

نسبیت‌گرایی در فلسفه ملاصدرا

سید علی علم‌الهدی^۱

چکیده

این مقاله با بررسی معانی مختلفی ذات و ماهیت در تفکر فیلسوفان مسلمان و با بررسی مبانی مهم فلسفه ملاصدرا ثابت می‌کند که ذات و ماهیت در این فلسفه رد می‌شود و امری قراردادی و اعتباری خواهد بود. لذا این تفکر در بحث از نحوه تحقق کلیات دیدگاهی نومیالیستی دارد و از همین رو به لحاظ معرفت‌شناختی تفکری نسبیت‌گراست و شناخت واقعیت را امری نسبی می‌داند. در این فلسفه، امکان شناخت ضروری و مطلق واقعیت وجود ندارد و از نظر روش‌شناختی نیز این فلسفه نمی‌تواند تفکری عقل‌گرایانه باشد، بلکه در شناخت باید روش‌هایی مانند تجربه یا شهود را معتبر بداند.

کلیدواژه‌ها: کلی طبیعی، ذات، ماهیت، ذات‌گرایی، اسم‌گرایی.

۱. مقدمه

اگر حرکت واقعیت داشته باشد و موجودات و اشیاء اطراف انسان دچار دگرگونی و تغییر شوند، چگونه می‌توان مطمئن بود که شناخت و درک بشر از اشیا منطبق بر آنهاست؟ به عبارت دیگر، با توجه به اینکه محیط پیرامون ما پیوسته در تغییر است، چگونه مطمئن هستیم که شناخت ما از این محیط منطبق بر آن است؟ این پرسش هسته و کانون بروز شک‌گرایی در دوره پیش از سقراط است و ارسطو در مقام پاسخ‌گویی به این معضل، هستی موجودات را به دو قسمت ذات و غیر ذات (عرض) تقسیم می‌کند و حرکت را در عرض می‌داند و ذات را امری ثابت و بدون تغییر بر می‌شمارد که دچار حرکت نمی‌شود و حرکت را تنها در چهار مقوله عرضی محقق می‌داند. او بر این اساس معتقد است علم به ذات، علمی یقینی است. زیرا متعلق این ادراک هیچ‌گاه دچار تغییر نمی‌شود و اگر به آن علم حاصل شود آن علم قطعاً همیشه منطبق بر ذات یاد شده خواهد بود. از سوی دیگر، هویت حقیقی و اصلی شیء را در ذات آن می‌داند و لذا اگر به ذات شیء آگاه شویم، در واقع هویت و هستی واقعی آن را درک کرده‌ایم. او در منطق خویش نیز حدّ تام و برهان را دو روشی می‌داند که موجب تحصیل علم تصویری یا تصدیقی به ذات اشیاء می‌شود و به تبع علوم حقیقی را معرفتی می‌داند که بر اساس این دو روش به دست آمده باشند. بر همین اساس، ذات یا ماهیت در تفکر ارسطو (و تمام اندیشمندانی که در چارچوب فکری این فیلسوف اندیشه ورزیده‌اند) دارای این کارکرد معرفت‌شناختی است که موجب تحصیل معرفت یقینی و ضروری نسبت به عالم خارج می‌شود. اما فلسفه ملاصدرا انقلابی در برابر تفکر ارسطویی است. این اندیشمند نابغه، در واقع، همانند متفکرانی مانند اوکام و مونتینی که بر استیلای فکری ارسطو در مغرب زمین پایان دادند، پایانی بر سلطه فکری فلسفه یونانی بر متفکران مسلمان است. اما مسئله اصلی این تحقیق از همین جا آغاز می‌شود. آیا همان‌گونه که اندیشمندان غربی با نقادی ذات و کلی ارسطویی راه را برای ظهور یک شک‌گرایی دیگر فراهم کردند، در حکمت متعالیه نیز با نقد ماهیت و محوریت دادن به وجود، این فلسفه دچار معضل یاد شده، خواهد شد؟ جهت پاسخ‌گویی به این پرسش بیش از آنکه متوجه سخنان شخص ملاصدرا باشیم، باید به اصول و مبانی دستگاه فلسفی ملاصدرا توجه کرد. از همین رو، نگارنده با توجه به اصول مهم فلسفه وی که با این بحث مرتبط هستند جایگاه ماهیت و ذات را در فلسفه صدرایی مشخص می‌کند و در واقع می‌کوشد به این پرسش مهم پاسخ دهد

که آیا این فلسفه در حوزه فلسفه‌های ذات‌گرا (essentialist) باقی می‌ماند یا بنا بر اصول یاد شده تفکری اسم‌گرا (nominalist) است؟

اما اصول مهم از فلسفه صدرایی که در این تحقیق بر پایه آنها به پرسش یاد شده پاسخ داده می‌شود عبارت‌اند از: ۱. اصالت وجود؛ ۲. تشکیک در حقیقت وجود؛ ۳. ترکیب اتحادی ماده و صورت؛ ۴. حرکت جوهری؛ ۵. یگانگی نفس با قوای آن؛ ۶. اتحاد عاقل و معقول؛ ۷. اینکه علم ملاک تجرد است.

به عبارت دیگر، نگارنده با مفروض گرفتن مبانی مذکور به بحث از ذات‌گرایی یا اسم‌گرایی تفکر فلسفی ملاصدرا می‌پردازد.

نکته آخری که در بحث مقدمه این تحقیق باید بدان اشاره شود رویکرد معرفت‌شناختی این پژوهش است. به عبارت دیگر، بحث از ماهیت و ذات دارای دو بُعد وجودشناختی (ontological) و معرفت‌شناختی (epistemological) است. این تحقیق اگرچه در برخی موارد بنا به ضرورت به بحث‌های وجودشناختی پیرامون نحوه ادراک کلیات و ذات می‌پردازد ولی صبغه اصلی بحث و دغدغه آن بررسی یک مشکل معرفت‌شناختی است.

۲. جایگاه وجودشناختی ماهیت (ذات) در فلسفه ملاصدرا

از آنجا که بحث‌های وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه در آثار متفکران مسلمان غالباً بدون تفکیک لازم مطرح شده است و مبانی وجودشناختی آنها در مباحث معرفت‌شناختی‌شان بسیار تأثیرگذار است، از همین رو ابتدا سعی می‌شود ویژگی‌های فلسفی ذات در تفکر ملاصدرا مشخص شود. سه مبحث، نقش عمده‌ای در تعیین جایگاه وجودشناختی ذات در اندیشه فلسفی ملاصدرا برعهده دارند: رابطه ماهیت و حقیقت وجود؛ عالم مُثُل از دیدگاه ملاصدرا؛ تشکیک در ماهیت.

پس در مقام بررسی ذات در فلسفه صدرایی ابتدا باید مشخص کرد که اگر اصالت با وجود است و حقیقتی که عالم خارج را پر کرده همان وجود محض است، پس ماهیت‌های نوعیه (ذوات) چه رابطه‌ای با این واقعیت بحث و بسیط دارند؟ سپس باید مشخص شود آیا ماهیت با توجه به وضعیتی که در مقابل وجود دارد می‌تواند امری مشکک باشد؟ و اگر خیر پس اطلاق یک طبیعت و ذات واحد بر افراد جزئی متعدد آیا در این تفکر فلسفی قابل تحقق است یا خیر؟

سبزواری در تعلیقه *سواهد الربوبیه* اقوال مربوط به وجود کلی طبیعی (ذات) را در هفت قول دسته‌بندی می‌کند. وی معتقد است گروهی وجود کلی طبیعی را نفی کرده‌اند

و گروهی نیز قائل به وجود کلی طبیعی هستند که گروه دوم نیز یا کلی طبیعی را موجود به وجود افراد جزئی می‌دانند و یا اینکه کلی طبیعی را جدای از اشخاص لحاظ می‌کنند. کسانی که کلی طبیعی را دارای وجودی مستقل از افراد می‌دانند نیز یا مانند رجل همدانی آن را به صورت مستقل در عالم طبیعت موجود می‌دانند و یا مانند قائلین به ارباب انواع و مثل آن را در عالم عقول و مجردات متحقق می‌دانند. کسانی که کلی طبیعی را به وجود افراد جزئی در خارج متحقق می‌دانند نیز یا معتقدند که جنس و فصل و نوع طبیعی همگی در خارج به لحاظ ماهیت (نحوه ترکیب) و وجود واحد هستند و تعدد این سه تنها ذهنی است و یا اینکه معتقدند این سه به لحاظ ماهیت و نحوه ترکیب متعدد و به لحاظ وجود واحد هستند و یا اینکه معتقد هستند به لحاظ ترکیب اجزاء و وجود هر دو متعدد است. (سبزواری، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۵۶۹)

سبزواری در شرح منظومه نیز، تقریباً همین اقسام را در دسته‌بندی اقوال پیرامون وجود کلی طبیعی توضیح می‌دهد. (همو، ص ۴۸۰-۴۸۹) اما مطهری در شرح این سخن سبزواری به نکته مهمی اشاره کرده و بیان می‌کند که اولاً این هفت قول را می‌توان به چهار قول اصلی کاهش داد که عبارت‌اند از: ۱. کلی طبیعی مطلقاً در خارج وجود ندارد؛ ۲. آنچه در خارج تحقق دارد افراد جزئی هستند و اگر گفته شود که کلیات طبیعی در خارج موجود هستند نوعی مجاز است؛ ۳. کلی طبیعی در خارج وجود دارد و نحوه وجود آن به صورت واحد عددی است؛ ۴. کلی طبیعی در خارج ضمن افراد جزئی متحقق است.

