

## **The position of logic and philosophy in Universal and Partial topics**

**Abdolali Shokr\***

### **Abstract**

It is a universal and partial of the issues discussed in philosophy and logic. Whereas, in order to avoid intermingle the issues of each science, their boundaries are Located through their subjects; The question arises why in both the sciences of logic and philosophy, both universal and partial are discussed? The present article seeks to find the distinguishing feature of this discussion in this scientific field. By studying the historical course and using the analytical method, it is concluded that from the beginning of the formation of this discussion in Aristotle's system of thought, there is no significant difference between his metaphysics and logic. Muslim philosophers, including Ibn Sina, although at first acting in the method of Aristotle as a commentator, later considered some issues, such as the categories in which the Five Universals as an entry of categories, to be outside the scope of the science of logic. On the other hand, the discussion of the Five Universals is one of the inevitable issues in logic due to the need for it in the subject of notions and definitions. There are also differences of opinion among philosophers regarding the source of division of the five generalities, which indicates the intermingle of the issues in philosophy and logic. Some views, in distinguishing this discussion in the two mentioned areas, have proposed different considerations and modes, and some

\* Faculty member, Department of Islamic Philosophy and Theology, Shiraz University,  
ashokr@rose.shirazu.ac.ir

Date received: 01/06/2022, Date of acceptance: 20/08/2022



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

have relegated the ontological discussion of generalities to philosophy and the study of its rules to the field of logic.

**Keywords:** Universal and Partial, Five Universals, natural universal, categories.

## موضوع منطق و فلسفه در مبحث کلی و جزئی

عبدالعلی شکر\*

### چکیده

کلی و جزئی از قبیل مسائلی است که در فلسفه و منطق به بحث گذاشته می‌شود. از آنجا که مرزبندی علوم از طریق تعیین موضوعات آنها صورت می‌پذیرد تا از تداخل مسایل پرهیز و محدوده هر علم مشخص شود، این سوال به ذهن متبادر می‌شود که چرا بحث از کلی و جزئی در دو علم منطق و فلسفه مورد بررسی قرار داده می‌شود؟ نوشتار حاضر در پی یافتن وجه تمایز این بحث در این دوگستره علمی است. با مطالعه سیر تاریخی و استفاده از روش تحلیلی این نتیجه حاصل می‌شود که از ابتدای شکل‌گیری این بحث در نظام فکری ارسطو، میان متافیزیک و منطق وی تمایز معناداری به چشم نمی‌خورد. حکمای مسلمان از جمله ابن سینا گرچه در مقام شرح آثار ارسطو ابتدا به شیوه وی عمل کردند، اما در ادامه برخی از مباحث از جمله مقولات که کلیات خمس به منزله مدخل آن بود را خارج از وظیفه منطق دانستند. از طرفی کلیات خمس به دلیل کارایی در مبحث تصورات و تعاریف، از مسایل گریز ناپذیر در منطق است. در باب مقسم کلیات پنجگانه نیز در میان صاحب‌نظران اختلافاتی دیده می‌شود که نشانگر تداخل مساله مورد نظر در دو حوزه فلسفه و منطق است. برخی دیدگاهها در وجه تمایز این بحث در دو حیطه مذکور، اعتبار و حیثیات مختلف را مطرح ساخته و برخی نیز بحث وجودشناختی کلیات را به فلسفه و بررسی احکام آن را به حوزه منطق محول کرده‌اند.

**کلیدواژه‌ها:** کلی و جزئی، کلیات خمس، کلی طبیعی، مقولات.

\* عضو هیات علمی، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز، Ashokr@rose.shirazu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۹



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

## ۱. مقدمه و بیان مسئله

دانشمندان از دیرباز برای تفکیک مباحث هر شاخه علمی و پرهیز از تداخل آنها ملاک تمایزی در نظر می‌گرفتند؛ از جمله اینکه موضوعات هر علمی می‌تواند به عنوان ملاک تمایز آن علم از سایر علوم لحاظ شود. در همین راستا موضوع علم را چنین تعریف کرده‌اند: «موضوع کل علم ما بی‌بحث فیه عن عوارضه الذاتیه» (جرجانی، ۱۳۷۰: ۱۰۴). یعنی مسایل هر علم باید از عوارض ذاتی موضوع آن علم باشد و ملاک آن عروض بی‌واسطه یا با واسطه مساوی، بر موضوع علم است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱ / ۳۰). با این ملاک مشخص می‌شود که هر مسئله علمی در کدام گستره باید به بحث گذاشته شود. از طرفی حکما اثبات موضوع و مبادی تصدیقی هر علم به عهده علم بالاتر یعنی فلسفه اولی نهاده‌اند. به عبارت دیگر اثبات موضوع و کلی‌ترین مبادی علوم در فلسفه اولی یا متافیزیک مورد بحث و بررسی واقع می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ج ۱ / ۸۱ و ۱۰۹).

اما در این میان مباحثی از جمله بحث کلی و جزئی دیده می‌شود که در فلسفه و منطق از زوایای مختلف به بحث گذاشته شده است. این در حالی است که منطق از معقولات ثانیه منطقی و فلسفه از معقولات ثانیه فلسفی سخن می‌گوید. اصل بحث کلی و جزئی از زمان فلاسفه یونان نظیر ارسطو و افلاطون مطرح بوده است. در این دوره حتی در تعیین مقسم کلی و جزئی نیز اختلاف نظر دیده می‌شود. حال سوال این است که بحث کلی و جزئی را باید جزء مسایل منطق دانست یا فلسفه؟ آیا این دو عنوان پرکاربرد، معقول‌ثانی فلسفی‌اند یا منطقی؟ ریشه این بحث مشترک از کجا نشات می‌گیرد و چه توجیهی دارد؟

## ۲. پیشینه بحث

در مبحث کلی و جزئی مقالات معدودی با اهداف خاص نگاشته شده است که به مرتبط‌ترین آنها با بحث مقاله حاضر اشاره می‌شود.

عسکری سلیمانی در مقاله «کلی و جزئی» که در شماره دوم مجله معرفت فلسفی در سال ۱۳۸۲ به چاپ رسیده، به تعاریف مختلف کلی و جزئی از زمان ارسطو تا دوران حکمای مسلمان اشاره و سپس به نقد و بررسی این تعاریف پرداخته است.

حاج حسینی و رفیعی در مقاله «مطالعه تطبیقی در مورد کلی و جایگاه آن در منطق ارسطو، فرفورئوس و ابن سینا» که سال ۱۳۹۳ در مجله پژوهش‌های علوم انسانی نقش جهان شماره دوم به چاپ رسیده، به ریشه‌های هستی‌شناسانه منطقی ارسطو در مورد کلیات پرداخته و سپس به تحولاتی که توسط فرفورئوس و ابن سینا در معیار و مقسم کلیات اتفاق افتاد، اشاره کرده‌اند. در این مقاله ارتباط کلیات با بحث مقولات دهگانه به تفصیل بررسی شده است.

حسین زاده در مقاله «کلی و جزئی در فلسفه اصالت و جودی ملاصدرا» که سال ۱۳۹۳ در خردنامه صدرا شماره ۷۸ به چاپ رسیده، آورده است که مسئله کلی و جزئی با مبنای اصالت و جودی حکمت متعالیه متحول شده است؛ به گونه‌ای که تجرید تقشیری مشایی در نحوه پیدایش کلیات، به تجرید ارتقایی صدرایی تبدیل یافته است.

