



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

<https://jop.ut.ac.ir>



Some Considerations on the Scholastic Transcendental Philosophy in the Light of the Metaphysics of Avicenna, Aquinas, and Scotus

Seyed Hamid Talebzadeh¹ | Alireza Attarzadeh²

1. Corresponding Author, Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: talebzade@ut.ac.ir

2. Ph.D. Candidate, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: ali_attarzadeh@ut.ac.ir

Article Info

Article Type:

Research Article

(203-223)

Article History:

Receive Date:

28 August 2025

Revise Date:

05 December 2025

Accept Date:

27 December 2025

Published online:

09 February 2026

Abstract

A set of concepts lies at the core of metaphysical thought, constituting the subject and predicate of most metaphysical propositions. The centrality of these metaphysical concepts, referred to in later Islamic philosophy as (philosophical) "secondary intelligibles" and in Scholastic philosophy as "transcendental concepts," was not recognized from the outset of the history of metaphysics. Rather, their prominence emerged under specific conditions shaped by Avicenna's metaphysics. Scholastic philosophers, building on Avicenna's innovations, further developed discussions concerning these concepts, and ultimately, Duns Scotus designated metaphysics as the science of transcendentals, and structuring its components based on his understanding of transcendental concepts. In this article, with reference to the metaphysics of Avicenna, Aquinas, and Scotus, and emphasizing their intellectual commonalities, we aim to propose a general framework for Scholastic transcendental philosophy. The rationale for selecting these three philosophers lies in the fact that Avicenna is the primary source of issues related to transcendentals; Aquinas introduced new issues in addition to Avicennian themes; and Scotus was the first to explicitly designate metaphysics as the science of transcendentals. In this paper, we first address the subject of metaphysics, its components, and the role that transcendental concepts may occupy within the metaphysical frameworks proposed by these philosophers. Subsequently, we explore the definition of transcendental concepts, their classifications, their functions, as well as the shared claim among the discussed philosophers regarding the proof of the externality of transcendental concepts and the significance of this claim.

Keywords:

Transcendental Philosophy, Scholasticism, Metaphysics, Secondary Intelligible, Primary notions.

Cite this article: Talebzadeh, H. & Attarzadeh, A. (2025-2026). Some Considerations on the Scholastic Transcendental Philosophy in the Light of the Metaphysics of Avicenna, Aquinas, and Scotus. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 2, Autumn-Winter 2025-2026, Serial No. 45 (203-223).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.401203.1006945>



Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

The term "transcendental philosophy" is closely associated with Immanuel Kant, but the designation of philosophy as transcendental is not exclusive to him and has a history predating his work. Consequently, it has been suggested that transcendental philosophy can be divided into three types: 1) objective-metaphysical, referring to the metaphysics in Scholastic philosophy, particularly in the works of Aquinas and Scotus, which is grounded in transcendental concepts; 2) subjective-epistemological, as found in the philosophy of Wolff and Baumgarten; and 3) formal-logical, as represented by Kant's transcendental philosophy. This article does not address the relationship between these three types. Instead, it seeks to propose a general framework for what is known as Scholastic transcendental philosophy by examining Avicenna's metaphysics as the primary source of discussions concerning transcendentals in Scholastic philosophy, Thomas Aquinas's metaphysics, which explicitly addresses some new issues of transcendental philosophy, and Duns Scotus, who explicitly designates metaphysics as the science of transcendentals, while articulating their points of convergence and divergence. The rationale for selecting these three philosophers lies in the fact that Avicenna is the primary source of issues related to transcendentals, Aquinas introduced new issues in addition to Avicennian themes, and Scotus was the first to explicitly designate metaphysics as the science of transcendentals.

Despite differences regarding the nature of transcendental concepts, they can be provisionally defined here as concepts that transcend Aristotle's ten categories or, and thus can be predicated of all categories. For instance, "unity" can be predicated of substance, as in "substance is one," or of quantity, as in "quantity is one," and so forth. As will become clearer, each philosopher's view on the role of transcendental concepts in philosophy depends on their stance on three issues rooted in Aristotle's metaphysics: the subject matter of metaphysics, the relationship between the attributes and accidents of the subject and the subject itself, and the manner of universality of transcendental concepts, both conceptually and in terms of their referents. This article will demonstrate how Avicenna's conception of the subject and issues of metaphysics, his views on concepts that are primarily impressed in the mind, and the issues and responses he raises concerning these concepts served as the foundation for the perspectives of Thomas Aquinas and Duns Scotus. It will also show how each of these philosophers expanded upon Avicenna's views. By designating "being qua being" as the subject of metaphysics and establishing the primacy of concepts that became known in the Middle Ages as transcendental concepts, Avicenna took the most significant step toward formulating a philosophy grounded in transcendental concepts, which can thus be regarded as a form of transcendental philosophy. It has been noted that Avicenna "laid the foundation for the Scholastic doctrine of the four transcendentals, commonly referred to as *ens*, *unum*, *bonum*, and *verum*" (Janssens 2003: 52).

Avicenna's designation of "being qua being" as the subject of metaphysics and his critique of a theological conception of metaphysics were accepted by Thomas Aquinas (albeit with slight differences) and served as the starting point for Duns Scotus's transformation of metaphysics into the science of transcendentals. By introducing the notion of "primarily impressed concepts", Avicenna was the first to draw attention to the role of this class of concepts in human thought. Aquinas and Scotus accepted this primacy and raised new issues concerning these concepts. By synthesizing these issues, we can develop a general framework for Scholastic transcendental philosophy. Since a philosopher's conception of the subject of metaphysics shapes their understanding of metaphysical issues and concepts, we will first address the views of the philosophers under discussion regarding the subject of metaphysics, where we will also explore how Scotus transformed metaphysics into the science of transcendentals. In the second section of the article, we will elucidate the definitions provided for transcendentals. Subsequently, we will discuss the primacy of these concepts and the significance of establishing this primacy. Since the primacy of transcendental concepts is tied to their universality, we will examine various views concerning this universality (conceptual univocity and analogy). In the final section, we will address the methods by which the externality of these concepts is demonstrated.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴x-۲۷۱۶

<https://jop.ut.ac.ir>



ملاحظات در باب مفاهیم استعلایی مدرسی: در پرتو مابعدالطبیعه ابن سینا، آکوئینی و اسکوتوس

سید حمید طالبزاده^۱ | علی رضا عطارزاده^۲

۱. نویسنده مسئول، استاد گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: talebzade@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تهران. رایانامه: ali_attarzadeh@ut.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

دسته‌ای از مفاهیم هست که در محور تفکر مابعدالطبیعی قرار دارند و موضوع و محمول عموم قضایای مابعدالطبیعی را تشکیل می‌دهند. چنین نیست که محوریت این مفاهیم مابعدالطبیعی، که در فلسفه اسلامی (متأخر) «معتول ثانی» (فلسفی)، و در فلسفه مدرسی «مفاهیم استعلایی» نامیده می‌شوند، از ابتدای تاریخ مابعدالطبیعه تشخیص داده شده باشد. بلکه این محوریت‌یابی مبتنی بر شرایطی بوده که در مابعدالطبیعه ابن سینا رقم خورده است، و فیلسوفان مدرسی با تکیه بر ابداعات ابن سینا مباحث ناظر به این مفاهیم را بسط داده‌اند و نهایتاً دوازده اسکوتوس کل مابعدالطبیعه را علم استعلایی دانسته و اجزای مابعدالطبیعه را بر پایه تلقی خویش از مفاهیم استعلایی بنا کرده است. در این مقاله با نظر به مابعدالطبیعه ابن سینا، آکوئینی، اسکوتوس، و تأکید بر اشتراکات فکری آن‌ها می‌کوشیم تا به طرح چارچوبی عام برای فلسفه استعلایی مدرسی نزدیک شویم. سبب انتخاب این سه فیلسوف این است که ابن سینا منبع اصلی مسائل مرتبط با استعلایی‌هاست، آکوئینی علاوه بر مسائل سینوی مسائلی جدید مطرح ساخته است، و اسکوتوس نخستین بار به صراحت کل مابعدالطبیعه را علم استعلایی نامیده است. در این مقاله، نشان داده خواهد شد که (۱) چگونه تلقی خاص بوعلی از مابعدالطبیعه شرایط محوریت‌یابی این مفاهیم را فراهم آورد و (۲) دیدگاه هر یک از این سه فیلسوف در باب چیستی مفاهیم استعلایی چیست و (۳) چرا و به چه شیوه اینان خارجیت و نحوه خارجیت این مفاهیم را نشان می‌دهند.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

(۲۰۳-۲۲۳)

تاریخ دریافت:

۰۶ شهریور ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:

۱۴ آذر ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۰۶ دی ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۲۰ بهمن ۱۴۰۴

فلسفه استعلایی، فلسفه مدرسی، مابعدالطبیعه، مفهوم استعلایی، معتول ثانی، مفاهیم نخستین

واژه‌های کلیدی:

استناد: طالبزاده، سید حمید و عطارزاده، علی رضا (۱۴۰۴). ملاحظات در باب مفاهیم استعلایی مدرسی: در پرتو مابعدالطبیعه ابن سینا، آکوئینی و اسکوتوس. فلسفه، سال ۲۳، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، پیاپی ۴۵ (۲۰۳-۲۲۳).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.401203.1006945>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