و ثانیاً: این چهار قول را نیز در اصل به دو قول می‌توان فرو کاست:

۱. کلی طبیعی در خارج وجود ندارد و ۲. کلی طبیعی در خارج وجود دارد. وی می‌گوید اصل بحث کلی طبیعی ناظر به این دو سخن است؛ یعنی اقوال دیگر در واقع فروع یکی از این دو سخن هستند که می‌خواهند بگویند کلی طبیعی چگونه در خارج وجود دارد و یا چگونه وجود ندارد؟ والا در خصوص این پرسش اصلی که کلی طبیعی در خارج موجود است یا خیر تنها دو موضع قابل طرح است؛ یکی موضع فلاسفه اسلامی که کلی طبیعی را موجود می‌دانند و یکی موضع متکلمان که وجود خارجی کلی طبیعی را نفی می‌کنند. (مطهری، ۱۳۸۵، القسم الاوّل، ص ۳۱۲)

اما در بحث فعلی که در صدد بررسی وجود کلی طبیعی در فلسفه ملاصدرا هستیم، ابتدا لازم است نظر خود ملاصدرا را مطرح کرده و سپس این نظریه با مبانی فلسفی

نیت‌گرایی در فلسفه ملاصدرا

وی سنجیده شود. ملاصدرا معتقد است کلی طبیعی (ذات) در عالم خارج به نحو بالعرض موجود است.^۱ به تعبیر دیگر، وی معتقد است کلی طبیعی نه آنچنان که حکمای قبل از وی گفته‌اند در عالم خارج وجود بالذات دارد و نه آنچنان که متکلمان می‌گویند، کلی طبیعی اصلاً در خارج تحقق ندارد.^۲ وی معتقد است کلی طبیعی به واسطه وجود، موجود است^۳ و لذا از آن تعبیر به وجود بالعرض می‌کند.

اما نکته مهم این است که ملاصدرا بحث کلی طبیعی (ذات) را در مقابل وجود تا همین اندازه پی می‌گیرد و اعتباری دانستن ماهیت در مقابل وجود و یا وجود بالعرض داشتن ماهیت را بیش از این دنبال نمی‌کند. اتفاقاً نکته‌ای که در اینجا برای این تحقیق بسیار اهمیت دارد و کلید پاسخ‌گویی بسیاری از پرسش‌های این تحقیق است، تشریح و تبیین این نگاه ملاصدرا و بررسی نتایج و لوازم این سخن است. لذا در ادامه خواهیم کوشید دیدگاه ملاصدرا در خصوص ماهیت را در پرتو سه مبنای معروف فلسفه وی، یعنی اصالت وجود و تشکیک در حقیقت وجود و حرکت جوهری، توضیح دهیم.

دیدگاه معروفی میان اندیشمندان حوزه فلسفه صدرایی وجود دارد که ماهیت را حد وجود می‌دانند. به عبارت دیگر، آنها معتقدند مرتبه اعلاّی وجود که همان حقیقت بحت و بسیط و محض وجود است هیچ حدی نداشته و لذا ماهیتی نیز ندارد. اما مراتب مادون آن، که در مقایسه با آن مرتبه محدود بوده و فاقد برخی کمالات وجودی هستند قطعاً دارای حدودی خواهند بود، پس دارای ماهیت نیز هستند.^۴ پس بر این اساس، ماهیت به تنهایی فقط مرزهای حقیقت وجود یک موجود با موجودات دیگر است. لذا می‌توان گفت در این نگاه ماهیت به تنهایی فقط امری سلبی است و در واقع مفهومی است که

۱. الکلی الطبیعی غیر موجود بالذات بل الموجود بالذات هو الوجود الخاص ... (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۱۳)

۲. لا كما هو المشهور من الحكماء انها موصوفة بالوجود بمعنى ان الوجود كما هو منسوب الى شخص، منسوب اليها و لا كما زعمه المتكلمون النافون لوجودها انها غير موجودة بوجود الشخص اصلاً. (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۳۳)

۳. فيكون الوجود موجود في نفسه بالذات و ماهيه موجوده بالوجود اى بالعرض فهى متحدان بهذا الاتحاد. (همان، ص ۸)

۴. اذ كلّ وجود سوى الوجود الاول البسيط الذى هو نور الانوار يلزمه ماهيه كلية امكانيه تتصف بهذه الاوصاف باعتبار حصولها فى الادهان. (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۸) «فهو مع كونه امراً شخصياً بذاته و مشخصاً لما يوجد به من ذوات الماهيات الكلية ... المتحدّه به كلّ منها بمرتبه من مراتبه و درجه من درجاته سوى الموجود

الاول الذى لا يشوبه ماهية اصلاً». (همو، ۱۳۶۰، ص ۷)

ذهن از مرزهای حقیقت وجودی یک موجود انتزاع می‌کند. البته خود ملاصدرا نیز به این نکته که ماهیت یک موجود، حد منتزع ذهن از حقیقت وجودی آن موجود است، اذعان دارد.^۱

تأمل در این دیدگاه ملاصدرا نشان می‌دهد که مفاهیم ماهوی در واقع از نحوه وجود موجودات انتزاع می‌شود. از همین رو می‌توان ادعا کرد در نظر ملاصدرا ماهیت‌ها دارای منشأ انتزاع خارجی هستند، اما دارای مابازای خارجی نیستند. زیرا بر اساس اصالت وجود، تنها مفهومی که مابازای خارجی دارد مفهوم وجود است (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۱۱-۱۲) پس ماهیت‌ها در واقع از سنخ معقولات ثانیه فلسفی هستند.

اگر بخواهیم سخن فوق را از نگاهی منطقی و معرفت‌شناختی بررسی کنیم باید گفت که در تفکر ارسطویی واقعیت موجودات مادی همان ذات و ماهیت آنهاست که متشکل از ماده و صورت است. لذا تبیین نوع یا ماهیت یک شیء در واقع شناخت هویت اصلی موجودات است. اما در فلسفه ملاصدرا، واقعیت اصلی موجودات به وجودهای آنهاست که قابل انتقال به ذهن نیز نیست.

در این فلسفه، ارائه ماهیت یک موجود در واقع ارائه مرزها و حدود تفکیکی آن موجود از موجودات دیگر است. به عبارت دیگر، در فلسفه و منطق ارسطویی تبیین ماهیت یک موجود مساوی با شناخت واقعیت آن موجود بود. اما در فلسفه صدرایی، تبیین ماهیت یک موجود فقط درک تمایز آن موجود از موجودات دیگر است (یعنی به تعبیر منطقی در این فلسفه تعریف به ماهیت، یک تعریف حدی نیست، بلکه یک تعریف رسمی است). در فلسفه ارسطویی با شناخت ماهیت و جنس و فصل یک پدیده به شناختی ایجابی و درک واقعیت آن پدیده نائل می‌شویم. اما در فلسفه ملاصدرا، با شناخت ماهیت، درکی سلبی از متعلق شناخت خواهیم داشت که وجه تمایز آن با دیگر موجودات را مشخص خواهد کرد.

لازمه این سخن که ماهیت را حد وجود بدانیم آن است که ما به الامتیاز موجودات در عالم واقع وجودهای ایشان است (اگرچه بنا بر تشکیک وجود، ما به الاشتراک آنها

۱. وستعلم معنى هذا الكلام من ان الوجود مع كونه امرأ شخصياً بذاته، متعیناً بنفسه، مشخصاً لما يوجد به من ذوات الماهية الكلية، كيف يتحد بها و يصدق هي عليه في الخارج و يعرض مفهومه عليها عروفاً في الذهن بحسب التحليل العقلي. (همو، بی‌تا، ص ۸-۹) ملاصدرا در کتاب مشاعر در بحث‌های متعدد دیگری نیز به انتزاعی بودن ماهیت تصریح می‌کند. (نک: همان، ص ۱۶، ۲۳، ۲۸-۲۹)

نست کرابی در فلسفه ملاصدرا

نیز همین وجودهایشان است). به عبارت دیگر، در فلسفه اصالت وجود هر موجودی دارای هستی و وجودی متمایز از دیگر موجودات است. پس هر موجودی نیز حدود و مرزهای وجودی متفاوتی با دیگر موجودات خواهد داشت که سبب تمایز آن موجود از دیگران خواهد شد. اگر این نتیجه را در کنار سخن قبلی که می‌گوید ماهیت هر موجودی همان حدّ وجودی آن است قرار دهیم می‌توان نتیجه گرفت پس هر موجودی ماهیتی متناسب با هستی و مرتبه وجودی خویش خواهد داشت. پس ماهیت یک ذات مشترک میان این موجود و برخی موجودات دیگر که همگی افراد آن ماهیت باشند، نخواهد بود، بلکه هر موجودی ماهیت خاص خویش را خواهد داشت.

اما نکته وجودشناختی دوم در خصوص جایگاه ذات در فلسفه اصالت وجود آن است که بنا بر حرکت جوهری، امور مادی دچار حرکت در جوهر خویش هستند و در واقع منظور از جوهر همان واقعیت وجودی آنهاست. به تعبیر دیگر، امور مادی دارای تغییر و حرکت در وجود خویش هستند و پیوسته مراتب وجودی آنها تغییر خواهد کرد. لذا این حدود و مراتب نیز تغییر کرده و ماهیت این موجودات نیز بالتبع تغییر خواهد کرد. پس امور مادی و متغیر دارای یک ماهیت ثابت نیز نخواهند بود.