مقاله حاضر بدنبال پاسخ به این سوال است که چرا با توجه به تمایز علوم و به تبع آن تفکیک مسایل آنها، مبحث کلی و جزئی در دو گستره منطق و فلسفه به بحث گذاشته شده است؟ تفاوت اساسی بحث در این دو عرصه علمی چیست؟

### ۳. سیر تاریخی مبحث کلی و جزئی

#### ۱.۳ فیلسوفان یونان

این مسئله نیز مانند بسیاری از مباحث دیگر به لحاظ تاریخ مدون آثار فلسفی، از ارسطو شروع می‌شود. او با نگاه هستی‌شناسانه، کلیات<sup>۱</sup> را بررسی و تحقیق می‌کند؛ زیرا با قراردادن وجود به عنوان مقسم مقولات دهگانه، کلیات را مراتب وجود در هر کدام از این مقولات به شمار می‌آورد (ارسطو، ۱۳۷۹: ۱۹۷؛ 1026a 35).

وی که بیشتر جنبه انتقادی به نظریات افلاطون در باب کلیات و مثل داشت، نظر استاد خود را که برای کلیات حقیقت بیشتری نسبت به جزییات قایل بود، افراطی دانست و معتقد شد کلیات در مرتبه بعد از جزییات قرار دارد (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۰۹-۱۱۰؛ 23a 16-17). همچنین ارسطو دریافت که کبرای کلی یک قیاس وابسته به استقراء است؛ زیرا کلیت آن نمی‌تواند به شکل مستقیم برگرفته از اصول اولیه باشد. از طرفی معتقد است استقراء نشان می‌دهد که کلی به شکل ضمنی در جزئی شناخته شده وجود دارد<sup>۲</sup> (کاپلستون، ۱۳۶۸:

۱۲۶). افلاطون برای هر مفهوم کلی یک واقعیت عینی قابل بود و جوهر و کلی را یکسان می‌دانست؛ اما ارسطو معتقد بود جوهر حقیقی همان فرد جزئی است و کلی به معنای ثانوی، جوهر است. به عبارت دیگر، ارسطو فرد را جوهر اولی و کلی را جوهر ثانوی می‌داند (نک. کاپلستون، ۱۳۶۸: ج ۱/ ۳۴۷). ایشان در مقام مثال معتقد است آنچه واقعیت دارد اسبهای سفید است؛ اما سفیدی را ذهن می‌سازد که یک مفهوم کلی است.

از جمله اختلافات دیگر این دو حکیم یونانی در باب کلیات این است که افلاطون برای کلیات ارزش وجودی بیشتری قابل است؛ اما ارسطو معتقد است هر چه مفهوم کلی‌تر باشد ابهام آن بیشتر خواهد بود (ماکولسکی، ۱۳۶۶: ۱۴۴-۱۴۵). در واقع ارسطو در بحث مقولات با نشان دادن تقدم فرد بر اجناس، به نوعی به مقابله با دیدگاه افلاطون بر می‌خیزد. ارسطو براین باور است که علم مابعدالطبیعه با وجود سرو کار دارد. وی وجود را در درجه اول در مقوله جوهر بررسی می‌کند؛ زیرا مقولات عرضی متعلق هیچ علمی نیستند (کاپلستون، ۱۳۶۸: ج ۱/ ۳۳۶؛ ارسطو، ۱۳۷۹: ۱۹۷؛ 1026a 35). او نخستین گونه‌ی موجود را «چئی» می‌داند که بر جوهر (اوسیا ousia) دلالت دارد (ارسطو، ۱۳۷۹: 145 و ۲۰۷؛ 1028a34 و 1017a25) و می‌گوید: «هستی بالذات درست به شمار چیزهایی نامیده می‌شود که شکل‌های مقولات به عنوان اجناس بر آنها دلالت دارند؛ زیرا به تعدادی که اینها گفته می‌شود به همان تعداد دلالت بر هستی دارند» (ارسطو، ۱۳۷۹: 145؛ 1017a25). اکنون چون برخی از مقولات بر چئی (جوهر یا اوسیا) دلالت دارند، برخی بر کیفیت و کمیت، برخی بر مضاف و نیز بر فعل یا انفعال و برخی هم بر کجا و زمان دلالت دارند، پس هستی همان است که هریک از این مقولات بر آن دلالت دارد (ارسطو، ۱۳۷۹: ۱۴۶؛ 1017a29). این مطالب نیز تایید می‌کند که ارسطو مقسم مقولات را وجود قرار داده است و از نگاه وجودشناسانه بررسی می‌کند. به همین دلیل مبحث کلیات پنجگانه و مقولات او در دو گستره منطق و فلسفه مرز مشخصی ندارد.

ارسطو مانند افلاطون کلیات را برای علم ضروری می‌داند (کاپلستون، ۱۳۶۸: ج ۱/ ۳۴۹)؛ اما کلی را مساوی جوهر قرار نمی‌دهد و بر این امر استدلال و شواهدی را ذکر می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۹: ۲۴۷؛ 1-24-1038b). در همین راستا مثل را هم در یک فرایند استدلالی از جمله جواهر نمی‌داند و آن را انکار می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۹: ۲۵۱؛ 1039b-18).

این نشان می‌دهد که افلاطون مثل را از مصادیق کلی می‌دانست. پس ارسطو کلی را جوهر نمی‌داند، اما از طرفی حکمت و فلسفه را دانشی می‌خواند که در باره علل نخستین بحث می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۹: ۸؛ ۹۸۲b-۱۰) و یک گونه از علت را همان جوهر (اوسیا) می‌خواند (ارسطو، ۱۳۷۹: ۱۱؛ ۹۸۳a-۲۸). البته این یک تعارض ظاهری در کلام اوست؛ زیرا کلی را به معنای ثانوی جوهر می‌داند<sup>۳</sup> (نک. کاپلستون، ۱۳۶۸: ج ۱/۳۴۷). ارسطو در مبحث مقولات معتقد است «بخردانه خواهد بود که پس از جوهرهای نخستین، از میان چیزهای دیگر، فقط نوعها و جنسها، جوهرهای دومین نامیده شوند؛ زیرا در میان همه محمولها فقط نوع و جنس، جوهرهای نخستین را هویدا می‌سازند» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۱؛ 2b,29-31). دلیل وی این است که نوع بر جوهر فرد حمل می‌شود و آن را معرفی می‌کند، اما عکس این حمل ممکن نیست؛ یعنی می‌توان گفت زید انسان است، اما نمی‌توان گفت انسان زید است. به همین صورت جنس بر نوع حمل می‌شود و می‌توان گفت انسان حیوان است و با این حمل، موضوع هویدا می‌شود، اما نمی‌توان گفت حیوان انسان است. بنابراین این نوع و جنس بعد از جوهر فرد و جوهر نخستین، جوهر ثانی اند. نوع و جنس، کلی و جوهر فرد، جزئی است.

در حوزه منطق تحقیق نشان می‌دهد که اولین رساله ارگانون ارسطو مربوط به مقولات است که کلی و جزئی در آن چهره منطقی دارد و به نوعی برگرفته از جنبه وجودشناسی ارسطوست. به دلیلی که گفته شد حداقل در بحث کلی و جزئی مرز مشخصی میان منطق و متافیزیک ارسطو دیده نمی‌شود. او می‌گوید: «چون برخی معناها کلی‌اند و پاره‌ای فردی، نگریسته من از کلی آن است که به طبیعت خود بر چیزهای بسیار حمل می‌شود؛ ولی فردی آن است که چنین نیست. برای نمونه انسان از حدهای کلی است، ولی کالیاس<sup>۴</sup> از حدهای فردی» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۷۶؛ 17a-40). ارسطو علاوه بر حمل‌پذیری، ویژگی‌های دیگری نظیر ذاتی و تعریف پذیر بودن را برای کلیات بیان می‌کند که می‌توان آن‌ها را معیار تعیین کلیات در نظر گرفت (حاج حسینی و رفیعی، ۱۳۹۳: ۶۳-۶۴). در اندیشه وی مقولات مبحث مشترک میان فلسفه و منطق است. بدین ترتیب اشیا که الفاظ بر آنها دلالت می‌کنند به ده گروه تقسیم می‌شوند که الفاظ حاکی از آنها، مربوط به حیطه منطق، و اشیا خارجی که مدلول آنهاست، مربوط به حوزه فلسفه است. به همین جهت می‌توان گفت ارسطو در باب مقولات نگاه تلفیقی بین منطق و فلسفه دارد؛ زیرا وی موجودات را که مربوط به وجودشناسی و فلسفه است، به ده گروه دسته‌بندی می‌کند و از

طرفی مراتب کلی را در هر قسم از این اقسام دهگانه نشان می‌دهد (ارسطو، ۱۳۷۹: ۱۹۷؛ 1026a 35).

