# تأملاتی در سیر کلی طبیعی در فلسفهٔ اسلامی

جواد صوفی*

## چکیده

مسئلهٔ کلی طبیعی از چالش‌برانگیزترین مسائل فلسفهٔ اسلامی است، بگونه‌یی که هم درباب تعریف و هم در مورد وجود خارجی آن، آرائی مختلف بیان شده است؛ برخی آن را ماهیت لابشرط قسمی میدانند، بعضی ماهیت لابشرط مقسمی، و گروهی نه این و نه آن. برخلاف جمهور متکلمان که کلی طبیعی را در خارج موجود نمیدانند، فیلسوفان مسلمان آن را در خارج موجود دانسته، اما بعضی مانند ابن‌سینا آن را موجود به وجود شخص و برخی ازجمله ملاصدرا، موجود بالعرض میشمرند. نوشتار پیش رو ضمن ارائهٔ سیر تاریخی تحول کلی طبیعی از گذشته تاکنون و برشمردن مهمترین آراء حکمای مسلمان در اینباره، در تلاش بوده در حد امکان، به ریشهٔ این اختلافات بپردازد و به این نتیجه رسیده که با توجه به اینکه بودن در خارج انحائی مختلف دارد، وجود کلی طبیعی در خارج بنحو غیرمستقل، استبعادی ندارد. البته با دقت بیشتر روشن میشود که کلی طبیعی در خارج، کلی نیست، بلکه بهتر است بگوییم طبیعتی است که ذهن پس از تحلیل خارج، آن را بدست می‌آورد و منشأ انتزاع کلی طبیعی است، اما هنگامی‌که به ذهن آمد، کلی میشود، وگرنه در خارج نه کلی است و نه جزئی. بدین‌ترتیب، معلوم میشود که آنچه در خارج است، شخص است و طبیعت به



* دانش‌آموختهٔ دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران؛ javadsoufi@ut.ac.ir

**تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۸ نوع مقاله: پژوهشی**

DOR: 20.1001.1.20089589.1403.15.3.2.3

تاریخ فلسفه
سال ۱۵، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۳
صفحات ۱۶۰- ۱۴۵

وجود آن موجود است، و این یعنی طبیعت با واسطهٔ وجود شخص در خارج موجود است. مفاد نظر ملاصدرا که میگوید کلی طبیعی بالعرض در خارج موجود است نیز همین است. در پایان، از تحلیل نحوهٔ وجود کلی طبیعی در خارج استفاده کرده و به این نتیجه رسیده‌ایم که کلی طبیعی، ماهیت لابشرط قسمی است.

**کلیدواژگان:** کلی طبیعی، ماهیت، لابشرط قسمی، سیر تاریخی.

* * *

## مقدمه

مسئلهٔ کلی و وجود آن، از قدیمیترین و بحث‌برانگیزترین مسائل فلسفی است. از زمانی- که سقراط در مقابل سوفیستهای یونان که همه‌چیز را محسوس و متغیر و بهمین دلیل، نسبی میدانستند، وجود کلیها را مطرح کرد، بحث بر سر ماهیت و نحوهٔ وجود کلی تا امروز ادامه داشته است. در مقابل دیدگاه افلاطونی که معتقد بود کلیها وجودی مستقل در عالم مثُل دارند نه بنحو وجود مکانی و زمانی، و با مطالعهٔ محسوسات میتوان پی به کلیها برد که کاملترین نمونهٔ هر چیزند، ارسطو معتقد بود کلیات مستقل از اشیاء وجود ندارند بلکه کلی در اشیاء خارجی وجود دارد. این‌دو دیدگاه با وجود این اختلاف، در این مورد اشتراک دارند که هر دو قائل به وجود کلی در خارج هستند. دیدگاه اول را رئالیسم استعلایی و دیدگاه دوم را رئالیسم درون‌بود مینامند (ماحوزی، ۱۳۹۱: ۸۴ـ۷۵). بعدها در مقابل این دو دیدگاه، دیدگاه سومی پدید آمد که کلی را تنها در ذهن و ساختهٔ آن میداند و قائل است که آنچه در خارج است، فقط جزئی است (کشفی، ۱۳۹۹: ۳۰). این مسئله در فلسفهٔ اسلامی نیز در بحثهایی مانند کلی طبیعی مطرح‌شده و از مسائل مورد اختلاف بوده و هست، بگونه‌یی که تعریف و وجود خارجی آن محل اختلاف حکمای مسلمان است.

از نظر حکمای مسلمان، ماهیتی مانند انسان را چند گونه میتوان لحاظ کرد. گاهی میتوان آنها را با خصوصیاتی مانند رنگ، شکل، مکان خاص در نظر گرفت. نحوهٔ دوم اینست که ماهیت را مقید و مشروط کنیم به اینکه هیچیک از آن خصوصیات، مقارن آن و

جز مقوماتش با آن نباشد. نحوۀ سوم اینست که ماهیت را مطلق لحاظ کنیم، بطوریکه نه آن را مقید کنیم که رنگ، شکل و وزن خاص داشته باشد و نه مقید به اینکه آنها را نداشته باشد. ماهیت در اعتبار اول که بشرط شیء است، ماهیت مخلوطه، در اعتبار دوم که بشرط‌لا است، ماهیت مجرده و در اعتبار سوم که لابشرط است، ماهیت مطلقه نامیده میشود. مقسم اعتبارات سه‌گانه، ماهیت لابشرط مقسمی است که غیر از اعتبار سوم، یعنی ماهیت لابشرط قسمی، است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۱/ ۲۷۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱/ ۲۸۲). ابن‌سینا و بسیاری از فیلسوفان پس از وی، کلی طبیعی را ماهیت لابشرط قسمی میدانند اما از ملاصدرا ببعد، آن را ماهیت لابشرط مقسمی در نظر میگیرند. البته برخی از معاصران هیچیک از این‌دو را قبول ندارند. اینها ازجمله اختلافاتی است که در تعریف کلی طبیعی وجود دارد اما در مورد نحوۀ وجود آن، بسیاری از حکمای مسلمان همچون ابن‌سینا، بهمنیار، لوکری، فخر رازی، خواجه‌نصیرالدین طوسی، کاتبی قزوینی، قطب‌الدین رازی، علامه حلی و... قائلند که کلی طبیعی در خارج موجود است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۲۱۳؛ همو، ۱۳۷۹: ۵۳۷؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۵۰۰؛ لوکری، ۱۳۷۳: ۱۵۵؛ فخر رازی، ۱۳۸۱: ۲۷؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۱۲۲؛ رازی، بی‌تا، ۲۸۹؛ حلی، ۱۳۸۷: ۴۹۵).

