

آموزه‌های فلسفه اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، دوره پانزدهم، شماره ۲۷، پاییز - زمستان ۱۳۹۹
نوع مقاله: علمی - پژوهشی (۹۷-۱۱۸)

مفاهیم کلی در فلسفه سینوی و تأثیر آن بر فلسفه قرون وسطی*

- فرح رامین^۱
- مریم سیفعلی پور^۲

چکیده

کیفیت پیدایش و نحوه دستیابی ذهن به مفاهیم کلی، پرسش اساسی در قلمرو معرفت‌شناسی است. در این پژوهش، به دنبال پاسخ‌گویی به این سؤال هستیم: چگونه شناخت امور کلی از طریق امور جزئی امکان‌پذیر است؟ در تاریخ فلسفه، دو جریان مهم افلاطونی و ارسطویی در این باب شکل گرفته است. سردمدار مشرب ارسطویی در عالم اسلام، فلسفه سینوی و در تفکر غرب با تأثیرپذیری از ابن سینا، فلسفه قرون وسطی است.

تحقیق حاضر، با رویکردی تحلیلی - تطبیقی، به چیستی ادراک و اقسام مفاهیم کلی از منظر ابن سینا و فلاسفه قرون وسطی می‌پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هر دو نحله فلسفی در دستیابی ذهن به معقولات اول، غالباً نظریه تجرید را پذیرفته و معقولات منطقی را نیز مستند به مفاهیم ماهوی و عارض بر

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۷/۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۶.

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم (نویسنده مسئول) (f.ramin@qom.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم (m.seyfalipoor@stu.qom).

آن‌ها دانسته‌اند. در حوزه مفاهیم فلسفی نیز گرچه اصطلاح معقول ثانی را به کار نبرده‌اند، اما این مفاهیم را نشئت گرفته از خارج دانسته، در عین حال قائل به تمایز کیفیت پیدایش آن‌ها با معقولات اول و ثانی شده‌اند.

واژگان کلیدی: مفاهیم کلی، قرون وسطی، ابن سینا، توماس آکوئیناس، آلبرت کبیر، ویلیام اکام.

طرح مسئله

یکی از مسائل دیرپا و پیچیده فلسفه، نحوه ادراک کلیات است (صلیبا، ۱۳۶۶: ۵۳۵). اکثریت فلاسفه در این باب اندیشیده و سخن گفته‌اند (حکاک، ۱۳۸۰: ۱۳۸-۱۳۹). مسئله کلیات را می‌توان در دو حوزه معرفت‌شناختی و وجودشناختی بررسی نمود. بحث وجودشناختی کلیات در فلسفه غرب، از شهرت بیشتری برخوردار است و در قالب سه نظریه عمده نام‌گرایی، مفهوم‌گرایی و واقع‌گرایی، به آن پرداخته شده است. رسالت این پژوهش، بررسی کلیات در حوزه معرفتی است که می‌تواند در حوزه منطق و فلسفه مورد بررسی قرار گیرد. بررسی کلیات در حوزه منطق را به فرصتی دیگر وا می‌گذاریم و به ارزیابی فلسفی نحوه پیدایش و دستیابی ذهن به مفاهیم کلی می‌پردازیم. سؤال‌های مهم در معرفت‌شناسی این است که چگونه شناخت کلی امور جزئی امکان‌پذیر است؟ و این مفاهیم چگونه در ذهن انسان نقش بسته‌اند؟ میان این معارف کلی و اشیاء خارجی چه رابطه‌ای وجود دارد؟ اگر افراد و مصادیق جزئی هستند، آیا مفاهیم کلی در خارج از ذهن مبنای واقعی دارند؟ چگونه می‌توان فاصله میان ذهن و عین و فاعل شناسا با متعلق شناسایی را پُر کرد؟ اساساً چگونه ذهن بشر توانسته است این واقعیات کثیر را به گونه‌ای دسته‌بندی کند که اشیاء جزئی در ذیل این دسته‌ها مندرج شوند؟

اولین پاسخ به این سؤال‌ها را می‌توان در یونان باستان، در دو جریان فکری افلاطونی و ارسطویی یافت. از نظر افلاطون، آنچه به مدد عقل دریافت می‌شود، همواره ثابت و پایدار است و آنچه در حال دگرگونی است، در سایه ادراک حسی تعقل می‌شود (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۸/۳). افلاطون ادراک حسی را معرفت نمی‌داند؛ زیرا به محسوسات

تعلق می‌گیرد و محسوسات در حال «شدن» هستند و آنچه در این حال است، واقعیت ندارد. معرفت حقیقی به وجود مُثُل تعلق می‌گیرد. تعقل، مشاهده امور مجرد است که مُثُل نام دارند و اصول و حقایق ازلی اند (همان: ۱۵۲/۳). نحوه ادراک مُثُل بدین گونه است که نفس مجرد انسان پیش از تعلق گرفتن به بدن، در عالم مُثُل حقایق اشیاء را مشاهده می‌کند و پس از ورود به عالم محسوس، آن را از یاد می‌برد و تنها با شیوه دیالکتیک و از طریق تذکر و یادآوری، آن‌ها را به خاطر می‌آورد. افلاطون معتقد بود که به کارگیری حواس و ادراک جزئی تنها نقش اعدادی در ادراک کلیات دارد.

در برابر این جریان فلسفی، تفکر ارسطویی است. ارسطو ادراک حقیقی را اعم از ادراک حسی و غیر حسی می‌داند. از نظر وی، معرفت از آغاز در ما موجود نیست، بلکه به کمک قوه احساس آغاز می‌گردد و مراحل بعدی معرفت، بر آن مبتنی است. مشاهده امور حسی، راهی به سوی شهود جنبه کلی امور جزئی است. معرفت علمی، بر اساس صورت‌هایی به دست می‌آید که حواس در اختیار عقل آدمی قرار می‌دهند (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۲). در حقیقت، علم از ادراک حسی آغاز می‌شود و به امر کلی می‌رسد. ارسطو می‌گوید که انسان از امر جزئی و فردی به کلی می‌رسد؛ پس انسان توانایی ادراک امر جزئی را دارد (همو، ۱۳۸۵: ۱۴۳). وی معتقد بود که متعلق معرفت در ضمن اشیاء جزئی وجود دارد و شناخت بدون ادراک حسی ناممکن است و ادراکات عقلی در همین ادراکات جزئی وجود دارد (ورنر، ۱۳۷۹: ۱۲۶). در قرون وسطی، مسئله چگونگی پیدایش و ادراک کلیات از اهمیت بسیار خاصی برخوردار می‌شود. اکثر حکمای مسیحی در دوره قرون وسطی، به بحث درباره ماهیت واقعی کلیات پرداخته‌اند. در این دوره، ابتدا دیدگاه غالب در باب کلیات تا حدود زیادی افلاطونی بود؛ به ویژه افرادی چون آگوستین قدیس، بسیار به دیدگاه افلاطونی متمایل بودند. اما با ترجمه آثار ابن سینا و به تبع آن آثار ارسطو در قرن نوزدهم میلادی، تفکر قرون وسطی به سمت حکمای مشاء متمایل شد. متفکرانی مانند توماس آکوئیناس، آلبرت کبیر، آبلارد و دنس اسکوتس، بسیار متأثر از افکار ابن سینا بودند.

