

## اعتبارات ماهیت؛ ابداع سینوی و ابتکار مدرس زنوزی<sup>۱</sup>

رامین عزیزی<sup>۲</sup>  
جهانگیر مسعودی<sup>۳</sup>

### چکیده

در فلسفه اسلامی ماهیت دارای احکام مختلفی است که مسئله اعتبارات ماهیت از آن جمله است. در پی طرح مسئله اعتبارات ماهیت، سه مفهوم کلیدی در حوزه مباحث ماهیت به وجود آمد که بین فیلسوفان اسلامی درباره ارتباط هر یک از این مفاهیم نسبت به هم، اختلاف نظر زیادی وجود دارد. این سه مفهوم عبارت‌اند از: مفهوم «کلی طبیعی»، مفهوم «ماهیت من حیث هی» و مفهوم «اعتبار لایشرط». در رابطه با ارتباط این مفاهیم دو دیدگاه مشهور بین فلاسفه وجود دارد: دیدگاه نخست، کلی طبیعی و ماهیت من حیث هی را منطبق بر اعتبار لایشرط مقسمی می‌داند. این گروه به اعتبار مقسم باور دارند؛ از این رو شمار اعتبارات را چهار اعتبار می‌دانند. مشهور حکما در این گروه جای می‌گیرند. دیدگاه دوم، مانند گروه نخست معتقدند کلی طبیعی همان ماهیت من حیث هی است اما برخلاف دیدگاه نخست معتقد است هر دو مفهوم یادشده منطبق بر اعتبار لایشرط قسمی است. بنابر نظر گروه دوم شمار اعتبارات منحصر در سه اعتبار است زیرا این گروه به دیدگاه مقسم باور ندارند. این سینا مبدع بحث اعتبارات و قائل به دیدگاه دوم است و آقاعلی نماینده دیدگاه سومی است که به صراحت آراء فیلسوفان دیگر را ناتمام دانسته و خود طرحی نو در انداخته که آخرین مرحله در تکامل فلسفی این ایده است. آقا علی شمار اعتبارات را به پنج اعتبار رسانیده است. با مبنا قرار دادن دیدگاه آقا علی در باب اعتبارات ماهیت می‌توان تحلیل بهتری از مسائل حمل اولی و شایع، اعتبار ذات حق و برخی دیگر از مسائل فلسفی ارائه داد.

### کلید واژگان

ماهیت، اعتبارات ماهیت، کلی طبیعی، حکمت متعالیه، ابن سینا، آقاعلی زنوزی

۱. تاریخ دریافت اولیه مقاله: ۱۳۹۷/۱۰/۱۱؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۵/۵

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، خراسان رضوی، ایران (نویسنده مسئول)

aziziramin@ut.ac.ir  
masoudi-g@um.ac.ir

۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، خراسان رضوی، ایران

## طرح مسئله

ابن‌سینا و فارابی را مبدعان بحث تمایز میان وجود و ماهیت دانسته‌اند. هرچند فارابی مختصرتر و تلویحی‌تر از ابن‌سینا این تمایز را مطرح می‌کند، ولی در حال به جهت تقدم زمانی، می‌بایست فارابی را مبدع حقیقی آن دانست (شهیدی و حکمت، ۱۳۸۷، ص ۱۱۱). ابن‌سینا به صورت خیلی گسترده‌تری به این بحث پرداخته و از آن در فلسفه خود بهره برده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۲-۴۳؛ همو، ۱۴۰۴ هـ / الف، ص ۳۱-۳۲، ۳۴۶-۳۴۷).

یکی از لوازم و ثمراتی که بحث تمایز وجود و ماهیت به دنبال دارد، بحث از اعتبارات ماهیت است؛ زیرا وقتی ماهیت از وجود تفکیک شد و مغایر و متمایز با آن دانسته شد، حداقل در نسبت با وجود، می‌تواند با شرط وجود خارجی و یا وجود ذهنی لحاظ شود و یا اساساً هیچ‌کدام از وجودها لحاظ نشود و از خود ماهیت سخن گفته شود؛ بنابراین ریشه بحث اعتبارات ماهیت را باید در بحث تفکیک وجود و ماهیت جست‌وجو کرد و از ثمرات آن دانست. ابن‌سینا هم لوازم آن را به خوبی درک کرده و در آثار خویش به مسئله اعتبارات ماهیت اشاره کرده است. فیلسوفان مسلمان هم پس از ابن‌سینا، این بحث را در ضمن احکام و لواحق ماهیت در آثار خویش مطرح کرده‌اند و آراء خویش را ابراز داشته‌اند.

به دنبال طرح مسئله اعتبارات ماهیت سه مفهوم کلیدی در حوزه مباحث ماهیت در آثار فیلسوفان اسلامی به وجود آمد که ارتباط هر یک از این مفاهیم نسبت به هم، معرکه آراء فیلسوفان شد و اختلافات زیادی را فراهم آورد. این سه مفهوم عبارت‌اند از: مفهوم «کلی طبیعی»، مفهوم «ماهیت من حیث هی هی» و مفهوم «لابشرط مقسمی». اختلاف از چگونگی و نحوه ارتباط این سه مفهوم آغاز می‌شود. اینکه کلی طبیعی کدام اعتبار است و مقسم اعتبارات سه‌گانه ماهیت چیست و ماهیت من حیث هی هی منطبق بر کدام یک از این اعتبارات است؟

دیدگاه‌های مشهور در مورد ارتباط این سه مفهوم از این قرار است:

۱. گروه نخست معتقدند که کلی طبیعی همان ماهیت من حیث هی هی است که برابر با اعتبار لابشرط مقسمی است. این گروه به اعتبار مقسم باور دارند؛ از این رو شمار اعتبارات را چهار اعتبار می‌دانند. مشهور حکما در این گروه جای می‌گیرند. ملاصدرا معتقد است ماهیت مطلقه را می‌توان به نحوی اعتبار کرد که حتی به قید اطلاق نیز مقید نباشد و همین مراد از کلی طبیعی است که موجود به وجود اشخاص است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۴، ص ۲۵۰). به نظر ملاصدرا نباید بین این دو اعتبار - اعتبار ماهیت مطلقه و اعتباری که مقید به اطلاق ماهیت مطلقه نیز نیست - خلط کرد (همان‌جا). علامه طباطبایی نیز در این باره بیان می‌دارد: «مقسم اعتبارات سه‌گانه ماهیت کلی طبیعی و ماهیت لابشرط

۲. مقسمی است که در خارج به واسطه وجود بعضی از اقسام ماهیت (ماهیت مخلوطه) در خارج موجود است «طباطبایی، ۱۳۶۳، ص ۱۲۴».

گروه دوم مانند گروه نخست معتقدند کلی طبیعی همان ماهیت من حیث هی هی است منتها برخلاف گروه نخست کلی طبیعی را اعتبار ماهیت لاشروط قسمی می‌دانند. این گروه اساساً اعتقاد به وجود مقسم اعتبارات ندارند و اعتبارات را منحصر در سه اعتبار می‌دانند. از گذشتگان نصیرالدین طوسی (طوسی، ۱۴۰۷ هـ ص ۱۲۲)، فیاض لاهیجی (لاهیجی، ۱۳۰۳ هـ ص ۱۵۱) و از معاصران مصباح یزدی (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۹-۱۰۸) از طرفداران این نظریه هستند.

در پژوهش حاضر، ابتدا به مسئله اعتبارات ماهیت در نظر شیخ می‌پردازیم و جایگاه این مسئله را در دیدگاه وی می‌کاویم و روشن می‌کنیم شیخ در زمره کدام یک از این دو گروه جای دارد و سپس به بررسی نظر آقاعلی زنوزی در این باب می‌پردازیم و لوازم و وجه امتیاز دیدگاه زنوزی را نسبت به دو گروه دیگر به‌ویژه ابن‌سینا بررسی می‌کنیم.

### ابن‌سینا و اعتبارات ماهیت

شیخ در *الهیات شفا* در دو موضع بنا بر نیاز، سخن از دو اعتبار مختلف و مغایر ماهیت به میان آورده است. بیان شیخ این است: «گاهی شیئی محسوسی داریم که حیوان و یا انسان است با لحاظ ماده و عوارض. این شیئی حیوان یا انسان طبیعی است. گاهی حیوان و انسان با نظر به ذات و از آن جهت که حیوان و انسان هستند بدون در نظر گرفتن ماده و عوارض لحاظ می‌شوند. حیوان به اعتبار اینکه در خارج موجود است یا در نفس ما موجود است از دو چیز تشکیل شده است: اعتبار حیوان و چیزی (زیرا اعتبار حیوان به همراه قید است لذا اعتبار خود حیوان است به اضافه آن قید). این اعتبار غیر از اعتبار حیوان به تنهایی است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ/الف، ص ۲۰۱).

طبق این عبارت ماهیت یا به شرط وجود عوارض خارجی لحاظ می‌شود یا بما هی هی. حیوان بما هو حیوان و انسان بما هو انسان در این اعتبار جز حیوان و انسان چیز دیگری نیست. این دقیقاً یعنی اعتبار لاشروط؛ اما اعتبار حیوان از آن جهت که موجود در اعیان است یا موجود در اذهان است، اعتبار حیوان است و یک اعتبار دیگر. درواقع یعنی حیوان به تنهایی لحاظ نشده است. بلکه وجود برای او شرط شده است. ماهیت به شرط وجود خارجی یا ذهنی. عبارت «این اعتبار غیر از اعتبار حیوان به تنهایی است» اشاره به تفاوت بین اعتبار بشرط شیئی و اعتبار لاشروط دارد؛ بنابراین در این عبارت شیخ از دو اعتبار سخن گفته است. اعتبار بشرط شیئی و اعتبار لاشروط.

