

تحلیل دیدگاه سهروردی در مسئله کلیات و مواجهه ملاصدرا با آن*

□ محمد حسین زاده^۱

چکیده

فیلسوفان مسلمان در مسئله کلی و جزئی، از دیدگاه فیلسوفان یونان باستان متأثر بوده‌اند؛ به طوری که بن‌مایه دیدگاه‌های ارائه‌شده در دوره اسلامی را می‌توان در آرای افلاطون و ارسطو مشاهده کرد. ابن سینا - همانند ارسطو - نظریه مثل را انکار کرده و دیدگاه افلاطون درباره مسئله کلی و جزئی را پذیرفته است. سهروردی - بر خلاف ابن سینا - نظریه مثل افلاطونی را پذیرفته است؛ اما در مسئله کلی و جزئی، کلی افلاطونی را انکار کرده و در تبیین «کلی» با ارسطو و ابن سینا هم‌داستان شده است؛ به این معنا که او همانند ابن سینا، کلی را همان مفهوم ذهنی قائم به نفس دانسته است. البته شیخ اشراق در برخی جنبه‌های فرعی این مسئله با ابن سینا مخالفت کرده و نوآوری‌هایی را ارائه کرده است. این مقاله با روش تحلیلی - توصیفی، دیدگاه سهروردی در مسئله کلی و جزئی را تبیین کرده و علت گرایش او به تبیین مشابهی از «کلی» را بررسی کرده است. در این بررسی

تحلیلی، نقدهای سهروردی به رویکرد سینیوی نیز تبیین شده و تأثیر آنها بر نقد ملاصدرا بر نظریه مشاییان نشان داده شده است. همچنین نحوه مواجهه ملاصدرا با دیدگاه سهروردی در مسئله کلیات تحلیل شده است.

واژگان کلیدی: کلی، جزئی، مثل افلاطونی، ماهیت، سهروردی.

۱. مقدمه

مسئله کلیات از جمله مباحث محوری تاریخ تفکر فلسفی است که مشتمل بر جنبه‌های معرفت‌شناختی و وجودشناختی است. در پژوهش‌های انجام‌شده درباره مسئله کلیات (به معنایی که در منطق و معرفت‌شناسی به کار می‌رود)، دیدگاه ابن سینا به تفصیل تبیین شده است (Cf. Marmura, 1979; Id., 1992): اما پژوهش‌های قابل توجهی درباره دیدگاه سهروردی انجام نشده است؛ مثلاً در کتاب حکمت/اشراق (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹) - که از جمله منابع مهم معرفی و تحلیل دیدگاه‌ها و ابتکارات سهروردی است - هیچ بحثی درباره کلی مورد بحث در منطق و معرفت‌شناسی وجود ندارد و دیدگاه شیخ اشراق درباره این مسئله طرح نشده است. تنها در جلد دوم این کتاب (ر.ک: همان: ۱۷۹/۲-۱۸۱) بحثی درباره کلی بودن مثل وجود دارد و تنها مطلبی که در این چند صفحه با مطالب این مقاله تناسب دارد، این نکته است که «کلی بودن مثل در نظر شیخ اشراق، کلی به معنای قابلیت صدق بر امور کثیر نیست». البته در فصل چهارم کتاب (مبحث تشخیص) دیدگاه سهروردی و نقدهای او به دیدگاه مشاییان صرفاً درباره جزئیت مطرح شده است (ر.ک: همان: ۳۸۷/۱-۴۱۰): اما درباره خود کلی که موضوع اصلی این مقاله است، مطلبی مطرح نشده است؛ چه اینکه در همان مبحث جزئیت نیز هنوز مطالبی از سهروردی وجود دارد که کتاب مذکور آنها را مطرح نکرده است. در مورد دیگر، در کتاب نظام معرفت‌شناسی اشراقی سهروردی درباره مسئله کلیات بحث شده است (ر.ک: عباس‌زاده، ۱۳۹۶: ۲۸۰-۲۸۴). آنچه در این صفحات بیشتر مورد توجه مؤلف محترم قرار گرفته است، دیدگاه سهروردی درباره وجود کلی است. تنها مطلبی که در این نوشتار با مقاله حاضر مرتبط است، این تأکید مؤلف بر دیدگاه شیخ اشراق است که کلی صرفاً دارای وجود ذهنی است و هیچ وجودی در عالم خارج ندارد. در کتاب

داوری‌ها، شناخت‌شناسی و نظام نوری در فلسفه اشراق (ذبیحی، ۱۳۹۲) و مقاله «مثل و کلیات افلاطونی از دیدگاه سهروردی»، دیدگاه سهروردی درباره کلی مورد نظر در منطق و معرفت‌شناسی مطرح نشده است (شیخ، ۱۳۶۶: ۱۰۱-۱۱۲). در مقاله «سهروردی و مسئله معرفت» نیز تنها در حد پنج سطر به دیدگاه سهروردی درباره کلیات اکتفا شده است (فناپی اشکوری، ۱۳۸۴: ۵۳-۵۴).

مقاله حاضر در صدد است تا پس از تبیین زمینه‌های تاریخی تأثیرگذار بر دیدگاه سهروردی در مسئله کلیات، جنبه‌های مختلف دیدگاه او و نیز نحوه مواجهه ملاصدرا با آن را تحلیل کند و به این پرسش‌ها پاسخ دهد: چرا سهروردی با وجود اعتقاد به نظریه «مثل»، دیدگاه افلاطون درباره کلی را نپذیرفته و رویکردی سینیوی در این مسئله اتخاذ کرده است؟ (یعنی همانند ابن سینا، کلی مورد استفاده در منطق و مباحث ادراک را مفهومی قائم به نفس انسانی تفسیر کرده است؟). نوآوری‌های سهروردی در مسئله کلیات چیست؟ سهروردی با وجود پذیرش اصول نظریه کلیات ارسطویی - سینیوی، در فروع و جزئیات این مسئله چه نقدهایی به آن‌ها مطرح کرده است؟ نقدهای سهروردی به ابن سینا چه تأثیری بر شکل‌گیری دیدگاه ملاصدرا و نحوه مواجهه او با نظریه مشایبان داشته است؟ ملاصدرا چگونه با دیدگاه سهروردی مواجه شده و چگونه دیدگاه افلاطون در مسئله کلیات را احیا کرده است؟

۲. پیشینه تاریخی

مسئله کلیات در فلسفه افلاطون، از طریق نظریه او درباره «مثل» تبیین می‌شود. از نظر افلاطون، موجودات بر دو قسم‌اند: موجودات کلی (مثل افلاطونی) و موجودات جزئی. مثال افلاطونی امری است که جزئیات در آن با یکدیگر «شُرکت» دارند. این شرکت، همان حیثیتی است که از آن با عنوان «کلیت» تعبیر می‌شود. پیروان فیثاغورس از این حیثیت با عنوان «تقلید»^۱ یاد می‌کردند و افلاطون نام «شُرکت»^۲ را بر آن نهاد و گفت:

1. Imitation.
2. Participation.

«کثرت موجودات به اعتبار اشتراک در مثلی که همان آن‌ها هستند، وجود دارند»
(ارسطو، ۱۳۸۹: ۲۴، ۹۸۷b).

در نگرش افلاطون، «کلی» امری وابسته به ذهن نیست؛ بلکه موجودی مستقل از جزئیات و ذهن اشخاص است. این «کلی»، همان ذات، ماهیت و خود اشیاء کثیر است که به نحو وحدت و به وجود مفارق موجود است:

«... هر چیزی را که یک بار به صورت کثیر قبول کرده‌ایم، این بار به صورت واحد یا ایده‌ای واحد می‌پذیریم، چنان که گویی کثیر در عین حال واحدی است، و آن واحد را ذات و ماهیت چیزهای کثیر می‌نامیم» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۰۴۶/۲-۱۰۴۷-۱۰۴۹).

موجود کلی (یا همان مثال افلاطونی) به لحاظ وجودشناختی، علت وجود جزئیات است و به لحاظ معرفت‌شناختی، هم علت شناخت جزئیات است و هم متعلق شناخت کلی قرار می‌گیرد:

«آنچه به موضوعات شناختنی حقیقت می‌بخشد و به شناسنده نیروی شناسایی، ایده نیک است. به عبارت دیگر، باید آن را هم علت شناسایی مبتنی بر عقل بدانی و هم علت آن حقیقتی که شناخته می‌شود» (همان: ۱۰۴۹/۲).

بنابراین در فلسفه افلاطون، مثل صرفاً کارکرد هستی‌شناسانه ندارند، بلکه بعد معرفت‌شناختی و منطقی نیز دارند و حیثیت اشتراک جزئیات را تأمین می‌کنند:

«در نظر افلاطون، متعلقاتی که ما در مفاهیم کلی درک می‌کنیم، متعلقاتی که علم با آن‌ها سروکار دارد، متعلقاتی که مطابق حدهای کلی حمل (اسناد) هستند، مثل عینی یا کلیات قائم به خودند که در یک عالم متعالی، یعنی جدا از اشیاء محسوس، موجودند» (کاپلستون، ۱۳۹۱: ۱۹۴/۱ و ۱۹۶).