به عبارت دیگر، اگر اصالت وجود و تمایز طولی موجودات در مراتب تشکیکی وجود و حرکت جوهری را در کنار این دیدگاه که ماهیت حد وجود است قرار دهیم، آنگاه ماهیت نه امری مشترک میان افرادی که به آنها اطلاق می‌شود خواهد بود و نه امری ثابت. یعنی هم کلیت (قابلیت صدق بر کثیرین) از ذات گرفته می‌شود و هم پایداری و ثبات آن، و می‌توان گفت که چنین ماهیتی، شیر بی یال و دم و اشکمی است که تنها واژه ماهیت بر آن اطلاق شده و الا از واقعیت ماهیت در آن خبری نیست. به عبارت دیگر، ذات در فلسفه مشائی و تفکر ارسطویی دو ویژگی بنیادین دارد که یکی قابلیت صدق آن بر کثیرین است و دومی نیز ثبات و تغییرناپذیری آن است. اما در فلسفه ملاصدرا، هنگامی که ذات هر موجود تبدیل به حدّ منتزع از مرتبه وجودی آن موجود می‌شود، ابتدا قابلیت صدق خود بر کثیرین را از دست می‌دهد و هنگامی، که پای حرکت جوهری نیز به میان می‌آید، در مرحله بعدی حتی یک موجود مادی نیز نمی‌تواند دارای یک ذات ثابت و پایدار در فرآیند حرکت جوهری خویش باشد، بلکه در هر لحظه مرتبه‌ای متفاوت و لذا ذاتی متفاوت خواهد داشت و از همین رو حتی ذات هر موجود نیز بر اساس حرکت جوهری نمی‌تواند امری ثابت و دائمی باشد، بلکه آن به آن، در تحول خواهد بود.

در مجموع می‌توان در فلسفه اصالت وجود سه ویژگی وجودشناختی مهم به شرح ذیل برای ذات برشمرد:

الف) ذوات، معقولات ثانی فلسفی‌ای هستند که مابازای مستقلی در خارج ندارند، بلکه از مرتبه وجودی موجودات آن مراتب انتزاع می‌شوند.

ب) هر موجودی چون مرتبه وجودی خاص به خود دارد، ماهیتی (ذاتی) خاص خویش خواهد داشت و ذات نمی‌تواند بر افراد متعدد صدق کند.^۱

ج) ذات هر موجود مادی نیز امری متغیر و متحول خواهد بود و از آنجا که هر موجود مادی در فرآیند حرکت جوهری خویش مراتب متفاوتی پیدا می‌کند، طبیعتاً ماهیت‌های (ذوات) متفاوتی نیز خواهد داشت.

اما آیا واقعاً می‌توان ملاصدرا را قائل به چنین نتایجی در خصوص ماهیت (ذات) دانست. به عبارت روشن‌تر، آیا چنین دیدگاهی در خصوص ماهیت (ذات) به معنای آن نیست که ملاصدرا ذات را بالکل نفی می‌کند و به نظریه متکلمان نزدیک می‌شود؟ برخی از اندیشمندان معاصر معتقدند چنین قرائتی از دیدگاه ملاصدرا به معنای نفی ذات در عالم خارج است و این دیدگاه را در تعارض آشکار با نظریات این فیلسوف می‌دانند.^۲ البته برخی از اندیشمندان معاصر که دیدگاهی انتقادی نسبت به فلسفه اصالت وجود دارند نیز قائل‌اند که ملاصدرا در نهایت مجبور به نفی کلی طبیعی در عالم خارج است

۱. ممکن است این اشکال پیرامون دو نتیجه «الف» و «ب» مطرح شود که این دو لازمه در واقع لوازم معناشناختی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت هستند و نه لوازم وجودشناختی، ولی اگر حتی این دیدگاه نیز پذیرفته شود، به هر رو این نتیجه مستقیماً از یک بحث وجودشناختی که همان اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت است، نتیجه شده و لذا می‌توان آن دو را دو دستاورد وجودشناختی برای نظریه اصالت وجود محسوب کرد.

۲. احمد عسکری در اثر خویش به نحو مستوفایی کوشیده است ثابت کند که نسبت دادن اعتباری بودن ماهیت و کلی طبیعی به ملاصدرا اولاً در تعارض با تصریحات این متفکر است و ثانیاً چنین دیدگاهی نهایتاً منجر به نفی وجود کلی‌های طبیعی خواهد شد و کلی‌های طبیعی را در حد فنومن کانت فرو خواهد کاست و منجر به غلتیدن فلسفه صدرایی به ورطه شک‌گرایی معرفتی و عدم مطابقت شناخت انسان با عالم واقع خواهد شد. (عسکری،

و این را یک نقطه ضعف برای این فلسفه می‌شمرند.^۱ (به عبارت دیگر، این قرائت از فلسفه ملاصدرا را تأیید می‌کنند)

اما به نظر نگارنده، ملاصدرا خود متوجه این مشکل در نظریه اعتباری دانستن ماهیت و تعارض قول به وجود کلی طبیعی با قول به اصالت وجود، بوده است. وی با تیزهوشی مخصوص به خود، که به نظر نگارنده در هیچ یک از متفکران حوزه فلسفه اسلامی نمی‌توان یافت، غالباً خیلی خوب نتایج و دستاوردهای سخن خویش را حدس می‌زند. او با استشمام رایحه ناسازگاری میان نظریه اصالت وجود و حرکت جوهری با قول به وجود کلیات طبیعی، از باب دفع دخل مقدر دو دیدگاه جدید را به میان می‌آورد تا اجازه ندهد چنین قرائتی از دستگاه فلسفی وی صورت گیرد. او نظریه عالم مثل و تشکیک در ماهیت را دقیقاً برای مخالفت با چنین قرائتی از نظام فلسفی خویش مطرح کرده است.

اما چرا نظریه مثل و نظریه تشکیک در ماهیت با سه دستاورد وجودشناختی یاد شده، که در خصوص اعتباری دانستن ماهیت مطرح شد، در تعارض است؟

در مقام توضیح باید گفت اگر کسی قائل شود که ماهیت صرف و بحت دارای وجودهای عینی مستقل از افراد جزئی خویش در ساحتی از عالم هستی هستند، آنگاه این سخن در تعارض با نتیجه شماره «الف» خواهد بود. زیرا در این نتیجه گفته شده که بر اساس اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت در واقع کلیات طبیعی تبدیل به معقولات ثانیه فلسفی‌ای خواهند شد که مابازای خارجی ندارند، اما منشأ انتزاع خارجی خواهند داشت. پس اگر ملاصدرا قائل به نظریه مثل می‌شود در واقع می‌خواهد ثابت کند که کلیات طبیعی اگرچه مابازای مستقل در میان افراد جزئی ندارند و تنها از نحوه و مرتبه وجودی آنها انتزاع می‌شوند، اما مصادیق عینی‌ای در ساحتی دیگر از هستی دارند. لذا نباید آنها را معقولات ثانیه فلسفی محسوب کرد، بلکه همچنان معقولات اولی هستند.

۱. مصباح یزدی معتقد است قائل شدن به وجود عینی کلی طبیعی یکی از عمیق‌ترین لایه‌های (رسوبات) تفکر اصالت ماهوی است (مصباح یزدی، بی‌تا، ص ۲۷) که در تعارض آشکار با مبنای اصالت وجود قرار دارد و از همین رو تصریح می‌کند که میان قول به وجود خارجی کلی طبیعی و اصالت وجود نمی‌توان جمع کرد. (همو،

همچنین اگر کسی قائل به تشکیک در ماهیت شود می‌تواند بگوید افراد تحت یک ماهیت اگرچه مراتب مختلف وجودی دارند، اما ماهیتشان امری مشکک است و این ماهیت تشکیکی بر هر یک از آن افراد بسته به آنکه تا چه حد از کمالات آن ماهیت برخوردار باشند، قابل اطلاق خواهد بود و لذا لازم نیست بگوییم ماهیت قابل صدق بر تمام افراد تحت خویش نیست، بلکه بر هر یک از آنها به نحو تشکیکی می‌تواند حمل شود. پس در واقع قول به تشکیک ماهیت نیز در تعارض با نتیجه‌گیری شماره «ب» قرار می‌گیرد.

همچنین اگر کسی ماهیت را مقول بالتشکیک بداند می‌تواند ادعا کند که از آنجا که حرکت جوهری یک حرکت اشتدادی است پس امور مادی‌ای که دچار این حرکت هستند در واقع دچار یک سیر اشتدادی در مراتب وجود می‌شوند و این به معنای آن نیست که ماهیت آنها در این سیر دچار تغییر نشوند، بلکه چون ماهیت آنها نیز مشکک هستند از ابتدا تا انتهای این حرکت اشتدادی دارای ماهیت مشکک و در عین حال ثابتی هستند که در هر مرتبه از مراتب آن حرکت متناسب با آن مرتبه، آن ماهیت نیز به نحو تشکیکی به این امر متحرک اطلاق می‌شود. لذا امور مادی دچار حرکت جوهری از ابتدا تا انتهای حرکت، یک ذات ثابت مشکک دارند. به همین دلیل قول به تشکیک در ماهیت (ذات) در واقع در تعارض با نتیجه‌گیری شماره «ج» قرار می‌گیرد.

به عبارت دیگر، ملاصدرا با طرح نظریه مثل و نظریه مشکک بودن ماهیت (ذات) سعی دارد همچنان از قول به وجود کلی طبیعی دفاع کند و اجازه ندهد نظام فلسفی او به سمت نفی ذات سوق داده شود. در ادامه این تحقیق می‌کوشیم اولاً جایگاه نظریه مثل و نظریه تشکیک در ماهیت در آراء خود ملاصدرا و همچنین در دستگاه فلسفی صدرایی را بررسی کرده و ثانیاً کارکردهای این دو نظریه را بیش از پیش در آراء فلسفی ملاصدرا تبیین کنیم. لذا در ادامه این تحقیق مناسب است ابتدا تعریف و تبیین ملاصدرا از این دو نظریه بررسی شود و همچنین به کارکردها و دستاوردهای مختلفی که این دو دیدگاه در نظریات ملاصدرا دارند بیشتر توجه کنیم. و در نهایت لازم است سازگاری نظریات یاد شده با دستگاه فلسفی ملاصدرا بررسی شود.

