

تأملاتی در سیر کلی طبیعی در فلسفه اسلامی

جواد صوفی*

چکیده

مسئله کلی طبیعی از چالش برانگیزترین مسائل فلسفه اسلامی است، به گونه‌ای که هم در باب تعریف و هم در مورد وجود خارجی آن، آرائی مختلف بیان شده است؛ برخی آن را ماهیت لابشرط قسمی میدانند، بعضی ماهیت لابشرط مقسمی، و گروهی نه این و نه آن. برخلاف جمهور متکلمان که کلی طبیعی را در خارج موجود نمیدانند، فیلسوفان مسلمان آن را در خارج موجود دانسته، اما بعضی مانند ابن سینا آن را موجود به وجود شخص و برخی از جمله ملاصدرا، موجود بالعرض می‌شمرند. نوشتار پیش رو ضمن ارائه سیر تاریخی تحول کلی طبیعی از گذشته تاکنون و برشمردن مهمترین آراء حکمای مسلمان در اینباره، در تلاش بوده در حد امکان، به ریشه این اختلافات بپردازد و به این نتیجه رسیده که با توجه به اینکه بودن در خارج انحاء مختلف دارد، وجود کلی طبیعی در خارج بنحو غیرمستقل، استبعادی ندارد. البته با دقت بیشتر روشن میشود که کلی طبیعی در خارج، کلی نیست، بلکه بهتر است بگوییم طبیعی است که ذهن پس از تحلیل خارج، آن را بدست می‌آورد و منشأ انتزاع کلی طبیعی است، اما هنگامی که به ذهن آمد، کلی میشود، وگرنه در خارج نه کلی است و نه جزئی. بدین ترتیب، معلوم میشود که آنچه در خارج است، شخص است و طبیعت به

۱۴۵

* دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران؛ javadsoufi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۸ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1403.15.3.?.?

سال ۱۵، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۳
صفحات ۱۶۰-۱۴۵

وجود آن موجود است، و این یعنی طبیعت با واسطه وجود شخص در خارج موجود است. مفاد نظر ملاصدرا که میگوید کلی طبیعی بالعرض در خارج موجود است نیز همین است. در پایان، از تحلیل نحوه وجود کلی طبیعی در خارج استفاده کرده و به این نتیجه رسیده‌ایم که کلی طبیعی، ماهیت لابشرط قسمی است.

کلیدواژگان: کلی طبیعی، ماهیت، لابشرط قسمی، سیر تاریخی.

مقدمه

مسئله کلی و وجود آن، از قدیمیترین و بحث‌برانگیزترین مسائل فلسفی است. از زمانی - که سقراط در مقابل سوفیستهای یونان که همه چیز را محسوس و متغیر و بهمین دلیل، نسبی میدانستند، وجود کلیها را مطرح کرد، بحث بر سر ماهیت و نحوه وجود کلی تا امروز ادامه داشته است. در مقابل دیدگاه افلاطونی که معتقد بود کلیها وجودی مستقل در عالم مثل دارند نه بنحو وجود مکانی و زمانی، و با مطالعه محسوسات میتوان پی به کلیها برد که کاملترین نمونه هر چیزند، ارسطو معتقد بود کلیات مستقل از اشیاء وجود ندارند بلکه کلی در اشیاء خارجی وجود دارد. این دو دیدگاه با وجود این اختلاف، در این مورد اشتراک دارند که هر دو قائل به وجود کلی در خارج هستند. دیدگاه اول را رئالیسم استعلایی و دیدگاه دوم را رئالیسم درون بود مینامند (ماحوزی، ۱۳۹۱: ۷۵-۸۴). بعدها در مقابل این دو دیدگاه، دیدگاه سومی پدید آمد که کلی را تنها در ذهن و ساخته آن میدانند و قائل است که آنچه در خارج است، فقط جزئی است (کشفی، ۱۳۹۹: ۳۰). این مسئله در فلسفه اسلامی نیز در بحثهایی مانند کلی طبیعی مطرح شده و از مسائل مورد اختلاف بوده و هست، ۱۴۶

بگونه‌یی که تعریف و وجود خارجی آن محل اختلاف حکمای مسلمان است.

از نظر حکمای مسلمان، ماهیتی مانند انسان را چند گونه میتوان لحاظ کرد. گاهی میتوان آنها را با خصوصیات مانند رنگ، شکل، مکان خاص در نظر گرفت. نحوه دوم اینست که ماهیت را مقید و مشروط کنیم به اینکه هیچیک از آن خصوصیات، مقارن آن و



جز مقوماتش با آن نباشد. نحوه سوم اینست که ماهیت را مطلق لحاظ کنیم، بطوریکه نه آن را مقید کنیم که رنگ، شکل و وزن خاص داشته باشد و نه مقید به اینکه آنها را نداشته باشد. ماهیت در اعتبار اول که بشرط شیء است، ماهیت مخلوطه، در اعتبار دوم که بشرط لا است، ماهیت مجرد و در اعتبار سوم که لا بشرط است، ماهیت مطلقه نامیده میشود. مقسم اعتبارات سه گانه، ماهیت لا بشرط مقسمی است که غیر از اعتبار سوم، یعنی ماهیت لا بشرط قسمی، است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۱/ ۲۷۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱/ ۲۸۲). ابن سینا و بسیاری از فیلسوفان پس از وی، کلی طبیعی را ماهیت لا بشرط قسمی میدانند اما از ملاصدرا ببعد، آن را ماهیت لا بشرط مقسمی در نظر میگیرند. البته برخی از معاصران هیچیک از این دو را قبول ندارند. اینها از جمله اختلافاتی است که در تعریف کلی طبیعی وجود دارد اما در مورد نحوه وجود آن، بسیاری از حکمای مسلمان همچون ابن سینا، بهمنیار، لوکری، فخر رازی، خواجه نصیرالدین طوسی، کاتبی قزوینی، قطب الدین رازی، علامه حلی و... قائلند که کلی طبیعی در خارج موجود است (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۲۱۳؛ همو، ۱۳۷۹: ۵۳۷؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۵۰۰؛ لوکری، ۱۳۷۳: ۱۵۵؛ فخر رازی، ۱۳۸۱: ۲۷؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۱۲۲؛ رازی، بی تا، ۲۸۹؛ حلی، ۱۳۸۷: ۴۹۵).