ارسطو دیدگاه افلاطون درباره مسئله کلی و جزئی را نمی‌پذیرد؛ چرا که از نظر او معقول نیست که ذات و ماهیت اشیاء - به عنوان امر مشترک - وجودی عینی و جدا از جزئیات داشته باشد (ارسطو، ۱۳۸۹: ۳۷، ۹۹۱b). از این رو، او تلاش می‌کند تا کلی را نه به عنوان موجودی مستقل و قائم به ذات، بلکه در ضمن موجودات دیگر ترسیم کند (همان: ۱۰۳۸b، ۲۴۸). چنین به نظر می‌رسد که از نظر ارسطو، هنگام ادراک جزئیات، کلی نیز در ضمن آن‌ها ادراک می‌شود؛ اما به نحوی مبهم و غیر ممتاز از ویژگی‌های

فردی. هنگامی که نفس از ادراک حسی به ادراک خیالی نائل می‌شود، حافظه ادراکات خیالی را در پی هم قرار می‌دهد. در این هنگام، آن‌ها دیگر صرفاً ادراک نیستند، بلکه تا حدودی شناخت چیزی هستند که با ادراکات پیشین مشابه است (شناخت وجه اشتراک یا همان کلی). در ادامه این سیر، با رشد و تنوع تجربه و تعدد ادراکات خیالی، آگاهی از مشخصات واضح‌تر و آشکارتر می‌شود و نخستین آگاهی ابتدایی از یک کلی - که لازمه هر ادراک است - در نهایت به یک مفهوم روشن و مفصل از یک کلی ختم می‌شود (Woozley, 2006: 592-593).

ابن سینا همانند ارسطو، دیدگاه افلاطون در مسئله کلی و جزئی را نمی‌پذیرد و نظریهٔ مثل را به عنوان بنیان تبیین افلاطونی از کلیت و ملاک آن انکار می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۰۲-۲۰۳، ۲۰۸ و ۳۱۰-۳۱۶). البته تفسیر ابن سینا از مثل افلاطونی با تفسیر ارسطو متفاوت است. در تفسیر ارسطو، مثال افلاطونی به عنوان ذات و ماهیت اشیاء، وجودی جدا از افراد خود دارد و در ضمن آن‌ها موجود نیست. به عبارت دیگر، افراد صرفاً اموری مشابه و روگرفت‌هایی ناقص از آن ذات متشکک‌اند و عین همان ماهیت را درون خود ندارند؛ اما ابن سینا مثل افلاطونی را به عنوان «فرد مجرد» برای ماهیت تفسیر می‌کند. در این تفسیر، ماهیت هم در قالب مثال افلاطونی به عنوان فرد مجرد ماهیت، وجود مستقل دارد و هم در ضمن افراد مادی به عنوان کلی طبیعی موجود است (همان: ۳۱۰-۳۱۱). ابن سینا حتی بر فرض وجود مثل افلاطونی، حیثیت منطقی و معرفت‌شناختی آن‌ها را نفی می‌کند و به صراحت اظهار می‌دارد که مثل افلاطونی با کلی مورد بحث در منطق (ادراک کلی) تفاوت دارد:

«حتی اگر آن‌چنان که [افلاطونیان] می‌پندارند، حیوان مفارِق موجود باشد، این حیوان همان حیوانی نیست که [در مبحث کلی و جزئی] مطلوب ماست و دربارهٔ آن سخن می‌گوییم؛ زیرا ما به دنبال حیوانی هستیم که بر امور متعدد حمل شود، به طوری که هر یک از مصادیق به حمل «هوهو» همان حیوان باشد؛ اما [حیوان] مابینی که بر آن‌ها به حمل «هوهو» حمل نمی‌شود، نیازی به [بحث دربارهٔ آن نداریم]» (همان: ۲۰۴).

او در قبال نفی رویکرد افلاطون در مسئله کلیات، کلی را به عنوان «مفهوم عام قائم

به ذهن» می‌پذیرد. از نظر ابن سینا، حیثیت اشتراک میان مصادیق از طریق حضور کلی طبیعی در ضمن افراد تبیین می‌شود. هنگامی که این حیثیت اشتراک (کلی طبیعی) در ضمن افراد به نحو متعدد و با وصف «کثرت» موجود است، «بالقوه» کلی است و «بالفعل» به وصف کلیت متصف نیست؛ زیرا همراهی با «عوارض غریبه» و «عوارض تشخص بخش»، مانع اتصاف به وصف «کلیت» است (ر.ک: همان، ۱۹۶، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۹ و ۲۱۲). هنگامی که صورت عقلی از عوارض تشخص بخش تجرید شود، در مقایسه با افراد خود به کلیت متصف می‌شود. بنابراین کلی طبیعی در ذهن، موصوف و وصف «کلیت» و در خارج، مایزاء عینی مفهوم کلی است و حیثیت مشترک میان مصادیق را تشکیل می‌دهد. همچنین، کلیت یک وصف اضافی یا نسبی است که در مقایسه و نسبت‌سنجی با افراد و مصادیق پدید می‌آید؛ از این رو با جزئیت قابل جمع است. صورت عقلی از این جهت که یک موجود متشخص قائم به نفس است، جزئی و متشخص است و از این جهت که بر افراد کثیر قابل انطباق است، امری کلی است:

«صورتی که از عوارض تشخص بخش تجرید شده است، صورت عقلی نامیده می‌شود... این صورت، صورت واحدی است که در نزد عقل به امور متکثر اضافه شده است. این صورت [صورت عقلی] به این اعتبار کلی است... این صورت، اگرچه نسبت به اشخاص، کلی است، اما نسبت به نفس جزئی که در آن منطبق شده، [امری] جزئی و یکی از صورت‌هایی که در عقل موجود شده است» (همان: ۲۰۵).

«کلی بودن انسانی که در نفس تعقل شده است، به خاطر وجود آن در نفس نیست؛ بلکه از جهت مقایسه آن با اعیان کثیری است که بر حسب حقیقت یا فرض موجودند و حکم واحدی دارند. این صورت [عقلی] از این جهت که هیئتی [عارضی] در نفس است، امری جزئی و یکی از اشخاص معلوم است... بنابراین شیء واحد، بر حسب اعتبارات مختلف، کلی و جزئی است؛ از این حیث که این صورت، یکی از صورت‌های موجود در نفس است، امری جزئی است و از این حیث که امور متعدد در آن صورت... با یکدیگر مشترک‌اند، کلی است. [پر واضح است که] این دو امر به یکدیگر متناقض نیستند» (همان: ۲۰۹).

۳. دیدگاه سهروردی

سهروردی - بر خلاف ابن سینا - به نظریه مثل اعتقاد دارد و در فلسفه اشراقی خود،

تلاش فراوانی برای تبیین و اثبات مُثل ظ(برای نمونه ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۴۳/۱، ۱۹۹-۲۰۰، ۲۴۳-۲۴۴ و ۴۵۷-۴۵۹)؛ اما با این حال، دیدگاه افلاطون در مسئله کلی را پذیرفته و می‌توان چنین گفت که رویکرد او در این مسئله، رویکردی سینوی است. در ادامه، جنبه‌های مختلف دیدگاه سهروردی در مسئله کلیات تبیین و تحلیل خواهد شد.

۱-۳. تعریف کلی از دیدگاه سهروردی

سهروردی همانند شیخ‌الرئیس، ادراک کلی یا همان «کلی» مطرح شده در منطق را «مفهوم ذهنی قائم به نفس» دانسته و در این زمینه از ابن سینا تبعیت کرده است: (به معنایی که به خودی خود (فی‌نفسه) صلاحیت انطباق با امور متعدد را داشته باشد، «معنای عام» (کلی) و به لفظی که بر آن دلالت کند، «لفظ عام» می‌گوییم؛ مانند لفظ انسان و معنای آن» (همان: ۱۵/۲).