ابن سینا پس از آنکه در *الهیات شفا* سخن از اعتبارات ماهیت گفت، برای نخستین بار در مدخل منطق *شفا*، به طور صریح از سه گانه بودن اعتبارات سخن به میان آورد و بیان داشت: «ماهیت اشیا یا در اعیان است یا در تصور؛ از این رو دارای سه اعتبار است: ۱. ماهیت من حیث هی ماهیت است، بدون آنکه به هیچ یک از وجودین یعنی وجود عینی و وجود ذهنی اضافه شود. بلکه فقط از آن جهت که ماهیت است؛ ۲. اعتبار ماهیت است از آن جهت که در اعیان است و از همین حیث است که در خارج معروض اعراضی واقع می شود که به آن تخصص می دهند؛ ۳. اعتبار ماهیت است از آن جهت که وجود ذهنی دارد و از حیث این وجود ذهنی نیز معروض اعراضی می شود که در ظرف ذهن بر آن عارض می شود، مانند کلیت و جزئیت و ذاتی و عرضی و...» (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ ب، مدخل، ص ۱۵) اگرچه ابن سینا از اعتبارات سه گانه سخن گفته است، اما به نظر می رسد در این عبارت فقط دو اعتبار از اعتبارات سه گانه ماهیت را بیان کرده است. ماهیت یا به شرط وجود خارجی است و یا به شرط وجود ذهنی. اعتبار دوم، اعتبار لای بشرط از وجود ذهنی یا وجود خارجی است. ممکن است کسی این اعتبار را اعتبار بشرط لا لحاظ کند، اما عبارت شیخ مبنی بر اینکه اعتبار اول ماهیت بما هی تلک الماهیه لحاظ می شود نادرستی این نظر را اثبات می کند. به همین خاطر باید این اعتبار را اعتبار لای بشرط در نظر گرفت و قید «غیر مضافه الی احد الوجودین» را فقط به عنوان توضیحی برای اطلاق محسوب کرد. شاهد اینکه این اعتبار اعتبار لای بشرط است و نه بشرط لا، مواضع دیگری است که ابن سینا فقط دو اعتبار از اعتبارات را ذکر کرده و اعتبار لای بشرط را با اعتبار به شرط وجود ذهنی و خارجی به عنوان قسیم هم ذکر کرده است که در ادامه به آنها خواهیم پرداخت؛ بنابراین در این موضع شیخ از اعتبارات سه گانه سخن گفته اما در واقع دو اعتبار از اعتبار آن را ذکر کرده است.

در همین بخش از کتاب *شفا*، یعنی مدخل آن در بیان کلیات خمس بار دیگر شیخ به نوعی، بحث از اعتبارات مختلف ماهیت را مطرح کرده است. شیخ می گوید: «برای هر یک از کلیات خمس یعنی جنس، نوع، فصل، عرض عام و عرض خاص، در نفس خود چیزی است؛ یعنی ماهیت وقتی به خودش نظر شود فقط ماهیت است؛ به عنوان مثال حیوان در نفس خود دارای معنایی است، چه در اعیان موجود باشد، چه نباشد. این معنا نه عام است، نه خاص؛ زیرا اگر حیوان از آن جهت که حیوان است عام باشد، لازم می آید هیچ گاه حیوان شخصی نداشته باشیم و اگر خاص باشد جایز نیست مگر اینکه فقط شخص واحد باشد و بر هیچ شخص دیگری حیوان صدق نکند؛ بنابراین حیوان در ذات خود چیزی است که حیوان تصور می شود و بر حسب این تصور چیزی جز حیوان نیست» (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ ب، مدخل، ص ۶۵). طبق این عبارت شیخ، اعتبار من حیث هی ماهیت، اطلاق از قید و شرط دارد.

موضع دیگری که ابن سینا به نحوی اعتبارات ماهیت را مطرح کرده است، در بخش مقولات کتاب *منطق شفا* است. شیخ در این موضع بیان می‌کند: «حیوان از آن جهت که فقط حیوان است بدون اینکه تجرید یا غیر تجرید در آن شرط شود، اعم است از اعتبار حیوان به اعتبار شرط تجرید. به این علت که این حیوان لایشرط چون لایشرط است هم می‌تواند با شرط تجرید اخذ شود، یعنی حیوانی فرض شود که بدون خواص منوعه و مشخصه است و هم می‌تواند به شرط خلط اخذ شود، یعنی حیوانی فرض شود که مقارن با خواص منوعه و مشخصه است؛ اما اگر به شرط تجرید لحاظ شود، دیگر نمی‌تواند مقارن با یکی از آن شرطها باشد؛ بنابراین اعتبار لایشرط اعم از اعتبار به شرط تجرید است» (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ. ب، ص ۳۹).

آنچه از این عبارت شیخ برمی‌آید این است که ماهیت را می‌توان به چند اعتبار لحاظ کرد. اعتبار لایشرط، اعتبار بشرط شیء (بشرط خلط)، اعتبار بشرط لا (بشرط تجرید). ممکن است گمان شود این عبارت که شیخ اعتبار لایشرط را اعم از دو اعتبار دیگر دانسته دلالت بر اعتبار لایشرط مقسمی باشد، زیرا اعتبار لایشرط قسمی با توجه به وجود مابینت بین اقسام نمی‌تواند اعم و اخص از دیگر اقسام باشد؛ اما این گمان درست نیست. حقیقت امر این است که اطلاق و تقیید از امور نسبی است. بنابراین با در نظر گرفتن نسبت آنها به هم در پذیرش قیود و شروط می‌تواند نسبت به هم عام و خاص باشند. به همین دلیل است که همین لایشرط قسمی که نسبت به دو اعتبار بشرط شیء و اعتبار بشرط لا دارای اطلاق است نسبت به لایشرط مقسمی اطلاق ندارد.

ابن سینا در آثار خود تنها در دو جا هر سه اعتبار بشرط شیء، بشرط لا و لایشرط را ذکر کرده است. اگرچه در این دو موضع هریک از این اعتبارات را به وجود خارجی معلول نسبت داده اما نشان‌دهنده آن است که سه اعتبار مذکور برای او مطرح بوده است: ۱. نخستین بار در رساله *عیون الحکمه* است. شیخ می‌گوید: «هر ذاتی که وجوبش را از ناحیه ذات خود دریافت نکرده باشد هرگاه ماهیتش بلاشرط اعتبار شود وجودش واجب نیست؛ زیرا در غیر این صورت واجب‌الوجود می‌بود. همچنین وجودش ممتنع نیز نیست؛ زیرا در غیر این صورت ممتنع‌الوجود می‌بود و هرگز موجود نمی‌شد؛ بنابراین چنین وجودی ذاتاً (لایشرط) ممکن است و بشرط لا از وجود علتش، ممتنع و بشرط وجود علتش واجب. اعتبار لایشرط از وجود علتش غیر از اعتبار بشرط شیء از وجود علتش است؛ زیرا با یکی از آنها (لایشرط از علت) ممکن است و با دیگری (به شرط علتش) واجب است» (همو، ۱۴۰۰ هـ. ص ۶۹). شیخ‌الرئیس در اینجا همه اعتبارات سه‌گانه ماهیت را بیان کرده است. به نظر او، اگر ماهیت موجود نیازمند به غیر را لایشرط از وجود و عدم علت تصور کنیم، ممکن است؛ یعنی اگر ماهیت را صرف‌نظر از هر قیدی لحاظ کنیم آن را ممکن می‌یابیم. اگر بشرط لا از علت تصور کنیم

ممتنع خواهد بود و اگر بشرط شیء از علتش تصور کنیم واجب خواهد بود. واضح است که مراد از واجب در اینجا واجب بالغیر است.

۲. موضع دومی که ابن سینا همه اعتبارات سه‌گانه را بیان کرده، در رساله حدود است. شیخ در این رساله، در تعریف معلول از بحث اعتبارات ماهیت استفاده کرده و هر سه اعتبار را بیان کرده است: «معلول یعنی هر ذاتی که وجود بالفعل خود را از ناحیه غیر دریافت می‌کند و وجود آن غیر(علت) از ناحیه او (معلول) نیست... معنای جمله اخیر آن است که ذات به اعتبار خودش ممکن‌الوجود است و وجودش از ناحیه ذات خویش وجوب پیدا نمی‌کند، بلکه چون ذات دیگری بالفعل موجود است وجود این ذات(معلول) وجوب می‌یابد؛ بنابراین وجود معلول با لحاظ ذاتش ممکن است و به لحاظ وجود علتش وجوب می‌یابد و به لحاظ نبود علتش ممتنع است» (ابن سینا، ۱۴۰۰ هـ، ص ۱۱۲). در این عبارات نیز ابن سینا همه اعتبارات سه‌گانه ماهیت را به صورت کامل مطرح کرده است. مراد شیخ از ذاتی که دارای وجود بالفعل از ناحیه غیر است، در واقع همان ماهیت شیء موجود است.