ملاصدرا برخلاف جمهور متکلمان که هیچگونه وجودی برای آن در خارج قائل نیستند و مشهور حکما که آن را واقعاً موجود در خارج میدانند، معتقد است کلی طبیعی، بالعرض در خارج موجود است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۰؛ همو، ۱۳۴۱: ۲۳۲). درواقع تا پیش از ملاصدرا و پیش آمدن مسئله اصالت وجود، حکما بر وجود کلی طبیعی در خارج به وجود افرادش، اتفاق نظر داشتند و اختلافشان تنها با متکلمان بود که آنها، اشخاص آن را در خارج موجود میدانستند نه کلی را (شیرازی، ۱۳۹۲: ۲/ ۳۳؛ یزدی، ۱۴۱۲: ۴۹). این اختلاف تا امروز نیز ادامه داشته و نه تنها کم نشده بلکه حتی به وسعت آن نیز افزوده شده است، بگونه‌یی که معاصران دیدگاههایی مختلف نه تنها در مورد نحوه وجود کلی طبیعی در خارج دارند، بلکه حتی در اینکه کلی طبیعی کدامیک از اعتبارات ماهیت است نیز اختلاف دارند. در این نوشتار ابتدا آراء مختلف و گاه متضاد حکمای مسلمان درباره کلی طبیعی را بیان میکنیم و سپس به تبیین ریشه اختلافاتی که در این زمینه وجود دارد و بیان نظر خود در مورد تعریف کلی و وجود آن در خارج، خواهیم پرداخت.

۱۴۷



جواد صوفی؛ تأملاتی در سیر کلی طبیعی در فلسفه اسلامی

سال ۱۵، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۳
صفحات ۱۶۴-۱۴۷

سرگذشت کلی طبیعی از ابن سینا تا ملاصدرا

در میان فیلسوفان مسلمان، ابن سینا نخستین کسی است که بتفصیل به مسئله کلی طبیعی و نحوه وجود آن پرداخته است. او معتقد است بین ماهیتی مثل انسان بماهو انسان و همین ماهیت بعنوان اینکه واحد باشد یا کثیر، خاص باشد یا عام و... فرق است. انسان در اعتبار اول، هر یک از قیود وحدت، کثرت و... را میپذیرد، برخلاف انسان در اعتبار دوم که چون مقید به یکی از قیود است، مقابله را نمیپذیرد. بهمین دلیل اگر در مورد انسان بماهو انسان به طرفین نقیض سؤال شود که واحد است یا کثیر، پاسخ اینست که هیچکدام، و اگر سؤال شود که انسانی که در زید است غیر انسانی است که در عمرو است، پاسخ منفی است. بنابراین، انسان بشرط اینکه کلی باشد و قابل صدق بر کثیرین که کلی عقلی است، تنها در ذهن موجود است، اما اگر لا بشرط اعتبار شود، کلی طبیعی است که در خارج موجود است، زیرا اگر ماهیت همراه عوارض در خارج موجود است، ماهیت بما هی نیز موجود خواهد بود. ابن سینا همچنین خاطرنشان میسازد که این انسان با این اعتبار که لا بشرط است و در خارج، غیر از انسان به اعتبار بشرط لاست که معتقدند آن هم در خارج است و مثل افلاطونی است (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۲۰۸-۲۰۰؛ همو، ۱۳۷۹: ۵۳۹-۵۳۶).

ابن سینا در *اشارات* از وجود کلی طبیعی در خارج استفاده کرده و نامحسوس را از بین محسوسات استخراج کرده و از این راه اعتقاد کسانی که موجود را منحصر در محسوس میدانند، رد کرده است (طوسی، ۱۳۸۶: ۲ / ۵۴۱). اما نحوه وجود آن را همانند پدران متعدد برای فرزندان متعدد میداند، نه پدر واحد برای فرزندان متعدد:

وقتی ما گفتیم که انسانیت معنایی واحد است منظورمان این نیست که معنایی شخصی واحد است و همین شخص در کثیرین موجود میشود و با اضافه متکثر میشود، مانند پدر واحد برای فرزندان متعدد، بلکه مانند پدران برای فرزندان متعدد (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۲۵).^(۱)

۱۴۸

نکته دیگری که باید به آن اشاره کرد اینست که ابن سینا در نوشته‌هایش اصطلاح کلی طبیعی را بکار نبرده است؛ تا بدانجا که ما تحقیق کرده‌ایم نخستین کسی که این اصطلاح را بکار برده، فخر رازی است که بنظر میرسد آن را از اینگونه عبارات ابن سینا که در آنها دو معنای کلی و طبیعت را با هم آورده، اخذ کرده است:



معنا و حقیقت کلی از آن حیث که یک طبیعت یا ماهیت است، یک چیز است و از آن حیث که بالقوه یا بالفعل، عام یا خاص، و واحد یا کثیر است، چیزی دیگر... وقتی این را دانستی، میگوییم: کلی به دو معنا بکار میرود: بمعنای انسانیت بدون شرط، و بمعنای انسانیت با این شرط که بنوعی قابل صدق بر افراد کثیر باشد. کلی به معنای اول، بالفعل موجود است و بر تک تک افراد حمل میشود، نه به این عنوان که ذاتاً واحد یا کثیر است، زیرا ذاتاً دارای این اوصاف نیست (همو، ۱۳۷۹: ۵۳۶-۵۳۷).^(۲)

همانگونه که از این عبارت و عبارات دیگر ابن سینا در دیگر آثارش در بحث کلی طبیعی پیداست، او کلی طبیعی را ماهیت لایشرط قسمی میداند، زیرا آن را قسیم ماهیت بشرط شیء قرار داده است. این یکی از اختلافات دیگری است که درباب کلی طبیعی وجود دارد. آنچه بوعلی درباب کلی طبیعی بیان کرده، اساس این بحث را تشکیل میدهد و حکمای پس از او، همه متأثر از وی هستند، بگونه‌یی که این مطالب عیناً در آثار بهمنیار و لوکری تکرار شده (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۵۰۰-۴۹۹؛ لوکری، ۱۳۷۳: ۱۵۶-۱۵۴) و فخر رازی نیز همان را با عبارات خلاصه‌تر و واضح‌تر بیان کرده و اصطلاحات کلی منطقی، کلی طبیعی و کلی عقلی را برای سه قسم کلی بکار برده است:

وقتی گفتیم: حیوان کلی است، در اینجا سه چیز هست: اول، حیوان از آن حیث که حیوان است. دوم کلی بودن آن است که مغایر اول است، زیرا کلی گاهی حیوان است و گاهی نیست و جماد و غیر آن است و بالعکس. اگر حیوان و کلی بودن، یکی باشد یا یکی از آنها متقوم به دیگری باشد، محال است [کلی غیر حیوان باشد] و نیز بخاطر اینکه کلی بودن امری نسبی است که عارض حیوان میشود، بخاطر نسبتش با موضوعاتش و نسبت بین دو شیء، متأخر از آن دو است. پس کلیت متأخر از ماهیت حیوان است و ماهیت انسان متأخر از ماهیت حیوان است، بخاطر وجوب تأخر مرکب از مفرداتش. [سوم] و وقتی آن را دانستی معلوم است که مرکب از آن دو مغایر آن دو است. پس هر یک را به اسمی خاص اختصاص میدهیم: اول، کلی طبیعی است، ثانی، کلی منطقی و ثالث، کلی عقلی اما کلی طبیعی، شکی در وجود آن در خارج نیست، زیرا حیوان جزئی از این حیوان است. وقتی مرکب در خارج موجود

است، بسیط که جزء آن است هم در خارج هست وگرنه موجود، مرکب از معدوم خواهد بود (فخر رازی، ۱۳۸۱: ۲۷).^(۳)

خواجه نصیرالدین طوسی نیز در تجرید، اقسام سه‌گانه کلی را بعنوان اعتبارات سه‌گانه ماهیت ذکر کرده است:

گاهی ماهیت اخذ میشود درحالیکه ماعدایش از آن حذف شده است، بگونه‌یی که اگر شیئی به آن منضم شود، زائد بر آن است و بر مجموع حمل نمیشود و آن ماهیت بشرط لاشیء است که جز در ذهن یافت نمیشود و گاهی ماهیت لا بشرط شیء اخذ میشود که کلی طبیعی است که موجود در خارج و جزء اشخاص است و بر مجموع حاصل از آن و مضاف به آن، صادق است و کلی‌یی که عارض ماهیت است کلی منطقی و مرکب، عقلی گفته میشود و این دو ذهنیند. اینها اعتبارات سه‌گانه‌اند که شایسته است در هر ماهیت معقولی میتوانند تحصیل داشته باشند (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۲۲).^(۴)

تقسیم‌بندی‌یی که از سوی خواجه صورت گرفته، همان است که امروز نیز در کتب فلسفی برای ماهیت انجام میشود، با این تفاوت که طبق بیان خواجه، کلی طبیعی ماهیت لا بشرط قسمی است؛ برخلاف مشهور در میان معاصران که کلی طبیعی را ماهیت لا بشرط مقسمی میدانند.

تفتازانی از میان متأخران، نظر دیگری در مورد کلی طبیعی دارد. او حیوان مقید به کلیت من حیث هو هو، یعنی قطع‌نظر از سایر عوارض، را کلی طبیعی میداند. بدین ترتیب، کلی طبیعی‌یی که او میگوید لا بشرط نیست بلکه مقید است به شرط کلیت. او نظر گذشتگان از جمله ابن‌سینا که گفته‌اند کلی طبیعی، ماهیت من حیث هی هی است را بهمین بازمیگرداند و مجموع مرکب از ماهیت و کلیت را کلی عقلی میداند (تفتازانی، ۱۴۳۲: ۱۶۶-۱۶۳).

آنچه ذکر شد حاصل رأی حکما و برخی متکلمان در مورد کلی طبیعی تا پیش از ملاصدراست، اما پس از ملاصدرا و مطرح‌شدن مسئله اصالت وجود، کلی طبیعی نیز همچون بسیاری مسائل دیگر، تحت تأثیر آن قرار گرفت. بنظر ملاصدرا، کلی طبیعی ماهیت لا بشرط مقسمی است که مطلق از هر قیدی است، حتی همین قید اطلاق (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲۵۰/۴). در مورد وجود آن نیز او معتقد است آنچه در خارج است، وجود است بالذات، و

۱۵۰



سال ۱۵، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۳

ماهیت بالعرض موجود است و با جعل وجود است که آنهم بالعرض مجعول واقع میشود، اما بر هر وجودی، تعدادی مفهوم صدق میکنند که با آن متحدند، که برخی ذاتی و برخی عرضی هستند (همو، ۱۳۸۲: ۲/ ۸۰۰؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۳۳). اینکه مراد از بالعرض چیست و نحوه وجود ماهیت در خارج چگونه است، از بحثهای دامنه‌داری است که از گذشته مطرح بوده و هنوز هم ادامه دارد. آراء ملاصدرا در اینباره یکدست نیست؛ گاهی چنان است که گویی قائل است که ماهیت هیچگونه تحقق در خارج ندارد و گاهی هم خلاف آن از کلمات او برداشت میشود.

حکیم سبزواری، مهمترین شارح حکمت متعالیه، در اینباره معتقد است واسطه در عروض اقسامی دارد؛ مانند حرکت سفینه برای حرکت جالس در آن، و سفیدی بیاض برای سفیدی جسم که دوتای اول در وجود و وضع جدا هستند اما دوتای دوم هرچند در وجود مثل مورد اول هستند اما در وضع متحدند. یکی دیگر از اقسام واسطه در عروض، وساطت فصل برای تحصیل جنس در خارج است که این دو متحد در وجود هستند. او وساطت وجود برای تحقق ماهیت در خارج را از قسم سوم میداند و اسناد تحقق به ماهیت را وصف به حال متعلق موصوف نمیداند، بلکه اسنادی حقیقی میپندارد و اعتباری بودن ماهیت را منافی این نمیشمرد که ماهیت بواسطه وجود تحقق یابد (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱/ ۱۳۴-۱۴۵). خلاصه آنکه در حکمت متعالیه، کلی طبیعی از ماهیت لابشرط قسمی به ماهیت لابشرط مقسمی تغییر کرد و وجود آن در خارج، وجودی بالعرض انگاشته شد.