در جهان اسلام نیز مسئله کلیات از اهمیت خاصی برخوردار می‌باشد. فارابی نخستین بار برای مفاهیم جزئی ارزش معرفتی قائل نشد (فارابی، ۱۴۰۸: ۲۰). ابن سینا نیز

علم به جزئیات را فاقد ارزش علمی تلقی کرد؛ زیرا جزئیات، نامتناهی و بدون احکام و احوال ثابت‌اند و در علوم برهانی کارایی ندارند (ابن سینا، بی‌تا: ۳۰). او بر این عقیده است که مفهوم کلی، نوع خاصی از مفاهیم ذهنی است و با وصف کلیت در مرتبه خاصی از ذهن تحقق می‌یابد و درک‌کننده آن‌ها عقل است (همو، ۱۳۷۶: ۱/۱۹۵). خواجه نصیرالدین طوسی نیز مفهوم کلی را پذیرفته و آن را این‌گونه تعریف می‌کند: «مفهومی که مانع از شرکت بین کثیرین نیست» (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۴: ۱۷). ملاصدرا گاه کلیات را مفهوم و گاه آن‌ها را مرتبه‌ای مجرد و مرتبه‌ای از وجود برمی‌شمارد و در مواردی نیز کلی در ذهن را به سان «خیال منتشر» به حساب می‌آورد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶: ۱۱۲، ۱۵۵ و ۲۰۸).

این پژوهش بر این فرض استوار است که ابن سینا از دیرباز به معضل شناخت توجه داشته و در حل آن کوشیده است و نیز رد پای تقسیم سه‌گانه معقول اول، معقول ثانی منطقی و معقول ثانی فلسفی را که از ابتکارات فلسفه اسلامی معاصر است، در آثار ابن سینا می‌توان یافت. روش تحقیق بدین گونه است که آراء شیخ را در این زمینه در یک تقسیم سه‌گانه به شیوه فلاسفه معاصر اسلامی سامان داده‌ایم؛ هرچند وی به صراحت به چنین تقسیمی اشاره نکرده است. از دیگر ابتکارات این تحقیق آن است که از آنجا که آراء ابن سینا در باب کلیات، تأثیر شگرفی بر فلاسفه قرون وسطی داشته است، به روشی تطبیقی سعی کرده‌ایم قرابت و تأثیرپذیری آکوئیناس را با ابن سینا نشان دهیم. تفکیک بحث معرفت‌شناسی از وجودشناسی در باب مسئله کلیات و تمایز مباحث معرفت‌شناختی کلیات در فلسفه با منطق نیز ویژه این پژوهش است که کمتر مورد توجه قرار گرفته است و اصولاً انجام چنین تفکیکی به ویژه در فلسفه قرون وسطی، کاری بس دشوار است.

۱. چستی و کیفیت ادراک کلیات

۱-۱. فلسفه سینوی

ابن سینا در مواضع متعدد ادراک را تعریف کرده است. وی گاه ادراک را

«حصول صورت مدرک در ذات مدرک» می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۷۹) و گاه ادراک را «تمثل حقیقت مدرک نزد مدرک» معرفی می‌کند (همو، ۱۳۷۵: ۳۲۷). گاه نیز ادراک را اخذ صورت مدرک به نحوی از انحاء می‌داند (همان: ۸۱). به نظر می‌رسد که او در تعریف‌هایی از سنخ اول، نظر به علم حصولی، و در تعریف دوم، نظر به علم حضوری دارد. تفاوت دو نوع ادراک به مدرک باز می‌گردد. اگر مدرک شیء مادی باشد به انتزاع نیاز دارد و علم حصولی مطرح می‌شود و اگر مدرک شیء مجرد باشد، بنفسه پیش مدرک حاضر است و نیاز به انتزاع ندارد. در ادراک حصولی، حس و عقل دو ابزار ادراک است. متمثل، همان مدرک است و بنا بر آنکه فرآورده کدام ابزار باشد، محسوس و معقول نامیده می‌شود (همو، ۱۳۷۹: ۱۶۲-۱۶۶). بر این اساس، تعقل نزد ابن سینا - که نوعی ادراک است - حصول صورت عقلی یک شیء نزد تعقل کننده است. به تعبیر وی، یک شیء به مراتب مختلف ادراک - یعنی به صورت محسوس، متخیل و یا معقول - می‌تواند برای مدرک متمثل شود و ادراک گردد (همان: ۷۷). از نظر ابن سینا، کلی و جزئی وصف ادراک نیست، بلکه وصف مدرک است؛ یعنی محسوس جزئی است و معقول کلی؛ اما با توجه به اتحاد ادراک و مدرک بالذات، می‌توان هم ادراک و هم مدرک را به کلی و جزئی تقسیم نمود. صورت عقلی هر شیء، صورت مجرد آن شیء از ماده، لوازم و اعراض مادی است (همو، ۱۳۷۵: ۳۲۷). گاهی زمینه تحقق این ویژگی در صورت عقلی، توسط قوای ادراکی انسان فراهم می‌شود (همو، ۱۳۷۹: ۱۸۶)، گاهی نیز شیء خارجی، خود دارای حقیقتی مجرد از ماده و عوارض مادی است و نیازمند چنین تجریدی نیست (همو، ۱۳۷۵: ۳۲۷).

ابن سینا معرفت و حصول معقولات و مفاهیم کلی در عقل را ناشی از افاضه عقل فعال می‌داند (همان: ۳۲۱). عقل فعال واهب‌الصور است و مبدا افاضه معقولات به نفس انسانی است و از آنجا که معقولات بالقوه را فعلیت می‌بخشد، عقل فعال نام دارد. به عقیده او پس از تجرید، زمینه فراهم می‌شود تا واهب‌الصور، صورت معقوله را به انسان افاضه کند و پس از افاضه، درک عقلی حاصل می‌شود. درک عقلی به معنای افاضه صور معقوله توسط عقل فعال است. قابل توجه است که ابن سینا نقش عقل فعال را در فرایند ادراک مفاهیم کلی، به خورشید تشبیه کرده است:

«وقیاسه من عقولنا قیاس الشمس من أبصارنا؛ فکما أن الشمس تشرق علی المبصرات فتوصلها بالبصر كذلك اثر عقل الفعّال یشرق علی المتخیّلات فیجعلها بالتجرید عن عوارض المادّة فیوصلها بأنفسنا» (همو، ۱۹۸۰: ۴۳).

می‌توان گفت همان‌طور که خورشید در عالم جسمانی بیشترین نورافشانی را دارد، به‌گونه‌ای که با فیضان نور خورشید بر محسوسات، چشمان قادر به ادراک محسوسات می‌شوند، لازم است در عالم روحانی نیز چنین چیزی وجود داشته باشد که نسبتش به عالم روحانی، همچون نسبت خورشید به این عالم باشد (همو، ۱۴۰۴ الف: ۲۰۸-۲۰۹؛ فخرالدین رازی، ۱۳۷۳: ۲۸۴/۲).