با توضیحاتی که در پی نقل عبارات شیخ ذکر شد، دانسته می‌شود که اگرچه در بیشتر مواضع، ابن سینا، دو اعتبار از اعتبارات ماهیت را بیان کرده اما اعتبارات سه‌گانه برای او مطرح بوده و در برخی مواضع از آثار خویش هر سه اعتبار ماهیت را بیان کرده است. تنها کاری که فیلسوفان بعد از او انجام دادند در واقع لحاظ کردن اعتبار مقسم است که شمار این اعتبارات به چهار اعتبار می‌رسد؛ بنابراین به حق ابن سینا نخستین کسی است که به سه اعتبار اصلی اعتبارات ماهیت پی برده است.

تا اینجا نظر شیخ در مورد اعتبارات بررسی شد، اما نکته مهم‌تری که ابن سینا طرح آن را در فلسفه در انداخته، ارتباط اعتبارات ماهیت با بحث «کلی طبیعی» است. توضیح آنکه ابن سینا در کتاب *الهیات شفا* در موضع رد مثل افلاطونی بحث از اعتبارات را مطرح می‌کند و می‌گوید: «بین حیوان بما هو حیوان بلاشرط شیء و حیوان بما هو حیوان بشرط لاشیء تفاوت وجود دارد. ماهیت بلاشرط غیر از ماهیت بشرط لا است. تنها در صورتی جایز بود که برای مثل افلاطونی وجودی در خارج باشد که ماهیت بشرط لا در اعیان موجود باشد درحالی که ماهیت بشرط لا فقط در ذهن موجود است؛ اما حیوان لا بشرط در اعیان وجود دارد؛ زیرا در نفس و حقیقتش بلاشرط از هر چیزی است، هرچند در خارج با هزاران شرط مقارن است. پس حیوان بلاشرط شیء در خارج موجود است ولی از خارج شرایط و احوال(عوارضی) آن را فرامی‌گیرد» (همو، ۱۴۰۴ هـ، الف، ص ۲۰۴).

شیخ در اینجا اشاره می‌کند ماهیتی که در ضمن هر شخص وجود دارد ماهیت بلاشرط است. بحثی که فیلسوفان بعد، از آن به کلی طبیعی تعبیر می‌کنند شیخ از آن به عنوان طبیعت تعبیر می‌کرد. عین عبارات شیخ در ادامه همین بحث این است: «حیوان اگر با عوارضش لحاظ شود شیء طبیعی و اگر

تنها ذات آن لحاظ شود طبیعت خواهد بود» همانجا؛ بنابراین شیخ در اینجا اشاره می‌کند طبیعت همان ماهیت من حیث هی هی است. به نظر وی لحاظ طبیعت شیء به نحوی است که هیچ چیز جز خود طبیعت شیء (ماهیت) بر آن حمل نمی‌شود و از آن به ماهیت من حیث هی هی تعبیر می‌شود. از طرف دیگر شیخ در مدخل منطق شفا در بخش کلیات خمس، تحت فصلی با عنوان «طبیعی، عقلی، منطقی» بیان می‌کند که هر یک از کلیات خمس را می‌توان به طبیعی و عقلی و منطقی تقسیم کرد. برای مثال جنس یا طبیعی است یا عقلی یا منطقی. جنس طبیعی همان ماهیت بما هی ماهیت است. جنس طبیعی در نظر ابن‌سینا همان چیزی است که قصد اعتبار جنسیت از آن را داریم. چراکه حیوان از آن جهت که حیوان است جنس نیست. بلکه اعتبار جنسیت وقتی حاصل می‌شود که آن را اعتبار کنیم. عین عبارت شیخ این است: «بل إنما تصیر جنسا إذا قرن بها اعتبار» جنس منطقی، آن جنس معقول مجردی است که تنها در عقل موجود است و منطق‌دان از آن بحث می‌کند. جنس عقلی جنس طبیعی معقول است که در آن هم جنسیت و موضوع هست و هم ترکیب و حکم؛ به عبارت دیگر جنس عقلی همان جنس طبیعی است که تعریف جنس منطق‌دان بر آن صدق می‌کند. این اعتبارات سه‌گانه در مورد نوع، فصل، عرض عام و عرض خاص نیز صدق می‌کند/ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ب، مدخل، ص ۶۵-۷۰؛ بنابراین با توجه به اینکه نوع و جنس و فصل و عرض عام و عرض خاص، کلیات خمس هستند و با توجه به اینکه هر یک از این کلیات خمس می‌توانند طبیعی باشند یا عقلی و یا منطقی، نتیجه این می‌شود که کلی یا طبیعی یا عقلی و یا منطقی است؛ از این رو اصل مسئله ارتباط کلی طبیعی و اعتبارات ماهیت از ابن‌سینا آغاز شده است و تنها کاری که خواجه نصیر انجام داده، در واقع این است که با استفاده از عبارات شیخ «طبیعت» را «کلی طبیعی» نامیده است/ علی، ۱۴۰۸ هـ ص ۷۰-۷۱.

طبق توضیحات داده شده مخفی نمی‌ماند که شیخ در گروه‌بندی یادشده، جزو کدام گروه است؛ زیرا گفته شد که ابن‌سینا از کلی طبیعی به عنوان طبیعت شیء یاد می‌کند و آن را همان ماهیت من حیث هی هی می‌داند. از طرف دیگر با بررسی نظر ابن‌سینا در مورد اعتبارات ماهیت به دست آمد که اعتبار لابشرط مقسمی چندان برای شیخ روشن نبوده و در اغلب یا تمام موارد ابن‌سینا اشاره‌ای به اعتبار لابشرط مقسمی به عنوان مقسم اعتبارات سه‌گانه نکرده است؛ از این رو می‌توان نتیجه گرفت ابن‌سینا نیز در زمره گروه دوم است؛ یعنی کسانی که معتقدند کلی طبیعی ماهیت من حیث هی هی و برابر با اعتبار لابشرط قسمی است.

با طرح مسئله از سوی ابن‌سینا، فیلسوفان پس از او در مباحث مختلف به اعتبارات ماهیت پرداخته‌اند. خواجه نصیر در تجرید الاعتقاد (همان)، فخر رازی در المباحث المشرقیه (فخر رازی، ۱۴۱۱ هـ ج ۱، ص ۱۹۰)، کاتبی قزوینی در حکمه العین (کاتبی قزوینی، ۱۳۵۳، ص ۷۱-۷۲)، قطب‌الدین رازی در شرح

اشارات (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۶) به تبع شیخ به این مسئله پرداخته‌اند. قاضی عضدالدین ایجی را می‌توان نخستین کسی دانست که اعتبارات ماهیت را به طور مستقل ذیل احکام ماهیت مطرح کرد، در حالی که دیگران، از جمله ابن سینا، فخر رازی، خواجه نصیر طوسی، قطب‌الدین رازی و غیره، در خلال نیازی که داشتند بحث اعتبارات ماهیت را پیش کشیده و اقسام آن را بیان کرده‌اند/جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۳، ص ۲۵-۳۱). از جمله فیلسوفانی که در سیر تکاملی مسئله اعتبارات ماهیت تأثیر بسزایی داشته است، میرداماد است. به نظر می‌رسد او نخستین کسی است که شمار اعتبارات ماهیت را به طور صریح چهار اعتبار دانسته و به تمایز صریح اعتبار لا بشرط مقسمی و قسمی اشاره کرده است/میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۴۳-۱۴۴). دیدگاهی که شمار اعتبارات ماهیت را چهار اعتبار می‌داند، تبدیل به رأی مشهور حکما در این باره شد/صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۵۰-۲۵۱؛ طباطبایی، ۱۳۶۳، ص ۷۴). تنها فیلسوفی که نظری نو در این زمینه مطرح کرده، آقاعلی زنوزی است.

### آقاعلی مدرس زنوزی و اعتبارات ماهیت

اساساً مسئله اعتبارات مختلف ماهیت ارتباط تنگاتنگی با دو مفهوم اطلاق و تقیید دارد. به نظر آقاعلی اطلاق و تقیید از امور نسبی هستند؛ از این رو هر یک از اعتبارات بشرط شیء، لا بشرط و بشرط لا می‌توانند در نسبت به همه قیود لحاظ شوند و یا نسبت به بعضی از قیود؛ مثلاً بشرط شیء، بشرط شیء باشد نسبت به همه قیود یا بعضی از قیود و یا بشرط لا، بشرط لا باشد نسبت به همه قیود یا بعضی از قیود. به این دلیل که حدود این قیود - همه قیود یا بعضی از قیود و همچنین تفاوت قیده‌ها - می‌تواند متفاوت باشد، امکان این که هر سه اعتبار در یک ماهیت واحده جمع شوند وجود دارد؛ مثلاً انسان ممکن است نسبت به علم بشرط شیء باشد و نسبت به ضحک بشرط لا باشد و نسبت به کاتب لا بشرط باشد. آقاعلی از این نکته به مسئله مهم دیگری می‌رسد و آن این است که هر سه اعتبار یادشده می‌تواند به عنوان قیود خود ماهیت لحاظ شوند و گفته شود که ماهیت نظر به این سه قید ممکن است بشرط شیء باشد، ممکن است بشرط لا باشد و ممکن است لا بشرط باشد؛ یعنی خود اعتبارات را نیز می‌توان به عنوان قیدی برای ماهیت محسوب کرد و دوباره نسبت به این قیود لحاظ و عدم لحاظ آن را در نظر گرفت. این یعنی لحاظ ماهیت را در این سه اعتبار در نظر بگیریم یا ماهیت این سه اعتبار را در ماهیت لحاظ نکنیم و یا ماهیت را به لحاظ سه اعتبار و عدم لحاظ مشروط نکنیم. اینجاست که تفاوت دو اعتبار لا بشرط فهمیده می‌شود؛ زیرا ماهیت در این ملاحظه است که نسبت به قید لا بشرطیت، لا بشرط است؛ بنابراین خود لا بشرطیت در اینجا قید محسوب شده است. لا بشرط نسبت به قید لا بشرط و قید بشرط شیء و قید بشرط لا را لا بشرط مقسمی می‌نامند و لا بشرط نسبت به قیود



