

تأملاتی در مبحث کلی با مروری در برخی از آثار ابن سینا

منیره پلنگی*

چکیده

در این مقاله به بررسی عبارت ابن سینا، در فصل نخست نط چهارم/ اشارات و تنبیهات، خواهیم پرداخت، در آنجا ابن سینا در مقابله با کسانی که موجود را با محسوس مساوی می‌دانند، به اثبات وجود کلی طبیعی به‌عنوان یک امر واحد معقول می‌پردازد. او اوصافی را برای امر اثبات‌شده ذکر می‌کند که به نظر می‌رسد بیشتر با کلی افلاطونی سازگار است تا کلی ارسطویی. این درحالی است که ابن سینا در مسأله کلی رئالیست به‌معنای ارسطویی آنست، و رئالیزم از نوع افلاطونی آن را در این باب به‌کلی منکر است. بدین‌منظور، نگارنده مرور کوتاهی بر اقوال مطرح در باب کلی، و نیز مبنای مشهور حکما در سنت فلسفی اسلامی خواهد داشت. هم‌چنین، برخی آراء ابن سینا در الهیات شفا بررسی خواهد شد، و در ادامه، بحث بر فصل نخست از نط چهارم/ اشارات و تنبیهات متمرکز می‌شود. به علاوه، در خلال مباحث، پیوسته به این مسأله به‌عنوان یک پرسش بنیادی توجه خواهد شد که « نفی رئالیزم افلاطونی در این باره، آیا ما را عملاً به مفهوم‌گرایی

* عضو هیأت علمی مدرسه عالی شهید مطهری.

E-mail: dr.mp.php@gmail.com

تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۱۱/۳ پذیرش نهایی: ۹۰/۱/۲۷

صرف، و حتی نهایتاً به تسمیه‌گرایی نخواهد کشاند؟» در پایان نکات و پرسش‌هایی طرح می‌شود که اصولاً می‌توان آنها را دربارهٔ مبحث کلی مطرح کرد، و به تنهایی موضوع پژوهشی قرار داد، که از مهمترین آنها به نظر این دو مورد است:

(۱) آیا بر مبنای رئالیزم ارسطویی، که براساس آن کلی از محسوسات به دست می‌آید، (خواه با تنها یک فرد و خواه با افراد) "استقراء"، فی نفسه، می‌تواند پشتوانهٔ مفاهیم کلی قرار گیرد؟ و اگر چنین باشد، شناخت کلی یک شناخت پسینی خواهد بود؟ در این صورت، کلیت کلی اعتبار خود را چگونه خواهد داشت؟

(۲) اگر در نظامی فلسفی، همچون حکمت صدرایی، "صورت" نحوهٔ وجود شیء و "وجود" ملاک تشخیص دانسته شود، آیا اصولاً به وجود یک مشترک فیه یگانه به نام طبیعت می‌توان رأی داد؟ معنای این سؤال این است که تحویل "صورت" از مقوم ماهوی به شأن وجودی-آن هم در اندیشه‌ای که اصرار بر مغایرت ماهیت و وجود دارد- آیا ما را عملاً به اصالت شخص نخواهد کشاند؟ و نهایتاً نتایج حاصل از این موضع با مفهوم‌گرایی در اصل چه تفاوتی خواهد داشت؟

کلیدواژه‌ها: کلی طبیعی، ابن‌سینا، مفهوم‌گرایی، تسمیه‌گرایی، کلی قبل‌الکثرة، کلی فی‌الکثرة، کلی بعد‌الکثرة.

مقدمه

زمانی یکی از اندیشمندان اهل فلسفه می‌گفت که شاید بتوان ادعا کرد همهٔ فلسفه در مبحث کلی خلاصه می‌شود. اگرچه ممکن است در آغاز این ادعا مبالغه‌آمیز به نظر آید، اما واقع آنست که با تأمل می‌توان به صحت این ادعا پی برد. از همین روی، علی‌رغم اینکه ممکن است این مبحث به نظر تکراری برسد، همیشه می‌تواند به‌عنوان لااقل یکی از مباحث پراهمیت فلسفی قلمداد شود. زیرا جزئیات، بی‌تردید به نحوی وجود دارند، اما لااقل در مقام تفهیم و تفهیم اشیاء، و حتی افعال انسانی، متوسل به کلیات می‌شویم، چرا که اشیاء و نیز افعال را برحسب ویژگی‌های آنها می‌شناسیم، ویژگی‌هایی که به طریقی نوع یا سنخ اشیاء را تعیین می‌کنند. علاوه بر این، نسبت‌های میان اشیاء نیز دارای نحوه‌ای واقعیت هستند که با مفاهیمی عام دربارهٔ آنها می‌اندیشیم.

اکنون اگر درمی‌یابیم که وجود ویژگی‌ها و نسبت‌های میان اشیاء و افعال تردیدناپذیر است، لازم خواهد بود که ماهیت و چیستی آنها را تعیین کنیم. زیرا اگر مثلاً واژه "عدالت" یا "انسان" متضمن هیچ معنایی نباشد، و تنها لفظ صرف باشد، فهم به‌طور کلی ناممکن خواهد گردید. حال که به‌ناچار معنادارند، چه چیزی معنای آنها را تأمین می‌کند، یعنی معنای خود را از کجا به دست می‌آورند؟ بدین ترتیب، مبحث کلیات مبحثی ذاتاً فلسفی است، و اهمیت بنیادین دارد.

هم‌چنین "زبان" مورد استفاده انسان از کارآیی بازمی‌ایستد، اگر که ما الفاظ متضمن معانی کلی را، که معمولاً در گفته‌های ما محمول قضا یا واقع می‌شوند، کنار بگذاریم. و چون فرض بر آن است که الفاظ معنادارند، بنابراین از این منظر نیز کلیات اهمیت خود را خواهند داشت. بدین ترتیب، "زبان" و "اندیشه" که دو جنبه بنیادی وجود انسانی است، در گرو کلیات است. و چون زبان نیز محصول تفکر انسان است، اگر نگوئیم خود آنست، پس در یک کلام تفکر انسان منوط به کلیات است: در واقع ما در مقام تفکر به اتحاد کلی با جزئی می‌اندیشیم و حکم می‌کنیم.

به‌علاوه، موضع‌گیری‌های مربوط به این مبحث در شکل‌گیری فلسفه‌های دوران مدرن به بعد در جهان غرب تأثیرگذار بوده است و از این جهت نیز حائز اهمیت است. مثلاً اکثر نومینالیست‌ها قائل به اصالت حس هستند، درحالی‌که قائلان به اصالت عقل، کلی را - حال در حد مفهوم یا در حد واقعیت خارجی - می‌پذیرند.

پیشینه تاریخی این مبحث لااقل تا صور کلی افلاطون (Ideas) و پس از او کلی ارسطو (katholou)، قابل پیگیری است. از سوی دیگر، مبحث کلی از مهمترین مباحث دوران قرون وسطی نیز بوده و شکل‌گیری آراء گوناگون عمدتاً در همان دوران بوده است. اهمیت این مسأله را در آن دوران می‌توان از این دریافت که قدیس بوناونتورا (Saint Bonaventure) در قرن سیزدهم اعلام می‌کند که مسأله مثل افلاطونی در رأس همه مسأله فلسفی است، و کسی که آن را درک نکرده باشد به فلسفه راه نیافته است. پیتر آبلارد (Peter Abelard)، شاگرد ویلیام شامپو (William Champeaux)، که از رئالیست‌های ارسطویی آن دوران بود، علاوه بر سه پرسش اصلی که فورفوربوس در مدخل رساله معروف ایساغوجی (Isagoge) مطرح کرده

بود، پرسش‌های دیگری را مطرح کرد^۲ که نه تنها باعث تغییر رویکرد استاد خویش شد، بلکه ابواب نوینی را در مسیر این مبحث گشود.

باید توجه داشت که موضع‌گیری فیلسوف در این مبحث فی‌نفسه قابلیت این را دارد که میان جهان فیزیک و متافیزیک پیوند وجودی ایجاد کند یا آن را بگسلد. مثلاً تنزّل دادن صورت از قلمرو مابعدالطبیعه، و نفی وجود مابعدالطبیعی برای طبایع اشیاء تمهیداتی را برای جدایی فیزیکی از متافیزیک، و تکوّن رویکرد سکولار به علم تجربی فراهم آورد. هرچند این نتیجه نه خواسته اصحاب این تفکر بود، و نه شاید به آن متوجه بودند. شاید توجه افلاطون به همین امر بود که او را برای مقابله با سوفسطائیان به سمت قول به مُثُل سوق داد. او این را دریافته بود که برای مقابله با نسبیّت هیچ راه دیگری جز پذیرش معانی و طبایع مابعدالطبیعی وجود ندارد. از نظر او، این تنها شکلی از رئالیزم است که حقیقتاً قادر به مبارزه با سوفسطی‌گری و نسبیّت مطلق تواند بود.

در مبحث کلی، اقوال در طیف گسترده‌ای قرار می‌گیرند: از نفی مطلق تا وجود متعالی قائل شدن برای وجود کلی. صاحبان اقوال نوعاً به چهار گروه تقسیم می‌شوند:

الف) قائلان به واقعیت کلی (realists)، که اینان خود به دو گروه قابل تقسیم‌اند: (۱) رئالیست‌های افلاطونی‌مذهب، و (۲) رئالیست‌های ارسطویی‌مذهب، که هر دو گروه کلی را -با هر اوصافی که برای آن قائلند- موجودی خارجی می‌دانند. بدیهی است کلی افلاطونی واجد اوصافی چون تعالی (transcendence) یا مفارقت، وحدت، بساطت، معقولیت، و ادراک آن منوط به نوعی شهود مستقیم است (مثلاً رک جمهوری، ۵۹۶a)^۳، درحالی‌که کلی ارسطویی در متن واقعیت به صورت حال در ماده (immanent)، و در نتیجه متکثر به تکرار افراد است. بنابراین، آنچه به‌عنوان مفهوم کلی نزد ارسطوئیان شهرت دارد، تنها از حیث ذهنی‌بودنش برخوردار از وصف معقولیت و وحدت است (Aristotle, 1941, VII, 13, 1038b8-10, 15-16).

به‌هرحال، در تفکر رئالیستی اصولاً هم وجود کلیات به یکی از دو معنای فوق ادعا می‌شود، و هم اینکه به‌نحوی متعلق ادراک قرار می‌گیرد. یعنی امری متفق‌علیه

است که کلیات واجد هر دو جنبه وجودشناختی و معرفت‌شناختی است. هر فرد رئالیست بر آنست که کلیات صرف‌نظر از هر ذهن شناسنده‌ای وجود دارد، حال یا آن‌گونه که ارسطو گفته است، به معنای "کلی فی‌الکثرة" (*universalia in rebus*)، یا چنان‌که افلاطون گفته است، به معنای "کلی قبل‌الکثرة" (*universalia ante-rem*). بدین ترتیب، ادعای هر دو گروه رئالیست این است که "کلیات" بدون وابستگی به هر ذهن شناسنده‌ای در جهان هستی وجود دارد، و اگر جهانی را فاقد ذهن می‌داشتیم، آن جهان کلیات را، لاقلاً به یکی از دو معنای فوق، دارا می‌بود؛ هرچند شناخت ذهنی و مفهومی کلیات، که همان "کلی بعد‌الکثرة" (*universalia post-rem*) است، منتفی می‌شد. حال اینکه کدام‌یک از این دو گروه عملاً از عهده اثبات وجود کلی با اوصاف پیشنهادی خود برخوردار آمد، مسأله‌ای است که محتاج دقت است. اینکه معنای موجودیت کلیات چیست، و این موجودیت به چه نحو است، همان خاستگاه اختلاف دو گروه رئالیست است.

نحوه ارتباط کلی با جزئیات نیز نکته دیگری است که از وجوه اختلاف این دو گروه رئالیست است، و طبعاً لازمه نوع نگاهی است که آنان به نحوه وجود کلی دارند. این نحوه ارتباط از سوی افلاطون با تعابیر معروفی چون بهره‌مندی (*methexis*)، تقلید و روگرفت (*mimesis*) و یا تصویر (*eikon*) اظهار شده است. در نزد ارسطوییان، بالطبع چون کلی حال و درون بود است، نسبتی متفاوت پیدا می‌کند. حکمای ما برای تبیین این ارتباط، بسته به اتخاذ مبنای افلاطونی یا ارسطویی، از تعابیری چون "نسبت یک پدر با فرزندان" و یا "نسبت پدران با فرزندان" (أب واحد إلى أبناؤه المتعدده؛ آباء إلى أبنائهم) بهره‌گرفته‌اند (برای نمونه رک سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۴۶-۱۴۹، ج ۲، ۳۴۷).

ب) گروه سوم، قائلان به عدم واقعیت خارجی و تحویل آن به مفهوم صرف (conceptualists) اند. می‌توان گفت اینان، در نهایت، شاخه‌ای متعادل از اصالت تسمیه‌ای‌ها (nominalists) هستند. زیرا کلی طبیعی را به هیچ‌وجه در خارج موجود نمی‌دانند، بلکه معتقدند که ذهن انسان مفهومی را می‌سازد تا با الفاظ کلی از آن مفهوم حکایت کند. اما، هیچ امر وحدانی خارجی را، به‌عنوان مابزائی برای این مفهوم،

نمی‌پذیرند. حال اینکه معیار این وحدت ساختگی در ذهن چیست، نکته‌ای است که باید ایشان شرحش دهند و ضابطه‌اش را بیان کنند. انحاء مختلفی از تبیین فرآیند ساخت مفاهیم کلی را این گروه عرضه کرده است که می‌توان در کتب تاریخ فلسفه آنها را یافت. شاید، در قرون وسطی، نخستین کسی که به این رویکرد رضایت داد، پیتر آبلارد بود. در قرن هفدهم، نیز مفهوم‌گرایی برای چند دهه -به‌ویژه نزد یسوعیان^۴ مقبولیت بسیاری یافت، هرچند پس از آن، گرایش‌ها تاحدی به سمت رئالیزم تغییر کرد؛ اما در حال، آراء مفهوم‌گرایان، به‌ویژه یسوعیان تأثیر بسیاری بر نخستین متفکران دوران مدرن داشت، تاحدی که می‌توان این تأثیر را به‌نحوی در متفکرانی چون دکارت، لاک، و لایبنیتز یافت، اگرچه نه به آن تفصیلی که نزد حکمای مدرسی مطرح بوده است.^۵

تفاوت مبنایی این گروه با رئالیست‌های ارسطویی در این است که از نظر رئالیست‌های ارسطویی کلی طبیعی امری واقعی (real) است و متکای ذهن در ساختن مفهوم کلی چیزی جز همان امر واقعی نیست، درحالی‌که نزد مفهوم‌گرایان این نقطه اثکا مفقود است.

