



The Evolution of the Idea of the Gradational Nature of Existence from Ibn Sīnā to Mullā Ṣadrā

Zeinab Shakibi ¹

1. Corresponding Author: Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Kalam, Payame Nooor University, Tehran, Iran. Email: z.shakibi@pnu.ac.ir



Article Info

Article type:
Research Article

Received: 17 December 2025
Revised: 16 February 2026
Accepted: 27 April 2026
Available Online: 11 May 2026

Keywords:
Existence, gradation
(*tashkīk*), universal, Ibn
Sīnā, Mullā Ṣadrā.



Abstract

Ibn Sīnā introduces the idea of genus (*jins*) in explaining the relationship of gradational universals (*al-kullī al-mushakkak*) with their individuals among Muslim Peripatetics. This idea is criticised by Suhrawardī, who demonstrates that a gradational universal cannot logically be considered a proximate genus for its individuals, nor can their specific quiddities be regarded as falling under it. Suhrawardī proposes the idea of the universal concomitant (*al-lāzīm al-ʿamm*) of the gradational universal in relation to its individuals, and considers existence and light as universal concomitants in relation to existences and lights. This idea reaches perfection in al-Ṭūsī's thought; in criticising Fakhr al-Dīn al-Rāzī's statements concerning how existence is predicated of the Necessary and the contingent, al-Ṭūsī systematically explains the universal concomitant of existence in relation to existential realities. However, this same idea becomes the basis for Ibn Kammūnah's famous doubt concerning the negation of the unity of the Necessary Existent, and Mullā Ṣadrā, in refuting this objection, arrives at the idea of gradation (*tashkīk*) in the reality of existence, transforming gradation in the concept of existence into gradation in its reality. Understanding this evolutionary trajectory in the thought of Muslim philosophers concerning how existence is gradational in relation to its instances provides an appropriate historical perspective on the evolution of existence and its properties among Muslim thinkers.

Cite this article: Shakibi, Z. (2026). The Evolution of the Idea of the Gradational Nature of Existence from Ibn Sīnā to Mullā Ṣadrā. *Islamic Philosophical Doctrines*, 21(38), 251-280. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7948.1696>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



Extended Abstract

Introduction

This article seeks, through a historical examination of gradational universals (*al-kullīyāt al-mushakkikah*), to demonstrate that Peripatetic philosophy faces serious logical challenges within its own intellectual framework. These challenges led critics such as Shaykh al-Ishrāq and Ibn Kammūnah—and even Peripatetics such as Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī—to revise their views concerning how gradational universals are predicated of their instances. This, in turn, ultimately transformed Mullā Ṣadrā's approach to the problem of gradation (*tashkīk*) and the gradation of existence.

The historical trajectory of the idea of the gradation of existence was observed in an article by Sūzanchī (2004), and it may be claimed that such an approach to the “gradational nature of existence” is found only in that article. Although the course of discussion in that article bears a strong resemblance to the present writing, the present article advances a different idea in its analysis of Suhrawardī's view concerning how a gradational universal is predicated of its individuals. Consequently, it also follows a different path in its analysis of al-Ṭūsī's perspective, and the central idea of this article in analysing the evolution of the gradational universal from Suhrawardī to Mullā Ṣadrā differs fundamentally from what Sūzanchī presents. By advancing its new idea, this writing can shed fresh light on the origins of other philosophical problems, including the “doubt of Ibn Kammūnah,” the discussion of the “universal concomitant” (*al-lāzim al-a‘amm*), and others.

‘Obūdiyyat has noted the disagreements on this subject, but he did not examine the problem from a historical standpoint. Two articles by Muḥammad Kāzīm ‘Alawī on the gradational universal of existence appeared in the Journal of the Faculty of Literature, University of Isfahan, in 2004 and 2006. In the first, he addresses the origin of the formulation of the problem of the gradation of existence in the views of Ibn Sīnā and al-Ṭūsī, proposing that the manner in which existence is predicated of the Necessary and the contingent, and the nature of this predication, was the principal cause of these two thinkers' discussion of the gradation of existence—a problem and approach entirely distinct from the discussion in this article. In his second article, he addresses the historical evolution of the term *mushakkik* in logic and the difference between Fārābī's and Ibn Sīnā's views and that of Aristotle—which likewise differs completely from the present writing, both in scope and in approach. Vaḥīd Khādemzādah also has an article entitled “The Theory of Gradational Terms: Fārābī and Ibn Sīnā's Solution to the Aristotelian Challenge” in the Journal of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, which is more similar in scope and subject to ‘Alawī's second article and is entirely distinct from this writing and its content.

It should be noted that most research on gradation has examined the problem from the perspective of the gradation of existence, the gradational nature or non-gradational nature of quiddity, and their approach has been to criticise these doctrines. The present



research, however, takes a historical view of the evolution of gradation as a problem for Peripatetic thought and of how these challenges provided the context and ground for the formulation of the idea of gradation in the reality of existence in Mullā Ṣadrā's thought. This perspective on gradation and the gradation of existence clarifies the position of this doctrine in the various schools of Islamic philosophy—Peripatetic, Illuminationist, and Transcendent—for graduate students and professors of philosophy, and provides a new horizon for viewing other related discussions such as gradation in quiddity, accidental multiplicity, and the accidental or essential nature of gradational quiddities.

Method

The research method in this article is library-based study and note-taking. Alongside the collection of library data, it is necessary to compare Peripatetic and Illuminationist thinkers in their conceptual innovations concerning how gradational universals are predicated of their instances, and to analyse the challenges they encountered in these innovations, so that a picture of the historical evolution of gradation and the gradation of existence from Ibn Sīnā to Mullā Ṣadrā can be presented. Therefore, alongside data collection, data analysis with a historical approach must be considered one of the methodological components of this research.

In this research, the views of contemporary thinkers concerning the Muslim Peripatetics' lack of serious attention to the problem of the gradational universal will first be discussed, and the background of the discussion among Aristotelians will be presented. Subsequently, Ibn Sīnā's view concerning the relation of the gradational universal to its individuals, the evolution of his views on this matter, and the challenges he encountered will be reported. Then Suhrawardī's approach to resolving these challenges and al-Ṭūsī's effort to reconcile Suhrawardī's view with Ibn Sīnā's will be shown. It will then become clear how al-Ṭūsī's view provided the ground for the formulation of Ibn Kammūnah's doubt, and how responding to this doubt led to a transformation in Mullā Ṣadrā's approach to the problem of the gradation of existence.

Findings

Ibn Sīnā, in his later works such as *al-Ta'liqāt*, considers two individuals of a single gradational universal to be two types under that universal, which is the proximate genus for those two; each of the two individuals is in reality a specific quiddity under that gradational universal, and we refer to them as two individuals only by way of tolerance (Ibn Sīnā, 2000, p. 47). From this statement of the Shaykh, it can be understood that in his view, the distinction between two individuals of a single gradational universal is a difference by differentia (*tafāwut bi-l-faṣl*)—a difference by a part of the essence—where the universal in question is the proximate genus for the two, and they are species under that proximate genus (ʿObūdiyyat, 2004, vol. 2, p. 71).

In contrast, Suhrawardī holds that the gradational distinction—which is by intensity and weakness, priority and posteriority, or priority and non-priority—is a new kind of distinction, different from distinction by accidents, distinction by parts of the essence,



and distinction by the entire essence; it must be considered the fourth type of difference and distinction (Dīnānī, 1985, pp. 265–267).

Al-Tūsī explicitly states that existences are distinguished from one another by their entire essence. For the common aspect of existences is naturally existence, and since this common aspect is not included in their essence, these existences have no commonality at the level of essence. In other words, just as Suhrawardī had noted, existence cannot be a genus for these realities; thus, if existence as their common aspect is not their genus, then they have no commonality in essence, and their essences are completely and entirely distinguished from one another. Therefore, existences become realities that are mutually exclusive by their entire essence. Hence, existence is predicated of them as their common aspect and has the relation of a predicate outside the essence—that is, an accidental predicate—to them. But this accidental predicate is attributed to them necessarily and without the mediation of anything; thus, existence for existences, although an accident, has a relation of necessity (*al-nisbah al-luzūmiyyah*) with them and cannot be negated from them in any possible world. Thus, it becomes a necessary accident (*al-ʿaraḍ al-lāzim*) for them. On the other hand, since these existences have no point of commonality in their essences and are mutually exclusive by their entire essence, existence is a necessary accident for each of them and cannot be separated from them; thus, it has a mode of generality and “being more general” (*aʿamm*) in relation to all of them. Therefore, existence become for them a general necessary accident (*al-ʿaraḍ al-lāzim al-ʿāmm*).

In Mullā Ṣadrā’s thought, and on the basis of the principiality of existence (*aṣālat al-wujūd*), gradation does not remain in the mere concept of existence but extends to its external reality. The principal difference between Mullā Ṣadrā’s view and that of Ibn Sīnā and the Peripatetics lies precisely in this point: he considers gradation to be in the external reality of existence. This is what prevents him from falling into the two epistemological and theological objections. For if it is asked how we have abstracted the single concept of existence from existences, he replies: I have abstracted it from the single external reality of existence, which is graded. I do not hold that existences are mutually exclusive by their entire essence; existences are longitudinal grades of a single reality, and existence is abstracted from that single, simple, graded reality. Thus, it is not the case that a single concept has been abstracted necessarily from infinite individuals whose external realities are completely distinct from one another and have no objective point of commonality. Therefore, in Mullā Ṣadrā’s view, gradation returns entirely to existence, and gradation in existence is in its external reality, not merely in its concept; gradation in the concept of existence derives from gradation in the reality of existence.