تعبیر فلسفه استعلایی با نام ایمانوئل کانت گره خورده است، اما توصیف فلسفه به استعلایی اختصاص به کانت ندارد و سابقه‌ای پیش از او دارد. از این رو، گاهی گفته‌اند فلسفه استعلایی بر سه قسم است: ۱) عینی-مابعدالطبیعی، که مراد مابعدالطبیعه‌ای است که در فلسفه مدرسی خصوصاً نزد آکوئینی و اسکوتوس بر پایه مفاهیم استعلایی استوار است؛ ۲) سوپراکتیو-معرفتی، که مراد فلسفه ولف و بامگارتن است؛ ۳) صوری-منطقی، که مراد فلسفه استعلایی کانت است (Surzyn, 2013: 66). ما در این مقاله از نسبت این سه نوع بحث نمی‌کنیم. بلکه می‌کوشیم با نظر به مابعدالطبیعه ابن سینا، به‌عنوان منبع مباحث اصلی ناظر به استعلایی‌ها در فلسفه مدرسی، مابعدالطبیعه توماس آکوئینی، که مسائل فلسفه استعلایی را صریحاً مطرح می‌کند، و اسکوتوس، که مابعدالطبیعه را صریحاً علم استعلایی می‌نامد، و بیان وجوه اشتراک و اختلاف آنها، چارچوبی عام برای آنچه به فلسفه استعلایی مدرسی موسوم است، عرضه کنیم.^۱

به‌رغم اختلاف‌هایی که درباره چیستی مفاهیم استعلایی وجود دارد، در اینجا اجمالاً می‌توان آن‌ها را مفاهیمی معرفی کرد که از مقولات دهگانه ارسطویی فراتر می‌روند، یا به‌تعبیری، استعلا می‌یابند، و به همین دلیل بر همه مقولات حمل پذیرند؛ مثلاً واحد را می‌توان هم بر جوهر حمل کرد و گفت جوهر واحد است، هم می‌توان بر کمیت حمل کرد و گفت کمیت واحد است و غیر ذلک. دیدگاه هر فیلسوفی درباره جایگاه مفاهیم استعلایی در فلسفه، به دیدگاه او در باب سه مسأله‌ای وابسته است که در مابعدالطبیعه ارسطو ریشه دارد؛ یعنی مسأله موضوع مابعدالطبیعه، نسبت احوال و عوارض موضوع با موضوع، و نحوه عمومیت مفاهیم استعلایی هم از حیث مفهومی و هم از حیث مصداقی. در این مقاله نشان خواهیم داد که چگونه تلقی ابن سینا از موضوع و مسائل مابعدالطبیعه، دیدگاه او درباره مفاهیمی که به‌نحو نخستین در نفس مرتسم می‌شوند و مسائل و پاسخ‌هایی که درباره این مفاهیم مطرح می‌سازد، مبنای دیدگاه‌های توماس آکوئینی و اسکوتوس شد؛ نیز نشان خواهیم داد که هر یک از این فیلسوفان دیدگاه‌های بوعلی را چگونه بسط دادند. ابن سینا با تعیین موجود بماهو موجود به‌عنوان موضوع مابعدالطبیعه و اثبات اولویت مفهومی که در قرون وسطی به مفاهیم استعلایی معروف شدند مهم‌ترین گام را به سوی

۱. به تبع اتین ژیلسون، پژوهشگران فلسفه مسیحی قرون وسطی این پرسش را مطرح ساخته‌اند که فلسفه در قرون وسطی به چه معناست. یان ارتسن، در مقام پاسخ به این پرسش کوشیده است تا نشان دهد که کل فلسفه قرون وسطی را می‌توان فلسفه استعلایی نامید. وی دیدگاه خویش را در مقابل سه دیدگاه دیگر، یعنی فلسفه قرون وسطی به‌عنوان فلسفه مسیحی (ژیلسون)، به‌عنوان فلسفه دین، به‌عنوان طریق زندگی (آلن دو لیبرا)، به‌عنوان فلسفه زبان و منطق (آنتونی کتی)، قرار می‌دهد. ما در مقام داوری بین این تفاسیر نیستیم. بلکه صرفاً می‌خواهیم مسائل و مضامین عمده ناظر به مفاهیم استعلایی در فلسفه مدرسی (نه کل قرون وسطی) را با نظر به سه فیلسوفی که پایه‌گذار آرا متفکران بعدی مدرسی‌اند شرح کنیم (Aertsen, 1996: 15-17).

طرح مابعدالطبیعه‌ای برداشت که بر بنیاد مفاهیم استعلایی قرار دارد و لذا می‌توان آن را نوعی فلسفه استعلایی نامید. گفته‌اند که ابن سینا «پایه و اساس آموزه مدرسی چهار استعلایی را که معمولاً ens (موجود^۱)، unum (واحد^۲)، bonum (خیر^۳) و verum (حقیقی^۴) خوانده می‌شود شکل داد» (Janssens 2003: 52). تعیین موجود بماهو موجود به‌عنوان موضوع مابعدالطبیعه، مقبول توماس آکوئینی (هرچند با اندکی تفاوت) واقع شد و برای اسکوتوس آغازگاه تبدیل مابعدالطبیعه به علم استعلایی گردید. بوعلی با طرح مفاهیم اولیه‌الارتسام (موجود، شیء، ضروری، وحدت و غیرذلک) نخستین بار به جایگاه این دسته از مفاهیم در تفکر انسان توجه داد؛ آکوئینی و اسکوتوس این اولویت را پذیرفتند و مسائلی جدید درباره آن‌ها مطرح ساختند؛ با کنار هم قرار دادن این مسائل می‌توانیم چارچوبی عام برای فلسفه استعلایی مدرسی مطرح سازیم. چون تلقی فیلسوف از موضوع مابعدالطبیعه، تلقی او از مسائل و مفاهیم مابعدالطبیعی را شکل می‌دهد نخست به دیدگاه‌های فیلسوفان مورد بحث درباره موضوع مابعدالطبیعه خواهیم پرداخت، و بحث خواهیم کرد از نحوه‌ای که اسکوتوس مابعدالطبیعه را به علم استعلایی مبدل ساخت. سپس در بخش دوم مقاله تعاریف ارائه‌شده برای استعلایی‌ها را شرح خواهیم کرد، آنگاه به بحث از اولویت این مفاهیم و اهمیت اثبات این اولویت خواهیم پرداخت و چون اولویت مفاهیم استعلایی به عمومیت آن‌ها گره خورده است در باب آراء مختلف ناظر به آن (اشتراک معنوی و تشابه) بحث خواهیم کرد؛ در بخش پایانی نیز شیوه‌هایی را که خارجیت این مفاهیم اثبات می‌شود مطرح خواهیم کرد.

۲. موضوع مابعدالطبیعه و تبدیل آن به علم استعلایی نزد اسکوتوس

ارسطو در *مابعدالطبیعه* به چهار نحو به بیان موضوع مابعدالطبیعه پرداخته است: ۱. موجود بماهو موجود: در گاما (۲۰ الف ۱۰۰۳) ۲. علل و مبادی نخستین، در آلفای کبیر ۳. الهیات یا علم علل نخستین مجرد از ماده و ثابت، در اپسیلون و کاپا. ۴. جوهرشناسی، در زتا (۱۰ الف ۱۰۲۸). نوع پاسخ فیلسوفان مدرسی (در مورد بحث ما، آکوئینی، اسکوتوس) مبتنی بر تحلیل ابن سینا از این مسأله است.

ابن سینا بحث از موضوع مابعدالطبیعه را در دو مقام سلبی و ایجابی، به ترتیب در فصل اول و دوم *الهیات ثنفا*، برگزار کرده است. در مقام سلبی بحث، وی این دو نظر را که موضوع مابعدالطبیعه خدا و اسباب قصوی باشد نقد می‌کند. استدلال بوعلی بر اینکه خدا موضوع مابعدالطبیعه نیست، مشتمل بر دو مقدمه است: ۱- وجود خدا در مابعدالطبیعه مسلم گرفته نمی‌شود، ۲- وجود موضوع هر علمی در آن علم مسلم گرفته می‌شود و سپس در آن علم از