۲-۳. نفی حیثیت منطقی و معرفت‌شناختی مثل افلاطونی توسط سهروردی

سهروردی به صراحت بیان کرده است که معنای عام یا کلی نمی‌تواند همان مثال افلاطونی باشد و خارج از ذهن انسان محقق شود؛ زیرا تحقق کلی در خارج، مستلزم تشخیص و امتیاز آن از سایر ماهیت‌های خارجی است و چنین چیزی به این معناست که معنای کلی، مشخص و جزئی شده است و دیگر بین افراد متعدد مشترک نیست (همان: ۱۷/۲؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۸: ۶۹/۱-۷۰). پذیرش نظریه مثل افلاطونی از سوی شیخ اشراق از یک طرف، و در عین حال، پیروی او از نظریه مشایبان در تبیین معنای کلی و رد -یا توجیه- دیدگاه افلاطون درباره وجود خارجی کلیات از طرف دیگر، نمایانگر این مطلب است که سهروردی حیثیت هستی‌شناختی مُثل را پذیرفته است؛ اما حیثیت معرفت‌شناختی مُثل را در علم حصولی و مباحث منطق انکار کرده است. به عبارت دیگر، بُعد هستی‌شناختی، مُثل افلاطونی را به عنوان جواهر مستقل، عقول عرضی و مدبر اصنام پذیرفته و از آن‌ها در تبیین نظام فلسفی خود بهره برده است؛ اما در بُعد معرفت‌شناختی، با این سینا هم‌داستان شده و مثل افلاطونی را متعلق شناخت کلی ندانسته است. به همین دلیل است که سهروردی معنای کلی مورد استفاده در منطق و علم حصولی را امر ذهنی دانسته و دیدگاه پیشینیان درباره مثل را نیز به همین صورت

تفسیر یا توجیه کرده است:

«چه بسا ربّ هر نوع را به اسم آن نوع نامند و آن را «کلی آن شیء» گویند. [در این موارد،] مقصود آن‌ها همان کلی‌ای نیست که صرف تصور معنای آن، مانع از اشتراک است. همچنین مقصود آن‌ها این نیست که هنگام تعقل کلی، معقول ما همان ربّ شیء و صاحب نوع است» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۶۳/۱).

آنچه موجب شده است که شیخ اشراق چنین رویکردی را در پیش گیرد و حیثیت منطقی و معرفت‌شناختی مثل افلاطونی و ارباب انواع را انکار کند، دو مطلب است: مطلب نخست عدم قابلیت حمل «هوهو»ی ربّ‌النوع بر افراد و مصادیق است. این مطلب تعبیری دیگری از همان بیان نقل‌شده شیخ‌الرئیس در الهیات شفا است: «حتی بر فرض وجود مثل افلاطونی، کلی بودن مثل افلاطونی با کلی مورد بحث در منطق [ادراک کلی] تفاوت دارد».

در واقع سهروردی توانسته به این اشکال ابن سینا پاسخ دهد؛ به همین دلیل در انکار جنبه معرفت‌شناختی مثل افلاطونی با ابن سینا هم‌داستان شده است. مطلب دوم، مشخص بودن مثل افلاطونی و سازگار نبودن تشخیص آن‌ها با اشتراک و کلیت است. این دو مطلب در عبارت زیر از سهروردی قابل مشاهده است:

«گمان مبر که این بزرگان [معتقد به مثل افلاطونی و ارباب انواع] بر این باورند که انسانیت، صورتی عقلی و کلی دارد که در امور کثیر موجود است؛ چگونه آن‌ها جایز می‌دانند که شیئی که به ماده تعلق ندارد، در ماده باشد! همچنین [چگونه آن‌ها جایز می‌دانند که] شیء واحد و مشخص، در مواد متعدد و اشخاص بی‌شمار موجود باشد!... در کلام پیشینیان [معتقد به مثل افلاطونی و ارباب انواع] نشانه‌هایی است که بیان می‌کند آن‌ها محمولات ذهنی را انکار نمی‌کنند و بر این باورند که امور کلی در ذهن موجودند و در این کلام آن‌ها که «انسان کلی، در عالم عقل موجود است»... کلی [بودن انسان] به این معنا نیست که آن [امر کلی (انسان)] محمول است [و بر افراد کثیر حمل می‌شود]؛ بلکه به این معناست که نسبت فیض آن [امر کلی (انسان)] به افراد متعدد آن یکسان است... این کلی همان کلی‌ای نیست که صرف تصور معنای آن، مانع اشتراک است» (همان: ۱۵۸/۲-۱۶۰).

۳-۳. ملاک کلیت و جزئیت از دیدگاه سهروردی

سهروردی مانند ابن سینا، کلی طبیعی را حیثیت مشترک میان افراد می‌داند که به نحو متعدد در ضمن آن‌ها موجود است و نسبت آن با افراد و مصادیق، همانند نسبت پدران و فرزندان متعدد است، نه پدر واحد و فرزندان متعدد. این حیثیت مشترک، مادام که در ضمن افراد است، به وصف کلیت متصف نیست و تنها در ظرف ذهن بالفعل به وصف کلیت متصف می‌شود (همان: ۳۳۰/۱). با توجه به این نکته، اتصاف ماهیت به وصف کلیت در ذهن، مستلزم تجرید از عامل یا عواملی است که آن ماهیت را در ضمن افراد، جزئی و متشخص کرده است. اما شیخ اشراق -بر خلاف ابن سینا- عوارض غریب را عامل تشخیص ماهیت نمی‌داند و بر این باور است که ماده و عوارض ماهوی که فیلسوفان مشاء به عنوان عوامل تشخیص بخش معرفی کرده‌اند، خود ماهیاتی کلی‌اند که اگرچه موجب تمیّز ماهیت از سایر ماهیات می‌شوند، اما ماهیت را متشخص نمی‌کنند. آنچه از نظر شیخ اشراق عامل تشخیص است و موجب جزئی بودن ماهیت می‌شود، همان هویت عینی ماهیت است و امر جزئی و متشخص نیز همان ماهیت تحقیق یافته است:

«اشیاء با هویت عینی‌شان مانع اشتراک [جزئیات] می‌شوند؛ اما امتیاز آن‌ها به وسیلهٔ اموری است که موجب تخصیص می‌شوند. تشخیص شیء [امری] فی‌نفسه است، اما تمایز آن [امری قیاسی و] نسبت به اموری است که متکثر و در معنای عام مشترک‌اند... اگر هویت عینی ماهیات نباشد، مجموع ماهیاتی که فی‌نفسه مانع اشتراک نیستند، نمی‌تواند مانع اشتراک شود. در این صورت، همهٔ جزئیات کلی خواهند بود» (همان: ۳۳۵/۱).

از آنجا که از نظر سهروردی، هویت عینی ماهیت عامل تشخیص است، ماهیت جزئی و متشخص باید از این هویت عینی تجرید شود تا بتواند وصف کلیت را بپذیرد. این تجرید در نگرش شیخ اشراق چنین تبیین می‌شود که ماهیت، به جای هویت عینی اصیل، «مثال ادراکی» ماهیت جزئی و اصیل باشد:

«اشتراک در حقیقت، معنایی جز مطابقت ندارد؛ [اما] نه هر نوع مطابقی، بلکه مطابقت امری که ذات و حقیقتش این باشد که مثال ادراکی غیر است، نه اینکه

هویت عینی متأصل باشد» (همان).

بنابراین از دیدگاه سهروردی، ملاک جزئیت، «هویت عینی ماهیت» است و ملاک کلیت این است که «ماهیت مثال ادراکی غیر» باشد.

۳-۴. راه حل سهروردی برای چالش اجتماع کلیت و جزئیت در صورت

عقلی

سهروردی به چالش اجتماع کلیت و جزئیت توجه دارد و با توجه به ملاکی که برای کلیت و جزئیت مطرح کرده است، برای این چالش راه حل ارائه می‌کند. همان طور که در مباحث پیشین اشاره شد، ابن سینا برای تبیین اجتماع کلیت و جزئیت، دو حیثیت برای صورت کلی ترسیم کرد: الف- حیثیت «فی نفسه» که در آن، صورت کلی در نفس حلول کرده و امری متشخص و جزئی است. ب- حیثیت مقایسه صورت کلی با افراد متعدد و انطباق بر آن‌ها که همان حیثیت کلیت و اشتراک جزئیات در امر واحد است. در همین حیثیت اخیر است که صورت کلی از عوامل تشخیص بخش افرادش تجرید شده است و چنین چیزی با تشخیص و جزئیت این صورت در حیثیت اول منافات ندارد.

سهروردی منتقد این دیدگاه ابن سیناست و بر این باور است که این تبیین نمی‌تواند حیثیت کلیت و جزئیت را از یکدیگر جدا کند و وجه کلیت صورت عقلی و جزئیت صورت خارجی را تبیین نماید؛ زیرا اگر کلی بودن صورت عقلی به لحاظ مطابقت آن بر افراد متعدد باشد، در این صورت، جزئیات خارجی نیز بر یکدیگر منطبق می‌شوند و در نتیجه باید کلی باشند! همچنین نمی‌توان گفت که متشخص بودن جزئیات خارجی، از انطباق آن‌ها بر امور کثیر ممانعت می‌کند؛ زیرا صورت عقلی نیز امری متشخص است و با این حال بر افراد متعدد منطبق می‌شود (همان: ۳۳۱/۱). بنابراین صرف مقایسه‌ای بودن، حیثیت اشتراک و کلیت را تبیین نمی‌کند و موجب تمایز حیثیت کلیت و جزئیت از یکدیگر نشده، وجه کلیت صورت عقلی و جزئیت صورت خارجی را تبیین نمی‌کند. از این رو، حیثیت کلیت و جزئیت باید با ملاک دیگری از یکدیگر متمایز شوند. همان طور که در بند ۳-۳ بیان شد، از دیدگاه سهروردی، «هویت عینی»

ماهیت ملاک جزئیت و تشخیص آن و «مثال ادراکی بودن» آن ملاک کلیت است. بر این اساس، صورت ذهنی، چون مثال ادراکی است، کلی است و جزئیات هرچند بر یکدیگر قابل انطباق‌اند، اما چون مثال ادراکی نیستند، کلی نیستند. با توجه به این نکته، شیخ اشراق به چالش اجتماع کلیت و جزئیت چنین پاسخ می‌دهد:

«صورت ذهنی از حیث تعیین در ذهن، جزئی و متشخص است و از حیث مثال ادراکی بودن برای اموری که واقع شده‌اند یا واقع خواهند شد، کلی است» (همان: ۳۳۲-۳۳۱/۱).

