

تأثیر ابن سینا بر مبحث «کلیات» و «اصل فردیت» در تفکر مدرسی غرب

بررسی موردی: دنس اسکوتوس

مهدی عباسزاده*

چکیده

این نوشتار عهده‌دار تبیین دامنه و نحوه تأثیر افکار ابن سینا بر یکی از پرمناقشه‌ترین موضوعات فلسفی قرون وسطای مسیحی و مشخصاً تفکر مدرسی، یعنی مبحث «کلیات» و به تبع آن، «اصل فردیت» با نظر به آرای فیلسوف و متکلم اسکاتلندی مدرسی، یوهانس دنس اسکوتوس (۱۲۶۶-۱۳۰۸م) است. بحث از کلیات و اقسام سه‌گانه آن، به‌ویژه «کلی طبیعی» و وجود یا عدم آن در عالم خارج و نیز به تبع آن، اصل فردیت، یعنی مبدأ اشیای خارجی جزئی، از مباحث بسیار مهم و تعیین‌کننده‌ای است که در دوره تفکر مدرسی غرب یکسره تحت تأثیر ابن سینا آغاز می‌شود و به

* استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مناقشات دامنه‌داری در میان فلاسفه و متألهان مسیحی می‌انجامد. اسکوتوس از میان آثار ابن‌سینا مشخصاً کتاب «الشفاء» را که در قرن دوازدهم میلادی به زبان لاتین ترجمه شد، مطالعه کرده است. وی همانند متفکران مدرسی پیش از خود به تفصیل به مبحث کلیات پرداخته است؛ لکن دیدگاه وی کاملاً تحت تأثیر ابن‌سینا و برگرفته از آرای اوست. او در نحوه طرح مسئله کلیات، اقسام سه‌گانه کلی، به‌ویژه بحث از «کلی طبیعی»، وجود خارجی آن و نحوه این وجود مستقیماً از آرای ابن‌سینا بهره می‌گیرد؛ اگرچه درباره چگونگی وحدت کلی طبیعی در عالم خارج اندکی از دیدگاه وی فاصله می‌گیرد. او همچنین در ردّ مثل افلاطونی کاملاً تحت تأثیر ابن‌سیناست. وی در بحث از اصل فردیت نیز اگرچه در طرح این بحث، همانند دیگر متفکران مدرسی متأثر از ابن‌سیناست، لکن تبیین وی کاملاً نوآورانه و یکسره مستقل از دیدگاه ابن‌سینا می‌باشد: او با معرفی «این‌بودن» (*Haecaitas*) به عنوان اصل فردیت، از ابن‌سینا که «خواص و اعراض شخصی» را عامل فردیت می‌داند، دور می‌شود.

واژگان کلیدی: کلیات، کلی، کلی طبیعی، طبیعت مشترک، طبیعت، اصل فردیت، جزئی.

۱. مقدمه

کلیات نقش مهمی در ساختار ذهن انسان دارند. عمده مفاهیمی که انسان در زندگی روزمره و در ساحت تفکر خویش با آنها سر کار دارد و به واسطه آنها احکامی را بر اشیا و امور ذهنی و حتی امور خارجی جزئی بار می‌کند و حتی سنخ گفت‌وگوی ذهنی خویش با خویش را به وسیله آنها سامان می‌دهد، مفاهیم کلی هستند. بدون مفاهیم کلی، تفکر ناممکن می‌نماید.

مبحث کلیات، بر این اساس، همواره مورد توجه متفکران بوده است؛ اگرچه در مقاطعی از تاریخ تفکر بیشتر محل التفات واقع شده است. این مبحث در میان فلاسفه مسیحی قرون

وسطا و به‌ویژه متفکران مدرسی در قرن سیزدهم محلّ توجه فراوان بوده است. بحث از کلیات در دوره تفکر مدرسی اجمالاً با این مسئله یا دشواری آغاز می‌شود که آیا کلی در حدّ مفاهیم است یا واقعاً و در ظرف عالم خارج وجود دارد. به عبارت دیگر، مسئله این است که آیا کلی دارای وجود ذهنی صرف است یا - علاوه بر وجود ذهنی - دارای وجود عینی هم هست. البته بحث به همین جا ختم نمی‌شود؛ چه اگر کلی واقعاً و در ظرف عالم خارج وجود دارد، باید بررسی شود که نحوهٔ چنین وجودی چیست و چگونه قابل تبیین است. البته می‌دانیم که در این دوره، /وکام و دیگر نام‌گرایان، وجود خارجی کلیات را انکار کردند و آنها را صرفاً اسامی بی‌مسمای خارجی دانستند؛ لکن باید توجه داشت که آنان به هیچ‌روی اهمیت این بحث را نادیده نمی‌گیرند و آن را مفروغ‌عنه تلقی نمی‌کنند؛ بلکه بسیار با آن درگیرند و دربارهٔ آن سخن می‌رانند.

با این حال، در طی تاریخ تفکر فلسفی گاه اهمیت این بحث مورد تردید جدی قرار گرفته است؛ تا آنجا که در فلسفه‌های تحلیلی قرن بیستم، در حدّ «لفظی» صرف تلقی شده است؛ یعنی مشکل به یک مسئلهٔ پیش‌پاافتاده زبانِ روزمرهٔ فروکاسته شده و بدان توجهی درخور مبذول نشده است.

آیا این نحوه تلقی درست است؟ پاسخ به این پرسش منفی است: بحث از کلیات مستقیماً با بحث از امکان فلسفه پیوند دارد؛ زیرا فلسفه به یک معنا بحث از تصورات کلی انسان دربارهٔ وجود، ماهیت، وحدت، علیت و سایر معقولاتی است که اصطلاحاً معقولات ثانیه فلسفی نامیده می‌شوند. از این جهت است که:

اگر ما بگوییم که فلسفهٔ عمومی به بحث دربارهٔ منشأ و ماهیت و مناط اعتبار تصورات کلی ما می‌پردازد که براساس آنها ما انسان‌ها علم حاصل می‌کنیم و شناسا می‌شویم، در این صورت با اطمینان می‌توان گفت که در بحث کلیات نه فقط مسئلهٔ اصلی فلسفه مطرح است، بلکه اصلاً امکان وجود فلسفه و حقیقت احتمالی آن زیر سؤال برده شده است (مجتهدی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۶).

آیا مجاز هستیم بحث از کلیات را یک بحث مابعدالطبیعی یا وجودشناختی محض لحاظ کنیم؟ پاسخ به این پرسش نیز منفی است. این مبحث از یک جهت وجودشناختی و

از جهتی دیگر معرفت‌شناختی است و این دو جهت، هم‌عرض هم پیش می‌روند؛ چه آن‌گونه که افلاطون و ارسطو یادآوری می‌کنند، معرفت حقیقی باید درباره «آنچه هست» باشد. البته می‌توانیم این بحث را ذیل «وجودشناسی معرفت» جای دهیم که در این صورت باز هم با یک مبحث مرتبط با معرفت مواجه‌ایم.