1. being
2. one
3. good
4. true

عوارض ذاتیه آن بحث می‌شود، پس خدا موضوع مابعدالطبیعه نیست. سپس بوعلی بر مقدمه نخست (وجود خدا در مابعدالطبیعه مسلم گرفته نمی‌شود) به تفصیل استدلال می‌کند. (۱) اگر وجود خدا در مابعدالطبیعه مسلم باشد، از دو حال بیرون نیست، یا (الف) مسأله علم دیگری است یا (ب) مسأله علم دیگری نیست. (۲) با شمارش علوم مختلف معلوم می‌شود که خدا مسأله علم دیگری نیست؛ در هیچ یک از اخلاق و سیاست، طبیعیات، ریاضیات و منطق از خدا بحث نمی‌شود. (۳) اگر در هیچ علمی مسأله واقع نمی‌شود و در عین حال موضوع مابعدالطبیعه است به سبب یکی از این دو مطلب است: یا (الف) چون بدیهی است (یقیناً بنفسه) یا (ب) چون نمی‌توان آن را به نحو نظری اثبات کرد (مأیوساً عن بیانہ بالنظر). (۳ الف) مردود است، چراکه ما بر وجود خدا استدلال اقامه می‌کنیم، (ب) نیز باطل است چون بنا بر فرض (اینکه خدا موضوع مابعدالطبیعه است) وجودش باید مسلم باشد و حال آنکه نمی‌توان از احوال و اوصاف چیزی بحث کرد که اثبات وجودش ناممکن است (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۱۳-۱۴). بنابراین، خدا نه موضوع مابعدالطبیعه است و نه مسأله علم دیگری. سپس بوعلی به رد این نظر که اسباب قصوی موضوع مابعدالطبیعه باشد می‌پردازد. بحث از اسباب قصوی به سه صورت فرض دارد: (۱) از آن حیث که موجودند (۲) مطلق اسباب (۳) از آن حیث که هر کدام از آنها دارای نحوه خاصی از سببیت است، مثلاً علت مادی از آن حیث که قابل است (۴) مجموع اسباب قصوی (همان: ۱۵-۱۴). فرض (۲) به دو دلیل مردود است، نخست اینکه ما در فلسفه اولی از اموری بحث می‌کنیم که از عوارض ذاتیه اسباب مطلق نیستند، مانند کلی و جزئی، قوه و فعل و غیرذلک، دوم اینکه اسباب قصوی بدیهی نیستند، و تا وجود اسباب خاص را اثبات نکرده‌ایم، نمی‌توانیم اسباب مطلق را اثبات کنیم. فرض (۳) به این دلیل مردود است که وجود هر یک از آنها مسأله این علم است. فرض (۴) بر این اساس باطل است که اجزاء یک کل و مجموعه بر خود آن کل مقدم است و لذا موضوع بودن اجزاء اولویت دارد. اما فرض (۱) که نزدیک‌تر است به نظر بوعلی و به آن راهبر می‌شود، از این رو مردود است که بحث موجود بماهو موجود مقدم است بر اسباب قصوی از آن حیث که موجودند، زیرا اسباب قصوی از آن حیث که موجودند، عوارض ذاتیه موجود بماهو موجودند.

پس از بحث سلبی در فصل نخست، بوعلی در فصل دوم به جنبه ایجابی بحث، یعنی تعیین موضوع فلسفه اولی، می‌پردازد و سه استدلال بر این مطلب اقامه می‌کند که موضوع مابعدالطبیعه موجود بماهو موجود است. استدلال نخست از این قرار است که چون یکی از اهداف فلسفه اولی تبیین مبادی علوم دیگر است، باید ابتدا موضوع علوم دیگر را بر شمریم. موضوع علم طبیعی جسم است از آن حیث که معروض حرکت و سکون است، اما از جهات دیگر نیز می‌توان از آن بحث کرد، از آن حیث که موجود است، از آن حیث که مرکب از ماده و صورت است و از آن حیث که جوهر است. موضوع علوم ریاضی نیز لحاظها و جهات مختلف مقدار است، اما از مقدار

این حیث که موجود است نیز می‌توان بحث کرد. موضوع منطبق معقول ثانی (منطقی) است، از آن حیث که ما را از معلومات به مجهولات می‌رساند، اما از معقول ثانی می‌توان از آن حیث که معقولند، از آن حیث که وجودی در عقل دارند، یا از آن حیث که جسمانی‌اند یا غیرجسمانی، بحث کرد. بنابراین، یک علم جداگانه‌ای باید باشد دربارهٔ جسم از آن حیث که موجود است، از آن حیث که مرکب از ماده و صورت است، از آن حیث که جوهر است، و نیز دربارهٔ مقدار از آن حیث که موجود است، و نیز معقول ثانی از آن حیث معقول است، جسمانی یا غیرجسمانی است، وجودی در عقل دارد (همان، ۲۰-۱۹). موضوع آن علم چه باید باشد تا همهٔ امور فوق‌الذکر بتوانند عوارض و احوال آن باشند؟ فقط «موجود» است که موضوع همهٔ این‌ها قرار بگیرد (همان، ۲۱-۲۰). استدلال دوم این است که ما با امور مشترکی سروکار داریم که در علوم مختلف به کار برده می‌شوند و در خود آن علوم از آن بحث نمی‌شود و موضوع علوم دیگر هم نیستند، مانند واحد و کثیر، علت و معلول و غیرذلک. فقط موجود بماهو موجود می‌تواند موضوع این امور مشترک باشد (همان، ۲۰). استدلال سوم این است که موجود هم تصوراً و هم تصدیقاً بدیهی است. لذا نیاز نیست موضوع فلسفه در علوم دیگر به اثبات برسد (همان، ۲۱).

آکوئینی در دیباچهٔ شرح مابعدالطبیعه، با استدلالی بر ضرورت وجود یک علم اعلی آغاز می‌کند. اگر چند چیز معطوف به یک غایت باشند، یکی از آن‌ها باید نخستین و حاکم باشد و مابقی محکوم و تابع. همهٔ علوم معطوف به یک غایتند، یعنی کمال انسان، چراکه علم میل طبیعی انسان به دانستن را برآورده می‌کنند. از این رو، علم اعلی‌یی که راهبر سایر علوم است باید عقلانی‌ترین علم باشد، یعنی علمی باشد که از معقول‌ترین چیزها بحث می‌کند. اینکه چیزی معقول باشد از سه جهت ممکن است. نخست، از جهت تقدم در ترتیب فهم. از این جهت، کامل‌ترین شناخت مربوط به شناخت علل است. پس علم اعلی آن است که علل اولی را بررسی می‌کند. دوم، از جهت کلیت. از این جهت، علمی که از عقل ناشی می‌شود مقدم است بر علمی که از حس ناشی می‌شود، زیرا عقل قوهٔ ادراک کلیات است. پس عقلانی‌ترین علم و لذا علم اعلی، آن است که از کلی‌ترین مبادی بحث می‌کند. بر این اساس، آن علمی که کلی‌ترین مبادی را بررسی می‌کند، علم کلی نامیده می‌شود. سوم، «معقول‌ترین چیزها» را می‌توان بر حسب شناخت عقلی در نظر گرفت. چون شناخت عقلی مجرد است، پس «معقول‌ترین چیزها» مجرداتند، یعنی خدا و عقول یا ملائک. بنابراین، آن علمی اعلی است که از علل اولی، کلی‌ترین مبادی و مجردات بحث می‌کند و این علم مابعدالطبیعه نامیده می‌شود (Aquinas, 1961: Prologue p 1 and 2). دلیل نام‌گذاری این علم به مابعدالطبیعه این است که «وجود و اوصافی را که بالطبع ملازم آنند بررسی می‌کند (زیرا چیزهایی که از نظم طبیعی استعلا می‌یابند با تحلیل کشف می‌شوند، چنانکه اول آنچه کمتر عام است کشف می‌شود و سپس عامتر» (Ibid: Prologue p 2). مراد از چیزهایی که از نظم طبیعی فراتر می‌روند عام‌ترین

مفاهیم، یعنی استعلایی‌ها، است. آکوئینی، همچون بوعلی، به تبع تلقی ارسطویی از ساختار هر علمی، تحلیلی سه‌وجهی از مابعدالطبیعه عرضه می‌کند. نخست، موضوع این علم وجود عام یا وجود بماهو وجود (Ibid, Bk 4, Lsn 1, Sct 532, p 217) است. دوم، مسائل این علم عواض ذاتیه‌ای است که برای موضوع اثبات می‌شود (Ibid, Lsn. 2-4). سوم، مبادی‌ای است که براهین از آن آغاز می‌شوند (Ibid, Lsn 5, Sct 589, p 237). واضح است که تلقی توماس از موضوع مابعدالطبیعه متأثر از ابن سیناست، اما مراد این دو از «وجود عام» با یکدیگر فرق می‌کند، زیرا دیدگاه وی درباره نسبت خدا با وجود عام متفاوت است (Wippel, 1990: 58-59). ابن سینا معتقد نیست که مابعدالطبیعه درباره مبادی یا علل وجود بحث می‌کند زیرا اصولاً وجود علت ندارد، اما نزد آکوئینی خدا ذیل وجود بماهو وجود نمی‌گنجد و وجود عام معلول خداست و لذا خدا نه جزئی از موضوع مابعدالطبیعه، یعنی وجود بماهو وجود، بلکه «علت وجود بماهو وجود است» (Aquinas, 1947, I-II, q. 66, a. 5 ad 4). پس بحث از خدا در مابعدالطبیعه بحث از علت و مبداء کلی موضوع آن است.