دیگر را لایشرط قسمی؛ بنابراین تفاوت لایشرط مقسمی با لایشرط قسمی از نظر آقاعلی در این است که لایشرط مقسمی نسبت به قید لایشرط، قید بشرط لا و قید بشرط شیء مطلق است، اما لایشرط قسمی نسبت به قیود دیگر مطلق و لایشرط است، حال آنکه نسبت به لایشرطیت مقید است نه مطلق. آقاعلی پس از تشریح اعتبار لایشرط مقسمی و نحوه اعتبار آن و تفاوت آن با اعتبار لایشرط قسمی تذکر می‌دهد معنای درست لایشرط مقسمی آنی است که گفته شد نه آن معنایی که در السنه و افواه است مبنی بر اینکه لایشرط قسمی ماهیت من حیث هی هی است (مدرس زنوزی، ۱۳۷۵، ص ۲۹۱-۲۹۳).

آیت‌الله غروی اصفهانی که با یک واسطه شاگرد آقاعلی زنوزی است و در بحث اعتبارات ماهیت متأثر از دیدگاه اوست در تفاوت لایشرطی که آقاعلی گفته و لایشرطی که در السنه و افواه است می‌گوید: «آنان که فرق بین ماهیت بشرط قسمی و مقسمی را مجرد اعتبار می‌دانند، کسانی هستند که ماهیت لایشرط مقسمی را با ماهیت من حیث هی هی مترادف می‌دانند، در این صورت ماهیت لا بشرط قسمی بر چنین ماهیتی جز به اعتبار زائد نیست، آنان در تفسیر ماهیت لایشرط مقسمی، لایشرطیت ذاتی را لحاظ کردند (و لذا سر از ماهیت من حیث هی هی درآوردند) نه لایشرطیت اعتباری. واضح است که مراد از لایشرط مقسمی اطلاق از بشرط شیء و بشرط لا و لایشرط بودن است» (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹ هـ ج ۲، ص ۴۹۱-۴۹۴).

اما مسئله مهمی که در واقع رأی نو آقاعلی زنوزی است، این است که ماهیت وقتی به اعتبارات مختلف تقسیم می‌شود و لحاظ‌های مختلف آن اعتبار می‌شود که با امور خارج از ذات مقایسه شود؛ اما وقتی خود ماهیت بدون در نظر گرفتن امور خارج از آن اعتبار شود جای اعتبارات مختلف نیست. آقاعلی در توضیح این نکته می‌گوید: «بدان که هر ماهیت چون من حیث هی هی اعتبار شود، یعنی نظر عقل مقصور بود به ملاحظه ذات و ذاتیات او، و اغماض کند از آنچه خارج از ذات و ذاتیات او باشد، آن ماهیت در این ملاحظه و ظرف این اعتبار به حسب تقرر ماهوی، جز ذات و ذاتیات خود چیزی را واجد نباشد، و هر چه از ذات او خارج بود از مرتبه ذات او به سلب بسیط تحصیلی مسلوب شود ... و چون نظر عقل از حاق ذات ماهیت خارج شود و امور خارجه از ذات او را ملاحظه کند، ماهیت نسبت به آن امور خارجه از سه اعتبار خالی نباشد: یکم: آنکه بشرط شیء اعتبار شود، یعنی معیت با او یا اتحاد با او اعتبار شود؛ دوم: آنکه بشرط لاشیء اعتبار شود، یعنی بشرط عدم معیت و اقتران با او اعتبار شود؛ سوم: آنکه لایشرط شیء اعتبار شود یعنی نه اقتران و معیت یا اتحاد با او اعتبار شود نه عدم اقتران و معیت یا اتحاد با او» (مدرس زنوزی، ۱۳۷۵، ص ۲۹۱-۲۹۳).

پیشتر گفتیم که مسئله اعتبارات ماهیت ارتباط تنگاتنگی با دو مفهوم اطلاق و تقیید دارد؛ زیرا هریک از اعتبارات بشرط شیء، بشرط لا و لایشرط وقتی معنا دارند که ماهیت نسبت با قیدی لحاظ

شوند که در آن صورت اگر با قید لحاظ شود بشرط شیء خواهد بود و اگر با نبودن قیدی لحاظ شود بشرط لا خواهد بود و اگر مطلق از با قیدی و بی قیدی لحاظ شود لابشرط خواهد بود. از این رو تمام اعتبارات وقتی معنا دارند که پای قیدها و عوارض بیرون از ماهیت در نسبت با آن سنجیده شوند. با توجه به آنچه گفته شد برای تحقق اعتبارات وجود دو امر ضروری است: ۱. قیود و عوارض خارج از ماهیت؛ ۲. وجود نسبت و مقایسه ماهیت با آن قیود و عوارض. اگر این دو امر وجود نداشته باشند، اعتبارات مختلف ماهیت تحقق پیدا نمی کنند و سخن گفتن از اعتبارات ماهیت معنای محصلی ندارد. با این توضیح وقتی ماهیت من حیث هی هی لحاظ شود و نظر عقل فقط به خود ماهیت باشد به نحوی که تمام صفات حتی صفات متناقض از آن به سلب بسیط تحصیلی سلب می شود پای هیچ قیدی در میان نیست و چون پای هیچ قیدی در میان نیست، نسبت و مقایسه ای در کار نیست تا از اعتبارات مختلف آن سخن گفت. آقاعلی در موضع دیگری از کتاب *بدایع*، در توضیح اعتبار ماهیت من حیث هی هی و تفاوت دو اعتبار مختلف ماهیت این گونه می گوید: «چنانچه ماهیت به حسب آن نظر و اعتبار یعنی قصر نظر بر نفس ذات او و اعتبار ذات و ذاتیات او، جز ذات خود را واجد نباشد و مقیس نباشد به شیئی از اشیاء که از ذات او خارج باشد. خواه خارج از امور واقعیه بود خواه از امور اعتباریه، و در این اعتبار نه به اعتبار بشرط لائیت، متخصص بود، و نه به اعتبار بشرط شیئیت متقید، و نه به اعتبار لابشرطیت، عام و مطلق. و چون نظر از حاق ذات او خارج شود و مقیس شود به امری که خارج از ذات او بود، خالی از سه اعتبار نباشد» *مدرس زنوزی*، ۱۳۷۵، ص ۳۷۵.

با توضیحاتی که گذشت آقاعلی دیدگاه کسانی را که قائل بودند ماهیت من حیث هی هی، همان اعتبار لابشرط مقسمی ماهیت است، مورد انتقاد قرار می دهد و در *تعلیقات شوارق الالهام* می گوید: «ماهیت آنگاه که ماهیت من حیث هی هی یعنی با قصر نظر به ذات آن لحاظ شود، به حمل اولی جز خودش چیزی نیست و هر محمولی از آن سلب می شود، نه کلی است نه جزئی، نه موجود است نه معدوم. لذا نه مقسم اقسامی واقع می شود، نه قسم مقسمی، جز خودش هیچ نیست» *همو*، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۶۳. این جمله که ماهیت من حیث هی هی «مقسم اقسامی واقع نمی شود» رد بر این قول است که ماهیت لابشرط مقسمی همان ماهیت من حیث هی هی است؛ زیرا اگر مقسم اعتبارات سه گانه ماهیت باشد می باید مقسم بر اقسام خود حمل شود، حال آنکه ماهیت من حیث هی هی، هر محمولی از آن سلب می شود.

اشکال اصلی آقاعلی به این دیدگاه این است که ماهیت لابشرط مقسمی را به جهت اینکه حتی به قید اطلاق نیز مشروط و مقید نیست و این اطلاق همان اطلاق ماهیت من حیث هی هی است با ماهیت من حیث هی هی یکسان انگاشتند. علت اشتباه آنان این است که ماهیت لابشرط مقسمی

اگرچه دارای اطلاق مقسمی است و به هیچ قیدی حتی قید اطلاق مقید نیست اما چیزی که آنان توجه نکردند این است که اساساً لایشرطیت در مقایسه و نسبت حاصل می‌شود. آقاعلی می‌پرسد لایشرط مقسمی لایشرط است نسبت به چه چیزی؟ پاسخ این است که لا بشرط است نسبت به اقسامش خصوصاً لایشرط است نسبت به لایشرط مقسمی. جالب آنکه فلاسفه پیش از آقاعلی خود معترف‌اند که تفاوت لایشرط مقسمی و لایشرط مقسمی در این است که لایشرط مقسمی به اطلاق و به لایشرطیتی که لایشرط مقسمی دارد نیز مقید نیست. این در حالی است که برقراری این نسبت خلاف آن چیزی است که در مورد ماهیت من حیث هی می‌گویند؛ زیرا در ماهیت من حیث هی می‌گویند که نظر آنان فقط به ذات نظر داریم؛ اما با این توضیحات چندان روشن نیست چرا ماهیت من حیث هی می‌گویند که لایشرط مقسمی می‌دانند.