بحث کلیات را از سه جهت می‌توان بررسی کرد: روان‌شناختی، مابعدالطبیعی یا وجودشناختی و معرفت‌شناختی. جهت روان‌شناختی، ناظر به این پرسش است که مفاهیم کلی چگونه پدید می‌آیند. البته موضوع نوشتار حاضر این جهت نیست. نیز این بحث اگرچه اولاً و بالذات وجودشناختی است، از جهت مهمی با مباحث معرفت‌شناختی پیوندی وثیق دارد: آنچه انسان در بدو امر در عالم خارج می‌یابد، تنها امور جزئی یا فردی و شخصی است؛ اما آنگاه که انسان درباره عالم خارج می‌اندیشد، همواره از مفاهیم کلی استفاده می‌کند و آنها را بر تعداد بسیاری از امور جزئی و فردی حمل می‌کند و احکامی را صادر می‌کند. وضعیت رابطه این کلیات موجود در ذهن با امور جزئی خارجی بسیار مهم است؛ چه اگر جزئیات واقعیت خارجی را تشکیل دهند و کلیات هیچ بهره‌ای از واقعیت خارجی نداشته باشند و ذهنی محض باشند، دو نتیجه پدید خواهد آمد: اولاً، فکر انسان هیچ ربطی به اشیای خارجی نخواهد داشت و لذا علم بی‌اعتبار یا دلخواهی خواهد بود و از واقعیت حکایت نخواهد کرد. ثانیاً، شکاکیت که ممکن است به نفی علم و معرفت بینجامد، استوار می‌گردد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶، ص ۵۸۷-۵۸۸).

باید توجه داشت که اصل فردیت نیز دارای جایگاه ویژه‌ای است؛ چه نتیجه و فرع بحث از کلیات است؛ بدین معنا که از آنجاکه طبیعت کلی اگر فی‌نفسه لحاظ شود، جزئی و منفرد نیست، پس باید عاملی وجود داشته باشد تا آن را جزئی و فردی سازد و بدین‌سان اشیای واقعی در عالم خارج موجود شوند. بحث از اصل فردیت همواره محل توجه متفکران اسلامی و غربی بوده است؛ چه بدون آن، تبیین اشیای خارجی جزئی، ناتمام می‌ماند.

۲. ابن‌سینا: مسئله کلیات و عامل فردیت

ابن‌سینا و به تبع وی دیگر متفکران اسلامی، کلی را از جهت ظرف تحقق بر سه دسته می‌دانند: طبیعی، منطقی و عقلی.* در گزاره «انسان کلی است»، موضوع گزاره - یعنی «انسان» - همان کلی طبیعی است که درباره وجود خارجی آن در میان متفکران اختلاف وجود دارد. محمول گزاره - یعنی «کلی» - کلی منطقی است که ظرف تحقق آن ذهن است؛ چه کلیت از معقولات ثانیه منطقی است که فاقد مصداق عینی می‌باشد. مجموع موضوع و محمول گزاره - یعنی «انسان کلی است» - کلی عقلی است که ظرف تحقق آن ذهن است؛ چه انسان با قید کلیت به مرحله تشخیص و تفرد نرسیده است و لذا یک موجود خارجی نیست (همان، ص ۶۰۴-۶۰۵). به عبارت دیگر، کلی طبیعی قطعاً دارای وجود ذهنی است؛ چه کلی طبیعی، معروض کلی منطقی است و وجود عارض بدون وجود معروض ممکن نمی‌باشد. بنابراین سخن صرفاً بر سر وجود خارجی کلی طبیعی است (ذبیحی، ۱۳۸۶، ص ۸۸-۸۹).

ابن‌سینا معتقد است یک کلی طبیعی، مانند فرسیت صرفاً فرسیت است و فی‌نفسه نه کثیر است و نه واحد؛ نه کلی است و نه جزئی. دلیل این امر آن است که فرسیت اگر کلی باشد، هیچ فرس جزئی‌ای موجود نخواهد بود و اگر جزئی باشد، تنها یک فرس واقعی جزئی وجود خواهد داشت. وی تلویحاً چنین استدلال مهمی را در نظر دارد.

ابن‌سینا در ابتدای بحث، با تعابیری مانند فرسیت، انسانیت، حیوانیت و ذواتی از این دست به کلی طبیعی اشاره می‌کند. این قسم، عموماً به «کلی طبیعی» معروف شده است؛ اگرچه ابن‌سینا عمدتاً از اصطلاح «طبیعت» بهره می‌گیرد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۲۸، صص ۲۰۷ و ۲۰۹ و ۱۳۷۵، ص ۵).

کلی طبیعی به باور ابن‌سینا اگرچه هم در ضمن وجود ذهنی - یعنی کلی‌های ذهنی - و

*/ ابن‌سینا در فصول اول و دوم از مقاله پنجم الهیات کتاب الشفاء به تفصیل درباره این سه قسم کلی سخن می‌گوید؛ اگرچه صراحتاً اصطلاح «کلی طبیعی» را به کار نمی‌برد. به نظر می‌رسد این اصطلاح مربوط به متفکران بعدی است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۲۸، ص ۱۹۵-۲۱۲).

هم در ضمن موجود خارجی - یعنی اشیای جزئی - وجود دارد؛ اما اگر فی‌نفسه لحاظ شود، لاشرط است و بر هر دوی اینها تقدم دارد. از این رو آنگاه که با «کلیت ذهنی» جمع شود، مفهوم کلی ذهنی را تشکیل می‌دهد و آنگاه که با «اعراض و خواص شخصی» جمع شود، موجود جزئی خارجی را تشکیل می‌دهد. به باور او کلی آنگاه که به مثابه کلی طبیعی - یعنی فی‌نفسه - لحاظ شود، با قطع نظر از تجلیات ذهنی و عینی آن دارای شأن وجودشناختی دقیقی است. بدین سان درباره وجود ذهنی کلی طبیعی، ابهامی وجود ندارد؛ اما درباره وجود خارجی کلی طبیعی باید نکته زیر را مورد توجه قرار داد تا ابهام از میان رود:

قائلین به وجود کلی طبیعی توضیح داده‌اند که منظور از وجود آن در خارج این نیست که به وصف کلیت در خارج تحقق یابد [زیرا هیچ موجود خارجی به وصف کلیت نمی‌تواند در خارج تحقق یابد]، بلکه منظور این است که در خارج، امری مشترک بین افراد موجود است که عیناً در ذهن هم تحقق می‌یابد و در آنجاست که متصف به کلیت می‌شود ... منظور از وجود آن در خارج این نیست که در کنار وجود افراد، وجود مستقل و مُنحازی از آنها داشته باشد؛ بلکه منظور این است که وجود کلی طبیعی به وجود افرادش می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۳۲۲-۳۲۴).

اکنون به عبارات و تعبیر خود/بن‌سینا توجه می‌کنیم. مسئله کلیات و اصل فردیت در آثار مختلف فلسفی/بن‌سینا مطرح شده است؛ لکن از آنجا که اسکوتوس صرفاً ترجمه لاتین کتاب الشفاء را در اختیار داشته و از آن تأثیر پذیرفته است، در این نوشتار مشخصاً بر محتویات این کتاب سترگ متمرکز می‌شویم. /بن‌سینا در بخش الهیات کتاب الشفاء یک کلی طبیعی، مانند فرسیت را تحلیل می‌کند. نتیجه تحلیل وی این است که فرسیت اگر فی‌نفسه لحاظ شود، نه کلی است و نه جزئی؛ لکن کلیت، صفتی است که بر فرسیت در ذهن عارض می‌شود و واحدیت نیز صفتی است که با فرسیت در خارج، مقارن می‌گردد:

نه تعریف فرسیت همان تعریف کلیت است و نه کلیت در تعریف فرسیت وارد می‌شود؛ زیرا فرسیت تعریفی دارد که نیازمند تعریف کلیت نیست؛ لکن کلیت بر فرسیت عارض می‌شود؛ زیرا فرسیت فی‌نفسه البته چیزی جز فرسیت نیست؛ چراکه فی‌نفسه نه واحد

است و نه کثیر و نه در خارج، موجود است و نه در نفس [یعنی ذهن یا عقل] و نه چیزی از اینها بالقوه یا بالفعل داخل در فرسیت است؛ بلکه از آن حیث که فرسیت خودش است، فقط فرسیت است؛ بلکه واحدیت، صفتی است که با فرسیت مقارن می‌گردد و فرسیت همراه با آن صفت، واحد می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۴۲۸، ص ۱۹۶).