ملاصدرا برخلاف جمهور متکلمان که هیچگونه وجودی برای آن در خارج قائل نیستند و مشهور حکما که آن را واقعاً موجود در خارج میدانند، معتقد است کلی طبیعی، بالعرض در خارج موجود است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۰؛ همو، ۱۳۴۱: ۲۳۲). درواقع تا پیش از ملاصدرا و پیش آمدن مسئلۀ اصالت وجود، حکما بر وجود کلی طبیعی در خارج به وجود افرادش، اتفاق‌نظر داشتند و اختلافشان تنها با متکلمان بود که آنها، اشخاص آن را در خارج موجود میدانستند نه کلی را (شیرازی، ۱۳۹۲: ۲/ ۳۳؛ یزدی، ۱۴۱۲: ۴۹). این اختلاف تا امروز نیز ادامه داشته و نه‌تنها کم نشده بلکه حتی به وسعت آن نیز افزوده‌شده است، بگونه‌یی که معاصران دیدگاههایی مختلف نه‌تنها در مورد نحوۀ وجود کلی طبیعی در خارج دارند، بلکه حتی در اینکه کلی طبیعی کدامیک از اعتبارات ماهیت است نیز اختلاف دارند. در این نوشتار ابتدا آراء مختلف و گاه متضاد حکمای مسلمان دربارۀ کلی طبیعی را بیان میکنیم و سپس به تبیین ریشۀ اختلافاتی که در این زمینه وجود دارد و بیان نظر خود در مورد تعریف کلی و وجود آن در خارج، خواهیم پرداخت.

## سرگذشت کلی طبیعی از ابن‌سینا تا ملاصدرا

در میان فیلسوفان مسلمان، ابن‌سینا نخستین کسی است که بتفصیل به مسئلهٔ کلی طبیعی و نحوهٔ وجود آن پرداخته است. او معتقد است بین ماهیتی مثل انسان بماهو انسان و همین ماهیت بعنوان اینکه واحد باشد یا کثیر، خاص باشد یا عام و... فرق است. انسان در اعتبار اول، هر یک از قیود وحدت، کثرت و... را میپذیرد، برخلاف انسان در اعتبار دوم که چون مقید به یکی از قیود است، مقابلش را نمیپذیرد. بهمین دلیل اگر در مورد انسان بماهو انسان به طرفین نقیض سؤال شود که واحد است یا کثیر، پاسخ اینست که هیچکدام، و اگر سؤال شود که انسانیتی که در زید است غیر انسانیتی است که در عمرو است، پاسخ منفی است. بنابرین، انسان بشرط اینکه کلی باشد و قابل صدق بر کثیرین که کلی عقلی است، تنها در ذهن موجود است، اما اگر لابشرط اعتبار شود، کلی طبیعی است که در خارج موجود است، زیرا اگر ماهیت همراه عوارض در خارج موجود است، ماهیت بما هی هی نیز موجود خواهد بود. ابن‌سینا همچنین خاطرنشان میسازد که این انسان با این اعتبار که لابشرط است و در خارج، غیر از انسان به اعتبار بشرط لاست که معتقدند آن هم در خارج است و مثُل افلاطونی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۲۰۸ـ۲۰۰؛ همو، ۱۳۷۹: ۵۳۹ـ۵۳۶).

ابن‌سینا در *اشارات* از وجود کلی طبیعی در خارج استفاده کرده و نامحسوس را از بین محسوسات استخراج کرده و از این راه اعتقاد کسانی که موجود را منحصر در محسوس میدانند، رد کرده است (طوسی، ۱۳۸۶: ۲/ ۵۴۱). اما نحوهٔ وجود آن را همانند پدران متعدد برای فرزندان متعدد میداند، نه پدر واحد برای فرزندان متعدد:

> وقتی ما گفتیم که انسانیت معنایی واحد است منظورمان این نیست که معنایی شخصی واحد است و همین شخص در کثیرین موجود میشود و با اضافه متکثر میشود، مانند پدر واحد برای فرزندان متعدد، بلکه مانند پدران برای فرزندان متعدد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۲۵).[۱]

نکتهٔ دیگری که باید به آن اشاره کرد اینست که ابن‌سینا در نوشته‌هایش اصطلاح کلی طبیعی را بکار نبرده است؛ تا بدانجا که ما تحقیق کرده‌ایم نخستین کسی که این اصطلاح را بکار برده، فخر رازی است که بنظر میرسد آن را از اینگونه عبارات ابن‌سینا که در آنها دو معنای کلی و طبیعت را با هم آورده، اخذ کرده است:

معنا و حقیقت کلی از آن حیث که یک طبیعت یا ماهیت است، یک چیز است و از آن حیث که بالقوه یا بالفعل، عام یا خاص، و واحد یا کثیر است، چیزی دیگر... وقتی این را دانستی، میگوییم: کلی به دو معنا بکار میرود: بمعنای انسانیت بدون شرط، و بمعنای انسانیت با این شرط که بنوعی قابل صدق بر افراد کثیر باشد. کلی به معنای اول، بالفعل موجود است و بر تک‌تک افراد حمل میشود، نه به این عنوان که ذاتاً واحد یا کثیر است، زیرا ذاتاً دارای این اوصاف نیست (همو، ۱۳۷۹: ۵۳۷ـ۵۳۶).[۲]

همانگونه که از این عبارت و عبارات دیگر ابن‌سینا در دیگر آثارش در بحث کلی طبیعی پیداست، او کلی طبیعی را ماهیت لابشرط قسمی میداند، زیرا آن را قسیم ماهیت بشرط شیء قرار داده است. این یکی از اختلافات دیگری است که درباب کلی طبیعی وجود دارد.