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان نظر آقاعلی را این‌گونه بیان کرد که ماهیت را به دو گونه می‌توان اعتبار کرد: ۱. اعتبار من حیث هی یعنی قصر نظر عقل به ملاحظه ذات و ذاتیات ماهیت و اغماض از خارج ذات ماهیت، ۲. اعتبار مقیس به خارج ذات، یعنی عقل ماهیت را به امور خارج ذات مقایسه کند. این اعتبار است که مقسم برای اعتبارات بشرط لا، لایشرط و بشرط شیء واقع می‌شود؛ اما اعتبار نخست که نظر عقل فقط به ملاحظه ذات و ذاتیات است و ماهیت من حیث هی می‌شود، لحاظ می‌شود، اساساً مقسم نیست.

در اینجا برخی گمان کرده‌اند که چون گفته شد ماهیت را به دو گونه می‌توان اعتبار کرد، این امر مشترک نیز خود ماهیت است و آن را باید «ماهیت قبل از لحاظ» نامید. درواقع استدلال این ادعا این است که آن امر مشترکی که ما یا به درون ذاتش می‌نگریم و یا نظر را معطوف به خارج از ذاتش می‌کنیم، چیست؟ بی‌شک آن هم ماهیتی است. پس درواقع براساس این تفسیر، حاصل رأی آقاعلی شش اعتبار ماهیت است: ۱. ماهیت پیش از لحاظ، ۲. ماهیت من حیث هی می‌شود، ۳. ماهیت لا بشرط مقسمی، ۴. ماهیت بشرط شیء، ۵. ماهیت بشرط لا؛ ۶. ماهیت لایشرط مقسمی (کدیور، ۱۳۷۷، ص ۲۲۸-۲۲۹).

در اینجا این سؤال مطرح است که ماهیت پیش از لحاظ چیست؟ آیا اساساً می‌توان از ماهیتی سخن گفت که مورد لحاظ عقل واقع نشده است و سپس ادعا کرد که آن هم اعتباری از اعتبارات ماهیت است؟ درواقع اگر نیک بنگریم این گفته به‌نوعی تناقض می‌انجامد؛ زیرا اگر توجه داشته باشیم اعتبار همان لحاظ است که یک فعل از سوی قوه عقل است، از طرفی مشاهده می‌کنیم که در این ادعا ماهیت پیش از لحاظ را اعتباری از اعتبارات ماهیت دانسته و از سوی دیگر آن را پیش از لحاظ که درواقع همان اعتبار است، محسوب کرده است. به همین دلیل عبارت «اعتبار ماهیت پیش از لحاظ» به معنای «لحاظ ماهیت پیش از لحاظ» خواهد بود که قطعاً یک سخن تناقض‌آمیز است؛

پس این‌گونه است که عقل یا به خود ماهیت صرف از نظر چیز دیگری نظر می‌کند و یا امور غیر از ماهیت را در لحاظ آن به حساب می‌آورد؛ بنابراین مورد اول از اعتبارات ماهیتی که ذکر شد (ماهیت پیش از لحاظ) معنای محصلی ندارد و حاصل رأی آقاعلی را باید پنج اعتبار از ماهیت دانست. طبق توضیحاتی که گفته شد، نتیجه می‌گیریم آقاعلی جزو هیچ‌کدام از دو گروه یادشده نیست، بلکه آقاعلی را می‌توان نماینده گروه سوم دانست که برخلاف دو گروه پیش، معتقدند کلی طبیعی، ماهیت من حیث هی هی نیست؛ اما اینکه به نظر آقاعلی کلی طبیعی کدام اعتبار از اعتبارات پنج‌گانه ماهیت است، سه فرض وجود دارد:

**فرض نخست.** او مانند گروه نخست، کلی طبیعی را همان ماهیت من حیث هی هی می‌داند. این فرض چندان موجه نیست، زیرا کلی طبیعی دو ویژگی اساسی دارد: ۱. معروض کلی منطقی است، ۲. به وجود اشخاصش موجود است؛ درحالی‌که ویژگی‌هایی که آقاعلی برای ماهیت من حیث هی هی بیان کرد به‌هیچ‌وجه بر کلی طبیعی صدق نمی‌کند؛ بنابراین نمی‌توان سخن استاد مطهری را در تفسیر ابتکار آقاعلی پذیرفت، آنجا که می‌گوید: «مرحوم زنوزی به تقسیمات جدیدی رسیده و [آن را] کشف کرده است. ایشان می‌گویند که ماهیت در یک اعتبار حتی مقسم هم نیست و آن وقتی است که نظر به خود ذات می‌افکنیم که همان حمل اولی ذاتی است و تازه وقتی که نظر را از ذات خارج می‌کنیم، نوبت به تقسیم می‌رسد، به این ترتیب کلی طبیعی مقابل مقسم است» (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۷۰). این سخن مطهری مبنی بر اینکه کلی طبیعی مقابل مقسم است، اشاره به این دارد که کلی طبیعی همان اعتبار ماهیت من حیث هی هی است.

**فرض دوم.** زنوزی کلی طبیعی را مانند گروه دوم ماهیت مطلقه می‌داند. محقق اصفهانی که از شاگردان آقاعلی بوده و نظر آقاعلی را در باب اعتبارات ماهیت را معتبر می‌داند باور دارد در این دیدگاه، کلی طبیعی همان لایشرط قسمی است (غروی اصفهانی، بی‌تا، ص ۳۴-۳۵) اما این نظر خالی از اشکال نیست. اشکال معروف آن این است که ماهیت لایشرط قسمی امری عقلی است حال آنکه کلی طبیعی امر خارجی است، پس ماهیت مطلقه نمی‌تواند کلی طبیعی باشد (سبزواری، بی‌تا، ص ۸۹). ذهنی بودن لایشرط قسمی به دلیل این است که مقید به قید لایشرطیت است و امری که به مقید لایشرطیت است نمی‌تواند در خارج موجود باشد. آقاعلی هم در مورد لایشرط قسمی گفته: «لایشرطیت در لایشرط قسمی قید است» (مدرس زنوزی، ۱۳۷۵، ص ۲۹۱-۲۹۲). در نتیجه این اعتبار چون مقید به قید لایشرطیت است نمی‌تواند در خارج موجود باشد.

**فرض سوم.** اگرچه آقاعلی در اینکه کلی طبیعی کدام اعتبار است سخن صریحی نگفته است، اما

تنها فرض باقی‌مانده معقول این است که وی کلی طبیعی را ماهیت لابشرط مقسمی می‌داند. این اعتبار چون به قید لابشرطیتی که لابشرط قسمی به آن مقید بود، مقید نیست می‌تواند در خارج موجود باشد؛ زیرا چون مقید نیست می‌تواند هم در ذهن موجود باشد و هم در خارج. در این فرض ماهیتی که به اعتبار امور خارج از ذات لحاظ می‌شود همان ماهیتی است که در ضمن اشخاص در خارج وجود دارد و به وجود آنها موجود است.

### لوازم دیدگاه آقاعلی زنوزی در بحث اعتبارات ماهیت

۱. یکی از لوازم قول گروه نخست این است که موضوع هر علم طبیعت من حیث هی است و در آن علم از عوارض ذاتی طبیعت من حیث هی است. این در حالی است که طبق نظر زنوزی ماهیت من حیث هی جز خودش چیزی نیست و موضوع و محمول امری واقع نمی‌شود؛ بنابراین، ماهیت من حیث هی نمی‌تواند موضوع علم باشد. از این رو زنوزی درباره موضوع علم نیز معتقد است: «طبیعت از آن حیث که خودش است، جز خودش نیست، نه موضوع چیزی می‌شود نه محمول امری، نه مبدأ است، نه صاحب مبدأ، موضوع علم، طبیعت مطلقه است نه طبیعت من حیث هی که از تمام عوارض و ذاتیات عاری است، حتی از اطلاق و لابشرط و بشرط لا بودن. اعتبارات سه‌گانه، لابشرط، بشرط لا و بشرط شیء، وقتی حاصل می‌شود که نسبت ماهیت و موضوع به عوارض سنجیده شود» مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۶۳.

۲. می‌دانیم که حمل نوعی اعتبار است. اگر در گزاره‌ای اتحاد مفهومی موضوع و محمول مدنظر باشد حمل از نوع حمل اولی خواهد بود و اگر اتحاد مصداقی موضوع و محمول مدنظر باشد، حمل قضیه از نوع حمل شایع صناعی خواهد بود. در حمل اولی به این معنا به خارج از آن مفهوم نظری نداریم، بلکه فقط ذات و ذاتیات مفهوم را در نظر می‌گیریم و لاغیر؛ اما در حمل شایع به خارج از مفهوم و رابطه آن با مصداقیق و اندراج مصداقیق ذیل مفهوم نظر داریم.