ابن‌سینا همین بحث را با تحلیل کلی طبیعی دیگری، مانند انسانیت پی می‌گیرد. وی یادآوری می‌کند که انسانیت با دو طرف نقیض - یعنی کثرت و وحدت - روبروست. این‌دو از بیرون خود انسانیت بدان ملحق می‌شوند؛ اولی از ذهن و دومی از عالم خارج. لکن انسانیت فی‌نفسه یکسره غیر از این‌دو طرف نقیض است:

اگر [درباره] ... هویت انسانیت از آن حیث که انسانیت است ... از دو طرف نقیض پرسش شود و گفته شود که آیا هویت انسانیت واحد است یا کثیر، لازم نیست [بدین پرسش] پاسخ داده شود؛ زیرا هویت انسانیت از آن حیث که هویت انسانیت است، چیزی غیر از هریک از این‌دوست و در تعریف آن چیز، تنها و فقط انسانیت می‌آید. اما اینکه آیا انسانیت متصف به این می‌شود که واحد است یا کثیر، با این [فرض] که هریک از این‌دو وصفی است که از بیرون به انسانیت ملحق می‌شود، [باید بگوییم که با این فرض] انسانیت ناگزیر بدان متصف می‌شود؛ لکن از آن حیث که انسانیت صرفاً انسانیت است، بدان متصف نمی‌شود. بنابراین انسانیت از آن حیث که انسانیت است، کثیر [یا واحد] نیست، بلکه چنان است که گویی کثیر [یا واحد] صرفاً چیزی است که از بیرون بدان ملحق شده است. بدین‌سان اگر ما به انسانیت از آن حیث که فقط انسانیت است [یعنی کلی طبیعی است] می‌نگریم، نباید آن را به مثابه چیزی از بیرون [مانند انسانیت زید در عالم خارج یا انسانیت کلی در ذهن] بنگریم (همان، ص ۱۹۷-۱۹۸).

ابن‌سینا سپس از مباحث پیشین، تقدم وجودشناختی کلی طبیعی بر تجلیات درون‌ذهنی و بیرون‌ذهنی آن را نتیجه می‌گیرد. این نتیجه‌گیری یکی از تحلیل‌های بسیار دقیق ابن‌سیناست. او در اینجا کلی طبیعی دیگری، مانند حیوانیت یا انسانیت را مثال می‌زند. به باور وی چنین اعتباری - یعنی حیوانیت فی‌نفسه یا انسانیت فی‌نفسه - دارای تقدم وجودشناختی بر مصادیق و افراد کلی و جزئی آن است:

این اعتبار [یعنی حیوانیت فی نفسه] به لحاظ وجودی مقدم بر حیوانی است که به واسطهٔ عوارضش شخصی [و جزئی] شده است ... و [مقدم بر] کلی عقلی است، همانند تقدم امر بسیط بر امر مرکب و تقدم جزء بر کل و حیوانیت و انسانیت به واسطهٔ چنین وجودی نه جنس هستند و نه نوع و نه شخص و نه واحد هستند و نه کثیر؛ بلکه به واسطهٔ چنین وجودی فقط حیوانیت و فقط انسانیت هستند (همان، ص ۲۰۱).

ابن سینا اگرچه کلی طبیعی را فی نفسه واحد نمی‌داند - همان‌طور که فی نفسه کثیر نمی‌داند - در عین حال نحوه‌ای وحدت هم برای آن در نظر می‌گیرد؛ چه بالاخره یک کلی طبیعی، مانند حیوانیت فقط حیوانیت است؛ یعنی خودش خودش است و لذا غیر از مثلاً نباتیت است. برای اینکه حیوانیت فقط حیوانیت باشد و نه نباتیت، باید به نحوی وحدت داشته باشد. او در اینجا حیوان را به مثابه یک کلی طبیعی مورد بحث و تدقیق قرار می‌دهد: حیوان در حدّ وحدتش، آن وحدتی که به واسطه آن، یکی از مجموعه حیوان است، حیوانی است به نحو مجرد و بی‌شرط چیزی دیگر [یعنی لابشرط] و هرچند آن وحدت، زاید بر حیوانیتش باشد و لکن غیر از لواحق دیگر است (همان، ص ۲۰۴).

باید توجه داشت *ابن سینا* اگرچه می‌پذیرد که کلی طبیعی می‌تواند در ضمن افراد خارجی وجود دارد و لذا بدین سان نحوه‌ای وجود خارجی برای آن لحاظ می‌کند، اما - همانند *ارسطو* و بر خلاف *افلاطون* - وجود مفارقی برای آن لحاظ نمی‌کند. او بدین ترتیب وجود خارجی مستقل و مفارق صور معقول یا مثل افلاطونی را انکار می‌کند. او یک کلی طبیعی - مانند حیوانیت - را مثال می‌زند و در این باره می‌نویسد: «حیوان به صرف حیوان بودن در اعیان وجود دارد، اما این امر باعث نمی‌شود که مفارق باشد» (همان). او پس از اینکه با طرح پنج دلیل دیدگاه *افلاطون* و پیروان وی دربارهٔ مثل مفارق را به نقد می‌کشد، در قالب عبارات زیر، حیوانیت را مورد مذاقه قرار می‌دهد و وجود مفارق صور معقول یا مثل را انکار می‌کند:

اگر جایز باشد که حیوان، از آن جهت که حیوان است، به نحو مجرد و به شرط اینکه چیز دیگری نباشد [یعنی بشرط لا] وجودی در اعیان داشته باشد، جایز خواهد بود که مثل افلاطونی هم در اعیان، وجودی داشته باشند؛ اما حیوان به شرط اینکه چیز دیگری نباشد،

وجودش تنها در ذهن است. لکن حیوان به نحو مجرد و نه به شرط چیزی دیگر [یعنی لابشرط] دارای وجودی در اعیان است؛ زیرا فی نفسه و در حقیقتش نسبت به چیزی دیگر بی شرط است، هرچند با هزاران شرایطی که از خارج با آن مقارن می‌شوند، همراه باشد. پس حیوان به مجرد حیوانیت در اعیان موجود است؛ اما این امر واجب نمی‌سازد که حیوان، مفارق باشد؛ بلکه چیزی است که فی نفسه از شرایط لاحقه تهی و در اعیان موجود است؛ اگرچه [عملاً] شرایط و احوالی آن را از خارج دربر گرفته‌اند ... اگر آن‌گونه که [افلاطونیان] گمان می‌برند حیوانی مفارق وجود داشته باشد، این، آن حیوانی نیست که ما در طلب آنیم و درباره آن سخن می‌گوییم؛ زیرا ما حیوانی را می‌طلبیم که بر موارد بسیار حمل شود؛ به این صورت که هریک از این موارد بسیار همان حیوان باشد و نه حیوانی دیگر و مابین با آن [یا همان حیوان به معنای یک مثال افلاطونی] که از آنجا که هیچ چیزی از آن، همان حیوان نیست، بر آن موارد حمل نمی‌شود (همان، ص ۲۰۴).

کوتاه سخن اینکه به باور ابن‌سینا آنگاه که انسان مثلاً صورت حیوان را از آن جهت که صورت حیوان است تعقل کند، موجودی را تنها از جهت ذاتش تعقل کرده است؛ لکن چنین تعقلی باعث نمی‌شود که صورت انسان، مفارق باشد.