۴. مواجهه ملاصدرا با دیدگاه سهروردی در مسئله کلی و جزئی

ملاصدرا در برخی موارد برای نقد رویکرد مشایی در مسئله کلی و جزئی، از دیدگاه سهروردی استفاده کرده است. در عین حال، دیدگاه شیخ اشراق درباره مسئله کلی و جزئی را نپذیرفته و اشکالاتی را نسبت به آن مطرح کرده است. او در نهایت، رویکرد سهروردی در استفاده از مثل افلاطونی در فلسفه اسلامی را تکمیل کرده است و علاوه بر استفاده از جنبه هستی‌شناسانه مثل افلاطونی در وساطت فیض و تدبیر انواع مادون، جنبه منطقی و معرفت‌شناختی مثل را نیز احیا کرده و همان‌طور که خود به صراحت اظهار داشته است، همانند افلاطون، مثل عقلی را متعلق معرفت کلی و همان اشیاء به وصف کلیت (کلی عقلی) دانسته است. در ادامه، وجوه مختلف مواجهه ملاصدرا با دیدگاه سهروردی در مسئله کلیات را تبیین خواهیم کرد.

۴-۱. تأثیر‌پذیری ملاصدرا از سهروردی در نقد دیدگاه مشاییان

از جمله موارد تأثیر‌پذیری ملاصدرا از سهروردی، استفاده از نقدهای شیخ اشراق به دیدگاه مشاییان درباره «جزئیت و تشخیص» است. همان‌طور که در مباحث پیشین اشاره شد، در نگرش سینوی، جزئیت همان تشخیص است و فیلسوفان بر اساس دیدگاهی که در بحث تشخیص دارند، جزئیت را تبیین می‌کنند. ابن سینا ماده و عوارض مادی را به عنوان ملاک جزئیت معرفی کرد؛ اما شیخ اشراق این اشکال مهم را درباره دیدگاه ابن سینا مطرح کرد که ماده و عوارض مادی، خود ماهیاتی کلی‌اند که موجب تمییز ماهیت از سایر ماهیات می‌شوند، اما ماهیت را متشخص نمی‌کنند. سهروردی با

توجه به این اشکال، این دیدگاه را مطرح کرد که ملاک جزئیت و تشخیص، «هویت عینی ماهیت» است. صدرالمتهلین اشکال سهروردی بر دیدگاه ابن سینا را اشکالی صحیح می‌داند و بر آن تأکید می‌کند، اما ملاک شیخ اشراق در تشخیص را با اصالت وجود ناسازگار می‌داند؛ زیرا بر اساس آموزه اصالت وجود، هویت عینی اشیاء را وجود آن‌ها تشکیل می‌دهد نه ماهیت آن‌ها. او پس از نقل دیدگاه شیخ اشراق در مسئله کلی و جزئی، دیدگاه او را بر اساس نظریه اصالت وجود اصلاح می‌کند و وجود عینی را به جای ماهیت عینی، عامل تشخیص می‌داند:

«حق این است که تشخیص شیء، به این معنا که شیء به حسب نفس تصورش "ممتنع الاشتراک" باشد، امری زائد بر ماهیت است که به حسب ذاتش تصور اشتراک را منع می‌کند. بنابراین عامل تشخیص شیء، یعنی عاملی که مانع اشتراک است، امری جز وجود آن شیء نیست... زیرا هر وجودی بذاته متشخص است» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۰/۲).

مورد دیگری که ملاصدرا از دیدگاه سهروردی برای نقد دیدگاه مشایبان استفاده کرده است، مربوط به چگونگی تبیین اجتماع کلیت و جزئیت در معقول کلی است. سهروردی در اشکال خود بر دیدگاه ابن سینا، بر این مطلب تأکید کرد که اگر کلی بودن صورت عقلی به لحاظ مطابقت آن بر افراد متعدد باشد، در این صورت جزئیات خارجی نیز بر یکدیگر منطبق می‌شوند و در نتیجه باید کلی باشند! از سوی دیگر، نمی‌توان گفت که متشخص بودن جزئیات خارجی از انطباق آن‌ها بر امور کثیر ممانعت می‌کند؛ زیرا صورت عقلی نیز امری متشخص است و با این حال بر افراد متعدد منطبق می‌شود. ملاصدرا اشکال سهروردی بر ابن سینا را وارد می‌داند و همان اشکال شیخ اشراق را در نقد دیدگاه مشایبان مطرح می‌کند. او نیز به تبع سهروردی بر این باور است که تقریر ابن سینا از اعتبار اشتراک و کلیت، همان طور که درباره صورت عقلی جاری است، درباره صورت خارجی هم امکان‌پذیر است. بنابراین پاسخ ابن سینا نمی‌تواند دو حیثیت کلیت و جزئیت را از یکدیگر جدا کند و وجه کلیت صورت عقلی و جزئیت صورت خارجی را تبیین نماید:

«معنای "شُرکت" چیزی جز "مطابقت" نیست. بنابراین اگر کلی بودن صورت ذهنی

[عقلی] به اعتبار مطابقت [با امور کثیر] باشد، جزئیات نیز با یکدیگر مطابق اند. در این صورت لازم است تا جزئیات کلی باشند! و اگر بگویید: اینکه جزئیات متخصص هستند، مانع مطابقت آن‌ها با امور کثیر است، در این صورت [در پاسخ می‌گوییم] ماهیت ذهنی [صورت عقلی] نیز به وسیله انطباق در ذهن و مجرد بودن از مقدار و وضع، متخصص است [در نتیجه این تخصص نیز باید مانع کلیت صورت عقلی باشد، در حالی که چنین نیست]» (همو، ۱۳۸۲: ۸۴۷/۲-۸۴۸؛ نیز ر.ک: همو، ۱۹۸۱: ۲۸۱/۸).

۲-۴. نقدهای ملاصدرا به دیدگاه سهروردی

اگرچه صدرالمآلهین نقدهای سهروردی به ابن سینا را پذیرفته و در نقد رویکرد مشابهی به مسئله کلیات از آن‌ها استفاده کرده است، اما در عین حال، دیدگاه سهروردی را نیز پذیرفته و اشکالاتی را درباره آن مطرح کرده است. شیخ اشراق دو حیثیت کلیت و جزئیت را چنین از یکدیگر متمایز کرد: صورت ذهنی از حیث تعین در ذهن، جزئی و مشخص، و از حیث مثال ادراکی بودن برای صورت‌های خارجی، کلی است. از نظر ملاصدرا، این دیدگاه سهروردی صحیح نیست؛ اما نسبت به پاسخ ابن سینا، اشکالات کمتری دارد. او در مجموع، دو اشکال را درباره این دیدگاه سهروردی مطرح می‌کند: اشکال اول: این دیدگاه از یک جهت صحیح و از جهت دیگر نادرست است. این مطلب که صورت خارجی، شیء ادراکی مثالی نیست، صحیح است؛ اما چنین چیزی مستلزم آن نیست که هر صورت ادراکی مثالی، کلی باشد؛ زیرا برخی از صورت‌ها مثال ادراکی هستند، اما کلی نیستند، بلکه جزئی‌اند؛ مانند صورت‌های حسی و خیالی. بنابراین ملاک سهروردی برای کلیت، مانع اغیار نیست و شامل جزئیات نیز می‌شود (همو، ۱۳۸۲: ۸۴۸/۲-۸۴۹).

اشکال دوم: این مطلب که صورت ذهنی، مثال صورت خارجی باشد نه برعکس، محل تأمل است؛ زیرا مماثلت از هر دو طرف برقرار است. برای توجیه کلی بودن و مثال بودن صورت ذهنی برای صورت خارجی نمی‌توان چنین گفت که صورت ذهنی واحد و صورت خارجی متعدد است؛ زیرا گاه صورت مثالی نیز مانند صورت خارجی متعدد است؛ چه اینکه گاه صورت خارجی یک ماهیت واحد، و صورت ذهنی همان ماهیت متعدد است؛ مانند خورشید که صورت آن در ذهن‌ها متعدد و شخص خارجی

آن واحد است (همان: ۸۴۹/۲).