ارسطو بر اساس نسبت اعم و اخص میان کلیات، به مقولات ده گانه می‌رسد؛ یعنی از یک کلی که اعم از کلی دیگر است شروع می‌کند تا به کلی‌ترین مفهومی می‌رسد که فراتر از آن وجود ندارد و نام آن را مقوله می‌گذارد که جنس الاجناس است (ارگانون ۱۳۷۸، ص ۶۳۰-۶۳۱؛ 103b 20). بر این اساس می‌توان گفت کلی بدین معنا جایگاه منطقی دارد. اما در بحث مقولات تمرکز ارسطو بر جوهر است. وی استدلال می‌کند که جوهر نخستین بدون وجود ممکن نیست؛ زیرا اگر جوهر وجود نداشته باشد هیچ چیز دیگر وجود نخواهد داشت (ارگانون، ۱۳۷۸: ۱۰، 2b 6). از طرفی جوهر نخستین را همان جوهر فرد و جزئی معرفی می‌کند که به واسطه کلیات شناخته می‌شوند و به همین خاطر کلیات را به تبع جواهر فرد و جزئیات، جوهر ثانی می‌نامد. از این رو بحث کلی و جزئی جنبه متافیزیکی پیدا می‌کند.

### ۲.۳ نقش فروریوس در تحول منطق ارسطویی

فروریوس<sup>۵</sup> در ایساغوجی با محوریت حمل به بحث از مقولات و کلیات می‌پردازد و مانند ارسطو از جنبه وجود شناختی محض سراغ کلیات نمی‌رود و از این طریق بحث کلیات را به حوزه منطق سوق می‌دهد. وی نیز با در نظر گرفتن نسبت اعم و اخص میان کلیات پنجگانه جایگاه مقولات دهگانه را تعیین می‌کند و در مورد این مقولات بیش‌تر وجودشناسانه بحث می‌کند و معتقد است همه این اجناس برین وجود دارند. شیوه بحث فروریوس در ایساغوجی منشا اختلاف پسینیان شد و سه مذهب واقع‌گرایی، مفهوم‌گرایی یا تصور‌گرایی و نام‌گرایی پیدا شد (آرام، ۱۳۵۲: ۳۱). تاثیر معرفت‌شناختی فروریوس در باب کلیات خمس این بود که اهل منطق را به عالم ذهن سوق داد، در حالی که ذی‌المقدمه کلیات؛ یعنی مقولات دهگانه، فیلسوف را با عالم خارج مرتبط ساخت (قراملکی، ۱۳۷۳، ص ۴۰). در واقع پیشینه این پدیده معرفتی در منطق ساماندهی شد و ثمره وجود شناختی آن در فلسفه نمایان گشت. به عبارت دیگر ایساغوجی به عنوان مدخل مقولات، به منطق سپرده شد، و مقولات که ناظر به وجودات خارجی است به حوزه فلسفه اختصاص یافت.



## ۴. حکمای مسلمان

### ۱.۴ جنبه منطقی یا فلسفی بودن کلی و جزئی از نگاه فارابی

فارابی با تحلیلی که از مقولات دهگانه ارایه می‌کند، جنبه منطقی یا فلسفی بودن آنها را تفکیک و تبیین می‌کند. به اعتقاد وی با نگاه وجود شناختی به جنس الاجناس که تمام اشیاء محسوس را شامل می‌شود، مقولات را از حوزه مباحث منطقی خارج می‌کند و در واقع یک بحث فلسفی تلقی می‌شوند؛ زیرا اجناس و انواعی که تحت هریک از این مقولات هستند، مقولات برای اشیای محسوسی به شمار می‌روند که در خارج وجود دارند. اما ایشان وجوهی را نیز برای منطقی بودن این مقولات به شرح زیر بیان می‌کند:

۱. مقولات، کلیاتی هستند که اشیای محسوس را تعریف می‌کنند.
۲. از جهت الفاظی که بر مقولات دلالت دارند، منطقی به حساب می‌آیند.
۳. برخی از این مقولات نسبت به برخی دیگر نسبت اعم و اخص دارند.
۴. مقولات در قضایا موضوع یا محمول واقع می‌شوند.
۵. برخی مقولات در تعریف برخی دیگر به انحاء تعریف به کار گرفته می‌شود.

فارابی این جهات را در توجیه منطقی بودن مقولات و کلیات ذکر می‌کند<sup>۶</sup> (فارابی، ۱۴۰۸: ج ۱/ ۶۶-۶۷). در واقع ایشان از لحاظ وجود شناختی به جای تعبیر مقولات ترجیح می‌دهد از تعبیر معقول استفاده کند تا وجه فلسفی آن را نشان دهد؛ همانگونه که در منطقی بودن آن از تعبیر مقوله استفاده می‌کند.

### ۲.۴ تمایز بحث کلی و جزئی در منطق و فلسفه از نظر ابن سینا

ابن سینا در مدخل منطق شفا که شرح ارغنون است، تحت تاثیر تحولات دوره یونان بوده است و به صاحب ایساغوجی نیز اشاره می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۰). وی بحث کلی و جزئی را به دو گونه متفاوت در منطق و فلسفه کتاب شفا بحث می‌کند. در مدخل منطق شفا بحثی را به کلی و جزئی اختصاص می‌دهد و آن را در کنار بحث الفاظ مطرح می‌کند. ابتدا لفظ را به مفرد و مرکب تقسیم، و هریک را تعریف می‌کند، سپس لفظ مفرد را به کلی و جزئی تقسیم می‌کند و در مورد لفظ جزئی به دلیل نامتناهی بودن مصادیق آن، بحث

تفصیلی ارایه نمی‌دهد، بلکه بحث را روی لفظ کلی متمرکز و بر حمل پذیری و ذاتی بودن آن تاکید می‌کند. وی لفظ مفرد کلی را به دو دسته ذاتی و عرضی تقسیم می‌کند که قسم ذاتی آن، بخشی دال بر ماهیت‌اند و بخشی دیگر بر ماهیت دلالت ندارند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۳). او در کتاب مقولات منطق شفا در شروع بحث از مقولات مقسم کلی و جزئی را نیز لفظ می‌داند و می‌نویسد:

«قد علمت فیما سلف مائیه اللفظ المركب و مائیه اللفظ المفرد، و علمت أن اللفظ المركب إنما يتألف من اللفظ المفرد، و علمت أن الألفاظ المفردة، من حيث هي کلیة و جزئیة و ذاتیة و عرضیة، منقسمة خمسة أقسام» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳). در نص الهیات شفا معتقد است آنچه لفظ کلی را از شرکت پذیری منع می‌کند امری خارج از معنای لفظ است و آنچه موجب شرکت پذیری آن است، نفس مفهوم کلی است: «بالجملة الکلی، هو اللفظ الذی لا یمنع لنفس مفهومه، أن یشترک فی معناه کثیرون؛ فان منع من ذلک شیء؛ فهو غیر نفس مفهومه» (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۰؛ ۱۴۰۴: ۱۹۵). این بیان نشان می‌دهد که وی در کلیت و جزئیت عامل شرکت پذیری و عدم آن را به مفهوم و معنای لفظ نسبت می‌دهد نه خود لفظ؛ زیرا وی بر «نفس مفهوم» تاکید دارد. همچنین روشن می‌شود که وی به شکل تلویحی بحث الفاظ را یک بحث منطقی صرف نمی‌داند. بحث الفاظ به جهت اینکه ابزار انتقال مفاهیم ذهنی است، امری ضروری و گریزناپذیر است و به همین جهت مقدمه مباحث منطق نیز به‌شمار می‌رود؛ هرچند در علوم دیگر مانند علم اصول نیز چنین ضرورتی برای بحث الفاظ احساس می‌شود (نک. فانی اصفهانی، ۱۴۰۱ق: ج ۱ / ۳۲۱-۳۳). علت این که ابن سینا بر معنای لفظ تاکید دارد همین ضرورت ابزار انتقال مفاهیم است. اما از طرف دیگر، به دلیل این که جایگاه مفهوم، ذهن است نه خارج، از این جهت نیز می‌توان بحث کلی و جزئی را یک بحث منطقی تلقی کرد.

در کتاب اشارات و تنبیهات با دو بخشی کردن منطق<sup>۷</sup>، مقولات را از جمله مباحثی می‌داند که مربوط به گستره منطق نیست و به حذف آن مبادرت می‌کند. وی پرداختن به کمیت و ماهیت مقولات دهگانه را نوعی انحراف از چارچوبه منطق تلقی می‌کند (ابن سینا، ۱۹۹۲: ج ۱ / ۱۹۰). خواجه در توضیح و شرح بیان ابن سینا، مقولات را از مباحث منطقی به شمار نمی‌آورد و معتقد است ارسطو نیز مقولات را جزء منطق نمی‌دانست، بلکه بحث از آن برای مبتدئین به مثابه مصادرات قرار داده بود. اما وی بحث از

مقولات را در مباحث تعریفات برای منطقی لازم می‌داند (طوسی، ۱۹۹۲: ج ۱/ ۱۹۰-۱۹۱). در اساس الاقتباس با اشاره به این که محققین اشتغال به مقولات را خارج از وظیفه منطق دانسته و آن را برای منطقی تکلف آمیز می‌خوانند، اما وی اکتساب مقدمات قیاس را بدون اجناس عالییه و مقولات میسر نمی‌داند، همان‌گونه که حضور آنها در حدود اشیاء نیز ضروری است (طوسی، ۱۳۶۷: ۳۴ و ۲۹۹). در هر صورت ابن سینا مبحث کلیات را که توسط فرفیوس به عنوان مدخل منطق و درآمدی بر مقولات به شمار می‌رفت، از دایره بحث منطق خارج نمی‌سازد؛ زیرا وی تحت تاثیر فارابی<sup>۸</sup>، مبحث کلیات خمس یا ایساغوجی را مقدمه منطق تصور قرار داد. البته شیخ‌الرئیس در مدخل منطق شفا نیز به غیر منطقی بودن برخی مباحث توجه داشته است؛ زیرا معتقد است این مباحث جزء مبادی منطق است و نباید در منطق بحث شود؛ به دلیل این که بحث از مبادی علم نباید در خود علم بحث شود؛ بلکه جای بحث از آن فلسفه اولی است:

«و قد جرت العادة بأن تطول مبادئ المنطق بأشياء ليست منطقيّة، وإنما هي للصناعة الحكمية، أعني الفلسفة الأولى، فتجنبت إيراد شيء من ذلك، وإضاعة الزمان به، وأخرته إلى موضعه.» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۰)

از سوی دیگر آثار فلسفی ابن سینا، مانند الهیات شفا، نشان می‌دهد که وی بحث کلی و جزئی را از عوارض خاصه وجود می‌داند و معتقد است کلی در حوزه فلسفه از حیث وجود شناختی مطرح و به سه معنا به کار برده می‌شود. یک معنای کلی از این جهت که بالفعل بر کثیرین حمل می‌شود و مانند انسان دارای افراد بالفعل خارجی است. معنای دوم کلی این است که جایز است بر کثیرین حمل شود، هر چند مشروط به این نیست که افراد کثیرین، بالفعل در خارج وجود داشته باشند؛ بلکه طبیعت آن اقتضای حمل بر کثیرین دارد. اما کلی به معنای سوم این است که در تصور آن هیچ مانعی برای حمل بر کثیرین وجود نداشته باشد؛ بلکه صرف تصورش موجب حمل بر کثیرین است و اگر مانعی برای حمل بر کثیرین داشته باشد به سبب و دلیل خاصی است؛ مانند زمین و خورشید که نفس تصورشان منعی برای داشتن افراد کثیرین ایجاد نمی‌کند جز اینکه امری خارج از نفس تصور آنها موجب امتناع افراد کثیر شود<sup>۹</sup> (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۹۵).

ایشان معنای سوم را یک معنای جامع می‌داند و معتقد است کلی مورد بحث در منطق به همین معناست:

و قد يمكن أن يجمع هذا كله في أن هذا الكلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره عن أن يقال على كثيرين. و يجب أن يكون الكلي المستعمل في المنطق و ما أشبهه هو هذا و أما الجزئي المفرد فهو الذي نفس تصوره يمنع أن يقال معناه على كثيرين كذات زيد هذا المشار إليه، فإنه مستحيل أن تتوهم إلا له وحده (ابن سينا، ۱۴۰۴: ۱۹۶).

بنابر این از عبارات ایشان می‌توان فهمید که دو معنای نخست در حوزه فلسفه راه دارد؛ زیرا ناظر به وجود یا عدم وجود بالفعل خارجی آنهاست؛ یعنی از حیث وجود شناسی مربوط به فلسفه است. اما اگر در معنای سوم مقید به قید وجود خارجی نشود، مربوط به حوزه منطق خواهد بود.

### ۳.۴ کلی طبیعی، منطقی و عقلی

کلی طبیعی از مباحث مربوط به کلی است که فیلسوفان مسلمان بدان پرداخته‌اند و در مورد چگونگی و نحوه وجود آن بحث کرده‌اند و از مسایل هر دو حوزه منطق و فلسفه به‌شمار می‌رود. کلی طبیعی قسیم کلی منطقی و کلی عقلی است. وقتی گفته می‌شود: «حیوان کلی است»؛ حیوان من حیث هو، کلی طبیعی است و محمول آن، کلی منطقی و ترکیب هر دو یعنی «حیوان کلی»، کلی عقلی است (فخر رازی، ۱۳۸۱: ۲۷). در هر دو حوزه پس از بیان این سه قسم از کلی، به نحوه وجود آن نیز پرداخته شده است<sup>۱</sup>. شیخ در مدخل منطق شفا به وجود کلی طبیعی در خارج در یک جمله کوتاه و در ضمن بحث از ماهیت آن اشاره می‌کند و می‌گوید: «فتكون طبيعة الحيوانية الموجودة في الأعيان ...» (ابن سينا، ۱۴۰۴: ۶۷) و در الهیات شفا به تفصیل از وجود کلی طبیعی سخن گفته است (ابن سينا، ۱۴۰۴: ۲۱۱-۲۱۲)، اما در کتاب اشارات و تنبیهات بحثی از کلی طبیعی دیده نمی‌شود. در الهیات شفا معتقد است منظور از وجود خارجی کلی طبیعی از جهت کلی بودن آن نیست، بلکه منظور همان طبیعی است که کلیت عارض آن می‌شود. بنابراین کلی طبیعی از جهت طبیعتش چیزی غیر از این است که بالقوه یا بالفعل به شکل کلی تعقل شود. شیخ تأکید دارد که کلی طبیعی از جهت طبیعی بودن در خارج موجود است نه از جهت دیگری که اشاره شد<sup>۱</sup>. بنابراین کلی فقط در نفس و مقام تصور است؛ اما از حیث این که صورت موجود در نفس انسان است، از مصادیق جزئی خواهد بود. پس کلی بودن آن صورت به خاطر وجود در نفس نیست، بلکه به جهت مقایسه آن با اعیان