تعقل از نظر ابن سینا، شهود و درک صور معقوله و علم حصولی است. گاهی این صورت عقلی، صورت یک شیء مادی و محسوس است که در این وضعیت، صورت حسی شیء مدرک با گذر از مراتب خیالی، از ماده و عوارض مادی جدا می‌شود. وی معتقد است که ادراک عقلی، مطابق با شیء محسوس است؛ چرا که در غیر این صورت، معقول آن شیء نخواهد بود. بر مبنای ادراک عقلی، عقل صوری را قبول می‌کند که از هر جهت مجرد از ماده‌اند. این روند، عقل را برای پذیرش صورت عقلی افاضه‌شده از سوی عقل فعال آماده می‌سازد. به بیان دیگر، تجرید و تقشیر از سوی قوای ادراکی انسان، سازنده و فاعل صورت عقلی امور مادی نیست؛ بلکه علت معد و زمینه‌ساز آن است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۲۲). از نظر او، نظریه افاضه تنها برای مغلل ساختن حصول معقولات اول در ذهن نیست؛ بلکه معقولات ثانی را نیز در بر می‌گیرد. بنابراین نفس انسان، بالذات عالم به اشیاء نیست، بلکه صورت اشیاء را از عقل فعال دریافت می‌کند و از طریق این افاضه، معرفت و شناخت شکل می‌گیرد. البته صورت خارجی اشیاء از راه حواس، نفس را تحریک می‌کند و آن را برای افاضه عقل فعال آماده می‌سازد. در عقل فعال، معقولات و مفاهیم کلی، مجرد از هر گونه ماده و لواحق هستند و در این مرحله قبل از ورود به عالم کثرت، همه صور به طور کلی تحصیل دارند. در جهان مادی، این کلیات همان موجودات جزئی هستند که در عمل تعقل انسان، بار دیگر از ماده انتزاع یافته و به صورت کلی درمی‌آیند. شیخ‌الرئیس از مراتب تعقل، به کلی قبل‌الکثره، کلی مع‌الکثره و کلی بعد‌الکثره یاد می‌کند.

۲-۱. فلسفه قرون وسطی

برخی فلاسفه قرون وسطی، با تأثیرپذیری کامل از ابن سینا، تقسیم‌بندی فوق را در طرح نظریه کلیات به کار می‌بندند. آلبرت کبیر در چگونگی ادراک و پیدایش مفاهیم کلی به صراحت از افاضه عقل فعال^۱ سخن می‌گوید (موئر، ۱۳۷۰: ۲۳۶-۲۳۷) و از اصطلاح کلی پیش از کثرت، در کثرت و بعد از کثرت بهره می‌جوید. کلی پیش از کثرت، ایده یا صورت ازلی موجود در ذهن خداست؛ کلی در کثرت، کلی موجود در افراد کثیر است؛ و کلی پس از کثرت، یک مفهوم ذهنی است که از طریق انتزاع از اشیاء جزئی به وجود می‌آید (Resnick, 2013: 514). در قرون وسطی، تأثیر حضور عقل فعال فلسفه سینیوی بسیار مشهود است. آگوستین و طرفدارانش، این نظریه را در کلیتش پذیرفته‌اند، ولی اکثر آنان به دلیل آنکه نظام عقول ده گانه ارسطویی را نمی‌پذیرند، عملکرد عقل فعال را در خدا قرار می‌دهند و آن را با لوگوس یعنی عقل خدا یکی می‌گیرند (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۳۲۲). افرادی نیز مانند توماس آکوئیناس با عقل فعال مفارق آگوستینی مخالفت کرده و آن را همراه با عقل منفعل در نفس انسان تلقی کرده‌اند. توماس تفکیک عقل به منفعل و فعال را می‌پذیرد (Aquinas, 1988: 24, 141, 142) و معتقد است که عقل انسان در ابتدا مانند لوح نانوشته‌ای فاقد معقولات است. از نظر وی، عقل مدرک صور معقول است؛ ولی این صور معقول در عالم خارج متحد با ماده‌اند و به خودی خود معقول نمی‌باشند. برای دریافتن امر معقول، عقل به تدریج مفهوم کلی را از جزئیات محسوس خارجی انتزاع می‌کند. اما از آنجا که ذهن غیرمادی است و محال است که به شکل مستقیم تحت تأثیر ماده قرار گیرد، در انتزاع کلی، منفعل نیست. بنابراین باید به عقل، قوه‌ای فعال نسبت داد. این قوه عقلانی، همان عقل فعال است که با پرتوافکنی و روشنائی خود بر عقل منفعل، مفاهیم کلی را از صورت‌های محسوس انتزاع می‌کند (Ibid.: 143).

ذکر این نکته نیز خالی از فایده نیست که توماس آکوئیناس با وجود تأثیرپذیری ژرف از ابن سینا در مسئله چگونگی ادراک کلی، برداشتی نادرست از کلام ابن سینا



1. Active Intellect.

نیز دارد. وی می‌گوید ابن سینا معتقد است که عقل یا نفس ناطقه، ناقص و متحرک است و در نتیجه وجودش را به عاریت گرفته است و فعلیت ذاتی ندارد، پس باید عقلی کامل و نامتحرک وجود داشته باشد که فعلیت، ذاتی آن باشد و قدرت تعقل را به عقل انسان عطا کند (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۴۰۲). بر خلاف نظر توماس، ابن سینا نفس را ناقص نمی‌پندارد، بلکه معتقد است که نفس، مجرد غیر تام است. وی هرگز تحرک را به نفس نسبت نداده است.

۲. معقول اول و ثانی

۱-۲. فلسفه سینوی

ابن سینا در آثارش به طور صریح از تقسیم معقولات سخنی به میان نیاورده است. وی در کتاب *منطق شفاء* معتقد است که مفاهیم ذهنی به طور مطلق موضوع منطقی نیستند؛ بلکه مفاهیم دو دسته‌اند: یا از اعیان خارجی انتزاع شده‌اند و یا اموری هستند که عارض آن مفاهیم می‌شوند، از آن حیث که مطابقت آن‌ها با خارج مورد نظر نیست؛ یعنی این مفاهیم عارض دیگر مفاهیم از آن حیث که امور ذهنی‌اند می‌شوند. قسم دوم، از آن حیث که نفس را به صورت علمی می‌رسانند و یا ممد یا مانع این وصول‌اند، مورد توجه‌اند (ابن سینا، بی‌تا: ۲۱-۲۴). به نظر می‌رسد این تفکیک، همان تقسیم‌بندی معقولات به اول و ثانوی است که ابن سینا به طور ضمنی مطرح کرده است، بی‌آنکه از این اصطلاحات نامی به میان آورد. در آثار ابن سینا، اصطلاح «معقول ثانی» به طور مطلق تنها به عنوان معقول ثانی منطقی به کار می‌رود. در کاربرد این اصطلاح، شیخ تلاش می‌کند که وجه فلسفی و منطقی بحث را از یکدیگر متمایز نماید؛ زیرا معقول ثانی، هم در منطق و هم در فلسفه مورد بحث قرار می‌گیرد. اثبات معقولات ثانی بر عهده فلسفه است؛ اما استفاده از آن‌ها در وصول به مجهول از طریق معلوم، فعلی منطقی محسوب می‌شود (همو، ۱۴۰۴: ۱۰-۱۱). برای مثال، در فلسفه اثبات می‌شود که کلیات به پنج قسم جنس، فصل، نوع، خاصه و عرض عام موجودند و همچنین شرطی که به موجب آن، این کلیات موضوع منطقی می‌شوند نیز در فلسفه تأمین می‌گردد. پس از این دو

مرحله، منطقی از حالات و عوارضی که این مفاهیم دارند، بحث می‌کند. ابن سینا در آثارش، معیار تمایز معقول اول از معقول ثانی را چنین بیان می‌کند:

«إِنَّ لِلشَّيْءِ مَعْقُولَاتٍ أُولَ كَالجِسْمِ وَالْحَيَوَانِ وَمَا أَشْبَهَهُمَا وَمَعْقُولَاتٍ ثَانِيَةٍ تَسْتَنْدُ إِلَى هَذِهِ وَهِيَ كَوْنُ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ كَلِّيَّةً وَجَزْئِيَّةً وَشَخْصِيَّةً» (همان: ۱۶۷).