این مسأله بسیار حائز اهمیت است که نقطه اثکای واقعی رئالیزم ارسطویی در ساختن مفهوم کلی امر واحدی است یا متکثر است. اهمیت این مسأله از آن روست که خود زمینه‌ساز این بحث است: «آیا واقعاً کثیر براهی‌کنی، می‌تواند نقطه اثکایی برای انتزاع مفهوم واحد باشد؟ یعنی، وحدت ادعا شده در مفهوم از کدام وحدت در مقام مصادیق خارجی حکایت خواهد کرد؟» ما در بررسی‌های ذیل درباره عبارات ابن‌سینا در واقع به همین مطلب بازمی‌گردیم.

ج) گروه چهارم تسمیه‌گرایان (nominalists) اند، که اگر مفهوم‌گرایان را شاخه‌ای متعادل از اینان تلقی کنیم، خودبه‌خود این گروه تسمیه‌گرا از نوع افراطی تلقی خواهند شد. تسمیه‌گرایان می‌گویند که ما حتی مفهوم واضح و مشخصی هم به‌عنوان مابازاء لفظ کلی نداریم و آنچه واقعیت دارد صرفاً افراد و اشخاص است. بنابراین، اگر الفاظی را برای اموری که ادعای کلیتشان را داریم بر ساخته‌ایم، این‌ها تنها در حد لفظ و اسمی بدون مفهوم و مسما خواهند بود.

این مسأله از منظری خاص مهم است که متفکر قرون وسطایی چون ویلیام اگامی (William of Ockham)، که بسیاری او را تسمیه‌گرا خوانده‌اند، از نظر برخی دیگر مفهوم‌گرا تلقی شده است.^۶ شاید بتوان گفت که چون مرز روشن و صریحی میان مفهوم‌گرایان و تسمیه‌گرایان قابل اکتساب نیست، این خود موجب تلقی‌های گوناگونی از امثال اگام شده است. نگارنده بر آن است که حتی رئالیزم از نوع ارسطویی آن سرانجام سر از نومینالیزم به‌درمی‌آورد، و لذا تنها قول افلاطون است که می‌تواند با اصالت تسمیه به مقابله برخیزد.

به‌هر حال، اختلاف صوری این دو گروه این است که بر مبنای مفهوم‌گرایان، برای مفهوم واحد کلی، که همه اشخاص در آن مشترکند، مابازاء وجودی درکار نیست، درحالی‌که تسمیه‌گرایان همین مفهوم را هم انکار می‌کنند و بر "کثرت" به‌عنوان اصل بنیادین تکیه می‌کنند. این درحالی است که ایشان هم از "افراد" و "اشخاص" سخن می‌گویند، و حال آنکه می‌دانیم فرض افراد و اشخاص مستلزم منظور کردن تلویحی یک مفهوم واحد است. بنابراین، ما با دشواری مرزبندی میان این دو گروه مواجهیم، ضمن آنکه به‌نظر می‌رسد در همه این رویکردها هیچ‌گیزی از لحاظ یک وحدت تلویحی نیست.

اکنون پیش از پرداختن به فصل اول از غلط چهارم/اشارات و تنبیهات، و به منظور تعیین اینکه آن عبارت - صرف‌نظر از دیگر عبارات ابن سینا در سایر آثارش - آیا او را به‌عنوان نماینده رئالیزم ارسطویی نشان خواهد داد یا نه^۷، ذکر نکاتی تعلیمی و ملاحظاتی پیرامون آن تعالیم لازم به‌نظر می‌رسد.

نکته اول) شاید از نخستین آموخته‌های هر طالب فلسفه معنا و تعریف کلی طبیعی، "کلی عقلی" و "کلی منطقی" است. مراد از "کلی طبیعی" همان طبیعت شیء است که، علی‌رغم ظاهر لفظش، باهوهو، لابلشروط از کلیت و جزئیت است، و بسته به نحوه موجودیتش - در خارج یا ذهن - متصف به یکی از این دو وصف می‌شود. چنان‌که "کلی منطقی" هم همان مفهوم "کلیت" است که در تعریف آن گفته می‌شود: «الکلی هو المفهوم الذی لایمتنع فرض صدقه علی کثیرین». بنابراین، مراد از "کلی عقلی" همان طبیعت متصف به کلیت منطقی و ذهنی خواهد بود. پس کلی طبیعی موجود در خارج

متّصف به وصف جزئیّت - و در تعبیری دقیق‌تر متّصف به وصف تشخّص^۸ - است (برای نمونه رک سبزواری، ۱۳۶۹، ۱۳۰-۱۳۲).

نکته دوم) محل نزاع در باب کلی کدام کلی است؟ منطقی، طبیعی یا عقلی؟ حکما بی‌هیچ خلاقی محل نزاع را کلی طبیعی دانسته‌اند. اما، این سؤال قابل طرح است که با توجه به مذهب افلاطونیان در باب کلی، که کلی را با حیث وحدت و در عالم عقل موجود دانسته‌اند، آیا کلی عقلی مقصود ایشان بوده است، یا آنکه کلی طبیعی (یعنی همان طبیعت شیء) یا شاید هر دو؟

اولاً، از ظاهر مدعای ایشان و مقابله ایشان با ارسطوئیان، معلوم است که موضع نزاع باید امر واحدی باشد. ثانیاً، کلی عقلی با آن اصطلاحی که در مشرب ارسطویی معنا می‌دهد، و تا یک مفهوم ذهنی تنزل می‌یابد، نمی‌تواند مقصود افلاطون و افلاطونیان بوده باشد. از جمله مواردی که مؤید این مدعاست اینکه مسأله خوریسموس یا مفارقت به عنوان موضع خلاف ارسطو با افلاطون، خود حاکی از آنست که موضع خلاف صرفاً در مفارقت یا عدم مفارقت طبیعت راستین شیء - که شیء به آن آنست (*to ti en einai*) - است. ارسطو آن را درون خود شیء و به اصطلاح حال (immanent) دانست، در حالی که افلاطون آن را مفارق و متعالی (transcendent) از شیء مادی تلقی کرد. بر این اساس، یکی از آن عناصر وجودشناختی مهم که در سنت ارسطویی دگرگون گشت، همان "صورت" است، که از اوج جهان غیب به حسیض جهان محسوس تنزل یافت.^۹

بدین ترتیب، می‌توان گفت که در رویکرد افلاطونی هیچ فرقی میان "کلی طبیعی" و "کلی عقلی" نیست، زیرا این بار کلی عقلی تا حد یک مفهوم ذهنی تقلیل داده نشده است تا آنکه با کلی طبیعی موجود در خارج مغایر باشد. بلکه چنان‌که پیداست مراد از "کلیت" اینجا به معنای سعه و احاطه وجودی، توأم با موجودیت در خارج است، چنان‌که مراد از "عقلی" بودن آن هم موجودیتش در جهانی برتر از جهان محسوس است.

نکته سوم) حال که موضع نزاع در مبحث کلی مشخص است، صرف نظر از مواضع مختلف یادشده، می‌توان پرسشی این‌چنین را مطرح ساخت: کلی طبیعی از حیث

موجودیت خارجی به صورت واحد موجود است یا کثیر؟ در واقع با این سؤال ما عملاً خود را وارد میدان بحثی می‌کنیم که در آن حکمای ما سخن از نسبت کلی طبیعی به افراد به میان آورده‌اند. مشهور حکمای ما بر آنند که نسبت کلی طبیعی به افراد نسبت آباء به ابناء است، چنان‌که مبنای افلاطونی هم حاکی از نسبت آب واحد به ابناء است (رک سبزواری، ۱۳۶۹، ۱۴۶-۱۴۷). اگر این دو مینا را بخواهیم در چارچوب معنای وحدت و کثرت بیان کنیم، می‌گوییم: بر مبنای مشهور حکیمان مسلمان که در واقع همان مبنای ارسطویی است - نسبت کلی طبیعی به افراد نسبت کثیر است به کثیر؛ اما، در مبنای افلاطونی نسبت کلی طبیعی به افراد نسبت واحد است به کثیر. بدین ترتیب، گروه اول موجودیت کلی طبیعی را در خارج به وصف کثرت می‌داند، و گروه دوم به وصف وحدت.

نکته چهارم) به دنبال بحث فوق این پرسش به میان می‌آید که نظر به اینکه کلی طبیعی رسماً مشترک‌فیه افراد خود تلقی می‌شود، آیا "مشترک‌فیه" به خودی خود می‌تواند "کثیر" باشد، یا آنکه اصولاً امری وحدانی است؟ برای همگان پاسخ بسیار روشن می‌نماید. اما، نکته مهم این است: مشترک‌فیه - بپاهو مشترک‌فیه - در کدام ظرف (ذهن یا عین) تحقق دارد؟ اگر بگوییم در عین، این با موضع نسبت آباء به ابناء، که حاکی از نسبت کثیر به کثیر است، سازگار نیست. زیرا مشترک‌فیه - بپاهو مشترک‌فیه - امری واحد است. و اگر بگوییم مشترک‌فیه در ذهن تحقق دارد، آن‌گاه از موضع رئالیستی خود دست برداشته‌ایم و با دشواری مفهوم‌گرایی رودررو خواهیم بود. سپس، با اندک تأملی می‌توان دریافت که در قول به اصالت مفهوم، نظر به فقدان تکیه‌گاه وجودی قابل‌قبولی برای انتزاع مفهوم کلی واحد از متکثرات خارجی، ما عملاً به تسمیه‌گرایی سوق داده می‌شویم.

نکته پنجم) در پاسخ به پرسش‌های مطرح شده در نکته چهارم، حکما بحثی را ترتیب داده‌اند که در آن برای توجیه وجود موجودیت کلی به نحو وحدانی، وجود کلی طبیعی را به نحو لایشرط مطرح کرده‌اند (در این باره ببینید، سبزواری، ۱۳۶۹، ۱۴۶ به بعد). هم‌چنین، درباره اینکه این "لابشرطیت" به نحو مقسمی است یا قسمی، بحث‌هایی صورت گرفته است (همان‌جاها). مختار بسیاری از حکماء، از جمله ملاصدرا،

لابشرطیت مقسمی است. عبارات ابن سینا نیز در *شفاء* بیشتر بر لابشرطیت مقسمی دلالت دارد.

شاید ذکر عبارتی از *شفاء* در اینجا مناسب است:

«و بهذا الوجود (منظور وجود خارجی و به صورت لابشرط مقسمی است) لا هو جنسٌ و لا نوعٌ و لا شخصٌ و لا واحدٌ و لا كثيرٌ، بل هو بهذا الوجود حيوانٌ فقط و انسانٌ فقط (اما چون به هر حال وجود مقسم در ضمن اقسام است) لکنه يلزمه لامحالة أن يكون واحداً (در وجود خارجی) أو كثيراً (در وجود ذهنی - عقلی)، إذ لا يخلو عنهما شيءٌ موجودٌ، على أن ذلك لازم له من خارج» (ابن سینا، *الهیات شفاء*، ۱۳۶۳، ۲۰۱).

اندکی بعد در ادامه همان عبارت می خوانیم که ممتنع نیست اینکه حیوان موجود در نوع متحصّل (یعنی در ضمن قسم) به عینه حیوان بماهو حیوان (البتّه نه به اعتبار اینکه آن حیوان خاص است بلکه به نحو لابشرط مقسمی)، موجود باشد، زیرا وقتی حیوان متحصّل و خاص (هذا الحيوان) موجود است، حیوان مطلق هم که "جزئی" از آن حیوان خاص است، موجود است:

«و ليس يمنع كون الحيوان الموجود في الشخص حيواناً ما (یعنی نوع تعیین و تحصّل یافته خاصی از حیوان) أن يكون الحيوان بماهو حيوان، لا باعتبار أنه حيوانٌ بحالٍ ما، موجوداً فيه. لأنه إذا كان هذا الشخص حيواناً ما، فحيوانٌ ما موجودٌ، فالحيوانُ الذي هو جزء من حيوانٍ ما موجودٌ» (همان، ۲۰۲).

آن گاه در ادامه افزوده می شود که این اعتبار از طبیعت (انسان یا حیوان مثلاً) در وجود متقدّم است بر "حیوان" یا "انسان"ی که شخصی و همراه عوارض شخصی، و یا کلی و موجود به وجود کلی و عقلی است. سپس در بیان نحوه این تقدّم می افزاید که تقدّم این طبیعت لابشرط از کلیّت و جزئیّت، به نحو "تقدّم بسیط بر مرکّب"، و "تقدّم جزء بر کل" است. با وجود این متقدّم، طبیعت نه جنس است، نه نوع است، نه

شخص، نه واحد و نه کثیر، و نه... بلکه فقط حیوان یا انسان (طبق مثال) است (همان، ۲۰۱ و ۲۰۵).