به نظر می‌رسد که می‌توان از دیدگاه شیخ اشراق در برابر اشکالات ملاصدرا دفاع کرد. در پاسخ به اشکال نخست صدرالمتألهین باید به این نکته توجه داشت که بر طبق نگرش سهروردی، علم حسی به موجودات مادی تعلق می‌گیرد و علم خیالی به موجوداتی که در مثال منفصل موجودند و هر دو علم (علم حسی و خیالی) نیز علم حضوری و بدون واسطه هستند، نه علم حصولی و «مثال ادراکی». بنابراین در صورت پذیرش مبنای شیخ اشراق در باب علم، نمی‌توان این اشکال را دربارهٔ پاسخ او مطرح کرد که ملاک او دربارهٔ کلیت، مانع اغیار نیست و شامل صورت‌های جزئی حسی و خیالی نیز می‌شود؛ زیرا در این موارد، علم به موجودات مادی و مثالی از طریق «مثال ادراکی» نیست، بلکه بدون واسطه و به نحو علم حضوری است. در نتیجه، «مثال ادراکی» تنها صورت‌های عقلی و امور کلی را شامل می‌شود و مانع اغیار است.

در پاسخ به اشکال دوم صدرالمتألهین نیز باید به این نکته توجه داشت که سهروردی ویژگی «مثال ادراکی» را «مثال امر خارجی بودن» و «اصیل نبودن» دانسته است (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۳۱/۱-۳۳۲). از عبارت‌های او به خوبی می‌توان دریافت که این ویژگی‌ها، تعبیری دیگر از «ذهنی بودن» و «عدم ترتب آثار شیء خارجی» است:

«هنگامی که شیء غایب را ادراک می‌کنی، ادراک تو... از طریق حصول مثال حقیقت آن شیء در تو است؛ زیرا اگر در هنگام ادراک شیء غایب، اثری در تو حاصل نشود، حالت بعد از علم با حالت قبل از علم متساوی خواهد بود؛ و اگر اثری در تو حاصل شود و مطابق [با معلوم] نباشد، در این صورت، آنچه را که بدان علم پیدا کرده‌ای، همان شیء معلوم نیست؛ پس باید اثر حاصل شده از جهت علم و ادراک با معلوم مطابق باشد. بنابراین اثری که در تو حاصل شده، همان مثال شیء معلوم است (همان: ۱۵/۲؛ همچنین ر.ک: همو، ۱۳۸۸: ۱۶۱).

در این عبارت، سهروردی از صورت ذهنی که از واقعیت خارجی حکایت می‌کند و بر آن منطبق می‌گردد، با عنوان «مثال حقیقت» تعبیر کرده است تا این نکته را بیان کند که صورت ذهنی و صورت خارجی اگرچه در ماهیت یکسان هستند، اما «مثل» یکدیگر نیستند و آثار یکسانی ندارند:

«... گمان شده است «مثال شیء» از تمام وجوه، حکم همان شیء را دارد، به طوری که چون اسب خارجی در نفس نیست، اسب معقول نیز نباید در نفس باشد [در حالی که چنین چیزی صحیح نیست]» (همو، ۱۳۷۲: ۲۵۶/۱-۲۵۷).

بنابراین «مثال ادراکی بودن» در نظر شیخ اشراق، همان «ذهنی بودن» و «حکایت» است و این صفت تنها درباره صورت‌های ذهنی نسبت به صورت‌های خارجی صادق است نه برعکس. با توجه به این نکته، اشکال دوم ملاصدرا که مبتنی بر مماثلتِ دوطرفه صورت ذهنی و صورت خارجی نسبت به یکدیگر است، بر شیخ اشراق وارد نیست. با توجه به آنچه بیان شد، هیچ یک از دو اشکال صدرالمتألهین به سهروردی وارد نیست. به عبارت دقیق‌تر، از دو اشکال صدرالمتألهین به سهروردی، تنها اشکال اول وارد است، آن هم در صورتی که مبنای شیخ اشراق در حضوری بودن علم حسی و خیالی و نفی صورت‌های ذهنی در احساس و تخیل پذیرفته نشود.

۳-۴. احیای جنبه منطقی و معرفت‌شناختی مثل افلاطونی به عنوان

کلی عقلی

یکی از چالش‌های مهم رویکرد افلاطونی به مسئله کلیات، تبیین جنبه منطقی و معرفت‌شناختی مثل افلاطونی است. همان‌طور که در بند ۲ بیان کردیم، از نظر افلاطون، موجود کلی یا همان مثال شیء، به لحاظ هستی‌شناختی علت وجود جزئیات است و به لحاظ معرفت‌شناختی، هم متعلق شناخت کلی است و هم علت شناخت جزئیات. این جنبه مثل افلاطونی موضع اشکال مهم ابن سینا - که در بند بعد خواهد آمد - قرار گرفت و در نهایت به این نتیجه منتهی شد که سهروردی کلیت مثل را از کلیت مورد بحث در منطق و مباحث ادراک تفکیک کرد و همانند ابن سینا، شیء کلی (کلی عقلی) را همان مفهوم قائم به ذهن انسان معرفی کرد. در عبارت‌های متعدد ملاصدرا، شواهد و گاه تصریحاتی را می‌توان یافت که نشان می‌دهند رویکرد او در این مسئله افلاطونی است؛ یعنی از نظر او اشیای کلی که در مباحث منطق و ادراک درباره آن‌ها بحث می‌شود، همان مثل افلاطونی‌اند، نه مفاهیم ذهنی قائم به ذهن. این شواهد را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

دسته نخست عبارتهایی هستند که شیء موصوف به وصف کلیت عقلی را مثال افلاطونی می‌دانند، نه مفهومی که در اثر ارتباط با مثل افلاطونی در نفس حاصل می‌شود. عبارت‌های پرشماری از ملاصدرا به شیوه‌های مختلف نشان می‌دهند که در نظر او، نقش مثل افلاطونی صرفاً فراهم آوردن زمینه حصول مفهوم کلی در ذهن نیست؛ چنان که علامه طباطبایی سخن او را تفسیر کرده است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۶/۱، تعلیقه طباطبایی). این عبارت‌ها همچنین نشان می‌دهند که مقصود ملاصدرا از مشاهده مثل افلاطونی هنگام ادراک کلی، حکایت مفهوم ذهنی از مثل افلاطونی نیست (چنان که حکیم سبزواری سخن او را تفسیر کرده است (ر.ک: همان: ۲۸۸/۱، تعلیقه سبزواری))؛ بلکه خود مثال افلاطونی، شیء کلی ادراک شده است:

«وضعیت نفس نسبت به صورت‌های عقلی انواع اصیل [نه معدومات و انواع ساختگی و صناعی]، به سبب اضافه اشراقی نفس نسبت به ذوات عقلی نوری است که در عالم ابداع موجودند. نسبت این ذوات نوری به صنم‌هایشان که از انواع جسمانی‌اند، بنا بر قاعده مثل افلاطونی، مانند نسبت معقولات انتزاع شده ذهنی با اشخاص مادی‌شان در دیدگاه مشهور است [...]» (همان: ۲۸۸/۱).

در عبارت فوق، صدرالمتألهین بیان کرده است که نسبت انسان به صورت عقلی، یک نسبت اشراقی به صورت‌های مفارق و قائم به ذات در عالم ابداع است که این صورت‌ها همان مثل افلاطونی‌اند. در عبارت ملاصدرا، هیچ اشاره‌ای به مفهوم کلی قائم به نفس نشده و او ادراک کلی را همان مشاهده حضوری مثل افلاطونی دانسته است. اما مفسران او برای دوری از اشکالات رویکرد افلاطونی، دیدگاه او را با رویکرد سینوی تفسیر کردند؛ به این صورت که صورت عقلی را مفهوم ذهنی قائم به نفس دانستند که به نوعی با مثال افلاطونی مرتبط است: یا از مثال افلاطونی حکایت می‌کند و یا در اثر ارتباط با مثال افلاطونی در نفس ایجاد شده است. ملاصدرا در کتاب *مفاتیح الغیب*، در عبارتهایی که به عبارت فوق بسیار شبیه است، به صراحت بیان کرده که صورت کلی که در کتب منطبق تبیین شده، همان مثال افلاطونی است:

«نفس انسان تا هنگامی که در این عالم [مادی] است، (۱) اشیای عقلی یا همان ذات‌های مفارق را به نحو ضعیف و قابل اشتراک بین جزئیات ادراک می‌کند. (۲)

این امور جزئی ارتباط معلولی با آن مدرک عقلی دارند؛ زیرا مثال آن حقیقت و آثار وجود آن هستند. (۳) بنابراین مقصود از آنچه [در منطق] گفته می‌شود: «علم به شیء، همان صورت حاصل برای نفس است»، همان است که گفتیم [یعنی مقصود از صورت، همان ذات مفارق (مثل افلاطونی) است]؛ زیرا همیشه چنین نیست که حصول صورت، مستلزم حصول برای قابل باشد؛ نیز چنین نیست که اطلاق صورت بر شیء، مستلزم آن باشد که آن شیء متقوم به ماده یا موضوع باشد. بنابراین اگر فرض کنیم صورت‌های مادی از ماده مجرد بوده، قائم به ذات باشند، [هم] برای خود و [هم] برای آنچه که برای آن‌ها حاصل شود، معقول خواهند بود [...]» (همو، ۱۳۶۳: ۱۱۱۳).