در مبحث وجود ذهنی برای برون‌رفت از یکی از مهم‌ترین اشکالات وارد شده - اندراج صورت ذهنی تحت دو مقوله - به تمایز حمل‌ها تمسک می‌کنیم و می‌گوییم صورت ذهنی جوهر خارجی به حمل اولی جوهر است اما به حمل شایع کیف نفسانی است؛ از این رو یک‌چیز تحت دو مقوله در نمی‌آید بلکه حمل‌ها متفاوت است. اگر نیک بنگریم پی می‌بریم که تفاوت حمل اولی و حمل شایع در واقع به تفاوت دو اعتبار برمی‌گردد؛ چراکه در این مسئله ما از امر واحد سخن می‌گوییم، برای مثال از صورت ذهنی درخت. اگر این صورت را از آن لحاظ که خودش خودش است لحاظ کنیم حمل اولی خواهیم داشت و اگر صورت ذهنی

درخت را با لحاظ وجود ذهنی‌اش لحاظ کنیم، حمل شایع خواهیم داشت. بنابراین آنجا که صورت ذهنی را به اعتبار حمل اولی جوهر و به اعتبار حمل شایع عرض می‌نامیم، چند قضیه تحقق پیدا می‌کند:

۱. درخت به حمل اولی درخت است.

۲. درخت به حمل اولی جوهر است.

۳. درخت به حمل شایع کیف است.

طبق دیدگاه آقاعلی درخت به حمل اولی همان اعتبار ماهیت من حیث هی است. ماهیت من حیث هی هی نه موضوع واقع می‌شود و نه محمول (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۶۳). در ادامه توضیح خواهیم داد که به نظر آقاعلی، حمل الشیء علی نفسه درواقع حمل نیست؛ بنابراین قضیه اول چون اعتبار ماهیت من حیث هی هی است حملی نداریم. در اعتبار ماهیت به حمل اولی جز اینکه بگوییم ماهیت ماهیت است چیز دیگری نمی‌توانیم بگوییم.

اما سؤال اصلی در مورد گزاره شماره ۲ مطرح می‌شود مبنی بر اینکه چگونه درخت به حمل اولی را که اعتبار ماهیت من حیث هی هی بوده و موضوع و محمول واقع نمی‌شود، موضوع قرار داده و جوهر بودن را بر آن حمل می‌کنیم؟ به نظر نگارنده در این گزاره نباید حمل اولی را به‌عنوان قید موضوع به کار برد، بلکه تنها می‌توان آن را قید گزاره دانست. برای اینکه به اشکال موردنظر برنخوریم تنها می‌توانیم بگوییم «درخت جوهر است به حمل اولی» که طبق مفاد حمل اولی اشاره دارد به اینکه درخت و جوهر اتحاد مفهومی دارند؛ اما اگر حمل اولی را به‌عنوان قید موضوع قرار دهیم و بگوییم: «درخت به حمل اولی جوهر است به حمل اولی» مفاد آن این خواهد شد که «درخت من حیث هی هی درخت، جوهر است به حمل اولی» به عبارت دیگر به حمل اولی اول در قضیه مذکور به‌عنوان قید گزاره بوده و به معنای این است که درخت از آن حیث که درخت است لحاظ می‌شود و به حمل اولی دوم به‌عنوان قید قضیه بوده و به معنای اتحاد مفهومی موضوع و محمول است. لازم به ذکر است عدم توجه به دو کاربرد مختلف اصطلاح حمل اولی به دو معنایی که ذکر شد - حمل اولی به‌عنوان قید گزاره و حمل اولی به‌عنوان قید قضیه - اختلافات زیادی را ایجاد کرد. به هر حال در این قضیه ماهیت من حیث هی هی را موضوع قرار دادیم و این مسئله به نظر آقاعلی با اشکال مواجه است (همان). اگر بخواهیم گزاره شماره ۲ را با توجه به مسئله اعتبارات بیان کنیم چنین می‌شود: «اعتبار لایشراط درخت جوهر است».

در گزاره شماره ۳ «درخت به حمل شایع» درواقع اشاره به اعتبار بشرط شیء‌ای درخت دارد که در اینجا درخت به اعتبار به‌شرط وجود ذهنی آن مدنظر ماست. از این رو مفاد قضیه این می‌شود که اعتبار درخت به‌شرط وجود ذهنی آن کیف است. به نظر نگارنده اگر در تمام مواضعی که از حمل اولی ذاتی

و شایع صناعی برای برون‌رفت از اشکالات وارد شده استفاده می‌کنیم به مسئله اعتبارات ماهیت توجه کرده، از آن برای تحلیل محتوای حمل اولی و شایع بهره گیریم، هم به عمق‌بخشی تحلیل‌ها کمک شایان کرده و هم از وقوع کج‌فهمی‌ها در این راستا جلوگیری خواهیم کرد.

۳. اعتبارات مختلفی که برای ماهیت در نظر گرفته می‌شود، از سوی عرفا در مورد وجود نیز به کار گرفته شد و از حوزه مفاهیم ماهوی به مفاهیم غیر ماهوی از جمله وجود سرایت پیدا کرد و عرفا آن را در تبیین درجات حقیقت وجود به کار بردند. فیلسوفانی مانند ملاصدرا و حاجی سبزواری نیز اعتبارات ماهیت را در باب وجود صادق دانسته و درباره آن سخن گفته‌اند (سبزواری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۳۹). اعتبار بشرط شیء طبق نظر عرفا اشاره به تعینات حقی و مقام تجلی علمی تفصیلی حق تعالی است. در این مرتبه همه اسما و صفات به نحو تفصیلی به علم حضوری ظهور پیدا می‌کنند. از این مرتبه به مقام احدیت یا مرتبه الوهیت یاد می‌کنند که ریشه کثرت عینی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۱۰؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۱). اعتبار بشرط لا اشاره به نخستین تعین مرتبه غیب الغیوبی و ذات حق دارد. احدیت مرتبه تجلی ذات برای ذات است که در آن فقط اسم الله که تمامی اسما و حقایق به نحو اجمال در آن مندمج است، تجلی می‌کند (همان‌جا؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۴) از این مرتبه به مقام احدیت، مقام جمع‌الجمع و حقیقه الحقایق یاد می‌شود. اعتبار لایبشرط قسمی نیز در نظر عرفا منطبق است بر مرتبه وجود منبسط و هویت ساری در جمیع موجودات. وجود منبسط همان تجلی ساری در اشیاء و رابطه خدا و ممکنات است. انبساط و اطلاق وجود مطلق از انبساط و اطلاق ماهیت کلیه کاملاً متفاوت است؛ زیرا اطلاق و کلیت ماهیت از غایت ضعف و ابهام آن است، اما کلیت و انبساط وجود از فرط تحصیل، فعلیت و از غایت شدت و قوت است (مدرس زنوزی، ۱۳۷۵، ص ۳۸۵). آخرین اعتبار اعتبار لایبشرط مقسمی است که عرفا آن را فقط برای ذات حق تعالی به کار می‌برند. بنابراین اعتبار لایبشرط مقسمی اشاره به حقیقت وجود حضرت حق است که مطلق و عاری از هر قیدی حتی قید اطلاق است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۴۵). برخلاف لایبشرط قسمی که مقید به اطلاق است و درباره وجود منبسط و هویت ساری در جمیع موجودات دارد. بنابراین عرفا، به صراحت ذات حق را مطلق به اطلاق مقسمی دانسته و مقسم ظهورات و تعینات خویش می‌دانند و به دنبال آن، تعینات آن را در قالب بشرط شیء و بشرط لا و لایبشرط قسمی جای می‌دهند (بن‌ترکه، ۱۳۸۱، ص ۲۱۶). توضیح دادیم که اعتبار لایبشرط مقسمی به نظر آقاعلی زنوزی در نسبت با غیر لحاظ می‌شود و لایبشرطیت آن در نسبت به اعتبار سه‌گانه بشرط شیء، بشرط لا و لایبشرط قسمی معنادار است. با این بیان نسبت اطلاق مقسمی به ذات حق تعالی خالی از بی‌دقتی نیست؛ زیرا مقام ذات مقامی است که نه با امری سنجیده می‌شود و نه امری به آن نسبت داده می‌شود. مقام ذات حق تعالی مقامی است که هیچ اسم