خارجی متکثر است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۰۹-۲۱۲). از نظر ایشان کلی و جزئی بودن به اعتبارات مختلف است؛ مانند جنس و نوع که به اعتباری جنس و به اعتبار دیگر نوع است. کلی و جزئی نیز به همین شکل است یعنی به اعتبار اینکه یک صورتی در نفس وجود دارد جزئی، و به اعتبار این که افراد کثیر خارجی در آن مشترکند، کلی است. به عبارت دیگر اگر صورت با عوارض غریبه همراه شود، تشخیص می‌یابد و چنانچه این عوارض غریبه زدوده شوند، صورت مذکور کلی می‌گردد. پس صورت به خودی خود نه کلی است نه جزئی؛ بلکه بالقوه کلی هستند؛ زیرا حیوان به عنوان مثال من حیث هو یک معنای عقلی است که در حد ذاتش نه کلی است و نه جزئی، بلکه موضوع برای عروض کلیت و جزئیت است. کلی نیز فی نفسه نه حیوان است و نه چیز دیگری، بلکه معنایی است که حیوان یا جوهر یا هر چیز دیگری می‌تواند عارض آن شود یا به اعتبار دیگری عارض بر این ماهیات شود (ابن سینا، ۱۴۱۱: ۳۱). به اعتقاد وی عوارض غریبه مانع از کلیت و موجب جزئی بودن ماهیات است. جزئی بودن ماهیات در سه مرحله تجرید حسی، مثالی و عقلی صورت می‌گیرد و تعقل می‌شود و در این مرحله کلی بالفعل می‌گردد. عوارضی که موجب تشخیص می‌شوند، وضع، این و زمان هستند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۰۷). ملاصدرا بر شیخ‌الرئیس خرده می‌گیرد و این عوارض را عامل تشخیص و جزیت نمی‌داند و معتقد است عوارض یاد شده عوامل تمایزاند (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ج ۲/ ۱۴ و ۱۵۴).

#### ۴.۴ وجه منطقی و فلسفی بودن کلی و جزئی براساس نظر ابن سینا

اشاره شد که ابن سینا در اشارات و تنبیهات که اثر متأخر ایشان است در موافقت با فارابی مبنی بر رسالت منطق در دو زمینه تصور و تصدیق، منطق را دو بخشی می‌کند و سایر مباحث از جمله مقولات را حذف می‌کند. اما آیا بحث کلی و جزئی را می‌توان از منطق حذف کرد؟ پاسخ منفی است؛ زیرا بدون طرح مسئله کلیات مبحث تعریف که جزو منطق دو بخشی است، ناقص می‌ماند؛ به خصوص اگر الفاظ مقسم آن قرار داده شود. ابن سینا علت حذف مقولات را مبادی بودن آن می‌داند، اما از کلیات خمس هر چند به شکل مقدماتی و استطرادی، نمی‌تواند صرف نظر کند.

در توجیه فلسفی بودن بحث کلیات و خاستگاه معرفت شناسی آن می‌توان به این نکته نیز اشاره کرد که وی در کتاب النفس طبیعیات شفا در بیان مراحل ادراک حسی، خیالی و

عقلی، به ترتیب، عوارض مادی، مکانی و زمانی را تجرید و در مقام تجرید عقلی که کلی و قابل صدق بر کثیرین است، ادراک را میسر می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۵۰). گرچه شیخ این بحث را در طبیعیات آورده است، اما مربوط به حیطة شناخت و ادراک نفس است که جزء مسایل فلسفی تلقی می‌شود.

## ۵. نگرش وجود شناختی ملاصدرا به کلیات

تحلیل و بیان ابن سینا در باب کلی و جزئی بر پایه و محوریت ماهیت شکل گرفته است، اما ملاصدرا بر اساس اصالت وجود این مبحث را از زاویه وجود شناختی بررسی می‌کند. از نظر ایشان ماهیت تابع نحوه طبقات وجود است؛ به عنوان مثال ماهیت انسان گاهی با وجود شخصی مادی، گاهی با وجود نفسانی و گاهی با وجود عقلانی موجود می‌شود که همه افراد انسانی در همین وجود عقلی با وحدت جمعی عقلی، جمع هستند. پس ماهیت منشأ کلی بودن نیست؛ زیرا از جهت ماهیت بودنش اقتضای کلی یا جزئی بودن و سایر اوصاف دیگر را ندارد، بلکه کلیت از نظر ایشان ناشی از نحوه وجود خاص است که همان وجود عقلی است. کلیت به این معنا که همه اشخاص به نعت کثرت در آن اشتراک داشته باشند، تنها در عقل است. پس از این جهت که صورت واحدی در نفس واحدی مانند زید است جزئی است و از این جهت که متعلق به تک اشخاص است کلی خواهد بود. بر این اساس اعتبار «ما ينظر به» و «ما ينظر فيه» در کلیت و جزئیت صورت واحد ملحوظ است. بدین قرار تشخص عقلی منافاتی با کلیت و اشتراک در کثیرین ندارد؛ زیرا اعتبار متفاوت است. در پاره‌ای موارد نیز ملاک جزئیت از نظر وی، وجود خاص حسی و خیالی است (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ۳/۳۶۳-۳۶۵).

ایشان در حاشیه الهیات شفا به شکل روشن‌تری با مبنای اصالت وجود به تمایز بحث کلی منطقی و کلی طبیعی که در فلسفه مورد توجه است، اشاره می‌کند و معتقد است کلیت بعد از وجود یافتن ماهیت، عارض بر آن و سایر مفاهیم می‌گردد؛ چون اولین عارض بر ماهیت همان وجود است و ماهیت بدون وجود چیزی نیست. این کلی که بعد از وجود یافتن ماهیت، بر ماهیت حمل می‌شود، همان کلی منطقی است و معروض این کلی منطقی، کلی طبیعی نام دارد که به نحوی بهره‌ای از وجود دارد و قابل حمل بر کثیرین است و به این معنا فقط دارای وجود عقلی است؛ زیرا وجود حسی شأنیت اشتراک میان کثیرین

موضع منطق و فلسفه در مبحث کلی و جزئی (عبدالعلی شکر) ۱۰۷

را ندارد، مگر اینکه از عوارض مشخصه نظیر وضع، مکان و زمان تجرید شود<sup>۱۲</sup> (ملاصدرا، بی تا: ۱۸۸).

بنابر این تمایز دو مقام بحث به این است که در کلی منطقی سخن از تقدم وجودی معروض نیست، بلکه پس از وجود یافتن معروض، کلی منطقی عارض آن می‌شود؛ اما معروض از وجود عقلی برخوردار است که کلی طبیعی نام دارد و در فلسفه به تفصیل به آن پرداخته می‌شود.