از فقره (۱) استفاده می‌شود ذات مفارقی که بین جزئیات مشترک است و به نحو کلی ادراک می‌شود، مفهوم ذهنی نیست؛ زیرا ملاصدرا در این فقره بیان کرده که مدرک کلی به نحو ضعیف ادراک شده است، در حالی که مفاهیم ذهنی به نحو ضعیف ادراک نشده‌اند. بنابراین شیء کلی که به نحو ضعیف ادراک شده، همان مثال افلاطونی است، نه مفهوم ذهنی. همچنین او در فقره (۲) به صراحت بیان کرده است که مصادیق جزئی، ارتباط معلولی با مدرک عقلی دارند. روشن است که این ارتباط معلولی صرفاً در قالب ارتباط جزئیات مادی با مثل افلاطونی قابل تبیین است نه مفاهیم ذهنی؛ زیرا جزئیات مادی، معلول مفهوم ذهنی نیستند. در عبارت نقل شده فوق از *اسفار* نیز ملاصدرا اظهار داشته است:

«نسبت این ذوات عقلی با نمونه‌های انواع جسمانی بنا بر قاعده مثل افلاطونی، همانند نسبت معقولات انتزاع شده ذهنی با اشخاص و مصادیق مادی در نگرش مشهور است».

این سخن صدرا به این نکته اشاره دارد که او حیثیت منطقی و معرفت‌شناختی مثل افلاطونی را می‌پذیرد و همان کارکرد معرفت‌شناختی و منطقی مفاهیم کلی نسبت به افراد جزئی را در میان مثل افلاطونی و جزئیات موجود در مرتبه پایین‌تر جاری می‌داند. به عبارت دیگر، او در عبارت نقل شده فوق از *اسفار*، مثل افلاطونی را جایگزین کلی مفهومی قائم به ذهن در نظریه مشهور کرده است، نه اینکه کلی افلاطونی را در کنار کلی مفهومی قرار داده و معتقد به دو قسم کلی، یعنی کلی سعی و کلی مفهومی

باشد؛ به همین دلیل، او در فقره (۳) از عبارت *مفاتیح الغیب*، به روشنی بیان می‌کند که در تعریف علم - که در مباحث منطقی و معرفت‌شناختی مدنظر است - صورت حاصل برای نفس، همان مثال افلاطونی است. این مطلب نشان می‌دهد که رویکرد ملاصدرا در مسئله کلیات، افلاطونی است و نقش منطقی و معرفت‌شناختی کلیات، از مفاهیم قائم به نفس سینوی، به مثل افلاطونی منتقل شده است.

از جمله عبارت‌هایی که نشان می‌دهند از نظر ملاصدرا، شیء کلی ادراک‌شده همان مثال افلاطونی است، نه مفهوم ذهنی قائم به ذهن، عبارت زیر است:

«حق این است که صورت عقلی جوهرهای خارجی، همان معانی آن حقایق [جوهری] و ذات اصیل آنهاست. بنابراین جوهر - بلکه جسم مثلاً - [هم] دارای معنا و [هم] دارای صورت محسوس است. صورت محسوس آن، همان جوهر حسی و صورت معقول آن، معنای جوهر است؛ همان معنای معقولی که عقل آن را به عنوان موجود لافی موضوع ادراک می‌کند، بدون آنکه در تعقل آن، به صورت قائم به عقل [ذهن] احتیاج داشته باشد» (همو، ۱۹۸۱: ۳۰۷/۳-۳۰۸).

این ویژگی که صورت عقلی، ذات اصیل و مستقل است و امری قائم به ذهن نیست، نشان می‌دهد که در نزد ملاصدرا، صورت عقلی، همان مثل افلاطونی است، نه صورت ذهنی قائم به نفس.

یکی دیگر از مواردی که بیانگر دیدگاه ملاصدرا درباره صورت کلی است، مواجهه او با دیدگاه جمهور حکما درباره تجرید ماهیت از عوارض غریبه برای تحصیل صورت کلی است. او پس از نقد دیدگاه مشهور و بیان دیدگاه خود که برای ادراک عقلی باید مدرک از وجود خاص مادی و مثالی تجرید شود و به وجود عقلی موجود گردد، نتیجه می‌گیرد:

«بنابراین، انسان - به عنوان مثال - گاهی به نحو انسان شخصی مادی موجود می‌شود و گاهی انسان نفسانی و گاهی انسان عقلی کلی که در آن کثرت افراد در نوع واحد ممکن نیست و همه انسان‌ها با وحدت جمعی عقلی در آن موجود هستند. با این بیان، اشکال [مشهور اجتماع کلیت و جزئیت] که در کتاب‌های قوم ذکر شده است دفع می‌شود [...]» (همان: ۳۶۳/۳).

سیاقی که این عبارت در آن مطرح شده است، مربوط به تبیین صورت عقلی کلی و چگونگی تجرید آن است. در این سیاق، مقصود از کلی، همان معنای مورد بحث در مباحث منطقی است و ویژگی‌هایی که ملاصدرا برای این کلی مطرح کرده است - مانند وحدت جمعی عقلی و امتناع وجود افراد کثیر برای نوع واحد - به خوبی نشان می‌دهد که از نظر ملاصدرا، معقول کلی همان مثل افلاطونی است، نه مفهوم قائم به نفس.

یکی دیگر از عبارت‌هایی که ملاصدرا در آن به روشنی دیدگاه خود را درباره معقول کلی بیان کرده، عبارت زیر است که در آن، صورت عقلی را امری قائم به ذات دانسته است:

«به درستی دانستی که رویکرد ما در عقل و معقولات این است که تعقل بدین طریق نیست که صورت معقول در جوهر عاقل حلول کند... بلکه صورت عقلی جوهر، جوهری قائم به ذات و قائم به مبدعش است که در باب وجود و تجوهر از صورت‌های خارجی مادی قوی‌تر است» (همان: ۲۸۲/۸).

دسته دوم از شواهدی که می‌توان رویکرد افلاطونی صدرالمتألهین را از آن‌ها به دست آورد، عبارت‌هایی هستند که بیان می‌کنند امکان ندارد معنای معقول و کلی، همان صورت ذهنی قائم به نفس باشد. در نتیجه، معنای کلی باید موجودی مستقل از ذهن (یعنی مثل افلاطونی) باشد. ملاصدرا با دو تبیین جداگانه، مطلب فوق را اثبات کرده است که هر یک از آن‌ها، یک دلیل مستقل بر رویکرد افلاطونی ملاصدرا به شمار می‌آید:

۱- صورت عقلی نمی‌تواند قائم به نفس باشد و به تشخیصات نفسانی متشخص گردد؛ زیرا متشخص شدن به وجود نفسانی (مثالی) با وجود عقلی و کلیت آن منافات دارد. بنابراین صورت عقلی، وجودی مستقل از نفس و فارغ از تشخیصات نفسانی است و انسان هنگام ادراک کلی، با آن وجود قائم به ذات (مثال افلاطونی) متحد می‌شود و آن را ادراک می‌کند:

«نزد ما، تشخیص عقلی با کلیت و اشتراک بین امور کثیر منافات ندارد و دانستی که صورت عقلی در ذهن حلول نمی‌کند [...] به طوری که با تشخیص ذهن و

ساختارهایی که نفس را احاطه کرده‌اند، مشخص شود؛ زیرا نفس تا هنگامی که مقید به این هیئات نفسانی است، نمی‌تواند بالفعل عاقل شود و معقول آن نیز بالفعل معقول باشد [...] حاصل کلام اینکه: ساختارهای نفسانی نمی‌توانند صورت عقلی را احاطه کنند و وجود صورت عقلی، وجود نفسانی نیست» (همان: ۳/۳۶۵-۳۶۶).