آنچه بوعلی درباب کلی طبیعی بیان کرده، اساس این بحث را تشکیل میدهد و حکمای پس از او، همه متأثر از وی هستند، بگونه‌یی که این مطالب عیناً در آثار بهمنیار و لوکری تکرار شده (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۵۰۰ـ۴۹۹؛ لوکری، ۱۳۷۳: ۱۵۶ـ۱۵۴) و فخر رازی نیز همان را با عبارات خلاصه‌تر و واضحتر بیان کرده و اصطلاحات کلی منطقی، کلی طبیعی و کلی عقلی را برای سه قسم کلی بکار برده است:

وقتی گفتیم: حیوان کلی است، در اینجا سه چیز هست: اول، حیوان از آن حیث که حیوان است. دوم کلی بودن آن است که مغایر اول است، زیرا کلی گاهی حیوان است و گاهی نیست و جماد و غیر آن است و بالعکس. اگر حیوان و کلی بودن، یکی باشد یا یکی از آنها متقوم به دیگری باشد، محال است [کلی غیر حیوان باشد] و نیز بخاطر اینکه کلی بودن امری نسبی است که عارض حیوان میشود، بخاطر نسبتش با موضوعاتش و نسبت بین دو شیء، متأخر از آن دو است. پس کلیت متأخر از ماهیت حیوان است و ماهیت انسان متأخر از ماهیت حیوان است، بخاطر وجوب تأخر مرکب از مفرداتش. [سوم] و وقتی آن را دانستی معلوم است که مرکب از آن دو مغایر آن‌دو است. پس هر یک را به اسمی خاص اختصاص میدهیم: اول، کلی طبیعی است، ثانی، کلی منطقی و ثالث، کلی عقلی اما کلی طبیعی، شکی در وجود آن در خارج نیست، زیرا حیوان جزئی از این حیوان است. وقتی مرکب در خارج موجود

است، بسیط که جزء آن است هم در خارج هست وگرنه موجود، مرکب از معدوم خواهد بود (فخر رازی، ۱۳۸۱: ۲۷).[۳]

خواجه‌نصیرالدین طوسی نیز در تجرید، اقسام سه‌گانهٔ کلی را بعنوان اعتبارات سه‌گانهٔ ماهیت ذکر کرده است:

> گاهی ماهیت اخذ میشود درحالیکه ماعدایش از آن حذف شده است، بگونه‌یی که اگر شیئی به آن منضم شود، زائد بر آن است و بر مجموع حمل نمیشود و آن ماهیت بشرط لاشیء است که جز در ذهن یافت نمیشود و گاهی ماهیت لابشرط شیء اخذ میشود که کلی طبیعی است که موجود در خارج و جزء اشخاص است و بر مجموع حاصل از آن و مضاف به آن، صادق است و کلی‌یی که عارض ماهیت است کلی منطقی و مرکب، عقلی گفته میشود و این دو ذهنیند. اینها اعتبارات سه‌گانه‌اند که شایسته است در هر ماهیت معقولی میتوانند تحصل داشته باشند (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۲۲).[۴]

تقسیم‌بندی‌یی که از سوی خواجه صورت گرفته، همان است که امروز نیز در کتب فلسفی برای ماهیت انجام میشود، با این تفاوت که طبق بیان خواجه، کلی طبیعی ماهیت لابشرط قسمی است؛ برخلاف مشهور در میان معاصران که کلی طبیعی را ماهیت لابشرط مقسمی میدانند.

تفتازانی از میان متأخران، نظر دیگری در مورد کلی طبیعی دارد. او حیوان مقید به کلیت من حیث هو هو، یعنی قطع‌نظر از سایر عوارض، را کلی طبیعی میداند. بدین‌ترتیب، کلی طبیعی‌یی که او میگوید لابشرط نیست بلکه مقید است به شرط کلیت. او نظر گذشتگان ازجمله ابن‌سینا که گفته‌اند کلی طبیعی، ماهیت من حیث هی هی است را بهمین بازمیگرداند و مجموع مرکب از ماهیت و کلیت را کلی عقلی میداند (تفتازانی، ۱۴۳۲: ۱۶۶ـ۱۶۳).

آنچه ذکر شد حاصل رأی حکما و برخی متکلمان در مورد کلی طبیعی تا پیش از ملاصدراست، اما پس از ملاصدرا و مطرح‌شدن مسئلهٔ اصالت وجود، کلی طبیعی نیز همچون بسیاری مسائل دیگر، تحت تأثیر آن قرار گرفت. بنظر ملاصدرا، کلی طبیعی ماهیت لابشرط مقسمی است که مطلق از هر قیدی است، حتی همین قید اطلاق (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۴/ ۲۵۰). در مورد وجود آن نیز او معتقد است آنچه در خارج است، وجود است بالذات، و

ماهیت بالعرض موجود است و با جعل وجود است که آنهم بالعرض مجعول واقع میشود، اما بر هر وجودی، تعدادی مفهوم صدق میکنند که با آن متحدند، که برخی ذاتی و برخی عرضی هستند (همو، ۱۳۸۲: ۲/ ۸۰۰؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۳۳). اینکه مراد از بالعرض چیست و نحوۀ وجود ماهیت در خارج چگونه است، از بحثهای دامنه‌داری است که از گذشته مطرح بوده و هنوز هم ادامه دارد. آراء ملاصدرا در اینباره یکدست نیست؛ گاهی چنان است که گویی قائل است که ماهیت هیچگونه تحققی در خارج ندارد و گاهی هم خلاف آن از کلمات او برداشت میشود.