ابن‌سینا پس از بحث از کلی طبیعی، متعرض بحث عامل فردیت می‌شود؛ چه طبیعت مشترک اگر عامل تفرّدی نداشته باشد، هیچ‌گاه اشیای خارجی و جزئی پدید نخواهند آمد. او عامل فردیت را «خواص و اعراض شخصی» معرفی می‌کند؛ بدین معنا که آنگاه که این خواص و اعراض با کلی طبیعی یا طبیعت مشترک جمع شوند، شیء خارجی جزئی و منفرد پدید می‌آید. وی در کتاب الشفاء فردیت یک کلی طبیعی - مانند فرسیت - را چنین تبیین می‌کند: «فرسیت به این شرط که به واسطه تعریفش بر چیزهای کثیر انطباق داشته باشد، عام و کلی است و آنگاه جزئی و خاص می‌شود که دارای خواص و اعراضی باشد» (همان، ص ۱۹۶). وی سپس کلی طبیعی دیگری - مانند انسانیت - را مورد بحث قرار داده، نحوه فردیت آن را از طریق اعراض شخصی تبیین و یک انسان واقعی و جزئی را مجموع طبیعت مشترک او و دیگران و عامل فردیت او - یعنی اعراض شخصی او - معرفی می‌کند:

انسانیت برای اینکه غیر شود [مثلاً انسانیت زید یا انسانیت عمرو شود]، ناگزیر است به

واسطه اعراضی که با آن همراه می‌شود [چنین یا چنان شود]؛ زیرا انسانیت البته جز با این اعراض موجود نمی‌شود. انسانیت در این فرض، انسانیت از آن حیث که فقط انسانیت است [یعنی کلی طبیعی] نیست. بنابراین از آنجاکه انسانیت [به مثابه کلی طبیعی] همان انسانیت عمرو نیست، غیر از انسانیت به واسطه اعراض است. از این‌رو این اعراض در شخص زید تأثیر دارند؛ زیرا زید عبارت است از مجموع انسان یا انسانیت و این اعراض لازمه، چنان‌که گویی اینها اجزای وی هستند، این اعراض در انسان و انسانیت هم تأثیر دارند، بدین‌سان که منسوب به آن هستند (همان، ص ۲۰۰).

۳. اسکوتوس: مسئله کلیات و اصل فردیت

متفکران مدرسی غرب در قرن سیزدهم و از جمله اسکوتوس در بحث از کلیات و اقسام سه‌گانه آن، به‌ویژه کلی طبیعی، تحت تأثیر ابن‌سینا هستند؛ اگرچه درباره نحوه وجود کلی طبیعی و اصل فردیت اختلافاتی اساسی دارند. اصل بحث و اهتمام متفکران مدرسی به این مسئله با این تعبیر ابن‌سینا آغاز می‌شود که فرسیت است و فی‌نفسه نه کثیر است و نه واحد، یا نه کلی است و نه جزئی. دلیل این امر، آن است که فرسیت اگر کلی باشد، هیچ فرس جزئی‌ای نخواهد بود و اگر جزئی باشد، تنها یک فرس واقعی جزئی وجود خواهد داشت و بیان شد که ابن‌سینا تلویحاً چنین استدلالی را در نظر دارد.

منشأ مشکل اصلی متفکران مدرسی این است که کلی طبیعی یا طبیعت، چگونه هم در ضمن موجود ذهنی وجود دارد و هم در ضمن موجود خارجی. اگر این اعتبار هم در ذهن و هم در بیرون ذهن یافت شود، در این صورت باید یک شأن وجودشناختی غیرعادی و ناشناخته داشته باشد. در واقع پرسش اصلی در این بحث آن است که اگر این اعتبار هم در ذهن وجود دارد و هم در عالم خارج، وحدت آن چگونه حفظ می‌شود.

اسکوتوس تحت تأثیر ابن‌سینا و ناظر به عبارات وی - به شرح مندرج در بخش پیشین نوشتار حاضر - می‌کوشد به این پرسش فوق پاسخ دهد. وی برای مقدمه در کتاب آثار کوچک منطقی به تبع ابن‌سینا (۱۴۲۸ق، ص ۱۹۵-۲۱۲) سه قسم کلی را از جهت ظرف تحقق، از یکدیگر تمییز می‌دهد:

گاه [کلی] با ارجاع به موضوع فهمیده می‌شود؛ یعنی چیزی که متعلق مفهوم اولی است و مفهوم کلی بر آن اطلاق می‌شود، و کلی به این معنا متعلق اولیه عقل است. گاه [کلی] با ارجاع به محمول فهمیده می‌شود؛ یعنی چیزی که متعلق مفهوم ثانوی است و معلول عقل است و بر چیزهایی که متعلق مفهوم اولی هستند، اطلاق می‌شود و به این معناست که منطق‌دان به درستی از کلی سخن می‌گوید. به یک شیوه سوم، کلی با ارجاع به مجموع موضوع و محمول فهمیده می‌شود ... و به این معنا کلی به هیچ‌گونه مطالعه و بررسی فلسفی تعلق ندارد (به نقل از: Williams, 2003, p.106).

توضیح اینکه قسم اول، همان کلی طبیعی است که اسکوتوس آن را تحت تأثیر ابن‌سینا (۱۳۷۵ق، صص ۲۰۷ و ۲۰۹ و ۱۳۷۵، ص ۵) طبیعت و گاه طبیعت مشترک می‌خواند و همانند دیگر متفکران مدرسی به بحث درباره نحوه وجود آن می‌پردازد. قسم دوم کلی منطقی است که صرفاً یک مفهوم ذهنی است؛ مانند «انسان» که بر افراد کثیر در تحت آن حمل می‌شود. قسم سوم، کلی عقلی است که آن هم وجود ذهنی دارد؛ مانند «انسان، کلی است».

اسکوتوس درباره وجود ذهنی طبیعت تردیدی به خود راه نمی‌دهد؛ اما آنچه محل بحث وی است، امکان وجود خارجی طبیعت و نحوه این وجود و وحدت آن است. وی برای وجود خارجی طبیعت، شأن خاصی در نظر می‌گیرد و آن را «آنچه هست» (Quod est) می‌نامد. او به تبع ابن‌سینا (۱۳۷۵ق، صص ۲۰۴ و ۲۰۷) معتقد است طبیعت باید به نحوی در ضمن واقعیت خارجی جزئی وجود داشته باشد و این‌گونه استدلال می‌کند که اگر طبیعت در خارج دارای نحوه‌ای از وجود نباشد، در این صورت آنگاه که ما طبیعت را می‌شناسیم، صرفاً مفاهیم ذهنی خودمان را شناخته‌ایم و نه چیزی بیش از آن را؛ ضمن اینکه در این صورت با تغییر در اشیا، باور ما هیچ‌گونه تغییری نخواهد یافت و تجربه نشان داده است که چنین چیزی عملاً رخ نمی‌دهد:

این مطلب [یعنی وجود طبیعت در ضمن واقعیت خارجی جزئی] قطعی است؛ زیرا در غیر این صورت در [فراآیند] دانستن چیزی درباره کلیات، هیچ چیزی درباره شیء نخواهیم دانست، بلکه صرفاً چیزی درباره مفاهیم خودمان خواهیم دانست. همچنین با تغییری در

وجود شیء، باور ما از صادق به کاذب تغییر نخواهد کرد [و این هردو باطل است]... بنابراین یک طبیعت واحد [و مشترک] است که در نظام وجود [یعنی در عالم خارج] به وسیله درجه خاصی از انفراد، تعیین یافته و [نیز] در عقل [یعنی در ذهن] هم موجود است (Scotus, 1998, p.305).