Conclusion

In Mullā Ṣadrā’s view and that of the adherents of Transcendent Philosophy, it follows that if “existence” is to be gradational and predicated of its individuals in a gradational manner, this gradation must be in the external realm before it is in the realm of concept and mind. That is, if “existence” is an objective and gradational reality, it can be predicated of its individuals in a gradational manner. Therefore, the principiality of “exis-



tence” must first be affirmed, and this “existence” must be an objective, gradational reality, so that it can be predicated of its individuals in a gradational manner. Otherwise, no reasonable and logical explanation can be found for the gradational predication of “existence” of its individuals, and it cannot be explained how this concept relates to its instances. When this concept is considered with common predication (al-ḥaml al-shāy-i’), it can neither be included in the essence of these individuals (their genus) nor be considered a general necessary accident for these individuals, since the same epistemological and theological problems would arise. Thus, the only way is that “existence” must first be a gradational matter in the external world and objective realm, so that its relation as a universal concept to its individuals can also be gradational.

Author Contributions

The sole author of this work is Zaynab Shakībī, and she alone was involved in the preparation of the initial draft and preliminary version, the application of the reviewers’ corrections, and the preparation of the revised and edited version.

Data Availability Statement

This research did not generate new empirical data or a proprietary dataset; all primary and secondary sources cited are listed in the reference list and are publicly available through their respective publishers and academic databases.

Acknowledgements

The author thanks the journal’s reviewers and editorial board for their evaluation and constructive comments.

Ethical Considerations

The authors confirm that at every stage of this research they avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and any form of research misconduct.

Funding

This research received no financial support from public, commercial, or non-profit funding bodies.

Conflict of Interest

The author declares that there is no conflict of interest in this article.

Declaration of Generative AI and AI-Assisted Technologies in the Writing Process

The author has not used any artificial intelligence tools in the writing of this article.



سیر تحول اندیشه مشکک بودن وجود از ابن سینا تا ملاصدرا

✉ زینب شکیبی

۱. نویسنده مسئول، دانشیار گروه فلسفه اسلامی و کلام، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. رایانامه: z.shakibi@pnu.ac.ir

چکیده

ابن سینا ایده جنس بودن را در مقام تبیین نسبت کلی‌های مشکک با افرادشان در مشائیان مسلمان مطرح می‌کند. این ایده را سهروردی نقد کرد و نشان داده شد که کلی مشکک نمی‌تواند منطقاً جنس قریب برای افراد ذیل خویش تلقی شود و آن‌ها ماهیات نوعی تحت آن لحاظ شوند. سهروردی ایده لازم اعم بودن کلی مشکک نسبت به افرادش را مطرح می‌سازد و وجود و نور را نسبت به وجودها و نورها لازم اعم می‌داند. این ایده در اندیشه خواجه نصیر به تکامل می‌رسد و در مقام نقد سخنان فخر رازی درباره چگونگی اطلاق وجود به واجب و ممکن، خواجه نصیر لازم اعم بودن وجود نسبت به حقایق وجودی را به نحو دستگامندی تبیین می‌کند. اما همین ایده مستمسک این‌گونه برای طرح شبهه معروفش درباره نفی وحدت واجب تعالی قرار می‌گیرد و ملاصدرا در مقام رد این اشکال، به ایده تشکیک در حقیقت وجود می‌رسد و تشکیک در مفهوم وجود را به تشکیک در حقیقت آن مبدل می‌کند. شناخت این سیر تحولی در اندیشه حکیمان مسلمان درباره چگونگی تشکیکی بودن وجود نسبت به مصادیقش نگاه تاریخمند مناسبی به سیر تحول وجود و احکام آن نزد اندیشمندان مسلمان ارائه می‌کند.

اطلاعات مقاله



نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۲۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۷

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۵/۰۲/۲۱

کلیدواژه‌ها

وجود، تشکیک، کلی، ابن سینا، ملاصدرا.

استناد: شکیبی، زینب. (۱۴۰۵). سیر تحول اندیشه مشکک بودن وجود از ابن سینا تا ملاصدرا. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۱(۳۸)، ۲۸۰-۲۵۱.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7948.1696>





مقدمه

بحث از تشکیک در مقالات و کتب معاصران در سایه بحث اصالت وجود و تشکیک وجود مطرح شده است و این بحث را در فضای حکمت متعالیه بررسی کرده‌اند (جامه‌بزرگی، ۱۴۰۴، ص. ۳۶). اما این مقاله درصدد است تشکیک وجود در حکمت متعالیه را با مشکک بودن وجود در حکمت مشاء مقایسه نماید و از این رهگذر نشان دهد در حکمت سینوی مسئله تشکیک وجود با چه دردسرهای فلسفه‌ای روبه‌روست و ملاصدرا در مقام رفع این مشکلات چه تغییراتی را در ایده مشکک بودن وجود پدید آورده است. به عبارت دیگر، اگر تشکیکی بودن وجود را ایده‌ای دچار تحول تاریخ در تفکر فیلسوفان سینوی بدانیم، ماجرایی این تحول چیست و به چه سرانجامی در مکتب حکمت متعالیه می‌رسد؟

نگاه به سیر تاریخی تحول ایده تشکیک وجود (موجود) نزد اندیشمندان مسلمان، در مقاله آقای سوزنجی (۱۳۸۴) مشاهده شد و می‌توان ادعا کرد چنین رویکردی به «مشکک بودن وجود» صرفاً در این مقاله به چشم می‌خورد. البته اگرچه سیر بحث در مقاله مزبور شباهت زیادی به نوشتار این جانب دارد، ولی مقاله کنونی در تحلیل دیدگاه سهروردی درباره چگونگی اطلاق کلی مشکک بر افرادش، ایده متفاوتی مطرح می‌نماید. لذا بالتبع در تحلیل نگاه خواجه نصیر نیز مسیر متفاوتی طی کرده است و بالکل ایده این مقاله در تحلیل سیر تطور کلی مشکک از سهروردی تا ملاصدرا با آنچه مقاله سوزنجی مطرح می‌نماید، تفاوت اساسی دارد. این نوشتار با طرح ایده جدیدش می‌تواند پرتوی نو به خاستگاه طرح مسائل دیگر فلسفی از جمله «شبهه ابن‌کمون» یا بحث «لازم اعم» یا ... بیفکند. البته عبودیت (۱۳۸۳) در کتاب درآمدی به نظام حکمت صدرایی در جلد دوم به اختلاف نظرات در این باب اشاره نموده، ولی مسئله را از نظر تاریخی بررسی نکرده است. دو مقاله نیز از محمدکاظم علوی در بحث کلی مشکک وجود، یافت شد. علوی (۱۳۸۳) در اولی به بحث خاستگاه طرح مسئله تشکیک وجود در نگاه ابن‌سینا و خواجه نصیر پرداخته و این ایده را مطرح نموده است که نحوه اطلاق موجود بر واجب و ممکن و چگونگی این اطلاق علت اصلی بحث این دو اندیشمند از تشکیک وجود بوده است، که مسئله و رویکرد ایشان بالکل متمایز از بحث این مقاله است. علوی (۱۳۸۵) در دومین مقاله نیز به بحث سیر تاریخی اصطلاح مشکک در منطق و این‌که نگاه فارابی و ابن‌سینا چه تمایزی با نگاه ارسطو دارد، پرداخته است، که این نیز کاملاً هم به لحاظ حیطه بحث



و هم نوع رویکرد به مسئله کلی مشکک وجود، با آنچه این نوشتار مطرح می نماید، متفاوت است. خادم زاده (۱۴۰۳) نیز مقاله ای با عنوان «نظریه الفاظ مشکک راه حل فارابی و ابن سینا با چالش ارسطویی» در مجله فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران دارد که بیشتر با مقاله دوم علوی مشابهت حیطه و موضوع دارد، اما با این نوشتار و محتوای آن کاملاً متمایز است.

بحث سیر تشکیک وجود از ابن سینا تا ملاصدرا اقتضا می کند ابتدا به لحاظ تاریخی مشخص شود متفکران یونانی و سپس مسلمانان در چه فضایی به بحث از کلی مشکک پرداخته اند. آنگاه کلی مشکک در تفکر ابن سینا مورد کاوش قرار گیرد و نگاه انتقادی که سهروردی به ایده ابن سینا در این خصوص دارد، تبیین شود. سپس ملاک مشکک بودن کلیات در تفکر سهروردی و سایر فیلسوفان متأثر از ابن سینا مورد مذاقه قرار گیرد و نهایتاً این سیر تحولی در اندیشه خواجه نصیر و ملاصدرا دنبال شود.

۱. رویکردها در پرداختن به مشکک بودن کلیات نزد اندیشمندان مسلمان

بحث از کلیات تشکیکی از افلاطون و ارسطو به نوعی در تفکر مشاء مطرح بوده است. نگاه افلاطون به مراتب هستی منطقی مشکک است، اگرچه صراحتاً خودش و یا از زبان سقراط به کلی مشکک نپرداخته است. اما ارسطو صراحتاً به این نکته اشاره می کند که اگر موجود به معانی مختلف بر اشیای گوناگون اطلاق می گردد، آنگاه چگونه می تواند موضوع یک علم واحد قرار گیرد (ارسطو، ۱۳۶۶، ص. ۸۹-۹۰)، یعنی ذهن او درگیر مسئله اشتراک معنوی وجود و تشکیک وجود بوده است. او حتی واژه «موجودتر» یا «جوهرتر» را نیز به کار می برد (ارسطو، ۱۳۶۶، ص. ۶۹). ابن رشد نیز در شرح سخن وی توضیح می دهد که مراد ارسطو از این سخن آن نیست که موجودیت به اشتراک لفظ به اشیا نسبت داده می شود (ابن رشد، ۱۳۷۷، ص. ۳۴). پس می توان نتیجه گرفت که این مسئله در پس ذهن ارسطو پیروانش بوده است که اگر وجود به صورت مشکک به اشیا نسبت داده می شد اطلاقش بر آنها به اشتراک لفظ است یا به اشتراک معنا؟ پس از این جهت، ذهن ایشان متوجه مسئله تشکیکی بودن وجود بوده است. اما از نظر شهید مطهری، بحث از تشکیک از دو منظر در فلسفه اسلامی، و نه در فلسفه یونان، مطرح شده است (مطهری، ۱۳۷۵، ج. ۵، ص. ۱۹۹-۲۰۲).