وی در کتاب *شفاء موجودات* را به دو قسم معقول الذوات و محسوس الذوات تقسیم می‌کند و تنها قسم دوم را محصول تعامل با حس معرفی می‌کند و قسم دوم را فاقد ماده و لواحق ماده دانسته که برای تعقل نیازمند عملیات عقلانی سازی نیستند (همو، ۱۳۷۳: ۲۲۱-۲۲۲).

شیخ‌الرئیس در *الهیات شفاء*، آنجا که موضوع مابعدالطبیعه را معین می‌نماید، به بحث درباره مفاهیمی می‌پردازد که اگرچه آن‌ها را جزء معقولات مصطلح محسوب نمی‌نماید، اما توصیف وی از این مفاهیم، کافی است که آن‌ها را از مفاهیم ماهوی و منطقی یا معقولات اول و ثانی منطقی متمایز کند. این امر نشان می‌دهد که وی تصویر مشخصی از مفاهیم فلسفی دارد (همو، ۱۳۷۶: ۱۵). از نظر وی، عقل در تصویرسازی تمامی معانی کلی، نیازمند به حس نیست و می‌تواند یک سلسله معانی جدید انتزاع کند. عقل می‌تواند معقولی نظیر وحدت، کثرت، علیت و وجود را تصور کند، در حالی که مسبوق به حس نیستند و حس تنها منشأ انتزاع آن‌ها می‌باشد.

ابن سینا گاه اصطلاح معقول اول و ثانی را به معنای بدیهیات و نظریاتی که مبتنی بر آن بدیهیات است، به کار می‌برد (همو، ۱۹۸۰: ۴۲-۴۳). وی شماری از مفاهیم مانند وجود، واحد و شیء را در زمره تصورات بدیهی قرار می‌دهد. برخی معتقدند که این امر نشان‌دهنده آن است که وی معقول ثانی فلسفی را نیز در زمره اصطلاح کلی معقول ثانی قصد کرده است (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۱۸۹). در انتقاد به این سخن باید گفت که در فلسفه ابن سینا، مفهوم وجود بر امور ماهوی عارض می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۴: ۴۴/۳). اگر مفهوم وجود ماهوی است، پس معقول اول به حساب می‌آید نه معقول ثانی. البته باید اذعان داشت که دیدگاه شیخ در این باب واقعاً مبهم است و گاه این گونه مفاهیم را نه معقول اول دانسته است و نه معقول ثانی (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۰۱-۲۰۸).

۲-۲. فلسفه قرون وسطی

تقسیم‌بندی مفاهیم کلی، در فلسفه یونان، دوران جدید و معاصر غرب سابقه‌ای ندارد؛ اما با توجه به نفوذ ابن سینا در قرون وسطی، شناسایی و رده‌بندی معقولات به معقول اول و ثانی، ظاهراً توسط فردی به نام آلبرتوس مگنوس^۱ وارد اروپای قرون وسطی گردید و از آن پس، جزء مباحث عمده سنت مدرسی قرار گرفت. توماس آکوئیناس با تفکیک بین معقول اول و ثانی، معقول اول را واقعیت عینی و خارجی دانست که مورد ادراک عقل قرار می‌گیرد و معقول ثانی خود عقل است که موضوع منطقی می‌باشد (Aquinas, 1963: 481). این تقسیم در آراء ویلیام اکام نیز وجود دارد، ولی از آن‌ها به مفاهیم درجه اول و درجه دوم یاد می‌کنند (Ockham, 1959: 57-58). در همین دوران، راجر بیکن کشیش و فیلسوف انگلیسی نیز با تأثیرپذیری کامل از ابن سینا مفاهیم انتزاعی را به سه گروه انتزاع شیء از شیء، انتزاع مفهوم از اشیاء و انتزاع مفهوم از مفهوم تقسیم نمود. گروه اول در امور ریاضی، گروه دوم در قلمرو علوم طبیعی و گروه سوم به حوزه منطقی تعلق دارند (Knudsen, 1982: 480). تقسیم‌بندی بیکن از مفاهیم انتزاعی، تقسیم سه‌گانه معقولات در فلسفه اسلامی را به ذهن متبادر می‌سازد.

۳. کیفیت پیدایش معقولات اول

۳-۱. فلسفه سینیوی

بیان شد که از نظر ابن سینا، معقول اول مفهومی است که مستقیماً از خارج گرفته شده و حکایتگر خارج است (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۹ و ۱۵۹). از دیدگاه کثیری از متفکران اسلامی، منشأ پیدایش همه مفاهیم کلی ماهوی، صورت‌های جزئی است که از طریق ادراک حاصل می‌شود. شیخ‌الرئیس در باب نحوه پیدایش مفاهیم ماهوی، نظریه تجرید را مطرح نمود. مفاهیم ماهوی از طریق تجرید و انتزاع از مفاهیم جزئی حاصل می‌شوند و به میزان تجرد صورت از عوارض شیء، کلیت آن هم افزایش می‌یابد (همو، ۱۳۸۴: ۳۲۴/۲). در نظریه تجرید بیان می‌شود که نفس ناطقه دارای دو قوه است: قوه مدرکه

1. Albertus Magnus.

عالمه و قوه محرکه عامله (همو، ۱۳۷۵: ۶۳/۱). شیخ ضمن تأکید بر بساطت نفس انسانی و عدم منافات تعدد قوا با بساطت آن (همان: ۳۴۱/۳)، تعقل یا ادراک کلیات را بر عهده قوه عالمه یا عقل نظری می‌گذارد (همان: ۲۸۶/۵). وی با تقسیم مراتب ادراک و لحاظ تجرید در آن‌ها، تجرید تام را از آن قوه عاقله، و ادراک عقلی را بی‌نیاز از آلت و مستقیماً منسوب به نفس معرفی می‌کند. از نظر او، ادراک بر اساس کمال و نقص قوای مُدرک در مجرد ساختن معلوم، مراحل را می‌پیماید و سرانجام به مرحله تعقل یا ادراک عقلی رسیده و می‌تواند صور کلی بسازد (همو، ۱۳۷۹: ۲۳۲). ابن سینا گاه بیان می‌کند که قوه مدرکه نفس ناطقه در چهار مرحله ادراک می‌کند: حسی، تخیلی، وهمی و عقلی (همو، ۱۳۷۵: ۱۰۳/۱) و گاه نیز به سه نوع ادراک حسی، خیالی و عقلی بسنده می‌کند (همو، ۱۳۷۹: ۲۳۲).

از نظر ابن سینا، حس در معرفت‌شناسی معقولات اول، نقش اساسی دارد. یکی از عواملی که باعث شده است نظریه تجرید سینوی پذیرفته نشود، آن است که این نظریه بر این امر استوار است که اگر صورتی همراه با عوارض و غواشی باشد، قابل ادراک عقلی نیست و زمانی قابل ادراک می‌شود که به طور کلی از ماده و لواحق پیراسته شود. بنابراین معلومیت، متوقف بر تجرید شیء است و علم یعنی متمایز بودن از اشیاء دیگر، و اگر چنانچه چیزی همراه غیر باشد، معلوم واقع نمی‌شود (ذبیحی، ۱۳۹۲: ۸۳-۸۴). ملاصدرا به این قول اعتراض می‌کند که اگر معلومی در مراتب ادراکی این چنین دچار تغییر شود، ماهیت آن عوض خواهد شد و معقول مدرک با محسوس مدرک متفاوت خواهد شد؛ برای مثال، اگر از معلومی به نام زید، تمامی عوارض آن گرفته شود و کلی آن تعقل شود، مدرک انسانیت زید است و نه خود زید. صدرالمُتألهین در بحث اتحاد عاقل و معقول در ردّ نظر ابن سینا می‌گوید:

«احساس و ادراک حسی آن‌گونه که حکمای اسلامی پنداشته‌اند، نیست. آن‌ها پنداشته‌اند که احساس، تجرید کردن صور محسوس از ماده و عوارض مقارن با آن است؛ در حالی که انتقال صورت‌های منطبع در ماده با هویات خود، از ماده به غیر ماده ناممکن است» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۳۱۶ و ۵/۱۸۱).