اسکوتوس تحت تأثیر ابن سینا (۱۴۲۸ق، ص ۱۹۶) به هیچ وجه نمی‌پذیرد که طبیعت فی نفسه امری جزئی و منفرد باشد. طبیعت چنان نیست که به عنوان امری منفرد در بیرون از ذهن حاضر باشد و صرفاً به شیوه‌ای محدود به عنوان کلی در ذهن تحقق یابد و لذا برای انفرادش به هیچ عامل بیرونی جز خودش نیاز نداشته باشد. وی این مدعا را با دو دلیل اثبات می‌کند:

دلیل اول در کتاب **در سگفتارها** مطرح می‌شود. اسکوتوس طبیعتی مانند سنگ بما هو سنگ را در نظر می‌گیرد و می‌نویسد:

وحدت، انفراد نیست که سنگ بما هو سنگ را متعین می‌سازد؛ زیرا در این صورت، سنگ نمی‌تواند در تحت جنبه کلیت تصور شود، مگر به وسیله ادراک آن در تحت جنبه‌ای متضاد با ماهیت حقیقی‌اش» (Scotus, 2005, p.15).

در واقع اگر طبیعت آنگاه که نزد عقل حاضر است، منفرد یا جزئی باشد، عقل نخواهد توانست آن را بشناسد؛ زیرا طبیعت طبق این فرض، منفرد است؛ اما عقل صرفاً می‌تواند آن را به عنوان امری کلی بشناسد و این، بدان معناست که عقل طبیعت را به شیوه‌ای غیر از شیوه واقعی وجود طبیعت فهمیده است و چنین چیزی محال است. بنابراین اگر طبیعت آنگاه که فی نفسه لحاظ شود امری منفرد باشد، عقل نخواهد توانست آن را به عنوان امری کلی بشناسد.

در ضمن بیان دلیل دوم، اسکوتوس نحوه‌ای وحدت را برای طبیعت لحاظ می‌کند که عبارت است از «وحدت واقعی پایین‌تر از وحدت عددی» (Unitas Realis Minor) و در این باره می‌نویسد: «سنگ بما هو سنگ در وجود برون‌ذهنی‌اش اولاً... دارای وحدت حقیقی خاص خویش است؛ وحدتی که پایین‌تر از وحدتی است که به یک امر منفرد تعلق دارد» (Ibid, p.17). توضیح اینکه وحدت عددی

بالاترین نوع وحدت است و به هر شیء واقعی جزئی تعلق دارد؛ فرضاً یک کتاب واقعی جزئی دارای وحدت عددی است و بدین سان همه اشیا موجود در عالم خارج را می توان دارای وحدت عددی دانست؛ لکن اسکوتوس برای طبیعت، وحدتی را در نظر می گیرد که در حالی که واقعی است و نمی توان آن را وهمی خواند، در مرتبه ای پایین تر از وحدت عددی قرار دارد و چون وحدت عددی مساوی با جزئیت و انفراد است، بنابراین طبیعت که فاقد وحدت عددی است، نمی تواند جزئی و منفرد باشد. وی استدلال خویش بر عدم انفراد طبیعت را این گونه مطرح می کند: «اگر سنگ بما هو سنگ، فی نفسه منفرد باشد، هیچ وحدت واقعی وجود نخواهد داشت، مگر وحدت عددی و این مطلب کاذب است» (Ibid, p.15).

اما چرا طبیعت باید دارای این نحوه وحدت حداقلی باشد؟ به نظر می رسد پاسخ اسکوتوس این باشد که طبیعت و ارتباطها و نسبت های آن به هر حال وجود دارند؛ اما چنان که اشاره شد- فاقد وحدت عددی اند. اکنون اگر طبیعت و ارتباطها و نسبت های آن فاقد این نحوه وحدت حداقلی هم باشند، نمی توان برای آنها هیچ نحوه واقعییت و تأثیر بیرون ذهنی لحاظ کرد و آنها را منشأ اثر دانست و این، خلاف فرض است. آنچه هیچ وحدتی ندارد، هیچ وجود و اثری ندارد. بنابراین اسکوتوس استدلال می کند که این وحدت حداقلی طبیعت به منظور پشتیبانی از ارتباطها و نسبت های متعددی که از آنجا که وابسته به ذهن نیستند، واقعی تلقی می شوند؛ لکن فاقد وحدت عددی هستند، ضروری است (Gracia and Noone, 2003, pp.359-360).

این وحدت حداقلی طبیعت برای اسکوتوس بسیار مهم و دارای کارکردی وجودشناختی و معرفت شناختی است. کارکرد وجودشناختی آن عبارت است از تبیین خصوصیت تکرارپذیر طبیعت در افراد جزئی و منفرد آن؛ یعنی در موضوعات وجودشناختی انضمامی آن. کارکرد معرفت شناختی آن نیز تدارک نقش علی طبیعت در شکل دهی به عقل است.

اسکوتوس همچنین نمی پذیرد که طبیعت به معنایی که کلی منطقی - یعنی مفهوم کلی موجود در ذهن کلی است - کلی باشد. وی در این موضع هم به استدلال تلویحی ابن سینا

(همین نوشتار، ص ۴) نظر دارد؛ یعنی اگر طبیعت، کلی باشد، در این صورت هیچ فرس واقعی جزئی وجود نخواهد داشت.

در نهایت اسکوتوس به پیروی کامل از *ابن سینا* (۱۴۲۸ق، ص ۲۰۱) اعلام می‌کند که طبیعت بر تجلیات درون‌ذهنی و بیرون‌ذهنی خود تقدم بالطبع دارد. او - همانند *ابن سینا* - بیان می‌دارد که فرسیت صرفاً فرسیت است (*Equinitas Est Tantum Equinitas*) و فی‌نفسه نه دارای وجود جزئی و منفرد (*Esse Singulare*) است و نه دارای وجود کلی (*Esse Universale*). وی در کتاب **درسگفتارها** در این باره می‌نویسد:

من طبق دیدگاه *ابن سینا* می‌گویم... فرسیت صرفاً فرسیت است و فی‌نفسه نه واحد است و نه کثیر، نه کلی است و نه منفرد. در نتیجه همان‌گونه که فرسیت در ذهن [فی‌نفسه] صرفاً منفرد یا صرفاً کلی نیست، در عالم بیرون‌ذهنی هم دقیقاً فی‌نفسه نه واحد است و نه کثیر. از این رو طبیعت فی‌نفسه نه مشتمل بر کلیت است و نه مشتمل بر وحدت عددی [آن‌گونه که در جزئیات یافت می‌شود] (Scotus, 2005, p.17).

بدین ترتیب تفاوت دیدگاه اسکوتوس با *ابن سینا* تنها در نحوه تبیین وحدت کلی طبیعی یا طبیعت است. اسکوتوس بدین سان «وحدت واقعی پایین‌تر از وحدت عددی» را برای طبیعت در نظر می‌گیرد. دیدیم که *ابن سینا* (۱۴۲۸ق، صص ۱۹۶ و ۲۰۴) هم نحوه‌ای وحدت را برای کلی طبیعی در نظر می‌گیرد.