در یک رویکرد منطقی، برخی منطق دانان مسلمان انگیزه شان از بحث درباره کلی مشکک



آن بوده است که آیا لفظ ناظر به مفهوم مشکک به اشتراک لفظی بر افراد آن حمل می‌شود یا به اشتراک معنوی؟ مثلاً اگر من «وجود» را کلی مشکک می‌پندارم و آن را بر واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود حمل می‌نمایم، آیا این حمل وجود بر آن دو به نحو اشتراک لفظی است یا این که وجود در اطلاق بر این دو مصداق مشترک معنوی است. یک رویکرد فلسفی هم علاوه بر منظر منطقی، به بحث از کلی‌های مشکک در فلسفه اسلامی وجود دارد و محور آن این است که ملاک تقدم و تأخر میان مصادیق مشکک یک کلی تشکیکی چیست؟ به عبارت دیگر، متأخر و متقدم وجه اشتراکشان در چیست، و در مقابل، وجه افتراقشان چیست که سبب می‌شود متقدم بر متأخر تقدم یابد؟

سوزنجی (۱۳۸۹، ص. ۲۹-۳۰) منظر دیگری در بحث تشکیک کلیات به طور خاص طرح می‌نماید و آن این که برخی از اندیشمندان مسلمان، خصوصاً در دوره معاصر، به بحث کلی مشکک با این پرسش که نوع تقابل واحد و کثیر در چیست، پرداخته‌اند. به عبارت دیگر، در مقابل پاسخ به این که کثیر چه نوع تقابلی با واحد دارد، به این نتیجه رسیده‌اند که تقابل این دو نه از سنخ تضاد است و نه از سنخ تناقض و نه از سنخ ملکه و عدم ملکه و نه از سنخ تضایف، بلکه تقابل آن‌ها تشکیکی است و لذا نحوه ورود آن‌ها به بحث کلی مشکک از باب طرح تشکیک به عنوان نوع پنجم از تقابل در مقابل آن چهار نوع متعارف می‌باشد.

در کنار این دو نگاه به خاستگاه طرح بحث تشکیک در میان فیلسوفان مسلمان، دینانی (دینانی، ۱۳۶۴، ص. ۲۷۵) به نقل از قطب‌الدین شیرازی وجه تسمیه‌ای برای «مشکک» نامیدن کلی‌های تشکیکی ذکر می‌کند که همان نگاه شهید مطهری را تقویت می‌کند. ایشان می‌گویند کلی‌هایی که به میزان‌های مختلف بر مصادیقشان حمل می‌شوند از آن جهت مشکک نامیده شده‌اند که الفاظ این کلیات به متحد‌المعانی و مختلف‌المعانی تقسیم شده‌اند و لذا برخی از آن‌ها به صورت مشترک معنوی و برخی به صورت مشترک لفظی به مصادیق خویش نسبت داده می‌شوند. از همین رو، این ظرفیت در خصوص آن‌ها وجود دارد که نحوه اطلاق این کلیات به مصادیقشان همیشه محل سؤال و تشکیک قرار گیرد که به نحوه اشتراک لفظی است یا اشتراک معنوی؟ لذا آن‌ها را «مشکک» نامیده‌اند.

البته حائری یزدی (۱۳۶۱، ص. ۵) هم ایده درخور توجهی در خصوص عدم پرداختن به کلیات مشکک در تفکر مشائیان یونانی مطرح کرده است، مبنی بر این که بحث تشکیک و کلیات



مشکک خاستگاهی شرقی و عرفانی دارد و بیشتر در تفکرات فلسفی - عرفانی هند و ایران مطرح نظر بوده و تفکر اصالت ماهوی و ذات‌گرایانه یونانی در بطن خود نمی‌توانسته است با نگاه تشکیکی سر سازگاری داشته باشد و لذا خیلی هم آن را جدی نگرفته است. به هر حال، در این تحقیق که درصدد بررسی سیر تغییر نگاه به مشکک بودن وجود در تفکر ابن سینا تا ملاصدراست، توجه به این رویکردها و انگیزه‌ها که اشاره شد، اهمیت خاصی برای نویسنده و مخاطبان این نوشتار دارد.

۲. تشکیک وجود در اندیشه ابن سینا

در تفکر ذات‌گرایانه^۱ ارسطویی و افلاطونی که امتداد آن در تفکر اسلامی به نوعی همان حکمت سینوی می‌شود، امور مختلف تمایزشان از یکدیگر یا به تمام ذات یا به جزء ذات و یا به اعراض بیرون از ذات است. مثلاً حسن و علی و نقی به عنوان افراد ماهیت نوعی انسان، در اعراض تفاوت دارند، ولی رنگ و انسان به تمام ذات تمایز دارند، زیرا یکی از مقوله کیف و دیگری از مقوله جوهر است و حالت سوم آن است که تمایز به جزء ذات باشد، مانند اسب و انسان که به فصولشان تمایز دارند (مثلاً در صاهلیت و ناطقیت تمایز دارند) و در جزء دیگر ذاتشان که همان حیوانیت باشد و جنس قریب آنهاست، اشتراک دارند. چنان‌که ملاحظه می‌شود، در هر سه حالت، آنچه وجه تمایز میان دو پدیده است با آنچه وجه اشتراک میان آنها هست، تفاوت دارند، یعنی در کلی‌های متواطی که واجد افراد یا انواع یا اجناسی ذیل خویش هستند، همیشه وجه اشتراک و وجه افتراق میان آن افراد یا انواع یا اجناس امور متفاوتی اند.

ولی در کلی مشکک اگر افرادی را ذیل آن در نظر بگیریم همیشه وجه اشتراک میان افراد مزبور و وجه افتراق میان آنها همان امر کلی مشکک است. مثلاً وجه افتراق نورها به عنوان افراد ذیل کلی مشکک نور، میزان برخورداری از حقیقت «نور» است و وجه اشتراک نورها نیز همان «نورانیت» می‌باشد. پس در واقع، وجه اشتراک و افتراق یک چیز است.

آنچه سبب جداسازی کلی مشکک از کلی متواطی نیز می‌شود و آن را به صورت یک مسئله پیش روی تفکر مشائی قرار می‌دهد دقیقاً همین امر است. پس آنچه سبب می‌شود یک کلی مشکک شود و متواطی نباشد آن است که وجه اشتراک و افتراق میان افراد آن به همان حقیقت



کلی بازگشت کند و آن کلی هم وجه اشتراک افراد خویش (همانند هر امر کلی دیگر) باشد و هم وجه افتراق و تمایز افراد خویش باشد و ملاک تشکیکی شدن یک حقیقت کلی دقیقاً در همین نکته مستتر است (سبزواری، ۱۴۱۶، ج. ۲، ص. ۱۰۹-۱۱۰).

لذا سؤال مطرح برای متفکر مشائی ای همانند ابن سینا آن است که اگر تمایز افراد یک کلی به یکی از سه نحو فوق‌الذکر است (به اعراض یا به فصل و یا به تمام ذات)، آن‌گاه افراد یک کلی مشکک به کدام یک از این سه نحو متمایزند یا به عبارت دیگر، کلی مشکک آیا نوع برای افراد خویش است که تمایز افراد آن به اعراضِ مشخص، می‌شود، یا جنس برای افرادش است که تمایز افراد آن به فصول می‌شود، یا کلاً به تمام ذات افراد آن با هم متمایزند؟ ابن سینا برای پاسخ به این سؤال قبلاً دو اعتراف فلسفی انجام داده بود: یکی نفی تشکیک در جوهر و دیگری نفی تشکیک به‌طور کلی در ماهیات. اهمیت این دو نکته در پاسخی که ابن سینا به سؤال فوق‌الذکر می‌دهد و در توضیحات ذیل مشخص خواهد شد.

۱-۲. ابن سینا و عدم تشکیک در جوهر

ابن سینا ضد داشتن «جوهر» را نفی می‌کند، زیرا ضد داشتن مستلزم آن است که دو ضد در محل و موضوع اشتراک داشته باشند، درحالی‌که موضوع و محل داشتن در تضاد با جوهریت جوهر است و جوهر بودن مستلزم فاقد محل و موضوع بودن است. پس طبیعتاً جوهر بما هو جوهر ضد نمی‌تواند داشته باشد. از سوی دیگر، اگر جوهر بخواهد مشکک شود پس باید قبول شدت و ضعف کند و چون جوهر ضد ندارد، نمی‌تواند شدت و ضعف را پذیرا باشد، زیرا این دو ضد یکدیگرند و جوهر اگر شدت را بپذیرد دیگر ضد آن یعنی «ضعف» را نمی‌تواند واجد باشد و اگر ضعف را بپذیرد ضد آن یعنی شدت را نمی‌تواند قبول کند. پس جوهر بما هو جوهر شدت و ضعف‌پذیر نیست و لذا مشکک نمی‌باشد (ابن سینا ۱۴۰۵، ج. ۱، ص. ۱۰۵-۱۰۸).