وی در کتاب *مفاتیح الغیب* نیز بیان می‌کند که نفس صور متصوره را ایجاد می‌کند

و این صور آن‌گونه که اعراض به موضوع خویش قائم‌اند، قائم به نفس نیستند؛ بلکه از قبیل قیام اشیاء موجود به فاعل خود هستند، و این سرّی است که خداوند در نفس قرار داده و نفس را مثالی برای خود از جهت ذات، صفات و افعال قرار داده است (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۴).

صدرا در جای دیگر با اعتراض بر نظریه تجرید بیان می‌کند که بنا بر نظریه تجرید، معقول کلی، حاصل حذف مشخصات و عوارض شیء است؛ یعنی می‌توان ماهیت واحدی را بر شیء خارجی محسوس، متخیل و معقول حمل کرد که این ماهیت واحد مبهم شده، دقیقاً به جهت همین ابهامش می‌توان آن را بر وجودات مختلف حمل کرد (همو، ۱۳۸۰: ۵۷۴/۱). همچنین قابلیت صدق بر کثیرین که ویژگی اصلی یک مفهوم کلی است، حاصل ابهامی است که در نظریه تجرید از طریق حذف مشخصات و عوارض شیء به دست آمده است. در حالی که تفسیر کلیت به ابهام در فهم، تصویر نادرستی از کلیت مفهومی است.

بنابراین ابن سینا در باب صور علمی - کلی یا جزئی - قائل به انتزاع و تجرید است. ولی صدرا در باب صور جزئی (صورت حسی و خیالی) به خلق، انشاء و ابداع نفس قائل بوده و آلات قوای نفس را معد می‌داند؛ اما در باب صور عقلی، قائل به تعالی و یا مشاهده مثل نوریه است. به اعتقاد وی، آنچه حکمای پیشین گفته‌اند، حقیقت ادراک نیست، بلکه از مقدمات ادراک حسی است (همو، ۱۹۸۱: ۲۹۱/۱ - ۲۹۲).

۳-۲. فلسفه قرون وسطی

آکوئیناس با الهام از ابن سینا تمام معرفت بشری را منبعث از حس می‌داند؛ اگرچه معارف آدمی به تجربه حسی محدود نمی‌شود. آکوئیناس با تأثیرپذیری از ابن سینا به سه نوع ادراک قائل بود: ادراک حسی، خیالی و عقلی. وی بر این باور بود که برای رسیدن به معرفت عقلانی، باید از مرحله ادراک حسی و خیالی عبور کرد (Kreeft, 2009: 63). توماس مفاهیم کلی را عملکرد ذهن دانسته، معتقد بود که هر گاه اندام حسی بدن تحریک شوند، نفس از قوه به فعلیت رسیده و ابتدا صورت حسی و به دنبال آن صور خیالی و عقلی پدید می‌آیند. اما آکوئیناس در مورد عقل فعال، مبنای متفاوت با ابن سینا اتخاذ

کرده است. او برای عقل فعال توصیفی خود صرفاً نقش معرفتی قائل می‌شود و کارکرد وجودی برای آن قائل نمی‌شود. از نظر آکوئیناس عقل فعال واجد توانی است که باعث می‌شود صور معقول از محسوسات انتزاع شوند؛ بدین گونه که عقل فعال با پرتوافکنی نور و روشنایی خود بر عقل منفعل، صور معقول و مفاهیم کلی را از صورت‌های محسوس منتزع می‌کند (Aquinas, 1988: 143). در حالی که عقل فعال توصیفی ابن سینا، خود واجد این صور معقول است، نه اینکه منشأ اخذ آن صور از جواهر مادی باشد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹۹). عقل فعال که حاوی کلیات و صور وجودی اشیاست، در ایجاد تمام موجودات عالم ماده از پست‌ترین (هیولا یا ماده اولی) تا کامل‌ترین آن‌ها (نفس ناطقه انسان که موجودی مجرد غیر تام است) نقش مستقیم دارد.

برخی فلاسفه قرون وسطی که بیشتر تحت تأثیر فلوطین هستند، مانند سنت آگوستین و دانس اسکوتس، نظریه تجرید سینوی را نپذیرفتند. آگوستین معتقد بود که هر گاه اندام حسی بدن تحریک می‌شود، تأثری در آن پدید می‌آید. در این هنگام است که نفس، ادراک را تولید می‌کند. نفس دارای مفاهیمی است که ابتدا به صور تعلق می‌گیرند و سپس قوانین طبقه‌بندی شده تأثرات اند. ادراک و افکار، صوری در ذهن خدایند؛ لذا امور کلی، وجود واقعی در ذهن خدا دارند و همه معرفت‌ها حتی معرفت حسی، مستلزم معرفت به خداست. آگوستین شناخت نفس و شناخت خدا را مهم‌ترین شناخت می‌دانست (معلمی، ۱۳۸۰: ۵۴-۵۵). شهودگرایی در برابر نظریه تجرید، رویکردی مهم در معرفت‌شناسی کلیات در قرون وسطی باشد.

دانس اسکوتس نیز به گونه‌ای رویکرد شهودی به مسئله کلیات داشت. از نظر او، انسان واجد دو شناخت است: حواس و عقل. عقل با وجود آنکه غیر مادی است، از داده‌های حسی بهره می‌گیرد. عقل کلی را از فرد مادی که در آن مندرج است، بیرون می‌کشد و این عمل توسط عقل فعال صورت می‌گیرد. عقل فعال، تصویر خیالی حاصل از تجربه حس را می‌گیرد و به مفاهیم معقول مبدل می‌سازد. اسکوتس تمایز عقل فعال و عقل منفعل را انکار می‌کند. به باور وی، آدمی یک عقل با دو کارکرد متفاوت دارد؛ ولی همچون ابن سینا بر این باور است که عقل بشری بدون توجه به قوه

خیال نمی‌تواند ادراک کند (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۱۳۸/۲-۶۱۹-۶۱۸). اسکوتس بر خلاف ابن سینا معتقد بود که عقل صرفاً به امور کلی نمی‌پردازد و نسبت به امور جزئی نیز معرفت دارد (همان: ۶۲۰/۲). ما می‌توانیم از شیء جزئی، شناخت عقلی داشته باشیم. عقل از جزئیات، نوعی شناخت شهودی دارد؛ بدین معنا که موجودیت آن شیء را در می‌یابد. اگر ما یک شناخت مقدماتی از جزئی نداشته باشیم، عقل نمی‌تواند عمل انتزاع را انجام دهد؛ زیرا نمی‌داند تصور را از چه چیزی انتزاع کرده است (مجتهدی، ۱۳۹۰: ۱۳۷). در تفکر اسکوتس، شناخت عقلی شهودی در مقابل شناخت عقلی انتزاعی قرار دارد. شناخت شهودی نیاز به قوه خیال ندارد؛ بلکه شیء مدزک به گونه‌ای است که گویی هم‌اکنون وجود آن در عقل شکل گرفته است.