در مجموع می‌توان چنین اظهار نظر کرد که کلی به معنای طبیعت به باور اسکوتوس نمی‌تواند بر چیزهای جزئی حمل شود؛ زیرا آنچه بر چیزهای جزئی حمل می‌شود، صرفاً یک مفهوم کلی است، نه یک چیز. طبیعت اگرچه به خودی خود بر چیزهای جزئی حمل نمی‌شود، اما مبنا و اساس حمل مفاهیم کلی بر امور جزئی واقعی است. با این حال - چنان‌که پیش‌تر اشاره شد - به نظر وی کلی به معنای طبیعت را نمی‌توان صرفاً چیزی پنداشت که توسط عقل ایجاد شده است و هیچ مبنایی در اشیای واقعی و عالم خارج ندارد. اگر کلی صرفاً محصول عقل باشد و هیچ بنیانی در خود اشیا و عالم خارج نداشته باشد، در این صورت هیچ تفاوتی میان مابعدالطبیعه که از موجود بحث می‌کند و منطقی که به امور عقلی محض می‌پردازد، وجود نخواهد داشت (Gilson, 1978, p.462).

بنابر مطالب پیش گفته اسکوتوس را می‌توان همانند ابن‌سینا در مبحث کلیات «واقع‌گرا» دانست و همین موضع است که بعداً توسط اوکام و نام‌گرایان به نقد کشیده می‌شود. در واقع اوکام نقد خویش را اولاً، بر دیدگاه‌های اسکوتوس درباره کلیات وارد می‌سازد و ثانیاً، دیگر واقع‌گرایان را در این بحث مدّ نظر قرار می‌دهد.

همچنین باید توجه داشت که از جمله مواضع تأثیرپذیری اسکوتوس از ابن‌سینا ردّ مثل افلاطونی است. وی برخلاف افلاطون و به تبع ابن‌سینا (۱۴۲۸ق، صص ۲۰۴ و ۳۱۴-۳۱۵) وجود مستقل و مفارقی را برای مثل یا صور در نظر نمی‌گیرد. او بر این باور است که مثل صرفاً در علم الهی وجود دارند. به نظر وی وجود معقول اشیا یا همان مثل را که در واقع الگوی مخلوقات تلقی می‌شوند، ذات و عقل الهی ایجاد کرده است؛ زیرا خدا ابتدا ذات خود را می‌شناسد و سپس مثل را در علم خویش می‌آفریند و همین مثل، الگوی آفرینش مخلوقات توسط خدا هستند. او بدین‌سان برخلاف افلاطون معتقد است مثل، وجودی مستقل ندارند؛ بلکه در علم الهی آن‌هم صرفاً «به یک معنای مشروط» وجود دارند؛ زیرا وجود آنها وجود علمی در ذهن خداست، نه وجود عینی و خارجی. وی در کتاب **در سگفتارها** ضمن بیان این مطلب سه ویژگی را برای مثل در نظر می‌گیرد. وی مثل را «حقایق» تلقی می‌کند؛ زیرا طبق نمونه (Exemplar) خودشان، یعنی عقل الهی آفریده شده‌اند. نیز آنها را «نور» می‌نامد؛ زیرا دارای تجلّی هستند. همچنین آنها را لایتغیر و ضروری می‌داند. عبارات او در این باره چنین است:

همه معقولات [یعنی مثل] دارای یک وجود معقول بر حسب فعل الهی می‌باشند. در این معقولات، همه حقایقی که درباره آنها می‌توانند تصدیق شوند، قابل رؤیت‌اند... این معقولات «حقایق»‌اند؛ زیرا مطابق با نمونه خودشان، یعنی عقل الهی‌اند. به همین قیاس آنها «نور»‌اند؛ زیرا تجلّی می‌کنند و آنها لایتغیر و ضروری‌اند... این معقولات صرفاً به یک معنای مشروط «وجود» دارند (Scotus, 1987, p.123).

بحث از اصل فردیت (Principium Individuationis) نیز از مشغله‌های اصلی متفکران مدرسی غرب است و موضوع آن تعیین اصلی است که مبدأ جزئیت‌اشیای خارجی است. این بحث در تفکر مدرسی عمدتاً با توجه به مباحث ابن‌سینا درباره کلیات

آغاز می‌شود؛ بدین معنا که از منظر *ابن‌سینا* از آنجاکه کلی طبیعی، فی‌نفسه جزئی و منفرد نیست، پس باید علت یا اصل انفرادی باشد تا اشیا در خارج جزئی و لذا موجود شوند. بدین‌سان بحث از اصل فردیت، نتیجه منطقی بحث از کلیات و به‌ویژه کلی طبیعی است. بنابراین فلاسفه مدرسی و از جمله *اسکوتوس* در طرح مبحث اصل فردیت ناگزیر تحت تأثیر *ابن‌سینا* قرار دارند؛ اگرچه در تبیین دیدگاه خاص خودشان از موضع *ابن‌سینا* فاصله می‌گیرند.

بیان شد که *ابن‌سینا* (۱۴۲۸ق، صص ۱۹۶ و ۲۰۰) «خواص و اعراض شخصی» را عامل فردیت می‌داند. اما *اسکوتوس* دیدگاهی متفاوت با این نظریه را مطرح می‌کند. او برای مقدمه به دیدگاه‌های رایج روزگار خود درباره‌ی اصل فردیت می‌پردازد و نظر دیگر متفکران مدرسی را به نقد می‌کشد:

۱. فردیت به طور کلی نمی‌تواند دارای معیاری منفی یا سلبی باشد؛ یعنی نمی‌توانیم بگوییم چیزی جزئی است که بر خلاف نوع، تقسیم‌پذیر نباشد یا با سایر افراد تحت یک نوع غیریت داشته باشد. وی با ذکر دو دلیل اثبات می‌کند که اصل فردیت نمی‌تواند منفی باشد؛ اولاً، هر چیزی که با چیز دیگر ناسازگار است یا با آن غیریت دارد، نمی‌تواند به دلیل یک جهت منفی یا سلبی با آن غیریت داشته باشد؛ غیریت باید منشأ مثبت یا ایجابی داشته باشد. ثانیاً، همواره یک کمال باعث ناسازگاری یا غیریت یک چیز کامل و یک چیز ناقص می‌شود؛ ضمن اینکه نفی یا سلب همواره اثبات یا ایجاب را پیش‌فرض می‌دارد؛ زیرا نفی در واقع نفی چیزی مثبت است. *اسکوتوس* در کتاب **درسگفتارها** در این‌باره می‌نویسد:

هر چیزی که با موجودیت چیزی دیگر ناسازگار است، به دلیل چیز مثبتی که دارد، با آن ناسازگار است...؛ صرفاً به دلیل یک کمال است که آنچه فاقد کمال است، می‌تواند با چیزی ناسازگار باشد... موجودیت هیچ‌گاه به وسیله یک نفی تشکیل نمی‌شود؛ زیرا یک نفی همواره چیزی مثبت را پیش‌فرض می‌دارد (Scotus, 2005, pp.23-25).

۲. کمیت نمی‌تواند عامل فردیت باشد؛ چه کمیت عرض است و متأخر از جوهر جزئی است؛ لذا نمی‌تواند فردیت جوهر جزئی را باعث شود: «جوهر نمی‌تواند از طریق کمیت که متأخر از جوهر است، منفرد شود» (Ibid, p.55).

۳. ماده یا هیولا نیز نمی‌تواند عامل فردیت باشد؛ چه ماده امری است نامتعین. ضمن اینکه ماده برای افراد در تحت یک نوع، یکسان است و لذا نمی‌تواند باعث تمایز افراد شود. وی در این باره می‌نویسد: «ماده نمی‌تواند علت فردیت باشد؛ زیرا این یک قاعده کلی است که آنچه برای چند چیز از یک نوع یکسان است، نمی‌تواند علت تمایز باشد» (Ibid, p.67).