وجه همت اسکوتوس در بحث از جایگاه مابعدالطبیعه این است که نشان دهد موضوع آن چیست و از این طریق ثبات کند که چرا مابعدالطبیعه علم اعلی است. این دو بحث به این دلیل متصل به هم‌اند که مطابق تلقی ارسطویی از علم، تمایز علوم و ارتباطشان با یکدیگر به واسطه تمایز موضوعات آن‌هاست و لذا هرچه موضوع علمی شریف‌تر باشد آن علم نیز شریف‌تر است. به همین دلیل، اسکوتوس بحث خویش را با مسأله شرافت مابعدالطبیعه آغاز می‌کند. اسکوتوس با نقل این سخن مشهور ارسطو آغاز می‌کند که همه انسان‌ها بالطبع به شناخت میل دارند (یک، ۲۱ الف ۹۸۰). سپس اسکوتوس می‌افزاید که اگر همه انسان‌ها بالطبع به شناخت میل داشته باشند، آن‌ها به بالاترین علم میل دارند (Scotus, 1997-8, Prologue, n. 16, I:6). پس باید علمی را که اشرف و اعلی است شناسایی کرد. استدلال وی بر اینکه مابعدالطبیعه علم اعلی است دو مقدمه دارد. نخست اینکه اموری که شناختی‌ترند موضوع عالی‌ترین علم هستند. دوم اینکه دو نوع موجود هست که شناختی‌ترین‌اند: (۱) آنچه ابتدأ شناخته می‌شود و بدون آن چیزهای دیگر را نمی‌توان شناخت، (۲) آنچه به یقینی‌ترین نحو می‌توان شناخت. مابعدالطبیعه به هر دوی این معانی به شناختی‌ترین امور می‌پردازد. آنچه نخست شناخته می‌شود باید عام‌ترین امر در نسبت با هر آنچه هست باشد. چون فقط موجود بماهو موجود را می‌توان به هر آنچه هست حمل کرد، معلوم می‌شود که عام‌ترین و لذا شناختی‌ترین امر موجود بماهو موجود است. علاوه بر این، اوصاف عام موجود را نیز می‌توان بر هر چیزی حمل کرد؛ مثلاً می‌توان گفت هر آنچه هست، شیء است، حقیقی است، واحد است و غیره. بنابراین علمی باید باشد که به عام‌ترین محمولات موجود، یا استعلایی‌ها، پردازد و آن مابعدالطبیعه است. درباره مورد (۲) نیز، می‌گوید یقینی‌ترین چیزها علل و مبادی‌اند و هرچه این علل و مبادی مقدم‌تر باشند به نحو یقینی‌تر شناخته می‌شوند

و هر یقین دیگری از آن‌ها ناشی می‌شود. جای بررسی این علل و مبادی نیز مابعدالطبیعه است (Scotus 1997, Vol 1, p. 8).

اسکوتوس با توضیحی از کلمه *Metaphysics* که خاص خود اوست، نشان می‌دهد که خود این کلمه حاکی از استعلایی بودن مابعدالطبیعه است. *Metaphysics* مرکب از سه جزء است: *meta*، *Phy*، *ycos*. اسکوتوس بدون توضیح دربارهٔ جزء دوم، می‌گوید چون *meta* به معنای فرارفتن است و *ycos* به معنای علم، پس مابعدالطبیعه عبارت است از علمی که فراتر می‌رود، یعنی از موضوعات علوم دیگر فراتر می‌رود و از این رو باید آن را *Scientia transcendens* (علم استعلایی/ علم فرارونده) نامید (Ibid: p. 7-8). با وجود این تصریح، چنین نیست که پژوهش‌گران فلسفه قرون وسطا همیشه به این وجه اساسی از تفکر اسکوتوس توجه داده باشند (مثلاً بنگرید به کاپلستون، ۱۳۹۲: ۶۳۱-۶۵۳؛ ژیلسون، ۱۳۹۵، ۶۳۷-۶۵۰؛ Maurer 1982: 220-237؛ Gilson 2018). در این آثار هیچ توجهی به محوریت مفاهیم استعلایی در فلسفه اسکوتوس نشده است. شاید نخستین محققانی که به این مطلب توجه داده آلن والتر^۱ است که در کتاب خویش (Wolter, 1946) به شرح محوریت استعلایی‌ها در تفکر اسکوتوس پرداخته است. وی می‌گوید: «مبالغه نیست که بگوییم نظریه استعلایی‌ها صرفاً بخشی از مابعدالطبیعه او نیست، بلکه کل آن است» (Ibid: 176).

نتیجه بحث از موضوع مابعدالطبیعه این است که اگر با تعیین موجود به‌عنوان موضوع مابعدالطبیعه، مسائل آن احوال موجود می‌شود، و اجزای مابعدالطبیعه منطبق بر اقسام موجود می‌گردد. نخستین تقسیم موجود، برخلاف مابعدالطبیعه ارسطویی، نه به جوهر و عرض، بلکه به ممکن و واجب (ابن سینا)، یا خالق و مخلوق (توماس) یا متناهی و نامتناهی (اسکوتوس) است. از این رو، مفاهیمی در مابعدالطبیعه خواهیم داشت که مشترک میان این دو قسم نخستین‌اند، یا پیش از تقسیم موجود به جوهر و عرض، حمل بر موجود می‌شوند، و به هر حال، از مقولات ارسطویی فراتر می‌روند؛ همین مفاهیم‌اند که فیلسوف در مابعدالطبیعه در درجه نخست با آن‌ها سروکار دارد. از همین جا، مسائل اصلی مربوط به استعلایی‌ها را می‌توانیم تشخیص دهیم. اما پیش از پرداختن به آن مسائل، باید به تدقیق در تعریف مفاهیم استعلایی بپردازیم.

۳. تعریف مفهوم استعلایی و اقسام آن

غیر از اسکوتوس، دو فیلسوف دیگر مورد نظر ما، مستقیماً به بیان تعریفی برای استعلایی‌ها نپرداخته‌اند و باید از مطاوی آثارشان تعریفی جامع به دست آورد. به دلیل عمومیت این مفاهیم، چنانکه از خود نام «استعلایی» بر می‌آید، محققان مدرن این مفاهیم را بر پایهٔ عمومیت‌شان تعریف کرده‌اند (مثلاً بنگرید به وال ۱۳۸۰: ۸۳۶؛ Owens, 1994: 118؛ Gracia, 1992: 115). اما بعضی مفاهیم

1. Allan Wolter

هستند که استعلایی‌اند اما شامل مخلوق نمی‌شوند، مانند «نامتناهی» یا «وجوب ذاتی»، و بعضی از مفاهیم هستند که شامل خالق نمی‌شوند، مانند «متناهی» یا «امکان ذاتی». خصوصاً از حیث تاریخی هم نمی‌توانیم استعلایی‌ها را صرفاً بر پایهٔ عمومیت تعریف کنیم، چنانکه خواهیم دید، اسکوتوس صرفاً فرامقولی بودن و لذا عمومیت را برای استعلایی بودن کافی نمی‌داند. اکنون ابتدا به بحث از تعاریفی که از گفته‌های هر یک از فیلسوفان مورد بحث می‌توان استنباط کرد می‌پردازیم و سپس می‌کوشیم تعریفی جامع برای مفهوم استعلایی عرضه کنیم.

ابن سینا در مقام بیان سنخ مفاهیمی که در مابعدالطبیعه از آن‌ها بحث می‌شود (یعنی معقولات ثانی فلسفی) عباراتی نوشته که می‌توان از آن‌ها دیدگاه او در باب چیستی استعلایی‌ها مشخص ساخت؛

[۱] عوارض خاص موضوعی از موضوعات این علوم جرئی نیستند، و [۲] از اموری نیستند که وجودشان غیر از وجود صفات برای ذوات باشد، و [۳] همچنین از صفاتی نیستند که هر شیئی داراست. پس [۴] هر کدام از آن‌ها برای همهٔ اشیاء مشترک است، و [۵] همچنین نمی‌شود به مقوله‌ای اختصاص یابند، و [۶] ممکن نیست عوارض چیزی غیر از موجود بماهو موجود باشند (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۲۱).

ویژگی [۱] و [۶] را می‌توان بیان یک مطلب تلقی کرد، یعنی اینکه از عوارض موجود بماهو موجودند. همچنین ویژگی [۵] در واقع بیان دلیل ویژگی [۴] است. به عبارتی چون معقولات ثانی فلسفی فرامقولی هستند و بر همهٔ مقولات حمل می‌شوند، و هر یک اشیاء نیز تحت مقوله‌ای از مقولات دهگانه واقع می‌شوند، پس آن‌ها بر همهٔ اشیاء مشترکند، یعنی بر همهٔ آن‌ها صدق می‌کنند. اما ویژگی [۳] جای بحث بیشتر دارد. مراد ابن سینا از اینکه «از صفاتی نیستند که هر شیئی داراست» چیست؟ مگر نه این است که معقولات ثانی مثلاً «وجود» را هر شیئی داراست؟ چنین می‌نماید که این ویژگی مربوط به همهٔ مسائل مابعدالطبیعه نیست و فقط قسمی از آن‌ها شامل می‌شود. بعضی از مفاهیم مابعدالطبیعی به تنهایی همهٔ اشیاء را در بر می‌گیرند، مانند وجود، شیء، وحدت و غیره، اما دسته‌ای دیگر همراه با مقابلشان شامل همهٔ اشیاء می‌شوند، نه به تنهایی، مانند واجب و ممکن، علت و معلول، و غیره. بنابراین، هنگامی که بوعلی می‌گوید «از صفاتی نیستند که هر شیئی داراست» مرادش دسته‌ای از معقولات ثانی فلسفی (به اصطلاح فیلسوفان مدرسی «استعلایی‌ها») است که بعداً اسکوتوس از آن‌ها به «استعلایی‌های منفصله» تعبیر می‌کند. پس، ویژگی [۳] و [۴] را می‌توان تکلمهٔ یکدیگر دانست. پس این شش ویژگی را می‌توان در چهار ویژگی خلاصه کرد:

۱- معقولات ثانی فلسفی از عوارض و احوال موجود بماهو موجودند.

۲- چون بر همهٔ مقولات صدق می‌کنند فرامقولی هستند و لذا بر همهٔ اشیاء صدق می‌کنند.

۳- صرفاً تحقق وصفی دارند و وجودی مستقل ندارند.

۴- یا به تنهایی شامل همه اشیا می‌شوند یا به همراه مقابل خویش.

