

Three Levels of “Universal” and “Particular” Based on Three Philosophical Approaches

(Quiddity Correspondence, Gradational Inclusion in Existential Levels, The Encompassing of Divine Being over Manifestations)

Mahdi Saadatmand¹✉ | Ali Babaei²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology, Yazd University, Yazd, Iran. Email: saadatmand@yazd.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Science, University of Tabriz, Tabriz, Iran. Email: ali.babaei@tabrizu.ac.ir

Abstract

The discussion of "universal" and "particular" is a significant and pervasive topic across both mental and objective realms. This concept extends from essence to existence, making it an inseparable and decisive part of any philosophical school. A key question arises: How do the meanings and implications of "universal" and "particular" change with shifts in philosophical foundations? In the quiddity view, universals and particulars are confined to conceptual and quiddity domains. The individuation of each particular depends on a quiddity subsumed under a broader universal concept. Different types of universals are the results of various quiddity considerations. However, with a shift toward the doctrine of the primacy and gradational unity of existence, the roles of universals and particulars extend beyond quiddity correspondence. Existence, while inherently particular and individualized, universally encompasses all existential levels. Each higher level of existence embodies the truth of the lower, while each lower existence represents a refinement of the higher. Finally, in the third journey, the particular, in its specific meaning, signifies the encompassing nature of a personal existential reality over its manifestations. The universal, on the other hand, refers to the gradational and expansive manifestation of existence encompassing divine appearances. Thus, universality and particularity are conceptual considerations that vary depending on differing perspectives in ontology, whether they pertain to essence, existence, or their related dimensions.

Keywords: Mullā Ṣadrā, universal, particular, quiddity correspondence, gradational inclusion.

Introduction

Mullā Ṣadrā, by shifting from the primacy of essence to the primacy of existence, revolutionized philosophy and introduced it to a new paradigm. This groundbreaking development led to the belief in the gradational unity of existence (*tashkīk*) and its extension toward personal unity of being (*waḥdat al-wujūd al-shakhsiyyah*). This paper employs a descriptive and analytical approach to address how the meanings and statuses of the terms "universal" and "particular" evolve across three philosophical stages: the

essentialist approach, the doctrine of the primacy of existence with a gradational perspective, and the mystical unity of existence.

Research Findings

A) Quiddity Approach: In the essentialist framework, every concept inherently has a reference that necessarily corresponds to either universality or particularity. A "universal" is a concept whose application to multiple instances is not impossible. With certain considerations, it may be attributed external existence. When an essence is regarded without any condition, it is termed a "natural universal" (*kulli tabi'i*). A universal concept may apply to its instances either uniformly or analogically. Since the emergence of universal and particular concepts originates from essence, their conceptual and judgmental relationships are entirely grounded in essential principles. B) Gradational Unity of Existence: According to the doctrine of the primacy of existence, existence is the most deserving of being called reality, as all things find their truth and existence through it. In this second stage, universality and particularity transcend essential considerations and acquire new meanings derived from the truth of existence. Here, particularity and universality refer to unity and multiplicity, respectively, viewed from different perspectives on existence and its gradational levels. A "particular" signifies individualized existence, while a "universal" refers to the expansion and inclusiveness of existence across its hierarchical levels. C) Mystical Unity of Existence: Based on the premise that the sole true existence belongs exclusively to the Divine Being, all else — contingent beings — are sheer relational existence, defined entirely by dependence and connection. In this stage, gradational multiplicity shifts from the realm of existence to its manifestations. Beyond the level of the Divine Existence, distinctions between particularity and universality relate to the precedence, priority, and greater intensity of some levels of manifestation compared to others.

Conclusion

In the quiddity framework, universality and particularity refer to the extent of a quiddity's applicability to instances. The application of a universal to a particular is termed "conformity" (*intibāq*). However, in the existential paradigms of gradational unity (*tashkik*) and personal unity (*waḥdat al-wujūd al-shakhsiyyah*), universality and particularity are attributes of existence itself and its hierarchical levels. In the second stage, existential universality indicates the inclusiveness of existence from the highest level — the Necessary Being — to the lowest. The term "inclusion" (*ishtimāl*) is used here. In the third stage, this inclusion becomes restricted to manifestations within the hierarchical levels of "expanded existence" (*wujūd munbasit*), where each higher and more apparent level facilitates the manifestation of the lower ones. In the paradigm of personal unity, true existence belongs exclusively to God. Thus, God is a genuine particular, transcendent beyond all defects and limitations. When describing His relationship with His manifestations, the term "encompassment" (*iḥāṭah*) is employed.



University of Tehran

Cite this article: Saadatmand, M., & Babaei, A. (2025). Three Levels of “Universal” and “Particular” Based on Three Philosophical Approaches: (Quiddity Correspondence, Gradational Inclusion in Existential Levels, The Encompassing of Divine Being over Manifestations). *Philosophy and Kalam*, 57 (2), 519-541. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

© The Author(s).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jftp.2024.380637.523531>



Article Type: Research Paper

Received: 18-Aug-2024

Received in revised form: 27-Nov-2024

Accepted: 30-Dec-2024

Published online: 18-Feb-2025





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

سه مرتبه «کلی» و «جزئی» بر مبنای سه سیر فلسفی

انطباق ماهوی، اشتغال تشکیکی در مراتب وجودی، احاطه وجود حق بر ظهورات

مهدی سعادت‌مند^۱ | علی بابایی^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه یزد، یزد، ایران. رایانامه: saadatmand@yazd.ac.ir
۲. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: ali.babaei@tabrizu.ac.ir

چکیده

بحث «کلی» و «جزئی»، موضوعی مهم و فراگیر در گستره ذهن و عین است. دامنه این مبحث از ماهیت تا وجود امتداد می‌یابد و بنابراین بخشی جدایی ناپذیر و تعیین کننده در هر مکتب فکری است. پرسش اینکه: با تغییر در مبنای فلسفی، «کلی» و «جزئی» چه معنا و سرنوشتی می‌یابد؟ در اندیشه ماهوی، کلی و جزئی محدود به حیطه مفهومی و ماهوی است. تشخیص هر فرد جزئی به ماهیتی است که مندرج در یک مفهوم کلی‌تر می‌شود. انواع کلی نیز حاصل اعتبارات گوناگون ماهوی است. اما با تغییر دیدگاه به اصالت و وحدت تشکیکی وجود، نقش کلی و جزئی فراتر از انطباق ماهوی افراد، به اشتغال در مراتب طولی وجود نیز گسترش می‌یابد. وجود، در عین جزئیت و تشخیص ذاتی، به نحو کلی سعی، شامل تمام مراتب وجودی می‌شود. هر وجود بالاتری حقیقت وجود پایین‌تر و هر وجود سافلی رقیقه وجود عالی است. نهایتاً در سیر سوم، جزئی در معنای خاص خود حاکی از احاطه حقیقت شخصی وجود بر تجلیات آن و کلی، مبین شمول ظهوری و تشکیکی وجود منبسط بر ظهورات حق است. نتیجه اینکه، کلی یا جزئی، اعتباری است که بسته به تفاوت نظر در هستی‌شناسی، عارض بر ماهیت، وجود، یا شئون مرتبط با آنها می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: کلی، جزئی، انطباق، اشتغال، احاطه.

استناد: سعادت‌مند، مهدی، و بابایی، علی (۱۴۰۳). سه مرتبه «کلی» و «جزئی» بر مبنای سه سیر فلسفی: انطباق ماهوی، اشتغال تشکیکی در مراتب وجودی، احاطه وجود حق بر ظهورات. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۷ (۲)، ۵۴۱-۵۴۹.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۸

© نویسندگان

DOI: <https://doi.org/10.22059/jftp.2024.380637.523531> بازنگری: ۱۴۰۳/۰۹/۰۷

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۰

انتشار: ۱۴۰۳/۱۱/۳۰



مقدمه

دو مفهوم کلی و جزئی، از عرف تا فلسفه مسیر دشواری را طی نکرده است، اما در خود مباحث فلسفی، همراه با تلاش‌های فکری و ظهور مکاتب جدید، راه دور و درازی را پیموده است، به گونه‌ای که از معنایی ذهنی، مفهومی و ماهوی به ساحت عینی و وجودی راه یافته است. نقطه اوج این تغییر در حکمت متعالیه صدرایی دیده می‌شود. بلوغ مباحث فلسفه در جهان اسلام با عبور از کثرت به وحدت به نام صدرالدین شیرازی شناخته می‌شود. اندیشه وحدت گرایانه‌ی وی نه تنها در همسو ساختن جریان‌های فلسفی پیشین، بلکه در خود مباحث فلسفی هویدا است. بستر این تحول وحدت جویانه هم چیزی به غیر از رکن اساسی و موضوع فلسفه، یعنی «وجود» نیست. ملاصدرا با گذر از اصالت ماهیت به اصالت وجود، فلسفه را به مدار جدیدی وارد نمود. حاصل این تلاش، باور به وحدت تشکیکی مراتب وجود است، به طوری که سایر مباحث فلسفی را معنایی نو بخشید. اما صدرالمتهالین در همین جا متوقف نشد. اندیشه خود را تا وحدت شخصیه عرفانی امتداد داد و دیدگاه نهایی خود را مستدل به دلیل و برهان (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۹۲) ارائه کرد.