۲-۲. عدم تشکیک در ماهیت و ابن سینا

ملاصدرا توضیح می‌دهد از نظر شیخ اصولاً تشکیک در ماهیت نیز راه ندارد. وی معتقد است از نظر شیخ ماهیت اعم از جوهر یا نه مقوله عَرَض مشکک نیست (ملاصدرا، بی تا، ص. ۲۳۶). آخوند استدلال ابن سینا را چنین تقریر می‌کند که اگر ماهیت بخواهد واجد دو فرد متفاضل باشد، آن‌گاه یا فرد شدید فرد بالذات آن ماهیت است و یا فرد ضعیف فرد بالذات حقیقت ماهوی یادشده



است، و هر کدام از این دو حالت مستلزم آن است که فرد دیگر نتواند بالاصاله فرد آن ماهیت باشد. پس منطقاً ماهیت باید در افرادش بالسویه باشد و نمی‌تواند فرد شدید و فرد ضعیف هر دو فرد ماهیت نوعی مدنظر باشند.

از همین رو ابن سینا در آثار متأخرش مانند تعلیقات دو فرد مشکک از یک کلی تشکیکی را دو نوع تحت آن کلی می‌داند که کلی مزبور جنس قریب برای آن دو است و هر یک از آن دو فرد در واقع یک ماهیت نوعی ذیل آن کلی مشکک می‌باشند و ما با تسامح از آن‌ها تعبیر به دو فرد می‌کنیم (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۴۷۰).

از این عبارت شیخ می‌توان چنین فهم کرد که از نظری تمایز دو فرد از یک کلی مشکک، تفاوت بالفصل (تفاوت به جزء ذات) است که آن کلی جنس قریب برای آن دو می‌باشد و آن‌ها انواع تحت آن جنس قریب هستند (عبودیت، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۷۱).

۳-۲. چگونگی مشکک بودن وجود نزد ابن سینا

با این توضیحات، اگرچه شیخ توضیح صریحی راجع به نحوه اطلاق کلی مشکک وجود به افراد خویش ندارد، ولی آنچه از سخنان بالا نتیجه می‌شود آن است که وجودها انواع ذیل کلی مشکک وجود می‌باشند و وجود جنس آن‌هاست. البته این‌که وجود امری مشترک (مشترک معنوی) میان وجودهاست و وجود حداقل دو فرد واجب و ممکن دارد و لذا افرادش دچار شدت و ضعف هستند و یک کلی مشکک است، بارها مورد تأیید شیخ در آثار مختلفش قرار گرفته است.

پس با این توضیح، از نظر ابن سینا وجود برای حقایق وجودی جنس است برای ایشان و آن‌ها انواع ذیل وجود هستند و این حقایق وجودی افتراق به جزء ذات دارند که همان فصولشان است و اشتراک در جزء دیگر ذاتشان که همان جنس آن‌ها که وجود است، دارند.

۳. تشکیک وجود نزد سهروردی

سهروردی در مقام نقد نگاه ابن سینا در کلیات مشکک و نسبت آن‌ها با افرادشان به دو نکته مهم اشاره نموده است و بر اساس آن‌ها نتیجه می‌گیرد کلی مشکک برخلاف آنچه شیخ گفته که نسبت به افراد خویش جنس می‌باشد و آن‌ها انواع تحت آن جنس هستند، دیدگاهی منطقاً غلط است. دو نکته وی عبارت‌اند از:



۳-۱. یکسان بودن مابه‌الاشتراک و مابه‌الاختلاف در امور تشکیکی

سهروردی با توجه به بحثی که پیرامون مقدار (حجم) مطرح می‌کند و آن را همان جسم می‌داند، در بحث از مفهوم مشکک، «مقدار» را نصب‌العین خویش قرار می‌دهد و لذا بحث او بر محور نحوه اطلاق «مقدار» به عنوان یک کلی مشکک بر افرادش می‌باشد (سهروردی، ۱۳۵۵ الف، ج. ۱، ص. ۲۹۹-۳۰۰).

سهروردی توضیح می‌دهد وجه تمایز کلی‌های مشکک با کلی متواطی در آن است که در کلیات تشکیکی وجه امتیاز و وجه اشتراک یکی است، یعنی اگر دو فرد x و y را به عنوان دو فرد مقدار در نظر بگیریم x فرضاً ۲۰ سی سی و y فرضاً ۱۵ سی سی باشد، آنگاه اشتراک x و y در حجم داشتن و مقدار داشتن است و افتراق آن‌ها نیز در همان ۵ سی سی یعنی در حجم داشتن و مقدار داشتن خواهد بود و لذا وجه افتراق و اشتراک در امور مشکک از جمله «مقدار» همان حقیقت تشکیکی مدنظر خواهد بود. لذا در نور و گرما و رنگ‌ها و وجود و... که همه امور تشکیکی‌اند، وجه تمایز و اشتراک هر دو همان نور و گرما و رنگ‌ها و وجود و... می‌باشند (سهروردی، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۲۹۱-۲۸۹). در حالی که ابن‌سینا معتقد است در کلیات مشکک کلی تشکیکی جنس قریب برای افراد خویش می‌باشد و افراد انواع تحت آن جنس هستند و لازمه این سخن آن است که فرضاً «مقدار» جنس قریب برای دو فرد x و y باشد و آن‌ها دو نوع مجزا تحت جنس «مقدار» باشند. این یعنی آن‌که x و y هر دو علاوه بر مقداریت در ذات خویش مشتمل بر دو فصل M و N باشند و این فصول به جنس «مقدار» تعلق گیرد و دو نوع X و Y پدید آیند. در این حالت M و N چون فصل هستند، پس عارض بر «مقدار» به عنوان جنس این دو خواهند بود و لذا ماهیت آن‌ها از سنخ مقدار نیست و عَرَض برای مقدارند، چون فصل در یک ماهیت نوعی همیشه عرض برای جنس است و نمی‌تواند ذات مشترک با جنس داشته باشد. پس در کلی تشکیکی مقدار، طبق سخن ابن‌سینا وجه افتراق‌ها در X و Y متفاوت است با وجه اشتراک این دو که همان جنس «مقدار» است و این سخن با تشکیکی بودن مقدار ناسازگار خواهد بود، چون با توجه به آنچه گذشت، اگر واقعاً مقدار کلی مشکک باشد باید وجه افتراق و اشتراک X و Y یک چیز و همان مقدار باشد. پس به عبارت دیگر، نکته نخست انتقادی سهروردی به دیدگاه ابن‌سینا درباره جنس بودن کلی مشکک برای افرادش آن است



که این ایده با هویت تشکیکی آن امر کلی در تعارض و ضدیت است و لذا منطقاً نمی‌توان پذیرفت که کلی مشکک جنس برای افرادش باشد.

۳-۲. یکسان بودن مابه‌الامتیاز با ماهیت دو فرد متفاضل

نکته دومی که سهروردی در مقام نقد نگاه شیخ مطرح می‌کند آن است که اگر دو فرد E و F از یک ماهیت مشکک مثل مقدار را در نظر بگیریم و $F-E=S$ باشد، آنگاه S از سنخ E و F خواهد بود و ماهیت همان‌ها یعنی مثلاً «مقدار» (حجم) را خواهد داشت، زیرا S از سنخ همان E می‌باشد که بزرگ‌تر از F است، درحالی‌که F نیز همان ماهیت و سنخ E را دارد. پس S به عنوان وجه تمایز این دو، از همان ماهیت مشترک میان E و F برخوردار است. پس مانند توضیح قبلی عملاً وجه تمایز و اشتراک از ماهیت یکسان باید برخوردار باشند. لذا همان مشکلی که در خصوص حالت قبل و این‌که ماهیت تشکیکی اگر بخواهد جنس قریب برای دو فرد متفاضل باشد تناقض با هویت تشکیکی آن امر کلی رخ خواهد داد، به وقوع خواهد پیوست و لذا ایده شیخ مبنی بر این‌که کلی مشکک جنس برای افرادش باشد و افراد آن کلی در حکم انواع ذیل آن امر مشکک ملحوظ گردند، مخدوش می‌شود (سهروردی، ۱۳۵۵، ب، ج، ۱، ص. ۱۰۰-۱۱۰).

بر این اساس، سهروردی قائل می‌شود: پس تمایز تشکیکی که به شدت و ضعف و تقدم و تأخر یا اولویت و عدم اولویت است، یک سنخ جدید از تمایز است که با تمایز به اعراض و تمایز به اجزای ذات و تمایز به تمام ذات متفاوت است و آن را باید نوع چهارم از افتراق و تمایز محسوب نمود (دینانی، ۱۳۶۴، ص. ۲۶۵-۲۶۷). اما این‌که دقیقاً این تمایز در چه چیز است؟ و این‌که بالأخره کلی مشکک چه نسبتی با افرادش دارد، سؤالی است که سهروردی پاسخی گذرا به آن می‌دهد و این پاسخ در تفکر خواجه نصیر و در تقابل با انتقادات فخر رازی بسیار پرورده می‌شود.