در باب آکوئینی باید از لابه‌لای آراء او درباره مفاهیم استعلایی به استنباط تعریف او پرداخت. گفته شده که استعلایی نزد توماس عبارتند از «صفات کلی هر موجودی» (آکوئینی، ۱۴۰۲، توضیح پیر کریت، ۲۰۹). این کلیت و عمومیت از تأکید توماس بر تساوق استعلایی‌ها با وجود ناشی می‌شود؛ وی همه‌جا به هنگام بحث از مفاهیمی مانند خیر و حقیقت ویژگی خاص آن‌ها را در تساوق‌شان با وجود می‌یابد (مثلاً ST, I, q. 5, a, 1; I, q. 16, a, 3). از همین رو، تعداد مفاهیم استعلایی نزد توماس، از سه فیلسوف دیگر کمتر است و منحصر در پنج مفهوم وجود، خیر، حقیقت، تمیز و زیبایی است.

اسکوتوس، تعریفی صریح از مفهوم استعلایی ارائه می‌کند: اوصاف وجود، از آن حیث که نسبتشان با تناهی و عدم‌تناهی علی‌السویه است (مانند وجود و خیر و حقیقت؛ که مفاهیمی هستند که هم بر خدا اطلاق می‌شوند و هم بر مخلوق)، و نیز اوصاف مختص به موجود نامتناهی، استعلایی هستند (ord, 8, q 1, n. 113). برخلاف تعریف توماس، و به تبع توماس، تعاریف معاصر از استعلایی‌ها، در تعریف اسکوتوس عمومیت و مساوقت شرط استعلایی بودن نیست، زیرا مفاهیمی را که اختصاص به موجود نامتناهی دارند در بر نمی‌گیرد. نکته دیگر این است که مطابق این تعریف، همچون تعاریف سابق، وجود محور باقی مفاهیم استعلایی است. غیر از «وجود» که نخستین مفهوم استعلایی و محور باقی استعلایی‌هاست، دو قسم دیگر از مفاهیم استعلایی هست.

[۲] صفاتی وجود دارد که به طور مطلق مساوق (convertibile) با موجودند، مثلاً حقیقت، خیر و مانند آن. [۳] بعضی از صفات به صورت منفصله (disiunctio) تقریر می‌شوند و صفتی را بیان می‌کنند که مساوق با موجود است، صفتی عام مانند واجب یا ممکن، بالفعل و بالقوه، و مانند آن (Lectura I 8. 109؛ به نقل از Vos, 2006: 285).

ملاک تمایزگذاری اسکوتوس میان این دو قسم، نحوه تساوق آن‌ها با وجود است. بعضی از استعلایی‌ها به تنهایی مساوق وجودند، مانند خیر و حقیقت، و بعضی دیگر همراه با مقابل‌شان مساوق با وجودند، مانند واجب و ممکن، بالقوه و بالفعل، نامتناهی و نامتناهی غیرذک، که از آن تعبیر می‌کند به استعلایی‌های منفصله، زیرا در قالب قضایای منفصله بیان می‌شوند؛ هر موجودی یا متناهی است یا نامتناهی. نامتناهی به تنهایی مساوق با وجود نیست، بلکه همراه با مقابلش، یعنی متناهی، مساوق با وجود است.

۴. مفاهیم استعلایی به منزله مفاهیم اولی‌التصور / اولی‌الارتسام

یکی از اوصاف و همچنین یکی از نام‌هایی که مفاهیم استعلایی با آن شناخته می‌شود، «مفاهیم نخستین»^۱ است که خود معادلی است برای این سخن بوعلی که در میان مفاهیم بعضی ارتسام‌شان نخستین است، یعنی به واسطه مفهوم و تصویری دیگر در نفس مرتسم نمی‌شوند: «معانی موجود و شیء و ضروری به‌نحو نخستین در نفس ارتسام می‌یابند، و [مقصود از ارتسام نخستین] آن ارتسامی نیست که نیازمند این است به‌واسطه چیزهای دیگر جلب شود» (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۳۹). این نکته رکن اصلی فلسفه استعلایی مدرسی باشد و مبنایی است مشترک میان سه فیلسوف مورد بحث ما. حتی، گفته‌اند *transcendentia* را در درجه نخست به‌عنوان معادلی برای مفاهیم اولیه‌الارتسام ابن سینا (استعلایی) مطرح کرده‌اند (بنگرید به: Aertsen 2012: 86; Ingham 2004: 39). از خلال خوانش استدلال‌های آن‌ها بر ضرورت وجود این مفاهیم، می‌توانیم یکی دیگر از کارکردهای این مفاهیم را استنباط کنیم. ابن سینا استدلال می‌کند که همان‌گونه که در مورد تصدیقات باید تصدیقی داشته باشیم که به خودی خود معلوم است (یعنی اصل امتناع تناقض) و نه به واسطه تصدیقی دیگر، و الا تسلسل لازم می‌آید، در مورد تصورات نیز چنین است؛ باید تصوراتی باشد که به خودی خود، و نه به واسطه تصوراتی دیگر معلومند، و الا تسلسل لازم می‌آید (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۳۹-۴۰). این تصورات نخستین، تصوراتی مانند وجود، وحدت، شیء، ضروری و امکان هستند که نمی‌توان آن‌ها را از طریق احاله به مفاهیمی دیگر به دست آورد. از شیوه استدلال بوعلی می‌توانیم نتیجه بگیریم که در نظر او بدون مفاهیم استعلایی (معقولات ثانی فلسفی) هر گونه علمی ناممکن خواهد بود و امکان کسب شناخت متنی بر این مفاهیم است. بوعلی در بحث خویش به اولویت یک سنخ از مفاهیم نظر دارد، نه یک مفهوم خاص. اما توماس آکوئینی، با نظر به دیدگاه بوعلی (Aquinas, 1952: q. 1, a. 1). سعی در اثبات اولویت مطلق وجود، و سپس استنتاج سایر مفاهیم استعلایی از آن دارد.

آنچه عقل نخست عقل تصور می‌کند، به منزله شناخته‌شده‌ترین، و همه تصورات خویش را به آن احاله می‌برد، وجود است، چنانکه ابن سینا در آغاز مابعدالطبیعه خویش می‌گوید (Ibid).

در باب اولویت مفهوم وجود دو تفاوت میان دیدگاه توماس آکوئینی و ابن سینا وجود دارد. نخست، به‌زعم آکوئینی اینکه ابن سینا از تعبیر «ترتسم» (*impressio*) استفاده می‌کند، مبتنی بر نظریه وی درباره عقل فعال است. بوعلی عقل فعال را بیرون از نفس انسان و نزدیک‌ترین عقل به عالم ماده قرار داد و آن را مفیض همه معارفی دانست که انسان حاصل می‌کند. در مقابل، توماس آکوئینی که منکر عقل فعال بیرونی است (بنگرید به آکوئینی، ۱۴۰۲: ۳۲۷-۳۲۹)، از اصطلاح

1. Primary notions

«تصوّر» (conceptio) استفاده می‌کند که دلالت بر یک فرایند درونی دارد (Ibid). تفاوت دوم، که برای بحث ما مهم‌تر از تفاوت نخست است، این است که برخلاف بوعلی که شیء، ضروری و واحد را هم‌ردیف وجود از مفاهیم اولیه‌الارتسام دانست، آکوئینی بر اولویت مطلق وجود تأکید می‌کند و لذا می‌کوشد تا ترتیب میان آن‌ها را مشخص سازد. دلیل آکوئینی برای اولویت مطلق مفهوم وجود این است که وجود در هر چیزی که تصوّر شود مندرج است و بدون وجود عقل هیچ چیزی را نمی‌تواند بفهمد، زیرا هر چیزی از حیث بالفعل بودنش شناخت‌پذیر است. نتیجتاً همه تصورات عقل به‌وسیله یک نوع اضافه به وجود حاصل می‌شوند. اضافه شدن به وجود به چه معناست؟ آیا به این معناست که وجود چیزی کم دارد و سپس چیزی از بیرون به آن اضافه می‌شود؟ آکوئینی سه نحوه‌ای را که ممکن است چیزی به چیزی دیگر اضافه شود متمایز می‌کند. نخست، اضافه واقعی که بیرون از ماهیت شیئی است که آن واقعیت به آن اضافه شده است، مثلاً اضافه سفیدی به جسم. این شیوه نمی‌تواند در مورد اضافه چیزی به وجود صادق باشد، زیرا غیر از وجود عدم است. دوم، اضافه از طریق تقیّد و تعین چیزی دیگر، مثلاً انسان چیزی را به حیوان اضافه می‌کند، اما نه به این معنی که در انسان واقعیتی هست که کلاً بیرون از ماهیت حیوان است، بلکه انسان قیدی برای حیوان ایجاد کرده است. از طریق تقیّد و تعین نیز ممکن نیست چیزی به وجود اضافه شود، زیرا وجود به‌واسطه مقولات تقیّد می‌یابد و آن‌ها نه عرض یا فصلی که بیرون از دایره وجود است، بلکه نحوه‌ای معین از وجود را اضافه می‌کنند. مثلاً در صورتی که خیر، به‌عنوان یکی استعلایی‌ها، چیزی را به وجود به این طریق دوم اضافه کند، لازم می‌آید که خیر یکی از مقولات عشر باشد و حال آنکه چنین نیست. سوم، اضافه چیزی از حیث مفهومی، یعنی جایی که دو چیز از حیث مفهومی متفاوتند و اضافه شدن یکی به دیگری فقط در ظرف ذهن صورت می‌گیرد. تنها این طریق است که می‌تواند چگونگی اضافه شدن مفهومی به وجود را توضیح دهد. یعنی این سخن که چیزی به وجود اضافه می‌شود، فقط بدین معناست که چیزی مفهوماً به وجود اضافه می‌شود (Ibid: q. 21, a. 1). پس، اینکه می‌گوییم استعلایی‌ها چیزی را به وجود اضافه می‌کنند، مرادمان از اضافه شدن همان اضافه‌شدنی است که در مساوقت مد نظر است. سپس، آکوئینی استنتاج مفاهیم استعلایی از وجود را با این اصل آغاز می‌کند که مفاهیم استعلایی یا فی‌نفسه به هر موجودی مربوط است یا در نسبت با چیزی دیگر. در آنجا که مفهوم فی‌نفسه به هر موجودی مربوط است، با دو قسم مفهوم مواجهیم، یا (۱) فی‌نفسه بر هر موجودی ایجاب می‌شود، یعنی مفهوم شیء، یا (۲) فی‌نفسه از هر موجود سلب می‌شود، یعنی مفهوم واحد که به تبع ارسطو آن را به موجود انقسام‌ناپذیر تعریف می‌کند. در آنجا که مفهوم در نسبت با چیزی دیگر به هر موجودی مربوط است، با دو قسم مواجهیم، یا نسبت یک موجود با موجود دیگر را می‌توان برطبق انقسام‌شان در نظر گرفت، از این حیث بر هر شیئی (۳)