به نظر می‌رسد پیدایش دو مفهوم متقابل «کلی» و «جزئی»^۱، در پی مواجهه‌ی ابتدایی متفکران با مصادیق اشیاء محسوس و تمایز دادن جزء و کل از یکدیگر باشد.^۲ گرچه موطن این دو مفهوم ذهن است و از این منظر اصالتاً با مباحث علم و شناخت مرتبط می‌شوند (مقام عروض و برداشت)، اما بواسطه انطباق با مصادیق خود (مقام اتصاف و حمل)، معنای وجودی یافته و از یکدیگر تمایز عینی می‌یابند.^۳ از آنجا که جایگاه فلسفی این دو مفهوم، فراتر از معرفت‌شناسی است، با تغییر در رویکردهای وجودشناختی، معنا و مفهومشان نیز عوض می‌شود. ثمره این تفاوت چنانچه خواهد آمد، در موضوعات مختلف فلسفی مشاهده می‌شود. در این پژوهش تلاش می‌شود با توصیف و تحلیلی مناسب و با محوریت اندیشه صدرایی، به این پرسش پاسخ داده شود که متناسب با تحول در سه سیر فلسفی از نگرش ماهوی^۴ به اصالت وجود با رویکرد تشکیکی و سپس وحدت شخصیه، این دو اصطلاح «کلی» و «جزئی» چه معنا و جایگاهی می‌یابند؟

^۱ این تقابل را از نوع عدم و ملکه دانسته‌اند، یعنی جزئی، مفهومی وجودی (وجود عوارض مشخصه)، و کلی، مفهومی عدمی (عدم وجود عوارض مشخصه) است، و از این رو، تصور مفهوم جزئی مستلزم تصور مفهوم کلی است (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲: ۱۳۷۶).

^۲ درباره تفاوت کل با کلی و جزء با جزئی نگاه شود به: (طوسی، ۱۳۶۱: ۲۰-۱۹؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۴: ۲۱۳).

^۳ به این دلیل که خود ذهن نیز به حمل شایع، خارجیت دارد، حتی در جایی که این دو مفهوم بر یک مفهوم ذهنی دیگر حمل می‌شوند، می‌توانیم از حیثیت هستی‌شناسانه آن سخن بگوییم.

^۴ منظور ما از نگرش ماهوی تنها اعتقاد به اصالت ماهیت اصطلاحی، نظیر آنچه منسوب به سهروردی است، نمی‌باشد، بلکه مقصود، عموم نظریات فلسفی قبل از ملاصدراست که ماهیت را محور مباحث عقلی قرار می‌دادند.

۱. پیشینه پژوهش

هرچند پژوهش درباره کلی و جزئی مسبق به سابقه است، اما محققان از نگاه منطقی و ماهوی فراتر نرفته‌اند. به عنوان نمونه، عسکری سلیمانی امیری، در مقاله‌ای با عنوان «کلی و جزئی»، ضمن تعریف و بیان اقسام کلی و جزئی، به معیار آن دو و در نهایت دیدگاه صدر المتألهین و علامه طباطبایی در باب کلیت و جزئیت پرداخته‌است که همه مباحث بر محور جنبه ادراکی و مفهومی تنظیم شده‌است (سلیمانی امیری، ۱۳۸۲: ۲۳۲-۲۰۷). ابراهیمی مقدم، نیز در مقاله «کیفیت پیدایش و انتزاع مفاهیم کلی» با تنزل دادن کلی و جزئی به جنبه ذهنی و مفهومی، تنها به نحوه پیدایش آن دو بسنده نموده‌است (ابراهیمی مقدم، ۱۳۸۸: ۷-۳۰). در این مقاله تلاش شده‌است کلی و جزئی از نگاهی فرامنطقی و در بستر تحولی سه سیر فلسفی پیش گفته، بررسی شود. در این راستا مبنای فلسفی این پژوهش از مقاله «سه مرتبه تقدم و تأخر بر مبنای سه سیر فلسفی» (بابایی، ۱۴۰۲: آماده انتشار) و الگوی شکلی مقاله از پژوهش‌های قبلی با عناوین: «تحول «تجريد» ادراکی در سه سیر فلسفی (نگاه ماهوی، اصالت وجود وحدت تشکیکی و وحدت شخصی)» (سعادت‌مند، بابایی، ۱۴۰۲: ۹۷-۱۱۳) و «سه مرتبه اضافه در علم بر مبنای سه سیر فلسفی؛ نگاه ماهوی، اصالت وجود وحدت تشکیکی و وحدت شخصی» (سعادت‌مند، بابایی، ۱۴۰۳: ۲۲۶-۲۱۰) پیروی می‌کند.

۲. سیر اول (سیر ماهوی)

۲-۱. تعریف و جایگاه کلی و جزئی

در تعریف «کلی» گفته شده‌است: آنچه (مفهومی که) فرض صدق آن بر کثیرین ممتنع نباشد: «ما لا یمتنع فرض صدقه عل کثیرین»، و چون این معنا را منطق دانان بیان کرده‌اند، «کلی منطقی» نیز نامیده می‌شود (ملا عبدالله، ۱۴۱۲: ۴۸). در مقابل، «جزئی» مفهومی است که نفس تصور آن مانع از وقوع شرکت است. دلیل این مانعیت نیز تشخیص^۵ معنای جزئی است، از این رو ممکن است مفهومی مثل شمس و عنقا (با اینکه تک مصداق‌اند یا اصلاً مصداقی ندارند)، به سبب عدم تشخیص، جزئی به حساب نیاید (حلی، ۱۳۷۱: ۱۳)، زیرا ملاک کلی بودن، امکان فرض صدق بر کثیرین است، خواه صادق یا غیر صادق باشد و خواه عقل صدق آن را مفروض بگیرد یا نگیرد (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲: ۱۳۷۷). درواقع، مقسم «کلی و جزئی» همان «مفهوم» است. بنابراین، کلی و جزئی، تنها وجود ذهنی دارند و صرف نظر از اینکه مصادیق این دو مفهوم در چه ظرفی تحقق یابند، خودشان فی نفسه از مفاهیم ذهنی و معقولات ثانیه منطقی محسوب می‌شوند. نتایج و نکات حاصل از این موضوع بدین قرار است:

۵. منظور از تشخیص در اینجا همان صدق بر شخص معین و واحد است. این معنا از تشخیص با تشخیص ذاتی «وجود» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۷) که بنا بر اصالتش به آن موصوف می‌شود، تفاوت دارد.

۱- خود مفهوم «جزئی»، به حمل اولی، جزئی نیست و می‌تواند به عنوان یک کلی مصادیق متعدد داشته باشد (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۲: ۱۱۱). یعنی این دو مفهوم به خودی خود تفاوتی با یکدیگر ندارند. تفاوت آنها از حیث خصوصیت آنها در میزان قابلیت انطباق بر مصادیق است.

۲- در نگاه ماهوی، موطن مفهوم «کلی» صرفاً ذهن نیست و با اعتباراتی ممکن است برای آن وجود خارجی در نظر گرفته شود. به این شرح که اگر ماهیتی، لایشرط اعتبار شود، به آن کلی طبیعی گفته می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۵۶). «الکلی الطبیعی أي: الماهیه بلا شرط الکلیه و الجزئیة» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۸). اکثر حکمای پیشین معتقد بودند کلی طبیعی، می‌تواند به تبع مصادیق خود (ماهیت به شرط شیء) در خارج تحقق یابد، (عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۱: ۹۲)، زیرا ماهیت لایشرط، نسبت به ماهیت بشرط شیء، همانند جزء به کل است^۶ و با تحقق کل در خارج، جزء هم ضرورتاً موجود می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۲۰۴). بدین ترتیب، افراد نقش واسطه را در تحقق کلی طبیعی ایفاء می‌کنند، وگرنه در خارج همیشه مخلوط با عوارض مشخصه می‌باشد و به صورت افراد و جزئیات تحقق می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۷۳).

۲-۲. توطی و تشکیک در ماهیات کلی

لفظی که بر اشیاء کثیر دلالت می‌کند، چند صورت دارد؛ چنانچه صدق معنای آن بر همه افراد، به مانند صدق مفهوم حیوان بر انسان به نحو یکسان باشد، آن را متوطی می‌نامند و اگر همچون صدق موجود بر جوهر و عرض، ناهمسان باشد، مشکک نامیده می‌شود. گاهی نیز ممکن است اطلاق لفظ بر معانی متباین و به مانند دلالت لفظ عین بر طلا و چشم، به نحو مشترک لفظی باشد (ابن سینا، ۱۹۵۳: ۴-۳). حالت اول، یعنی مشکک بودن معنای کلی، ناشی از شدت و ضعف، تقدم و تأخر یا اولیت و آخریتی است که بین معانی وجود دارد، و از این جهت مشکک نامیده می‌شود که بواسطه مختلف‌الصدق بودن در افراد خود، شخص را به شک می‌اندازد که آیا از سنخ مشترک لفظی است یا معنای واحد و مشترک معنوی است (عمادالدوله، ۱۳۵۸: ۱۲۹-۱۲۸).