و رسمی ندارد و غیب مطلق است و امکان ندارد صفت، اسم یا حکمی از احکام چه سلبی و چه ایجابی به آن نسبت داده شود. این در حالی است که اگر تقسیم اعتبارات ماهیت آقاعلی را مدنظر قرار دهیم که در آن اعتبار ماهیت من حیث هی هی - قصر نظر به ذات - اعتبار دقیق‌تری برای ذات حق تعالی به حساب می‌آید؛ زیرا لا بشرط مقسمی با مذاقه نظر و غور در حقیقت آن چنین نیست که هیچ‌گونه حیثیت و لحاظی در آن مأخوذ و ملحوظ نباشد، بلکه حقیقتی است که با لحاظ غیر یا به بیانی به لحاظ حضور و ظهور در تجلیات و ظهورات خویش در نظر گرفته می‌شود که این امر مخل و مبطل اطلاق ذاتی و غیب اطلاقی که هاضم اطلاق و تقييد نسبی و تقابلی و جامع غیب و شهادت نسبی و تقابلی است خواهد بود (خادمی، ۱۳۹۲، ص ۲۶). از این رو اعتبار ماهیت من حیث هی هی (اعتبار اول) که آقاعلی مطرح می‌کند تناسب بیشتری به اعتبار مقام ذات حق تعالی دارد. همان‌گونه که در باب ماهیت من حیث هی هی گفته شد که مقسم اقسامی واقع نمی‌شود، هیچ حکمی چه سلباً و ایجاباً نمی‌توان به آن نسب داد و موضوع هیچ علمی نمی‌توان آن را دانست، در باب ذات حق تعالی نیز صدق می‌کند که نه مقسم واقع می‌شود و نه قسم، نه حکمی را می‌توان به مقام ذات نسبت داد و نه می‌توان از آن سلب کرد. لذا هیچ مجالی برای اعتبار ذات، جز از همان جهت که ذات است باقی نمی‌ماند. از همین‌جا نیز به این نکته پی می‌بریم که موضوع علم عرفان ذات حق تعالی به اعتبار ذات بما هی ذات نمی‌تواند باشد بلکه تنها اعتبار ذات به اعتبار لا بشرط مقسمی که در آن حیثیت لا بشرطیت آن نسبت به تعینات و ظهورات در نظر گرفته شده را می‌توان موضوع علم عرفان دانست. با بیان فوق به حق سبحانه می‌توان به دو نحو نگریست که یکی در جهت غیب و دیگری از حیث ظهور است؛ به بیانی دیگر می‌توان ذات حق را با نسبت به نسب و اضافات که مفاد تنزل از حیثیت اطلاقی خویش و تقييد و تعین یافتن به اسما و صفات اجمالی و تفصیلی در جریان ظهور و تجلی است در نظر گرفت و یا می‌توان ذات حق را به لحاظ تجلی و ظهور و ترابط با اسما و صفات، هر چند به نحو حیثیت تقييدی اندماجی و یا شأنی و اجمالی و اندکاکی در نظر نگرفت که این لحاظ تمام احکام و احوال لحاظ پیشین را انکار و ابطال کرده به‌طوری‌که هر حکمی و سخنی که در مورد آن گفته شود به همان اندازه درست خواهد بود که نقیض آن گفته شود (همان، ص ۳۷)؛ بنابراین با مبنا قرار دادن نظریه آقاعلی در مورد اعتبارات می‌توان تبیین دقیق‌تری از قضیه مذکور به دست داد که می‌توان این امر را یکی از وجوه برتری نظریه آقاعلی در مقایسه با دیدگاه سایرین دانست.

۴. طبق اعتقاد آقاعلی ماهیت در اعتبار ماهیت من حیث هی هی نه موضوع واقع می‌شود و نه محمول. آقاعلی در این مورد می‌گوید: «طبیعت از آن حیث که خودش است، جز خودش نیست، نه موضوع چیزی می‌شود نه محمول امری می‌گردد» (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۶۳). در اینجا ممکن



است این اشکال مطرح شود که مسئله حمل ماهیت بر خود در این اعتبار چگونه است؟ زیرا ماهیت در این اعتبار چیزی جز خودش نیست لذا می‌توان گفت خودش خودش است. این بدین معناست که اعتبار ماهیت من حیث هی هی از مصادیق حمل الشیء علی نفسه است؛ اما در پاسخ به این اشکال باید گفت آقاعلی این لازم را خوب دریافته و حمل در حمل الشیء علی نفسه را مردود دانسته است. آقاعلی بطلان حمل شیء بر خودش را بدیهی و روشن می‌داند (زنوزی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۹۹). اشکال اساسی آقاعلی بر حمل شیء بر خودش این است که یا مدرک در محمول متفاوت با مدرک در موضوع نیست که قضیه‌ای تحقق نیافته است و یا تفاوت مدرک در محمول با مدرک در موضوع به گونه‌ای است که به تفاوت ادراک برمی‌گردد و این تفاوت در ادراک حیثیت تقییدیه محمول می‌شود. در این صورت هرچند حداقل شرایط حمل تحقق یافته است ولی حمل ارزشمند نیست (بوترابی، ۱۳۹۴، ص ۵). باید توجه داشت که «ماهیت آنگاه که ماهیت من حیث هی هی یعنی با قصر نظر به ذات آن لحاظ شود، به حمل اولی جز خودش چیزی نیست» (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۶۳). حمل اولی قید موضوع است نه قید گزاره تا مسئله گفته شده با مشکل مواجه شود؛ زیرا نکته گفته شده در مورد حمل اولی به عنوان قید گزاره است. یکی از لوازم دیدگاه آقاعلی در مورد اعتبار ماهیت من حیث هی هی این است که در حمل الشیء علی نفسه در واقع حملی صورت نگرفته باشد که آقاعلی این لازم را خوب دریافته بود. لازم به ذکر است که غالب منطق دانان مسلمان نیز حمل شیء بر خودش را جایز ندانسته‌اند و آن را به معنای واقعی حمل محسوب نکرده‌اند و یا اگر آن را جایز دانسته‌اند فایده‌ای برای آن متصور نشده‌اند. خواجه نصیر در *اساس الاقتباس* می‌گوید: «در حملیات موضوع و محمول باید که یک چیز نبود، چه حمل الشیء علی نفسه نشاید» (طوسی، ۱۳۷۶، ص ۱۴). فخر رازی نیز حمل شیء بر خودش را به دلیل عدم رعایت شرط تغایر موضوع و محمول ممتنع دانسته است (فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۷۵). سهروردی نیز حمل شیء بر خودش را مردود دانسته است (سهروردی، ۱۳۳۴، ص ۶).

۵. یکی از نتایج دیدگاه آقاعلی این است که لایشرطیتی که در ماهیت با لحاظ بیرون از ذات و ذاتیات به دست می‌آید لایشرطیت اعتباری است زیرا وقتی ماهیت را با نظر به امور بیرون از ذات در نظر می‌گیریم و پای اعتبارات مختلف به میان می‌آید، اعتبارات به دست آمده نتیجه نسبت و مقایسه بوده لذا اطلاق و تقییدی که حاصل می‌شود اعتباری است. چه لایشرطیت به دست آمده قسمی باشد و چه مقسمی باشد؛ اما وضع در مورد ماهیت من حیث هی هی این گونه نیست. ماهیت من حیث هی هی بدون هیچ مقایسه و نسبتی لایشرط از هرگونه قید و صفتی لحاظ می‌شود؛ زیرا اساساً هیچ قیدی در آن ساحت وجود ندارد که ماهیت به آن مشروط شود. لذا ماهیت من حیث هی هی لایشرط است اما نه

لابشرط اعتباری که از مقایسه و نسبت حاصل شود بلکه لابشرطیت آن حقیقی است که از لحاظ خود ذات ماهیت به دست می‌آید نه از مقایسه و نسبت (غروی/اصفهانی، ۱۴۲۹ هـ ج ۲، ص ۴۹۱-۴۹۴).

۶ همان‌گونه که گفته شد در اعتبار ماهیت من حیث هی هی حملی صورت نمی‌گیرد؛ اما در

مورد

باقی اعتبارات وضع به این نحو نیست؛ یعنی باقی اعتبارات ماهیت اساساً در قضیه حاصل می‌شوند. آقاعلی می‌گوید: «این اعتبارات جز در قضیه حاصل نمی‌شوند. محمول محمول نخواهد مگر اینکه لابشرط از اتحاد با موضوع لحاظ شود، زیرا در غیر این صورت تمام قضایا ضروری و در نتیجه بی‌فایده می‌بودند؛ مثل قضیه زید قائم قائم است، همچنین محمول محمول نخواهد بود مگر اینکه لابشرط از عدم اتحاد با موضوع لحاظ شود، زیرا در غیر این صورت تمام قضایا سلبی می‌بودند و قضایای ایجابی غلط محسوب می‌شدند؛ مثل زید لاقائم قائم است. از همین جاست که منطقدانان گفته‌اند در جانب محمول مفهوم معتبر است نه مصداق. موضوع نیز در مقایسه با محمول جز لابشرط نمی‌تواند باشد، زیرا در غیر این صورت آنچه در باب محمول گفته شد لازم می‌آمد. در نسبت به غیر نیز می‌تواند بشرط لا باشد و می‌تواند بشرط شیء باشد» (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۹۷). آنچه در مورد لابشرط بودن محمول نسبت به اتحاد و عدم اتحاد با موضوع و بالعکس گفته شد، در مورد لابشرط قسمی بود. در نتیجه گذشته گفته شد که لابشرطیتی که در لابشرط مقسمی داریم، لابشرطیت اعتباری است و لابشرطیتی که ماهیت من حیث هی هی دارد لابشرطیت حقیقی است که از مقایسه و نسبت به دست نیامده است. به نظر آقاعلی لابشرط حقیقی در جایی مطرح است که موضوع قضیه حق تعالی باشد و در چنین قضیه‌ای محمول عین موضوع خواهد بود که تنها از نظر اعتبار غیر آن محسوب می‌شود. چنین قضیه‌ای «ضروریه ازلیه» نام دارد (همان، ص ۲۹۸)؛ بنابراین در نظر آقاعلی تفاوت قضیه ضروریه و قضیه ضروریه ازلیه در تفاوت اعتبار لابشرط اعتباری و لابشرط حقیقی است. آنجا که محمول عین موضوع بوده و موضوع نیز حق تعالی است، هیچ قید و شرطی - حتی شرط اطلاق - برای حمل محمول بر موضوع نخواهیم داشت. اطلاق این قضیه نیز از اطلاق موضوع آن نشئت می‌گیرد که ذات حق تعالی است. اطلاق حقیقی است و نه یک اطلاق اعتباری قسمی یا مقسمی.