اما با توجه به پیوند وثیق این دو نظریه، شایسته‌تر می‌نماید که هر دو را با هم مورد بحث، تبیین و ارزیابی قرار دهیم.

۳. جایگاه نظریه تشکیک در ماهیت و عالم مثل در فلسفه ملاصدرا

ملاصدرا در *اسفار* در بحث از تمایز میان کلی و مثال توضیح می‌دهد که طبیعت گاهی جزئی است و گاهی کلی. او طبیعت جزئی را متعلق به تمام افراد مادی آن طبیعت می‌داند ولی طبیعت کلی را تنها متعلق به فرد عقلی می‌داند و نسبت میان فرد عقلی و افراد مادی را نسبت فاعل به فعلش می‌داند. وی سپس تصریح می‌کند که کلی به این معنا متفاوت از کلی به معنای ماهیت کلی است و ماهیت کلی در خارج وجود مستقل ندارد و تنها موجود به وجود افرادش است. اما طبیعت کلی یاد شده که همان فرد عقلی است در واقع وجودی مستقل از افراد جزئی دارد و بلکه وجود آن شدیدتر و فراتر از آن افراد است. (همو، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۳۶۰-۳۶۱)

می‌بینیم که این سخن ملاصدرا دقیقاً تأییدی است بر وجود تمایزی که میان مثل افلاطون با مثال‌های حکیمان مسلمان بیان شد. اما اکنون باید مشخص کرد، مثل با ویژگی‌های یاد شده در نظر ملاصدرا چه کارکردهایی دارند؟

ملاصدرا نظریه مثل را به پیش از افلاطون نسبت می‌دهد و از امپدوکلس، فیثاغورس، آناکساگوراس و هرمس به عنوان حکیمان پیش از سقراطی‌ای که قائل به این نظریه بوده‌اند نام می‌برد. وی حتی این دیدگاه را متعلق به حکیمان خسروانی می‌داند. (همو، ۱۳۵۷، ص ۱۴۱) او معتقد است سخن افلاطون در خصوص مثل نظریه‌ای محکم و صحیح است که هیچ یک از ایرادهای مشائیان به آن وارد نیست. البته او خود را اولین اندیشمندی می‌داند که توانسته است این نظریه را به نحوی استدلالی تثبیت کند. (همو، ۱۳۸۲، ص ۵۸۶)

ملاصدرا از متفکران پیش از خود پنج تفسیر از نظریه مثل مطرح می‌کند که یک تفسیر متعلق به فارابی است و دیگری متعلق به ابن‌سینا و سومی متعلق به سهروردی و تفسیر چهارم نیز (بنا به گفته آشتیانی) متعلق به دوانی است و پنجمین تفسیر نیز مربوط به میرداماد می‌شود. ملاصدرا از میان این تفاسیر پنج‌گانه سخنان فارابی و دوانی و میرداماد را به طور کامل رد می‌کند. اما از تفسیر ابن‌سینا و سهروردی، هر یک، قسمتی را تأیید و قسمتی را رد می‌کند و تفسیر خود وی تلفیقی از دو تفسیر یاد شده است.^۱

۱. ملاصدرا تفسیرهای متعددی را در منابع مختلف به صورت پراکنده از این نظریه مطرح کرده که مجموع آنها در قالب تفاسیر پنج‌گانه مذکور در متن آورده شده است. نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۶-۵۵؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۵۶-۱۵۹؛ همو، ۱۳۸۵، ص ۲۸۵؛ همو، بی‌تا، تعلیقه بر شرح *حکمة الاشراق*، ص ۲۵۱.

نکته جالب آنکه ملاصدرا در حاشیه بر شرح حکمة الاشراق تفسیر ابن سینا را صحیح‌ترین سخن درباره مثل افلاطونی می‌داند (همو، بی‌تا، شرح حکمة الاشراق، ص ۲۵۱) ولی در شواهد الربوبیه بهترین نظریه در خصوص مثل را نگاه و تفسیر سهروردی می‌داند. (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۵۷) در واقع، ملاصدرا در هر یک از این دو نگاه یک قسمت را بهترین سخن می‌داند و نه تمام آن تفسیر را، اما پرسش این است که چگونه می‌توان متوجه شد که ملاصدرا در این دو تفسیر کدام قسمت از هر یک را صحیح و کدام قسمت از هر یک را نادرست می‌داند؟ جواب این پرسش در واقع در بررسی انتقادات ملاصدرا به نظرات ابن سینا و سهروردی مشخص می‌شود. در واقع، در این انتقادات مشخص می‌کنند اشکال اصلی هر یک از این دو نگاه به نظریه مثل نزد ملاصدرا چیست و از این رهگذر می‌توان به لب تفسیر خود ملاصدرا از نظریه مثل نیز پی برد.

ابن سینا در فصلی از *الاهیئت سفیفا* با عنوان «فی ابطال القول بالتعلیمات و المثل» دو دلیل در ردّ نظریه مثل و تعلیمات مفارق مطرح می‌کند. (ابن سینا، ۱۴۰۱، ص ۳۱۷-۳۱۸) او در اولین دلیل می‌گوید فرد محسوس و فرد معقول یک ماهیت در طبیعت و ذات خویش طبق نظریه مثل مشترک هستند. در نتیجه این فرد محسوس که امری مادی است، یا بر اساس ذات و طبیعت خویش مادی شده که در این صورت دیگر فرض فرد مجرد و مفارق برای این طبیعت امکان ندارد و یا اینکه آن فرد به سبب یک عارض بیرون از ذات مذکور، امری مادی شده است. در این صورت نیز مادی بودن و مجرد بودن هیچ یک ذاتی آن طبیعت نخواهد بود و لذا فرد مادی آن طبیعت می‌تواند تبدیل به فرد مفارق شود و بالعکس و این در حالی است که خود افلاطون هیچ‌گاه نمی‌تواند بپذیرد که فرد مادی تبدیل به همان فرد عقلی و یا فرد عقلی و مثال تبدیل به فرد مادی شود.

ابن سینا در استدلال دوم خود در ردّ نظریه مثل نیز می‌گوید طبق این نظریه فرد مادی در تحقق خود نیازمند فرد عقلی طبیعت مورد نظر است. حال این احتیاج به علتی از همان نوع، یا ناشی از ذات این طبیعت است که در این صورت فرد عقلی هم همان طبیعت را دارد و لذا او نیز باید به فرد عقلی دیگری نیاز داشته باشد و این سلسله الی غیر النهایه ادامه پیدا خواهد کرد. یا اینکه احتیاج یاد شده عارض بیرونی بر آن طبیعت می‌باشد. در این صورت نیز آن فرد مادی در ذات و هویت واقعی خود نیازمند به علت نیست، پس دیگر احتیاجی به فرض فرد عقلی‌ای که بخواهد وجود وی را به او بدهد،

نسبت کرامی در فلسفه ملاصدرا

نخواهد بود و در نتیجه عارض مذکور موجب وجود امری می‌شود که معروض این عارض مقدم بر آن امر یاد شده وجود دارد و نیازی به آن امر ندارد. پس دیگر فرض تحقق آن امر نیز وجه معقولی نخواهد داشت.

دقت در هر دو استدلال ابن‌سینا نشان می‌دهد که مشکل اصلی او با نظریه مثل همان رابطه فرد عقلانی و مجرد یک طبیعت واحد با فرد محسوس و مادی آن است. محور هر دو اشکال نیز همین رابطه و تبیین ناپذیری آن است.

اما ملاصدرا در جواب این دو اشکال آنچنان که انتظار نیز می‌توان داشت به نظریه تشکیک پناه می‌برد. به عبارت دیگر، ملاصدرا می‌گوید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۷۴-۷۵) اشکالات ابن‌سینا مبتنی بر فرض عدم تشکیک است. اما اگر قائل به تشکیک باشیم این ایرادات وارد نیست. وی معتقد است، بر مبنای ابن‌سینا، افراد حقیقت واحد نمی‌توانند به حسب ذات خود متقدم و متأخر و یا به عبارت روشن‌تر عالی و سافل باشند و یا افراد یک طبیعت واحد نمی‌توانند یکی علت و دیگری معلول باشد، زیرا حقیقت هر دو یکی است. اما بنا بر تشکیک این تقدم و تأخر و اینکه یک فرد، علت فرد دیگر باشد امکان خواهد داشت، زیرا تقدم و تأخر و علت و معلول بودن این افراد نه به ماهیت و ذات آنها، بلکه به وجود آنها باز می‌گردد. لذا اگرچه هر دو طبیعت یکسانی دارند، ولی در واقع وجودهای این افراد از مراتب مختلفی برخوردار بوده و تقدم و تأخر و علت و معلول بودن آنها ناشی از همین مراتب وجودی آنهاست.

سهروردی دلایل مختلفی در خصوص اثبات نظریه مثل ارائه کرده است که ملاصدرا سه دلیل مهم او را به شرح ذیل در آثار مختلفش طرح و نقد می‌کند. سهروردی در استدلال نخست خویش می‌گوید قوای نباتی مانند غذایی و نامیه و مؤلده اعراضی هستند که حامل آنها یا روح بخاری است و یا اعضای نبات که هر دو اموری متغیر هستند و لذا نمی‌توانند حافظ مزاج باشند، زیرا قوایی که حال در آنها هستند با توجه به تبدل محلشان باید به تغییر دچار شوند. پس افعال پیچیده نباتات و حیوانات نمی‌تواند از طبیعت قوه‌ای صادر شود که نه نباتی دارد و نه ادراکی. قوه مصوره نیز چون بسیط است نمی‌تواند منشأ افعال گوناگون و متکثر نبات یا حیوان باشد. پس باید منبعی مجرد که توانایی ادراک خویش و غیر را دارد، منشأ این افعال باشد. این منبع مجرد و مدرک در واقع همان رب‌النوع است که از سنخ عقول و مفارقات بوده و وظیفه تدبیر نوع بر عهده اوست.