ارتباط بحث تشکیک و توطی در مفاهیم کلی با سیر اول فلسفی یعنی سیر ماهوی، در این است که به ناگزیر باید ویژگی یاد شده را ناشی از ماهیت یا امور عارض بر آن بدانیم. زیرا، بنا بر اصالت ماهیت، منشأ یک امر حقیقی مثل تشکیک و توطی، نمی‌تواند امری اعتباری مثل وجود باشد. هرچند سهروردی ماهیت را قابل تشکیک می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۰۰-۲۹۹)، اما در نظر دقیق، منشأ بودن خود ماهیت برای تشکیک نیز با این چالش روبروست که: هر مفهومی که مقول به تشکیک باشد، باید نسبت به افراد خود عرضی باشد و نمی‌تواند عین ذات یا جزئی از آن باشد، زیرا در این صورت لازم می‌آید که ماهیت واحد نسبت به افراد خود مختلف‌الصدق باشد: «إذا اختلف الماهیه او الذاتی فی الجزئیات لم تکن ماهیتها واحدة و لا ذاتیتها واحدا». همین محذور درباره ذاتی شیء که جزء

^۶ البته این جزئیت خارجی نیست، بلکه تحلیلی و عقلی است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۲: ۸۳۴).

ماهیت است نیز تکرار می‌شود، بنابراین، تشکیک نمی‌تواند در ماهیات و ذاتیات افراد کلی باشد (عمادالدوله، ۱۳۵۸: ۱۳۰-۱۲۹). به سبب همین اشکالات، حکمای مشاء، تشکیک را مستند به اعراض دانسته‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱: ۳۲۵). اما اشکال همچنان پابرجاست، زیرا آنچه درباره ماهیت و ذاتی وی گفته شد، بعینه در عوارض ماهیت هم جاری است. خود عوارض هم از جنس ماهیت‌اند و نسبت عوارض به افراد خودشان، مثل نسبت ماهیت و ذاتیات آن نسبت به افرادشان است (عمادالدوله، ۱۳۵۸: ۱۳۰). خلاصه اینکه؛ همه معانی کلی در عدم پذیرش تشکیک مشترکند (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۳۰۷). به تعبیر حاجی سبزواری:

«کل المفاهیم علی السواء فی نفی تشکیک علی الانحاء» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲: ۱۷۸)

۲-۳. ابتدای دو مفهوم کلی و جزئی بر ماهیت

تعریف کلی و جزئی، مبتنی بر دو امر نقیض، یعنی «شرکت» یا «عدم شرکت» با غیر است. با توجه به امتناع اجتماع و ارتفاع این دو نتیجه می‌گیریم که اولاً: کلیت و جزئیت دو وصفی است که به نحو منفصله حقیقه عارض بر یک مفهوم می‌شود. یک مفهوم نمی‌تواند از جهت واحد هم جزئی و هم کلی باشد. ثانیاً: هیچ مفهومی هم خالی از این دو وصف نیست. هر مفهومی در نفس الامر خویش مصداقی دارد که در مقام انطباق، ناگزیر از کلیت یا جزئیت است. ثالثاً: چنان چه ماهیت را به نحوی همان مفهوم بدانیم، در این صورت هر ماهیتی نیز موصوف به یکی از این دو وصف خواهد شد. اثبات این موضوع به معنای استوار بودن تمامی موضوعات فلسفی بر دو مفهوم کلی و جزئی در سیر ماهوی است. به همین دلیل، ضرورت دارد که نسبت مفهوم و ماهیت در نگرش ماهوی به طور خاص مورد بررسی قرار گیرد.

۲-۳-۱. نسبت مفهوم و ماهیت در سیر ماهوی

ماهیت عبارت است از؛ آنچه در پاسخ به «ماهو» و چیستی اشیاء می‌آید (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۱۰). از حیثیت‌های اختصاصی آنها حکایت می‌کند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۵: ۲۱۰) و در توصیف آن گفته شده است که: ماهیت از آن جهت که ماهیت است چیزی به غیر از خودش نیست؛ «لیست الماهیه من حیث هی إلا هی». بنابراین، تخصیص ماهیت به هر حیثیتی که باشد، آن را از اطلاق ذاتی خودش خارج می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۵).

مفهوم و ماهیت از منظر فلسفی تقریباً یکی هستند، ولی از نظر منطقی، نسبت این دو، عموم و خصوص مطلق است. هرچند در منطق برخی مفاهیم در شمار ماهیات نمی‌آیند، اما هر ماهیتی من حیث هی، خالی از وجود و عدم و صرف مفهوم است که به آن «حیثیت اطلاقیه» می‌گویند (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۱۵۵). این حیثیت، همان کلی طبیعی پیش‌گفته است که هیچ‌گونه قیدی در آن لحاظ نمی‌شود، ولی قابل اجتماع با هر قید و شرطی است. از این رو در ذهن با ماهیت مجرده، که به شرط لا

است، جمع می‌شود و متصف به کلیت می‌گردد. و در خارج با ماهیت مخلوطه (به صور و اعراض) همراه می‌شود و متصف به جزئیت می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۸۵). حقیقت خارجیۀ هر شیئی ابای از صدق بر کثیرین دارد، ولی وجود عقلی، وجودی مبهم، محتمل و قابل صدق بر کثیرین است و به حسب ذات، مجرد از ماده و لوازم ماده دارد (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۱۳۰). نتیجه اینکه هر ماهیتی در ذهن یک مفهوم است که به خودی خود (به حمل اولی و حیثیت لا بشرطی) از خاصیت کلیت برخوردار است و اتصاف آن به اوصافی مثل کلیت (به شرط لا) و جزئیت (به شرط شیء)، اعتباری ثانوی و به حمل شایع است (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۸۲). با این حساب، هر نگرشی با محوریت ماهیت، قهراً با یکی از اعتبارات سه‌گانه ماهیت (لابشرط، به شرط لا و بشرط شیء) همراه است. اعتباراتی که در ذات خود با دو وصف کلیت و جزئیت ظهور می‌یابند.

۲-۳-۲. پیدایش مفهوم جزئی و کلی از ماهیت

دو مفهوم کلی و جزئی چگونه برای ذهن حاصل می‌شود؟ پاسخ این سؤال به فرایند ادراکی ماهیت بر می‌گردد، زیرا دانستیم که این دو مفهوم درواقع حاکی از نحوه اعتبار ماهیت‌اند. مفهوم «جزئی»، حاصل اولین برخورد انفعالی نفس با ماهیت مخلوطه‌ی مدرکه است. روشن است که درک یک ماهیت با عوارض مشخصه (به شرط شیء)، همراه با فهم جزئیت آن صورت می‌گیرد. به لحاظ معرفت‌شناختی این ادراک جزئی به یکی از اشکال حسی، خیالی یا وهمی واقع می‌شود (رازی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۲۴-۳۲۲). اما در مورد پیدایش ماهیات کلی یا همان ادراک عقلی، گفته شده است که با تجرید مدرکات خاص از عوارض مشخصه‌ی خارجی یا ذهنی صورت می‌پذیرد^۷ (همان: ۳۲۷) و بر این اساس، در هر گونه ادراک کلی، تقدم ادراک چند مورد جزئی و مشخص را لازم دانسته‌اند. ولی جای این سؤال باقی می‌ماند، که در مورد انواع منحصر در فرد، چگونه این تجرید انجام می‌گیرد؟ علاوه بر این، در مورد خود عوارض، که به نظر حکما دارای ماهیاتی هستند، چه باید گفت؟ زیرا در مورد هر امر عرضی نمی‌توان گفت، که دارای عوارض مشخصه‌ای است که با تجرید و تقشیر آنها، ماهیت کلی به دست می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۷۶). در رفع این اشکالات گفته شده است: مفهوم ماهوی (کلی) یک ادراک انفعالی است، که برای عقل حاصل می‌شود و تنها تقدم یک ادراک شخصی، برای حصول آن کفایت می‌کند (همان).

۲-۳-۳. روابط تولیدی در جزئی و کلی

روابط تولیدی در مفاهیم جزئی و کلی، با عبارتی قاعده گونه چنین بیان شده است که: «الکلی کاسب و مکتسب و الجزئی لا یکون کاسباً و مکتسباً» (سبزواری، ۱۳۷۶: ۶۵۵). بدین معنا که: ادراک جزئی

^۷. متناسب با میزان این تجرید دو شکل از ماهیت کلی، یعنی لابشرط (مقسمی) یا همان کلی طبیعی و بشرط لا (قسمی) شکل می‌گیرد. در اولی تجرید، مطلق است. اما در دومی، تنها تجرید از وجود و عوارض خارجی است (رازی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۲۷-۳۲۶).

مشخص، بر خلاف ادراک کلی، از آن جهت که جزئی و مشخص است، نه می‌تواند کاسب باشد و ادراک دیگر را نتیجه دهد و نه می‌تواند مکتسب باشد و نتیجه ادراک دیگری پیش از خود باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۶۲۰). و اما رابطه تولیدی در کلیات از دو حیثیت تصویری و تصدیقی قابل بررسی است؛

حیثیت تصویری: کلیات مورد تعقل در یک دسته‌بندی به سه گروه معقولات اولی یا ماهوی (عروض و اتصاف هر دو خارجی)، معقولات ثانیه منطقی (عروض و اتصاف هر دو ذهنی) و فلسفی (عروض ذهنی و اتصاف خارجی)، تقسیم می‌شوند. در عنوان قبلی دانستیم که به نظر مشهور، معقولات اولی از تجرید مفاهیم جزئی به دست می‌آیند، اما خودشان منشأ برای تولید دو دسته دیگر از معقولات می‌شوند. به این صورت که؛ معقولات اولی بعد از یافتن وجود ذهنی، در همان ظرف ذهن از آن جهت که در ذهن هستند، دارای یک سلسله معانی و مفاهیم و صفات (کلی) می‌شوند، مثل خود کلیت و جزئیت و دیگر مفاهیم منطقی که محل حمل و اتصاف آنها در همان ذهن است. این دسته، معقول ثانی منطقی نامیده می‌شوند. ولی چنانچه مفاهیم ساخته شده در ذهن، مثل مفهوم علت و معلول، در ظرف خارج و بر اشیاء خارجی صدق کنند، به آنها معقول ثانی فلسفی گفته می‌شود (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۹: ۴۰۱-۳۹۹).