مفهوم تمیز (aliquid) اطلاق می‌شود، یا موجودی را این حیث در نظر می‌گیریم که بر موجودی دیگر انطباق دارد که این نیز خود بر دو قسم است، یا منطبق با شوق است و آنچه را منطبق با شوق باشد (۴) «خیر» می‌نامند، یا منطبق با عقل است که آن را (۵) «حقیقی» می‌نامند (Ibid). اسکوتوس، به تبع بوعلی (Scotus, *Ord*, 8, q 1, n 25)، اولویت وجود را تفصیل می‌دهد و این اولویت را در دو جهت بیان می‌کند: (۱) از حیث پیدایش (۲) از حیث تکافوء (Ibid, I, d. 3, p. 1, q. 1-2). برای توضیح اولویت مفهوم وجود از حیث پیدایش چند مقدمه لازم است. نخست، فرق هست میان شناخت مغشوش از چیزی و شناخت متمایز و متعین از آن. مثلاً هنگامی که فقط نام یک چیز را می‌دانیم یا صرفاً آن را به طور کلی می‌شناسیم، شناخت ما مغشوش است. اما اگر مبادی خاص تعریف آن را بشناسیم، شناخت ما متمایز و متعین است (Ibid, q. 1, n. 72). از حیث ترتیب پیدایش، شناخت مغشوش بر شناخت متمایز مقدم است. اما در مورد مفهوم وجود چنین نیست. اسکوتوس می‌گوید شناخت مغشوش از چیزی، متفاوت است با شناخت چیزی مغشوش. لذا ممکن است چیزی مغشوش باشد اما شناخت آن مغشوش نباشد. خود وجود یک کل نامتمایز است اما شناخت آن نامتمایز و مغشوش نیست و اصولاً شناخت مغشوش از آن ممکن نیست، زیرا وجود مفهومی کاملاً بسیط است (Ibid, n. 71). بنابراین، چیزی کاملاً به نحو متمایز شناخته می‌شود که بسیط باشد و نتوان آن را به اجزاء آن احاله برد. اسکوتوس برای بیان اینکه وجود را نمی‌توان به اجزائی احاله برد، دو دلیل ذکر می‌کند: (۱) در صورتی می‌توان چیزی را متمایزاً تصور کرد که همه امور مندرج در آن نیز تصور شوند. وجود در همه مفاهیم مندرج است. لذا هیچ چیز را نمی‌توان بدون مفهوم وجود متمایزاً تصور کرد. (۲) دلیل دوم ناظر به جایگاه مابعدالطبیعه در بین علوم دیگر است. چنانکه ابن سینا نشان داد مابعدالطبیعه چون مبادی علوم دیگر را تبیین می‌کند، نخستین علم است و لذا به اموری می‌پردازد که ابتدا و به نحو متمایز شناخته می‌شوند (Ibid, n. 81). وجود از حیث تکافوء نیز بر سایر مفاهیم اولویت دارد. مقصود از تکافوء مناسبت و سنخیت میان وجود و عقل است. برای اثبات این تکافوء، اسکوتوس سه دیدگاه بدیل را رد می‌کند. بنا بر یک دیدگاه خدا نخستین متعلق متکافوء عقل است. اما این دیدگاه به دو دلیل مردود است. نخست، آنچه می‌تواند نخستین متعلق متکافوء عقل باشد که «عمومیت» داشته باشد، حال آنکه خدا عمومیت ندارد؛ زیرا چیزی عمومیت دارد که بتوان آن را بر همه موجودات حمل کرد. دوم، آنچه عقل را نخستین بار به حرکت در می‌آورد و به شناخت سوق می‌دهد، خدا نیست (Ibid: I, d. 3, p. 1, q. 3).

بنابر دیدگاهی دیگر که گاهی به نظر می‌رسد آکوئینی به آن قائل است (مثلاً آکوئینی ۱۴۰۲: ۳۸۴)، متعلق نخستین عقل «ماهیت شیء مادی» است. مطابق این دیدگاه، چون باید میان قوای شناختی و متعلق آن‌ها مناسبتی باشد و چون انسان مرکب از نفس و بدن است، انسان فقط

می‌تواند ماهیت موجود در ماده را از صورتهای حسی و خیالی انتزاع کند. دو نقد به این دیدگاه وارد است. از طرفی این دیدگاه ناسازگار است با تعلیم کتاب مقدس که صریحاً می‌گوید ما در حیات اخروی خدا را خواهیم دید و ذات خدا امری است غیرمادی. اگر پاسخ داده شود که لطف خدا عقل بشری را به رؤیت ذات خدا نائل می‌کند، اسکوتوس پاسخ می‌دهد که محال است متعلق نخستین و بالطبع قوا به واسطه امری بیرونی تغییر کند. نقد دوم اسکوتوس از این قرار است که اگر متعلق نخستین عقل «ماهیت شیء مادی» باشد، مابعدالطبیعه ناممکن خواهد شد. مابعدالطبیعه فقط در صورتی ممکن است که عقل بتواند اشیاء را از حیث وجودشان که عام‌تر از ماهیت شیء مادی است، ادراک کند. در غیر این صورت، مابعدالطبیعه به‌عنوان علم استعلایی ممکن نخواهد بود (Ibid: n. 124). بوعلی، بر ابتدای علم بر مفاهیم نخستین تأکید کرد، اما اسکوتوس، افزون بر نکته ابن سینا، امکان مابعدالطبیعه را منوط به نخستین بودن وجود می‌کند.

۵. نحوه عمومیت مفاهیم استعلایی: اشتراک معنوی و تشابه

وجود، وحدت، شیء، ضرورت، امکان، و مانند آن، بر همه مقولات صدق می‌کنند و لذا از مقولات فراتر می‌روند و برای همه اشیا مشترک‌اند. حال مسأله این است که این عمومیت چه نوع عمومیتی است؟ پیشاپیش عمومیت جنسی این مفاهیم کنار گذاشته شده است. آیا مقصود اشتراک معنوی است یا مثلاً عمومیت تشابهی؟ ابن سینا اشتراک معنوی وجود را بدیهی دانسته و به‌رغم اینکه بارها از آن استفاده می‌کند استدلالی بر آن اقامه نمی‌کند، مگر در یک مورد.^۱ پس از اثبات اشتراک معنوی وجود باید نحوه تفاوت و اختلاف موجودات در موجود بودنشان را مورد بحث قرار داد؛ اگر وجود معنایی یکسان دارد چگونه می‌توان تفاوت‌های میان موجودات را توجیه کرد. به همین دلیل ابن سینا همواره در عباراتی که به بیان مضمون اشتراک معنوی پرداخته بلافاصله تشکیک را هم مطرح کرده است؛ «واحد به تشکیک بر معانی‌ای گفته می‌شود که در اینکه تقسیم بالفعل در آنها نیست از آن حیث که هر واحدی واحد است، اشتراک دارند، اما این معنی در آنها با قسمی تقدم و تأخر ایجاد می‌شود» (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۱۰۶). برای توضیح دیدگاه بوعلی در باب تشکیک، باید دو اصطلاح تشکیک را از هم متمایز کرد، در غیر این صورت ممکن است که بوعلی به خلط ذهن و عین متهم شود. گاهی تشکیک به اصطلاح منطقی‌اش به کار برده می‌شود و این در جایی است که مفهوم مشترک معنوی را از حیث صدقش بر مصادق به دو دسته تقسیم می‌کنند؛ نخست، مفهوم مشترک معنوی‌ای که به طور مساوی بر مصادیقش حمل

۱. اگر وجود بر آنچه واقع می‌شود به اشتراک لفظی واقع شود، آن‌گاه این سخن ما که «شیء از دو طرف نقیضین بیرون نمی‌شود» معنایی نخواهد داشت (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۲۱۹).

