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۳، ص ۲۵-۳۱).

۲. بحث مقولات را ارسطو و اغلب شارحان فلسفه در منطق طرح کرده اند، البته این بحث در نهایت به فلسفه منتقل گشت. کسانی که مبحث ماهیت را در منطق آورده اند، از باب اصول موضوعه در منطق به آن پرداخته اند؛ و به فلسفی بودن آن معترفند. فخررازی می گوید: «عادت بر سر آن است که مقولات را در منطق آورند، در حالی که هیچ تعلق به منطق ندارد؛ پس به ناچار ما آن را در آخر منطق و اول الهیات آورده ایم» (فخررازی، ۱۳۵۵، ص ۲۷). خواجه طوسی هم در اثر منطقی خود اساس الاقتباس و نیز در منطق تجرید، مقولات را مورد بحث قرار داده، ولی در اساس الاقتباس، فلسفی بودن این بحث را تذکر داده است (طوسی، ۱۳۲۶، ص ۳۴).

۳. در ادامه شارحان کتاب تجرید الاعتقاد با الهام از خواجه طوسی فصل مستقلی را با عنوان «اعتبارات ماهیت» به این مبحث اختصاص داده اند.

در طرح مسأله اعتبارات ماهیت، سه مفهوم «کلی طبیعی»، «ماهیت من حیث هی هی» و «اعتبار لا بشرط» به میان می‌آید. شهید مطهری اشاره دارد؛ عده‌ای بر این باورند که کلی طبیعی همان ماهیت لا بشرط است، اما بعضی دیگر اعتقاد دارند ماهیت لا بشرط دارای دو اعتبار قسمی و مقسمی است و کلی طبیعی همان ماهیت لا بشرط مقسمی است (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۱۰، ص ۵۷۷-۵۷۸).

در خصوص ارتباط این مفاهیم دو دیدگاه مشهور وجود دارد:

۱) کلی طبیعی و ماهیت من حیث هی هی را منطبق بر اعتبار «لا بشرط مقسمی» دانسته‌اند. مشهور حکما بر این نظرند، و چون به اعتبار مقسم سه گانه باور دارند؛ در حقیقت معتقد به چهار اعتبارند؛

۲) کلی طبیعی همان ماهیت من حیث هی هی است. طرفداران این نظریه تا اینجا با دیدگاه نخست هم نظرند. چون بر این باورند که هر دو مفهوم ذکر شده منطبق بر اعتبار لا بشرط قسمی است؛ با این وجود اعتقادی به اعتبار مقسم ندارند و به سه اعتبار باور دارند. خواجه نصیرالدین هم‌داستان با نظریه دوم است (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۲۲). کلی طبیعی همان ماهیت من حیث هی هی است که نسبت به تمام اوصاف لاقتضا است (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۸۲). پس کلی طبیعی از نظر گاه وی همان ماهیت من حیث هی هی بوده و برابر با اعتبار لا بشرط قسمی است (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۲۲). در ماهیت لا بشرط قسمی؛ اطلاق لا بشرط بودن، خود شرط و قید ماهیت است. همچنین خواجه نصیر بر این نظر است که ماهیت در اعتبار ماهیت من حیث هی هی، موضوع و محمول واقع نمی‌شود و از این رو حمل شیء بر خودش را جایز نمی‌داند (طوسی، ۱۳۲۶، ص ۷۴).