حیثیت تصدیقی: از دیدگاه فلسفی شناخت جزئیات و قضایای شخصیه در علوم اعتباری ندارند و بلکه اعتبار قضایای کلی هم ناظر به کلی عقلی است^۸ نه کلی طبیعی (سبزواری، ۱۳۷۶: ۶۵۵). اساساً پیدایی تصدیق جدید یا همان تفکر عقلی، در رابطه‌ای یک سویه به سیر از کلی به جزئی تعریف شده است تا حکم کلی آن جزئیات معلوم شود (صدر، ۱۳۵۹: ۴۶). حدود و رسوم و استدلال‌های فلسفی نیز همه ناظر به کلیات است، ولی شناخت‌های جزئی، منحصر در احساس یا علم حضوری است (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ۳۲۵؛ خوانساری، ۱۳۷۸: ۲۶۸). حتی در سیر دوم و مبنای وجودی نیز، پدیده‌ای جزئی مثل احساس، تنها نقش اعدادی برای افاضه صور کلی از مبادی عالی را دارد (ملاصدرا، ۱۳۹۲: ۶۱). به مقتضای قاعده پیش گفته، حکم جزئی، از آن جهت که جزئی است، هیچ چیز دیگر را ثابت نمی‌کند و از این رو در باب برهان هم اعتباری ندارد. در باب برهان تنها گزاره‌های کلی اعتبار کافی دارد (ابن رشد، ۱۳۷۷، ج ۳: ۱۵۵۱)، زیرا در این گونه مفاهیم، ارتباط تولیدی و منطقی به نحو آشکاری وجود دارد. به همین جهت است که در شرائط انتاج اشکال چهارگانه منطقی، هیچ ضرب منتجی مشاهده نمی‌شود که از دو قضیه جزئی تشکیل شده باشد، بلکه هر یک از اشکال چهارگانه قیاس، همیشه یا از دو قضیه کلیه و یا از یک قضیه کلیه و یک قضیه جزئی تشکیل می‌گردد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۶۳).

^۸ منظور از کلی عقلی، همان مفاهیم معروض، و از جمله ماهیت مجرد و بشرط لا است، که تنها در ظرف عقل تحقق می‌یابد و مصداق ذهنی برای مفهوم کلی منطقی است (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۸۳).

۳. سیر دوم (وحدت تشکیکی وجود)

۳-۱. اصالت وجود و جایگاه مفهومی کلی و جزئی در رویکرد وجودی

مطابق اصالت وجود، شایسته‌ترین چیز به حقیقت بودن، «وجود» است که هر چیز دیگری هم از آن حقیقت می‌یابد و موجود می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۹-۱۰؛ همو، ۱۳۶۳ ب: ۳۲۱). اگرچه وجود در مرتبه ذهنی متأخر از ماهیت است، اما درواقع (و خارج) متقدم بر آن است و مادامی که ماهیت، موجود (به وجود) نشود، شیئیت و تحقق ندارد و قابل اشاره و اخبار نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۸ ج: ۱: ۷۵). حقیقت وجود، وحدتی زائد بر ذات خود ندارد و به اعتبار گستردگی رحمت و فیض الهی شامل‌ترین اشیاء است (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب: ۳۲۲).

تغییر مبنا از نگرش ماهوی به اصالت وجود، به معنای اعتباریت ماهیت و هر موضوع مبتنی بر آن است. طبعاً، دو مفهوم کلی و جزئی نیز در نقطه مقابل وجود قرار می‌گیرند، چراکه فاقد هر گونه موجودیت حقیقی در ذهن یا خارج‌اند. بر این بنیان، در سیر دوم، کلی و جزئی، فراتر از اعتبارات ماهوی، معنایی جدید و برخاسته از حقیقت وجود خواهند یافت که حسب آن، جزئیت و کلیت، درواقع به همان وحدت و کثرتی بر می‌گردد که از جهات گوناگون برای وجود و مراتب آن در نظر گرفته می‌شود. البته نگاه وجودی منافاتی با تبیین ماهوی موضوعات فلسفی ندارد. خود ملاصدرا نیز در همراهی با قوم و عامه حکما این موضوعات را بررسی کرده‌است و بنابراین تمام مطالب پیش‌گفته درباره کلی و جزئی، با ملاحظه اینکه نباید شأنی فراتر از جعل و اعتبار بیابند، در سیر دوم هم قابل طرح و تکرار است.^۹

۳-۲. چگونگی شمول وجود بر جزئیات

در سیر وجودی، جزئیت یک شیء تابع موجودیت ماهوی آن نیست. درست است که (مفهوم) موجود از آن جهت که موجود است کلی است، اما افراد آن وجوداتی هستند که حصه‌هایی از حقیقت وجود به شمار می‌آیند، چراکه تشخیصی زاید بر حقیقت مشترکشان ندارند (ملاصدرا، ۱۳۶۸ ج: ۱: ۲۵۷). به باور ملاصدرا، چون خود وجود، وجود ذهنی ندارد (عین خارجیت است نه مفهوم)، بنابراین نه کلی است و نه جزئی، نه عام است نه خاص، نه مطلق است نه مقید. تمامی این مفاهیم، از اوصاف ماهیت و حاصل درجات وجودی و تفاوت‌هایی است که بواسطه ماهیات و عوارض آن ایجاد می‌شود. در نتیجه، شمول وجود برای اشیاء، مثل شمول کلی (مفهومی) برای جزئیات نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۶-۷؛ همو، ۱۳۶۳ ب: ۳۲۲). وجود چون جنس و فصل ندارد، کلی نیست. علاوه بر اینکه، جزئی متخصّص بخصوصیت زائد بر ذات هم نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۴۲). شمول وجود، از باب

^۹. نگاه شود به (ملاصدرا، ۱۳۶۸ ج: ۲: ص ۸ به بعد و همو، ۱۳۶۰: ۱۱۲).

انبساط^{۱۰} و سریان آن بر قامت ماهیات است. از آنجایی که وجود، خودش امری شخصی و متشخص بالذات است، تشخیص بخش به ماهیات کلی و مختلفی می‌شود که در اثر اتحاد با آنها مراتب و درجات گوناگون می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۶-۷؛ همو، ۱۳۶۳: ب: ۳۲۲). از این کلیت و شمول به کلی سعی تعبیر شده است: «ان الوجود المنبسط کلی سعی شمولی خارجی» (آملی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۹). نکته دیگر این که، انبساط و شمول «وجود»، نظیر آنچه در وجود انتزاعی دیده می‌شود هم، نیست. وجود انتزاعی تنها، عرض عام اشیاء و سایه‌ای از حقیقت وجود است، همان‌طور که وجود انبساطی نیز سایه‌ای از وجود حقیقی احدی است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ب: ۳۲۲).

۳-۳. جایگزینی موجودیت اعتباری با تشخص ذاتی وجودی

تشخص در سیر اول به معنای فردیت و هم ارز با موجودیت اعتباری یک ماهیت بود، اما در سیر وجودی، مفید معنایی وجودی و ذاتی است که الزاماً به معنای جزئیت فردی نیست و می‌تواند شامل افراد متعدد نیز بشود.

در رویکرد ماهوی، کلی طبیعی (همان ماهیت مطلقه)، به تبع وجود افرادش موجود پنداشته می‌شد، اما در دیدگاه وجودی صدرالمتألهین، کلی طبیعی موجودیت ذاتی ندارد و آنچه بالذات موجود است همان وجود خاص شیء است؛ «أن الكلي الطبيعي غير موجود بالذات بل الموجود بالذات هو الوجود الخاص» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۴: ۲۱۳). کلی طبیعی نه در خارج و نه در عقل، جز موجودیت عرضی ندارد، زیرا تشخص ذاتی از آن وجود است نه ماهیت^{۱۱} (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۵۸). به همین منوال، مقید شدن کلی طبیعی به قیود ماهوی اعتباری مثل اعراض و فصول، و تبدیل شدن آن به جزئی (ماهیت بشرط شیء) نیز نمی‌تواند سبب تشخص و موجودیت ذاتی آن شود. عقل می‌تواند با قطع نظر از نحوه وجود شیء، مشارکت آن با دیگری را تجویز نماید، حتی اگر مخصص‌های فراوانی داشته باشد. در مقابل، امتیاز شخصی تنها به «وجود» حاصل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۱۰؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۱۳). تمیز (یک جزئی از سایرین در سیر ماهوی) غیر از تشخص (وجودی خاص در سیر وجودی) است. اولی در مقایسه یک چیز با شریکان خود در یک امر عام به دست می‌آید، اما دومی حاصل سنجش یک چیز با خودش است، به طوری که نیازمند ممیزی خارج از خود نیست، حتی اگر مشارکی هم نداشته باشد. حداکثر این است که در مورد اشیاء مادی، تمایز ماهوی می‌تواند زمینه‌ساز تشخص وجودی باشد، چراکه شیء مادی تا استعداد فردی از نوع معین را نیابد، شایسته افاضه وجود از مبدأ اعلی نمی‌گردد (همان).