حکیم سبزواری، مهمترین شارح حکمت متعالیه، در اینباره معتقد است واسطه در عروض اقسامی دارد؛ مانند حرکت سفینه برای حرکت جالس در آن، و سفیدی بیاض برای سفیدی جسم که دوتای اول در وجود و وضع جدا هستند اما دوتای دوم هرچند در وجود مثل مورد اول هستند اما در وضع متحدند. یکی دیگر از اقسام واسطه در عروض، وساطت فصل برای تحصل جنس در خارج است که این‌دو متحد در وجود هستند. او وساطت وجود برای تحقق ماهیت در خارج را از قسم سوم میداند و اسناد تحقق به ماهیت را وصف به حال متعلق موصوف نمیداند، بلکه اسنادی حقیقی میپندارد و اعتباری بودن ماهیت را منافی این نمیشمرد که ماهیت بواسطۀ وجود تحقق یابد (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱/ ۱۴۵ـ۱۳۴). خلاصه آنکه در حکمت متعالیه، کلی طبیعی از ماهیت لابشرط قسمی به ماهیت لابشرط مقسمی تغییر کرد و وجود آن در خارج، وجودی بالعرض انگاشته شد.

## آراء معاصران درباب وجود کلی طبیعی

با وجود تمام تلاشها و دقتها، نزاع در این مسئله امروزه نیز همچنان پابرجاست، بگونه‌یی که حتی در میان معاصران، برخی قائل به وجود کلی طبیعی شده‌اند، بهمان نحوی که رجل همدانی معتقد بود:

> تمسخر رجل همدانی از سوی ابن‌سینا باعث شده که عموم فلاسفه جرئت تحقیق پیدا نکنند؛ از اینرو بدون تدبر کافی در این مسئله، مقلدانه تابع ابن‌سینا گشته‌اند، ولی در عرفان که عرفا از سلطۀ فلاسفۀ مشهور آزاد بوده‌اند، دیدگاه رجل همدانی مورد قبول بوده و هست؛ از اینرو هم محی‌الدین عربی و قیصری

در فصوص و شرح آن و هم صائن‌الدین ابن‌ترکه در تمهید القواعد آشکارا دیدگاه رجل همدانی را درست و حق میدانند. بر اساس نظر امثال ابن‌سینا، نسبت کلی به افرادش، مثل نسبت پدران متعدد به پسران متعدد است، ولی بر اساس نظر عرفا این نسبت مثل نسبت یک پدر است به فرزندان متعددش. به نظر ما دیدگاه عرفا، حق و دیدگاه عموم حکما، غیر قابل قبول است (عشاقی اصفهانی، ۱۳۹۳: ۱۸۴).

جالب است امروزه مهمترین رأی درمورد وجود کلی در خارج در فلسفهٔ غرب، دیدگاهی است نزدیک به رأی رجل همدانی و تقریری است از دیدگاه ارسطو، به این صورت که کلی با وصف کلیت در خارج موجود است و یک کلی مشترک در همهٔ افراد هست و در زمانها و مکانهای مختلف هست؛ انسانیتی است که در زید است شخصاً عین انسانیتی است که در عمرو است (کشفی، ۱۳۹۹: ۴۰). بر این دیدگاه اشکالات متعدد وارد است: با توجه به اینکه در خارج بودن، مساوی با جزئی بودن است، باعث تعجب است که چگونه کلی میتواند با وصف کلیت، در خارج باشد! آیا جز تناقض نام دیگری میتوان بر این نهاد و اعتقاد به اینکه کلی در خارج یعنی موطن جزئیت، موجود است، مثل این نیست که بگوییم دایره‌یی هست که مربع است؟ چگونه است که زمان و مکان کلی‌یی که در یک شخص آن است، با زمان و مکان همان کلی در شخص دیگرش فرق دارد، اما این دو کلی عین همند؟ طبق این دیدگاه، آن دسته مفاهیم کلی مانند عدم و شریک الباری و... که فردی در خارج ندارند، چگونه موجودند؟ چنین مفاهیمی را ما از کجا و چگونه بدست آورده‌ایم؟ مفاهیم کلی اضافی، مانند بزرگتری، کوچکتری، برابری، برادری و... که دو طرف در خارج دارند، در کدام طرفشان موجودند؟ در مورد خانه که مجموعه‌یی از سنگ، آجر، سیمان و... است، یک کلی بنام خانه در همه هست یا هر یک کلیهای خاص خود را دارند؟ در صورت اول، کلیِ اجزاء چه میشود و در کجاست و در صورت دوم، کلیِ خانه کجاست؟ اگر مفاهیمی کلی مانند امکان و وحدت بنحو مستقل در خارج باشند، خود آن امکان هم ممکن است و آن وحدت هم واحد است و نقل کلام میکنیم به امکانِ امکان و وحدتِ وحدت، که به تسلسل می‌انجامد. این اشکال در مورد کلیِ رنگ نیز وارد است، به این صورت که اگر کلیِ سبز که در خارج است سبز باشد به تسلسل میرسد و اگر سبز نباشد خودش فرد سبز نخواهد بود. دو قوطی را که یکی

رنگ قرمز و دیگری رنگ آبی در آن است در نظر بگیرید، این دو را با هم مخلوط میکنیم و رنگ سومی که احتمالاً بنفش است حاصل میشود. دو کلیِ قرمز و آبی پس از اختلاط چه میشوند؟ تبدیل میشوند یا باقیند؟ قطعاً نمیتوانند باقی باشند وقتی افرادشان باقی نمانده است. اگر بگویی تبدیل میشوند سؤال میشود که چگونه کلیها به هم تبدیل میشوند؟ یا وقتی‌که مومی را که کروی است بشکل مربع درمی‌آوریم، کلیِ کرویت چه میشود؟ اگر کلی‌یی که در خارج است، محسوس است چرا در هیچ آزمایشگاهی دیده نمیشود و اگر نامحسوس و مجرد است، چگونه جزئی از شیء مادی شده است؟