۲- معنای عقلی در هر نوع، منحصر در فرد است و امکان ندارد که افراد متعدد داشته باشد؛ زیرا تعدد افراد، صرفاً از جهت عوارض مفارق ممکن است و عارض مفارق هم فقط در موجودات مادی امکان دارد؛ در حالی که معنای عقلی از نحوه وجود مادی مجرد است. اگر معنای عقلی قائم به ذهن انسان باشد، لازم می‌آید که این معنا متعدد باشد؛ زیرا در ذهن‌های متعدد با وجودهای متعدد موجود شده است. بنابراین معنای کلی، موجودی مستقل از ذهن انسان است و هر انسانی هنگام تعقل، آن معنای کلی و واحد را تعقل می‌کند:

«وجود عقلی هر نوع، متعدد نیست، بلکه واحد [منحصر در فرد] است... بنابراین هر صورت نوعی واحد [مانند انسان] اگر از وجود مادی و تمثیل خیالی تجرید شود و به عالم عقل نائل و به اثر آن [نوع] در آنجا متصل گردد، آنگاه صورتی دیگر از همان نوع تجرید شود و در تجرد به همان مقام نائل گردد، وجود آن غیر از وجود اولی و اثر آن نیز غیر از اثر اولی نخواهد بود... پس، از این بیان برهانی روشن گشت که هر نوع طبیعی در این عالم [مادی]... صورتی عقلی دارد که در عالم عقلی ربانی، قائم به ذات است. این [نگرش]، همان دیدگاه افلاطون الهی است و گمان نمی‌کنم که در دوران طولانی پس از آن [شخص] با عظمت، کسی با بیان برهانی، به فهم غرض او و غور در مرام او نائل شده باشد، جز یکی از فقرای گمنام و منزوی [یعنی خود ملاصدرا]» (همان: ۳/۵۰۶-۵۰۷، نیز ر.ک: همان: ۳/۳۳۸-۳۳۹).

صدرالمتألهین در بیان فوق، از این قاعده که «نوع مجرد، منحصر در فرد است» استفاده کرده و به روشنی، علاوه بر احیای جنبه منطقی و معرفت‌شناختی کلی افلاطونی، رویکرد مفهومی فیلسوفان پیشین - از جمله ابن سینا و شیخ اشراق - به کلیات را نفی کرده است.

دسته سوم از شواهد دال بر رویکرد افلاطونی ملاصدرا و احیای جنبه منطقی و معرفت‌شناختی مثل افلاطونی توسط او، استدلال صدرالمتألهین بر مثل افلاطونی از

طریق ادراک کلیات است. مفاد این استدلال چنین است: عقل می‌تواند امور کلی -مانند انسان کلی- را ادراک کند، به گونه‌ای که در افراد کثیر مشترک باشد. این معقول کلی حتماً باید از خصوصیات مادی مجرد باشد؛ زیرا نسبت به همه افراد مختلف در مقدار و وضع و شکل، متساوی است؛ اما در عین حال، دارای تشخیص عقلی است. این وجود مفارق از ماده برای انسان، یا در نفس است (وجود ذهنی صورت عقلی) و یا در خارج از نفس (مثال افلاطونی). اگر در نفس باشد، مستلزم اشکال اجتماع جوهر و عرض (و سایر اشکالات ذکرشده در بحث وجود ذهنی) است. بنابراین معقول کلی، امری قائم به نفس نیست؛ بلکه امر مستقل از نفس انسان (مثال افلاطونی) است (همو، ۱۳۶۰: ۱۶۱؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۱: ۲/۲۱۶، تعلیقه ملاصدرا). این استدلال ملاصدرا برای اثبات مثل افلاطونی تنها در این صورت می‌تواند صحیح باشد که تبیین ادراک کلی از طریق مفهوم قائم به نفس، امکان نداشته باشد. در غیر این صورت، ادراک کلی نمی‌تواند بر وجود مثل افلاطونی دلالت کند. به همین دلیل، صدرالمآلهین در پایان استدلال، رویکرد مفهومی ابن سینا به کلی را انکار و بیان می‌کند که کلی عقلی، امری قائم به نفس نیست، بلکه خارج از نفس محقق است.

مجموعه شواهد فوق، ما را به این نتیجه رهنمون می‌سازد که رویکرد ملاصدرا در مسئله کلیات، رویکردی افلاطونی است؛ یعنی از نظر او، معقول کلی همان مثال افلاطونی است که نفس با حرکت جوهری به ادراک آن نائل می‌شود. با توجه به این مطلب می‌توان دریافت که ملاصدرا -بر خلاف سهروردی- به جنبه معرفت‌شناختی و منطقی مثل افلاطونی در مسئله کلیات باور دارد و در حقیقت دیدگاه افلاطون را -با قرائت خاصی که صدرا از آن دارد- احیا کرده است.

۴-۴. حل چالش به کارگیری کلی افلاطونی در منطق

همان طور که بیان کردیم، از نظر افلاطون و به تبع او ملاصدرا، موجود کلی یا همان مثال شیء، به لحاظ هستی‌شناختی علت وجود جزئیات است و به لحاظ معرفت‌شناختی، هم متعلق شناخت کلی است و هم علت شناخت جزئیات. بنابراین کلی افلاطونی، علت علم به جزئیات است و در اصطلاح منطق می‌توان آن را واسطه در اثبات یا همان

حد وسط تلقی کرد. همان طور که در منطق بیان شده است، حد وسط باید به نحو «هوهو» بر افراد حمل شود تا بتواند احکام مترتب بر معلوم کلی را به افراد آن سرایت دهد و واسطه سیر علمی از کلی به جزئی باشد. حمل «هوهو»ی مثال افلاطونی بر افراد، چالش بزرگ رویکرد افلاطونی در مسئله کلیات است. همین چالش موجب شده است که ابن سینا - در فرض تحقق مثل افلاطونی - جنبه معرفت‌شناختی مثل افلاطونی و به کارگیری آن‌ها در منطق را انکار کند و به صراحت اظهار دارد کلی افلاطونی امری متفاوت از کلی مورد نظر در مباحث منطق است:

«حتی اگر آن چنان که [افلاطونیان] می‌پندارند، حیوان مفارق موجود باشد، این حیوان همان حیوانی نیست که [در مبحث کلی و جزئی] مطلوب ما است و درباره آن سخن می‌گوییم؛ زیرا ما به دنبال حیوانی هستیم که بر امور متعدد حمل شود، به طوری که هر یک از مصادیق به حمل «هوهو» همان حیوان باشد. اما [حیوان] مبانی که بر آن‌ها به حمل «هوهو» حمل نمی‌شود، نیازی به [بحث درباره] آن نداریم» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۰۴).

در بند ۲-۳ نیز بیان کردیم که سهروردی جنبه هستی‌شناختی مثل افلاطونی را پذیرفته، اما جنبه معرفت‌شناختی و به کارگیری آن‌ها در منطق را انکار کرده است. او حتی دیدگاه افلاطون و پیروان او را بر همین سیاق تفسیر کرده است. یکی از دلایل مهم این انکار سهروردی و تمایل او به رویکرد سینوی در پذیرش مفهوم کلی قائم به ذهن و نیز تلاش برای تفسیر دیدگاه افلاطون به گونه‌ای که با این رویکرد سازگار باشد، مشکل حمل «هوهو»ی کلی افلاطونی بر جزئیات است:

«در کلام پیشینیان [معتقد به مثل افلاطونی و ارباب انواع] نشانه‌هایی است که بیان می‌کنند آن‌ها محمولات ذهنی را انکار نمی‌کنند و بر این باورند که امور کلی در ذهن موجودند. در این کلام آن‌ها که «انسان کلی، در عالم عقل موجود است»... کلی [بودن انسان] به این معنا نیست که آن [امر کلی (انسان)] محمول است [و بر افراد کثیر حمل می‌شود]؛ بلکه به این معناست که نسبت فیض آن [امر کلی] به افراد متعدد آن یکسان است... این کلی همان کلی‌ای نیست که صرف تصور معنای آن مانع اشتراک است» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۶۰/۲).

ملاصدرا بر خلاف ابن سینا و سهروردی معتقد است که مثال افلاطونی بر افراد

به نحو «هوهو» حمل می‌شود. او این مطلب را در مواضع متعدد بیان کرده است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۶۱؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۱: ۲/۲۴۱، تعلیقه ملاصدرا). از طرف دیگر، او این مطلب را می‌پذیرد که وجود عقلی مثال افلاطونی که همان ملاک کلیت و اشتراک است، بر افراد نوع مادی آن، به نحو «هوهو» حمل نمی‌شود: «[...] ماهیت از آن حیثیت [حیثیت وجود عقلی] بر اشخاص خارجی حمل نمی‌شود؛ زیرا حمل، «اتحاد در وجود» است، اما اشتراک و عمومیت نوعی اضافه وجودی است؛ یعنی متساوی بودن نسبت آن وجود [وجود عقلی] به وجود اشخاص» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲/۸۳۹-۸۴۰).