از این عبارات شیخ‌الرئیس در این خصوص چهار نکته قابل برداشت است:

- (۱) از یک سو کلی طبیعی حتی از اعتبار لابشرطیت نیز خالی است، چراکه هر نوع "اعتبار" کلی طبیعی را مبدل به "جزء" مفهوم معتبر می‌سازد.
- (۲) از سوی دیگر این "اعتبار خود طبیعت بذاته" می‌تواند با غیرخود نیز همراه باشد، چراکه "ذات با غیرخود" باز هم "ذات" است.
- (۳) این لابشرط مقسمی، به مثابه "جزئی" برای کل موجود در خارج، و به همین جهت موجود در خارج است.
- (۴) این لابشرط مقسمی تقدم وجودی بر کل دارد، چنانکه هر جزئی بر کل خود.

ملاحظه می‌شود که تلاش ابن سینا در *شفا* برای بیان کلی طبیعی به صورت لابشرط مقسمی و مشترک‌فیه، از راه طرح نوعی "جزئیّت" برای کلی طبیعی نسبت به "فرد" موجود در خارج (فرد = کلی طبیعی + تشخص)، به نظر تلاشی ناموفق است. زیرا این جزئیّت واقعاً یک جزئیّت "خارجی" نیست. در واقع: نخست از یک سو، اعتبار "جزئیّت" برای کلی طبیعی می‌شود، تا در سایه آن "وجود" کلی طبیعی در خارج، به وصف "وحدت" اثبات شود، و به همین لحاظ تقدم در وجود برای آن فرض می‌شود؛ و از سوی دیگر هم گفته می‌شود که هیچ اعتباری به خود ذات ضمیمه نمی‌شود، تا آن حد که هیچ چیز جز خود آن نیست، زیرا این آن را مبدل به "جزء" می‌کند.

دوم آنکه، لحاظ جزئیّت برای چیزی، بی‌تردید، منظور داشتن نوعی تعیین برای آن است. حال اگر این جزئیّت در یک ترکیب خارجی منظور شده باشد، بالطبع جزء موردنظر جزء خارجی، و تعیینش نیز خارجی خواهد بود. چنانکه اگر جزئیّت در یک ترکیب ذهنی ملحوظ باشد، جزء تحلیلی - ذهنی، و تعیین آن نیز تنها در مقام ذهن خواهد بود. از طرفی هم روشن است که در لابشرط مقسمی انگاشتن کلی طبیعی، هرگونه تعیین بحسب الوجود منتفی است. زیرا لابشرط مقسمی از حیث وجود در

نهایت ابهام است، و این اصولاً شأن هر مقسمی است که چنین باشد. بنابراین، به نظر می‌رسد عبارت شیخ‌الرئیس در *شفا*، سخن از جزئیت خارجی کلی طبیعی و تقدّم (بحسب الوجود) آن بر مرکّب خارجی (فرد) به میان می‌آورد. زیرا مقصودش اثبات وجود خارجی برای آن است. لذا صرف جزئیت تحلیلی در یک ترکیب ذهنی او را به مقصود نایل نمی‌سازد. بنابراین، چنین امری دارای تعین و جزئیت خارجی، نمی‌تواند لابشرط مقسمی باشد.^{۱۱} به علاوه به نظر می‌رسد چون تقدّم بحسب الوجود این امر مورد ادعای ابن‌سینا واقع شده است، به ناچار همان مثال عقلی افلاطونی اثبات می‌شود، بی‌آنکه مقصود و مطلوب باشد. شیخ‌الرئیس خود، در جایی از *الهیات شفا*^{۱۲}، اخذ معنا را به گونه‌ای که همه مقارنات آن زائد و مغایر با آن باشند، ملاک بشرط-لائیت و موجب امتناع حمل و اتحاد وجودی گرفته است. و در لحاظ جزئیت کلی طبیعی از برای فرد، مغایرت به خوبی پیداست. زیرا در بحث کنونی شیخ از آن به-عنوان متقدّم و بسیط، در مقابل متأخّر و مرکّب (فرد) سخن می‌گوید.

سوم آنکه، اگر کلی طبیعی جزء خارجی فرد باشد، نمی‌تواند واحد، معقول و صرف باشد، بلکه در وجود خارجی خود متکثر به تکتّر افراد و آحاد خواهد بود. معنای این مطلب آن است که کلی طبیعی *بما هو موجود متکثر* است، و آنچه از آن به-عنوان مشترک^{۱۳} و واحد منظور می‌شود، عینیت خارجی نخواهد داشت، بلکه صرفاً یک مفهوم خواهد بود. به تعبیر دیگر، لابشرط مقسمی، *بما هو لابشرط مقسمی*^{۱۳} (نه *بما هو قسم من الأقسام*) موجودیت خارجی ندارد؛ حیث وحدتش ذهنی است، و آنچه در خارج و در ضمن اقسام است دارای شأن کثرت و متکثر به تکتّر اقسام است. و باز به تعبیر سوم، نسبت لابشرط مقسمی با قسم خود در تحقق، نسبت جزء به کل نیست، بلکه نسبت مساوی و مساوق است. به همین دلیل هم ایشان خود فرموده‌اند که نسبت آباء است به ابناء، یعنی نسبت کثیر است به کثیر. لازم به ذکر است که وحدت نوعی خواندن وحدت کلی طبیعی، و نفی وحدت عددی از آن است (ابن‌سینا، فصل دوم از مقاله *هفتم الهیات شفا*؛ نیز رک ملاصدرا، ۱۳۸۳، ق، ج ۱، ۶۷؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ۱۴۷).

چهارم اینکه، اگر نسبت لابشرط مقسمی با قسم، نسبت جزء با کل (تحقق مقسم + فردی = فرد) می‌بود، تحقق مقسم - به حکم جزئیت - به نحو بشرط لا می‌شد، و لذا به - نحو مغایرت جزء با کل، مغایر با فرد، یعنی بشرط لا از فرد، و در نتیجه غیرقابل حمل بر فرد می‌شد.^{۱۵۱۴}

و اما، فرض لابشرطیت قسمی بالطبع منوط به این است که کلی طبیعی ملحوظ به لحاظ اطلاق و دارای حیثیت لابشرطیت باشد. شکی نیست که در این لحاظ، چنان‌که همه حکمای محقق گفته‌اند، کلی طبیعی به علت تقیدش به اطلاق، نمی‌تواند با دو قسم دیگر خود اتحاد در وجود پیدا کند، و از طرفی طبیعتی با چنین ویژگی‌هایی خود نیز قابلیت موجودیت خارجی را نخواهد داشت. بنابراین، در فرض لابشرطیت قسمی به هیچ‌روی وجود خارجی آن قابل اثبات نیست.

حاصل اینکه، چه در صورت لابشرط مقسمی، و چه در صورت لابشرط قسمی، حیث وحدت، نه در متن واقعیت خارجی، بلکه تنها در ذهن قابل یافتن است، و ما از رئالیزم ارسطویی عملاً به مفهوم‌گرایی هدایت می‌شویم. زیرا اگر کلی لابشرط (به هردو شکل) در خارج موجود نباشد، طبیعی بشرط لا نیز (البته جز در معنای "ماده" که اصولاً از موضوع بحث خارج است) در خارج موجود نیست که حکماء بالا جماع وجود خارجی‌اش را رد کرده‌اند (مثلاً رک سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۲، ۳۴۰-۳۴۱؛ علامه طباطبایی، ۱۳۶۲، ۵۶). می‌ماند طبیعت بشرط شیء که آن هم چیزی جز فرد نیست و لا اقل تا بدین جا "فرد" بودنش "برای کلی" ادعایی بیش نیست: ما یک حیث وحدت در جهان خارج برای هر طبیعت ادعاشده نداریم.

بدین ترتیب، نتیجه این خواهد شد که آراء به‌ظاهر چهارگانه مزبور، مآلاً به دو رأی تحویل می‌شود: (۱) رئالیزم افلاطونی، و (۲) نومینالیزم؛ که براین اساس، اگر کسی قرار باشد به نومینالیزم خرسند نباشد، چاره‌ای جز پذیرش قول افلاطون نخواهد داشت.

همین‌جا لازم است یادآور شویم که ابن‌سینا مثال کلی افلاطونی را طبیعت بشرط لا انگاشته، و بر همین مبنا اشکالاتی را متوجه آن ساخته است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ۱۹۸ به بعد). او هم‌چنین، با فرق نهادن میان طبیعت (حیوان یا انسان مثلاً) بشرط لا و

لابشرط، افزوده است که اگر طبیعت بشرط لاشیء در اعیان موجود می‌بود، مُثَل افلاطونی در خارج محقق می‌بود، درحالی‌که چنین امری تنها وجود ذهنی می‌تواند داشت. اما، طبیعت مجرد لاشیء (که مرادش همان لاشیء مقسمی است) دارای وجود در اعیان است، هرچند که با هزار شرط همراه باشد. و این - برخلاف افلاطون - موجب مفارقت آن نمی‌شود، بلکه خود فی‌نفسه و خالی از آن شرایط لاحق در اعیان موجود است (همان، ۲۰۴).

به‌نظر ما چنین می‌رسد که مثال افلاطونی، که در متن اعیان موجود است دارای هر دو شأن (لابشرطیت و بشرط لائیت) است. اما، باید مراقب بود که این اصطلاحات را این‌بار درباره یک موجود عینی و خارجی - و نه مفهوم - به‌کار می‌بریم. لذا بشرط لائیت آن حکایت از تعالی و مفارقت وجودی آن می‌کند، چنان‌که لاشیء آن را نیز در متن وجود، و به‌معنای تحقق وحدت در کثرت، به همان نحوی که وحدت در کثرت در آموزه‌های وحدت‌وجود عرضه می‌شود، باید فهمید (در این - باره رک ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ۲۸۸-۲۸۹؛ ج ۳، ۹۵ و ۵۰۴-۵۰۷؛ ج ۵، ۲۶۱؛ همو، ۱۳۸۲، ۱۵۶-۱۵۸). طبیعی است در هستی‌شناسی ابن‌سینا چنین معنایی قابل طرح نیست، و از این‌رو او صریحاً وحدت مثال افلاطونی را وحدت عددی دانسته است (ابن‌سینا، الهیات شفا، ۱۳۶۳، ۲۰۴ و ۲۰۶)، امری که ملاصدرا به‌صراحت آن را رد می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۲، ۷-۸).

شایان ذکر است که ابن‌سینا در موضعی از شفا، علاوه بر تقدّم سابق‌الذکر برای کلی طبیعی (یعنی تقدّم بسیط بر مرکب) به تقدّم دیگری بر حسب علم و عنایت الهی اشاره کرده است، بدین‌صورت که «حیوانی که با عوارضش ملحوظ است همان شیء طبیعی است، اما آن حیوانی که بذاته لحاظ می‌شود همان طبیعی است که درباره‌اش می‌گوییم وجودش مقدّم بر وجود طبیعی است، به‌نحو تقدّم بسیط بر مرکب، و این همان است که وجودش دارای این ویژگی است که "وجود الهی" است. زیرا سبب وجودش - بماهو حیوان - عنایت‌الله تعالی است» (ابن‌سینا، همان، ۲۰۵). این عبارت هرگونه تفسیر شود، اما تردیدی نیست که در آن ابن‌سینا به‌صراحت به موجودیت

طبیعی در مرتبهٔ عنایت الهی اذعان کرده است، و حال این خود مجالی را می‌طلبد که بررسی شود این جز همان مُثُل افلاطونی چیز دیگری می‌تواند باشد یا نه. به هر تقدیر، اکنون با در نظر داشتن مطالب و پرسش‌های مطرح‌شده، به مطالعهٔ فصل اول از نط چهارم/ اشارات و تنبیهات مبادرت می‌کنیم تا با جستجو برای یافتن پاسخ پرسش‌های خود، ببینیم آیا می‌توانیم رهیافت سومی را، غیر از نومینالیزم و رئالیزم افلاطونی، بیابیم، یا آنکه مفرّی از یکی از این دو نیست.

ابن سینا در اشارات: عبور از "نام" به "مفهوم"، و از آن به "مابازاء خارجی" واحد و مشترک

یکی از مواضعی که می‌تواند نقطهٔ عزیمت مناسبی برای ورود به مبحث کلیات باشد، فصل اول از نط چهارم/ اشارات و تنبیهات شیخ‌الرئیس ابن سیناست. در آن فصل، که نخستین فصل از اولین نط فلسفی/ اشارات و تنبیهات است، ابن سینا عبور از "نام مشترک" به "مفهوم مشترک"، و سپس به "مابازاء مشترک خارجی" را برای ورود به مباحث الهی لازم دانسته است. در واقع ابن سینا در آنجا لازم دانسته است که موجودیّت امور نامحسوس را، به عنوان پیش‌شرط ورود به مباحث الهی، فی‌الجمله اثبات کند. آشکار است که هر کدام از این سه مرحله‌ای که ابن سینا در عبور فوق‌الذکر طی می‌کند، مطابق با یکی از آراء و مکاتب سابق‌الذکر است: اصالت تسمیه، اصالت مفهوم، واقعیت کلی.

در آنجا، آنچه وجودش به عنوان یکی از مصادیق امور نامحسوس (یعنی معقول) در مخالفت با منکران امور الهی و ماوراء محسوس، اثبات می‌شود "کلی" است. چنان‌که ابن سینا خود می‌گوید، روش او این است که با تکیه بر همان محسوسات موردقبول طرف مقابل، موجودیّت امور نامحسوس را به اثبات برساند، یعنی از کثرات محسوس امری واحد و معقول را که در خارج موجود است، بیابد. بدین ترتیب، ابن سینا با چنین تمهیداتی، زمینه را برای ورود به مقصود اصلی خویش از این نط که در نهایت اثبات واجب‌الوجود و احکام و اوصاف اوست، فراهم می‌آورد.