سهروردی در استدلال دوم خود نیز می‌گوید نبات و جریان منظم انواع در این عالم نمی‌تواند اتفاقی باشد. لذا هر نوعی در این عالم باید دارای مبدئی مفارق و ثابت و تغییرناپذیر باشد که ویژگی‌ها و افعال آن نوع را تدبیر کند و ضامن حفظ و بقای آن نوع باشد.

وی در استدلال سوم خویش نیز بیان می‌کند که بنا بر قاعده امکان اشرف اگر ممکن اخش وجود یابد پس ممکن اشرف نیز باید حتماً متحقق شود. بنابراین، با توجه به تحقق موجودات و نظام‌ها و ترکیب‌های ایشان و نسب و روابط میان آنها، کلیه این امور باید ابتدا در عالمی ماوراء این دنیا، تحقق یافته باشد که همان عالم مثل است. (سهروردی، ۱۳۷۹، ص ۴۶۳)

ملاصدرا در مقام نقد دیدگاه سهروردی می‌گوید این تفسیر اشکالاتی دارد، از جمله آنکه مثل را تنها یک موجود عقلی و مجرد محسوب کرده است. حال آنکه مثل اگرچه مجرد هستند ولی طبیعت آنها با طبیعت افراد مادی مشترک و متحد است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۵۷)

وی معتقد است (با توجه به این مشکل در تفسیر سهروردی از مثل) دیگر وحدت نوعی میان مثل و افراد مادی یک نوع، در این تفسیر قابل تبیین نبوده و چگونگی مناسبت میان مثل و افراد مادی در تفسیر سهروردی بدون پاسخ می‌ماند. وی می‌افزاید از همین روست که سهروردی زمانی آن صور مفارق را مثال‌های افراد مادی می‌داند و می‌گوید آنها از تمام وجوه شبیه این افراد نیستند. و زمانی بر عکس آنها را مثل و ارباب انواع آن افراد می‌داند و معتقد است دارای ذات و طبیعت مشترک و واحدی با آنها هستند. (همو، بی‌تا، تعلیقه بر شرح حکمه الاشراف، ص ۲۵۱)

اشکال دیگری که ملاصدرا بر تفسیر سهروردی مطرح می‌کند آن است که میان وحدت حقیقت علت و وحدت حقیقت معلول‌ها از یک سو، و میان تخالف حقیقت آثار و معالیل و تخالف حقیقت علت‌های آنها نیز، از سوی دیگر، ملازمت عقلی وجود دارد. زیرا در نگاه سهروردی به مثل، از طرفی، تمام مثل و ارباب انواع دارای حقیقت واحد عقلانی و مجرد بوده، و از طرف دیگر، آثار و معلول‌های آنها که همان انواع جوهری مادی باشد تباین بالذات دارند. (همو، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۶۱) یعنی علت‌هایی که همگی مجردند هر یک مبدأ معلول‌های مادی‌ای هستند که این معلول‌ها تباین به تمام ذات و یا دست کم تباین به فصل با یکدیگر دارند.

نیت‌گرایی در فلسفه ملاصدرا

ملاصدرا در مقام حلّ معضلات نظریه سهروردی می‌گوید اولاً افراد مادی و مثل عقلانی آنها، برخلاف نظر سهروردی، دارای یک نوع و ذات مشترک و واحد هستند و ثانیاً اختلاف آثار این مثل در واقع بر اساس اصالت وجود و مراتب تشکیکی آن اختلاف در حقیقت وجود است که این اختلاف در واقع به اختلاف ارباب این انواع در حقیقت وجود برمی‌گردد (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۶۲) و از همین روست که ملاصدرا میان ارباب انواع نیز به نوعی اختلاف تشکیکی قائل می‌شود و بالاترین مثال را همان مثال انسانیت می‌داند که واجد تمام کمالات وجودی مثال‌های دیگر است. لذا آثار مادی این مثال که همان افراد جزئی انسان باشند، نیز در میان افراد مادی انواع جوهری از بالاترین مرتبه وجودی برخوردار هستند. (همان، ص ۱۳۶۳-۱۶۴)

تأمل در انتقادات ملاصدرا به تفسیر ابن‌سینا و سهروردی از نظریه مثل نشان می‌دهد که اشکال نظریه ابن‌سینا از نظر ملاصدرا آن است که خود تقریر وی از این نظریه که مثل را دارای ماهیت یکسان با افراد مادی می‌داند صحیح است. اما نگاه ابن‌سینا به علل پنج‌گانه طرح این نظریه از سوی افلاطون، صحیح نیست. در مقابل نیز ملاصدرا این قسمت از تفسیر سهروردی را که منکر طبیعت ماهوی یکسان میان ارباب انواع و افراد مادی می‌شود، نمی‌پذیرد، اما این قسمت از تفسیر او را که تأکید می‌کند مثل دارای نقش فاعلی و علی‌ای نسبت به افراد طبیعت نوعیه خویش هستند صحیح دانسته و مورد تأیید قرار می‌دهد.

پس همان‌طور که قبلاً نیز اشاره شد، تفسیر ملاصدرا در واقع تلفیق دو قسمت صحیح نظریات ابن‌سینا و سهروردی است. وی معتقد است اولاً مثل با افراد مادی دارای طبیعت ماهوی یکسان و مشترکی هستند، و ثانیاً مثل دارای نقش علی و فاعلی نسبت به افراد مادی بوده (همان، ص ۱۶۲) و اهمیت مثل در همین نقش فاعلی نهفته است. یعنی از نظر ملاصدرا این نقش وجودشناختی و علی مثل است که افلاطون را ناگزیر به پذیرش این نظریه می‌کند.

تا بدین‌جا انتقادات ملاصدرا بر ابن‌سینا و سهروردی در نظریه مثل بیان شد و از این رهگذر تفسیر خود ملاصدرا از این نظریه نیز به وضوح تبیین گردید و تفاوت نگاه وی با این دو اندیشمند در بحث مثل مشخص شد. اما پرسش مهم دیگری که باید در این فصل به آن پاسخ داد این است که آیا نظریه مثل با دستگاه فلسفی ملاصدرا هماهنگی دارد یا خیر؟ برای پاسخ دقیق به این پرسش باید ابتدا به دو پرسش دیگر پاسخ داده شود. الف) آیا لازمه منطقی پذیرش مبانی فلسفی ملاصدرا قائل شدن به

نظریه مثل است؟ ب) آیا پذیرش نظریه مثل در تعارض با مبانی فلسفه صدرایی نیست؟ در ادامه بحث پاسخ‌های این دو پرسش بررسی خواهد شد.

۴. رابطه نظریه مثل و تشکیک در ماهیت و نقد این نظریه از نگاه فلسفه صدرایی

با نگاه به اصول و مبانی فلسفه صدرایی، مانند اصالت وجود، تشکیک در وجود، مراتب اشتدادی حقیقت وجود، حرکت جوهری یا ترکیب اتحادی ماده و صورت و اتحاد عاقل و معقول مشخص می‌شود که این نظام فلسفی به لحاظ منطقی مستلزم پذیرش نظریه‌ای مانند نظریه مثل نیست. به عبارت دیگر، آنچه از نظام فلسفی ملاصدرا فهم می‌شود آن است که همه موجودات در یک نظام طولی از حقیقت وجود قرار دارند و نه بیش از این. به بیان واضح‌تر، افراد مادی انواع جوهری در عالم محسوس بر اساس اصالت وجود و مراتب تشکیکی آن، دارای مبادی وجودی برتری هستند که مرتبه وجود ایشان فوق این افراد مادی است ولی این سخن به تنهایی به معنای پذیرش عالم مثل نیست. زیرا افراد مجرد عالم مُثُل، آنچنان که ملاصدرا نشان داد، دو ویژگی دارند که یکی دارا بودن نسبت فاعلی و علی با افراد مادی جواهر نوعیه است و دوم اینکه آن مثال‌ها دارای طبیعت و ذات مشترک و یکسانی با این افراد مادی هستند، ولی آنچه از مبنای اصالت وجود و مراتب تشکیکی آن به دست می‌آید این است که افراد مادی یک طبیعت نوعیه باید مبادی‌ای با مراتب وجودی برتر از ایشان داشته باشند ولی اینکه این مبادی عالیه حتماً ماهیت یکسانی با این افراد داشته باشند، لازمه منطقی دستگاه فلسفی ملاصدرا نیست.^۱ لذا

۱. به عبارت دیگر، ویژگی اول افراد مجرد نسبت به افراد مادی در نظریه مثل که همان مبدأ مفارق بودن برای افراد مادی است را می‌توان از قاعده اصالت وجود و مراتب تشکیکی آن استنتاج کرد ولی ویژگی دومی که این مبادی مفارق باید داشته باشند تا بتوانند مثال آن افراد مادی باشند، که همان اتحاد ماهوی مثال با افراد مادی بود، از مبنای اصالت وجود و مراتب تشکیکی وجود قابل استنتاج منطقی نیست. از همین رو نهایت چیزی را که دستگاه فلسفی اصالت وجود برای افراد مادی یک طبیعت نوعیه ثابت می‌کند تنها وجود مبادی مفارق و مجرد از ماده برای این افراد است ولی این سخن آنچنان که پیش از این فخر رازی نیز در مقام نقد سهروردی توضیح داده بود خیلی با نظریه مثل فرق دارد. فخر در مقام نقد نظریه رب‌النوع سهروردی همین اشکال ملاصدرا را بر این نظریه مطرح کرده و می‌گوید فصل مقوم نظریه مثل آن است که قائل به این نظریه باید اتحاد ماهوی میان افراد مفارق و افراد مادی را بپذیرد. زیرا در غیر این صورت نظریه مثل تبدیل به همان سخن مشائیان می‌شود که می‌گویند محسوسات و امور مادی مبادی مفارق و مجرد دارند و دیگر تفاوتی میان نظریه مثل با نظر مشائیان نخواهد بود. در اینجا نیز مبنای اصالت وجود و تشکیک، در حقیقت، وجود نهایت چیزی را که ثابت می‌کند آن است که افراد مادی یک نوع جوهری باید دارای مبادی مجرد و مفارق باشند، ولی این سخن در واقع تنها همان سخن حکیمان مشائی است و با نظریه مثل خیلی فاصله دارد و اگر بخواهد نظریه مثل از این مبانی استنباط شود باید

می‌توان نتیجه گرفت اگرچه وجود مبادی مفارق برای افراد مادی جواهر نوعیه از لوازم قبول به اصالت وجود و مراتب تشکیکی آن است، ولی پذیرش نظریه مثل لازمه منطقی مکتب حکمت متعالیه نیست. پس پاسخ این پرسش که آیا پذیرش نظریه مثل لازمه منطقی پذیرش مبانی فلسفه ملاصدراست، منفی است و این نظام فلسفی مستلزم چنین لازمه منطقی‌ای نیست.