۴. تشکیک وجود در اندیشه خواجه نصیر

خواجه نسبت کلی مشکک به افرادش را از سنخ «لازم اعم» می‌داند و بر همین اساس نسبت وجود با وجودها را نیز ذیل همین قاعده تعریف می‌کند، یعنی وجود را لازم اعم برای حقایق وجودی اشیا می‌پندارد. اما برای این‌که این سخن خواجه که اهمیت بالایی در تفکر مشائیان دارد، به درستی فهم شود باید اولاً خاستگاه طرح ایده «لازم اعم» در اندیشه حکیمان مشائی مشخص



شود و ثانیاً مشخص گردد وجود اگر مشکک است، از نظر خواجه به چه نحو نسبت به افرادش دچار تشکیک است؟ و ثالثاً لوازم این نگاه در خواجه چیست؟ و براساس آن، نگاه مشاء به تشکیک وجود چگونه خواهد شد؟ از همین رو، در ادامه به این سه نکته پرداخته می‌شود. البته قبل از ورود به این مبحث، لازم است متذکر شد که ایده لازم اعم بودن کلی مشکک برای افرادش را سهروردی ابتدا مطرح می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۳، ص. ۳۴؛ ۲۸۷-۲۸۸) و سپس خواجه در شرح اشارات به آن تفوه می‌نماید (خواجه نصیر، ۱۳۷۵، ص. ۳۴). لذا اصل ایده از شیخ اشراق است، ولی خواجه آن را به نحو دقیقی تبیین می‌نماید.

۱-۴. لازم اعم بودن کلی مشکک نسبت به افرادش

خاستگاه ایده «لازم اعم» در اندیشه حکیمان مشائی در دو نکته ریشه دارد. یکی بحث نسبت فصل قریب و جنس قریب است و دیگری نسبت مفهوم «عرض» با نه مقوله عرضی که در این جا باید واکاوی گردد.

۱-۴-۱. نسبت جنس قریب و فصل قریب در ماهیات نوعی

در اندیشه مشائیان اگر انسانیت و فرسیت و بقریّت و... انواع تحت جنس قریب حیوان تلقی شوند، طبیعتاً این انواع دارای فصول ناطقیت و صاهلیت و... خواهند بود. نکته در این است که نسبت حیوان به عنوان جنس انسان با ناطق به عنوان فصل انسان به چه نحو است؟ آیا حیوان می‌تواند جنس ناطق باشد، همان‌گونه که جنس انسان است؟ پاسخ آن است که خیر، چون ناطق به عنوان فصل همان صورت انسانیت است که به نحو «لا بشرط» لحاظ شده است و همین حقیقت اگر به نحو «بشرط لا» لحاظ شود، صورت خواهد بود. پس حقیقت فصل و صورت یکی است و تفاوتشان بالاعتبار است و چون صورت در ذاتش بسیط است، پس فصل هم بسیط است و لذا جنس انسان نمی‌تواند جنس فصل انسان هم باشد، چون در این صورت، فصل هم مثل ماهیت نوعی مرکب از جنس مزبور و یک فصل دیگر خواهد شد و باید نقل کلام در این فصل دوم کرد و این فصل هم مجدداً مرکب از همان جنس و یک فصل سوم خواهد شد و این ترکیب تا بی نهایت تسلسل خواهد یافت و تحقق خارجی فصل ماهیت نوعی مستلزم تحقق بی نهایت فصل خواهد شد که محال است. پس جنس در یک ماهیت نوعی نمی‌تواند جنس برای



فصل همان ماهیت نوعی باشد. پس حیوانیت نمی‌تواند جنس برای ناطقیت در ماهیت نوعی انسانیت باشد.

اما سؤال همچنان به قوت خود باقی است که چه نسبتی میان جنس با فصل در یک ماهیت نوعی وجود دارد؟ اگر جنس نمی‌تواند جنس فصل ماهیت نوعی باشد، فصل آن فصل که قطعاً نیست (چون جنس اعم از فصل است به لحاظ مصداقی)، پس قطعاً جنس باید خارج از ذات فصل باشد، پس باید عرض برای فصل باشد. اما اگر هم عرض باشد عرضی است که انفکاک ناپذیر از فصل است، زیرا اگر ما ناطقیت و صاهلیت و... را به عنوان فصول ماهیات نوعی تحت جنس حیوانیت مانند انسانیت و فرسیت و... لحاظ کنیم، حیوانیت قابل انفکاک از مفهوم ناطقیت نیست یا حیوانیت قابل انفکاک از مفهوم صاهلیت نیست، یعنی ما ناطق یا صاهل را هر طور تصور کنیم، به هر حال، این امر ناطق یا صاهل لزوماً باید حیوان باشد، یعنی حیوانیت لازمه ناطقیت و صاهلیت و... است. پس حیوانیت هم عارض و خارج از ذات فصول ناطق و صاهل و... است و هم در عین حال، لازمه آن‌ها و انفکاک ناپذیر از آن‌هاست و هم به لحاظ مصداقی نسبت به هر یک از فصول اعم است، لذا مشائیان قائل شدند که جنس نسبت به فصل «عرض لازم اعم» می‌باشد و اختصاراً از آن به «لازم اعم» تعبیر کردند.

۴-۱-۲. نسبت «عرض» با نه مقوله عرضی

مشابه همین بحث راجع به نسبت مفهوم عرض با نه مقوله عرضی «کم» و «کیف» و «متی» و «ان یفعل» و «ان ینفعل» و «اضافه» و «ملک» و «جده» و «أین» نیز در تفکر مشائیان مطرح می‌شود، زیرا عرض برخلاف جوهر مقوله نیست، بلکه نه مقوله مزبور در برابر جوهر مقوله هستند. لذا این سؤال مطرح می‌شود که اگر عرض مقوله نیست و این نه مقوله هر یک رأساً مقوله هستند و تباین به تمام ذات دارند و هیچ اشتراکی ندارند، پس جنس مشترک ندارند و عرض جنس آن‌ها نیست، ولی همه نه تا در عرض بودن مشترک‌اند و عرضیت از این نه مقوله غیرقابل انفکاک است. پس «عرض بودن» داخل در ذات این نه مقوله نیست و عارض بر آن‌هاست و از سوی دیگر، اعم نسبت به آن‌هاست، زیرا به همه آن‌ها نسبت داده می‌شود. ثالثاً انفکاک ناپذیر از آن‌هاست و دارای نسبت لزومی با آن‌ها می‌باشد. از همین رو، نسبت عرض با آن نه مقوله را نیز «عرض لازم اعم» دانستند.



پس ایده «لازم اعم» از دو ناحیه در تفکر مشاء ضرورت پیدا کرد: یکی نسبت جنس قریب با فصول انواع ذیل خودش، و دیگری نسبت مفهوم عرض با نه مقوله عرضی.

۲-۴. ملاک‌های سه‌گانه در مشکک شدن وجود

خواجه نصیر در شرح اشارات سه نوع ملاک برای مشکک بودن افراد یک کلی مطرح می‌کند:

۱-۲-۴. تشکیک به اولویت و عدم اولویت

ایشان معتقد است یکی از محل‌هایی که سبب می‌شود یک کلی به نحو تشکیکی به افرادش نسبت داده می‌شود در «اولویت و عدم اولویت» است. مثلاً واحد را به امری که بالفعل قابل تقسیم به اجزا نیست، ولی بالقوه قابل قسمت به اجزاست، نسبت می‌دهیم، مانند «نقطه». همچنین واحد را به یک تکه آهن هم که قابل تقسیم بالفعل به اجزاست، نسبت می‌دهیم. اطلاق وحدت به «نقطه» اولی از اطلاق وحدت به آن «تکه آهن» است، زیرا اولی انقسام به اجزای خارجی نمی‌پذیرد، ولی دومی انقسام به اجزای خارجی را قبول می‌کند. پس اطلاق وحدت به نقطه اولی از اطلاق آن به یک تکه آهن است و از همین رو، حمل واحد به دومی در طول حمل واحد به اولی قرار می‌گیرد و نحوه حمل آن به افرادش به نحو تشکیکی و از نوع «اولویت و عدم اولویت» خواهد بود. ایشان ادامه می‌دهد وجود نیز در اطلاق به برخی افرادش دچار چنین تشکیکی می‌تواند باشد. فرضاً وجود هم به جوهر و هم به عرض نسبت داده می‌شود، ولی جوهر چون مستقل و فی‌نفسه است اولی از عرض که وجود فی‌غیره دارد، برای متعلق وجود قرار گرفتن می‌باشد و لذا این جا «موجود» یا «وجود» به نحو تشکیکی از نوع «اولویت و عدم اولویت» به جوهر و عرض نسبت داده می‌شود (خواجه نصیر، ۱۳۷۵، ص. ۳۴).

۲-۲-۴. تشکیک به تقدم و تأخر

خواجه مصداق تشکیک در تقدم و تأخر را در مثال اطلاق «متصل» به مقدار و ذی‌المقدار توضیح می‌دهد. اگر یک تکه آهن را فرض کنیم، این تکه آهن واجد عرض و کمیت امتداد است و خودش نیز به واسطه این کمیت امتدادی متصل است. حالا اگر محمول «متصل» را به آهن و امتداد آن آهن نسبت دهیم، این محمول بالتقدم به امتداد و بالتأخر به آهن اطلاق می‌شود. پس حمل «اتصال» بر «جسم» و «امتداد جسم» می‌شود حمل تشکیکی از نوع متقدم و متأخر. خواجه توضیح می‌دهد وقتی وجود به علت و معلول نسبت داده می‌شود، اطلاق وجود بر این



دو بالتشکیک از نوع متقدم و متأخر است، زیرا وجود علت مقدم بر وجود معلول است (خواجه نصیر، ۱۳۷۵، ص. ۳۴).