آراء معاصران در باب وجود کلی طبیعی

با وجود تمام تلاشها و دقتها، نزاع در این مسئله امروزه نیز همچنان پابرجاست، بگونه‌یی که حتی در میان معاصران، برخی قائل به وجود کلی طبیعی شده‌اند، بهمان نحوی که رجب همدانی معتقد بود:

تمسخر رجب همدانی از سوی ابن‌سینا باعث شده که عموم فلاسفه جرئت تحقیق پیدا نکنند؛ از اینرو بدون تدبیر کافی در این مسئله، مقلدان تابع ابن‌سینا گشته‌اند، ولی در عرفان که عرفا از سلطه فلاسفه مشهور آزاد بوده‌اند، دیدگاه رجب همدانی مورد قبول بوده و هست؛ از اینرو هم محی‌الدین عربی و قیصری

جواد صوفی؛ تأملاتی در سیر کلی طبیعی در فلسفه اسلامی



در فصوص و شرح آن و هم صائن‌الدین ابن‌ترکه در تمهید القواعد آشکارا دیدگاه رجل همدانی را درست و حق میدانند. بر اساس نظر امثال ابن‌سینا، نسبت کلی به افرادش، مثل نسبت پدران متعدد به پسران متعدد است، ولی بر اساس نظر عرفا این نسبت مثل نسبت یک پدر است به فرزندان متعدّدش. به نظر ما دیدگاه عرفا، حق و دیدگاه عموم حکما، غیر قابل قبول است (عشاقی اصفهانی، ۱۳۹۳: ۱۸۴).

جالب است امروزه مهمترین رأی درمورد وجود کلی در خارج در فلسفه غرب، دیدگاهی است نزدیک به رأی رجل همدانی و تقریری است از دیدگاه ارسطو، به این صورت که کلی با وصف کلیت در خارج موجود است و یک کلی مشترک در همه افراد هست و در زمانها و مکانهای مختلف هست؛ انسانیتی است که در زید است شخصاً عین انسانیتی است که در عمرو است (کشفی، ۱۳۹۹: ۴۰). بر این دیدگاه اشکالات متعدد وارد است: با توجه به اینکه در خارج بودن، مساوی با جزئی بودن است، باعث تعجب است که چگونه کلی میتواند با وصف کلیت، در خارج باشد! آیا جز تناقض نام دیگری میتوان بر این نهاد و اعتقاد به اینکه کلی در خارج یعنی موطن جزئیت، موجود است، مثل این نیست که بگوییم دایره‌یی هست که مربع است؟ چگونه است که زمان و مکان کلی‌یی که در یک شخص آن است، با زمان و مکان همان کلی در شخص دیگرش فرق دارد، اما این دو کلی عین همدند؟ طبق این دیدگاه، آن دسته مفاهیم کلی مانند عدم و شریک‌الباری و... که فردی در خارج ندارند، چگونه موجودند؟ چنین مفاهیمی را ما از کجا و چگونه بدست آورده‌ایم؟ مفاهیم کلی اضافی، مانند بزرگتری، کوچکتری، برابری، برادری و... که دو طرف در خارج دارند، در کدام طرفشان موجودند؟ در مورد خانه که مجموعه‌یی از سنگ، آجر، سیمان و... است، یک کلی بنام خانه در همه هست یا هر یک کلیهای خاص خود را دارند؟ در صورت اول، کلی اجزاء چه میشود و در کجاست و در صورت دوم، کلی خانه کجاست؟ اگر مفاهیمی کلی مانند امکان و وحدت بنحو مستقل در خارج باشند، خود آن امکان هم ممکن است و آن وحدت هم واحد است و نقل کلام میکنیم به امکان امکان و وحدت وحدت، که به تسلسل می‌انجامد. این اشکال در مورد کلی رنگ نیز وارد است، به این صورت که اگر کلی سبز که در خارج است سبز باشد به تسلسل میرسد و اگر سبز نباشد خودش فرد سبز نخواهد بود. دو قوطی را که یکی

۱۵۲



سال ۱۵، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۳

رنگ قرمز و دیگری رنگ آبی در آن است در نظر بگیرید، این دو را با هم مخلوط میکنیم و رنگ سومی که احتمالاً بنفش است حاصل میشود. دو کلی قرمز و آبی پس از اختلاط چه میشوند؟ تبدیل میشوند یا باقیمند؟ قطعاً نمیتوانند باقی باشند وقتی افرادشان باقی نمانده است. اگر بگویی تبدیل میشوند سؤال میشود که چگونه کلیها به هم تبدیل میشوند؟ یا وقتی که مومی را که کروی است بشکل مربع درمی آوریم، کلی کروییت چه میشود؟ اگر کلی یی که در خارج است، محسوس است چرا در هیچ آزمایشگاهی دیده نمیشود و اگر نامحسوس و مجرد است، چگونه جزئی از شیء مادی شده است؟

در ابتدای امر شاید بنظر برسد نظر فیلسوفان مسلمان درباره وجود کلی طبیعی در خارج، همان دیدگاه ارسطو باشد، اما با دقت بیشتر تفاوت این دو نظر آشکار میشود. البته اگر دیدگاه ارسطو را همان بدانیم که امروزه بسیاری از فیلسوفان غربی به او نسبت میدهند، که یک کلی در همه اشخاص خارجی آن موجود است، این تقریباً همان رأی رجل همدانی است که فیلسوفان مسلمان بشدت با آن مخالفند و بنظر میرسد از ارسطو بعید باشد که چنین دیدگاهی داشته باشد. بنابرین، باید تحقیقات بیشتری در اینباره صورت بگیرد که آیا خوانش فیلسوفان غربی معاصر از ارسطو درست است یا برداشتی که فیلسوفان مسلمان همچون ابن سینا و... دیگران داشته اند؟ اینکه ابن سینا و دیگر فیلسوفان مسلمان را باید در کدامیک از دسته بندیهای که امروزه برای دیدگاههای مربوط به کلیات مطرح است، قرار داد، کار چندان آسانی نیست. با توجه به اینکه آنها وجود کلی بماهو کلی را در خارج منکرند، میتوان آنها را نومینالیست دانست (مروارید، ۱۳۸۵)، اما از جهت اینکه این فیلسوفان برای کلی نحوی از وجود در خارج قائلند و وجود آن را به وجود افراد میدانند، میتوان گفت به دیدگاه ارسطو نزدیک شده اند، زیرا طبیعت را که معروض کلیت است، موجود در خارج میدانند. بنظر میرسد از آنجا که ابن سینا و دیگر فیلسوفان مسلمان بدرستی وجود کلی بماهو کلی را در خارج محال میدانند، سعی داشته اند تقریری از دیدگاه ارسطو ارائه دهند که مبتلا به این اشکال نباشد. بنابرین، نه میتوان آنها را نومینالیست دانست و نه رئالیست ارسطویی، بلکه بهتر است آنها را مفهوم گرا بدانیم، زیرا معتقدند ادراک اشیاء خارجی از طریق حس و تجربه، ذهن ما را آماده میکند که مفاهیم کلی را تحصیل نماید (حسینی قلعه بهمن و تاجیک، ۱۳۹۲).