## نتیجه‌گیری

در این پژوهش نشان دادیم که ابن‌سینا مبدع اصلی بحث اعتبارات ماهیت است. هر سه اعتبار بشرط شیء، بشرط لا و لابشرط در آثار او وجود داشته و هر سه آنها برای شیخ مطرح بوده است؛ اما شیخ از اعتبار لابشرط مقسمی سخنی نگفته و با توجه به آنچه از ابن‌سینا به دست ما رسیده می‌توان دریافت که این اعتبار چندان برای شیخ روشن نبوده است. مورد دیگری که شیخ به آن دست‌یافت، ارتباط مسئله اعتبارات با بحث کلی طبیعی بود که شیخ از آن به طبیعت یاد می‌کرد.

به پیروی طرح مسئله اعتبارات ماهیت از سوی شیخ و ارتباط آن با مسئله کلی طبیعی سه مفهوم کلیدی در حوزه مباحث ماهیت در آثار فیلسوفان اسلامی به وجود آمد که ارتباط هر یک از این مفاهیم نسبت به هم معرکه آراء فیلسوفان شد و اختلافات زیادی را فراهم آورد. این سه مفهوم عبارت‌اند از: مفهوم «کلی طبیعی»، مفهوم «ماهیت من حیث هی هی» و مفهوم «لابشرط».

ابن‌سینا به عنوان نماینده نخست و اصلی این جریان معتقد است کلی طبیعی همان ماهیت من حیث هی هی بوده و برابر با اعتبار لابشرط قسمی است. پس از او می‌توان خواجه نصیرالدین طوسی از گذشتگان و مصباح یزدی از معاصران را از طرفداران این دیدگاه دانست. پس از شیخ مسئله اعتبارات از سوی اکثر قریب به اتفاق فیلسوفان مورد بررسی قرار گرفت و به بحث و مذاقه گذاشته شد. نتیجه این بررسی اضافه‌شدن یک اعتبار دیگر به اعتبارات ماهیت بود: اعتبار لابشرط مقسمی. طرح این اعتبار، بر اختلاف مذکور دامن زد و دیدگاه دیگری را به وجود آورد. دیدگاه دوم که می‌توان آن را دیدگاه مشهور نامید، این است که کلی طبیعی همان ماهیت من حیث هی هی است و منطبق بر اعتبار لابشرط مقسمی است. این دیدگاه تبدیل به رأی مشهور حکما شد و میرداماد و ملاصدرا و پیروانش همگی قائل به این دیدگاه شدند؛ اما آقاعلی زنوزی طرحی نو درباره مسئله اعتبارات درانداخت و شمار اعتبارات را به پنج اعتبار رساند. به نظر آقاعلی اعتبار ماهیت من حیث هی هی با اعتبار ماهیت به‌عنوان مقسم اعتبارات سه‌گانه متفاوت است؛ اولی قصر نظر به حاق ذات ماهیت است و دومی ملاحظه‌خارج از ذات ماهیت. همچنین به نظر حکیم مؤسس ماهیت من حیث هی هی نه مقسم اقسامی واقع می‌شود و نه موضوع علمی محسوب می‌شود؛ بنابراین آقاعلی نماینده دیدگاه سوم است که معتقد است کلی طبیعی ماهیت من حیث هی هی نیست و کلی طبیعی اعتبار لابشرط مقسمی است که در آن ماهیت با امور بیرون از ذات خود لحاظ شده است نه ماهیت من حیث هی هی که نه می‌تواند مقسم واقع شود و نه قسم اقسامی. با مبنا قراردادن تحلیل آقاعلی از اعتبارات ماهیت می‌توان به فهم دقیق‌تر و عمیق‌تری از مسائلی چون حملی اولی و ذاتی، مسئله مقام ذات باری‌تعالی، حمل‌الشیء علی نفسه و لابشرط حقیقی و اعتباری رسید.

بنابر آنچه گذشت، بحث اعتبارات ماهیت را در طول تاریخ فلسفه اسلامی، می‌توان به سه دوره تقسیم کرد: دوره نخست آن مربوط به شیخ‌الرئیس و برخی از شاگردان او مانند بهمنیار است. این دوره در واقع مربوط به ابداع و طرح آن از سوی ابن‌سینا است؛ دوره دوم مربوط به پس از خواجه نصیر طوسی است که در واقع تبدیل آن به یک بحث فلسفی تمام‌عیار است. دوره دوم را می‌توان نظریه مشهور حکما در باب اعتبارات ماهیت دانست؛ اما دوره سوم به نظر نگارنده دوره پس از آقاعلی حکیم زنوزی است. از خواجه نصیر تا آقاعلی زنوزی که مربوط به دوره دوم است همان‌طور که گفته شد به رأی مشهور حکما اختصاص دارد، ولی دوره سوم از آقاعلی زنوزی شروع می‌شود؛ بنابراین اگر بخواهیم از سیر بحث اعتبارات ماهیت سخن بگوییم، نظر آقاعلی زنوزی را باید به‌عنوان کامل‌ترین شکل مسئله اعتبارات ماهیت قلمداد کنیم.

## منابع

- ابن‌ترکه، صائن‌الدین (۱۳۸۱). تمهید القوائد، به تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی به انضمام حواشی آقا محمد رضا قمشه ای و میرزا محمود قمی، قم: بوستان کتاب.
- ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۴۰۰هـ). *رسائل ابن‌سینا*. قم: انتشارات بیدار.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ هـ ب). *الشفاه (منطق)*. تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ هـ الف). *الشفاه (الهیات)*. تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات*. شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم: نشر البلاغه.
- ابوترابی، احمد (۱۳۹۴) حمل‌الشیء علی نفسه در رساله حمليه و نزد منطق‌دانان مسلمان و فیلسوفان غرب. *فصلنامه حکمت اسلامی*، ۲ (۵)، ۶۴-۳۳.
- جرجانی، میر سید شریف (۱۳۲۵). *شرح المواقف فی علم الکلام*. قم: الشریف الرضی.
- حلی، حسن‌بن‌یوسف (۱۴۰۸هـ). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- خادمی، منوچهر (۱۳۹۲). *لا ادري بودن عرفا در مقام ذات*. دو فصلنامه حکمت معاصر، ۴، ۲۱-۵۱.
- سبزواری، ملاحادی (بی‌تا). *شرح منظومه منطق و حکمت*. چاپ سنگی، تهران: دارالعلم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). *غرر الفرائد*. تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی اسلامی دانشگاه تهران.
- سهروردی، یحیی‌بن‌حش (۱۳۳۴). *منطق التلویحات*. تحقیق علی‌اکبر فیاض، تهران: دانشگاه تهران.
- شهیدی، فاطمه و حکمت، نصرالله (۱۳۸۷). *مقایسه بحث تمایز وجود و ماهیت از منظر ابن‌سینا و سهروردی*. *دوفصلنامه حکمت سینوی*، ۱۲ (۳۹)، ۱۱۲-۱۳۰.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الأسفار الأربعة فی الحکمه المتعالیه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۳). *نهایه الحکمه*. تهران: انتشارات الزهراء.  
طوسی (نصیرالدین)، محمدبن محمد (۱۳۷۶). *اساس الاقتباس*. تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.

طوسی (نصیرالدین)، محمد بن محمد (۱۴۰۷هـ). *تجرید الاعتقاد*. تحقیق محمد جواد حسینی جلالی، تهران: مکتب الاعلام الاسلامی  
\_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). *شرح الإشارات و الانتبهات مع شرح الشرح علامه قطب الدین رازی*. قم: نشرالبلاغه.

غروی اصفهانی، محمدحسین (بی تا). *تحفه الحکیم*. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.  
\_\_\_\_\_ (۱۴۲۹هـ). *نهایه الدرایه فی شرح الکفایه*. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.  
فخر رازی، محمدبن عمر (۱۳۷۳). *شرح عیون الحکمه*. تحقیق احمد حجازی و احمد السقا، تهران: مؤسسه الصادق للطباعه و النشر.

\_\_\_\_\_ (۱۴۱۱هـ). *المباحث المشرقیه*. قم: انتشارات بیدار.  
قیصری، داودبن محمد (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

کاتبی قزوینی، نجم الدین علی (۱۳۵۳). *حکمه العین و شرحه*. به اهتمام جعفر زاهدی، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.

کدیور، محسن (۱۳۷۷). *تحلیل انتقادی آراء ابتکاری حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی در حکمت متعالیه (رساله دکتری)*. دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.  
لاهیجی، فیاض (۱۳۰۳هـ). *سوارق الالهام*. چاپ سنگی، ایران.

مدرس زنوزی، آقاعلی (۱۳۷۵). *بدايع الحکم*. مقدمه و تنظیم احمد واعظی، تهران: الزهراء.  
\_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). *مجموعه مصنفاة حکیم مؤسس آقاعلی طهرانی*. تحقیق محسن کدیور، تهران: اطلاعات.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). *تعلیقه علی نهایه الحکمه*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). *آشنایی با علوم اسلامی: کلام، عرفان، حکمت عملی*. تهران: صدرا.  
میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷). *القبسات*. به اهتمام مهدی محقق و دیگران، تهران: دانشگاه تهران.