۴. کیفیت پیدایش معقولات ثانی منطقی

۱-۴. فلسفه سینوی

مفاهیمی مثل کلیت، جزئیت، شخصیت، جنس، نوع، فصل، عرضی عام، موجهات (واجب، ممکن)، ذاتی، عرضی، در فلسفه ابن سینا به عنوان معقول ثانی منطقی مطرح شده است (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۶۷-۱۶۹). ابن سینا می‌گوید:

«موضوع المنطق هو المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأولى، من حيث يتوصل بها من المعلوم إلى المجهول» (همان: ۱۶۷).

این عبارت دو امر را نشان می‌دهد: ۱. معقول منطقی امری کاملاً ذهنی نیست؛ بلکه بر مفاهیم ماهوی تکیه دارد و به خارج نیز مرتبط می‌شود (اسدی، ۱۳۹۴: ۱-۳۶)؛ ۲. معقول ثانی به طور مشروط، موضوع منطق است و آن شرط این است که از آن‌ها در وصول به مجهول از طریق معلوم بهره گرفته شود. ادامه عبارت ابن سینا این امر را تأیید می‌کند؛ زیرا وی می‌گوید معقولات از آن حیث که وجود عقلانی دارند، به ماده تعلق ندارند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۱-۱۰).

کیفیت پیدایش مفاهیم منطقی که مصداق خارجی و حسی ندارند، بدین نحو است که ذهن مفاهیمی را که به دست آورده است، مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد و از

آن‌ها مفاهیمی مانند کلی، جنس، نوع و فصل انتزاع می‌کند. این مفاهیم از تعمیم ادراکات حسی به دست نمی‌آیند؛ هرچند نیازمند به نوعی ادراک قبلی هستند؛ یعنی قبل از پیدایش آن‌ها باید یک معرفت تصویری یا تصدیقی در ذهن به وجود بیاید تا این دسته مفاهیم پیدا شوند. بنابراین راه پیدایش مفاهیم منطقی، بسیار روان و آسان است؛ زیرا مفاهیم منطقی از ملاحظه مفاهیم حاصل در ذهن، مقایسه و توجه به خواص و ویژگی‌های آن‌ها انتزاع می‌شوند. تا مفهومی در ذهن نباشد، مفاهیم منطقی پیدا نمی‌شوند و تا یک سلسله از مفاهیم عقلی در ذهن تحقق نیابند، نمی‌توانیم این بررسی را درباره آن‌ها انجام دهیم که آیا قابل صدق بر افراد متعدد هستند یا خیر. بنابراین مفاهیم ماهوی، هم تقدم زمانی و هم تقدم ذاتی و رتبی بر مفاهیم منطقی دارند. به همین دلیل، ابن سینا، معقولات ثانی را مستند به معقولات اول و عارض بر آن‌ها دانسته است (همو، ۱۳۷۶: ۱۹). در واقع معقولات اول پس از آنکه در ظرف ذهن جای گرفتند، یک سلسله لوازم و احکام خاصی پیدا می‌کنند و ذهن با ملاحظه این احکام و لوازم، مفاهیم منطقی را انتزاع می‌کند. باید توجه داشت که پس از پیدایش مفاهیم منطقی در ذهن، خود این مفاهیم می‌توانند منشأ پیدایش مفاهیم منطقی دیگر باشند. بنابراین حصر عروض معقولات ثانی منطقی بر معقولات اول تمام نیست؛ بلکه مفاهیم منطقی بر جمیع مفاهیم عارض می‌شوند. مفهومی که معروض یک معقول ثانی منطقی است، می‌تواند معقول اول یا معقول ثانی فلسفی و یا معقول ثانی منطقی باشد (فناپی اشکوری، ۱۳۷۵: ۲۰۶).

۲-۴. فلسفه قرون وسطی

در میان فلاسفه قرون وسطی، توماس آکوئیناس بیش از همه در نحوه پیدایش مفاهیم منطقی از ابن سینا تأثیر پذیرفته است. وی معتقد است که مفاهیم منطقی به معقولات اول متکی هستند و انعکاس و تظاهر عمل ادراک اشیاء خارجی است (Knudsen, 1982: 481). توماس از یک طرف معقولات ثانیه را موضوع منطق معرفی می‌نماید و از طرفی، گاه موضوع منطق را «موجود عقلانی» می‌داند. از این دو امر می‌توان نتیجه گرفت که منطق از مفاهیمی حاصل از عقل تشکیل یافته است. نحوه

ادراک عقل در حوزه منطق بدین گونه است که عقل، ماهیات را به نحو انتزاعی ادراک می‌نماید و تصورات حاصل، منشأ پیدایش مفاهیم کلی می‌گردند. عقل تصورات به‌دست آمده را ترکیب می‌نماید و از آن کثرات، یک مفهوم واحد حاصل می‌شود. عقل در این سیر از معلوم به مجهول، از قیاس یا استقراء بهره می‌جوید. از نظر آکوئیناس، منطق نه به امور خارجی نظر دارد و نه به امور اعتباری محض. مفاهیم منطقی، وجودشان در عقل است، اما به طور غیر مستقیم منشأ حقیقی و خارجی دارند. در حقیقت، خارج به طور غیر مستقیم و با وساطت معقولات اول، مبنای مفاهیم منطقی است (فناپی اشکوری، ۱۳۷۵: ۱۰۸).

از دیگر فلاسفه قرون وسطی، که آراء وی در نحوه پیدایش مفاهیم منطقی اهمیت ویژه دارد، ویلیام اکام است. اکام کلیات را در بستری صرفاً منطقی تبیین کرده است. وی در قلمرو منطق، یک فیلسوف «نام‌گرا» است. اکام عقیده داشت که کلیات واژگان یا علائمی هستند که به جای اعیان فردی و جزئی یا دسته‌ای از اشیاء می‌نشینند یا به آن‌ها اشاره می‌کنند، اما خودشان وجودی ندارند؛ زیرا اگر چیزی بخواهد موجود شود، لازم است جزئی و شخصی باشد و چیزی که کلی و عام است، این حالت را ندارد. از نظر او، کلیات معمولاتی هستند که صرفاً شأنی منطقی دارند (معلمی، ۱۳۸۰: ۱۰۴-۱۰۶). اکام در باب معقولات منطقی نیز بر ادراک حسی و شهود تجربی تأکید می‌کند. مفاهیم کلی، فعل خاص از ذهنی ویژه هستند و کلیت آن‌ها به سبب کلیت دلالت آن‌هاست. این یکسانی، دلالت می‌کند بر اینکه عقل قادر است عمل جزئی را به نحو کلی در ذهن مرتسم نماید و این همان وابستگی معقولات ثانی منطقی به معقولات اول در فلسفه سینوی است.

۵. کیفیت پیدایش معقولات ثانی فلسفی

۱-۵. فلسفه سینوی

شیخ‌الرئیس در برخی عبارات، از معقولات ثانی با عنوان «صفات شیء» نام برده و به خارجیت این صفات تصریح می‌کند:

«الوجود من صفات الشیء وكون وجود معلولاً من شیء آخر من صفاته المتقررة لیست من الاعتبار وكون وجود ممكناً غیر واجب كذلك بحيث یلزم منه غیره كذلك» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۳۱).

۱۱۳

شیخ در این عبارت بیان می‌کند که معقولات ثانی وجود دارند که (غیر از مفاهیم منطقی هستند) از صفات و حالات شیء به شمار می‌آیند. وی مفاهیم وجود، علیت و امکان را به عنوان صفات اشیاء معرفی می‌کند که نه تنها اعتباری نیستند، بلکه به نوعی خارجی‌اند.