### ۱.۵ ادراک کلیات از منظر ملاصدرا

ملاصدرا معتقد است نفس از طریق مشاهده حضوری به ادراک کلیات نایل می‌شود. کلی بودن ادراک ناشی از ضعف نفس و تعلق آن به بدن و ارتباط با جهان طبیعت است که مانع مشاهده کامل حقایق عقلی می‌شود و مانند مشاهده از دور در هوای غبارآلود است. بنابر این کلیت و ابهام ناشی از ضعف وجود از ناحیه مدرک یا مدرک است. وی در این مقام به این نتیجه می‌رسد که ادراک معقولات کلیه به سبب تجرید نیست، بلکه به مشاهده حضوری نفس است «و الحاصل أن النفس عند إدراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذاتها عقلية مجردة لا بتجرید النفس إياها و انتزاعها معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء بل بانتقال لها من المحسوس إلى المتخیل ثم إلى المعقول» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱ / ۲۸۹). کلی به این معنا که از طریق مشاهده حضوری نفس صورت می‌گیرد، همان وجود خاص عقلی است که ناشی از تعالی نفس و صور حسی و خیالی است و دیگر آن صورت مبهم در فضای غبار آلود نیست؛ زیرا این امر مربوط به علم حصولی است، اما شناخت حضوری نفس از صور حسی و خیالی تعالی یافته یک امر مشخص وجودی است که همه جزئیات را دربر می‌گیرد و از این نظر کلی است و در عین حال با جزئی نیز قابل جمع است. زیرا ملاصدرا نفس را از سنخ ملکوت می‌داند که می‌تواند صور معقولات را ابداع و انشاء کند به طوری که قایم به ذات خود باشند<sup>۱۳</sup> (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱ / ۲۶۴)، نه این که صور خارجی وارد ذهن شود، بلکه هریک از صور حسی و خیالی در مرتبه خود باقی می‌ماند، اما قوه خیال و عقل هر کدام را متناسب با خود و مماثل با شیء ابداع می‌کنند. پس عوالم عین، حس، خیال و عقل، مراتب وجودی هستند که در مرتبه خود باقی هستند.

وی در نقد کلام سهروردی معتقد است هر صورت ادراکی لازم نیست کلی باشد مانند صور حسی و خیالی که جزئی هستند، اما صور عقلی کلی است

لا يلزم أن يكون كل ما وجوده إدراكي مثالي كليا فإن من المثال ما هو جزئي أيضا كالصور الحسية و الخيالية و أيضا لا نسلم أن الصور العقلية إنما وجدت لأن يكون أمثلة للخارجيات بل لها وجود في أنفسها عرض لها كونها مثلا لغيرها إذ ليست هي من مقولة المضاف على أن كون الذهني مثلا للخارجي دون العكس موضع تأمل (ملاصدرا، بی تا: ۱۸۸).

بنابراین ایشان کلی و جزئی را تحت تاثیر اصالت وجود و از طریق وجود عقلی، مادی و مثالی طرح می‌کند؛ یعنی کلی را نه ماهیت تقشیر شده مانند جمهور، بلکه با معیار وجود خاص عقلی طرح و در همین راستا ملاک جزئی را وجود خاص مادی و مثالی می‌داند. در نظر وی تشخیص غیر از جزئی است؛ زیرا وجود عقلی کلی با تشخیص نیز قابل جمع است؛ چون از سنخ وجود است و تشخیص هم به وجود است؛ در حالی که جزئی قسیم کلی و در مقابل آن قرار دارد. حاصل این که معیار کلیت و جزئیت تحت تاثیر اصول فلسفی متفاوت با معیار منطقی آن می‌شود.

## ۶. معیار تمایز بحث از نظر استاد جوادی آملی

ایشان فلسفه را عهده‌دار اثبات اصل وجود کلیات پنجگانه و احکام آنها را مربوط به علم منطق می‌داند و مانند ابن سینا مقسم کلیات پنجگانه را ماهیت قرار می‌دهد.

«کلیات خمس حاصل تقسیمات پنجگانه ماهیات است. گرچه در منطق از احکام کلیات خمس بحث می‌شود لیکن اثبات اصل هستی آنها بر عهده فلسفه است» (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ج ۱ / ۲۸۳).

ایشان همچنین اثبات معقولات ثانیه منطقی را کار فلسفی می‌داند که نحوه بحث آن با بحث منطقی متفاوت است؛ زیرا فلسفه جایگاه هستی معقولات ثانیه منطقی که آیا در نفس یا خارج از نفس هستند و یا شایستگی وصول به مطالب جدید را دارا باشند، به بحث می‌گذارد؛ در حالی که منطق با استفاده از این اصول به احکام معقولات ثانیه منطقی می‌پردازد



## موضع منطق و فلسفه در مبحث کلی و جزئی (عبدالعلی شکر) ۱۰۹

بحث از اصل هستی و واقعیت موضوعات منطقی و احکامی که مربوط به هستی آن‌هاست از عهده منطق خارج بوده و در حوزه فلسفه که به بحث از هستی اشیا می‌پردازد، قرار دارد. پس فلسفه نیز از اثبات معقولات ثانیه منطقی بحث می‌کند و البته نحوه بحث فلسفی با بحث منطقی درباره معقولات ثانیه منطقی متفاوت است. فلسفه اصل وجود آنها و چگونگی وجود آنها و جایگاه هستی آنها را که آیا در نفس یا در خارج از نفس می‌باشند و یا شایستگی و صلاحیتی را که برای ایصال به مطالب جدید دارند اثبات می‌کند و در منطق از رابطه معلوم با مجهول و بدیهی با نظری بحث می‌شود. منطق عهده دار اثبات اصل وجود کلی نیست و فلسفه با اثبات اصل وجود کلی وجود نوع، جنس، فصل، خاصه و عرض عام و همچنین صلاحیت آنها را برای ایصال به مطلوب اثبات می‌کند و منطق با استفاده از این اصول موضوعه که در فلسفه اثبات می‌شوند به احکام مربوط به حد تام، ناقص و یا رسم تام و ناقص می‌پردازد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ج ۴/۴۱۷).

در واقع ایشان معقولات ثانیه فلسفی را اعم از معقولات ثانیه منطقی می‌داند؛ زیرا با آن که معقولات ثانیه منطقی در قضایای منطقی به کار گرفته شده و منطق از خصوصیات و محمولات مربوط به آنها بحث می‌کند، اما به دلیل این که منطق از علوم جزئی است، باید موضوع آن در فلسفه اثبات شود. به همین ترتیب اثبات اصل هستی معقولات ثانیه منطقی نیز به عهده فلسفه است. البته ایشان در بیانی متفاوت، مقسم کلیات خمس را کلی می‌داند که وصف مفهوم است که تنها در ذهن محقق است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ج ۴/۴۱۴-۴۱۵). این در حالی است که در موضع دیگر مقسم را ماهیت می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ج ۱/۲۸۳). بین این دو تفاوت است؛ چون کلی وصف مفهوم است که جایگاهش در ذهن است و این وصف با این ویژگی در مورد ماهیت صادق نیست؛ زیرا مفهوم بر خلاف ماهیت به خارج راه ندارد.

### ۱.۶ دلیل اعم بودن معقول ثانی فلسفی

ایشان با دو بیان نشان می‌دهند که معقول ثانی فلسفی اعم از معقول ثانی منطقی است:

اول اینکه معقول ثانی فلسفی به لحاظ ظرف اتصاف خود اعم از معقول ثانی منطقی است؛ زیرا ظرف عروض و اتصاف معقول ثانی منطقی همواره در ذهن است و حال آنکه ظرف اتصاف معقول ثانی فلسفی اعم از ذهن و خارج است. نظیر امکان که

ماهیت اعم از آن که در خارج یا در ذهن باشد به آن متصف می‌گردد. دوم؛ در تعبیر فلسفی معقول ثانی جامع معقولات ثانی منطقی و معقولات ثانیه‌ای است که در قبال آن می‌باشند؛ یعنی معقول ثانی منطقی و قسیم آن که دارای ظرف اتصافی اعم از ذهن و عین است، در پوشش معنای جامعی قرار می‌گیرند که مشتمل بر آن دو می‌باشد و معقول ثانی به این معنای جامع در فلسفه به کار می‌رود؛ زیرا در فلسفه علاوه بر آن که از معقولات ثانیه غیر منطقی بحث می‌شود، اصل هستی معقولات ثانیه منطقی نیز به بحث گذارده می‌شود و منطق از حاصل بحث فلسفی به عنوان اصل موضوعی استفاده می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ج ۱/ ۴۷۶).