اما آنچه که باید در ادامه این بحث مورد توجه قرار گیرد این است که با توجه به اینکه محور و فصل مقوم نظریه مثل عبارت است از اینکه افراد مادی طبیعت نوعیه با فرد مجرد آن، باید دارای ماهیت یکسانی باشند، این‌سینا دو اشکال بسیار مهم و سهمگین بر این نظریه مطرح کرده است. حال باید دید با توجه به اینکه ملاصدرا نیز به تبع این‌سینا فرد مجرد و افراد مادی یک طبیعت نوعی را دارای ماهیت یکسان می‌داند، به این دو اشکال این‌سینا چگونه پاسخ می‌دهد؟

لبّ سخن این‌سینا در هر دو اشکال آن است که یک طبیعت نوعی واحد چگونه می‌تواند هم فرد مادی داشته باشد و هم فرد مجرد؟

ملاصدرا با توجه کامل به این مشکل، بیان می‌کند که کلید حل این مسئله در دو مبنای مهم حکمت متعالیه نهفته است که عبارت‌اند از: ۱. اصالت وجود و ۲. مراتب تشکیکی وجود. وی معتقد است اگر به اصالت وجود و مراتب تشکیکی آن توجه شود، مشخص خواهد شد که یک طبیعت واحد نوعی می‌تواند هم فرد مادی و هم فرد مجرد داشته باشد. زیرا کمال و نقص و ضعف و قوت افراد آن طبیعت ناشی از حقیقت وجودی هر یک از آن افراد است که متفاوت با فرد دیگر است و نه برخاسته از طبیعت و ماهیت آنها. زیرا حقیقت آنها همان وجود و مراتب وجودیشان است و نه ماهیت و طبیعت آنها. (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۶۲) پس اگر فردی از یک طبیعت نوعیه حلول در ماده دارد و مادی است این مطلب ناشی از حقیقت وجودی آن فرد و مرتبه وجودی اوست و اگر هم فرد دیگری از همان طبیعت مجرد و مفارق از ماده است، این مطلب نیز ناشی از حقیقت وجودی این فرد دوم است و نه از طبیعت این فرد. پس طبیعت هر دو می‌تواند یکسان

اتحاد ماهوی مثل با افراد مادی را نیز بتوان ثابت کرد. در حالی که این مبانی به نحو منطقی مستلزم اثبات اشتراک ماهیت میان مثل مفارق و افراد مادی نیست. لذا می‌توان گفت از مبانی اصالت وجود و مراتب تشکیکی آن نظریه مثل به ضرورت منطقی قابل استنتاج نیست و به عبارت صریح‌تر فلسفه اصالت وجود منطقاً مستلزم پذیرش نظریه مثل نیست.

باشد اما مراتب وجودی و حقیقت وجودی افراد متمایز باشد؛ و لذا یکی مادی و دیگری مجرد و یا یکی علت و دیگری معلول باشد.

تأمل در این پاسخ ملاصدرا نشان می‌دهد که وی به واسطه وجود، طبیعت نوعی را نیز مشکک می‌داند. به عبارت دیگر، تنها زمانی ممکن است ملاصدرا بتواند بگوید که ماهیت نوعی، هم، می‌تواند فرد مادی داشته باشد و هم، فرد مجرد که ابتدا تشکیک در ماهیت را بپذیرد، اما آیا او تشکیک در ماهیت را می‌پذیرد؟ و یا نظام فلسفی ملاصدرا می‌تواند تشکیک در ماهیت را منطقیاً صحیح بداند؟ در ادامه تحقیق پاسخ این دو پرسش مورد پژوهش قرار می‌گیرد.

۵. تشکیک در ذات نزد ملاصدرا و در نظام فلسفی اصالت وجود

مبحث تشکیک در ماهیت (ذات) را نخست سهروردی در مقابل مشائیان طرح کرد. او با تکیه بر ماهیت امتداد، استدلالی را برای اثبات تشکیک در ماهیت این امر مطرح می‌کند. (سهروردی، ۱۳۷۹، ص ۲۲-۲۱) بدیهی است که با اثبات تشکیک در یک پدیده ماهوی، مانند امتداد، امکان تحقق این نوع تمایز در ماهیت‌های دیگر نیز ثابت خواهد شد. او بر این اساس، نشان می‌دهد که تمایز آنچنان که مشائیان گفته بودند تنها به تمایزهای سه‌گانه (به تمام ذات و تمایز به فصل و تمایز به امور عرضی) منحصر نمی‌شود. بلکه نوع چهارم تمایز که همان تمایز تشکیکی (تمایز به کمال و نقص) باشد نیز در امور ماهوی قابل تحقق است.

او تمایز تشکیکی را نه تنها در امور عرضی‌ای مثل کیفیت و کم قابل تحقق دانست بلکه در ماهیت‌های جوهری نیز قائل به تشکیک گردید. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴، ص ۲۶۵-۲۶۷) اما ملاصدرا مهم‌ترین منتقد نظریه تشکیک در ماهیت‌های جوهری شد. او نقدهای حکیمان مشائی را بر تشکیک در ماهیت وارد دانست. (ملاصدرا، بی‌تا، تعلیقه بر شرح حکمة الاشراق، ص ۲۹۴) وی حتی تشکیک در اعراض را نیز امری محال دانست و نشان داد فلاسفه مشاء یا باید تشکیک در ذات و ذاتی را نیز بپذیرند و یا از تشکیک در اعراض و عرضی‌ها نیز چشم‌پوشند. (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۳۰-۴۳۳) وی سپس مشخص کرد که تشکیک باید از تمام مفاهیم کلی، اعم از ذاتی و عرضی، نفی شود و کمال و نقص و شدت و ضعف را تنها باید به خصوصیات فردی ارجاع داد که نهایت این سخن همان

تشکیک در حقیقت وجود خواهد شد و بدین ترتیب در انتهای این بحث تشکیک را فقط در حقیقت وجود جاری و ساری دانست.^۱

اما از سوی دیگر، اگرچه ملاصدرا به صراحت تمام تشکیک را در ماهیت و خصوصاً ماهیت‌های جوهری طرد می‌کند. (همان، ج ۶ ص ۲۱) اما برخی سخنان او ناظر به تشکیک در ماهیت است. وی در بحث تشکیک/سفار (همان، ج ۱، ص ۴۲۷-۴۳۰) و یا در مبحث ماهیت از همین کتاب (همان، ج ۲، ص ۸۰-۸۱) و یا در شرح الهدایة الایثیریة (همو، بی‌تا، ص ۳۰۲-۳۰۵) قائل به جواز تشکیک در ماهیت می‌شود^۲ و این نوعی دوگانگی را در دیدگاه‌های ملاصدرا به نمایش می‌گذارد. اما چرا کلام ملاصدرا در این بحث مضطرب می‌شود؟

به نظر نگارنده، سبب این تعارض آن است که وی هیچ‌گاه نمی‌تواند به عنوان یک اندیشمند که در چارچوب منطق و عقلانیت می‌اندیشد قائل به تشکیک در ماهیت شود. زیرا ماهیت باید دارای دو خصوصیت ثبات و اشتراک در افراد خودش باشد تا بتواند ذات و طبیعت آن افراد لحاظ شود. به عبارت دیگر، اگر دو فرد با مراتب مختلف بخواهند افراد یک طبیعت باشند آن طبیعت یا در فرد عالی تحقق پیدا کرده که در این صورت دیگر در فرد سافل نمی‌تواند متحقق باشد. زیرا حقیقت فرد عالی بالاتر و بیشتر از فرد سافل است و اگر طبیعت یاد شده مساوی با حقیقت فرد عالی باشد پس فرد سافل فاقد قسمتی از این حقیقت فرد عالی بوده و لذا خارج از آن طبیعت است. و اگر حقیقت فرد سافل مساوی با طبیعت مذکور باشد آنگاه با استدلالی مشابه فرد عالی حقیقتش خارج از مرزهای طبیعت فرد سافل خواهد بود. لذا دیگر آن طبیعت بر این فرد عالی قابل اطلاق نیست. پس به ناچار ماهیت (ذات) نمی‌تواند امری مشکک باشد و یا به عبارت دیگر، افراد ماهیت واحد نمی‌توانند نسبت طولی با یکدیگر داشته باشند. این نکته‌ای

۱. جوادی آملی توضیحات بسیار مناسبی در چگونگی نفی تشکیک در مفاهیم کلی، اعم از ذاتی و عرضی، مطرح کرده است. نک: جوادی آملی، ۱۳۶۵، ج ۶ ص ۱۶۱-۱۶۳.