در باب کیفیت پیدایش مفاهیم فلسفی و ادراک این مفاهیم، مطلبی در آثار ابن سینا به طور آشکار یافت نشد؛ اما در مواردی که وی از مفهوم وجود سخن می‌گوید، از چگونگی آشنایی ذهن انسان با این مفهوم فلسفی پرده برمی‌دارد. پرداختن به مفهوم وجود نیز به شکل پراکنده در آثار ابن سینا یافت می‌شود. فرایند دستیابی ذهن به مفهوم وجود در تفکر سینوی این گونه است که ذهن انسان در ابتدا خالی از هر صورت است و بالقوه قابلیت پذیرش صورت‌های مختلف را دارد. ذهن اساساً در فرایند مواجهه با عالم خارج ساخته شده و بالفعل می‌گردد (همو، ۱۳۷۵: ۳۹؛ همو، ۱۳۶۴: ۳۳۳). در پرتو این دیدگاه، ذهن آدمی موطن و وعاء امور ذهنی است و بدون امور ذهنی تحقق ندارد. مطروف بودن ذهن در نزد ابن سینا، همچون مطروفیت خارج برای خارجیات است. از این رو همان گونه که خارج بدون خارجیات معنا ندارد، ذهن انسان نیز چنین است. همچنان که بارها گفته‌ایم، تلقی وی از ذهن چنان است که در آغاز تولد، ذهن آدمی چون لوحی نانوشته است (همو، ۱۳۶۳: ۹۷). ذهن با دریافت صور اشیاء از جهان خارج، تدریجاً با پیدایش صور ادراکی به فعلیت می‌رسد و در این امر، تفاوتی بین معقولات اول و ثانی نیست. ابن سینا مفهوم وجود را معقول اول نمی‌داند؛ زیرا وی این مفهوم را در زمره صفات اشیاء ذکر می‌کند؛ صفتی که به تنهایی تمام هستی را فرا می‌گیرد (همو، ۱۳۷۱: ۱۳۱). این صفت گرچه در نفس انسان مرتسم می‌شود، اما خارجی و جزء صفات غیر اعتباری است. مراد شیخ‌الرئیس از صفات اعتباری، صفاتی است که عقل آن‌ها را تصور می‌کند، اما اثری در خارج ندارند. وجود از نظر شیخ، جدا از موصوف خویش نیست و امری خارجی است که در خارج به عین موصوف خویش موجود

است (همو، ۱۴۰۴: ب: ۱۲۶). ابن سینا تصریح دارد که مفهوم وجود از اقسام مفاهیم ماهوی نیست که از طریق نظریه تجرید بتوان کیفیت پیدایش آن را تبیین کرد (همو، ۱۳۸۵: ۵۵). ملاک وی درباره خارجی بودن یک مفهوم آن است که اگر شیء در خارج متصف به صفتی شد، آن صفت نیز خارجی است (همو، ۱۴۰۴: ب: ۱۶۰). او تصریح می‌کند که وجود، موضوع فلسفه اولی است و فلسفه اولی، علمی است که از وجود و عوارض خاصه وجود چون وحدت و کثرت، قوه و فعل، و امکان و وجوب سخن می‌گوید. عوارض خاصه نیز از مفاهیم فلسفی محسوب می‌شوند (همان: ۲۲). دیدگاه‌های ابن سینا در تحلیل مفهوم وجود، در آراء فلاسفه اسلامی متأخر از وی و نیز در تفکر قرون وسطی تأثیر به‌سزایی گذاشت.

۲-۵. فلسفه قرون وسطی

در تفکر قرون وسطی نیز درباره تفاوت کیفیت پیدایش مفاهیم منطقی با مفاهیم فلسفی، تمایز آشکاری یافت نشد و تنها می‌توان به صورت بسیار پراکنده، چنین تفکیکی را در معدود فلاسفه این دوران یافت. ویلیام اکام گاه اذعان می‌دارد که مفاهیم کلی مانند «وجود» از ادراک امور جزئی شکل می‌گیرند؛ امور جزئی که قبل از شکل‌گیری مفهوم وجود می‌توانند بر ما شناخته شوند. وی می‌نویسد:

«در ذهن می‌گوییم موجود یا هستنده‌ای جزئی یا ویژه را می‌توان شناخت، هرچند آن مفاهیم کلی، همچون «وجود» شناخته نباشند» (ساو، ۱۳۷۸: ۱۱).

از نظر وی، منطق ابزار فلسفه طبیعی است و مشتمل بر مابعدالطبیعه است. وی درباره ارتباط فلسفه با منطق می‌گوید که علم به اشیاء نظر دارد و اشیاء جزئی‌اند؛ ولی منطق با کلیات سروکار دارد. از نظر اکام که یک «نام‌گرا» می‌باشد، منطق با اسماء سروکار دارد؛ اما نه به عنوان حالات نفسانی، بلکه به عنوان اموری دارای معنا. منطق به اموری که ساخته ذهن هستند، می‌پردازد. کلماتی که بر اشیاء دلالت دارند «اسماء معقولات اول»، و کلماتی که بر کلمات دیگر دلالت دارند «اسماء معقولات ثانی» نامیده می‌شوند. در علوم، اسماء از نوع اول هستند و در منطق از نوع ثانی. اسامی مصطلح در مابعدالطبیعه این ویژگی را دارند که مدلول آن‌ها، معقولات اول یا معقولات

ثانی باشند. اصطلاحات فلسفی مثل وجود، مطلق شیء، شیء معین، واحد، حق، خیر، مفاهیمی هستند که از ادراک امور جزئی به وجود آمده‌اند؛ اما در منطق، اصطلاحاتی وجود دارند که اسماء معقول ثانی‌اند، مانند کلی، جنس، نوع (ارسل، ۱۳۹۴: ۳۶۳-۳۶۴).

در عبارت بالا، ویلیام اکام کاملاً بین اسماء یا مفاهیم فلسفی با مفاهیم منطقی تفاوت می‌گذارد و مفاهیم فلسفی را از مفاهیم منطقی جدا ساخته و به کیفیت پیدایش هر یک می‌پردازد. اما اینکه کیفیت پیدایش مفاهیم ماهوی (معقولات اول) با مفاهیم فلسفی چه تفاوتی دارد و آیا هر دوی آنها به یک دسته مفاهیم تعلق دارند؟ از این سخنان بر نمی‌آید. در دوران معاصر نیز برخی، مفهوم وجود را از سنخ معقولات اول دانسته، مدعی‌اند که معقولات اول، منحصر در مفاهیم ماهوی نیستند؛ معقولات اول مفاهیمی هستند که در خارج، حیثیت و مابازاء دارند و این می‌تواند شامل مفاهیم ماهوی و مفهوم وجود باشد. با فرض اصالت وجود، مفاهیم ماهوی و معقول اول، دو امر مساوی نیستند و نیز انتزاعی بودن مفهوم وجود، دلیل بر معقول ثانی فلسفی بودن مفهوم وجود در معنای مصدری نیست (بیزدی و سعیدی‌مهر، ۱۳۹۸: ۲۹-۳۸). به نظر می‌رسد در برخی عبارات اکام، معقولات اول از مفاهیم فلسفی آشکارا متمایزند و مفاهیم به سه گروه عمده تقسیم می‌شوند: مفاهیم متعالی، محمولات و معقولات. مقولات ده‌گانه ارسطویی از سنخ معقولات اول هستند و محمولات، همان کلیات پنج‌گانه ارسطویی‌اند که کاربرد آنها در منطق ضرورت دارد و مفاهیم متعالی مانند وجود، شیء، شیء معین، واحد، حق و خیر است (Leff, 1975: 164). «وجود» یک مفهوم مطلق است که بر هر چیزی که هست، دلالت می‌کند و عام‌ترین مفهوم است که هویتی متمایز از کثرت ندارد و سایر مفاهیم به این مفهوم قابل ارجاع‌اند و بر چیزی دلالت می‌کنند که «وجود» بر آن دلالت دارد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش، به تلاش‌های فلسفی ابن سینا در باب چگونگی پیدایش و ادراک کلیات پرداخته است و اینکه چگونه تلاش‌های فلسفی اندیشمندان قرون وسطی (موافق