## ۲.۶ نقد و بررسی

کلیت این ادعا صادق نیست که معقولات ثانیه منطقی در فلسفه بحث و بررسی شود. چنانچه فلسفه به همه معقولات ثانیه منطقی بپردازد، بدین معناست که مسایل منطقی، مسایل فلسفی هم باشد که مستلزم خلط گستره‌ها خواهد بود. اگر گفته شود اثبات وجود موضوع و وجود معقولات ثانیه به عهده فلسفه است مشکلی نیست، اما بسیاری از قدمای منطقی، همانگونه که اشاره شد بحث از وجود کلی طبیعی را در منطق نیز آورده‌اند. از طرف دیگر در فلسفه نیز علاوه بر بحث از وجود شناسی، از احکام کلی و جزئی نیز بحث کرده‌اند (نک. ملاصدرا، ۱۹۹۰: ج ۲/ ۸).

فلسفه از احکام منطقی معقولات ثانیه بهره می‌گیرد و از دستاورد مباحث منطقی، مانند انحاء تعریف و نیز اقسام برهان و قیاس، در برخی از مسایل فلسفی استفاده می‌کند. کلی و جزئی از مسایل فلسفی نیست تا راجع به احکام آنها سخن گفته شود، بلکه فلسفه از نتایج منطقی آنها استفاده می‌کند. اگر کلی و جزئی را جزء مسئله علم منطق بدانیم، در آن صورت از مسایل فلسفه نخواهد بود؛ زیرا فلسفه عهده‌دار اثبات مبادی علوم دیگر است نه مسایل آن. بنابراین نمی‌توان فلسفه را عهده‌دار اثبات مسایل علوم دیگر دانست.

## ۷. نتیجه‌گیری

تردید نیست که بحث وجودشناختی کلی و جزئی به فلسفه مرتبط می‌شود و احکام آنها در منطق صورت می‌گیرد. اما گاهی فلاسفه و منطقیون از زمان ارسطو به این مرزبندی

پایبند نبوده‌اند. تلفیق متافیزیک ارسطو با منطق وی در بحث مذکور و اختلاف نظر با افلاطون، نقطه شروع این اختلاط است. حکمای دوره اسلامی در مقام شرح ارغنون ارسطو، ابتدا به همان شیوه قلم زدند؛ اما در مقام بازنگری متوجه نامرتبط بودن برخی مباحث در حوزه منطق شدند و به حذف آنها پرداختند به نحوی که منطق اشارات و تنبیهات ابن سینا به دو بخش تقلیل یافت و مقولات دهگانه از جمله این حذفیات بود. اما کلیات پنجگانه که فروریوس آن را مدخل مقولات قرار داده بود، به عنوان مقدمه مبحث تصورات و تعاریف در منطق باقی ماند. بحث از وجود کلی طبیعی در فلسفه، مستلزم ورود بحث کلی و نحوه وجود آن در حوزه فلسفه بود. ملاصدرا بحث کلی و جزئی را صبغه وجود شناختی می‌دهد و کلی را نه تقشیر مشایی بلکه وجود خاص عقلی می‌داند. بدین ترتیب بحث کلی و قسیم آن در هر دو حوزه رواج یافت و همین امر باعث شد در مقسم آن نیز وحدت نظر نباشد. بر این اساس در جهت تفکیک وظایف فلسفی و منطقی از همان ابتدا در میان حکمای مسلمان چند دیدگاه مطرح شد از جمله فارابی و ابن سینا و جوه تمایزی در توجیه منطقی یا فلسفی بودن آن مطرح کردند. برخی شارحین صدرایی نیز با توجه به این وجوه تمایز و با تکیه به مبانی حکمت متعالیه بر این نکته تاکید کردند که بحث از وجود کلی و جزئی مربوط به فلسفه و سخن از احکام آنها در حوزه منطق صورت می‌پذیرد. اما این ادعا که معقولات ثانیه فلسفی شامل معقولات ثانیه منطقی می‌شود و فلسفه متولی اثبات آنهاست؛ به نحو موجه کلیه در مقام تحقق صادق نیست؛ زیرا فلسفه از دستاورد مباحث منطقی استفاده می‌کند نه این که مسایل و معقولات ثانیه منطقی جزء مسایل آن باشد. در مجموع به نظر می‌رسد جایگاه کلی در فلسفه بیشتر جنبه معرفت‌شناسی دارد که جزئیات نیز به واسطه آن شناخته می‌شوند. همچنین فلسفه از دستاورد منطقی این بحث در پاره‌ای از مسایل خود بهره می‌گیرد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. مبحث کلیات خمس یا ایساغوجی را فروریوس بعد از ارسطو به عنوان مقدمه مقولات وارد مباحث منطق کرد و این بحث را از حوزه هستی‌شناسی صرف خارج ساخت (آرام، ۱۳۵۲: ۳) و آن را به گستره منطق اختصاص داد.

۲. این مطلب شبیه مبحث حکمای مسلمان در باب وجود کلی طبیعی است که در ضمن افراد خود موجود است (نک. جوادی آملی، ۱۳۷۶: ج ۶/۲۳).
۳. این می‌تواند توجیهی برای جنبه فلسفی عنوان کلی باشد.
۴. Kallias, Καλλιίας: نام مهندس یونانی در قرن سوم پیش از میلاد (دهخدا، ۱۳۷۳: ج ۱۱/۱۵۹۳۸).
۵. وی از فلاسفه نوافلاطونی است که حدود سال ۲۳۲ میلادی در شهر صور متولد شد و در سی سالگی به شاگردی فلوطین درآمد. انناد یا نه‌گانه‌های فلوطین توسط او منتشر شد (آرام، ۱۳۵۲: ۲).
۶. عبارت فارابی چنین است:

فهذه هي الأجناس العالیة التي تعمّ جميع الأشياء المحسوسة، و هي أعمّ معقولات الأشياء المحسوسة. و هذه الأجناس و الأنواع التي تحت كل واحد منها قد تؤخذ على أنّها معقولات للأشياء المحسوسة الموجودة، و مثالات في النفس للأموال الموجودة. فاذا أخذت هكذا كانت هي الموجودات المعقولة، و لم تكن منطقیة. و متى أخذت على أنّها معقولات کلیة تعرف الأشياء المحسوسة، و من حيث تدل عليها الألفاظ؛ كانت منطقیة، و سمّیت مقولات. فعند ذلك تكون لها نسبتان: نسبة الى الأشخاص و نسبة الى الألفاظ، و بهاتین النسبتین تصیر منطقیة. و كذلك متى أخذت على أن بعضها أعم من بعض، و بعضها أخص من بعض، أو أخذت محمولة أو موضوعة، أو أخذت من حيث بعضها معرف لبعض باحد أنحاء التعاريف التي ذكرناها، و هو تعريف ما هو الشيء و أي شيء هو، كانت منطقیة (فارابی، ۱۴۰۸: ج ۱/۶۶-۶۷).

۷. برخی محققین کتاب اشارات و تنبیهات ابن سینا را سرآغاز منطق دو بخشی دانسته‌اند (نک. قراملکی، ۱۳۷۳: ۴۰).
۸. فارابی پس از تقسیم علم به تصور و تصدیق، علم منطق را عهده‌دار بیان راههای دستیابی به تصور اشیا و وصول به تصدیق معرفی می‌کند (فارابی، بی تا: ۱-۲).

۹.