۲. مسئله تشکیک در جوهر ماهیت‌های جوهری را فقط سهروردی به صراحت می‌پذیرد و ملاصدرا در مورد مذکور اگر صحبتی از تشکیک در ماهیت به میان می‌آورد مراد او از ماهیت ما به الشیء هو هو است و ماهیت به معنای مقابل وجود را دست کم به طور صریح مد نظر قرار نداده است. لذا می‌توان گفت سخن او در خصوص جواز تشکیک در ماهیت‌های جوهری شفاف نبوده و ابهام دارد و در مقابل به صراحت تمام این بحث را در مواضع دیگر از آثار خویش رد می‌کند.

است که ملاصدرا کاملاً به آن وقوف دارد و از همین رو به هیچ وجه تشکیک در ذات را نمی‌پذیرد.

اما از سوی دیگر، چون ماهیت (ذات) در احکام خویش نزد ملاصدرا تابع وجود است و چون وجود حقیقتی مشکک است، در نظر او، ماهیت (ذات) نیز به واسطه وجود، امکان مشکک شدن را می‌تواند داشته باشد. از همین روست که در بحث مثل، آنچنان که اشاره شد، قائل می‌شود به اینکه ماهیت واحد، هم، می‌تواند فرد مادی داشته باشد و هم، فرد عقلانی و مجرد.

به بیان واضح‌تر، منطق و عقلانیت اجازه نمی‌دهد که ملاصدرا قائل به تشکیک در ماهیت (ذات) شود، اما نظریه تشکیک در وجود، او را وسوسه می‌کند که تشکیک در ذات را نیز بپذیرد و این وسوسه زمانی فزونی می‌یابد که وی متوجه می‌شود برای پذیرش نظریه‌ای مانند مثل و برای پاسخ‌گویی به انتقادات سهمگین ابن‌سینا به این نظریه، چاره‌ای جز پذیرش تشکیک در ذات ندارد. لذا موضع‌گیری صریح ملاصدرا آن است که تشکیک در هیچ ماهیت جوهری و عرضی‌ای امکان‌پذیر نیست. اما موضع‌گیری پنهانی‌ای نیز در کنار این مطلب یافت می‌شود و آن اینکه ماهیت به تبع وجود امری مشکک است.

پس در پاسخ به این پرسش که «نظر ملاصدرا در خصوص تشکیک در ماهیت (ذات) چیست؟» باید گفت ملاصدرا به صراحت تشکیک در ماهیت (ذات) را نفی کرده، اما به طور ضمنی در برخی مواضع به آن اذعان می‌کند. و علت اذعان وی به تشکیک در ماهیت آن است که مجبور است برای پذیرش نظریه مثل آن را بپذیرد.

اما پرسش مهم‌تر این است که آیا لازمه منطقی دستگاه فلسفی ملاصدرا پذیرش تشکیک در ماهیت جوهری است یا خیر؟ در پاسخ به این پرسش باید ابتدا به این نکته مهم توجه شود که مقصود از ماهیت جوهری چیست؟

به عبارت دیگر، ما در تفکر فلسفی مسلمانان با دو معنای فلسفی از ماهیت (ذات) مواجهیم. یک معنا از ماهیت بر اساس تفکر اصالت ماهوی ارسطوئیان و مشائیان است که همان طبیعت جوهری مرکب از جنس و فصل یا ماده و صورت است و معنای دوم ماهیت، معنای اصالت وجودی آن است که آنچنان که اشاره شد برخلاف معنای اول یک مفهوم ایجابی (و معقول اولی) نیست، بلکه یک مفهوم سلبی و اعتباری (به معنای معقول ثانی فلسفی) است که همان حد و مرتبه وجودی موجودات است.

حال در پاسخ به پرسش مزبور باید دید کدام معنای ماهیت مورد نظر است. اگر معنای اول که همان ذات مرکب از ماده و صورت باشد، را لحاظ کنیم، باید گفت نه بر اساس اصالت ماهیت و نه بر اساس اصالت وجود و نه بر اساس هیچ دستگاه فلسفی متافیزیکی دیگر، نمی‌توان ذات به این معنا را مشکک دانست. زیرا، آنچنان که قبلاً نیز اشاره شد، ماهیت در این نگاه یک ذات ثابت و مشترک میان افراد است که تمام حقیقت افراد خویش را تشکیل می‌دهد. حال چنانچه این افراد بخواهند دارای حقایقی طولی باشند و یکی در حقیقت خویش اعلی نسبت به دیگری باشد، آنگاه قطعاً یکی از این دو نمی‌تواند فرد ماهیت مورد نظر باشد. پس ماهیت در این معنا قطعاً نمی‌تواند بر افراد خویش به نحو تشکیکی اطلاق شود. به عبارت دیگر، ذات مشکک به این معنا مانند مثلث متوازی الاضلاع، یک مفهوم متناقض‌نما و محال است. یعنی اگر چیزی به این معنا ذات باشد قطعاً مشکک نمی‌تواند باشد و اگر مشکک باشد قطعاً ذات نخواهد بود. همان‌طوری که اگر چیزی مثلث باشد محال است متوازی الاضلاع باشد و اگر متوازی الاضلاع باشد قطعاً محال است مثلث باشد.

پس ذات بنا، به تعریف تفکر مشائیان، نه بر اساس اصالت وجود و نه بر اساس هیچ دستگاه متافیزیکی دیگری نمی‌تواند مشکک باشد زیرا اصولاً ذات مشکک به این معنا یک مفهوم خود متناقض می‌شود.

اما اگر ماهیت (ذات) را بر اساس تفکر اصالت وجود به معنای حد و مرتبه وجودی اشیاء لحاظ کنیم، ماهیت (ذات) هر موجودی تنها مختص به آن موجود خواهد بود. زیرا هر موجودی تنها مرتبه وجودی خاص خود را دارد. پس ماهیت مختص به خود را - که یک مفهوم انتزاع شده از حدود حقیقت وجود خویش است - دارا خواهد شد و در این معنا هیچ دو موجودی نمی‌توانند یک ماهیت مشترک داشته باشند. زیرا هیچ دو موجودی نمی‌توانند یک مرتبه وجودی واحد داشته باشند؛ و در واقع هیچ دو موجودی، نمی‌توانند وجود واحدی داشته باشند.

پس بر اساس تفکر اصالت وجود و مراتب تشکیکی آن، هر موجودی ماهیت (ذات) مخصوص به خود دارد و فرد هر ماهیتی (ذات) تنها یک موجود می‌تواند باشد.

حال نکته اینجاست که اگر این موجود دچار تشکیک در وجود شود آیا ماهیت (ذات) آن ثابت خواهد ماند؟ و به این ترتیب آن ذات می‌تواند به دو حد متفاوت آن موجود اطلاق شود؟

پاسخ این پرسش نیز «منفی» است. زیرا اگر موجودی دچار اشتداد وجودی شده و به مرتبه بالاتری از حقیقت وجود نائل شود و یا حتی اگر دچار حرکت ذبولی شود و به مرتبه پایین‌تری از حقیقت وجود هبوط کند، حقیقت و واقعیت او دچار تغییر می‌شود. زیرا وجود وی تغییر کرده است و از این رو در واقع ماهیت جدیدی نیز پیدا خواهد کرد. ماهیت (ذات) او بعد از تغییر وجودش، در واقع حدود و مرتبه جدید وجود اوست و چون این مرتبه با مرتبه قبلی تفاوت دارد حدود آن نیز با حدود مرتبه پیشین متفاوت خواهد بود و از همین رو آن ماهیت قبلی دیگر تغییر کرده و موجود جدید ماهیت جدیدی نیز خواهد داشت. پس در جریان حرکت وجودی یک موجود یک ماهیت (ذات) ثابت به دو مرتبه از وجود آن موجود قابل اطلاق نخواهد بود.

پس بر اساس دستگاه فلسفی اصالت وجود، اولاً ممکن نیست ذات بتواند بر افراد متعدد اطلاق شود و ثانیاً حتی بر دو مرتبه وجودی یک فرد نیز نمی‌تواند اطلاق شود. پس بر اساس این دستگاه فلسفی تشکیک در ذات به هیچ وجه امکان‌پذیر نبوده و در تعارض با مبانی این فلسفه است.

در مجموع، پاسخ صریح و روشن پرسش فوق‌الذکر آن است که بر اساس فلسفه صدرایی، به هیچ یک از معانی ذات نمی‌توان آن را امری مشکک دانست. پس اگر ملاصدرا تشکیک در ماهیت (ذات) را به طور ضمنی در برخی از آثارش پذیرفته باید توجه داشت که اولاً، به خاطر پذیرش نظریه مثل مجبور به قبول این امر شده است و ثانیاً، پذیرش تشکیک در ذات (به هر یک از معانی یاد شده) در تعارض آشکار با مبانی تفکر اصالت وجود است و در واقع، ملاصدرا در قبول ضمنی این دیدگاه خلاف مبانی فلسفی خویش عمل کرده است.

با توجه به اینکه بر اساس توضیحات قبلی، نظریه مثل اولاً از لوازم منطقی دستگاه فلسفی ملاصدرا نیست که با پذیرش این دستگاه مجبور به قبول این نظریه باشیم و ثانیاً پذیرش نظریه مثل نیز به لحاظ منطقی مستلزم پذیرش تشکیک در ذات است، بنابراین، این نظریه در تعارض آشکار با فلسفه خود اوست.