۴. وجود واقعی و بالفعل هم نمی‌تواند عامل فردیت باشد، به دو دلیل:

الف) اسکوتوس با نظر به تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت در فلسفه ابن‌سینا استدلال می‌کند که وجود، عرض ماهیت است و امر عرضی که متأخر از جوهر جزئی است، نمی‌تواند عامل فردیت باشد. در بحث فردیت باید به دنبال اصلی بود که یک جوهر را جزئی می‌کند، نه اصلی که باعث می‌شود یک جوهر جزئی، موجود باشد.

در این موضع، توجه به دو نکته ضروری است: یکی اینکه مراد ابن‌سینا از تمایز «مابعدالطبیعی» وجود و ماهیت این است که هر ممکن‌الوجودی در عالم خارج دارای دو حیثیت متمایز مابعدالطبیعی است که از یکی، وجود و از دیگری، ماهیت انتزاع می‌شود (اکبریان، ۱۳۸۰، ص ۲۴)، نه اینکه هر شیئی در عالم خارج یک وجود داشته باشد و یک ماهیت. او بدین سان تمایز «واقعی» وجود و ماهیت را نمی‌پذیرد. دیگر اینکه ابن‌سینا از تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت نتیجه می‌گیرد که وجود «عارض» بر ماهیت است، نه «عرض» ماهیت. طبق تعریف، عرض آن است که اگر در عالم خارج یافت شود، در موضوعی قرار دارد؛ در حالی که عارض امری است که خارج از ذات اشیا و موجودات است. ابن‌سینا در بخش الهیات کتاب الشفاء تمایز وجود و ماهیت و عروض وجود بر ماهیت را این‌گونه شرح می‌دهد: «بدیهی است که هر چیزی دارای حقیقتی مخصوص به خود است که همانا ماهیت آن است و آشکار است که حقیقت خاص هر چیزی، غیر از وجودی است که مترادف با اثبات [تحقق و ثبوت] است» (ابن‌سینا، ۱۴۲۸، ص ۳۱). همچنین می‌نویسد: «طبیعت انسان از آن جهت که انسان است، وجود بدان ملحق می‌شود و موجود بودن آن، نه عین انسان بودن آن است و نه داخل در انسان بودن آن» (همان، ص ۲۰۷). در کتاب الإشارات و التنبیهاات نیز تمایز وجود و ماهیت را در قالب این عبارت تبیین

می‌کند: «وجود، ماهیت یک چیز نیست و جزئی از ماهیت یک چیز هم نیست؛ یعنی وجود در مفهوم چیزهایی که دارای ماهیت هستند، وارد نمی‌شود؛ بلکه بر آنها ساری و جاری می‌گردد» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۰۱).

اما متفکران مدرسی غالباً این دو نکته ظریف در فلسفه ابن‌سینا را به درستی درنیافته‌اند؛ آنها تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت را به درستی درک نکردند و ابن‌سینا را قائل به تمایز واقعی وجود و ماهیت دانستند. همچنین، تحت تأثیر ابن‌رشد، گمان کردند که ابن‌سینا وجود را «عرض» ماهیت می‌داند؛ در حالی که ابن‌سینا وجود را «عارض» بر ماهیت می‌داند. (ب) از منظر اسکوتوس وجود واقعی و بالفعل، فی‌نفسه متمایز نیست؛ زیرا فاقد فصل است، بلکه به دلیل ماهیتی که بدان افزوده می‌شود، تمایز و تنوع می‌یابد و لذا خود وجود نمی‌تواند عامل تمایز و لذا عامل فردیت باشد. وی چنین استدلال می‌کند: «وجود واقعی و بالفعل، فاقد فصول بالذات است، بلکه صرفاً بر حسب وجود ماهوی (Quidditative Being) تنوع می‌یابد ... در نتیجه وجود واقعی و بالفعل نمی‌تواند جهت اولیه برای هرگونه تمایزی باشد» (Scotus, 2005, p.29).

۵. صورت هم نمی‌تواند علت فردیت باشد؛ زیرا صورت صرفاً با همکاری ماده می‌تواند امری مرکب، یعنی یک شیء جزئی واقعی را ایجاد کند و لذا هرچند به لحاظ وجودی بر ماده تقدم داشته باشد، نمی‌تواند عامل فردیت باشد: «اگرچه صورت، مقدم است، لکن برای تشکیل امر مرکب به مثابه نوعی علت ناقص [با ماده] همکاری می‌کند» (Ibid, p.57). آشکار است که ماهیت هم نمی‌تواند عامل فردیت باشد؛ چه سخن بر سر فردیت همین ماهیت جزئی واقعی است.

اما دیدگاه اسکوتوس درباره اصل فردیت، دیدگاهی مستقل از ابن‌سینا و نوآورانه است. وی برای ایضاح اصل فردیت از چند اصطلاح بهره می‌گیرد:

۱. Realitas Positiva (واقعیت مثبت و محصل) و Entitas Positiva (موجودیت

مثبت و محصل)؛

۲. Ultima Realitas Formae (واقعیت غایی صورت) و Forma Individualis

(صورت فردی) و Ultima Gradus Formae (مرتبه غایی صورت)؛

۳. Haecaitas (این بودن = Thisness, Haecceity).

اولاً، به نظر اسکوتوس اصل فردیت باید واقعیت یا موجودیتی مثبت و محصل باشد. اصل منفی یا سلبی نمی‌تواند علت فردیت اشیا جزئی و منفرد باشد. ثانیاً، اصل فردیت اگرچه صورت نیست، می‌تواند چیزی باشد در صورت. اصل فردیت می‌تواند یک فعل غایی در صورت باشد که صورت نوعی را به اشخاص و افراد جزئی بدل می‌سازد. صورت در یک نوع بدین‌سان و به وسیله این فعل غایی تبدیل به صورت در افراد تحت آن می‌شود. همان‌طور که صورت یک جنس به صورت انواع ذیل آن جنس، خرد می‌شود و در تحت آن، انواع مختلفی از یک جنس پدید می‌آیند، صورت یک نوع نیز به صورت افراد ذیل آن نوع، خرد می‌شود و در تحت آن، افراد مختلفی از یک نوع پدید می‌آیند. بنابراین طبیعت نوع، عنصری یا اتمی (تجزیه‌ناپذیر) است؛ زیرا به انواع دیگر تجزیه نمی‌شود. فرد هم عنصری یا اتمی است؛ زیرا به افراد دیگر تجزیه نمی‌شود. در واقع فصل نوعی باعث می‌شود که انواع مختلف از یک جنس از یکدیگر متمایز شوند؛ همان‌طور که فصل جزئی باعث می‌شود افراد و جزئیات مختلف از یک نوع از یکدیگر متمایز شوند.