^{۱۰} مقصود از انبساط در اینجا، انبساط در مراتب وجود و غیر از وجود منبسطی است که ناظر به مظاهر وجود است و در سیر سوم از آن بحث خواهد شد.

^{۱۱} تفاوت بین ماهیت مطلقه و ماهیت مجرد (به شرط لا) نیز در این است که اولی در خارج وجود عرضی دارد، اما دومی تنها عقلی است و در خارج نه بالذات و نه بالعرض وجود ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۵۸).

۳-۴. انحصار تشخص ذاتی در وجود

«وجود»، جزئی حقیقی است که ماهیتی ندارد و برعکس، ماهیت، مفهومی کلی است که به خودی خود وجود و تشخصی ندارد؛ «فالوجود جزئی حقیقی لا ماهیه له و الماهیه مفهوم کلی لا وجود لها و لا تشخص من حیث هی هی» (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۱۲۹). عامل تشخص اگر بخواهد چیزی غیر از وجود باشد، یا خود ماهیت مشترک به تنهایی است یا ماهیت همراه با عوارضی مثل کم، کیف، این و متی است. اما همه این امور کلیاتی هستند که نفس تصور آنها مانع شرکت با غیر نیست. از مجموع این کلیات هم قرار نیست غیر از کلی حاصل شود. بنابراین، اموری که خودشان کلی و غیر متشخص هستند، نمی‌توانند عامل تشخص باشند. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۱۲-۱۱؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۱۴-۱۱۵). صدرالمتألهین آرای دیگری نیز از جانب حکما در عامل تشخص نقل کرده‌است؛ مثل اینکه، تشخص به نحوه ادراک برگردانده شود نه خود مدرک، به این صورت که اگر شیء، از طریق حس و به علم حضوری ادراک شود، معلوم جزئی خواهد بود و اگر با تعقل ادراک گردد، کلی خواهد بود. و یا اینکه، تشخص به مبدأ هستی ارجاع داده شود، زیرا فاعل، مفید هستی است و هستی عین تشخص است، پس فاعل است که تشخص را افاده می‌نماید، چون وجود هر معلول که عین تشخص آن است، متکی به مبدأ آن است. در نهایت، ملاصدرا با توجیه این نظرات، آنها را به دیدگاه خود باز می‌گرداند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۱۲-۱۰).

۳-۵. نسبت کلی و جزئی با تشکیک وجودی

بازگشت دو تعبیر کلیت و جزئیت در سیر دوم، به تشخص وجودی است و چون وجود مساوق با تشخص است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱: ۷۵؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۱؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۱۸)، نتیجه می‌گیریم، کلی و جزئی نیز همان وجوداتی هستند که در اثر شدت و ضعف مراتب مختلفی یافته‌اند، به طوری که یکی از شمولیت وجودی قوی‌تر نسبت به دیگری برخوردار است. در اندیشه صدرایی، وجود، حقیقتی واحد، ساری و جاری در تمام هستی است که از شدت و ضعف برخوردار است و مراتب گوناگون آن با یکدیگر نسبتی تشکیکی دارند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱: ۳۶؛ همو، ۱۳۶۰: ۷). اما معانی کلی بر خلاف وجود، پذیرای شدت و ضعف نیستند، خواه از ذاتیات شیء یا عوارض آن باشند. وجود، بذاته از اموری است که از حیث کمال و نقص متفاوت می‌شود، زیرا تعین آن ذاتی است، بلکه خودش بذاته عین متقدم و متأخر است. ولی معانی و مفهومات عقلی کلی، واجد چنین تفاوتی در ذات خود نیستند و کمال و نقص یا تقدم و تأخر آنها بواسطه انحاء وجود به آنها الحاق می‌شود. از باب تشبیه، وجود همچون نور است که در آن تفاوت مفهومی وجود ندارد، زیرا نفس ظهور است و تفاوت انوار خارجی به انحاء وجودی آنهاست (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۳۵؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۰۷).

تشکیک، رابطه‌ای طولی و ملازم وحدت است، چراکه مابه‌الامتیاز مراتب مختلف به مابه‌الاشتراک آنها یعنی همان وجود بر می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۵۵). از ثمرات تشکیک

طولی این است که، انواع ممکنات علاوه بر وجود خاص خود که در عین تباین، دارای آثار و احکام ویژه خویش است، در مرتبه مقدم بر آن نیز دارای وجودی جمعی هستند که (در طول آن وجود خاص) و برتر و اشرف از آنهاست (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۲۷۳). شرط وجود جمعی، وحدت و بساطت است. هرچه این بساطت بیشتر باشد، جمعیت آن (نسبت به مادون) هم شدیدتر است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۴: ۱۵۶ و ج ۶: ۱۵۴) تا جایی که در عالم الوهی، بدون اینکه شائبه‌ای از کثرت باشد، وجود همه اشیاء به وجه وجوب ذاتی تحقق دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۵۵). اساساً، مبدأ همه چیز واجب الوجود، یعنی بسیط الحقیقه‌ای است که از هر جهت واحد است. او همه وجود است (کل الوجود) همان‌طور که همه چیزش وجود است (کله الوجود) است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۱۰). به تناسب این مبانی، می‌توانیم وجود خاص هر فرد را متناظر با سیر نخست، جزئی و وجود جمعی را کلی بنامیم، با این تفاوت که در سیر اول، ماهیت مطلقه و کلی، به نحو یکسان، جزء تحلیلی از هر فرد جزئی به شمار می‌آید که در عرض سایر عوارض آن فرد، همین‌طور مجموع حاصل از این دو (ماهیت به اضافه عوارض یا همان ماهیت مخلوطه) قرار می‌گیرد.^{۱۲} در رویکرد ماهوی، نه تنها جزئیات مندرج تحت یک کلی، در عرض هم هستند، بلکه به نوعی با کلی خود نیز رابطه عرضی دارند. هرچند جزئی از حیث تعدد مصداقی، اخص از کلی است، اما در ارزش مفهومی با آن برابر است و بلکه به یک معنا، جزئی به سبب همراهی با عوارض و مشخصات، از حیث تعین مصداقی برتر از کلی است. در اثر این رابطه عرضی، حمل بین کلی و جزئی، محدود به اقسام متعارف اولی و شایع خواهد بود، در حالی که بر اساس رابطه تشکیکی طولی، میان آن دو، نوع متفاوتی از حمل وجودی، موسوم به حمل حقیقه و رقیقه^{۱۳} تحقق دارد که طبق آن، وجود کلی مرتبه عالی و حقیقه وجود جزئی، و وجود جزئی مرتبه نازل و رقیقه وجود کلی است. «فالوجود کما کان أقوى تحصلاً و أشد فعلیة و أتم هویة کان أقوى انکشافاً و أشد ظهوراً و أكثر حیطة و جمعا للأشیاء و کما کان أضعف و أنقص کان أكثر خفاء و ظلمة و أقل حصولاً و أنقص ظهوراً» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۵۴).

۳-۶. گذار از قلمرو ذهنی به ساحت عینی

در سیر ماهوی، مفهوم کلی و جزئی منحصر به قلمرو مفهومی و ادراک حصولی است که سبب می‌شود این دو با اینکه از واقعیت‌های خارجی و نسبت بین آنها حکایت می‌کنند، از گستره ذهنی فراتر نروند، اما در سیر دوم، کلیت و جزئیت، حتی در همان ساحت مفهومی خود، با یافتن شأنی تازه، قدم به ساحت عینی و خارجی می‌گذارند. دلیل مطلب اینکه، در حکمت متعالیه، علم مساوق وجود است، زیرا

^{۱۲}. جنس و فصل نیز دو ماهیت کلی و جزء تحلیلی از یک ماهیت کلی دیگرند که مجموع آن دو به ضمیمه عوارض، جزئی را می‌سازد.

^{۱۳}. در این باره نگاه شود به: (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۴۲).

علم نمی‌تواند امری سلبی مثل تجرد از ماده یا امری اضافی باشد، بلکه وجودی بالفعل است که شائبه‌ای از عدم ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳: ۲۹۷). بنابراین، جدای از اتصاف وجودات عینی خارجی به کلیت و جزئیت تشکیکی، هر ادراکی، چه جزئی یا کلی، حصولی باشد یا حضوری، خودش مرتبه‌ای از وجود است. آن هم مرتبه‌ای متعالی و مجرد از ماده، زیرا علم، همان حضور شیء یا عدم غیبت آن از (موجود) مجرد است (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب: ۱۰۸)، چراکه یک شیء، به صرف موجود بودن نمی‌تواند معلوم باشد و تا هنگامی که وجود مجرد پیدا نکند، معلوم نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۷: ۱۸۵).

۴. سیر سوم (وحدت شخصیه)

۴-۱. تمایز وحدت شخصیه از دو سیر ماهوی و وحدت تشکیکی وجود

وحدت شخصیه وجود، نظریه‌ای اصالتاً عرفانی است که در ظاهر نسبتی با عقلانیت و جریان‌های فلسفی ندارد. در این بین، ملاصدرا بارزترین شخصیت فلسفی است که با تمسک به بحث و استدلال از دیدگاه میانی و متوسط خود، یعنی وحدت تشکیکی وجود، به وحدت شخصیه وجود رسیده است: «هدانی ربی بالبرهان النیر العرشی إلى صراط مستقیم من کون الموجد و الوجود منحصر فی حقیقة واحدة شخصیة لا شریک له فی الموجدیة الحقیقة» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۹۲). بر این مبنا که یگانه وجود حقیقی منحصر در حق تعالی باشد، وجود غیر او یعنی ممکنات، وجود رابط و عین تعلق و ربط است که حیثیتی بیشتر از معنای حرفی یا تصویر در آینه ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱: ۸۲ و ۱۴۳ و ۳۳۰).