علاوه بر این دیدگاه شاید عجیب و جسورانه موسوم به رأی رجل همدانی، دیدگاههای دیگری نیز درمورد اصطلاح کلی طبیعی و نحوه وجود آن از سوی فیلسوفان مسلمان معاصر ابراز شده است. فیاضی معتقد است کلی طبیعی، ماهیت مهمله است، نه ماهیت لابشرط مقسمی و نه لابشرط قسمی (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱/ ۲۷۶). برخی همچون علامه طباطبایی، کلی طبیعی را ماهیت لابشرط مقسمی و موجود در خارج میدانند، زیرا معتقدند هر مقسمی در اقسام خود هست و وقتی ماهیت مخلوطه که یکی از اقسام کلی طبیعی است در خارج موجود است، پس کلی طبیعی هم در خارج هست (همان: ۲۷۷؛ حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۲۱۴). اما مصباح یزدی میگوید: این استدلال در صورتی تام است که ماهیت مخلوطه، حقیقتاً در خارج باشد و شیء، مرکب از ماهیت و عوارض مشخصه باشد، درحالیکه چنین نیست و این ذهن است که این دو را از هم جدا میکند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱/ ۲۸۵). البته اختلاف مصباح یزدی با اکثر متأخران به همین مورد ختم نمیشود. او برای ماهیت بجز سه اعتبار بشرط شیء، بشرط لا و لابشرط قسمی، قائل به اعتبار دیگر یعنی ماهیت لابشرط مقسمی نیست و کلی طبیعی را موافق با خواجه نصیرالدین طوسی، ماهیت لابشرط قسمی میداند (همو، ۱۴۰۵: ۱۰۸-۱۰۹). حائری یزدی با رد هر دو گروه، کلی طبیعی را نه قسم میداند و نه مقسم:

از قول محقق طوسی شهرت یافته که کلی طبیعی لابشرط قسمی است، دیگران این سخن را تخطئه کرده و گفته‌اند کلی طبیعی لابشرط مقسمی است و هر یک از طرفین دلایلی بر حقانیت خود ذکر کرده‌اند که نقل آنها برخلاف روشی است که ما در این تألیف بعهده گرفته‌ایم. اما فکر و مشرب فلسفی ما در این مسئله نیز با هیچیک از طرفین هماهنگی ندارد و با تحقیقی که در معنی مقسم بعمل آوردیم، مجعلاً میتوانیم اظهار کنیم که کلی طبیعی بکلی از مقسم این اقسام بیرون است و اصلاً نه قسم میتواند باشد و نه مقسم، زیرا اگر کلی طبیعی، ماهیت است و اگر ماهیت پاسخ پرسش از گوهر شیء است و گوهر شیء همان ذات و ذاتیاتی است که گفته شد ماهیت از آن لحاظ قابل تقسیم نیست، پس کلی طبیعی چگونه میتواند مقسم این اقسام، یا یکی از اقسام واقع گردد؟ فقط باید گفت کلی طبیعی ماهیت است و ماهیت پاسخ پرسش از گوهر شیء است و آن چیزی است که مقسم و تقسیم و هر گونه عوارض دیگر بر آن وارد میشوند، ولی در حد ذات، همانطور که نه موجود است و نه معدوم، نه مقسم است و نه قسم و نه هیچیک از مقابلات آن (حائری یزدی، ۱۳۶۴: ۱۳۰).

تحلیل

درباره کلی طبیعی دو مسئله مطرح است، یکی اینکه کلی طبیعی چیست؟ و دیگری اینکه نحوه وجود آن چگونه است؟ اما نظر ما این دو به هم کاملاً مرتبط و وابسته‌اند و تلقی‌یی که از نحوه وجود کلی طبیعی داریم، نقشی تعیین‌کننده دارد که کلی طبیعی را چه بدانیم و برعکس. یکی از دلایلی که اختلافات مربوط به این دو را با هم ذکر کردیم همین بود. همانگونه که گفتیم، برخی کلی طبیعی را ماهیت لابشرط قسمی، بعضی لابشرط مقسمی و گروهی دیگر نه این و نه آن، میدانند. برای حل این اختلافات باید نحوه وجود کلی طبیعی و انتزاع آن از خارج را تحلیل و تبیین کرد. همانطور که اکثر حکمای مسلمان معتقدند، کلی طبیعی یا همان ماهیت، به وجود شخص در خارج موجود است؛ اما این به چه معناست و چگونه ممکن است؟

وقتی به خارج نگاه میکنیم و اشیاء مختلف مانند زید و آن اسب و این درخت و... را میبینیم، آنها را با هم مقایسه میکنیم و درمی‌یابیم که همه اینها در امری مشترکند. با نگاه دقیقتر درمی‌یابیم که زید و عمرو و آن شخص اسب، در چیزی مشترکند که در درخت نیست و باز هم با دقت بیشتر درمی‌یابیم که زید و عمرو در چیزی با هم مشترکند که در اسب نیست. درواقع ذهن ما در مرحله‌یی چیزی را از آنها انتزاع میکند، غیر از آنچه قبلاً انتزاع کرده بود. این همان است که ملاصدرا نیز به آن اشاره کرده که ماهیت امری است که از انحاء وجود منتزع میشود (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۹). پس از این، برای آن امر مشترک، مفاهیمی مانند انسان، اسب، حیوان و... قرار میدهیم. اینجاست که این پرسش مطرح میشود که میدانیم زید و عمرو و دیگر افراد ماهیات در خارج موجودند، اما آیا انسان، اسب و حیوان هم در خارج موجودند؟ از این بیان و تحلیلی که ارائه شد، واضح است که پاسخ، مثبت است و آنها در خارج هستند، اما نه آنگونه که اشخاص در خارجند.