در ابتدای امر شاید بنظر برسد نظر فیلسوفان مسلمان دربارهٔ وجود کلی طبیعی در خارج، همان دیدگاه ارسطو باشد، اما با دقت بیشتر تفاوت این‌دو نظر آشکار میشود. البته اگر دیدگاه ارسطو را همان بدانیم که امروزه بسیاری از فیلسوفان غربی به او نسبت میدهند، که یک کلی در همهٔ اشخاص خارجی آن موجود است، این تقریباً همان رأی رجل همدانی است که فیلسوفان مسلمان بشدت با آن مخالفند و بنظر میرسد از ارسطو بعید باشد که چنین دیدگاهی داشته باشد. بنابرین، باید تحقیقات بیشتری در اینباره صورت بگیرد که آیا خوانش فیلسوفان غربی معاصر از ارسطو درست است یا برداشتی که فیلسوفان مسلمان همچون ابن‌سینا و... دیگران داشته‌اند؟ اینکه ابن‌سینا و دیگر فیلسوفان مسلمان را باید در کدامیک از دسته‌بندیهایی که امروزه برای دیدگاههای مربوط به کلیات مطرح است، قرار داد، کار چندان آسانی نیست. با توجه به اینکه آنها وجود کلی بماهو کلی را در خارج منکرند، میتوان آنها را نومینالیست دانست (مروارید، ۱۳۸۵)، اما از جهت اینکه این فیلسوفان برای کلی نحوه‌یی از وجود در خارج قائلند و وجود آن را به وجود افراد میدانند، میتوان گفت به دیدگاه ارسطو نزدیک شده‌اند، زیرا طبیعت را که معروض کلیت است، موجود در خارج میدانند. بنظر میرسد از آنجا که ابن‌سینا و دیگر فیلسوفان مسلمان بدرستی وجود کلی بماهو کلی را در خارج محال میدانند، سعی داشته‌اند تقریری از دیدگاه ارسطو ارائه دهند که مبتلا به این اشکال نباشد. بنابرین، نه میتوان آنها را نومینالیست دانست و نه رئالیست ارسطویی، بلکه بهتر است آنها را مفهوم‌گرا بدانیم، زیرا معتقدند ادراک اشیاء خارجی از طریق حس و تجربه، ذهن ما را آماده میکند که مفاهیم کلی را تحصیل نماید (حسینی قلعه بهمن و تاجیک، ۱۳۹۲).

علاوه بر این دیدگاه شاید عجیب و جسورانهٔ موسوم به رأی رجل همدانی، دیدگاههای دیگری نیز درمورد اصطلاح کلی طبیعی و نحوهٔ وجود آن از سوی فیلسوفان مسلمان معاصر ابراز شده است. فیاضی معتقد است کلی طبیعی، ماهیت مهمله است، نه ماهیت لابشرط مقسمی و نه لابشرط قسمی (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱/ ۲۷۶). برخی همچون علامه طباطبایی، کلی طبیعی را ماهیت لابشرط مقسمی و موجود در خارج میدانند، زیرا معتقدند هر مقسمی در اقسام خود هست و وقتی ماهیت مخلوطه که یکی از اقسام کلی طبیعی است در خارج موجود است، پس کلی طبیعی هم در خارج هست (همان: ۲۷۷؛ حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۲۱۴). اما مصباح یزدی میگوید: این استدلال در صورتی تام است که ماهیت مخلوطه، حقیقتاً در خارج باشد و شیء، مرکب از ماهیت و عوارض مشخصه باشد، درحالیکه چنین نیست و این ذهن است که این‌دو را از هم جدا میکند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱/ ۲۸۵). البته اختلاف مصباح یزدی با اکثر متأخران به همین مورد ختم نمیشود. او برای ماهیت بجز سه اعتبار بشرط شیء، بشرط لا و لابشرط قسمی، قائل به اعتبار دیگر یعنی ماهیت لابشرط مقسمی نیست و کلی طبیعی را موافق با خواجه‌نصیرالدین طوسی، ماهیت لابشرط قسمی میداند (همو، ۱۴۰۵: ۱۰۹ـ۱۰۸). حائری یزدی با رد هر دو گروه، کلی طبیعی را نه قسم میداند و نه مقسم:

> از قول محقق طوسی شهرت یافته که کلی طبیعی لا بشرط قسمی است، دیگران این سخن را تخطئه کرده و گفته‌اند کلی طبیعی لابشرط مقسمی است و هر یک از طرفین دلایلی بر حقانیت خود ذکر کرده‌اند که نقل آنها برخلاف روشی است که ما در این تألیف بعهده گرفته‌ایم. اما فکر و مشرب فلسفی ما در این مسئله نیز با هیچیک از طرفین هماهنگی ندارد و با تحقیقی که در معنی مقسم بعمل آوردیم، مجملاً میتوانیم اظهار کنیم که کلی طبیعی بکلی از مقسم این اقسام بیرون است و اصلاً نه قسم میتواند باشد و نه مقسم، زیرا اگر کلی طبیعی، ماهیت است و اگر ماهیت پاسخ پرسش از گوهر شیء است و گوهر شیء همان ذات و ذاتیاتی است که گفته شد ماهیت از آن لحاظ قابل‌تقسیم نیست، پس کلی طبیعی چگونه میتواند مقسم این اقسام، یا یکی از اقسام واقع گردد؟ فقط باید گفت کلی طبیعی ماهیت است و ماهیت پاسخ پرسش از گوهر شیء است و آن چیزی است که مقسم و تقسیم و هر گونه عوارض دیگر بر آن وارد میشوند، ولی در حد ذات، همانطور که نه موجود است و نه معدوم، نه مقسم است و نه قسم و نه هیچیک از مقابلات آن (حائری یزدی، ۱۳۶۴: ۱۳۰).