۳-۲-۴. تشکیک به شدت و ضعف

خواجه اطلاق «سفیدی» بر «برف» و «عاج فیل» را نیز مصداق چنین تشکیک به شدت و ضعف می‌شمارد و می‌گوید سفیدی برف از سفیدی عاج اشد است و لذا حمل سفیدی بر این دو در طول یکدیگر و به شدت و ضعف است. خواجه اطلاق «موجود» بر امر قارالذات مثل «رنگ قرمز» یا «رنگ سیاه» و اطلاق «موجود» بر امر غیر قارالذات مثل «زمان» یا «حرکت» را نیز چنین لحاظ می‌کند؛ می‌گوید موجودیت «سیاهی» به عنوان کیف و یک عرض، اشد از موجودیت «زمان» به عنوان یک عرض و کمیت متصل غیر قارالذات است، زیرا اجزای سیاهی با هم و مجتمعاً موجودند، ولی اجزای زمان هر یک که موجود می‌شود قبلی‌ها از بین می‌روند (خواجه بنابر مبنای مشائیان زمان را امر موجود «متصرم» می‌داند که هر جزء آن موجود شود، جزء فعلی منعدم می‌شود) (خواجه نصیر، ۱۳۷۵، ص. ۳۴).

پس خواجه موجود و وجود را به هر سه ملاک مزبور امری مشکک اعتبار می‌کند و لذا باید مثل سایر مفاهیم کلی تشکیکی، توضیح دهد نسبت «موجود» با حقایق وجودی به چه نحو است؟

تا این جا مشخص گردید که ابن سینا کلی مشکک را برای افرادش «جنس» می‌دانست و آن‌ها را انواع مستقل تحت آن جنس محسوب می‌کرد. شیخ اشراق این مطلب را نقد کرد و نپذیرفت و ایده «لازم اعم بودن» را به صورت سربسته مطرح نمود. در بررسی اندیشه خواجه نصیر شاهدیم که در بحث نحوه «اطلاق موجود بر واجب الوجود و ممکن الوجود» مجادله‌ای میان ایشان و فخر رازی پدید می‌آید که خواجه ناچار می‌شود این ایده را به طور جدی بحث و تبیین کند و بعد از او همه مشائیان مسلمان از همین نظریه پیروی کرده‌اند و بر این اساس تشکیک وجود را بر مبنای آن که موجود لازم اعم برای حقایق وجودی (وجودها) است، برشمرده‌اند. اما این ایده دچار یک مشکل معرفت‌شناختی و یک مشکل کلامی است که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.



۵. تبیین نگاه خواجه و مشائیان پس از او به تشکیک وجود

فخر رازی در بحث از نحوه اطلاق موجود به واجب و ممکن این اشکال را مطرح می‌کند که اگر در ممکنات موجودیت عارض بر آن‌هاست و موجود به نحو مشترک معنوی و یکسان به واجب و ممکن اطلاق می‌شود، پس در واجب تعالی هم باید موجودیت، عارض بر واجب باشد که در این صورت واجب الوجود برای موجود بودن نیازمند واسطه در عروض و غیر خواهد شد و این با واجبیّت واجب تعالی در تناقض است (خواجه نصیر، ۱۳۷۵، ص. ۳۲-۳۳). خواجه در مقام پاسخ به این اشکال تصریح می‌نماید که «الکلیّ المشکک لیس بماهیة ولا جزء ماهیة لهما بل هو امر لازم لهما من خارج...» (خواجه نصیر، ۱۳۷۵، ص. ۳۴). سپس توضیح می‌دهد که وجود به هر سه ملاک فوق‌الذکر مشکک است و نتیجه می‌گیرد که وجود برای وجودها یک لازم اعم است و داخل در ذات و ماهیت وجودها نیست. اما معنای دقیق این سخن و رویکرد به رابطه وجود با حقایق وجودی به چه معناست؟

این سخن به این معناست که وجودها ممتاز از یکدیگر به تمام ذات هستند، زیرا وجه مشترک وجودها طبیعتاً موجودیت و وجود است و چون این وجه مشترک داخل در ذات آن‌ها نیست، پس این وجودها در مقام ذات هیچ اشتراکی نخواهند داشت. به عبارت دیگر، همان‌گونه که سهروردی متذکر شده بود، وجود برای این حقایق نمی‌تواند جنس باشد، پس طبیعتاً اگر وجود به عنوان وجه اشتراک آن‌ها، جنس ایشان نیست، پس هیچ اشتراکی در ذات ندارند و ذوات آن‌ها کاملاً و بتمامه از یکدیگر ممتازند. پس وجودها حقایق متباین به تمام ذات می‌شوند. لذا وجود بر آن‌ها به عنوان وجه اشتراکشان عارض می‌شود و نسبت محمول بیرون از ذات یا همان محمول عرضی را با آن‌ها دارد. اما این محمول عرضی بدون دخالت هیچ واسطه‌ای و به نحو ضروری به آن‌ها نسبت داده می‌شود. پس وجود برای وجودها، اگرچه عرض است، ولی دارای رابطه و نسبت لزومی با آن‌هاست و در هیچ جهان ممکن از آن‌ها قابل سلب نیست. پس عرضی لازم برای آن‌ها می‌شود. از سوی دیگر، چون این وجودها هیچ نقطه اشتراکی در ذواتشان ندارند و متباین به تمام ذات‌اند، وجود و موجودیت برای هر یک از آن‌ها عرض لازم است و قابلیت انفکاک از آن‌ها را ندارد، پس یک حالت عمومیت و اعم بودن نسبت به همه آن‌ها دارد. پس وجود و موجودیت برای آن‌ها می‌شود عرض لازم عام. در واقع، همه مفاهیم مشکک با تحلیل مشابه آنچه ذکر شد، نسبت به افرادشان همین وضعیت را دارا



هستند، یعنی در تفکر مشاء «نور» هم نسبت به حقایق نوری می شود عرض لازم اعم و «گرما» هم نسبت به حقایق حرارتی و مصادیق خویش می شود عرض لازم اعم و «سفیدی» نسبت به مصادیق خویش عرض لازم اعم است و همین طور سایر کلیات مشکک و از همین روست که در کتب آموزشی فلسفه اسلامی معمولاً به مشائیان این قول را در مبحث وجود نسبت می دهند که آن ها وجودها را حقایق متباین لحاظ می نموده اند (سبزواری، ۱۴۱۶، ص. ۱۰۸-۱۱۲) (و عند مشائیه حقایق تبانیت و هو لدی زاهق).

در واقع، مشائیان هیچ گاه تصریح به این که وجودها حقایق متباین اند نداشتند، ولی سخن ایشان درباره مشکک بودن مفهوم کلی وجود و این که مفاهیم کلی مشکک لازم اعم مصادیق خویش هستند، مستلزم آن است که نسبت کلی مشکک وجود با حقایق وجودی لازم اعم بشود، و این مطلب نیز مستلزم آن می شود که افراد وجود حقایق متباین به تمام ذات باشند. اما این سخن با دو اشکال اساسی در بطن خویش مواجه است که پیروان حکمت اشراق و به خصوص ابن کمونه به این اشکالات متفطن بوده است و در ذیل به آن ها اشاره می شود.

۵-۱. اشکال معرفت شناختی نگاه مشائیان به کلی مشکک

اگر طبق سخن مشائیان، به ویژه از خواجه به این سو، کلی مشکک، لازم اعم نسبت به افرادش باشد و افراد آن کلی، حقایق متباین به تمام ذات باشند، آن گاه در واقع پذیرفته ایم که یک مفهوم را بدون واسطه در عروض و بدون هیچ قیدی از اموری که متباین به تمام ذات هستند بالضرورة انتزاع کرده ایم، یعنی ذهن می تواند از حقایقی که هیچ ربطی به هم ندارند و تباین به تمام ذات دارند بدون دخالت هیچ قید و واسطه ای یک مفهوم را ضرورتاً انتزاع کند. یعنی بر این اساس، ذهن می تواند از هر چیزی هر چیزی را انتزاع کند حتی به نحو ضروری. این یعنی شکاکیت را پذیریم، زیرا اگر ذهن از اموری که هیچ ربطی به هم ندارند و کاملاً متمایزند، بتواند یک مفهوم مشترک را آن هم به نحو ضروری انتزاع کند، پس هر چیزی را از هر چیزی خواهد توانست انتزاع نماید و لذا اصولاً رئالیسم و واقع نمایی ذهن نسبت به مدرکات خارجی و عینی بالکل زیر سؤال می رود و اعتبار آن مخدوش می شود، و این یعنی پذیرش شکاکیت.