۱۵۵

برای تبیین بیشتر مطلب، توجه به اینکه بودن در خارج انحاء دارد، میتواند کمک کند تصویری بهتر از وجود کلیات در خارج، داشته باشیم. وقتی میگوییم: «زید، ممکن است» یا «این توپ گرد است»، مطمئناً زید و توپ در خارج هستند و حس ما آنها را درک میکند؛ اما امکان و گرد بودن چطور؟ آیا آن دو در خارج هستند یا نه؟ اگر در خارج نباشند، پس احکامی که ما نسبت به زید و توپ خارجی جاری کرده‌ایم، مطابق واقع و صادق نخواهند



جواد صوفی؛ تأملاتی در سیر کلی طبیعی در فلسفه اسلامی

سال ۱۵، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۳

صفحات ۱۶۴-۱۴۷

بود. وقتی که میدانیم هنگام اتصاف هر موصوف به صفتی، هر دو طرف اتصاف باید در ظرف اتصاف موجود باشند، در اینجا نیز باید چنین باشد. اما اگر این دو معنا و محمول در خارجند و واقعاً هم هستند، چگونه در خارجند؟ آیا همانطور که زید و توپ در خارجند، این دو نیز در خارج هستند؟ مسلماً اینگونه نیست و این دو بنحو مستقل در خارج نیستند - آنگونه که زید و توپ هستند - بلکه معادل و مابازای خارجی و منشأ انتزاع دارند؛ یعنی چیزی در زید و توپ هست که ما آنها را به امکان / گرد بودن متصف میکنیم. در غیر این صورت، یعنی اگر اینها خارجی نباشند بلکه ساخته ذهن ما و بقول معروف، اعتبار نیشغولی باشند، جای این پرسش هست که چرا زید بجای امکان، واجب نباشد؟ درمورد اموری مانند جوهر، حیوان، مکان، زمان، شکل، علم، قدرت، وحدت، امکان، علیت و... امر بهمین صورت است که گفتیم اینها حاصل تحلیل خارج از سوی ذهن هستند و از این جهت در خارج هستند، اما با این تفاوت که نه مستقل و جدا؛ آنگونه که وقتی انسان را به اجزائی چون پوست، گوشت، استخوان و... تقسیم میکنیم.

حال میخواهیم از نحوه وجود کلی طبیعی در خارج، برای پی بردن به اینکه «کلی» کدامیک از اصطلاحات ذکر شده است، استفاده کنیم. همانگونه که فیلسوفان مسلمان معتقدند، ما این کلیات را از جزئیات، انتزاع و جنس و فصل و عوارضش را جدا میکنیم (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۰۴؛ همو، ۱۳۷۹: ۱۸۲). نحوه این انتزاع بدین صورت است که وقتی به زید و عمرو و... که افراد انسانند، دقت میکنیم، میخواهیم بدانیم که چه چیز مشترکی در آنهاست که ما همه آنها را به انسانیت متصف میکنیم. برای این کار، عوارض را یکی پس از دیگری کنار نهاده و آنچه میماند را همان ماهیت انسانی میدانیم. بنابراین، باید گفت کلی طبیعی، ماهیت لا بشرط قسمی است که پس از لحاظ نکردن عوارض میماند، نه بشرط لا از آنها، زیرا اگر بشرط لا باشد، زید خارجی که همراه عوارض است، انسان نخواهد بود، چرا که ماهیت لا بشرط است که با عوارض میسازد. اما اینکه چرا کلی طبیعی ماهیت لا بشرط مقسمی نیست؟ زیرا آن، مفهومی ذهنی است که پس از لحاظ اعتبارات سه گانه ماهیت و بعنوان مفهومی مشترک بین آنها، یافت میشود و بر شیء خارجی قابل حمل نیست.

مرتضی مطهری تحقیقی جالب در اینباره دارد که در آن، نظر ابن سینا را بخوبی تبیین کرده و حاکی از آنست که کلی طبیعی، نظیر معقولات ثانیه است که ذهن آن را از خارج

انتزاع میکند و نحوه وجود آن، همانند معقولات ثانیه است.

کلی طبیعی اصلاً کلی نیست، حقیقتی است لا بشرط، نه کلی است و نه جزئی، در خارج وجود دارد بوجد افراد. هر فردی خودش جداگانه یک طبیعی است. کلی طبیعی عین هر فرد است، نه اینکه قائم به فرد است. این، حرفی باطل است. کلی طبیعی هیچ حکمی ندارد، غیر از حکم افراد. آیا طبیعی حادث است یا قدیم؟ واحد است یا کثیر؟ میگوییم بستگی به افرادش دارد. «لیس الطبیعی» مع الأفراد کالآب [بالأولاد] بل الآباء بالأولاد». قول شیخ و قول صحیح اینست که کلی طبیعی وجود خارجی دارد ولی بنحو کثرت (مطهری، ۱۳۷۶: ۷/۲۷۷).