برخلاف نگاه ماهوی، در وحدت شخصیه، حقیقت وجود، از سنخ جنس و نوع و عرض و به تبع آن کلی طبیعی نیست، طبعاً، شمول حقیقت وجود نسبت به اشیاء هم، به مانند شمول یک معنی کلی برای جزئیات و صدق بر آنها نمی‌باشد. بلکه از جنس همان شمول مورد باور عرفا (به وجود منبسط) است که از آن با اصطلاحاتی نظیر «نفس رحمانی» «رحمت»^{۱۴} یا «حق مخلوق به» نام برده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۸). تفاوت این دو رویکرد به حدی است که برخی منکر وجود کوچک‌ترین شباهتی میان وحدت وجود و مسأله کلیات (مفهومی) هستند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۳: ۲۳۲).

نظرگاه عرفانی، مثل وحدت تشکیکی هم نیست که از باب شمول وجود عالی‌تر نسبت به وجود پایین‌تر باشد. در وحدت شخصیه، غیر از حق تعالی وجودی نیست که بخواهد در طول او قرار گیرد. ماهیات و اعیان امکانی از اساس و ازل، باطل‌الذات هستند. وجود ساری در ممکنات نیز به اعتبار انتساب به حق تعالی، ربط محض و صرف تعلق است. بنابراین، در سرای وجود، به غیر از واجب معبود

^{۱۴}. با الهامی که از آیه شریفه «و رحمتی وسعت کل شیء» گرفته شده است (اعراف: ۱۵۶).

کسی نیست و غیر از او همگی ظهورات ذات و تجلیات صفات اویند که در لسان عرفا نسبت به خدا همچون نسبت سایه به صاحب آنند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۱۰۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۹۲).

۲-۴. نحوه شمول وجود منبسط

اولین چیزی که از ذات احدیت نشأت می‌گیرد و فاقد وصف و نعت و اسم و رسم است^{۱۵}، «وجود منبسط» نامیده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳: ۲۴۱). این وجود، منشأ همه حقایق موجود متعدد در خارج است^{۱۶} (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۳۲۱). به واقع، ماهیات اشیاء که «اعیان ممکنات» نامیده می‌شود، محل ظهور وجود منبسط است که مثل سایه‌ای از جانب حق تعالی در آنها امتداد یافته‌است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۱۰۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۹۲). وجه شباهت سیر سوم با سیر دوم در همین رویکرد وحدت‌گرا و حیثیت شمولی است. با این تفاوت که کثرت تشکیکی از مدار وجود به ظهورات آن منتقل می‌شود. شمول و انبساط این وجود، برخلاف سیر اول، مثل عمومیت کلیات طبیعی نیست، همان‌طور که جزئی شدن آن نیز به مانند اختصاص یافتن اشخاص به طبیعت نوعی یا جنسی معینی نیست تا مقید به قید مشخص یا مخصصی شود، بلکه وجود منبسط، به عنوان صادر نخستین و اصل عالم، حیات و نوری است که در هر چیزی به حسب خودش سریان یافته‌است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۷۰؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۱۳). اساساً، «کلی»، چه طبیعی باشد یا عقلی دچار ابهام است و در فعلیت خود محتاج انضمام چیزی است که به آن تحصیل و وجود ببخشد. این عنصر تحصیل بخش در رویکرد سوم، همان وجود منبسطی است که در ذات خود متعین به جمیع تعینات وجودی است و همه حقایق خارجی از مراتب آن و انحاء تعینات و تطوراتش حاصل می‌شوند. به گونه‌ای که با قدیم، قدیم است با حادث، حادث است، با معقول، معقول و با محسوس، محسوس است و به همین سبب، توهم شده که از سنخ «کلی» است، در حالی که این چنین نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۱ الف: ۶).

۳-۴. جایگاه تشکیک عرفانی در تحقق کلی و جزئی

در مرتبه وحدت شخصی نمی‌توان درباره کلی یا جزئی به مانند سیر قبلی سخن گفت. با این حال، نفی تشکیک از حقیقت وجود در سیر سوم به معنای رد کامل آن نیست، زیرا در این صورت محملی برای توجیه تفاوت ماهیات، از جمله کلی و جزئی بودن آنها باقی نمی‌ماند. درست است که حقیقت وجود، یعنی وجود صرف (حق تعالی)، قبول تشکیک نمی‌کند، اما ظهورات حقیقت وجود، یعنی همان وجود فعلی که «نفس رحمانی» نامیده می‌شود، در خارج، متعین به تعینات مخصوصه می‌گردد (جلوه، ۱۳۷۵: ۱۹۸-۱۹۹). یعنی، در مرتبه‌ای پایین‌تر از نفس حقیقت وجود و در مدار ظهورات، مباحث دو سیر گذشته با رعایت مراتب طولی آن، نه صورت اصیل بلکه به صورت ظلی، قابل تکرار است. تنها در

^{۱۵}. منظور، فقدان مختصات ماهوی است.

^{۱۶}. تعبیر حقایق از جانب ملاصدرا و مبنی بر تسامح در بیان است.

همین مرتبه پایین تر است که می توان با تسامح از کلی یا جزئی در نگاه وجودشناختی وحدت وجودی سخن گفت. با پذیرش وحدت شخصی وجود، اختلافات بین اعیان و ممکنات به تفاوت در ظهور و اشذیت ظهور یک مظهر نسبت به دیگری باز می گردد. بدون اینکه سبب تعدد در حقیقت ظاهره شود (قونوی، ۱۴۱۶: ۱۶۶). مسامحتاً، وجود به اعتبار ظهور خود در مراتب اکوانی و محدودیت های امکانی از حیث ظهور و خفا دچار شدت و ضعف می شود و در اثر آن کمالات و صفاتی ظاهر می شود که اطلاق ظهور بر قوی را اولای بر اطلاق آن بر ضعیف می گرداند (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۱). معنای کلی و جزئی در اینجا همین است. پس در مرتبه بعد از وجود حق تعالی، تفاوت میان جزئی و کلی به اقدمیت، اولویت و شدیدتر بودن بعضی از مراتب ظهور نسبت به برخی دیگر مربوط می شود. یعنی، آن مظهري که در سلسله مراتب طولی رتبه بالاتری دارد، از تقدم و احاطه بیشتری هم برخوردار می باشد و نسبت به دیگری کلی به شمار می آید. و اما در سلسله مراتب عرضی، شدت و ضعف تشکیکی معنا ندارد و مباحث سیر اول درباره کلی و جزئی با رعایت اعتباریت اعیان ممکنه، بعینه قابل تکرار است.

۴-۴. معرفت شناسی کلی و جزئی بر اساس وحدت شخصیه

هستی شناسی وحدت شخصیه، عبارت از جزئیت حقیقی حق تعالی، اسماء و صفات الهی و کلیت غیر حقیقی وجود منبسط و سایر مظاهری است که در اثر تجلی و ظهور اسماء و صفات حق ظهور یافته اند. بدون اینکه حقیقتی جدای از حق تعالی داشته باشند. به نظر می رسد، معرفت شناسی جزئی و کلی نیز بر همین مقیاس استوار است. با این بیان که: تمام آنچه ما درک می کنیم وجود حق تعالی در آینه اعیان ممکنات (ماهیات) است؛ «فکل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۱۰۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۹۳). حال اگر درک ما، از حیث هویت حقیقی آن باشد، درکی از همان وجود حق است؛ «فمن حیث هویة الحق هو وجوده» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۱۰۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۹۴) که عبارت از همان ادراک جزئی حقیقی است و اگر درک ما، از حیث اختلاف معانی و احوال فهم شده از ممکنات باشد که به مدد قوای حسی و تفکر عقلی انتزاع می شود، درکی از اعیان ممکنات باطل الذات (ممتنع الذات) می باشد؛ «و من حیث اختلاف المعاني و الأحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفکري و القوة الحسية فهو أعيان الممكنات الباطلة الذوات» (همان) که به واقع، ادراک غیر حقیقی است و بسته به دو چیز، یکی سنجشی که بین او و سایر ادراکات انجام می شود و دیگری میزان قابلیت صدق آن بر اعیان ممکنات، انواع گوناگونی از کلی و جزئی طولی یا عرضی را پدید می آورد که البته همگی مفهومی و اعتباری اند.

نتایج

۱- در سیر ماهوی، کلی و جزئی از قلمرو ماهیت فراتر نمی روند، زیرا این دو مفهوم ناظر به محدوده صدق ماهیت در مصادیق اند، هرچند در مقام تحقق، ملبس به لباس وجود ذهنی یا خارجی می شوند.