بر این اساس، او برای تبیین حمل «هوهو»ی مثال افلاطونی بر افراد مادی و پاسخ به اشکال ابن سینا و سهروردی، از یک طرف، حیثیت وجود را از حیثیت ماهیت جدا می‌کند و از طرف دیگر، حیثیت «اشتراک کلی بین افراد» را از حیثیت «حمل کلی بر افراد». از نظر صدرا، وجود عقلی مثال افلاطونی - که ملاک کلیت و اشتراک است - بر وجودات پایین‌تر، به نحو حقیقت و رقیقت حمل می‌شود، نه حمل شایع «هوهو»؛ اما ماهیتی که در این وجود عقلی مندمج و فانی شده و هم‌سنخ ماهیات فانی در افراد مادی است، به نحو حمل شایع «هوهو» بر ماهیت افراد پایین‌تر حمل می‌شود. بنابراین حیثیت کلیت و اشتراک با حیثیت حمل متفاوت است. تأمین اشتراک با حیثیت وجود عقلی مثال افلاطونی و تأمین حمل بر کثیر با حیثیت ماهیت مندمج و فانی در آن است:

«... این وجود [وجود عقلی] نحوی دیگر از وجود است که شدیدتر و وسیع‌تر از آن است که در محدوده [شیء] جزئی منحصر شود و جامه او امور کثیری را که در سنخ آن معنا با یکدیگر یکسان‌اند و آن معنا بر آن‌ها حمل می‌شود، در بر نگیرد. همه معانی و ماهیات فی‌نفسه و بر حسب حد و معنا از حمل بر امور کثیر ابا ندارند. همچنین هنگامی که [این معانی و ماهیات] با وجود عقلی غیر مقید به وضع خاص و مقدار خاص محقق شوند [یعنی در وجود عقلی مندمج و فانی شوند، این امر اقتضا می‌کند تا] بر امور کثیر حمل شوند؛ زیرا نسبت وجود عقلی به همه وضع‌ها و مقدارها و مکان‌ها، نسبتی واحد است. بنابراین صورت عقلی برای ماهیت انسان، از حیث وجودش بین افراد کثیر از نوعش مشترک است و از حیث معنا و ماهیتش بر امور

کثیر حمل می‌شود» (همو، ۱۹۸۱: ۲۸۲/۸؛ ر.ک: همو، ۱۳۸۲: ۱۳۴۹/۲).
 «اگر بگوییم: معنای "انسانیت" بر زید و عمرو و غیر آن‌ها حمل می‌شود و اگر [مثال افلاطونی] وجود جدا از اشخاص داشته باشد، چگونه می‌تواند بر آن‌ها حمل شود، در حالی که حمل، اتحاد در وجود است، [در پاسخ] می‌گوییم: مناط حمل معنایی که وجود مفارقی دارد، بر کثرت و جهت اتحاد آن [معنا] با [افراد] کثیر، نحوه وجود مفارقی نیست؛ بلکه مناط حمل بر کثرت و جهت اتحاد با [افراد] کثیر، یکسان بودن آن‌ها در سنخ واحد و معنای مشترک است. بنابراین وجود مفارقی و وجود افراد در معنای واحد که مقوم آن‌هاست، مشترک‌اند و در آن معنای واحد با یکدیگر اتحاد دارند و آن [معنا] را می‌توان بر وجود مفارقی و افراد آن حمل کرد» (همو، ۱۳۶۰: ۱۵۵).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱- رویکرد سهروردی به مسئله کلیات، رویکردی سینوی است؛ به این معنا که سهروردی شیء «کلی» را همان «مفهوم ذهنی قائم به نفس» می‌داند و در این زمینه از ابن سینا تبعیت کرده است. در عین حال، در برخی از جنبه‌های فرعی مسئله کلی و جزئی با ابن سینا مخالفت کرده، نوآوری‌هایی را ارائه کرده است. نقاط افتراق دیدگاه سهروردی با نظریه مشایی از این قرارند:

الف) سهروردی - بر خلاف رویکرد مشایی - عوارض غریب را عامل تشخیص ماهیت نمی‌داند و بر این باور است که ماده و عوارض ماهوی که فیلسوفان مشاء به عنوان عوامل تشخیص بخش معرفی کرده‌اند، خود ماهیاتی کلی‌اند که اگرچه موجب تمییز ماهیت از سایر ماهیات می‌شوند، اما ماهیت را متشخص نمی‌کنند.

ب) از نظر سهروردی، این دیدگاه ابن سینا که «ملاک کلی بودن صورت عقلی، مطابقت آن بر افراد متعدد است»، صحیح نیست؛ زیرا اگر کلی بودن صورت عقلی به لحاظ مطابقت آن بر افراد متعدد باشد، در این صورت جزئیات خارجی نیز بر یکدیگر منطبق می‌شوند و در نتیجه باید کلی باشند! همچنین، این دیدگاه ابن سینا که «متشخص بودن جزئیات خارجی از انطباق آن‌ها بر امور کثیر مانعت می‌کند»، نادرست است؛ زیرا صورت عقلی نیز امری متشخص است و با این حال بر افراد متعدد منطبق می‌شود.

ج) از دیدگاه سهروردی، ملاک جزئیت «هویت عینی ماهیت» است و ملاک کلیت این است که ماهیت «مثال ادراکی» غیر باشد.

د) اجتماع حیثیت کلیت و جزئیت در صورت عقلی از این روست که صورت ذهنی از حیث تعین در ذهن، جزئی و متشخص است و از حیث مثال ادراکی بودن برای اموری که واقع شده‌اند یا واقع خواهند شد، کلی است.

۲- انتقادات سهروردی به دیدگاه ابن سینا مورد توجه صدرالمآلهین قرار گرفت؛ به طوری که صدرا در نقد رویکرد مشایی به مسئله کلی و جزئی از آن‌ها استفاده کرد.

۳- شیخ اشراق متأثر از اشکال ابن سینا به استفاده از کلی افلاطونی در منطق، حیثیت معرفت‌شناختی و منطقی مثل افلاطونی را نپذیرفت. از همین رو در مسئله کلیات، رویکردی سینوی اتخاذ کرد. اما ملاصدرا از طریق تمایز حیثیت وجود با حیثیت ماهیت، به اشکال مهم ابن سینا پاسخ داد و جنبه منطقی و معرفت‌شناختی مثل افلاطون را احیا کرد و در مسئله کلیات، رویکردی افلاطونی اتخاذ نمود. این رویکرد، ویژگی کلیت را به مثل افلاطونی اختصاص می‌دهد و کلیت مفاهیم ذهنی قائم به نفس را انکار می‌کند. بنابراین می‌توان چنین گفت که این رویکرد از جنبه ایجابی (کلی بودن مثل افلاطونی) و جنبه سلبی (نفی کلی بودن مفاهیم ذهنی) تشکیل شده است.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، *الشفاء (الالهيات)*، تصحیح سعید زاید، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲. ارسطو، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چاپ ششم، تهران، حکمت، ۱۳۸۹ م.
۳. افلاطون، *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ سوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰ ش.
۴. ذبیحی، محمد، *داوری‌ها، شناخت‌شناسی و نظام نوری در فلسفه اشراق*، تهران، سمت، ۱۳۹۲ ش.
۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *التلویحات اللوحیه و العرشیه*، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۸ ش.
۶. همو، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانزی کربن، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۷. شیخ، «مثل و کلیات افلاطونی از دیدگاه سهروردی»، *مجله شناخت*، شماره ۳، پاییز ۱۳۶۶ ش.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۹. همو، *الشواهد الربوبیه فی المنهاج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۱۰. همو، *شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الیهیات شفا*، تصحیح و تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۱۱. همو، *مفاتیح الغیب*، تعلیق مولی علی نوری، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳ ش.
۱۲. عباس‌زاده، مهدی، *نظام معرفت‌شناسی اشراقی سهروردی*، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶ ش.
۱۳. فنایی اشکوری، محمد، «سهروردی و مسئله معرفت»، *فصلنامه معرفت فلسفی*، شماره ۹، پاییز ۱۳۸۴ ش.
۱۴. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود کازرونی، *شرح حکمة الاشراق (ج ۱)*، به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، تحقیق سیدمحمد موسوی، تهران، حکمت، ۱۳۸۸ ش.
۱۵. همو، *شرح حکمة الاشراق (ج ۲)*، به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، تحقیق سیدمحمد موسوی، تهران، حکمت، ۱۳۹۱ ش.
۱۶. کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه (جلد یکم: یونان و روم)*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، چاپ نهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۱ ش.
۱۷. یزدان‌پناه، سید یدالله، *حکمت اشراق (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی)*، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، ۱۳۸۹ ش.
18. Marmura, Michael E., "Avicenna's chapter on universals in the Isagoge of his Shifā", in: Alford T. Welch & Pierre Cachia (Eds.), *Islam: Past Influence and Present Challenge*, Printed in Great Britain, Edinburgh University Press, 1979.
19. Marmura, Michael E., "Quiddity and Universality in Avicenna", in: Parviz Morewedge (Ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, Albany, University of New York Press, 1992.
20. Woozley, Anthony Douglas, "Universals, A Historical Survey", in: Donald M. Borchert (Ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 9, 2006.