۸. نتیجه‌گیری

در این نوشتار در راستای سنجش مقایسه‌ای آرای دو متکلم صاحب نام، با استنتاج وجوه اشتراک و افتراق نظرگاه آنان در تحلیل و واکاوی هستی‌شناسی کلی‌ها، به نتایج ذیل رهنمون شده‌ایم: هر دو متکلم تقسیم‌بندی مرسوم و مشهور کلی را بر سه معنا قابل اطلاق دانسته‌اند، اما در نحوه وجود و جایگاه این سه معنا اختلاف بنیادی دارند: فخررازی «کلی منطقی» را از مقوله اضافه دانسته، و در باب اضافه و وجود آن در اعیان، نظر ثابتی ندارد، در مواضعی وجود خارجی و واقعی آن را تأیید و در مواضعی دیگر انکار کرده است. اما خواجه طوسی با این مبنا که مفاهیم منطقی مابزای ذهنی غیر از موصوف خود ندارند، منشأ پیدایش و نحوه وجود آن را ذهنی قلمداد کرده است. فخررازی به وجود «کلی طبیعی» در خارج و اعیان باور دارد. اما خواجه طوسی در مواضعی متعدد در رابطه با تحقق آن در خارج به صورت ضد و نقیض صحبت کرده است؛ در برخی از آثارش کلی طبیعی را تنها در عقل موجود دانسته، و در آثاری دیگر علاوه بر عقل در خارج نیز موجود دانسته است. چون فخررازی علم را صرف اضافه و نسبت معرفی کرده است؛ دیدگاه وی درباره مفهوم و وجود «کلی عقلی»، متفاوت با دیدگاه خواجه نصیر است. فخررازی بر خلاف خواجه طوسی کلی عقلی را به معنای عین ماهیت، و طبیعت شیء را به عنوان واسطه ادراک شیء پذیرفته، و امری موجود و عینی در ذهن به حساب نیاورده است. فخررازی بحث اعتبارات ماهیت را مستقل در آثار خود ذکر نکرده، بلکه در ضمن مباحث، یک مسأله دیگر آن را پیش کشیده است. در مقابل خواجه نصیر اولین شخصی است که بحثی مستقل را به نام اعتبارات ماهیت در فصلی مجزا مطرح نموده است، ولی هر دو متکلم ماهیت را حقیقتی کلی، معقول، مشترک و ثابت میان افراد خارجی اش می‌دانند و سه نحوه

اعتبار ماهیت را پذیرفته، و کلی طبیعی را همان ماهیت من حیث هی هی محسوب کرده اند که برابر با اعتبار لابشرط قسمی است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، منطق الشفاء، قم، انتشارات المکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
- جرجانی، میرسید شریف (۱۳۲۵)، شرح المواقف للقاضی الایجی، ج ۳، قم، انتشارات الشریف الرضی.
- حلی، یوسف بن مطهر (۱۴۰۷ق)، کشف المراد، قم، انتشارات موسسه النشر الاسلامی.
- رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرقیه، ج ۱، قم، انتشارات بیدار، چاپ دوم.
- رازی، فخرالدین (۱۴۲۷ق)، المحصل، قاهره، انتشارات دار التراث.
- رازی، فخرالدین (۱۳۸۲)، الملخص، مقدمه، تصحیح و تعلیقه احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری نژاد، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق، چاپ اول.
- رازی، فخرالدین (۱۳۷۳)، شرح عیون الحکمه، تحقیق احمد حجازی و احمد السقا، ج ۱، تهران، انتشارات مؤسسه الصدق للطباعه و النشر.
- رازی، فخرالدین (۱۳۵۵)، الرساله الکمالیه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- طباطبایی، محمّد حسین (۱۳۷۸)، نهاییه الحکمه، تحقیق و تعلیق غلام رضا فیاضی، ج ۱، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

دیدگاه فخررازی و خواجه نصیرالدین طوسی در باب... / بابائیان؛ سعیدی مهر؛ هوشنگی / ۳۴۳

- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۲۶)، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۱۵ق)، تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، انتشارات موسسه نشر اسلامی، چاپ اول.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیحات، ج ۲ و ۳، قم، انتشارات نشر البلاغه.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۳)، اجوبه المسائل النصریه، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۵ق)، مصارع المصارع، تحقیق حسن معزی، قم، انتشارات مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
- غروی اصفهانی، محمد حسین (۱۳۸۸)، تحفه الحکیم، در: رحمانی، غلامرضا، هستی شناسی فلسفی، قم، انتشارات بوستان کتاب.
- فیاضی، غلام رضا (۱۳۸۸)، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، نگارش حسین علی شیدان شید، قم، انتشارات سبحان، چاپ دوم.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرم شاهی، ج ۳، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق)، شوارق الالهام، اصفهان، انتشارات مهدوی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۶)، آموزش فلسفه، ج ۱، تهران، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۰، تهران، انتشارات صدرا.

۳۴۴ / دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی / سال چهارم / شماره ۷ / بهار و تابستان ۱۴۰۲. صص ۳۱۷-۳۴۴

- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه، ج ۳، بیروت، انتشارات داراحیاء التراث العربی.

- یوسف ثانی، سید محمود (۱۳۸۰)، اصالت وجود و کلی طبیعی، خردنامه صدرا، شماره ۲۴، صص ۴۳ - ۵۰.