ثالثاً، اصل فردیت در نهایت، به تعبیر اسکوتوس، Haecaitas است و این اصطلاح، خاص اوست. ترجمه تحت‌اللفظی این اصطلاح «این بودن» است. در واقع فصل جزئی، اصل فردیت نیست؛ بلکه اصل فردیت، موجودیت و واقعیتی است مثبت که فصل جزئی غایی از آن ناشی می‌شود و این فصل جزئی، نمود آن است. این موجودیت و واقعیت مثبت همانا این بودن است. عبارات زیر از کتاب **در سگفتارها** ناظر به نکات یاد شده است:

اگر یک طبیعت نوعی ... [با آنچه می‌تواند در تحت آن قرار گیرد] مقایسه شود، در این صورت، فصل نوعی است که دلیل نهایی برای این مطلب است که چرا آن طبیعت نوعی، واجد وحدت خاص خویش است و نمی‌تواند به چندین طبیعت نوعی تقسیم شود و این عدم امکان از تقسیم‌ناپذیری نوعی فصل نوعی ناشی می‌شود که این طبیعت را اتمی یا عنصری می‌سازد و دقیقاً همان‌گونه که این تقسیم‌ناپذیری، این فصل را مشخص می‌سازد، علامتی است که فصل از آن ناشی می‌شود ... در اینجا موجودیتی معین وجود دارد که

مفهوم فصل جزئی از آن به مثابه یک کمال ناشی می‌شود و این، چیزی است که تقسیم‌پذیری [به جزئیات دیگر از یک نوع] با آن ناسازگار است... و این موجودیت جزئی دارای وحدتی خاص خویش است که همانا انفراد است... موجودیتی وجود دارد که فصل جزئی غایی از آن ناشی می‌شود؛ موجودیتی که کاملاً یک «این» است و هرگونه تقسیمی با آن ناسازگار است (Ibid, pp.83-85).

اما ملاحظه شد که از منظر اسکوتوس در هر شیء واقعی جزئی یک طبیعت مشترک هم، علاوه بر اصل فردیت، وجود دارد. به عبارت دیگر، موجودیت مثبتی وجود دارد که منشأ طبیعت نوعی یا همان طبیعت مشترک است و نیز موجودیت مثبت دیگری وجود دارد که منشأ فصل جزئی غایی است و در واقع همان اصل فردیت است. در یک شیء جزئی، طبیعت مشترک و اصل فردیت با هم جمع و متحد می‌شوند. اما اکنون این پرسش مطرح است که آیا هیچ نحوه تمایزی نمی‌توان میان آن دو قائل شد؟ اسکوتوس در پاسخ به این پرسش به «تمایز صوری» (Formal Distinction) متوسل می‌شود. تمایز صوری، تمایزی است حد واسط تمایز واقعی و تمایز ذهنی یا مفهومی؛ یعنی نه واقعی است - مانند تمایز یک برگ از درخت واقعی - و نه ذهنی یا مفهومی است - مانند تمایز مفهوم حیوان ناطق از مفهوم انسان - بلکه صوری است؛ مانند تمایز صفات خدا از ذات او. بدین سان تمایز طبیعت مشترک و اصل فردیت تمایز صوری است: «در یک چیز، موجودیتی مثبت وجود دارد که طبیعت نوعی از آن ناشی می‌شود. نیز موجودیتی وجود دارد که فصل جزئی غایی از آن ناشی می‌شود و کاملاً یک "این" است و به لحاظ صوری از آن [طبیعت نوعی] متمایز است» (Ibid, p.85).

مسئله دیگر این است که طبیعت مشترک - همان طور که پیش‌تر اشاره شد - دارای یک نحوه «وحدت حداقلی پایین‌تر از وحدت عددی» است؛ در حالی که اصل فردیت که جزئیات شیء واقعی جزئی وابسته بدان است، دارای وحدت عددی است. اکنون این دو وحدت مختلف چگونه با یکدیگر جمع و متحد می‌شوند؟ از مجموع مطالب اسکوتوس چنین برمی‌آید که اگرچه طبیعت آن گونه که اکنون با اصل فردیت جمع شده عددی واحد شده است، لکن صرفاً به نحو «نام - بنیاد» (Denominative) چنین است؛ یعنی دقیقاً

همان‌گونه که مثلاً زید می‌تواند سفید و نه دقیقاً «سفیدی» خوانده شود، اگرچه از رهگذر صورت سفیدی است که زید سفید است، می‌توان گفت طبیعت نیز عدداً واحد است؛ زیرا موضوعی که طبیعت در آن یافت شده است، عدداً واحد است، اما نه دقیقاً؛ زیرا طبیعت به سهم خویش صرفاً از «وحدت حداقلی پایین‌تر از وحدت عددی» بهره می‌برد (Williams, 2003, p.121).

۴. نتیجه‌گیری

در مبحث کلیات - چنان‌که اشاره شد - متفکران مدرسی موضوع بحث را جملگی از ابن‌سینا گرفته، هم‌راه بدان نظر داشته‌اند؛ لکن اسکوتوس کاملاً تحت تأثیر آرای ابن‌سینا قرار دارد، به‌ویژه از حیث تعیین اقسام کلی و توجه به کلی طبیعی یا همان طبیعت. نیز شأن وجودشناختی کلی طبیعی نزد هر دو متفکر به یک نحو توجیه می‌شود. اما میان آرای اسکوتوس و ابن‌سینا تفاوتی وجود دارد: در حالی که هر دو معتقدند کلی طبیعی نمی‌تواند وحدت عددی داشته باشد، اسکوتوس نوعی «وحدت حداقلی پایین‌تر از وحدت عددی» را مطرح می‌کند؛ اما ابن‌سینا این وحدت را به گونه‌ای دیگر تبیین می‌کند. همچنین اسکوتوس در ردّ مثل افلاطونی کاملاً به ابن‌سینا نظر دارد.

در باره اصل فردیت اگرچه اسکوتوس همانند دیگر متفکران مدرسی غرب در اصل طرح این مبحث تحت تأثیر ابن‌سیناست، لکن دیدگاهش کاملاً مستقل از دیدگاه اوست. به نظر ابن‌سینا عامل فردیت همانا «خواص و اعراض شخصی» می‌باشد، در حالی که اسکوتوس «این‌بودن» را اصل فردیت می‌داند.

منابع و مأخذ

۱. ابن‌سینا؛ الإشارات و التنبیها؛ ج اول، قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
۲. الشفاء - الإلهیات؛ تحقیق الأب قنواتی و سعید زاید؛ ج اول، تهران: انتشارات ذوی القربی، ۴۲۸ق.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی؛ ج هفتم، تهران انتشارات

- حکمت، ۱۳۸۶.
۴. اکبریان، رضا؛ «اصالت نور در سهروردی و اصالت وجود در ملاصدرا»؛ **خردنامه صدرا**، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، شماره ۲۵، پاییز ۱۳۸۰.
۵. ذبیحی، محمد؛ **فلسفه مشاء با تکیه بر اهم آرای ابن سینا**؛ چ اول، تهران سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۶.
۶. مجتهدی، کریم؛ **فلسفه در قرون وسطا (مجموعه مقالات)**؛ چ سوم، تهران مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۵.
۷. مصباح یزدی، محمدتقی؛ **آموزش فلسفه**؛ ج ۱، چ هفتم، تهران سازمان تبلیغات اسلامی (شرکت چاپ و نشر بین‌الملل)، ۱۳۸۶.
8. Duns Scotus, John; **Questions on the Metaphysics of Aristotle**; Translated by Etzkorn, Girard J. And Wolter, Allan B.; Vol. II (Books six - Nine), Fransiscan Institute Publications, First published, New York, 1998.
9. Duns Scotus, John; **Early Oxford Lecture on Individuation**; Latin Text with English Translation and Introduction: Wolter, Allan B., The Fransiscan Institute, First published, New York, 2005.
10. Duns Scotus, John; **Philosophical Writings: A Selection**; Wolter, Allan B., Hackett Publishing Company, First published, Indiana, 1987.
11. Gilson, Eteinne; **History of Christian Philosophy in the Middle Ages**; Sheed and Ward, Third Edition, London, 1978.
12. Gracia, Jorge J. E. and Noone, Timothy B.; **A Companion to Philosophy of Middle Ages**; Blackwell Publishing, First published, Malden and Oxford and Victoria, 2003.
13. Williams, Thomas; **The Cambridge Companion to Duns Scotus**; Cambridge University Press, First published, Cambridge, 2003.