و بالحرى أن تتكلم الآن في الكلى و الجزئی، فإنه مناسب أيضا لما فرغنا منه، و هو من الأعراس الخاصة بالوجود، فنقول: إن الكلى قد يقال على وجوه ثلاثة: فيقال كلى للمعنى من جهة أنه مقول بالفعل على كثيرين، مثل الإنسان. و يقال كلى للمعنى إذا كان جائزا أن يحمل على كثيرين و إن لم يشترط أنهم موجودون بالفعل، مثل معنى البيت المسيع، فإنه كلى من حيث إن من طبيعته أن يقال على كثيرين، و لكن ليس يجب أن يكون أولئك الكثيرين لا محالة موجودين؛ بل و لا الواحد منهم. و يقال كلى للمعنى الذى لا مانع من تصوره أن يقال على كثيرين، إنما يمنع منه إن منع سبب و يدل عليه دليل، مثل الشمس و الأرض، فإنها من حيث تعقل شمسا و أرضا لا يمنع الذهن عن أن يجوز أن معناه يوجد في كثير، إلا أن

## موضع منطق و فلسفه در مبحث کلی و جزئی (عبدالعلی شکر) ۱۱۳

يأتيه دليل أو حجة يعرف به أن هذا ممتنع. و يكون ذلك ممتنعا بسبب من خارج لا لنفس تصوره (ابن سينا، ۱۴۰۴: ۱۹۵).

۱۰. به عنوان نمونه در آثار منطقی مانند منطق و مباحث الفاظ، منطق الملخص، و شرح مطالع الأنوار فی المنطق در خصوص وجود کلی طبیعی نیز بحث شده است.

۱۱.

فإذا قلنا: إن الطبيعة الكلية موجودة في الأعيان فلسنا نغني، من حيث هي كلية بهذه الجهة من الكلية، بل نغني أن الطبيعة التي تعرض لها الكلية موجودة في الأعيان. فهي من حيث هي طبيعة شيء، و من حيث هي محتملة لأن تعقل عنها صورة كلية شيء، و أيضا من حيث عقلت بالفعل كذلك شيء، و من حيث هي صادق عليها أنها لو قارنت بعينها لا هذه المادة و الأعراض، بل تلك المادة و الأعراض، لكان ذلك الشخص الآخر شيء. و هذه الطبيعة موجودة في الأعيان بالاعتبار الأول، و ليست فيه كلية موجودة بالاعتبار الثاني و الثالث و الرابع أيضا في الأعيان. فإن جعل هذا الاعتبار بمعنى الكلية كانت هذه الطبيعة مع الكلية في الأعيان، و أما الكلية التي نحن في ذكرها فليست إلا في النفس (ابن سينا، ۱۴۰۴: ۲۱۱-۲۱۲).

۱۲.

يجب عليك أن تعلم الفرق بين الماهية لا بشرط التي في ذاتها ليست بكلية و لا جزئية و لا غيرهما من المفهومات إلا نفسها لا بمعنى أنها في حد نفسها يحمل عليها نفسها حملا شائعا لأن ذلك أيضا إنما يكون بعد أن يكون موجودة و بين الكلية أي المعروض لأحد المعاني المذكورة التي مفهوماتها كليات منطقية و معروضاتها كليات طبيعية و هذا المعنى المنطقي لا يعرض الماهية إلا بعد وجودها لأن الوجود أول ما يعرض الماهية. فالكلية الطبيعية ما له نحو من الوجود يقبل الشركة بين كثيرين و هو لا يكون إلا وجودا عقليا سواء قام بذاته أو بغيره إذ الوجود الحسي ليس من شأنه الاشتراك إلا بعد تجريده عن المكان و الوضع و غيرهما (ملاصدرا، بی تا: ۱۸۸).

۱۳. «لأنها من سنخ الملكوت و عالم القدرة و السطوة و الملكوتيون لهم اقتدار على إبداع الصور العقلية القائمة بذواتها» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱/ ۲۶۴).

## کتابنامه

آرام، احمد (۱۳۵۲). «ترجمه ایساغوجی فریوس»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال بیستم، شماره ۱۱(۸۱)، تهران، صص ۱-۳۶.

- ابن سینا (۱۴۱۱ق). *التعلیقات*، محقق: عبد الرحمن بدوی، چاپ دوم، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا (۱۹۹۲م). *الاشارات و التنبيهات مع شرح نصیرالدین طوسی*، تحقیق: سلیمان دنیا، ج ۱، بیروت: موسسه النعمان للطباعه و النشر و التوزیع.
- ابن سینا (۱۳۷۹ش). *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح: محمد تقی دانش پژوه، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن سینا (۱۴۰۴ق). *الشفاء*، تحقیق: سعید زاید و...، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ارسطو (۱۳۷۸ش). *منطق ارسطو (ارگانون)*، ترجمه: میر شمس الدین ادیب سلطانی، چاپ اول، تهران: موسسه انتشارات نگاه.
- ارسطو (۱۳۷۹ش). *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه: شرف الدین خراسانی، چاپ دوم، تهران: انتشارات حکمت.
- جرجانی، سیدشرف علی بن محمد (۱۳۷۰ش). *کتاب التعریفات*، چاپ چهارم، تهران: ناصر خسرو.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵ش). *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)*، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، ج ۱ و ۲، چاپ اول، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶ش). *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)*، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، ج ۶، چاپ اول، قم: مرکز نشر اسراء.
- حاج حسینی، مرتضی و فهیمه رفیعی (۱۳۹۳ش). «مطالعه تطبیقی در مورد کلی و جایگاه آن در منطق ارسطو، فروریوس و ابن سینا»، *پژوهش های علوم انسانی نقش جهان*، سال هشتم، دوره جدید سال اول، شماره ۲، صص ۵۵-۸۰.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳ش). *لغت نامه دهخدا*، ج ۱۱، چاپ اول، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۷ش). *اساس الاقتباس*، مصحح: مدرس رضوی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۹۹۲م). *شرح الاشارات و التنبيهات (در: الاشارات و التنبيهات مع شرح نصیرالدین طوسی)*، تحقیق: سلیمان دنیا، ج ۱، بیروت: موسسه النعمان للطباعه و النشر و التوزیع.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۸ق). *المنطقیات للفارابی*، تحقیق و مقدمه: محمد تقی دانش پژوه، ج ۱، چاپ اول، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- فارابی، ابونصر (بی تا). *عیون المسائل*، نسخه خطی مجلس شورای اسلامی، شماره ۱۹۲۴/۲.

موضع منطق و فلسفه در مبحث کلی و جزئی (عبدالعلی شکر) ۱۱۵

فانی اصفهانی، علی (۱۴۰۱ق). *آراء حول مبحث الألفاظ فی علم الأصول*، چاپ اول، قم: رضا مظاهری.

رازی، فخرالدین محمدبن عمر (۱۳۸۱ش). *منطق الملخص*، مقدمه، تصحیح و تعلیقه: احد فرامرز قراملکی، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).

فرامرز قراملکی، احد (۱۳۷۳ش). «الاشارات و التنبیها ت سرآغاز منطق نگاری دو بخشی»، آینه پژوهش، ش ۲۴، ص ۳۸-۵۰.

فرامرز قراملکی، احد (۱۳۹۱ش). *جستار در میراث منطق دانان مسلمان*، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸ش). *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه: سیدجلال الدین مجتبیوی، چاپ دوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.

ماکولسکی، آکساندر اوسپوویچ (۱۳۶۶ش). *تاریخ منطق*، ترجمه: فریدون شایان، چاپ دوم، تهران: سد پیشرو.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶ش). *آموزش فلسفه*، چاپ دوم، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

ملاصدرا (۱۹۹۰م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۳، چاپ چهارم، بیروت: داراحیاء التراث العربی

ملاصدرا (بی تا). *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، قم: انتشارات بیدار