می‌شود، مانند صدق کلیات خمس بر افرادشان؛ دوم، مفهوم مشترک معنوی‌ای که با تفاوت بر مصادیقش حمل می‌شود، مانند صدق مقدار بر خط و سطح که با زیادت و نقصان صدق می‌کند. قسم نخست را مشترک معنوی متواطی می‌نامند و قسم دوم را مشترک معنوی مشکک. خود تشکیک نیز یک اصطلاح منطقی دارد و یک اصطلاح فلسفی. در تشکیک به اصطلاح منطقی سخن ما درباره نحوه صدق مفهوم بر مصادیق است و در تشکیک به اصطلاح فلسفی سخن ما بر سر خود واقعیت خارجی است. هر دو قسم تشکیک در آثار بوعلی آمده است، اما عموماً تشکیک را در اصطلاح منطقی به کار می‌برد. در عبارات بالا «با قسمی تقدم و تأخر» و «بر سبیل تقدم و تأخر» اشاره به تشکیک منطقی دارد. یعنی صدق مفهوم وجود بر مصادیقش با تقدم و تأخر رخ می‌دهد. البته نزد بوعلی نحوه تفاوت صدق مفهوم بر مصادیق منحصر در تقدم و تأخر نیست و شامل استغناء و حاجت، و وجوب و امکان (همان: ۲۷۹-۲۸۰). تشکیک این مفاهیم راه را برای سخن گفتن ایجابی از خدا و طرح الهیات ایجابی می‌گشاید. به عبارتی، اشتراک معنوی وجود امکان داشتن علم واحد مابعدالطبیعه در اجزاء مختلفش را توجیه می‌کند، و تشکیک امکان داشتن الهیات را.

مسأله‌ای که توماس آکوئینی برای حل آن نظریه تشابه (analogia) خویش را مطرح می‌کرد، چگونگی امکان سخن گفتن از خدا است. چون آنچه ما بر خدا حمل می‌کنیم نباید از سخن مقولات ارسطو باشند و به اصطلاح باید استعلایی باشند، پیوندی وجود دارد میان مفاهیم استعلایی و نظریه تشابه. در واقع، مسأله این است که هنگام حمل مفاهیم استعلایی بر خدا و مخلوقات عمومیت این مفاهیم را چگونه باید فهمید. پاسخ توماس عمومیت تشابهی است. نظریه تشابه بدیلی برای اشتراک لفظی و اشتراک معنوی است. وی ابتدا با چند استدلال اشتراک معنوی مفاهیمی را که هم بر خدا و هم بر مخلوق حمل می‌شوند رد می‌کند. این استدلال‌ها مبتنی بر دو مفروض‌اند، بعضی مبتنی است بر این فرض که در صورت قبول اشتراک معنوی مرز میان خالق و مخلوق برداشته می‌شود و این به همه خدانگاری می‌انجامد. مثلاً استدلال می‌کند که اگر مفاهیم را بتوان به اشتراک معنوی هم بر خدا حمل کرد و هم بر مخلوق، لازم می‌آید که میان صورتی که مخلوق دریافت می‌کند و آن صورت در خدا شباهتی باشد، اما هیچ شباهتی میان خالق و مخلوق نیست، زیرا آن صورت در مخلوق به نحو متکثر و منقسم موجود است و در خدا به نحو واحد و بسیط. بعضی دیگر مبتنی است بر این فرض که اشتراک معنوی منحصر در مفهوم متواطی است و او تصویری ندارد از مفهوم مشترک معنوی‌ای که به تشکیک بر مصادیق حمل می‌شود. مثلاً استدلال می‌کند که هر چیزی را که بتوان به اشتراک معنوی بر مصادیق مختلف حمل کرد یا باید جنس باشد یا فصل یا نوع یا عرض عام یا خاصه (یعنی کلیات خمس) و

هیچ کدام از کلیات خمس را نمی‌توان بر خدا حمل کرد (Aquinas, 1955: 144)، زیرا خدا نه جنس دارد، نه فصل، و لذا تحت نوع واقع نمی‌شود و عرض نیز ندارد چون مرکب نیست. توماس آکوئینی اشتراک لفظی را نیز رد می‌کند. استدلال‌های توماس در نقد اشتراک لفظی مبتنی بر دو مبناست، مبنای هستی‌شناختی (رابطه علیت میان خالق و مخلوق)، مثلاً هنگامی که استدلال می‌کند که اگر حمل مفهومی بر چند چیز به اشتراک لفظی باشد، آن‌گاه هیچ رابطه و ترتیبی میان این دو چیز برقرار نخواهد بود، اما میان خدا و مخلوق رابطه علیت برقرار است (Ibid)؛ و مبنای معرفت‌شناختی (امکان شناخت از خدا)، مثلاً هنگامی که استدلال می‌کند که اگر حمل مفاهیم بر خدا و مخلوق صرفاً به اشتراک لفظی باشد، آن‌گاه هرگز از شناخت مخلوق نخواهیم توانست به شناخت خالق برسیم (Ibid: 145). بدیل توماس برای اشتراک معنوی و اشتراک لفظی نظریه تشابه است که مبتنی است بر دیدگاه توماس درباره بهره‌مندی و علیت. چون ارتباط با یک چیز واحد می‌تواند به انحاء مختلف باشد، تشابه نیز بر دو قسم است. یک قسم تشابه مربوط است به رابطه اشیاء کثیر با چیزی دیگر که مقدم بر آن‌هاست. مثلاً حمل وجود بر جوهر و عرض، که یکی علت دیگری نیست. قسم دوم تشابه مربوط است به مفهومی که بر دو چیز حمل می‌شود که یکی از آن‌ها مترتب بر دیگری است، نه اینکه هر دو با چیز سوم نسبت داشته باشند. تشابهی که به نظر توماس میان مفاهیم محمول بر خدا و مخلوقات برقرار است، قسم دوم است نه قسم اول، زیرا در قسم اول تشابه باید چیزی مقدم بر طرفین تشابه وجود داشته باشد (Ibid: 147). بنابراین حمل مفاهیم استعلایی بر خدا و مخلوق حمل متشابه و برحسب تقدم و تأخر است.

اسکوتوس، در طرح مسأله اشتراک معنوی وجود و استعلایی‌ها خصوصاً به امکان الیهیات توجه دارد (Scotus, ord I, d 3, n 139). از نظر اسکوتوس، کل شناختی که می‌توان در این وضعیت متناهی بودن بشری به دست آورد مبتنی بر مفاهیم استعلایی است. مهم‌ترین انگیزه قرون وسطاییان از طرح مفاهیم استعلایی بیان چگونگی امکان سخن گفتن از خداست. به همین دلیل، به نظر اسکوتوس هر پژوهش مابعدالطبیعی‌ای منوط است به اینکه مفاهیمی که از مخلوقات به دست می‌آوریم به اشتراک معنوی بر خدا حمل شوند. مشکل اصلی‌ای که نظریه اشتراک معنوی استعلایی‌ها با آن رو به رو بوده است، خود-متناقض بودن چنین تلقی‌ای است (Dumont, 1992: 135). اگر بگوییم مفاهیم استعلایی مشترک معنوی‌اند، چون استعلایی بودن مفهوم دلالت بر فرامقولی بودن آن دارد و چون مشترک معنوی همان متواطی بودن است، در واقع گفته‌ایم مفهوم فرامقولی مقولی. این مشکل بدین سبب به وجود آمده است که عموماً قرون وسطاییان اشتراک معنوی را به متواطی منحصر کرده‌اند. مثلاً آکوئینی می‌گوید: «هر آنچه به اشتراک معنوی بر اشیاء مختلف حمل می‌شود، باید جنس، یا نوع یا فصل یا عرض عام، یا عرض خاص باشد» (Aquinas, 1955: 144). از این‌جا معلوم می‌شود که وی اشتراک معنوی را

محدود به حمل متواطی می‌داند. اگر این سخن صحیح باشد، همان‌طور که در بالا گفته شد، دیگر سخن گفتن از اشتراک معنوی مفاهیم استعلایی خودمتناقض خواهد بود. اما اسکوتوس تمایز صوری را مطرح می‌کند تا نشان دهد که می‌شود مفهومی در همه‌جا معنایی یکسان داشته باشد، اما در واقعیت میان مصادق تفاوت محفوظ بماند.

۶. خارجیت مفاهیم استعلایی: مساوقت، تشکیک و تمایز صوری

ضرورت تبیین نحوه خارجیت مفاهیم استعلایی برای فیلسوفان مدرسی از دو مسأله ناشی می‌شود. نخست اینکه اگر مفاهیم استعلایی مفاهیم اصلی‌ای باشند که مابعدالطبیعه به آن‌ها اشتغال دارد، و اگر مابعدالطبیعه بناست علمی واقعی باشد و نه علمی اعتباری، روشن است که اثبات اینکه مابعدالطبیعه علمی است واقعی در گرو تبیین خارجیت این مفاهیم خواهد بود. اما مسأله دوم، تفاوت مصادیق این مفاهیم در خالق و مخلوق است. اگر مفاهیم استعلایی همه‌جا یک معنا دارند، آیا آن‌گونه که توماس تذکر داده است، تمایز میان خالق و مخلوق از میان بر داشته نمی‌شود؟ پاسخ بوعلی و توماس به مسأله نخست از راه بیان مساوقت استعلایی‌ها با وجود است؛ اما در باب مسأله دوم، توماس از طریق بیان نظریه تشابه، و بوعلی از طریق نظریه اشتراک معنوی و تشکیک می‌کوشند هم نوعی وحدت معنایی برای استعلایی‌ها و هم نوعی تفاوت در مصادق را به اثبات برسانند. پاسخ اسکوتوس، به هر دو مسأله از طریق طرح «تمایز صوری» است، که از این جهت که در مقابل «مساوقت» قرار می‌گیرد برخلاف دیدگاه سینیوی است، و از این جهت که اشتراک معنوی استعلایی‌ها را حفظ می‌کند، موافق با بوعلی و در مقابل توماس است. توضیح نظریه تشابه توماس، و نظریه اشتراک معنوی بوعلی و اسکوتوس گذشت و در اینجا تکرار نمی‌شود. در این بخش فقط به اهمیت مساوقت استعلایی‌ها با وجود و نیز تشکیک سینیوی، و تمایز صوری اسکوتوس می‌پردازیم.