## تحلیل

دربارۀ کلی طبیعی دو مسئله مطرح است، یکی اینکه کلی طبیعی چیست؟ و دیگری اینکه نحوۀ وجود آن چگونه است؟ اما نظر ما این‌دو بهم کاملاً مرتبط و وابسته‌اند و تلقی‌یی که از نحوۀ وجود کلی طبیعی داریم، نقشی تعیین‌کننده دارد که کلی طبیعی را چه بدانیم و برعکس. یکی از دلایلی که اختلافات مربوط به این‌دو را با هم ذکر کردیم همین بود. همانگونه که گفتیم، برخی کلی طبیعی را ماهیت لابشرط قسمی، بعضی لابشرط مقسمی و گروهی دیگر نه این و نه آن، میدانند. برای حل این اختلافات باید نحوۀ وجود کلی طبیعی و انتزاع آن از خارج را تحلیل و تبیین کرد. همانطور که اکثر حکمای مسلمان معتقدند، کلی طبیعی یا همان ماهیت، به وجود شخص در خارج موجود است؛ اما این به چه معناست و چگونه ممکن است؟

وقتی به خارج نگاه میکنیم و اشیاء مختلف مانند زید و آن اسب و این درخت و... را میبینیم، آنها را با هم مقایسه میکنیم و درمی‌یابیم که همۀ اینها در امری مشترکند. با نگاه دقیقتر درمی‌یابیم که زید و عمرو و آن شخص اسب، در چیزی مشترکند که در درخت نیست و باز هم با دقت بیشتر درمی‌یابیم که زید و عمرو در چیزی با هم مشترکند که در اسب نیست. درواقع ذهن ما در مرحله‌یی چیزی را از آنها انتزاع میکند، غیر از آنچه قبلاً انتزاع کرده بود. این همان است که ملاصدرا نیز به آن اشاره کرده که ماهیت امری است که از انحاء وجود منتزَع میشود (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۹). پس از این، برای آن امر مشترک، مفاهیمی مانند انسان، اسب، حیوان و... قرار میدهیم. اینجاست که این پرسش مطرح میشود که میدانیم زید و عمرو و دیگر افراد ماهیات در خارج موجودند، اما آیا انسان، اسب و حیوان هم در خارج موجودند؟ از این بیان و تحلیلی که ارائه شد، واضح است که پاسخ، مثبت است و آنها در خارج هستند، اما نه آنگونه که اشخاص در خارجند.



برای تبیین بیشتر مطلب، توجه به اینکه بودن در خارج انحائی دارد، میتواند کمک کند تصوری بهتر از وجود کلیات در خارج، داشته باشیم. وقتی میگوییم: «زید، ممکن است» یا «این توپ گرد است»، مطمئناً زید و توپ در خارج هستند و حس ما آنها را درک میکند؛ اما امکان و گرد بودن چطور؟ آیا آن‌دو در خارج هستند یا نه؟ اگر در خارج نباشند، پس احکامی که ما نسبت به زید و توپ خارجی جاری کرده‌ایم، مطابق واقع و صادق نخواهند

بود. وقتی‌که میدانیم هنگام اتصاف هر موصوف به صفتی، هر دو طرف اتصاف باید در ظرف اتصاف موجود باشند، در اینجا نیز باید چنین باشد. اما اگر این‌دو معنا و محمول در خارجند و واقعاً هم هستند، چگونه در خارجند؟ آیا همانطور که زید و توپ در خارجند، این‌دو نیز در خارج هستند؟ مسلماً اینگونه نیست و این دو بنحو مستقل در خارج نیستند ـآنگونه که زید و توپ هستندـ بلکه معادل و مابازای خارجی و منشأ انتزاع دارند؛ یعنی چیزی در زید و توپ هست که ما آنها را به امکان/ گرد بودن متصف میکنیم. در غیر این صورت، یعنی اگر اینها خارجی نباشند بلکه ساختهٔ ذهن ما و بقول‌معروف، اعتبار نیشغولی باشند، جای این پرسش هست که چرا زید بجای امکان، واجب نباشد؟ درمورد اموری مانند جوهر، حیوان، مکان، زمان، شکل، علم، قدرت، وحدت، امکان، علیت و... امر بهمین صورت است که گفتیم اینها حاصل تحلیل خارج از سوی ذهن هستند و از این جهت در خارج هستند، اما با این تفاوت که نه مستقل و جدا؛آنگونه که وقتی انسان را به اجزائی چون پوست، گوشت، استخوان و... تقسیم میکنیم.

حال میخواهیم از نحوهٔ وجود کلی طبیعی در خارج، برای پی بردن به اینکه «کلی» کدامیک از اصطلاحات ذکر شده است، استفاده کنیم. همانگونه که فیلسوفان مسلمان معتقدند، ما این کلیات را از جزئیات، انتزاع و جنس و فصل و عوارضش را جدا میکنیم (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۰۴؛ همو، ۱۳۷۹: ۱۸۲). نحوهٔ این انتزاع بدین صورت است که وقتی به زید و عمرو و... که افراد انسانند، دقت میکنیم، میخواهیم بدانیم که چه چیز مشترکی در آنهاست که ما همهٔ آنها را به انسانیت متصف میکنیم. برای این کار، عوارض را یکی پس از دیگری کنار نهاده و آنچه میماند را همان ماهیت انسانی میدانیم. بنابرین، باید گفت کلی طبیعی، ماهیت لابشرط قسمی است که پس از لحاظ نکردن عوارض میماند، نه بشرط لا از آنها، زیرا اگر بشرط لا باشد، زید خارجی که همراه عوارض است، انسان نخواهد بود، چراکه ماهیت لابشرط است که با عوارض میسازد. اما اینکه چرا کلی طبیعی ماهیت لابشرط مقسمی نیست؟ زیرا آن، مفهومی ذهنی است که پس از لحاظ اعتبارات سه‌گانهٔ ماهیت و بعنوان مفهومی مشترک بین آنها، یافت میشود و بر شیء خارجی قابل‌حمل نیست.