تردیدی نیست که عبور از نام مشترک و مفهوم مشترک، و رسیدن به مابازاء مشترک خارجی موضعی کاملاً رئالیستی را نشان می‌دهد. اما، اینکه ابن‌سینا خود را در زمره کدام یک از دو گروه رئالیست می‌داند، مطلبی است که فی‌الجمله و از راه شناخت مبانی مشائین در این باب، از پیش آن را می‌دانیم. هم‌چنین، بدواً به نظر می‌رسد که چون نقطه عزیمت ابن‌سینا "محسوسات" مورد قبول خصم است، پس او به وضوح در صدد اثبات همان کلی ارسطویی، یعنی "کلی فی‌الکثرة" است. ابن‌سینا در آنجا، در مخالفت با حس‌گرایانی که موجود را به "محسوس" محصور می‌کنند، و موجود غیر محسوس را منکر می‌شوند، چنین می‌گوید:

«بدان که گاه بر او هام مردمان چنین غلبه می‌یابد که تنها محسوس موجود است، و آنچه حس به ذاتش نایل نگردد فرض وجودش محال است، و ... و برای تو میسر است که خود محسوس را مورد تأمل قرار دهی تا بطلان قول ایشان را بدانی. چون تو و هر آن‌کس که استحقاق مخاطب شدن را دارد می‌داند که بر این محسوسات گاه "نامی" واحد اطلاق می‌شود، (و این اطلاق) به نحو اشتراک لفظی نیست، بلکه بر حسب معنای واحدی است. مثلاً اسم "انسان"، زیرا پی‌تردید این نام بر زید و عمرو به معنای واحدی است که (آن معنا) "موجود" است. این معنای موجود از این دو صورت خالی نیست: یا به گونه‌ای است که حس به آن نایل می‌شود، و یا چنین نیست. اگر از دسترس حس دور باشد، پس واکاوی ما از محسوسات چیزی را که محسوس نیست به دست آورد، و این عجیب‌تر است. و اگر محسوس باشد، به ناچار دارای وضع، و این، و مقدار معین و کیف معین خواهد بود، زیرا محسوس یا متخیل بودنش جز بدین صورت میسر نیست. زیرا هر محسوس و هر متخیلی ضرورتاً به چنین اموری تخصّص می‌یابد. و اگر چنین (دارای خصوصیت محسوس یا متخیل) باشد، با چیزی که بر این حال و وضع نیست مناسب نخواهد داشت. (یعنی قابل صدق بر غیر آن مورد خاص و جزئی نخواهد بود)، در نتیجه، قابل حمل بر افراد متکثر و مختلف از حیث خصوصیات فردی نخواهد بود. پس بنابراین، انسان، از حیث آنکه حقیقی واحد است، و به تعبیر بهتر، از حیث حقیقت اصلی‌اش که مشترک میان کثرت است، غیر محسوس، و بلکه معقول صرف است. و همین حال هر کلی دیگر (غیر از کلی انسان)» (ابن‌سینا، /شمارت، ۱۳۶۳، ۲۴۷).

در این بخش از عبارت ابن سینا با صراحت تمام معنای نام مشترک (مثلاً) انسان را با دو ویژگی "واحد" و "موجود" مطرح می‌کند. این بدین معناست که معنای مشترک با وصف "وحدت" در خارج موجود است، و بالطبع "وحدت" به دلیل "مشترک" فیه بودن آن است. بر این اساس، سیر استدلال این گونه بوده است: از اسم واحد مشترک آغاز شده و به معنای واحد مشترک، و البته در نهایت به موجودیت آن امر واحد حکم داده شده است.

ابن سینا در انتهای عبارت نکته‌ای را این چنین آورده است:

«پس بنابراین، انسان، از حیث آنکه حقیقی واحد است، و به تعبیر بهتر، از حیث حقیقت اصلی‌اش که مشترک میان کثرت است، غیر محسوس، و بلکه معقول صرف است. و همین حال هر کلی دیگر (غیر از کلی انسان)».

ابن سینا در اینجا برای امر معقول اثبات شده (کلی طبیعی)، نخست تعبیر «من حیث هو واحد الحقیقه» را و سپس با اعراض از آن، تعبیر دیگری را بدین صورت به کار می‌برد: «بل من حیث حقیقة الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة» چنین می‌نماید که برای ممانعت از تلقی وحدت عددی از آن معنا چنین توضیحی را افزوده است، هر چند تعبیر اول را نیز نادرست نمی‌انگارد.^{۱۶} اما، مگر نه اینکه وحدت عددی خاص امور محسوس است و امور معقول اساساً مبراً از چنین وحدتی هستند؟! پس تصور نباید می‌رفت که مخاطب وحدت کلی موجود در خارج را حمل بر وحدت عددی کند. و اما، اگر گفته شود "وحدت نوعی" مورد نظر ابن سینا بوده است، می‌گوییم موجودیت امر واحد به وحدت نوعی در سنت مشائی - اگر به هر تقدیر مخالف با رأی موسوم به رجل همدانی باشد - به چه معنای دیگری می‌تواند تبیین شود؟ مسلم است که در این سنت وحدت طبیعت معقول را به معنای افلاطونی قصد نمی‌کنند، اما آیا جز فرض افلاطونی از آن معنای دیگری قابل تصور هست؟! زیرا امری است که در عین حال که موجود است، واحد و مشترک فیه و در عین حال معقول هم است. آیا اصولاً در سنت مشائی چیزی با مجموعه این اوصاف می‌توان یافت؟

نسبت این واحد معقول موجود به محسوسات متکثره چه نسبتی است؟ آیا این امر اثبات شده با ویژگی‌هایی که دارد، مؤید نظریه مشهور ایشان هست که می‌گویند «نسبت کلی به افراد نسبت آباء به ابناء است»؟ پاسخ به نظر روشن است. زیرا آنچه در اینجا گفته شد حکایت از وجود یک "حیث وحدانی" در کثرات افراد محسوس می‌کند، زیرا بر واحد بودنش تأکید می‌شود، و این همان "نسبت أب واحد به ابناء" است، یعنی تحقق "وحدت در کثرت"، که بالطبع با آن نسبت اظهار شده (یعنی نسبت آباء به ابناء) هم‌سویی ندارد. نسبت آباء به ابناء یعنی کثرت در کثرت، و اگر هم بتوان احیاناً وحدتی را برای آن قائل شد، نه در مقام وجود، بلکه منحصراً در مقام ذهن و در حد یک مفهوم خواهد بود، و تردیدی نداریم که ابن‌سینا در این فصل غمی خواهد موجودیت ذهنی یک امر معقول را اثبات کند! بنابراین، ادعای وجودشناختی ما در هر یک از این دو با آن دیگری در تقابل است. اینکه یک معنای واحد از انسانیت در کثرت محسوسات وجود دارد، در یک تأمل کوتاه در خود متناقض به نظر می‌رسد. زیرا اگر در محسوسات است، پس واحد نیست؛ و اگر به حیث وحدت موجود است، پس در محسوسات نیست. بسیاری از بزرگان حامی مذهب ارسطویی در باب کلی، در استدلالات خود گفته‌اند که نمی‌توان فرض کرد که انسان واحدی، عیناً در جمیع افراد مادی تحقق داشته باشد، و این همان "نسبت أب واحد به ابناء" است که از نظر ایشان مردود است (مثلاً رک ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۲۷۲-۲۷۴؛ و سبزواری، ۱۳۶۹، ۱۳۷-۱۳۸ که هر دو به نقل از شیخ‌الرئیس همین مطلب را نقل می‌کنند).

ابن‌سینا خود "وحدت در کثرت" را این‌گونه رد می‌کند: نمی‌تواند واحد بعینه و بذاته (نه به معنای حدی و مفهومی) در کثیر محقق باشد. اگر انسانیت موجود در زید (مثلاً) که معروض ویژگی‌های زیدی است، همان انسانیتی باشد که در عمرو است، و متصف به ویژگی‌های او، در این صورت لازم می‌آید ذات واحدی مجمع اضداد باشد (ابن‌سینا، *الهیات شفا*، ۱۳۶۳، ۲۰۸-۲۰۹). این گفته صراحت در این دارد که کلی طبیعی موجود در ضمن افراد متکثر است، یعنی همان نسبت آباء به ابناء است.

بدین ترتیب، اکنون ما با دو ادعای متفاوت از سوی ابن‌سینا (و بلکه همه ارسطویان) روبرویم:

(۱) لابلشرط مقسمی به عنوان جزء مرکب خارجی (به صورت مشترک فیه افراد، و در نتیجه^{۱۷} به صورت واحد) "وجود دارد" و صرف یک مفهوم ذهنی نیست؛ این همان کلی واقعی (real) مورد اعتقاد ارسطویان است.

(۲) شیء واحد بماهو واحد نمی تواند در کثیر محقق باشد. و تحقق وحدت در کثرت محال است.

ناسازگاری این دو ادعا پوشیده نیست. از این رو، به نظر می رسد یا باید از وصف "وحدت" دست برداریم و تنها بر موجودیتش در افراد تأکید ورزیم، و یا آنکه اگر وحدت و معقولیتش برای ما مهم است، آن را نه در محسوسات، بلکه چنان که افلاطونیان گفته اند، در جهانی برتر قائل شویم.

در صورتی که از "وحدت" انسانیت موجود در افراد انسان دست برداریم، و مصرانه گفته افلاطونیان را مردود بدانیم، چنان که رد ایشان بر نسبت آب واحد به ابناء را، همین است، آنگاه وحدت انسانیت تنها در حیطه مفهوم باقی می ماند. نتیجه روشن این وضعیت این است که ما را از موضع رئالیستی به سوی موضع مفهوم گرایی سوق می دهد، در حالی که می دانیم که مفهوم گرایی عملاً و مآلاً شاخه ای از نومیالیزم است. زیرا اگر خوب تأمل کنیم معیاری "وجودی و عینی" برای چنین معنای واحدی که ذهن ما دریافت کرده است، نخواهیم داشت. بدین ترتیب، تنها راه آنست که به مثال افلاطونی به عنوان معیار وحدت معتقد گردیم، چیزی که لااقل ابن سینا به آن رضایت نخواهد داد. اگر بر وصف "وحدت" انسان موجود در افراد انسان مصر باشیم، به حیث "وحدت در کثرت" به عنوان یک موضع وجودشناختی قائل شده ایم. و پیدا است که چنین موضعی از نظر ابن سینا مردود است: زیرا این یعنی اینکه نسبت کلی به افراد نسبت آب واحد به ابناء است. بر اهل فلسفه پوشیده نیست که پذیرش "وحدت در کثرت" ملازم با پذیرش "کثرت در وحدت" است. این دقیقاً موضع افلاطونی در باب کلیات است، موضعی که شیخ الرئیس آن را به قاطعیت نفی می کند.^{۱۸}

بدین ترتیب، آنچه از مطالعه عبارت فصل اول نمط چهارم به دست آمد این است: ابن سینا به "موجود معقول واحد" رضایت می دهد که با داشتن همه این اوصاف که

از مهم‌ترینشان "وحدت" است، در کثرات محسوس است، و این چیزی جز رضایت به "وحدت در کثرت" نیست.

به نظر می‌رسد ابن‌سینا با هوشمندی، و درعین حال ظاهراً بدون اعتنا به هم‌سویی این قول با قول افلاطونیان، به این واقعیت نایل شده است که برای به‌اصطلاح رئالیست بودن در باب کلی طبیعی، و داشتن "پشتوانه وجودی و واقعی واحد" برای حمل نام و مفهوم واحد بر اشیاء کثیر، باید به وجود واحدی در کثرات، یعنی "به نسبت آب واحد به ابناء" رضایت دهیم.

در ادامه ابن‌سینا مطالبی را افزوده است که در فهم مطالب فوق بسیار راه‌گشاست:

«این معنای موجود (که واحد هم هست) از دو حال خارج نیست: یا به‌گونه‌ای است که حس به آن نایل می‌گردد، و یا چنین نیست. اگر دور از دسترسی حس باشد، پس بحث و جستجوی ما از محسوسات امری نامحسوس را بیرون کشیده است (چنان‌که مطلوب شیخ نیز همین است، زیرا، همان‌گونه که در آغاز گفتیم، بر آن است که نامحسوس را اثبات کند)، و این شگفت‌تر است. و یا آنکه محسوس است، پس در نتیجه دارای وضع و این و مقدار معین و کیف معین است. (چراکه ممکن نیست محسوس باشد مگر این‌چنین. زیرا هر محسوس و هر متخیلی ضرورتاً به چنین امری خصوصیت می‌یابد. و اگر چنین باشد (محسوس و خصوصیت یافته باشد) با آنچه دارای همین خصوصیت نیست (یعنی با دیگر افراد محسوس) ملائم و مناسب نخواهد بود، و در نتیجه برکنترین مختلف از حیث حال قابل حمل نخواهد بود، (بلکه جزئی خارجی خواهد بود). پس انسان از حیث اینکه حقیقت واحدی است، یعنی از این حیث که حقیقتی اصلی دارد که در آن کثرات افرادش مشترکند، نامحسوس است، یعنی معقول صرف است. و همین است حکم هر کلی» (ابن‌سینا، /شارات، ۱۳۶۳، ۲۴۷).

ملاحظه می‌شود که ابن‌سینا در این عبارت احکامی چون: وحدت، موجودیت، معقولیت (نامحسوسیت)، صرافت، قابلیت حمل بر کثیرین و مشترک‌فیه بین کثیرین بودن را برای آنچه اثباتش می‌کند قائل است.

همان گونه که گفته شد، مقصود شیخ‌الرئیس آن است که برخلاف حس‌گرایان، موجودیت امری نامحسوس (معقول) را اثبات کند. بنابراین، امر اثبات‌شده هرچه باشد، هم معقولیت و هم موجودیتش هر دو برای ابن‌سینا محوری‌ترین اوصاف آن به-حساب می‌آیند.