صدق کلی بر جزئی را نیز اصطلاحاً انطباق می‌نامیم. اما در سیر وجودی یعنی وحدت تشکیکی و وحدت شخصیه، در کنار مباحث اعتباری ماهوی، کلی و جزئی در استعمالی جدید، وصفی برای خود وجود و سلسله مراتب آن به حساب می‌آیند. با این تمایز که کلیت وجودی در سیر دوم، حاکی از شمول وجود از عالی‌ترین مرتبه وجودی یعنی واجب‌الوجود تا پایین‌ترین مرتبه آن است و درباره آن واژه اشتغال را به کار می‌بریم. اما در سیر سوم، این اشتغال محدود به ظهوراتی می‌شود که در مراتب تشکیکی «وجود منبسط» قرار دارند و در اثر آن، هر مرتبه عالی‌تر و ظاهرتری سبب ظهور مادون خود می‌شود. در وحدت شخصیه، وجود حقیقی منحصر در حق تعالی است. بنابراین، او جزئی‌ای حقیقی و متعالی از هر نقص و عدمی است که در بیان نسبت او با ظهوراتش از واژه احاطه استفاده می‌کنیم.

۲- در نگاه ماهوی، جزئی نماد ایجاب و تعین، و کلی نشانه سلب و ابهام است. این موضوع در رویکرد وجودی برعکس است. در سیر دوم، هرچه وجودی کلی‌تر باشد، بهره بیشتری از کمال، شمول و تحصیل وجودی نسبت به مرتبه پایین‌تر دارد. در رأس هرم وجودی، واجب‌الوجود و حقیقت بسیطی است که به مقتضای قاعده بسیط‌الحقیقه، واجد همه کمالات سایر موجودات (کل‌الأشیاء) است، ولی در عین حال، مبرای از جهات عدمی و نقص آنهاست (لیس بشیء منها). در سیر سوم نیز هرچند ظهورات و تجلیات الهی در مقایسه با وجود حقه حقیقی، وجودی ندارند، اما در مرتبه ظهور خود، از ایجاب و تحصیل ظهوری برخوردارند که دو اصطلاح کلی و جزئی در مراتب طولی، ناظر به همین ایجاب ظهوری است.

۳- تفاوت بین کلی و جزئی در دو دیدگاه ماهوی و وجودی، تعیین‌کننده نوع حمل بین آنها نیز خواهد بود. قطعاً حمل اولی مفهومی اختصاص به نگاه ماهوی دارد، همان‌طور که حمل حقیقه و رقیقه نیز مختص به رابطه تشکیکی است که در سیر دوم بین مراتب طولی وجود و در سیر سوم بین مراتب طولی ظهورات اتفاق می‌افتد.

۴- در سیر دوم، وجود، فی نفسه تشخص دارد و جزئی است. در عین حال، با انبساطی که دارد، شامل‌ترین امری است که همه مراتب هستی را در بر می‌گیرد و از این جهت کلی است، به گونه‌ای که کلیات و جزئیات بسیاری به نحو حقیقی و اضافی در او مندرج می‌شوند. همه مراتب وجود، حتی بالاترین مرتبه آن می‌توانند در عین کلی بودن، جزئی باشند، اما پایین‌ترین مرتبه وجود، به سبب ضعف مطلق و نبود موجودی پایین‌تر، نمی‌تواند کلی باشد. توجه شود که درباره عالی‌ترین مرتبه هستی، یعنی واجب‌الوجود، به مقتضای امور متعددی همچون؛ منشأیت و احاطه قیومی نسبت به سایرین، نداشتن حد و ماهیت، ادله توحید و ادب بندگی، به جای واژه کلی، اصطلاح «مبدأ» را به کار می‌بریم.

۵- بر مبنای سیر سوم، از وجود حق تعالی که بگذریم، نسبت مراتب عالم در سلسله طولی، نسبت ظهور و خفاست. هر ظهور پایین‌تری، چون حاصل ظهور عالی‌تر از خود است، نسبت به آن خفا به حساب می‌آید. از همین رو، کلی (ظهور عالی‌تر یا همان باطن)، اظهر و اشرف از جزئی (ظهور پایین‌تر) است. اما در روابط عرضی ماجرا از قرار دیگری است. ظهور کلی، عندالذهن است و نسبت به جزئی

خارجی، مبهم و غیر متحصل به شمار می‌آید. اگرچه ابهام کلی به آن وسعت مفهومی می‌بخشد، اما همین موضوع، سبب خفای آن نسبت به جزئی هم می‌شود. بنابراین جزئی، اظهر از باطن خود، یعنی همان کلی مبهم است.



منابع

قرآن کریم.

آشتیانی، سید جلال الدین. (۱۳۷۶). هستی از نظر فلسفه و عرفان. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

آملی، محمد تقی. (۱۳۷۷). درر الفوائد (تعليقة على شرح المنظومه للسبزواری). قم: اسماعیلیان.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۰). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ابراهیمی مقدم، غلامرضا. (۱۳۸۸). کیفیت پیدایش و انتزاع مفاهیم کلی، آیین حکمت. ۱ (۱). ۳۰-۷. https://pwq.bou.ac.ir/article_10262.html

ابن رشد، محمد بن احمد. (۱۳۷۷). تفسیر ما بعد الطبيعة. تهران: حکمت.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۶). الإلهیات من کتاب الشفاء. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

_____ (۱۹۵۳). عیون الحکمة (رسائل ابن سینا). استانبول: مطبعة ابراهیم خروز.

ابن عربی، محی‌الدین. (۱۹۴۶). فصوص الحکم. قاهره: دار إحياء الكتب العربية.

بابایی، علی. (۱۴۰۲). سه مرتبه «تقدم و تأخر» بر مبنای سه سیر فلسفی. تأملات فلسفی. https://phm.znu.ac.ir/article_706314.html (آماده انتشار)

تهانوی، محمد اعلی بن علی. (۱۹۹۶). موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم. به تحقیق علی فرید دحروج و ترجمه جورج زیناتی و عبدالله خالدی. بیروت: مکتبة لبنان ناشرون.

جلوه، میرزا ابوالحسن. (۱۳۷۵). حواشی بر شرح فصوص الحکم قیصری. به تصحیح و تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۶). رحيق مختوم. تحقیق حمید پارسا، قم، مرکز نشر اسرا.

حائری یزدی، مهدی. (۱۳۶۱). هرم هستی. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران (مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی).

حسینی اردکانی، احمد بن محمد. (۱۳۷۵). مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملاصدرا). تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.

حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۷۱). الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید و یلیه رسالة التصور و التصدیق. قم: بیدار.

خوانساری، آقا جمال. (۱۳۷۸). الحاشیة علی حاشیة الجمالیة (الحاشیة علی حاشیة الخفري علی شرح القوشجي علی التجريد). قم: مؤتمر المحقق خوانساري.

رازی، قطب الدین. (۱۴۰۳). شرح الإشارات و التنبيهات للطوسي (مع المحاکمات). قم: دفتر نشر الكتاب.

سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۷۶). رسائل حکیم سبزواری. به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: اسوه.

_____ (۱۳۶۹). شرح المنظومة. تعلیقات از حسن زاده آملی. تهران: نشر ناب.

سعادت‌مند، مهدی؛ بابایی، علی. (۱۴۰۲). تحول «تجرید» ادراکی در سه سیر فلسفی (نگاه ماهوی، اصالت وجود وحدت تشکیکی و وحدت شخصی). مجله فلسفه و کلام اسلامی. ۵۶ (۱). ۹۷-۱۱۳.

https://jilt.ut.ac.ir/article_94058.html

سعادت‌مند، مهدی؛ بابایی، علی. (۱۴۰۳). سه مرتبه اضافه در علم بر مبنای سه سیر فلسفی؛ نگاه ماهوی، اصالت وجود وحدت تشکیکی و وحدت شخصی. پژوهش‌های فلسفی. ۱۸ (۴۶). ۲۲۶-

https://philosophy.tabrizu.ac.ir/article_17729.html ۲۱۰

سلیمانی امیری، عسکری. (۱۳۸۲). کلی و جزئی. معرفت فلسفی. ۱ (۱). ۲۳۲-۲۷.

<https://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/160>

سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲). حکمة الإشراق (مجموعه مصنفات شیخ اشراق). به تصحیح هانری کربن، سید حسین نصر و نجف‌قلی حبیبی. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

صدر، سید محمد باقر. (۱۳۵۹). تئوری شناخت در فلسفه ما. ترجمه حسین حسینی. تهران: بدر.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۱). إيقاظ النائمین. با تحقیق و تصحیح دکتر محسن مؤیدی. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۹۲). التعلیقات علی شرح حکمة الإشراق. به تصحیح و تحقیق و مقدمه نجف‌قلی حبیبی. تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. به حاشیه سید محمد حسین طباطبایی و سایرین. قم: مکتبه المصطفوی.

_____ (۱۳۶۶). شرح أصول الكافي. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

_____ (۱۳۸۲). شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. با حاشیه سبزواری و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

_____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین (شواهد الربوبیه). به تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت.

_____ (۱۳۰۲). مجموعة الرسائل التسعة (رسالة في التشخيص). قم: مکتبه المصطفوی.

_____ (۱۳۶۳ الف). المشاعر. ترجمه و شرح امام قلی بن محمد علی عمادالدوله. تهران: طهوری.

_____ (۱۳۶۳ ب). مفاتیح الغیب. به تصحیح محمد خواجهوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۶). نهاية الحکمة الإلهية. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الإسلامي.

طوسی، نصیرالدین. (۱۳۶۱). أساس الاقتباس. تهران: دانشگاه تهران.

عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۰). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. تهران: سمت.