سهروردی نیز پیشتر به این نکته اشاره کرده است:

نسبت معنای کلی به جزئیات آن، مانند نسبت یک پدر به فرزندان متعدّدش نیست که همه آنها به او نسبت داده شوند، بلکه معنایی که کلی بودن آن در ذهن عارض میشود، در هر فرد وجود دارد. هر فرد انسان، تنها بدلیل نسبتش به یک انسانیت فرضی که مستقل و جدا از کل باشد، انسان نیست، بلکه هر فرد انسان، انسانیتی دیگر دارد که از لحاظ عددی با انسانیت دیگران متفاوت است. اما معنای مشترک فقط در ذهن وجود دارد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱/۳۳۰).^(۵)

بدان که وقتی میگویند: «کلی اگر در خارج واقع شود، چنین است» منظورشان طبیعتی است که کلیت بر آن عارض میشود. کلی در خارج واقع نمیشود، زیرا در آن صورت، هویتی خواهد داشت که امکان اشتراک در آن وجود ندارد.^(۶)

درواقع میتوان گفت بیان مطهری و سهروردی به ما یادآور میشود که کلی طبیعی در خارج، کلی نیست، بلکه بهتر است بگوییم که طبیعتی است که ذهن پس از تحلیل خارج، آن را بدست می‌آورد و منشأ انتزاع کلی طبیعی است، اما هنگامی که به ذهن آمد کلی میشود و گرنه در خارج نه کلی است و نه جزئی. بدین ترتیب، معلوم میشود که آنچه در خارج است، شخص است و طبیعت بوجد آن، موجود است؛ این یعنی طبیعت با واسطه وجود شخص در خارج موجود است. مفاد نظر ملاصدرا که میگوید کلی طبیعی بالعرض در خارج موجود است نیز همین است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

همانگونه که ملاحظه شد، فیلسوفان و متکلمان مسلمان، از گذشته تا حال، آرائی مختلف دربارهٔ کلی طبیعی داشته‌اند، اما نظر خود و چگونگی رسیدن به آن را بطور کامل تبیین نکرده‌اند. بنظر نگارندهٔ این پژوهش، علت اصلی این اختلافات، عدم توجه به اینست که بودن در خارج، انحاء مختلف دارد. نباید انتظار داشت که همهٔ اموری که در خارج هستند، یکسان باشند، بلکه برخی وجودی مستقل دارند و بعضی دیگر بنحو غیرمستقل موجودند؛ به این صورت که ذهن ماست که با تحلیل خارج، آنها را از هم جدا میکند. کلی طبیعی نیز از اموری است که ذهن، آن را از خارج و با لحاظ نکردن اموری که غیر از آنهاست، انتزاع کرده است. البته کلی طبیعی در خارج بنحو کلی در خارج نیست، بلکه طبیعتی است که وقتی به ذهن می‌آید، کلی میشود. سپس، از تحلیل نحوهٔ وجود آن در خارج و حصول آن در ذهن استفاده شده و به این نتیجه رسیده که ماهیت لاشروط قسمی خواهد بود نه ماهیت لاشروط مقسمی.

پی‌نوشتها

۱. فَإِنَّا إِذَا قُلْنَا إِنَّ الْإِنْسَانِيَّةَ مَعْنَى وَاحِدٍ لَمْ نَذْهَبْ فِيهَا إِلَى أَنَّهَا مَعْنَى عِدَدِي وَاحِدٍ وَهُوَ بَعِينُهُ يَوْجَدُ فِي كَثِيرِينَ فَيَتَكَثَّرُ بِالإِضَافَةِ كَأَبٍ وَاحِدٍ يَكُونُ لَكَثِيرِينَ بَلْ هُوَ كَالْأَبَاءِ لِلْأَوْلَادِ مُتَفَرِّقِينَ.
۲. المَعْنَى الْكُلِّيُّ بِمَا هُوَ طَبِيعَةٌ وَ مَعْنَى، كَالْإِنْسَانِ بِمَا هُوَ إِنْسَانٌ، شَيْءٌ؛ وَ بِمَا هُوَ عَامٌ أَوْ خَاصٌّ أَوْ وَاحِدٌ أَوْ كَثِيرٌ، وَ ذَلِكَ لَهُ بِالْقُوَّةِ أَوْ بِالْفِعْلِ، شَيْءٌ آخَرٌ. فَانْهَ بِمَا هُوَ إِنْسَانٌ، إِنْسَانٌ فَقَطْ بِلَا شَرْطٍ آخَرَ الْبَتَّةَ... وَ إِذَا عُرِفَتْ هَذَا فَقَدْ يُقَالُ: كُلِّيٌّ لِلْإِنْسَانِيَّةِ بِلَا شَرْطٍ، وَ يُقَالُ: كُلِّيٌّ لِلْإِنْسَانِيَّةِ بِشَرْطٍ أَنَّهَا مَقُولَةٌ بِوَجْهِ مَا مِنْ الْوُجُوهِ الْمَعْلُومَةِ عَلَى كَثِيرِينَ. وَ الْكُلِّيُّ بِالْإِعْتِبَارِ الْأَوَّلِ مَوْجُودٌ بِالْفِعْلِ فِي الْأَشْيَاءِ أَوْ هُوَ الْمَحْمُولُ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ، لَا عَلَى أَنَّهُ وَاحِدٌ بِالذَّاتِ، وَ لَا عَلَى أَنَّهُ كَثِيرٌ، فَانْ ذَلِكَ لَيْسَ لَهُ بِمَا هُوَ إِنْسَانِيَّةٌ.
۳. إِذَا قُلْنَا مَثَلًا لِلْحَيَوَانَ أَنَّهُ كُلِّيٌّ فَهَنَّاكَ أُمُورٌ ثَلَاثَةٌ: أَحَدُهَا الْحَيَوَانُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ حَيَوَانٌ. الثَّانِي كَوْنُهُ كُلِّيًّا وَ هُوَ مُغَايِرٌ لِلأَوَّلِ لِأَنَّ الْكُلِّيَّ قَدْ يَكُونُ حَيَوَانًا وَ قَدْ لَا يَكُونُ وَ هُوَ الْجَمَادُ وَ غَيْرُهُ وَ بِالْعَكْسِ. وَ لَوْ كَانَ كَوْنُهُ حَيَوَانًا وَ كَوْنُهُ كُلِّيًّا أَمْرًا وَاحِدًا أَوْ تَقَوُّمُ أَحَدُهُمَا بِالْآخَرِ لاسْتَحَالَ ذَلِكَ وَ لِأَنَّ كَوْنَهُ كُلِّيًّا أَمْرٌ نَسْبِيٌّ يَعْضُ لِلْحَيَوَانِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَوْضُوعَاتِهِ، وَ النِّسْبَةُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ مُتَأَخِّرَةٌ عَنْهُمَا، فَالْكُلِّيَّةُ مُتَأَخِّرَةٌ عَنِ مَاهِيَةِ الْحَيَوَانِ، وَ مَاهِيَةُ الْإِنْسَانِ مُتَأَخِّرَةٌ عَنِ مَاهِيَةِ الْحَيَوَانِ لَوْجُوبِ تَأَخُّرِ الْمَرْكَبِ عَنْ مَفْرَدَاتِهِ. [الثَّالِثُ] وَ إِذَا عُرِفَتْ ذَلِكَ ظَهَرَ أَنَّ الْمَرْكَبَ عَنْهُمَا مُغَايِرٌ لِهَمَا. فَلْنَخْصُ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِاسْمٍ خَاصٍّ: فَالْأَوَّلُ هُوَ الْكُلِّيُّ الطَّبِيعِيُّ، وَ الثَّانِي هُوَ الْكُلِّيُّ الْمُنْطَقِيُّ، وَ الثَّالِثُ هُوَ الْكُلِّيُّ الْعَقْلِيُّ. أَمَّا الْكُلِّيُّ الطَّبِيعِيُّ،