یا مخالف) در باب کلیات، متأثر از آراء شیخ‌الرئیس است. حتی به جرئت می‌توان گفت که بدون وجود ابن سینا، فلسفه قرون وسطی، روند دیگری به خود می‌گرفت. فلاسفه‌ای مانند توماس آکوئیناس، آلبرت کیبر و حتی ویلیام اکام در بحث قوای ادراکی، اقسام ادراک، فرایند ادراک، عقل فعال و نیز اقسام سه‌گانه کلی، به ابن سینا التفات کامل داشته‌اند. در قلمرو معقولات اول، صورت محسوس به واسطه تجرید و حذف عوارض مادی و خصوصیات مشخص، متصف به کلیت می‌شود. معقولات به صورت بالفعل در عقل فعال و به صورت بالقوه در نفس ناطقه موجودند و نفس ناطقه با اتصال به عقل فعال، آن‌ها را بالفعل درک می‌کند. علاوه بر آکوئیناس، آگوستین و دانس اسکانس نیز در این رأی با ابن سینا همگام هستند. در حوزه معقولات ثانی منطقی، ذهن مفاهیمی را که کسب کرده، مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد و مفاهیم منطقی را از آن‌ها انتزاع می‌کند. این مفاهیم از تعمیم ادراکات حسی به دست نیامده‌اند، اگرچه نیازمند نوعی ادراک قبلی هستند. آراء توماس و ویلیام اکام در باب نحوه پیدایش مفاهیم منطقی، کاملاً تحت تأثیر شیخ‌الرئیس است. در باب کیفیت پیدایش مفاهیم فلسفی، هیچ اشاره صریحی در آثار ابن سینا و نیز فلاسفه قرون وسطی یافت نشد. گاه به مفاهیم فلسفی در ضمن معقولات اول، و گاه نیز به عنوان قسم سومی از مفاهیم کلی پرداخته شده است. به نظر نگارندگان، در آراء ابن سینا و به تبع وی ویلیام اکام می‌توان تفکیک این سه دسته مفاهیم و کیفیت پیدایش هر یک را هرچند به طور ضمنی و به اشاره یافت.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبیہات*، چاپ سوم، قم، البلاغه، ۱۳۸۴ ش.
۲. همو، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۳. همو، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۴. همو، *الشفاء الطبیعیات، الفن السادس، کتاب النفس*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق. (الف)
۵. همو، *الشفاء (الهیات)*، تحقیق سعید زائد، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق. (ب)
۶. همو، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۷. همو، *المبدأ والمعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، موتترال، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۶۳ ش.
۸. همو، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۶ ش.
۹. همو، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۱۰. همو، *الهیات نجات*، ترجمه و شرح سیدیحیی یشربی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵ ش.
۱۱. همو، *برهان شفا*، ترجمه و شرح مهدی قوام‌صفری، تهران، فکر روز، ۱۳۷۳ ش.
۱۲. همو، *عیون الحکمه*، مقدمه و تحقیق عبدالرحمان بدوی، بیروت، دار القلم، ۱۹۸۰ م.
۱۳. همو، *منطق شفا*، تحقیق ابراهیم مدکور، قاهره، المطبعة الامیریة، بی تا.
۱۴. ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵ ش.
۱۵. همو، *منطق ارسطو (ارغنون)*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، نگاه، ۱۳۷۸ ش.
۱۶. اسدی، مهدی، «اتصاف خارجی معقول ثانی منطقی: بررسی موردپژوهانه پارادوکس معدوم مطلق»، *مجله منطق‌پژوهی*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ششم، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ ش.
۱۷. اسماعیلی، مسعود، *معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹ ش.
۱۸. افلاطون، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسین لطیفی، چاپ سوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰ ش.
۱۹. ایلخانی، محمد، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران، سمت، ۱۳۸۲ ش.
۲۰. حکاک، سیدمحمد، *تحقیق در آراء معرفتی هیوم*، تهران، مشکوة، ۱۳۸۰ ش.
۲۱. ذبیحی، محمد، *فلسفه مشاء با تکیه بر اهرام آراء ابن سینا*، چاپ دوم، تهران، سمت، ۱۳۹۲ ش.
۲۲. راسل، برتراند آرتور ویلیام، *تاریخ فلسفه غرب (قرون وسطی)*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، پرواز، ۱۳۹۴ ش.
۲۳. ساو، روث ال.، *فلسفه غرب؛ ویلیام آو آکام*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، کوچک، ۱۳۷۸ ش.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ ش.
۲۵. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، چاپخانه دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶ ش.
۲۶. همو، *شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۰ ش.
۲۷. همو، *مفاتیح الغیب*، تصحیح و مقدمه محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.

۲۸. صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶ ش.
۲۹. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، المنطقیات، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ ق.
۳۰. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، شرح عیون الحکمه، مقدمه و تحقیق محمد حجازی و احمد علی سقا، تهران، مؤسسه الصادق (ع)، ۱۳۷۳ ش.
۳۱. فنایی اشکوری، محمد، معقول ثانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵ ش.
۳۲. کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه قرون وسطی، از آوگوستینوس تا اسکوتوس، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶ ش.
۳۳. مجتهدی، کریم، فلسفه در قرون وسطی، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۰ ش.
۳۴. معلمی، حسن، نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه غرب، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۳۵. موثر، ارماند، «قدیس آلبرت کبیر»، ترجمه محمدرضا ریخته‌گران، فصلنامه میان‌رشته‌ای فرهنگ، شماره ۸، ۱۳۷۰ ق.
۳۶. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، شرح الاشارات والتنبیها، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳۷. ورنر، شارل، حکمت یونان، ترجمه بزرگ نادرزاده، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹ ش.
۳۸. یزدی، حسین، و محمد سعیدی‌مهر، «بازتعریف معقول اول بر اساس مفهوم وجود»، مجله معرفت فلسفی، سال شانزدهم، شماره ۳ (پیاپی ۶۳)، ۱۳۹۸ ش.
39. Aquinas, Thomas, *The Division and Methods of the Sciences*, Translated by: Armand Maurer, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1963.
40. Id., *The Philosophy of Thomas Aquinas: Introductory Readings*, Christopher Martin (Ed.), London, New York, Routledge, 1988.
41. Knudsen, Christian, "Intentions and Impositions", in: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Norman Kretzmann & Anthony Kenny & Jan Pinborg (Eds.), Cambridge University Press, 1982.
42. Kreeft, Peter, *The Philosophy of Thomas Aquinas*, Boston College, Recorded Books, LLC, 2009.
43. Leff, Gordon, *William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester, Manchester University Press, 1975.
44. Ockham, William, *Philosophical Writings: A Selection*, Edited & Translated by: Philotheus Boehner, Nelson Publishing, 1959.
45. Resnick, Irven M., *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy, and the Sciences*, Brill's Companion to the Christian Tradition, 2013.