مرتضی مطهری تحقیقی جالب در اینباره دارد که در آن، نظر ابن‌سینا را بخوبی تبیین کرده و حاکی از آنست که کلی طبیعی، نظیر معقولات ثانیه است که ذهن آن را از خارج

انتزاع میکند و نحوۀ وجود آن، همانند معقولات ثانیه است.

> کلی طبیعی اصلاً کلی نیست، حقیقتی است لابشرط، نه کلی است و نه جزئی، در خارج وجود دارد بوجود افراد. هر فردی خودش جداگانه یک طبیعی است. کلی طبیعی عین هر فرد است، نه اینکه قائم به فرد است. این، حرفی باطل است. کلی طبیعی هیچ حکمی ندارد، غیر از حکم افراد. آیا طبیعی حادث است یا قدیم؟ واحد است یا کثیر؟ میگوییم بستگی به افرادش دارد. «لیس الطبیعیّ مع الأفراد کالأب [بالأولاد] بل الآباء بالأولاد». قول شیخ و قول صحیح اینست که کلّی طبیعی وجود خارجی دارد ولی بنحو کثرت (مطهری، ۱۳۷۶: ۷/ ۲۷۷).

سهروردی نیز پیشتر به این نکته اشاره کرده است:

> نسبت معنای کلی به جزئیات آن، مانند نسبت یک پدر به فرزندان متعددش نیست که همۀ آنها به او نسبت داده شوند، بلکه معنایی که کلی بودن آن در ذهن عارض میشود، در هر فرد وجود دارد. هر فرد انسان، تنها بدلیل نسبتش به یک انسانیت فرضی که مستقل و جدا از کل باشد، انسان نیست، بلکه هر فرد انسان، انسانیتی دیگر دارد که از لحاظ عددی با انسانیت دیگران متفاوت است. اما معنای مشترک فقط در ذهن وجود دارد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱/ ۳۳۰).[۵]

> بدان که وقتی میگویند: «کلی اگر در خارج واقع شود، چنین است» منظورشان طبیعتی است که کلیت بر آن عارض میشود. کلی در خارج واقع نمیشود، زیرا در آن صورت، هویتی خواهد داشت که امکان اشتراک در آن وجود ندارد.[۶]

درواقع میتوان گفت بیان مطهری و سهروردی به ما یادآور میشود که کلی طبیعی در خارج، کلی نیست، بلکه بهتر است بگوییم که طبیعتی است که ذهن پس از تحلیل خارج، آن را بدست می‌آورد و منشأ انتزاع کلی طبیعی است، اما هنگامی‌که به ذهن آمد کلی میشود وگرنه در خارج نه کلی است و نه جزئی. بدین‌ترتیب، معلوم میشود که آنچه در خارج است، شخص است و طبیعت بوجود آن، موجود است؛ این یعنی طبیعت باواسطۀ وجود شخص در خارج موجود است. مفاد نظر ملاصدرا که میگوید کلی طبیعی بالعرض در خارج موجود است نیز همین است.

## جمعبندی و نتیجه‌گیری

همانگونه که ملاحظه شد، فیلسوفان و متکلمان مسلمان، از گذشته تا حال، آرائی مختلف دربارهٔ کلی طبیعی داشته‌اند، اما نظر خود و چگونگی رسیدن به آن را بطور کامل تبیین نکرده‌اند. بنظر نگارندهٔ این پژوهش، علت اصلی این اختلافات، عدم توجه به اینست که بودن در خارج، انحاء مختلف دارد. نباید انتظار داشت که همهٔ اموری که در خارج هستند، یکسان باشند، بلکه برخی وجودی مستقل دارند و بعضی دیگر بنحو غیرمستقل موجودند؛ به این صورت که ذهن ماست که با تحلیل خارج، آنها را از هم جدا میکند. کلی طبیعی نیز از اموری است که ذهن، آن را از خارج و با لحاظ نکردن اموری که غیر از آنند، انتزاع کرده است. البته کلی طبیعی در خارج بنحو کلی در خارج نیست، بلکه طبیعتی است که وقتی به ذهن می‌آید، کلی میشود. سپس، از تحلیل نحوهٔ وجود آن در خارج و حصول آن در ذهن استفاده شده و به این نتیجه رسیده که ماهیت لابشرط قسمی خواهد بود نه ماهیت لابشرط مقسمی.

## پی‌نوشتها

۱. فإنّا إذا قلنا إن الإنسانية معنى واحد لم نذهب فيها إلى أنها معنى عددى واحد و هو بعينه يوجد فى كثيرين فيتكثر بالإضافة كأب واحد يكون لكثيرين بل هو كالآباء لأولاد متفرقين.

۲. المعنى الكلى بماهو طبيعة و معنى، كالانسان بماهو انسان، شىء؛ و بماهو عام أو خاص أو واحد أو كثير، و ذلک له بالقوة أو بالفعل، شىء آخر. فانه بماهو انسان، انسان فقط بلا شرط أخر البتة... و اذا عرفت هذا فقد يقال: كلى للانسانية بلا شرط، و يقال: كلى للانسانية بشرط أنها مقولة بوجه ما من الوجوه المعلومة على كثيرين. و الكلى بالاعتبار الأول موجود بالفعل فى الأشياء او هو المحمول على كل واحد، لا على انه واحد بالذات، و لا على انه كثير، فان ذلک ليس له بماهو انسانية.