فلاشک فی وجوده فی الأعیان لأنّ الحيوان جزء من هذا الحيوان و متى كان المركب موجوداً كان البسيط موجوداً و إلاّ كان الموجود مركباً من المعدوم.

۴. و قد تؤخذ الماهية محذوفاً عنها ما عداها، بحيث لو انضم إليها شيء لكان زائداً و لا يكون مقولاً على ذلك المجموع، و هو الماهية بشرط لا شيء و لا توجد إلاّ في الأذهان. و قد تؤخذ لا بشرط شيء و هو كلّ طبيعي موجود في الخارج هو جزء من الاشخاص و صادق على المجموع الحاصل منه و ممّا يضاف إليه و الكلية العارضة للماهية يقال لها كلي منطقي و للمركب عقلي و هما ذهنيان. فهذه اعتبارات ثلاثة، ينبغي تحصلها في كلّ ماهية معقولة.

۵. ليس نسبة المعنى الكلّي الى جزئياته نسبة أب واحد الى اولاد كثيرين كلّهم ينتسبون اليه، بل المعنى الذي يعرض له أنّه كلّ في الذهن يوجد في كلّ واحد، و ليس كلّ واحد انساناً بمجرد نسبته الى انسانية تفرض مستقلةً منحازة عن الكلّ، بل لكلّ واحد انسانية اخرى هي بالعدد غير ما للآخر و اما المعنى المشترك فهو في الذهن لا غير.

۶. اعلم انهم اذا قالوا «انّ الكلّي اذا وقع في الاعيان كيت» يعنون به الطبيعة التي يعرض لها الكلّيّة، فالكلّي لا يقع في الاعيان لأنّ له حينئذ هوية لا امكان للشركة فيها.

منابع

- ابراهيمى دينانى، غلامحسين (۱۳۸۰) قواعد كلى فلسفى در فلسفه اسلامى، تهران: پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگى.
- ابن سينا (۱۳۷۶) الإلهيات من كتاب الشفاء، قم: دفتر تبليغات اسلامى.
- (۱۳۷۹) النجاة تهران: دانشگاه تهران.
- بهمنيار، ابن مرزبان (۱۳۷۵) التحصيل، تهران: دانشگاه تهران.
- تفتازانى، عمر بن مسعود (۱۴۳۲ق) شرح الشمسيه لامام التفتازانى، امان: دار النور المبين للدراسات و النشر.
- ۱۵۹ حائرى يزدي، مهدي (۱۳۶۱) هرم هستي، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى.
- (۱۳۶۴) علم كلى، تهران: حكمت.
- حسينى قلعه بهمن، سيداكبر؛ تاجيك، عليرضا (۱۳۹۲) «هستى شناسى كليات و نحوه شكلگيرى مفاهيم كلى»، معرفت فلسفى، شماره ۴۰، ص ۱۶۲-۱۳۳.
- حلى، حسن بن يوسف (۱۳۸۷) الأسرار الخفية فى العلوم العقلية، قم: بوستان كتاب.



جواد صوفى؛ تأملاتى در سير كلى طبيعى در فلسفه اسلامى

- رازی، قطب‌الدین محمد (بی‌تا) شرح علی الرسالة الشمسية فی المنطق (شروح الشمسية)، بیروت: شمس المشرق.
- سبزوارى، ملاهادى (۱۳۶۹) شرح المنظومة بهمهراه تعليقات حسن حسن‌زاده آملی، تهران: نشر ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲) مجموعه مصنفات شیخ‌اشراف، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، قطب‌الدین محمود (۱۳۹۲) شرح حکمة الإشراف، بهمهراه تعليقات ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۶) نهاية الحکمة، بهمهراه تعليقات غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۶) شرح الإشارات و التنبيهات، قم: بوستان کتاب.
- (۱۴۰۷ق) تجرید الاعتقاد، تهران: دفتر تبلیغات اسلامی.
- عشاقی اصفهانی، حسین (۱۳۹۳) برهانهای صدیقین، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- فخر رازی، محمدبن عمر (۱۳۸۱) منطق الملخص، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- کشفی، عبدالرسول (۱۳۹۹) چستی و امکان معرفت، تهران: سمت.
- لوکری، ابوالعباس (۱۳۷۳) بیان الحق بضمان الصدق، مالزی: مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی (ایستاک).
- ماحوزی، رضا (۱۳۹۱) مفهوم جوهر در متافیزیک تحلیلی معاصر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- مروارید، هاشم (۱۳۸۵) «مسئله کلیات در فلسفه تحلیلی و ابن‌سینا»، حکمت و فلسفه شماره ۸، ص ۱۶-۱.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶) آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- (۱۴۰۵ق) تعلیقه علی نهاية الحکمة، قم: مؤسسه در راه حق.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶) مجموعه آثار، تهران: صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۴۱) عرشیه اصفهان: دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- (۱۳۶۰) الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- (۱۳۶۸) الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مصطفوی.
- (۱۳۸۲) شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفاء، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- یزدی، عبدالله بن حسین (۱۴۱۲ق) الحاشیة علی تهذیب المنطق للتفتازانی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.