عمادالدوله، (بدیع الملک). (۱۳۵۸). حکمت عمادیه (شرح بر الدرة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية و المتكلمين و الحكماء المتقدمين اثر عبدالرحمن جامی). به تحقیق و تصحیح نیکولاهیر و علی موسوی بهبهانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

قونوی، صدرالدین. (۱۴۱۶). المراسلات (الرسالة الهادية). به تحقیق و تصحیح گوردون شوبرت. بیروت: وزارت مرکزی علوم و فن آوری آلمان.

قیصری، داوود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. به تصحیح و تحقیق سید جلال الدین آشتیانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۶۶). آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت فرهنگی.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. تهران: صدرا.

ملا عبدالله بن شهاب الدین الحسین الیزدی. (۱۴۱۲). الحاشیة على تهذيب المنطق. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

References

The Holy Quran.

Amoli, Mohammad Taqi. (1998). *Dorr al-Fawaid (Commentary on the Explanation of the manzoomeh of Sabzwari)*. Qom: Ismaili. (in Arabic)

Ashtiani, Seyyed Jalal al-Din. (1997). *Existence from the Perspective of Philosophy and Mysticism*. Qom: Islamic Propagation Office of the Qom Seminary. (in Persian)

Avicenna, Hussein ibn Abdullah. (1997). *Theology from the Book of shefa*. Research by Hassan Hassanzadeh Amoli. Qom: Islamic Propagation Office of the Qom Seminary. (in Arabic)

----- (1953). *Oyoun al-Hikmah*. Istanbul: Ibrahim Khrouz Press. (in Arabic)

Babai, Ali. (2023). *Three stages of «advancement and delay» based on three philosophical paths. Philosophical reflections*. https://phm.znu.ac.ir/article_706314.html (forthcoming)

Ebrahimi Dinani, Gholam-Hosseini. (1981). *General Philosophical Rules in Islamic Philosophy*. Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies. (in Persian)

Ebrahimi Moghadam, Gholam-Reza. (1999). *The Quality of the Origin and Abstraction of General Concepts, A'in al-Hikmat*. 1 (1). 7-30. https://pwq.bou.ac.ir/article_10262.html

Haeri Yazdi, Mahdi. (1982). *The Pyramid of Existence*. Tehran: Islamic Society of Iranian Philosophy and Philosophy (Institute for Cultural Studies and Research). (in Persian)

Helli, Hassan bin Yusuf. (1992). *Al-Jawhar al-Nadhid in the explanation of the logic of abstraction, followed by the message of perception and confirmation*. Qom: Bidar. (in Arabic)

Hosseini Ardakany, Ahmad bin Muhammad. (1996). *Mirat al-Akwan (edited by the explanation of Mulla Sadra's Hidayah)*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. (in Arabic)

Ibn Rushd, Mohammad ibn Ahmad. (1998). *Commentary on Metaphysics*. Tehran: Hikmat. (in Arabic)

Ibn Arabi, Muhyiddin. (1946). *Fusous al-Hikam*. Cairo: Dar Ihya al-Kuttab al-Arabiya. (in Arabic)

Imad al-Dawla, (Badi' al-Mulk). (1979). *Hekmat-e-Imadieh*. Researched and edited by Nikolahir and Ali Mousavi Behbahani. Tehran: Islamic Studies Institute. (in Arabic)

Jelveh, Mirza Abul-Hasan. (1996). *Notes on the explanation of Fusous al-Hikam by Qaysari*. Edited and researched by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. (in Arabic)

Javadi Amoli, Abdullah. (2017). *Rahiq-e makhtoom*. Researched by Hamid Parsania, Qom, Isra Publishing Center. (in Persian)

Khwansari, Aqa Jamal. (1999). *Commentary on the Commentary of al-Jamalyyyah*. Qom: Al-Muhaqq al-Khansari Conference. (in Arabic)

Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi. (1987). *Teaching Philosophy*. Tehran: Islamic Propaganda Organization, Cultural Affairs Office. (in Persian)

Motahari, Morteza (1997). *Collection of Works of Professor Shahid Motahari*. Tehran: Sadra. (in Persian)

Mulla Abdullah bin Shihab al-Din al-Hussein al-Yazdi. (1997). *Commentary on the Refinement of Logic*. Qom: Al-Nashar al-Islami Institute. (in Arabic)

obboudit, Abd al-Rasoul. (2001). *An Introduction to the System of Sadr'i Philosophy*. Tehran: Samt. (in Persian)

Qeysari, Dawood. (1996). *Commentary on Fusus al-Hikam*. Researched and edited by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. (in Arabic)

Qonavi, Sadr al-Din. (1997). *Al-Murasalat (Al-Risalat al-Hadiyyah)*. Researched and edited by Gordon Schubert. Beirut: German Central Ministry of Science and Technology. (in Arabic)

Razi, Qutb al-Din. (1982). *Explanation of Al-Ishaarat and Al-Tanbihat for Al-Tusi (with the Courts)*. Qom: Daftar Nashr al-Kitab. (in Arabic)

Saadatmand, Mahdi; Babaei, Ali. (1999). *The Evolution of Perceptual «Abstraction» in Three Philosophical Paths (Substantive View, Authenticity of the Existence of Organizational Unity, and Personal Unity)*. Journal of Islamic Philosophy and Theology. 56 (1). 113-97. https://jstp.ut.ac.ir/article_94058.html

Saadatmand, Mahdi; Babaei, Ali. (1999). *Three Additional Levels in Science Based on Three Philosophical Paths; Substantive View, Authenticity of the Existence of Organizational Unity, and Personal Unity*. Philosophical Studies. 18 (46). 226-210. https://philosophy.tabrizu.ac.ir/article_17729.html

Sabzevari, Hadi ibn Mahdi. (1997). *Rasa'il Hakim Sabzevari*. Edited by Seyyed Jalal-edin Ashtiani. Tehran: Asvah. (in Arabic)

----- (1989). *Sharh al-Manzoomeh*. Commentaries by Hassanzadeh Amoli. Tehran: Nab Publishing House. (in Arabic)

Sadr, Seyyed Mohammad Baqir. (1980). *Theory of Knowledge in Our Philosophy*. Translated by Hossein Hosseini. Tehran: Badr. (in Arabic)

Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra). (1982). *The Awakening of the Sleepers*. Researched and edited by Dr. Mohsen Moaidi. Tehran: Islamic Association of Wisdom and Philosophy of Iran. (in Arabic)

----- (2013). *Commentaries on the explanation of the hekmat-ol-eshragh*. With the correction, research and introduction of Najfqali Habibi. Tehran, Sadra Islamic Wisdom Foundation. (in Arabic)

----- (1989). *Al-Hikmat Al-Mutala'iyah in the Four Intellectual Books*. With the footnotes of Seyyed Muhammad Hossein Tabataba'i and others. Qom: Maktaba Al-Mustafawi. (in Arabic)

----- (1987). *Explanation of the osool al-Kafi*. Tehran: Ministry of Culture and Higher Education, Institute of Cultural Studies and Research (Research). (in Arabic)

----- (1983). *Explanation and commentary of Sadra al-Mutala'in on the Theology of Shefa*. Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation. (in Arabic)

----- (1980). *Shavahed al-roboobiah*. With the footnotes of Sabzevari and the correction of Seyyed Jalal al-Din Ashtiani. Tehran: University Publishing Center. (in Arabic)

----- (1975). *Al-Mabda' and Al-Ma'ad*. Tehran: Iranian Philosophy and Philosophy Association. (in Arabic)

----- (1996). *Collection of philosophical treatises of Sadra al-Mutala'in (evidences of the Divinity)*. Researched and edited by Hamed Naji Isfahani. Tehran: Hikmat. (in Arabic)

----- (1928). *The Nine Treatises (Risalat fi al-Tashkhh)*. Qom: Maktaba al-Mustafawi. (in Arabic)

----- (1984a). *Al-Mashaer*. Translated and explained by Imam Qoli ibn Muhammad Ali Imad al-Dawla. Tehran: Tahuri. (in Arabic)

----- (1984b). *Mafatih al-Ghayb*. Edited by Muhammad Khawaji. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research, Islamic Society of Philosophy and Philosophy of Iran. (in Arabic)

Suhrawardi, Yahya ibn Habash (1993). *Hikmat al-Ishraq (Collection of Works by Sheikh Ishraq)*. Edited by Henry Corbin, Seyyed Hossein Nasr, and Najfaqli Habibi. Tehran: Ministry of Culture and Higher Education, Institute for Cultural Studies and Research (Research Institute). (in Arabic)

Sulaymani Amiri, Askari. (2003). *General and Particular. Philosophical Knowledge*. 1 (1). 232-27. <https://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/160>

Tabatabaei, Seyyed Muhammad Hossein. (1997). *Nihayyah al-Hikmat al-Ilhiyyah*. Qom: Jama'at al-Mudrasin fi al-Hawza al-Ilmiyah in Qom. Islamic Publishing Foundation. (in Arabic)

Tahanwi, Muhammad Alaa ibn Ali. (1996). *Encyclopedia of the terms of arts and sciences*. Researched by Ali Farid Dahrouj and translated by George Zinati and Abdullah Khalidi. Beirut: Maktaba Lebanon Publishers. (in Arabic)

Tusi, Nasir al-Din. (1982). *Asas al-eqtebas*. Tehran: University of Tehran. (in Arabic)