۶. نتیجه‌گیری

پس در واقع، با پذیرش این سخن که تشکیک در ذات در فلسفه صدرایی محال است و از همین رو نظریه مثل نیز، در این دستگاه فلسفی ناپذیرفتنی است، ذات و طبیعت و ماهیت در

فلسفه اصالت وجود صدراپی نفی می‌شود. از همین‌رو این تفکر را نمی‌توان از سنخ فلسفه‌های ذات‌گرا محسوب کرد و لذا این تفکر به اسم‌گرایی نزدیک می‌شود.

به عبارت دیگر، در بحث از نحوه تحقق کلیات، واقع‌گرایان قائل‌اند که کلیت مفاهیم کلی به عنوان یک جهت مشترک میان افراد جزئی در خارج تحقق دارد ولی اسم‌گرایان به دو گروه معتدل (moderate) و محض (extreme) تقسیم می‌شوند که گروه اسم‌گرایان معتدل به همراه ایدئالیست‌ها نظریه شباهت را می‌پذیرند و گروه دوم از اسم‌گرایان به تقدم اراده بر شناخت باور دارند. اسم‌گرایان معتدل و ایدئالیست‌ها در نظریه شباهت مانند واقع‌گرایان یک جهت اشتراک میان افراد جزئی تحت یک ماهیت قائل هستند، ولی از سوی دیگر، این وجه اشتراک را یک امر جوهری و عینی نمی‌دانند. البته اینکه بتوان بدون اعتقاد به یک وجه اشتراک عینی و ذاتی سخن از اشتراک گفت کاملاً محل تردید است. از همین روست که برخی از اندیشمندان درباره کلیات تنها از واقع‌گرایی و اسم‌گرایان نام می‌برند؛^۱ زیرا واقعیت آن است که نظریه

۱. راسل در توضیح دیدگاه جان لاک در خصوص کلیات، وی را یک اسم‌گرا معرفی می‌کند و تفاوتی میان دیدگاه وی و کسانی مانند هابز که کلیات را فقط در کلمات و واژگان می‌دانند، نمی‌گذارد. (Russel, 2001, p. 590) این درحالی است که جان لاک معتقد است اسم‌های عام نشانه‌هایی هستند که بر تصورات ذهنی کلی دلالت می‌کنند. (زاهدی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۸-۱۱۲)؛ (Lock, 1976, III, iii5) به عبارت دیگر، او کلی را فقط در حد واژه و کلمه نمی‌داند بلکه قائل به مفاهیم کلی و ذهنی نیز هست و نام ذات اسمی را بر این مفاهیم کلی ذهنی می‌نهد. (Loke, 1978, III, iii10) او حتی از این نیز فراتر رفته و قائل به ذات واقعی که البته ناشناختنی است نیز می‌شود. (Ibid., III, iii15)

ولی جالب این است که راسل علی‌رغم آگاهی از این تمایزات مهم میان دیدگاه‌های جان لاک با کسانی مانند هابز که کلیت را تنها صفت واژگان و کلمات می‌دانند و اصولاً مفهوم را قبول ندارند، هر دو نفر را اسم‌گرا می‌داند و تفاوتی میان آنها قائل نیست. این عدم تمایز نهادن میان افراد یاد شده از سوی راسل حکایت از آن دارد که در نزد وی ایدئالیست‌ها و اسم‌گرایان معتدل و اسم‌گرایان افراطی همگی در این نکته مشترک هستند که کلی را به عنوان یک جوهر موجود در خارج از ذهن قبول ندارند و مابزای عینی برای آن قائل نیستند و همین کفایت می‌کند برای اینکه همه آنها مجبور باشند بپذیرند کلیت این مفاهیم نهایتاً ناشی از قرارداد انسان‌هاست و راه و چاره دیگری پیش روی آنها نخواهد بود. و لذا علی‌رغم تمسک آنها به نظریاتی مانند شباهت و یا نظریه سلبی عدم تمایز که ابلاارد مطرح می‌کرد (ژیلسون، ۱۳۷۵، ص ۳۴-۴۰) نهایتاً باید پذیرفت که کلیت این مفاهیم مبتنی بر یک قرارداد است. و اعتباری است و لذا علی‌رغم تمایزات ظاهری میان این افراد راسل همگی آنها را در نفی وجود عینی کلی مشترک دانسته و لذا معتقد است همگی به ناچار اسم‌گرای محض خواهند بود. (زاهدی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۸-۱۱۲)؛ (Lock, 1976, III, iii5)

همچنین برای توضیح بیشتر مراجعه شود به منبع ذیل:

تشابه نیز چون وجود عینی کلیات را به عنوان یک امر جوهری و ذاتی نمی‌پذیرد، در نهایت باید بگوید آن وجه اشتراک میان افراد جزئی به اعتبار ذهن بر می‌گردد و مجبور است بپذیرد که کلیات اموری اعتباری (قراردادی) هستند.^۱

فلسفه صدرایی با قبول نفی ذات و پذیرش اسم‌گرایی، در واقع تفکری نسبی‌گرا (اگر نگوئیم شکاک) خواهد داشت. زیرا عامل و علت اصلی‌ای که معرفت ضروری‌الصدق نسبت به واقعیت را (در فضای تفکرات متافیزیکی‌ای که منطبق آنها همان منطق ارسطویی است) ممکن‌الحصول می‌کند همان ذات و طبیعت نوعیه است و اگر فلسفه‌ای مانند فلسفه صدرایی نهایتاً منجر به نفی ذات شود، در واقع، پل ارتباطی‌ای که شناخت ضروری و یقینی (بالمعنی الاخص) را نسبت به واقعیت‌های موجود، تحصیل می‌کرد از دست خواهد داد. و از همین رو شناخت و معرفت واقعیت در این فلسفه دیگر مطلق و ضروری نمی‌تواند باشد، بلکه همیشه نسبی خواهد بود.

ضمناً نتیجه معرفت‌شناختی دیگر نفی ذات آن خواهد بود که دیگر چنین تفکری در روش نمی‌تواند عقل‌گرا (دست‌کم به معنای ارسطویی آن) باقی بماند. زیرا علت و عاملی که شناخت عقلی را ممکن‌الحصول می‌کند همان ذات است. پس با نفی ذات به نظر می‌رسد این فلسفه باید به فکر روش‌های دیگری مانند تجربه یا شهود باشد.

فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۴، *درخشش/ابن‌رشد در حکمت مشاء*، تهران، طرح نو.
۲. ابن‌سینا، حسین، ۱۴۰۱، *الاهیئت ثنفا*، ابراهیم مدکور، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۳. جوادی، آملی، عبدالله، ۱۳۶۵، *رحیق مختموم*، قم، اسراء، ج ۶.
۴. دینانی، غلامحسین، ۱۳۶۴، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه اسلامی*، تهران، انتشارات حکمت.

زاهدی، محمد صادق، ذات باوری از دیدگاه کریپکی، رساله دکتری به راهنمایی سید ضیاء موحد، دانشگاه تربیت مدرس، تابستان ۸۲، ص ۱۰۸-۱۱۲.

۱. دینانی نیز در کتاب *درخشش/ابن‌رشد* در بحث از کلی به گونه‌ای بحث کرده که مشخص می‌شود، نزد وی سخن از تشابه و همانندی عینی بدون قائل شدن به وجود کلیات امری نامعقول است و لذا با عدم پذیرش وجود عینی کلیات راه دیگری به جز قائل شدن به قراردادی بودن آنها و پذیرش اسم‌گرایی محض وجود ندارد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴، ص ۲۹۵-۲۹۶)

نسبت‌گرایی در فلسفه ملاصدرا

۵. زاهدی، محمدصادق، ۱۳۸۲، *ذات‌باوری از دیدگاه کریپکی*، رساله دکتری به راهنمایی سید ضیاء موحد، دانشگاه تربیت مدرس.
۶. ژیلسون، اتین، ۱۳۷۵، *نقد تفکر فلسفی غرب*، احمد احمدی، تهران، فروغ دانش.
۷. سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۰، *تعلیق‌ه علی الشواهد الربوبیه*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
۸. -----، ۱۳۶۹، *شرح منظومه*، تصحیح مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو، تهران، دانشگاه تهران، ج ۱.
۹. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۹، *مجموعه مصنفات، التلویحات، انجمن حکمت و فلسفه ایران*، تهران، ج ۳.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۷، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات حکمت.
۱۱. -----، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۸، *الاسفار العقلیه الاربعه فی الحکمه المتعالیه*، قم، مکتبه المصطفوی، ج ۱-۹.
۱۲. -----، ۱۳۸۲، *شرح و تعلیق‌ه شفا، تصحیح نجفقلی حبیبی*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
۱۳. -----، بی‌تا، *المشاعر*، اصفهان، انتشارات مهدوی.
۱۴. -----، بی‌تا، *شرح الهدایه الاثیریّه*، چاپ سنگی، بی‌نا.
۱۵. -----، بی‌تا، *تعلیق‌ه بر شرح حکمه الاسراق*، قم، انتشارات بیدار.
۱۶. -----، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۷. -----، ۱۳۸۵، *رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت.
۱۸. -----، ۱۹۸۱، *الاسفار الاربعه العقلیه فی الحکمه المتعالیه*، دار احیاء التراث العربی، ج ۱-۹.
۱۹. عسگری، احمد، ۱۳۸۵، *بررسی مسایل وجودشناختی و معرفت‌شناختی کلیات در فلسفه ملاصدرا*، رساله دکتری به راهنمایی محمد سعیدی‌مهر، دانشگاه آزاد.

۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۵، *دروس فلسفه*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲۲. -----، بی تا، *تعلیقہ علی نہایہ الحکمہ*، قم، مؤسسه در راه حق، چاپ اول.

۲۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۵، *تقریرات شرح منظومه*، القسم الاول، الاهیئت بالمعنی الاعم، تهران، انتشارات حکمت.

23. Lock, John, 1976, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford.

24. Russel, Bertrand, 2001, *History of Western Philosophy*, Routledge.

Archive of SID