۵-۲. اشکال کلامی نگاه مشائیان به کلی مشکک (شبهه ابن کمونه)

ابن کمونه اشکال می کند اگر در کلی های مشکک واقعاً آن کلی مشکک مدنظر می تواند از



حقایق متباین به تمام ذات به صورت ضروری فهم شود، پس در بحث وحدت واجب الوجود هم می‌توان ادعا کرد وجوب وجود از دو واجب الوجود عینی که متباین به تمام ذات اند انتزاع می‌شود و این انتزاع مستلزم و ترکب هیچ کدام از واجب الوجودها هم نیست (ابن کمونه، ۱۳۸۷، ص. ۱۷۷-۱۸۳). لازم به توضیح است که اصولاً اثبات وحدانیت واجب الوجود از نگاه مشائیان همیشه مترتب بر این نکته است که اگر واجب الوجود بخواهد دو فرد داشته باشد، این دو باید یک وجه اشتراک داشته باشند و یک وجه تفاوت و مرکب از این دو بشوند، درحالی‌که این ترکب مستلزم نیازمندی واجب‌ها خواهد شد و این با وجوب وجود آن‌ها در تناقض است. اما ابن کمونه می‌گوید اگر در کلی‌های مشکک شما می‌توانید کلی مشکک را از افراد آن که حقایق متباین به تمام ذات هستند، انتزاع کنید آن‌هم به نحو ضروری، پس در واجب الوجود هم می‌توانید قائل شوید که وجوب وجود از دو فرد حقیقی واجب الوجود به نحو ضروری انتزاع شده، ولی این دو هیچ اشتراکی ندارند و متباین به تمام ذات اند و در دو ذات بسیط متباین هستند که وجوب وجود لازم اعم آن‌هاست و از هر دو ضرورتاً انتزاع شده است. همان‌گونه که در کلیات مشکک از جمله خود «وجود»، این مفهوم از حقایق متباین به تمام ذات وجودها انتزاع می‌شود، پس دیگر در واجب الوجودها (در صورت فرض تعدد) لازم نیست مرکب از مابه‌الاشتراک و مابه‌الاختلاف بشوند. پس تعدد واجب الوجودها بلامانع می‌شود و دلیل اثبات توحید واجب الوجود مخدوش می‌گردد. این دو مشکل و خصوصاً مشکل کلامی باعث حیرت و سردرگمی همه حکیمان مشائی در مقابل ابن کمونه می‌شود و در واقع، هیچ تبیین دیگری برای توضیح چگونگی نسبت کلی مشکک با افرادش به غیر از «لزم اعم» ندارد؛ نه می‌توانند لازم اعم بودن این مفاهیم نسبت به افرادشان را نفی کنند و نه پاسخی برای این دو اشکال دارند. این جاست که اهمیت نظریه ملاصدرا درباره تشکیک در «حقیقت وجود» و نه مفهوم وجود به خوبی نمایان می‌شود.

۶. تشکیک حقیقت وجود در ملاصدرا

ملاصدرا در مقام تقریر مقدمات برهان صدیقین (به قرائت خودش) در اسفاریکی از مقدماتی که مطرح می‌نماید چگونگی مشکک بودن وجود است و توضیحات وی در آن جا کاملاً وجه تمایز تشکیک وجود در نگاه او با مشائیان را نمودار می‌سازد (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج. ۶، ص. ۱۸-۱۹).
در توضیحات وی در خصوص این‌که واجب الوجود مرتبه‌ای اعلی و مطلق و بدون حد و مرز وجود



است و سایر مراتب در طول آن قرار دارند، در واقع مشخص می‌شود که مهم‌ترین نکته در تمایز وحدت تشکیکی وجود از نظر ملاصدرا با مشائیان آن است که وجود یک حقیقت اصیل و مشکک است و لذا تشکیک در خود «حقیقت خارجی وجود» جریان دارد و نه در مفهوم آن. به عبارت دیگر، مشائیان به علت آن پیش‌زمینه ذات‌گرایانه و اصالت ماهوی افلاطونی - ارسطویی که تا حدودی ناخودآگاه به آن مبتلایند، این وجودها را عارض به ماهیات می‌دانند و اگرچه به «تمایز وجود از ماهیات» در حقایق خارجی قائل‌اند، ولی این وجود را به هر رو عارض آن ماهیت می‌دانند و هر ماهیتی را دارای وجود خاص به آن ماهیتی که موضوع آن است، لحاظ می‌کنند. اما ملاصدرا چون ماهیت را اعتباری و وجود را اصیل می‌داند، تشکیک را فقط در مفهوم کلی وجود نمی‌داند و نمی‌گوید این کلی مشکک به نحو تشکیکی به افراد حمل می‌شود، بلکه این را تشکیک در حقیقت وجود می‌داند و حقایق وجودی را در طول هم لحاظ می‌کند. از نظر او وجود یک حقیقت خارجی مستقل و اصیل و بسیط و ذومراتب است که حقایق وجودی مراتب طولی آن حقیقت واحدند. به عبارت دیگر، بر مبنای اصالت وجود، تشکیک در صرف مفهوم وجود نمی‌ماند، بلکه به حقیقت خارجی آن سرایت می‌کند. اصل تمایز نگاه ملاصدرا با ابن سینا و مشائیان در همین نکته مستتر است که تشکیک را در حقیقت خارجی وجود می‌داند و همین سبب می‌شود که دو اشکال معرفت‌شناختی و کلامی گریبانگیر او نشود، زیرا اگر بگوییم چگونه مفهوم واحد وجود را از وجودها انتزاع کرده‌ای؟ پاسخ می‌دهد آن را از حقیقت خارجی واحد ذومراتب وجود انتزاع کرده‌ام. من قائل به وجودهای متباین به تمام ذات نیستم، وجودها مراتب طولی یک حقیقت واحدند و وجود از آن حقیقت واحد بسیط ذومراتب انتزاع می‌شود و لذا چنین نیست که یک مفهوم به نحو ضروری از بی‌نهایت فردی که در حقیقت خارجی‌شان کاملاً متمایز از یکدیگرند و هیچ وجه اشتراک عینی ندارند، انتزاع شده باشد.

چون وجود و سایر مفاهیم مشکک در دستگاه فلسفی ملاصدرا (حکمت متعالیه) به نحو لزومی از یک سری مصداق متباین به تمام ذات انتزاع نمی‌شود، شبهه ابن‌کمنه نیز محمل و مستمسک خویش را از دست می‌دهد و نمی‌تواند بگوید چون در وجود، مفهوم وجود از حقایق بسیط متباین به تمام ذات به نحو ضروری انتزاع شده است، پس در واجب‌الوجودها هم مفهوم



وجوب وجود به نحو ضروری از دو واجب الوجود متباین به تمام ذات انتزاع شده است. لذا مبنائاً شبهه مزبور منتفی می‌شود.

نتیجه‌گیری

در مجموع می‌توان این احتمال را به لحاظ معرفتی مطرح نمود که ملاصدرا با مرور تحول دیدگاه‌های ابن‌سینا و سهروردی و خواجه نصیر و متفکران پس از آن‌ها (اعم از مشائی و اشراقی) به اشکالات ابن‌کمنه و امثالهم به این نتیجه می‌رسد که اگر «وجود» بخواید مشکک باشد و به نحو تشکیکی به افرادش نسبت داده شود، این تشکیک قبل از آن‌که در مقام مفهوم و ذهن باشد، باید در مقام خارج باشد، یعنی «وجود» اگر حقیقتی عینی و مشکک باشد، می‌توان به نحو تشکیکی به افرادش اطلاق شود و لذا ابتدا باید اصالت با «وجود» باشد و این «وجود» یک حقیقت عینی تشکیکی باشد تا بتواند به نحو مشکک بر افرادش حمل شود و الا هیچ تبیین معقول و منطقی‌ای برای اطلاق «وجود» به نحو تشکیکی بر افرادش نمی‌توان یافت و نمی‌توان توضیح داد که نسبت این مفهوم با مصادیقش چگونه است. این مفهوم وقتی به حمل شایع لحاظ شود نه داخل در ذات این افراد (جنس این افراد) می‌تواند باشد و نه عرض لازم اعم برای این افراد می‌تواند لحاظ گردد، چون همان مشکلات معرفت‌شناختی و کلامی به وقوع خواهد پیوست. پس تنها راه آن است که «وجود» ابتدا در عالم خارج و ملاً عینی یک امر مشکک باشد تا بتواند رابطه آن به صورت یک مفهوم کلی با افرادش نیز مشکک شود. سایر کلی‌های مشکک مثل نور و گرما و حرارت و... نیز چون در فلسفه اصالت وجود ملاصدرا به تبع وجود دارای حقایق عینی تشکیکی می‌شوند، لذا در دستگاه فکری او اطلاق این کلیات مشکک به افرادشان به نحو تشکیکی نیز موجه خواهد شد و دچار مشکلاتی که در تفکر مشائیان بودند، نخواهند شد. پس در واقع شاید بتوان گفت به لحاظ تعلیمی و معرفتی چه بسا ملاصدرا از ایده تشکیک در حقیقت وجود به ایده اصالت وجود رسیده و چون مسئله‌اش حل چگونگی اطلاق کلی‌های مشکک به افرادشان بوده و این‌که وجود هم در رأس همه مفاهیم مشکک با این مشکل مواجه بوده است، متوجه شده باید وجود ابتدا یک واقعیت عینی مستقل و اصیل باشد و در مقام واقع مشکک شود تا در مقام ذهن و مفهوم هم بتواند به صورت تشکیکی به افرادش اطلاق گردد. لذا چه بسا بتوان ادعا کرد ملاصدرا از ایده



تشکیکی بودن حقیقت وجود به نظریه اصالت وجود منتقل شده باشد. البته نویسندگان به طور قطعی به دنبال اثبات تاریخی چنین سخنی نیست، ولی این احتمال می‌تواند قابل توجه باشد. پس در مجموع سیر تحول تشکیک وجود در نگاه مشائیان مسلمان آن است که ابتدا وجود را جنس برای حقایق وجودی تلقی می‌کردند (مطابق با ایده ابن سینا)، سپس با توجه به اشکالات سهروردی به ایده لازم اعم بودن وجود برای حقایق وجودی قائل شدند و نهایتاً با توجه به اشکالات معرفت‌شناختی و کلامی که از ناحیه حکمای اشراقی مسلک مطرح شد، ملاصدرا ایده تشکیک در حقیقت وجود را مطرح نمود و این‌که وجود نه صرفاً در مقام یک مفهوم، بلکه ابتدا به عنوان یک حقیقت عینی و خارجی دچار تشکیک است و این تشکیک عینی سبب اطلاق مفهوم وجود به صورت مشکک بر افرادش نیز می‌شود.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

نویسنده در نگارش مقاله هیچ گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.