اکنون با توجه به همین نکته، آنچه شیخ در صدد اثبات آن است، آیا "کلی طبیعی" به همان معنای مصطلح است، یا آنکه "کلی عقلی"^{۱۹} است؟

بیان و دفاع خواجه از موضع شیخ‌الرئیس در اشارات

خواجه نصیرالدین طوسی (ره) بر این باور است که مراد شیخ در اینجا همان کلی طبیعی است. خواجه در این باره چنین گفته است:

«شیخ بر فساد قول ایشان تشبیه به وجود طبایع معقوله از (راه خود) محسوسات کرده است، (اما منظورش از طبایع معقوله) نه از حیث آنکه عام یا خاص است، بلکه از آن حیث که مجرد از غواشی غریبه‌ای چون آبن و وضع و کم و کیف است، مثل انسان بماهو انسان که "جزئی از زید" یا "جزئی از این انسان خاص"، و یا کلاً (جزئی از) هر انسان محسوس است. و این همان "انسان"ی است که بر اشخاص حمل می‌گردد. زیرا از این حیث که چنین است "موجود در خارج" است، وگرنه این اشخاص "انسان" نمی‌بودند» (طوسی، ۱۴۰۳، ۱۹۱).

او سپس در شرح این بخش از عبارت شیخ «فإذن الإنسان من حیث هو واحد الحقیقه، بل من حیث حقیقته الاصلیة التي لا تختلف فیها الکثرة» می‌افزاید:

«انسان از حیث اینکه واحد الحقیقه است، غیر از انسان واحد است، زیرا معنای اول همان انسان است از آن حیث که "طبیعت واحد"ی است، نه از آن حیث که حیوان یا ناطق یا واحد و یا غیرذلک است؛ ولی معنای دوم "انسان" مقتصرن به وحدت است. اولی "مشترک"ی، و دومی غیرمشترک"ی است. به همین دلیل هم شیخ خود عبارت «من حیث هو واحد الحقیقه» را با این بیان تفسیر کرده است: «بل من حیث حقیقته الاصلیة التي لا تختلف فیها الکثرة» (طوسی، ۱۴۰۳، ۱۹۱).

اما، پیداست که "مشترک‌فیه" دانستن "کلی طبیعی موجود در خارج" که به صراحت از عبارات مزبور به دست می‌آید، اول کلام است، و بدون تبیین و اثبات موجودیتش به چنان اوصافی، صرفاً ادعا شده است. بلکه دقیق‌تر آن است که بگوییم آنچه از عبارات حاصل می‌شود، این است که کلی طبیعی انسان (مثلاً) در ضمن فرد خارجی انسان تحقق می‌یابد، و به وضوح آنچه از کلی طبیعی در فرد خارجی محقق است، مشخص به تشخیص همان فرد است (به ویژه، اگر در چارچوب معیار تشخیص - یعنی وجود - به این مطلب نگریسته شود). بنابراین، آنچه اثبات شده است، حقیقتاً "مشترک‌فیه" نیست.

به هر تقدیر، خواجه طوسی در ادامه به این اشکال اشاره کرده، می‌نویسد که برخی معترضان بر این بیان اعتراض کرده‌اند و گفته‌اند که این انسان "مشترک" در عقل موجود است، نه در خارج، در حالی که مطلوب شیخ اثبات موجود خارجی نامحسوس است. و ما پاسخ می‌دهیم که فرق است میان طبیعت انسان که هم معروض اشتراک است و هم معروض عدم اشتراک (یعنی لایبشرط است)، و بین انسانی که مقید به اشتراک اخذ می‌شود. زیرا اولی هم در خارج و هم در عقل موجود است، اما دومی منحصرأ در عقل موجود است (رک طوسی، ۱۴۰۳، ۱۹۱؛ نیز رک سبزواری، ۱۳۶۹، ۱۳۸، پاورقی).

چند پاسخ به دفاع خواجه طوسی از مواضع شیخ‌الرئیس پاسخ اول

به نظر می‌رسد، خواجه نصیر در دفاع از شیخ‌الرئیس، موضع و مدعای صفروی شخص معترض را با یک موضع و مدعای کبروی پاسخ داده است. فرق میان کلی طبیعی با کلی عقلی در چارچوب منطق ارسطویی کاملاً روشن است. اما اینکه کدام - یک محصول استدلال شیخ‌الرئیس در آن مبحث است، سخن دیگری است. در واقع، معترض بر پایه کبریات و تعاریف عرضه شده در باب کلیات سه‌گانه (طبیعی، عقلی، منطقی) در این مبحث، گام برمی‌دارد و در مقام یک صفرای خاص یعنی (موضع ادعای شیخ‌الرئیس: کلی استخراج شده از محسوسات) می‌گوید: آنچه ابن‌سینا از

محسوسات بیرون کشیده، با آن اوصافی که برایش ذکر می‌کند، حقیقتاً جز با استعانت عقل به دست نمی‌آید. یعنی حس بماهو حس ناتوان از درک چنین امری است. پس این "عقل" است که از عهده درک چنین امری برآمده است. حال به یاد داریم که در مورد ادراک عقلی، مبنای ابن سینا تجرید و انتزاع مفهوم واحدی از مصادیق جزئی است، و از نظر ایشان و نیز همه ارسطویان، چنین مفهومی با همان ویژگی‌های یادشده، هیچ مابازاء عینی و خارجی ندارد. در واقع، همه نزاع ارسطو و افلاطون در همین نکته خلاصه می‌شود: اینکه آیا مفهوم واحد ذهنی "کلی" پشتوانه وجودی و عینی دارد یا ندارد؟ (و به تعبیر دیگر) آیا مصداق این مفهوم "به‌وجه وحدت" نیز موجود در خارج هست، یا آنکه تنها "به‌وجه کثرت" موجودیت خارجی دارد.

بنابراین، تنها با یادآوری (کبرا) تعاریف گفته‌شده در باب کلی‌های سه‌گانه، نمی‌توان اشکال معترض را نسبت به ادعای صغروی پاسخ گفت. این جزء اولیات منطق است که تعاریف و کبریات، به‌خودی‌خود، مصادیق خود را اثبات منطقی نمی‌توانند کرد. ادعای یافتن صغرا یا یافتن یک مصداق برای معرف، محتاج دلیلی جداگانه است. گفتن اینکه امر اثبات‌شده "مشترک‌فیه" است، نیز هیچ نیست مگر همان ادعای محل بحث.

پاسخ دوم

در مورد خود کلی طبیعی، که "لابشرط" اخذ می‌شود، دانستیم که مراد لابشرط مقسمی است، نه لابشرط قسمی. جهت آن هم روشن است، چرا که لابشرط قسمی به اذعان مشهور حکماء منحصرأ شأنی ذهنی دارد (رک سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۲، ۳۴۴-۳۴۵). از طرفی هم گفته شده بود که وجود لابشرط مقسمی جز در ضمن اقسامش نیست. حال بنابر اینکه کلی طبیعی "لابشرط مقسمی" است، پس یا به‌نحو جزئی و در خارج است، یا به‌نحو کلی و در ذهن است. و هیچ حالت سومی به‌لحاظ موجودیتش - نخواهد داشت. به‌تعبیر دیگر، اصولاً مقسم فانی در اقسام خود، و صرف‌نظر از اقسام نامتحصل است. آری، ذهن می‌تواند از لحاظ کردن وجود، و در نتیجه احکام وجود (هم ذهنی و هم خارجی) طبیعت انسان (مثلاً) چشم‌پوشی کند، که در این صورت ذهن به مفهوم "لابشرط قسمی" انسان دست‌یافته است، و بی‌تردید

چنین امری تنها دارای شأن ذهنی است. نیک معلوم است که انتخاب لابشرطیّت قسمی از برای کلیّ طبیعی از سوی مشهور حکما، به منظور احتراز از ذهنی بودن کلیّ طبیعی به نحو لابشرط قسمی بوده است. درحالی‌که آنچه عملاً درباره کلیّ طبیعی می‌گویند با لابشرط قسمی بودنش تطابق دارد. داستان "جزء" بودن کلیّ طبیعی از برای فرد آن طبیعت نیز از همین خلط ریشه می‌گیرد، خلطی که ولو برخی محققان به آن التفات یافته‌اند و درصدد تصحیح آن برآمده‌اند (مثلاً رک سبزواری، ۱۳۶۹، ۱۳۸، متن و پاورقی)^{۲۰}، اما شیخ و پیروان او بر آن اصرار ورزیده‌اند.

بنابراین، نه به صورت لابشرطیّت قسمی، و نه به صورت لابشرطیّت قسمی، ما کلیّ طبیعی را در خارج با چنان اوصافی که مطلوب شیخ است، در اختیار نداریم، مگر آنکه مذهب افلاطون را پیشه کنیم.

چنان‌که پیشتر گفته شد، مشهور حکما کلیّ طبیعی را لابشرط قسمی دانسته‌اند، که از فرط ابهامش برای بسیاری از اوصاف متنافی و متقابل صلاحیّت دارد: وحدت و کثرت، حلول و تجرّد، معقولیّت و محسوسیت. بدین ترتیب، هر کدام از اوصاف "وحدت"، "تجرّد" و "معقولیّت" بنابر مشرب قوم ذهنی هستند، و شقوق مقابل آنها مربوط به شأن خارجی طبیعت دانسته می‌شود (مثلاً رک ابن‌سینا، الهیات شفا، ۱۳۶۳، ۲۰۲؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ۲۸۰-۲۸۱ و ۲۸۸؛ نیز همو، ۱۳۸۲، ۶۸-۸۶).^{۲۱}

حاصل اینکه کلیّ طبیعی به صورت لابشرطیّت قسمی، یک مفهوم مبهم لابشرطی می‌شود (سبزواری، تعلیقات، در ضمن ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۲۷۲)، که از فرط ابهام به هیچ‌وجه وجودی منحاز از وجود اقسام خود (بشرط‌لا، بشرط‌شیء، لابشرط قسمی) نخواهد داشت. در نتیجه موجودیّتش و نیز احکام مربوط به وجودش (و از جمله ذهنی یا خارجی بودن، کلیّت و تفرّد، وحدت و کثرت، و...) به کلی تابع موجودیّت هر کدام از آنها، و بلکه دقیق‌تر، عین آنهاست (سبزواری، ۱۳۶۹، ۱۳۸). بنابراین، کلیّ طبیعی در ضمن محسوسات خارجی متشخص و در نتیجه محسوس، متکثر، و مشوّب است، نه آن‌چنان‌که مطلوب شیخ‌الرئیس بود تا وجود خارجی آن را با داشتن احکامی چون وحدت، معقولیّت، و صرافت به اثبات برساند.^{۲۲}

پاسخ سوم

از بررسی معنای "موجود"، "وحدت"، "صرافت" و "مشترک‌فیه"، به‌عنوان احکام کلی اثبات‌شده در عبارت شیخ‌الرئیس، می‌توان دریافت که بر کدام‌یک از معانی "کلی" منطبق است.

قبلاً به اجمال اشاره شد که احکامی چون معقولیت، صرافت و وحدت نمی‌تواند احکام کلی طبیعی یا همان طبیعت، "بماهی موجوده فی العالم المحسوس"، باشد. زیرا آنچه از کلی طبیعی در عالم محسوس یافت می‌شود، چنان‌که عبارت شیخ نیز حکایت می‌کرد، «علی سبیل الجزئیة و الخصوصیة» است. پس کلی با چنان اوصافی نمی‌تواند به‌عینه در خود محسوسات تحقق داشته باشد.^{۲۳} "موجود" بودن این کلی با آن اوصاف در دو فرض بیشتر متصور نیست: یا موجود است "در عالم عقل"، این به‌معنای قبول مثال افلاطونی خواهد بود، یا موجود است "در عالم ذهن"، که در این صورت، در مقابل حس‌گرایان مذکور پاسخ‌گو نخواهد بود.

برهمن منوال است ویژگی "وحدت"، یعنی اینکه یا وحدتی است عینی (objective) و وجودی (ontic)، در این صورت باید نسبت آن را به متکثرات محسوس نسبت اب واحد انگاشته، آشکارا به مثال افلاطونی قائل شویم، و یا وحدت مذکور تنها در حد ذهن است، پس بازهم دلیل قاطعی را در مقابل حس‌گرایانی، که ابن‌سینا خود را عهده‌دار مقابله با آنها فرض کرده بود، نخواهیم داشت. به بیان دقیق‌تر، وحدتی که در اینجا لحاظ می‌شود از سه حال خارج نیست:

- (۱) وحدت عددی، که نمی‌تواند مشترک‌فیه میان کثیرین باشد.
- (۲) وحدت مفهومی (اعم از نوعی یا جنسی)، که مشترک‌فیه میان کثیرین هست، اما موجود خارجی نیست، بلکه تنها در ذهن وجود دارد.^{۲۴}
- (۳) وحدت عقلی سعی و اطلاقی، که وصف موجود خارجی است.

به‌خوبی معلوم است که مقصود شیخ‌الرئیس را در رد حس‌گرایان مذکور تنها شق سوم می‌تواند تأمین کند. به‌همین ترتیب، مراد از صرافت نیز یا صرافت مفهومی است، که در آن صورت ذهنی خواهد بود، نه خارجی، یا آنکه صرافت به‌معنای همان وحدت اطلاقی و صرف خواهد بود که تنها کلی افلاطونی دارای چنان وصفی است.

پاسخ چهارم

از جمله احکامی که از عبارت شیخ‌الرئیس برای این کلی اثبات شده به دست می‌آید، وصف "قابل صدق بر کثیرین" بود. در منطق می‌خوانیم که محمول در قضایایی چون «زید انسان است» و «عمرو انسان است» کلی طبیعی است. اکنون می‌پرسیم: کلی طبیعی مأخوذ در چنین قضایایی متّصف به وصف کلیّت، و در نتیجه کلی عقلی است؟ یا آنکه محمول کلی طبیعی لا بشرط از کلیّت و جزئیّت است؟ یک احتمال سوم نیز آنست که گفته شود محمول کلی طبیعی متّصف به وصف جزئیّت، و در نتیجه طبیعت جزئی خارجی همراه با خصوصیت‌های جزئی است.

طبق آموزه‌های ارسطویی، محمول با هو محمول اصولاً نمی‌تواند یک مفهوم جزئی باشد (Aristotle, 1941, 1038b, 15-16). در نتیجه احتمال سوم منتفی است. از طرفی دیگر، نظر به اینکه چنین حمل‌هایی از نوع حمل شایع صناعی است، یعنی در آنها ادعای اتحاد و / بین‌همانی وجودی میان محمول و موضوع می‌شود، می‌توان به وضوح دریافت که محمول ماکلی عقلی هم نمی‌تواند باشد، چرا که طبیعت مقید به وصف کلیّت با فرد آن طبیعت (زید) اتحاد وجودی نمی‌تواند داشت. بنابراین، تنها شقّ ممکن و درست همان کلی طبیعی، یعنی طبیعت لا بشرط از کلیّت و جزئیّت است (رک سبزواری، در ضمن ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ۲۷۲؛ و نیز، ملاصدرا، همان، ج ۴، ۲۵۳؛ و نیز سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۲، ۳۴۵).^{۲۵}

براین اساس، معنای دقیق حمل کلی طبیعی بر فرد در یک حمل شایع این خواهد بود: این کلی طبیعی وجوداً همان فرد است، امّا در محمول خصوصیات فردی موضوع (مثلاً خصوصیات فردی زید) ملحوظ نیست. یعنی، با آنکه محمول همان موضوع است (وجوداً)، امّا در عین حال محمول "به شرط تخصّص" حمل نشده است - زیرا در این صورت محمول ما جزئی حقیقی می‌شد و مفید بودن حمل نیز مخدوش می‌گردید - بلکه محمول "حین تخصّص" به آن خصوصیات حمل می‌شود، بی‌آنکه اشتراط به تخصّص ملحوظ باشد. به تعبیر دیگر، محمول در این قبیل حمل‌ها حصّه‌ای از طبیعت است. و حصّه چنان‌که در تعریفش گفته می‌شود، همان کلی است که مقید اخذ می‌شود، امّا خود "قید" (جزئیات شخصی موضوع) جزء آن نیست، بلکه "تقید" داخل در

معناست. حاصل مطلب این خواهد بود که انسان محمول بر زید (مثلاً)، "غیر از" انسانی است که بر عمر و حمل می‌شود و این هر دو "غیر از" انسانی است که بر حسن، و...، زیرا "انسان" در هر کدام "حین التخصّص" قابلیت حمل می‌یابد، و در واقع محمول در این حمل‌ها، علی‌رغم ظاهرش، "متکثر" است (رک ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۲۷۴؛ سبزواری، همان‌جا، تعلیقه شماره ۱؛ سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۲، ۳۴۵، ۱۱۲-۱۱۴؛ و حاج شیخ محمدتقی آملی، بی‌تا (دررالفوائد)، ج ۱، ۷۹-۸۰). زیرا آن ابهام شدیدی که برای کَلّی طبیعی، به صورت لابشرط مقسمی، فرض می‌شود، تحقیقش را تنها و تنها در ضمن اقسامش ممکن می‌سازد، و اکنون که در حمل شایع اتحاد وجودی میان موضوع و محمول ادعا می‌شود، پس کَلّی طبیعی در محمول عیناً و وجوداً همان موضوع قضیه (فرد طبیعت) است، نه جزئی از آن.^{۲۶}

کاملاً روشن است که این تحلیل نیز دوباره ما را به سمت "نسبت آباء به ابناء" سوق می‌دهد، و بالطبع از نو با این دشواری وجودشناختی مواجه خواهیم شد که: ما در حمل به نحو شایع چنین مفهوم واحدی - اگر به وحدتش مصرّ هستیم (که هستیم)، هیچ پشتوانه وجودی و عینی نمی‌یابیم، مگر آنکه مثال واحد، یا همان آب واحد، را بپذیریم. و اگر بپذیریم، چنین چیزی در محسوس - باهی محسوس - نیست.

بدین ترتیب، حتی اگر از این دشواری وجودشناختی نیز غفلت ورزیم، و در نتیجه، در بدو امر به نظر آید که وصف "قابل صدق بر کثیرین"، تفسیر خواجه نصیرالدین طوسی را درباره عبارت شیخ تأیید می‌کند، اما سایر اوصاف (وحدت، موجودیت، معقولیت و نامحسوسیت، صرافت و مشترک‌فیه بین کثیرین) به‌وضوح به نفع معترضان مذکور است. آن‌گاه می‌توان گفت در این عبارت با دو دسته از صفاتی مواجهیم که با هم دیگر سازگاری ندارند، که اگر محاسبه کمیّت را هم بکنیم بالطبع برگ برنده در دست معترضان نامبرده خواهد بود، چنان‌که دلالت خود عبارت نیز بر مذهب افلاطون بیشتر است تا بر مذهب ارسطو.

نظر فخر رازی درباره عبارت/اشارات

فخر رازی نیز به این اشکال اشاره کرده و با دو پاسخ احتمالی سعی در مقابله با

آن کرده است. او می‌گوید که کسی می‌تواند اشکال کند که آنچه را شیخ در اینجا اثبات کرده است، قول گروه مقابل را ابطال نمی‌کند، زیرا آنها وجود شیء غیر محسوس را در خارج از ذهن ممنوع دانسته‌اند، اما شیخ الرئیس امر غیر محسوس موجود در ذهن را اثبات کرده است. بنابراین، این دو قول، مقابل هم و مبطل یکدیگر نیستند. او سپس پاسخ به این اشکال را از دو جهت قابل عرضه دانسته است:

جهت اول: فخر رازی می‌گوید که در گذشته بیان کردیم که قدر مشترک از انسانیت (مثلاً) میان اشخاص خارجی، در خارج موجود است. و دلیل بر آن اینکه "این انسان" (یعنی انسان جزئی مشاراً الیه جزئی) انسان مقید به "این بودن" است، (یعنی این انسان = انسان + "این بودن") و روشن است که آن‌گاه که مرکب موجود باشد، اجزاء آن نیز موجودند. بنابراین، انسان بماهو انسان (لابشروط شیء) موجود است در خارج، و معذک غیر محسوس هم هست، چراکه مادام که مقید به قیود جزئی و مشخص نشده باشد، محسوس نیست. بدین ترتیب، وجود خارجی یک امر غیر محسوس اثبات شد، چنان‌که مطلوب شیخ الرئیس نیز همین بود.

اما، واضح است که اولاً، این ترکیب و یا اجزائی را که فخر رازی از تحلیل فرد خارجی طبیعت ذکر کرده است، یک ترکیب تحلیلی، و نه خارجی، بوده، و لذا نمی‌توان وجود خارجی اجزاء آن را به‌عینه اثبات کرد. و ثانیاً، چنان‌که در بالا نیز گفتیم، مبنای وجود شناختی و معرفت‌شناختی ابن‌سینا - همانند سایر ارسطوییان - در باب تعقل، ما را از پذیرش امر واحد معقولی از طبایع اشیاء که عیناً مابازاء داشته باشد، به‌کلی بر حذر می‌دارد، و اشکالات فوق نیز به‌همین دلیل قابل طرح بودند.

جهت دوم: فخر رازی می‌گوید بر فرض اینکه امر کلی در خارج موجود هم نباشد و منحصرأ در ذهن باشد، آنچه ابن‌سینا در اینجا می‌خواهد اثبات کند صرفاً در همین حد است که اثبات کند صرف غیر محسوس بودن چیزی ملازمه ندارد با اینکه ماهیت آن چیز معقول و قابل‌تصور نباشد. پس ادعای ضرورت در «امتناع وجود این قسم از موجودات» - که ادعای طرف مقابل شیخ است - باطل است، و تنها غرض شیخ همین است، نه اینکه بخواهد واقعاً موجودات مجردی را در وجود خارجی اثبات کند.

اما، واقعیت آنست که چنین حدی از اثبات، یعنی صرف اثبات "امکان" وجود امر نامحسوس، هر چند به ظاهر مقابله شیخ‌الرئیس را با گروه مقابل توجیه می‌کند (به دلیل ادعای آنان مبنی بر "محال" بودن موجود نامحسوس)، اما با ذیل عبارت ابن سینا که آمده است:

«فإنَّكم لا تشکون فی أن وقوعه علی زید و عمرو بمعنی واحد موجود... فقد أخرج التفتیش من المحسوسات ما لیس بمحسوس، و هذا أعجب»

به سهولت می‌توان فهمید که آنچه ابن سینا ادعا می‌کند، بیش از امکان وجود نامحسوس (یعنی خود وجود نامحسوس) است، که اظهار شیخ بر عجیب بودن مسأله نیز خود گواه دیگری بر همین مطلب است.

صرف نظر از تأیید و ردّ این یا آن مفسّر، مشکل اصلی این است که کدام یک از این اوصاف می‌تواند با رویکرد وجودشناختی ابن سینا در باب کلی منطبق باشد. چنان‌که ملاحظه کردیم، به نظر می‌رسد که ابن سینا در این عبارت بیش از آنکه به رویکرد ارسطویی در باب کلی میل کرده باشد، (ظاهراً به طرز ناخودآگاه) به جانب کلی افلاطونی نظر کرده است. زیرا کلی طبیعی در ضمن محسوسات، که با آنها اتحاد وجودی دارد، کثیر است. آنچه شیخ در صدد اثبات آن است واحد و معقول و مشترک^۲، اما در عین حال موجود است، و می‌دانیم که بر مبنای غیرافلاطونی موجودیت چنین امری تنها در ذهن تواند بود. بنابراین، آن "معنای واحد موجود در ضمن کثرات" با نسبت آباء به ابناء سازگار نیست. رویکرد نسبت آباء به ابناء اساساً با آموزه وحدت در کثرت در تنافی است. چراکه این آموزه تنها منطبق با رویکرد "نسبت اب واحد به ابناء" است. پس در این عبارت به جرأت می‌توان گفت که شیخ‌الرئیس به هیچ‌روی به نسبت آباء به ابناء رأی نداده است.

اینها همه نشان می‌دهد که در ارزیابی صادقانه و صرفاً عقلی مسأله خواه‌ناخواه به کلی افلاطونی نایل می‌شویم. حال اگر قصد ما - به هر دلیلی - فرار از نومیالیزم و پایبندی به رئالیزم باشد، جز مبنای افلاطونی در باب کلی ما را راه دیگری نیست. زیرا پذیرفتن "وحدت در کثرت" سر از نومیالیزم در می‌آورد. و پذیرفتن "وحدت در

کثرت "ملازمت وجودی دارد با "کثرت در وحدت" که همانا اعتقاد به مُثُل عقلی افلاطونی، و صرفاً در چارچوب نظام‌های وحدت وجودی قابل‌عرضه است، یعنی همان چارچوبی که حکمت سینوی فاقد آن است.

ملاحظات پایانی

در اینجا مناسب به‌نظر می‌رسد به طرح پرسش‌ها و مطالبی بپردازیم که هرکدام خود در روشن ساختن اهمیت و تعیین ابعاد گسترده این مبحث مؤثر بوده، به‌واقع شایسته تأمل و بررسی است:

۱) کلی طبیعی، با آن‌گونه ویژگی‌هایی که ابن‌سینا برای آن قائل است، یک امر معقول است یا محسوس؟ در صورت معقول بودن، مراد از "معقول" در چارچوب حکمت سینوی جز ذهنی بودن چه می‌تواند باشد؟ و اگر "ذهنی" باشد، در آن صورت "وجود داشتن" کلی طبیعی، به‌عنوان امری معقول، تا بتواند پاس‌خگوی مخالف او در آن مبحث (یعنی کسی که موجود را مساوق با محسوس می‌داند) باشد، نوعی تناقض-گویی محسوب نخواهد شد؟

۲) آیا عبور از نام مشترک به مفهوم مشترک و سپس به مابازاء مشترک وجودی، آن‌چنان‌که ابن‌سینا در فصل اول غلط چهارم عرضه می‌کند، کاری سهل و بدون هرگونه دشواری قابل قبول است؟ به‌تعبیر دیگر، پشت‌سرگذاشتن تسمیه‌گرایی، مفهوم-گرایی، و حتی واقع‌گرایی از نوع افلاطونی آن، محتاج نوعی مقابله جدآگاهانه با هر یک از آنان، برای توجیه مختار خویش نیست؟

۳) به‌نظر می‌رسد تبیین فرآیند ساخته‌شدن مفهوم کلی کمتر مورد توجه حکمای ما و از جمله ابن‌سینا واقع شده است. درحالی‌که این تبیین برای دفاع از مبنای موردنظر ایشان واقعاً لازم و ضروری است. سؤال این است که همان‌گونه که از حیث وجودشناسی تحقق کلی طبیعی را به تحقق فرد می‌دانند، از حیث معرفت‌شناسی نیز شناخت کلی طبیعی با شناخت تنها یک فرد میسر است؟ آیا ساده‌انگاری نیست که فرض شود در اولین مواجهه با یک فرد خاص و جزئی مفهومی کامل و دقیق از کلی موردنظر برای شناسنده حاصل می‌شود؟

۴) در صورتی که بپذیریم ادراک کلی با یک فرد تحقق می‌یابد، با توجه به اینکه این کار را قوه ادراکی "عقل" انجام می‌دهد، پدیده "تعمیم" مفهوم چگونه رخ می‌دهد؟

۵) آیا تشکیل مفهوم کلی در یک فرآیند تدریجی رخ می‌دهد؟ اگر آری، آن‌گاه عمل "تعمیم" توسط عقل در کدام مرحله از مراحل این تدریج واقع می‌شود؟ آیا این مرحله در همه افراد انسان یکسان است؟

۶) آیا تبیین درست و کامل این فرآیند، برعهده فلسفه است یا برعهده دانش‌هایی تجربی از قبیل روان‌شناسی ذهن؟ آن‌گاه، حتی در صورتی که اصالتاً برعهده فلسفه است، می‌توانیم تبیین‌های تجربی عرضه شده را به کلی نادیده بگیریم؟

۷) آیا بر مبنای رئالیزم ارسطویی (در فرض ادراک کلی چه با یک فرد و چه با افراد) استقرار پشتوانه مفاهیم کلی نیست؟ و لذا نمی‌توان ادعا کرد که شناخت کلی یک شناخت پسینی است؟ و در این صورت "کلیت" کلی اعتبار خود را همچنان خواهد داشت؟

۸) آیا اصولاً ذات و جوهر اشیاء و نیز احکام مربوط به آن را می‌توان در فرآیندهای استقرایی-تجربی به دست آورد؟^{۲۷}

۹) آیا می‌توان ادراک همه انسان‌ها را از کلی طبیعی یکسان دانست یا آنکه میزان اطلاعات و حالات شخصی افراد در دریافت ایشان از کلی تأثیر می‌گذارد؟ در این صورت، میان مجموعه انسان‌ها یک معنای مشترک از کلی چگونه قابل دریافت است؟ و آن معنای "مشترک" احتمالی کدام یک از معانی دریافت شده خواهد بود؟

۱۰) پدیده "شباهت" تا چه اندازه می‌تواند در فرآیند انتزاع، تجرید و تعمیم مؤثر باشد؟ به‌ویژه اگر تحقق کلی در عقل را با همان نخستین فرد تجربه شده بدانیم، اصلاً "شباهت" چه معنایی خواهد داشت؟ و

۱۱) به‌علاوه، "شباهت" در امور "معقول"ی چون ذات و جوهر اشیاء آیا معنای محصلی خواهد داشت؟

۱۲) توجه داشته باشیم که پاسخ‌های داده شده به پرسش‌های اخیر می‌تواند در تعیین اعتبار یا عدم اعتبار رویکرد ارسطویی بسیار مؤثر باشد. این ادعا آن‌گاه

وضوح بیشتری می‌یابد که پرسش‌های فوق را مشخصاً دربارهٔ برخی مفاهیم کلی پیچیده‌تر، و حتی برخی مفاهیمی که بدواً پیچیده به نظر نمی‌آیند (مثل انسان، عدالت، زیبایی و...) بپرسیم.

۱۳) هم‌چنین، باید توجه داشته باشیم که همه این پرسش‌های اخیر برخاسته از رویکرد تجربی به مسأله کلی -چه از حیث معرفت‌شناسی، و چه وجودشناسی- است. و واضح است که مناسبت این رویکرد تنها با مشرب ارسطویی است. چراکه تنها این مشرب است که کلی را فی‌الکثرة جستجو می‌کند. به‌علاوه، یادآوری این نکته لازم است که نقطهٔ عزیمت ابن‌سینا هم در فصل اول نمط چهارم "محسوسات متکثر" بود. در نتیجه:

۱۴) آیا نمی‌توان گفت که هم‌سویی تبیین تجربی از کلی با رویکرد ارسطویی، این رویکرد را هرچه بیشتر به‌جانب مفهوم‌گرایی سوق می‌دهد؟

۱۵) اگر بگوییم درجاتی از ادراک کلی برای انسان‌ها وجود دارد، در واقع به‌نوعی تشکیک ماهیت را، لااقل از حیث معرفت‌شناسی، پذیرفته‌ایم. حال در صورتی که در معرفت‌شناسی خود جزم‌اندیش باشیم، به ملازمه، تشکیک در ماهیت از حیث وجودشناسی نیز باید پذیرفته شود. این مسأله به‌ویژه در بینش اصالت ماهیت، که معمولاً ماهیت و احکام آن را مقابل وجود و احکام آن قرار می‌دهد، اهمیت به‌سزا پیدا می‌کند.

۱۶) ارتباط مبحث وجود ذهنی با ادراک کلی و چگونگی آن ادراک خود می‌تواند موضوع تأملات گسترده‌ای قرار گیرد.

۱۷) محدوده کلی‌سازی ذهن بسیار وسیع است، تا آنجا که شامل معقولات ثانی و مفاهیم عدمی نیز می‌شود. تجرید و انتزاع مفاهیم ذاتاً محسوس نیز چون رنگ‌ها، صداها، اندازه‌ها، شکل‌ها، روایح و... نیز ظاهراً برعهدهٔ عقل دانسته شده است. حال، آیا چنین اموری نیز دارای کلی طبیعی هستند، یا آنکه مبحث کلی تنها مربوط به ذوات می‌شود، که اصولاً و فی‌نفسه معقولند (زیرا حکماء تعلیم کرده‌اند که جوهر باهو جوهر، حتی محسوس آن، معقول است).

۱۸) تازه همین پرسش فوق در چارچوب این فرض است که ما همه مفاهیم ذاتاً محسوس را یکسره دارای واقعیتی و رای قوای ادراک حسی بدانیم؛ وگرنه چنانچه برخی از آنها را برخاسته از ویژگی‌های قوای ادراکی و شرایط پدیدآورنده ادراک بدانیم (مثل رنگ یا حتی صدا و...)، آن‌گاه در این خصوص نیز باید قائل به تفصیل شویم.

۱۹) برپایه این اصل که مفاهیم ابزار اندیشه و فهم انسان است، آیا اصولاً یک مفهوم واحد باهو واحد می‌تواند دارای پشتوانه‌ای کثیر بماند؟ این پرسش از آن روی مطرح است که نسبت کلی طبیعی با افرادش نسبت آباء به ابناء دانسته شده است، یعنی مفهومی واحد را منتزع از کثیر بماند (آباء در ابناء) دانسته‌اند. بنابراین، برای متمایز بودن رئالیزم ارسطویی از مفهوم‌گرایی پاسخ مثبت به این پرسش و توجیه آن ضروری است.

۲۰) آیا قائل شدن به نسبت «آباء به ابناء» با «مشترک‌فیه بودن کلی طبیعی موجود در خارج» در تناقض نیست؟ یادآور می‌شویم مورد اخیر ادعای صریح ابن‌سینا در نط چهارم/شارات بود، و مورد اول مبنای مشهور حکماء از جمله ابن‌سینا است.

۲۱) می‌دانیم که نزاع مشرب افلاطونی با ارسطویی در باب کلی را به تعبیری نزاع میان «کلی قبل‌الکثرة» و «کلی فی‌الکثرة» نامیده‌اند. حال، دو پرسش در این باره می‌توان مطرح کرد. اولاً: تقدّمی که ابن‌سینا برای کلی طبیعی - به عنوان تقدّم بسیط بر مرکب - قائل شد، و حتی در عبارتی آن را با عنایت‌الله تعالی مرتبط دانست، آیا عملاً کلی طبیعی را به نحوی از انحاء کلی «قبل‌الکثرة» (یعنی مثال افلاطونی) نمی‌سازد؟ و ثانیاً: با توجه به اینکه معنای حقیقی «کلی فی‌الکثرة» مشعر به یک شأن وجودی است و چیزی جز همان معنای «وحدت در کثرت» نمی‌تواند باشد، کلی فی‌الکثرة دانستن کلی طبیعی مشائی توجیهی خواهد داشت، یا آنکه منحصرأ به کلی بعدالکثرة فروکاسته می‌شود؟ به نظر می‌رسد با اشکالاتی که در اثنای مقاله با آن مواجه شدیم گریزی از کلی بعدالکثرة بودن کلی طبیعی در سنت مشائی نخواهیم داشت. و در آن صورت:

۲۲) آیا هیچ‌یک از اقسام کلی مرسوم در سنت مشائی (کلی طبیعی، کلی منطقی، کلی عقلی) اساساً شأن فلسفی - وجودی دارند یا آنکه منحصرأً به دانش منطق مربوط می‌شوند؟ بیان دیگری از این پرسش را می‌توان چنین بیان کرد: آیا کلی بعد-الکثرة اصولاً یک کلی با شأن فلسفی است، یا آنکه کلی قبل‌الکثرة (کثرت در وحدت) و کلی فی‌الکثرة (وحدت در کثرت) که تنها در سنت حکمی افلاطونیان قابلیت طرح دارد، برخوردار از شأن فلسفی است؟

۲۳) قائلان به اصالت تسمیه، همانند مفهوم‌گرایان، می‌گویند که تنها "افراد" واقعی هستند. سؤال این است که "افراد" از نظر وجودشناختی، "افراد چه" هستند؟ در چارچوب اصالت تسمیه هیچ پاسخی برای این پرسش یافت نمی‌شود. ما حتی معنای محصلی از اسامی یا الفاظی که به‌کار می‌بریم نخواهیم داشت، و در نتیجه، "فهم" به بن-بست می‌رسد. اما در چارچوب اصالت مفهوم تنها پاسخ ممکن این است که "افراد" افراد آن مفهوم یگانه‌اند. اما این پاسخ نیز پاسخی درخور نیست، چراکه ما از حیث وحدت افراد "برحسب وجود" پرسیده‌ایم. بنابراین، پاسخ نهایی منحصرأً پاسخی افلاطونی خواهد بود.

۲۴) بر مبنای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت آن‌گونه که به‌طور مرسوم و معمول از ملاصدرا فهمیده می‌شود، آیا مراتب مختلف وجود می‌تواند به یک ماهیت واحد ظهور یابد؟ این دو قول ملاصدرا چگونه باهم سازگاری خواهد داشت؟ یعنی، چه ملاکی برای حفظ "وحدت" ماهوی در کلیه شئون و مراتب می‌توان عرضه کرد؟ آیا این به‌نوعی پذیرش تشکیک برای ماهیت محقق خارجی نیست؟ آن‌گاه حیث "وحدت" در مراتب ماهیت چگونه قابل‌بیان و توجیه است؟ و بالاتر:

۲۵) اگر در نظامی فلسفی همچون حکمت صدرایی، تعلیم شود که "صورت" نحوه وجود شیء است، و "وجود" ملاک تشخیص است، آیا همچنان به وجود یک مشترک‌قیه واحد به نام "طبیعت" شیء می‌توان رأی داد؟ معنای این سؤال این است که تبدیل شأن صورت از مقوم ماهوی به شأن و مرتبت وجودی، در اندیشه‌ای که اصرار بر مغایرت ماهیت و وجود دارد، ما را عملاً به اصالت شخص نخواهد کشاند؟

و این موضع اصولاً با مفهوم‌گرایی و سرانجام آن با تسمیه‌گرایی چه تفاوتی خواهد داشت؟

(۲۶) همین مسأله فوق به‌طور ویژه در باب نفس انسانی، و اینکه نفس انسان از سنخ وجود است، مطرح شده است. براساس این آموزه، "ماهو" و "هل هو" در انسان یکی می‌شود. در این صورت با وضوح بیشتری می‌توان اصالت فرد را حتی در ماهیت (لااقل در "ماهیت انسان"، و چه بسا به تعبیر درست‌تر "ماهیات انسان‌ها") یافت. همین موضع را دونس اسکوتوس (Duns Scotus) نیز در قرون وسطی داشت. او بر آن بود که، برخلاف سنت ارسطویی مبنی بر اینکه هیولی عامل تشخیص صورت است، ملاک تشخیص به خود صورت است، یعنی صورت خود متشخص بذاته است (رکاتین ژیلسون، ۱۳۶۶، ۳۱۸ به بعد)^{۲۸} روشن است که "تشخص ذاتی صورت" به سهولت ما را به اصالت فرد می‌رساند. و بنابراین:

(۲۷) آیا ریشه‌های این موضع اسکوتوس، به نحوی نهفته در تعلیمات خود ارسطو در باب جوهر اولی (primary substance) و ثانوی (secondary substance) نبود؟ جواهر ثانوی ارسطو با ویژگی کلیت و قابلیت حمل بر جزئیات خارجی، دارای شأنی منحصرأ منطقی بود، و در آثار منطقی ارسطو مورد بحث قرار می‌گرفت، در حالی که، جواهر اولی شأنی کاملاً فلسفی داشته، برخوردار از ویژگی "این چیز" (this=todeti) معرفی می‌شد.

(۲۸) آنچه آبلارد در بحث‌های خود با استادش ویلیام شامپو، به‌عنوان حالت و شأن (status) و به‌عنوان یکسانی افراد کلی مطرح ساخت، تا چه حد می‌تواند با "حصص" کلی که حکمای ما مطرح ساخته‌اند، قابل تطبیق باشد؟

پی‌نوشت‌ها

۱. آن پرسش‌ها عبارت بودند از: (۱) آیا کلیات در خارج وجود دارند یا صرفاً اموری ذهنی‌اند؟ (۲) بر فرض وجود کلیات در خارج، آنها خود مجردند یا مادی؟ و (۳) بر فرض مجرد بودنشان، آیا مفارق از اشیاء محسوس وجود دارند یا تنها در محسوسات موجودند؟ فورفورئوس این سه پرسش فلسفی را در مدخل یک کتاب نوعاً منطقی مطرح ساخت، و لذا پاسخ به آنها را به جایی دیگر محول کرد.

cf. Andrew B. Schoedinger, *The Problem of Universals*, p. 23-24

قابل ذکر است که در پرسش دوم افلاطون و ارسطو هم‌رأی‌اند، اما در پرسش سوم راه آنان جدا می‌شود.

۲. آن پرسش‌ها این‌ها بودند: (۱) مصحح حمل کلی بر جزئیات چیست؟ (۲) بر فرض نبودن کلی در خارج، مصادیق یا مصادیق کلی کدام‌است، یعنی نام‌های مشترک چه مابازاء خواهد داشت؟ و (۳) آیا کلی با نبودن جزئیات معدوم می‌شود؟

۳. برای نقد ارسطو بر افلاطون در این باره رک

Metaphysics, VII, 13, 1038b30-1039a3.

۴. Jesuits، یسوعیان به اعضای انجمنی به نام انجمن عیسی (ع) (the Society of Jesus) گفته می‌شد که سنت لایولا (Saint Loyola)، در سال ۱۵۳۴م، آن را تشکیل داد.

۵. مسأله کلی، علاوه بر آنکه برای حکمای قرون وسطا اهمیت ویژه‌ای پیدا کرد، بعدها نیز، هرچند نه به سبک و سیاق قرون وسطایی آن، در نزد متفکرانی چون لاک، بارکلی، کانت، هگل، هوسرل، هایدگر، راسل، و بسیاری دیگر تداوم یافت.

6. cf. Andrew B. Schoedinger, 1992, p. 53-56.

۷. آنچه به نظر نگارنده می‌رسد این است که تطبیق این عبارت با رأی مشهور او، و نیز برخی عبارات شفا دشوار است.

۸. ملاصدرا جزئیّت را به‌عنوان یک وصف ذهنی، از وجود یا موجود خارجی سلب می‌کند؛ آنچه خارجی است "متشخص" است، نه "جزئی". بدین ترتیب، وصف جزئیّت و کلیّت تنها از اوصاف امور ذهنی خواهند بود. (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۷ و ۸۳؛ علامه طباطبایی، ۱۳۶۲، ۷۶-۷۷) این مطلب حتی از تعاریف این دو اصطلاح هم برمی‌آید، زیرا در تعریف از امتناع و عدم امتناع صدق بر کنترین سخن گفته می‌شود، که به‌وضوح می‌رساند که بحث در حیطة مفاهیم است، و مفاهیم ب‌ماهی مفاهیم، اموری ذهنی هستند.

۹. از دیگر عناصر مهم افلاطونی، دیالکتیک وجودی و وجودشناختی افلاطون است، که در ارسطو به جدل منطقی مبدل شد، یعنی به ساحت ذهن هبوط کرد، چنان‌که به همان نحوه "حقیقت" نیز به "صدق" فرو کاسته شد. چه بسا در یک کلام کلی بتوان گفت که رویکرد وجودشناختی افلاطونی در همه این موارد به رویکرد منطقی تحویل شد.

۱۰. این در حالی است که ملاصدرا ارتباط میان طبیعت و فرد را "عینیت" می داند، نه ارتباط جزء و کل (رک ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ۱۳۳؛ و ج ۴، ۲۳۶؛ و ج ۵، ۱۸۱؛ نیز رک سبزواری، ج ۲، ۱۳۸۰، ۳۴۵ و ۳۴۷-۳۴۸).

۱۱. در نفی جزئیّت خارجی کلیّ طبیعی به نحو لایشرط مقسمی، رک سبزواری، ج ۲، ۱۳۸۰، ۳۴۷.

۱۲. به نقل از سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۲، ۳۴۲؛ نیز رک ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۲، ۱۸.

۱۳. البته، آنچه گفته شد در حوزه مفاهیم است، تا در خصوص لایشرطیت مقسمی حقیقت وجود نزد اهل الله مناقشه نشود.

۱۴. از اصول منطقی است که چون جزء بماهو جزء بشرط لا و دارای تعین وجودی منحازی نسبت به کل و مرکّب است، قابل حمل بر آن نیست. مثلاً حمل دسته گلدان بر گلدان و بالعکس ممکن نیست. چنان که نفس یا بدن، به عنوان اجزاء وجود انسانی، بر کل - یعنی انسان - قابل حمل نیست. از این رو، گفته می-شود که ماده و صورت قابل حمل بر مرکّب نیست، اما جنس و فصل دارای چنین قابلیت است.

۱۵. لازم به ذکر است که یکی از دو توجیهی را که از فخر رازی درباره عبارت / اشارات / پیش رو داریم، بر همین "جزئیّت" مبتنی شده است.

۱۶. به ویژه که رویه ابن سینا در این کتاب بر اختصار در حدّ بالایی است، و اصلاً نمی توان فرض کرد که تعبیر اول را نخست ناسنجیده آورده و سپس با التفات بر نادرست بودنش به کلی از آن اعراض می کند.

۱۷. زیرا ادعای اشتراک عقلاً مستلزم وحدت است.

۱۸. باید توجه داشت که دو آموزه "وحدت در کثرت" و "کثرت در وحدت" صرفاً قابل انطباق بر ساختار وحدت وجود از حیث هستی شناسی است، و اصولاً فلسفه ای که بر پایه وحدت وجود بنا نشده باشد، از چنین آموزه هایی خالی است. لذا در جای تا جای حکمت سینوی نمی توان سراغی از این دو آموزه گرفت. از آشکارترین موارد فقدان این دو آموزه، می توان به فقدان قاعده مهم و معروف "بسیط الحقیقة کل الاشياء" اشاره کرد. اینکه در باب علم تفصیلی پیشینی واجب الوجود به ماسوا به علم عنایی و صورت مرسمه رضایت داده می شود، و در نتیجه اتحاد عاقل به معقول مردود اعلام می گردد (ابن سینا، ۱۳۶۳، نط هفتم) از همین امر نشأت می گیرد. چنان که علم تفصیلی در مقام فعل واجب الوجود نیز به آن صورتی که نزد شیخ اشراق و ملاصدرا، و در چارچوب "وحدت در کثرت"، تبیین می شود، مورد قبول ابن سینا نخواهد بود، زیرا پذیرفتن آن به معنای پذیرفتن اتحاد عاقل به معقول است. از این رو، ابن سینا علم در مقام فعل را نیز به صورت حصولی و به نحو "علم به جزئیات علی الوجه الکلی" بیان می کند، که

شارحین او نیز در تفسیر آن با دشواری‌هایی روبرو شده‌اند (رک طوسی، ۱۴۰۳، الجزء الثانی، ۷۶-۷۷). قابل ذکر است که ملاصدرا در راستای پذیرش همین قاعده، به علم اجمالی در عین تفصیل به همه اشیا در مرتبه ذات واجب نایل می‌شود. در حالی که در اندیشه ابن سینا فقدان این قاعده مانع از نیل به کثرت در وحدت، یعنی تفصیل در خود مرتبه ذات واجب، است.

۱۹. کلی عقلی در عرف حکمای مشاء به امری ذهنی فروکاسته می‌شود. زیرا مقصودشان از کلی عقلی همان طبیعت مقید و متصف به کلیت منطقی است. این درحالی است که در عرف اشراقیون کلیت به سعه و احاطه وجودی معنا می‌شود.

۲۰. در آنجا حکیم سبزواری می‌گوید که ما از راه جزئیت استدلال بر وجود کلی طبیعی نمی‌کنیم، چنان‌که حکما به تبعیت از شیخ چنین کرده‌اند. زیرا لایشرط مقسمی جزء خارجی ماهیت بشرط شیء (ماهیت خارجی) نیست، بلکه نسبت، نسبت همانی و اتحاد است.

۲۱. البته، ملاصدرا در این باب از قوم جدا شده، مشرب افلاطونی را اتخاذ می‌کند (مثلاً رک ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ۲۸۰-۲۸۱ و ۲۸۸؛ نیز همو، ۱۳۸۲، ۱۵۶-۱۵۸).

۲۲. در همین باره می‌توانید ببینید: سبزواری، تعلیقات بر/سفار، در ضمن ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ۲۸۰.

۲۳. شایسته است یادآور شویم که عین همین بیان را ملاصدرا و دیگران به‌عنوان یکی از ادله اثبات وجود ذهنی اخذ می‌کنند! و دلیل ایشان هم آن است که مفهومی با چنین اوصافی (مثل وحدت، صرافت، قابل صدق بر کثیرین و...) نمی‌تواند موجود خارجی باشد (برای نمونه رک ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ۲۷۲-۲۷۴؛ سبزواری، ج ۲، ۱۳۸۰، ۱۲۴-۱۲۵).

۲۴. حکیم سبزواری در تعلیقات خود بر/سفار آورده است که کلی طبیعی محمول -به حمل شایع- بر افراد آن طبیعت، یک "مفهوم" است، آن‌چنان‌که نزد جمهور حکما مقرر شده است. و این "مفهوم" همان کلی طبیعی است (تعلیقات سبزواری، در ضمن ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ۲۷۲). از طرفی، با توجه به آنکه ما در این حمل "اتحاد و این‌همانی وجودی" را ادعا می‌کنیم، نمی‌توانیم کلی طبیعی را صرف یک مفهوم بدانیم، زیرا مفهوم باهو مفهوم نمی‌تواند این‌همانی وجودی با موجود خارجی (فرد) داشته باشد. و اما اینکه ایشان در آنجا می‌افزاید: «و المحمول لابد و أن یکون ذاتياً فی الموضوع، و هو شأن المفهوم المبهم اللابشرطی» به‌نظر همان موضع بحث و عین ادعاست. زیرا می‌دانیم این حمل اولی ذاتی نیست، و گفتن اینکه شأن مفهوم مبهم لابشرطی (به‌عنوان محمول) همین است که ذاتی موضوع باشد، عین ادعاست، و به‌علاوه گویای نظر شیخ مبنی بر جزئیت کلی طبیعی (لابشرط مقسمی) نسبت به فرد خارجی است؛ و

نیز همان وجه اول فخر رازی در توجیه مسأله و پاسخ به اشکال است، که به‌واقع چیزی از دشواری مسأله نمی‌کاهد، چراکه معنایش این است که "ذاتی" در اینجا، نظر به اولی نبودن حمل، لزوماً به‌معنای جزء خارجی (و نه جزء تحلیلی) اخذ می‌شود، یعنی اینکه فرد در خارج عبارت باشد از طبیعت + مشخصات فردی، درحالی‌که به‌وضوح چنین ترکیبی یک ترکیب خارجی نیست، و خود محققان فلسفه نیز به آن به‌عنوان یک ترکیب خارجی نظر نکرده‌اند (رک علامه طباطبایی، ۱۳۶۲، ۷۴).

۲۵. اگر همین لایشرطیت را بخواهیم در قالب تعالیم ارسطویی شرح دهیم، باید بگوییم که آنچه با عنوان انتزاع (abstraction) از آن یاد می‌شود، در واقع به‌معنای "حذف و خلع" (subtraction, removing) در مقابل اضافه و الحاق (addition) است. در یک عمل انتزاع، امر منتزَع چیزی جز همان زواید ماده و مشخصات فردی حذف‌شده نیست، و آنچه پس از این عمل باقی می‌ماند، همان "صورت" یا کلی مجرد است. بدین ترتیب، فرق است میان "مجرد" که وصف صورت و طبیعت باقی‌مانده از عمل انتزاع است، با "منتزَع" که وصف زواید زدوده شده در این فرآیند است. در این باره رک Owens, Joseph, 1987, chapter 13, section 2.

۲۶. به‌تعبیر دیگر، آنچه در این حمل شایع حمل می‌شود، به‌واقع همان حصّه‌ای از کلی است که در موضوع همان قضیه تحقق‌یافته است. و پیداست که "حصّه" همان کلی است که در آن تنها تقیّد جزء است و قید خارجی است. در این باره ببینید، حسن‌زاده آملی، تعلیقه شماره ۲۹ بر شرح منظومه حاج ملاهادی سبزواری؛ در ضمن سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۲، ۳۴۸.

۲۷. وجه دیگری از همین پرسش مرز میان طبیعیات قدیم و علوم تجربی دوران نوین را تعیین کرده است. در طبیعیات قدیم فرض بر آن بود که عالم درصدد یافتن ویژگی‌های ذاتی و طبعی اشیاء است، و لذا قضایای علوم بر نهج قضایای حقیقیه صورت‌بندی می‌شد. اما در علم تجربی نوین، عالم درصدد توصیف اشیاء آن‌گونه که به‌نظر او می‌آیند، است. لذا قضایای علوم به‌صورت قضایای خارجی صورت‌بندی می‌شوند. در چنین وضعیتی فرض بر آنست که مقتضیات طبایع اشیاء نیز، همانند خود طبایع، به شکار تجربه درغی آیند (در این باره رک ادوین آرتور برت، مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، مقدمه مترجم).

۲۸. درباره تفصیل آراء او درباره کلی ببینید: Andrew B. Schoedinger, 1992, p. 42-52؛ اتین ژیلسون، ترجمه احمد احمدی، ۱۴۰۲، ۳۴-۴۱.

منابع

۱. آملی، حاج شیخ محمدتقی، *درالفوائد (تعلیقه علی شرح المنظومه للسبزواری)*، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم.
 ۲. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، *الاشارات و التنبیها*، تصحیح و شرح حسن ملکشاهی، سروش، تهران، ۱۳۶۳.
 ۳. _____، *الشفاء، الالهیات*، تحقیق ابراهیم مدکور، انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول، ۱۳۶۳.
 ۴. _____، *التعلیقات*، مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۹.
 ۵. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی-رضا کاویانی، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۸۰.
 ۶. برت، ادوین آرتور، *مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین*، ترجمه عبدالکریم سروش، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۹.
 ۷. ژیلسون، اتین، *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه علی مراد داودی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۶.
 ۸. _____، *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمد احمدی، انتشارات حکمت، چاپ سوم، رمضان ۱۴۰۲ ق.
 ۹. سبزواری، ملاهادی، *شرح منظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسنزاده آملی، ج ۲، نشر ناب، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۰.
 ۱۰. _____، *شرح منظومه (الثالی المنتظمه)*، تصحیح و تعلیق حسن حسنزاده آملی، ج ۱، نشر ناب، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۹.
 ۱۱. الشیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، *اسفار اربعه*، منشورات مصطفوی، قم، ۱۳۸۳ ق.
 ۱۲. _____، *کتاب المشاعر*، ترجمه و مقدمه و تعلیقات هنری کرین، کتابخانه طهوری، چاپ دوم، ۱۳۶۳.
 ۱۳. _____، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، به تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۲.
 ۱۴. الطباطبایی، محمدحسین، *نهایة الحکمه*، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۳۶۲.
 ۱۵. الطوسی، خواجه نصیرالدین، *شرح الاشارات*، در ضمن شرح الاشارات، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۳ ق.
16. Andrew B. Schoedinger, *the Problem of Universals*, Humanities Press, New Jersey, 1992.

17. Aristotle, *Metaphysics*, in *the Basic Works of Aristotle*, (*Metaphysics*), Eng. trans. by W.D. Ross, New York, 1941.
18. Owens, Joseph, *the Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, 3d. ed., Toronto, Canada, 1987.
19. "Conceptualism", *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Simon Blackburn, Oxford University Press, 1996.

Archive of SID