۳. إذا قلنا مثلاً للحيوان أنّه كلى فهناک أمور ثلاثة: أحدها الحيوان من حيث إنّه حيوان. الثانى كونه كلياً و هو مغاير للأوّل لأنّ الكلى قد يكون حيواناً و قد لا يكون و هو الجماد و غيره و بالعكس. و لو كان كونه حيواناً و كونه كلياً امراً واحداً أو تقوّم أحدهما بالآخر لاستحال ذلک و لأنّ كونه كلياً أمر نسبى يعرض للحيوان بالنسبة إلى موضوعاته، و النسبة بين الشيئين متأخرة عنهما، فالكلية متأخرة عن ماهية الحيوان، و ماهية الإنسان متأخرة عن ماهية الحيوان لوجوب تأخّر المركب عن مفرداته. [الثالث] و إذا عرفت ذلک ظهر أنّ المتركب عنهما مغاير لهما. فلنخصّ كل واحد منها باسم خاص: فالأوّل هو الكلى الطبيعى، و الثانى هو الكلى المنطقى، و الثالث هو الكلى العقلى. أمّا الكلى الطبيعى،

فلاشک فی وجوده فی الأعیان لأنّ الحیوان جزء من هذا الحیوان و متی کان المرکب موجوداً کان البسیط موجوداً و إلاّ کان الموجود مرکباً من المعدوم.

۴. و قد تؤخذ الماهیة محذوفاً عنها ما عداها، بحیث لو انضمّ إلیها شیء لکان زائداً و لایکون مقولاً علی ذلک المجموع، و هو الماهیة بشرط لا شیء و لا توجد الاّ فی الأذهان. و قد تؤخذ لا بشرط شیء و هو کلّی طبیعی موجود فی الخارج هو جزء من الاشخاص و صادق علی المجموع الحاصل منه و ممّا یضاف إلیه و الکلیة العارضة للماهیة یقال لها کلی منطقی و للمرکب عقلی و هما ذهنیان. فهذه اعتبارات ثلاثة، ینبغی تحصلها فی کلّ ماهیة معقولة.

۵. لیس نسبة المعنی الکلّیّ الی جزئیاته نسبة أب واحد الی اولاد کثیرین کلّهم ینتسبون الیه، بل المعنی الذی یعرض له انّه کلّیّ فی الذهن یوجد فی کلّ واحد، و لیس کلّ واحد انساناً بمجرّد نسبته الی انسانیة تفرض مستقلّة منحازة عن الکلّ، بل لکلّ واحد انسانیة اخری هی بالعدد غیر ما للآخر و امّا المعنی المشترک فهو فی الذهن لا غیر.

۶. اعلم انهم اذا قالوا «انّ الکلّیّ اذا وقع فی الاعیان کیت» یعنون به الطبیعة التی یعرض لها الکلّیة، فالکلّیّ لا یقع فی الاعیان لانّ له حینئذ هویة لا امکان للشرکة فیها.

## منابع


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

ابن‌سینا (۱۳۷۶) الإلهیات من کتاب الشفاء، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

----- (۱۳۷۹) النجاة، تهران: دانشگاه تهران.

بهمنیار، ابن مرزبان (۱۳۷۵) التحصیل، تهران: دانشگاه تهران.

تفتازانی، عمربن مسعود (۱۴۳۲ق) شرح الشمسیه لامام التفتازانی، امان: دار النور المبین للدراسات و النشر.

حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱) هرم هستی، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

----- (۱۳۶۴) علم کلی، تهران: حکمت.

حسینی قلعه بهمن، سیداکبر؛ تاجیک، علیرضا (۱۳۹۲) «هستی‌شناسی کلیات و نحوهٔ شکلگیری مفاهیم کلی»، معرفت فلسفی، شمارهٔ ۴۰، ص۱۶۲ـ۱۳۳.

حلی، حسن‌بن یوسف (۱۳۸۷) الأسرار الخفیة فی العلوم العقلیة، قم: بوستان کتاب.

رازی، قطب‌الدین محمد (بی‌تا) شرح علی الرسالة الشمسیة فی المنطق (شروح الشمسیة)، بیروت: شمس المشرق.
سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹) شرح المنظومة بهمراه تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی، تهران: نشر ناب.
سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲) مجموعه مصنفات شیخ‌اشراق، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
شیرازی، قطب‌الدین محمود (۱۳۹۲) شرح حکمة الإشراق، بهمراه تعلیقات ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۶) نهایة الحکمة، بهمراه تعلیقات غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسهٔ امام خمینی (ره).
طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۶) شرح الإشارات و التنبیهات، قم: بوستان کتاب.
----- (۱۴۰۷ق) تجرید الإعتقاد، تهران: دفتر تبلیغات اسلامی.
عشاقی اصفهانی، حسین (۱۳۹۳) برهانهای صدیقین، تهران: مؤسسهٔ حکمت و فلسفه ایران.
فخر رازی، محمدبن عمر (۱۳۸۱) منطق الملخص، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
کشفی، عبدالرسول (۱۳۹۹) چیستی و امکان معرفت، تهران: سمت.
لوکری، ابوالعباس (۱۳۷۳) بیان الحق بضمان الصدق، مالزی: مؤسسهٔ بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی (ایستاک).
ماحوزی، رضا (۱۳۹۱) مفهوم جوهر در متافیزیک تحلیلی معاصر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
مروارید، هاشم (۱۳۸۵) «مسئله کلیات در فلسفه تحلیلی و ابن‌سینا»، حکمت و فلسفه، شمارهٔ ۸، ص۱۶ـ۱.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶) آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
----- (۱۴۰۵ق) تعلیقة علی نهایة الحکمة، قم: مؤسسهٔ در راه حق.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۶) مجموعه آثار، تهران: صدرا.
ملاصدرا (۱۳۴۱) عرشیه، اصفهان: دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
----- (۱۳۶۰) الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
----- (۱۳۶۸) الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مصطفوی.
----- (۱۳۸۲) شرح و تعلیقهٔ صدرالمتألهین بر الهیات شفا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
یزدی، عبدالله‌بن حسین (۱۴۱۲ق) الحاشیة علی تهذیب المنطق للتفتازانی، قم: مؤسسهٔ نشر اسلامی.