مشارکت نویسندگان

نویسنده این مقاله زینب شکیبی است و صرفاً ایشان در نگارش اولیه و پیش‌نویس و اعمال اصلاحات داوران و تهیه نسخه بازبینی شده و ویرایش شده... دخیل بوده است.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

نویسنده از هیچ کدام از ابزارهای هوش مصنوعی در نگارش مقاله بهره نبرده است.

تعارض منافع

نویسنده اعلام می‌کند هیچ گونه تضاد منافی در این مقاله ندارد.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسنده از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هر گونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده است.



بیانیه دسترسی به داده‌ها

داده‌های این مقاله جهت استفاده در سایر تحقیقات، در صورت ارجاع به آدرس آن در نشریه علمی آموزه‌های فلسفه اسلامی بلامانع است.



فهرست منابع

۱. ابراهیمی، دینانی، غلامحسین. (۱۳۶۴ش). **شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی**. تهران: حکمت.
۲. ابن رشد، محمد بن احمد. (۱۳۷۷ش). **مابعد الطبیعه**. تهران: حکمت.
۳. ابن سینا، حسین. (۱۳۷۹ش). **تعلیقات**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. ابن سینا، حسین. (۱۴۰۵ق). **شفا**. کتاب المنطق، (تصحیح ابراهیم مدکور). قم: کتابخانه مرعشی نجفی.
۵. ارسطو. (۱۳۶۶ش). **متافیزیک**. (ترجمه شرف‌الدین خراسانی). تهران: انتشارات گفتار.
۶. جامه‌بزرگی، محمدجعفر. (۱۴۰۴ش). تأملات ملاعبده‌الله یزدی در مسئله تشکیک. **آموزه‌های فلسفه اسلامی**، ۲۰ (۳۶)، ۷۳-۱۰۰. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7515.1650>
۷. حائری یزدی، مهدی. (۱۳۶۱ش). **هرم هستی**. تهران: مطالعات فرهنگی.
۸. خادم‌زاده، وحید. (۱۴۰۳ش). نظریه الفاظ مشکک؛ راه حل فارابی و ابن سینا با چالش ارسطویی. **مجله فلسفه و کلام اسلامی**، ۵۷ (۲)، ۴۱-۴۲۵. <https://doi.org/10.22059/jitp.2024.380875.523532>
۹. خواجه نصیر، محمد بن محمد. (۱۳۷۵ش). **شرح الإشارات والتنبیهات**. کتاب فی علم ما قبل الطبیعه. قم: نشر البلاغة.
۱۰. سبزواری، ملاهادی. (۱۴۱۶ش). **شرح منظومه**. (ج. ۲). تهران: نشر ناب.
۱۱. سوزنجی، حسین. (۱۳۸۹ش). **وحدت وجود در حکمت متعالیه**. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۲. سوزنجی، حسین. (۱۳۸۴ش). **تاریخچه نظریه تشکیک وجود**. **رهنمون**، شماره ۱۱ و ۱۲، ص. ۹۳-۱۱۸.
۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۵۵ش. الف). **التلویحات**. (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج. ۱). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۵۵ش. ب). **المطارحات**. (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج. ۱). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. سهروردی شهاب‌الدین. (۱۳۸۳ش). **حکمة الاشراق**. در: شیرازی، قطب‌الدین. **شرح حکمة الاشراق**. (تصحیح نجفقلی حبیبی). تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۶. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۳ش). **درآمدی به نظام حکمت صدرایی**. (ج. ۲). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۷. علوی، سید محمدکاظم. (۱۳۸۳ش). **خاستگاه مسئله تشکیک وجود**. **مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان**، شماره ۳۹، ص. ۱۱۷-۱۳۰.
۱۸. علوی، سید محمدکاظم. (۱۳۸۵ش). **سیر تاریخی شکل‌گیری اصطلاح مشکک در منطق**. **مجله**



- دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، شماره ۴۶، ص. ۴۵-۶۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵ش). شرح مبسوط منظومه، (ج. ۱). تهران: حکمت.
۱۹. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (بی تا). تعلیقه علی حکمة الاشراق، (چاپ سنگی). بی جا: بی نا.
۲۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۱ش). الأسفار العقلية الأربعة فی الحکمة الإلهية، (ج. ۶). تهران: بنیاد حکمت صدر.
۲۱. ابن کمونه، سعد بن منصور. (۱۳۸۷ش). شرح التلویحات اللوحية، (ج. ۳). الالهیات). تهران: میراث مکتوب.



Resources

1. 'Alawī, S. M. K. (2004). Khāstgāh-e nazariyyeh-ye tashkīk-e wujūd (The origin of the theory of the gradation of existence). *Majalleh-ye Dāneshkadeh-ye Adabiyāt va 'Ulūm-e Ensānī*, 39, 117–130. [In Persian]
2. 'Alawī, S. M. K. (2006). Farāyand-e shekl-gīrī-ye kullī-ye mushakkek dar manṭeq (The process of formation of the gradational universal in logic). *Majalleh-ye Dāneshkadeh-ye Adabiyāt va 'Ulūm-e Ensānī*, 46, 45–60. [In Persian]
3. Al-Ṭūsī, M. ibn M. (1996). *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt* (Commentary on al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt). Qom: al-Balāghah. [In Arabic]
4. Aristotle. (1987). *Metāfizik* (Metaphysics) (Sh. al-D. Khurāsānī, Trans.). Tehran: Guftār. [In Persian]
5. Dīnānī, Gh. (1985). *Shu'ā'-e andīsheh va shuhūd dar falsafeh-ye Suhrawardī* (The ray of thought and vision in Suhrawardī's philosophy). Tehran: Ḥekmat. [In Persian]
6. Ḥā'irī Yazdī, M. (1982). *Herām-e hastī* (The pyramid of existence). Tehran: Cultural Studies. [In Persian]
7. Ibn Kammūnah, S. al-D. (2008). *Sharḥ al-Talwīḥāt* (Commentary on al-Talwīḥāt) (Vol. 3: Book of Theology). Tehran: Mīrāth-e Maktūb. [In Arabic]
8. Ibn Rushd, M. ibn A. (1958). *Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'ah* (Commentary on the Metaphysics). Tehran: Ḥekmat. [In Arabic]
9. Ibn Sīnā, Ḥ. (1983). *Al-Shifā': al-Manṭiq* (The healing: Logic) (Vol. 1) (I. Madkūr, Ed.). Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Mar'ashī. [In Arabic]
10. Ibn Sīnā, Ḥ. (2000). *Al-Ta'liqāt* (Annotations). Qom: Sāzmān-e Tablīghāt-e Eslāmī. [In Arabic]
11. Khādemzādeh, V. (2024). Ḥall-e Fārābī va Ibn Sīnā darbāreh-ye chālesh-e Araṣṭū dar kullī-ye mushakkek (The solution of Fārābī and Ibn Sīnā concerning the Aristotelian challenge on the gradational universal). *Majalleh-ye Dāneshgāh-e Tehran darbāreh-ye Falsafah va Kalām-e Islāmī*, 57, 425–441. [In Persian]
12. Muṭahharī, M. (1982). *Sharḥ-e mabsūṭ-e Manẓūmeh* (Detailed commentary on the Manẓūmah). Tehran: Ḥekmat. [In Persian]
13. 'Obūdiyyat, 'A. al-R. (2004). *Neẓām-e falsafeh-ye Mullā Ṣadrā* (The system of Mullā Ṣadrā's philosophy) (Vol. 2). Qom: Mu'assasah-yi Āmūzishī va Pazūhishī-yi Imām Khomeynī. [In Persian]



14. Sabzawārī, M. H. (1994). *Sharḥ al-manẓūmah* (Commentary on the philosophical poem) (Vol. 2). Tehran: Nāb. [In Arabic]
15. Šadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Šadrā), M. ibn I. (2002). *Al-Ḥikmah al-mutaʿāliyah fī al-asfār al-aqliyah al-arbaʿah* (The transcendent philosophy in the four intellectual journeys) (Vol. 6) (A. Aḥmadī, Ed.; M. Khāmeneʿī, Superv.). Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e Eslāmī-ye Šadrā. [In Arabic]
16. Šadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Šadrā), M. ibn I. (n.d.). *Al-Taʿlīqāt ʿalā al-Ḥikmat al-Ishrāq* (Annotations on the philosophy of illumination). Lithograph edition. [In Arabic]
17. Shīrāzī, Quṭb al-Dīn. (2004). *Sharḥ ḥikmat al-ishrāq* (Commentary on the philosophy of illumination) (Ḥ. Ḥabībī, Ed.). Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e Eslāmī-ye Šadrā. [In Arabic]
18. Suhrawardī, Sh. al-D. (1976a). *Al-Talwīḥāt* (The intimations). In Muṣannafāt-e Shaykh-e Eshrāq (Vol. 1). Tehran: Anjuman-e Shāhanshāhī-ye Falsafeh va Ḥekmat. [In Arabic]
19. Suhrawardī, Sh. al-D. (1976b). *Al-Muṭāraḥāt* (The confrontations). In Muṣannafāt-e Shaykh-e Eshrāq (Vol. 1). Tehran: Anjuman-e Shāhanshāhī-ye Falsafeh va Ḥekmat. [In Arabic]
20. Sūzanchī, Ḥ. (2005). Tārīkh-e naẓariyyeh-ye waḥdat-e wujūd (The history of the theory of the unity of existence). *Rāhnemūn*, 11–12, 93–118. [In Persian]
21. Sūzanchī, Ḥ. (2010). *Waḥdat-e wujūd dar ḥekmat-e mutaʿāliyah* (The unity of existence in transcendent philosophy). Tehran: Imām Šādiq University. [In Persian]