مساوقت مفاهیم استعلایی با وجود نزد بوعلی (مثلاً ۱۳۹۰: ۵۹، ۱۲۶) و توماس راه‌حل مسأله نخست است؛ از آن حیث که استعلایی‌ها مفهوماً غیر از وجودند، مابعدالطبیعه چیزی جدید درباره موضوع خویش، یعنی وجود، بیان می‌کند و مشتمل بر گزاره‌های همان‌گویانه نیست. از این حیث که استعلایی‌ها مصداقاً عین وجودند، مابعدالطبیعه علمی است ناظر به واقعیت، و نه علمی اعتباری. درباره مسأله دوم، بر پایه تشکیک سینیوی با اینکه وجود همه‌جا به یک معناست، اما از حیث نحوه صدق بر مصادیق تفاوت میان مصادیق برقرار است. وجود در مورد خدا و ممکنات به یک معناست، اما در مورد خدا وجودی مؤکد مطرح است و در مورد ممکنات وجودی ممکن. راه حل توماسی مفهوم

تشابه است که شرح آن گذشت. «تمایز صوری» اسکوتوس هم قرار است^۱، در عین حال که خارجیت استعلایی‌ها را اثبات می‌کند، بدیلی برای مساوقت باشد و هم اشتراک معنوی را حفظ کند. مقصود از تمایز صوری، تمایزی میان تمایز ذهنی و واقعی است؛ دو چیز از حیث صوری متمایز محسوب می‌شوند که ذهناً متفاوتند، اما در خارج عین هم نیستند (برخلاف مساوقت)، و تفاوتشان در خارج به گونه‌ای است که نمی‌توان آن‌ها را از هم جدا کرد (برخلاف تمایز واقعی)؛ «با اثبات دو مفهوم دو متعلق صوری شناخته شده را اثبات می‌کنی. باری، چگونه دو متعلق صوری را می‌توان شناخت، بی‌آنکه به‌عنوان دو امر متمایز شناخته شوند» (Scotus, Ord I, q 2, n. 33 [Scotus, 2016: 54]). حال، استعلایی‌ها واقعیت‌هایی در درون شیئی واحدند که در ذهن متفاوتند، اما در خارج تفاوتشان به گونه‌ای است که از هم تفکیک ناپذیرند. بنابر «تمایز صوری» تفاوت میان مفهوم وجود در موجود متناهی و در موجود نامتناهی، تفاوت میان کامل و ناقص است (Ibid, n. 38 [Scotus, 2016: 55]). به عبارت دیگر، با اینکه وجود در همه‌جا به یک معناست، اما، همچون تشکیک سینوی، در یکجا به‌نحو کامل و نامتناهی، و در جایی دیگر به‌نحو ناقص و متناهی تحقق دارد.

۷. جمع‌بندی

در این مقاله با نظر به مابعدالطبیعه ابن سینا، آکوئینی و اسکوتوس، کوشیدیم تا به طرح چارچوبی عام برای آنچه فلسفه استعلایی مدرسی، یا فلسفه استعلایی عینی، نامیده می‌شود نزدیک شویم. در بخش دوم نشان دادیم که تبدیل مابعدالطبیعه به علم استعلایی، یعنی علمی که از استعلایی‌ها بحث می‌کند، جز با تعیین موجود بماهو موجود به‌عنوان موضوع ممکن نیست و نیز چگونه اسکوتوس با ابتنای به چرخش سینوی صریحاً کل مابعدالطبیعه را به علم استعلایی مبدل می‌کند. در بخش سوم به تعریف «استعلایی» پرداختیم و وجه تمایز دیدگاه اسکوتوس از دو دیدگاه دیگر را مورد بحث قرار دادیم. عمومیت مفاهیم استعلایی ما را به بحث از نحوه عمومیت آن‌ها ذیل اشتراک معنوی و تشابه کشاند، و از اینجا نتیجه گرفتیم که تبیین امکان الهیات مبتنی بر تلفی فیلسوف از مفاهیم استعلایی است؛ عمومیت استعلایی‌ها با اولویت آن‌ها گره خورده است و کوشیدیم نشان دهیم که چگونه نزد فیلسوفان مدرسی، امکان اندیشه به طور کلی در گرو اثبات تصورات نخستینی است که بوعلی اول بار مطرح می‌کند و مدرسی‌های مسیحی آن‌ها را استعلایی می‌نامیدند. در بخش پایانی به ضرورت بیان خارجیت استعلایی‌ها نزد فیلسوفان مدرسی پرداختیم و نشان دادیم که یکی از پایه‌های تبیین امکان مابعدالطبیعه به‌عنوان علم و به‌عنوان علمی ناظر به واقعیت، از طریق اثبات خارجیت مفاهیم استعلایی صورت می‌گیرد.

۱. البته اسکوتوس از تمایز صوری برای حل مسائل مختلفی مانند تلیث، نفس و قوای آن، نسبت جنس و فصل و غیره استفاده می‌کند. اما چون بحث ما ناظر به استعلایی‌هاست فقط به کاربرد آن در این مورد اشاره کرده‌ایم.

References

- Aertsen, Jan A. (1996). *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden-New York-Köln: Brill.
- (2012). *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden-Boston: Brill.
- Aquinas, Thomas (1952). *The Disputed Questions on Truth: Questions I-IX*, trans. R. W. Mulligan, H. Regnery Company: Chicago.
- (1961). *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, Trans. J. P. Rowan, Chicago: Regnery,
- (1955). *On the truth of the Catholic Faith, Summa Contra Gentiles: Book One: God*, Trans. Anton C. Pegis, Doubleday
- (1947). *The Summa Theologica*, Trans. Fathers of the English Dominican Province, Benziger Bros.
- (2023). *A Summa of the Summa*, edited and annotated by Peter Kreeft, Trans Ali Reza Attarzadeh, Tehran: Qoqnoos.
- Aristotle (1393), *Metaphysics*, tr. Sharaf-al-Din Khorasani, Tehran: Hekmat.
- Copleston, Frederick (2011). *A History of Philosophy*, vol. 2, translated by Ibrāhīm Dādījū, Tehran: 'ilmī va Farhangī. (In Persian)
- Dumont, S. D., (1992). "Transcendental Being: Scotus and Scotists", in: *Topoi 11*, pp. 135–148.
- (1992). *Al-Mabāḥithāi*, edited and annotated by Mohsen Bīdārfar, Qom: Bīdār. (In Arabic)
- Gilson, Étienne (2016). *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, translated by Rezā Gandumī Nasrābādī, Qom: Adyān va Mazāhib. (In Persian)
- Gilson, Étienne (2018). *John Duns Scotus: Introduction to his fundamental Positions*, Trans James Colbert, T&T Clark.
- Gracia, J. J. E., (1992). "The Transcendentals in the Middle Ages: An Introduction", in *Topoi 11*, No. 2, pp. 113–120,
- Ibn Sīnā (2011). *Al-Ilāhiyyāt min Kitāb al-Shifā*, edited and annotated by Hasan Hasanzādeh Āmulī, Qom: Būstān-e Ketāb. (In Arabic)
- Ibn Sīnā (2011). *Al-Mobāḥisāt*, edited and annotated by Mohsen Bidarfar, Qom: Bidar. (In Arabic)
- Janssens, J., (2003). "Elements of Avicennian Metaphysics in the Summa", in: G. Guldentops / C. Steel (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte, Leuven 2003 (Ancient and Medieval Philosophy, 31)*, pp. 41–59.
- Maurer, Armand. (1982). *Medieval Philosophy: an introduction*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies; 2nd ed.
- Owens, J. (1994). *An Elementary Christian Metaphysics*, University of Notre Dame Press.
- Scotus, John Duns (1997–98). *Questions on the Metaphysics of Aristotle*, trans. Etkorn, Girard J., and Allan B. Wolter, The Franciscan Institute.
-, *The Ordinatio of Blessed John Duns Scotus*, trans. Peter Simpson, available on: http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio.
- (2016). *On Being and Cognition: Ordinatio 1.3*, ed and trans John van den Bercken, Fordham University Press: New York.

- Surzyn, Jacek, (2013). "Scotus' inspirations in Immanuel Kant's transcendentalism", *Folia Philosophica* 29, Edited by Piotr Laciak and Agnieszka Wesolowska, pp. 63–81.
- Wahl, Jean (2001). *Traite de Metaphysique*, translated by Yahyā Mahdavī and colleagues, Tehran: Khwārazmī. (In Persian)
- Wippel, J. F., (1990). "The Latin Avicenna as a Source of Thomas Aquinas's Metaphysics", in: *Freiburger Zeitschrift fur Philosophie und Theologie* 37, pp. 51–90.
- Wolter, A. B. (1946). *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, Franciscan Institute Publications.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی