

کلی و جزئی

عسکری سلیمانی امیری

چکیده

منطق دانان از زمان ارسطو تقسیم مفهوم به کلی و جزئی را پذیرفته‌اند. معیار این تقسیم بر قابلیت صدق مفهوم بر کثیر و عدم آن استوار است. از سویی، این معیار موجب بحث‌هایی درباره مفهوم "اله"، "واجب‌الوجود" و کلیات فرضی مانند "لا شیء" و "لا ممکن" شده است که آیا این امور کلی‌اند یا نه. منطق دانان کوشیده‌اند کلیت این مفاهیم را تثبیت نمایند. گرچه این تلاش قرین توفیق نبوده است، اما مدعای آنان درست است. از سوی دیگر، در جزئیت مفهوم - مثلاً "زید" - تشکیک شده است. بر اساس این تشکیک، تقسیم مفهوم به کلی و جزئی بی‌مورد تلقی می‌شود؛ چراکه هر مفهومی کلی است. صدرالمتألهین از نحوه نگاه به مفهوم و علامه طباطبائی از راه ارتباط مفاهیم خیالی و حسی به امر عینی، جزئیت مفاهیم جزئی را توجیه کرده‌اند و بدین‌سان تقسیم مفهوم به کلی و جزئی را به اثبات رسانیده‌اند.

کلید واژه‌ها

کلی، جزئی، صدق بر کثیر، کلیات فرضی، اسم خاص، اسم عام

مبحث کلی و جزئی، هم سرسلسله منطق تعریف است و هم سرسلسله مبحث قضایا و منطق استنتاج. این مبحث از بدو تکوّن منطق از مباحث منطقی بوده و ارسطو از آن بحث کرده است.

تعریف "کلی" و "جزئی"

۱. تعریف ارسطو: تعریف ارسطو از کلی و جزئی سرمشق تعریف منطق دانان مسلمان است. تعریفی که بعدها منطق دانان، به خصوص شارحان ابن‌سینا، ارائه دادند، سبب طرح مباحث جدّی در منطق شد. ارسطو کلی و جزئی را چنین تعریف کرده است: شأن کلی آن است که بر بیش از یکی حمل شود، و به قرینهٔ مقابله، جزئی آن است که این شأنیت را ندارد. ارسطو ابتدا معنا و مفهوم را به کلی و جزئی تقسیم نموده و پس از آن تعریف را ارائه داده است.^۱

همان گونه که مشاهده می‌شود، تعریف و تقسیم ارسطو ناظر به معنا است و کاری به عالم الفاظ ندارد. اما منطق دانان مسلمان تعریف کلی و جزئی را در مباحث الفاظ منطق گنجانده و تذکر داده‌اند: تقسیم الفاظ به کلی و جزئی و تعریف آن‌ها اولاً و بالذات ناظر به معنا و مفهوم است و ثانیاً و بالعرض به عالم الفاظ.^۲ با این دیدگاه، کلی و جزئی، بالعرض، به عالم الفاظ هم مربوط می‌شود.

۲. تعریف فارابی: تعریف فارابی ناظر به عالم الفاظ نیز هست. او با توجه به لازمهٔ مفاد تعریف ارسطو، کلی و جزئی و به تعبیر دقیق او، "شخص" را چنین تعریف کرده است: شأن کلی این است که دو شیء یا بیشتر به واسطهٔ آن متشابه باشند و شخص آن است که ممکن نیست به واسطهٔ آن دو شیء متشابه باشند؛^۳ چرا که اگر مفهومی بر چند چیز قابل حمل باشد، آن چند چیز در آن مفهوم مشترکند و نسبت به همدیگر متشابهند.

۳. تعریف ابن‌سینا: ابن‌سینا با توجه به تعریف ارسطو و فارابی، کلی و جزئی را این گونه وصف می‌کند: لفظ مفردی که بر معنای واحدی دلالت دارد - از آن نظر که در ذهن تصور شده است - یا اشتراک کثرت در آن به طور مساوی ممتنع نیست، مانند معنای "انسان" که بر زید و عمرو و خالد منطبق است و یا ایقاع شرکت در آن ممتنع است، مانند "زید"، چرا که زید به ذات مشارّالیه اشاره دارد و ذات مشارّالیه در ذهن ممتنع است برای غیر مشارّالیه قرار داده شود. اوّلی کلی است

و دومی، جزئی.

مضمون این تعریف آن است که در کلیت مفهوم کلی کثرتِ مصداق بالفعل شرط نیست و ممکن است کلی اصلاً مصداق نداشته باشد. از این رو، "شکل کروی محیط به بیست قاعدهٔ مثلث" اگرچه ممکن الوجود است، اصلاً موجود نیست، و نیز خورشید و ماه که از نظر فیلسوفان در خارج یکی بیش نیستند و ممکن نیست از نظر آنان بیش از یکی باشند، از مصادیق تعریف کلی به حساب می‌آیند؛ زیرا تصور هر یک از این مفاهیم در ذهن مانع اشتراک کثرت در آن نیست؛^۴ یعنی هر یک از این مفاهیم صلاحیت دارند بر بیش از یکی حمل شوند.

اقسام کلی

ابن سینا در منطق اشارات، بر اساس تعریف ارائه شده، کلی را به سه دسته تقسیم کرده است: دسته‌ای از آن دارای افراد بالفعل است؛ مانند "انسان" و دسته‌ای دیگر افراد بالفعل ندارد، اما بالقوه و الامکان افراد مشترک دارد؛ مانند "شکل کروی که محیط به دوازده قاعدهٔ پنج ضلعی" باشد و دسته سوم نه افراد بالفعل دارد و نه امکان افراد مشترک بالفعل. اما نداشتن افراد مشترک بالفعل در این دسته به واسطهٔ سببی غیر از خود مفهوم کلی است؛ مانند مفهوم "خورشید" برای کسی که خورشید دیگری را تجویز نمی‌کند.^۵ از عبارت ابن سینا به صراحت می‌توان دریافت که برخی مفاهیم کلی ممکن نیست مصداق متکثر داشته باشند و برخی از آن‌ها اساساً مصداق ندارند.

غزالی مصداق آن کلی را که ممکن نیست در خارج افراد کثیر بالقوه و الامکان داشته باشد، "الاله" قرار داده است. فخر رازی در شرح *عیون الحکمة*، دو دسته دیگر را بر اقسامی که شیخ مطرح کرده بود، افزود و این دو دسته کلی اصلاً مصداق خارجی ندارند. یکی از این دو اصلاً ممکن نیست مصداق داشته باشد؛ مانند مفهوم "اجتماع تقیضین"،^۶ اما دیگری امکان دارد مصداق داشته باشد، ولی حتی یک مصداق هم در خارج ندارد.^۷ همو در منطق ملخص کلی را به شش دسته تقسیم کرد:

۱. کلی ممتنع الوجود؛ مانند "شریک الاله"؛

۲. کلی ممکن الوجود غیر موجود؛ مانند "دیواری از یاقوت"؛
 ۳. کلی که یک فرد آن موجود و دیگر افرادش ممتنع الوجودند؛ مانند "الاله"؛
 ۴. کلی که افرادش ممکن الوجودند، اما فقط یک فرد آن موجود است؛ مانند "خورشید"؛
 ۵. کلی که افراد کثیر متناهی از آن موجودند؛ مانند "کواکب"؛
 ۶. کلی که افراد غیرمتناهی از آن موجودند؛ مانند "انسان".^۸
- پس از فخر رازی، تقسیم کلی به شش قسم یاد شده در کتب منطقی متداول گردید.^۹ از نظر خواجه، این شش قسم از کلام شیخ‌الرئیس به دست می‌آیند.^{۱۰}
- عموم منطق‌دانان مسلمان تعریف "کلی" و "جزئی" را از ابن‌سینا و بالطبع از فارابی و ارسطو پذیرفته و با عبارات گوناگون همان تعاریف را ارائه داده‌اند و نیز تقسیم کلی را از نظر وجود افرادش در خارج، به شش قسم یاد شده پذیرفته‌اند. عبارات "عدم منع وقوع مفهوم بر کثیر"،^{۱۱} "صلاحیت اشتراک کثیر در مفهوم"،^{۱۲} "صحّت حمل بر کثیر"،^{۱۳} "صلاحیت انطباق بر کثیر"،^{۱۴} "عدم امتناع فرض صدق بر کثیر"،^{۱۵} و "احتمال شرکت در کثیر"^{۱۶} که در تعریف کلی آمده‌اند، همه یک هدف را دنبال می‌کنند.

اشکالات تعریف "کلی"

تقسیم "کلی" به شش قسم یاد شده و تعیین مصداق کلی، که بالفعل دارای افراد متکثر نیست، سبب اشکالاتی شده که منطق‌دانان در پی رفع آن بر آمده‌اند.

۱. استدلال غزالی بر کلی بودن "اله"

غزالی پس از تعریف "کلی" و "جزئی" و تقسیم کلی به سه قسمی که در کلام شیخ‌الرئیس آمده است، به این اشکال می‌پردازد: چگونه ممکن است مفهومی که ممکن نیست بیش از یک مصداق داشته باشد - مانند "خورشید" و "اله" - از مصادیق کلی باشد و در پاسخ می‌گوید: این دو لفظ از لحاظ معنا ممتنع نیست کلی باشند و برای آن افراد متعددی در نظر گرفت. امتناع تکثر افراد به عالم وجود برمی‌گردد، نه این که مفهوم لفظ از تکثر افراد ابا داشته باشد.^{۱۷}

با تأمل در برهان "توحید" معلوم می‌شود که مفهوم "واجب الوجود" و "اله" از مفاهیمی هستند که ممکن نیست در عالم متکثر و متعدد باشد؛ چرا که فرض دو واجب سبب می‌شود هر یک از آن‌ها از دیگری متمایز باشد و بنابر این، هر یک از آن‌ها واجد کمالی باشد که دیگری ندارد و لازمه آن این است که هر یک از آن‌ها ناقص باشد، در حالی که تحلیل مفهوم "واجب الوجود" با هر نقصی بیگانه است؛ زیرا اگر واجب الوجود نسبت به یک کمال نقص داشته باشد، نسبت به آن کمال ممکن است و حال آنکه واجب الوجود در همه جهات واجب الوجود است.

اقامه برهان در احکامی که برای خداوند اثبات می‌شود، جز تحلیل مفهومی عنوان واجب الوجود چیز دیگری نخواهد بود. از این رو، مفهومی که از خدا و واجب الوجود داریم، به گونه‌ای است که تکثر را در خارج بر نمی‌تابد. پس امتناع تکثر در خارج و عالم وجود از ناحیه مفهوم است؛ یعنی مفهوم به گونه‌ای است که در خارج تکثرپذیر نیست؛ همچنان که مفهوم "امتناع نقیضین" به گونه‌ای است که ممکن نیست در خارج مصداق داشته باشد. پس می‌توان گفت: نفس مفهوم، ممتنع است در خارج افراد متکثر داشته باشد و امتناع در عالم از آن رو است که خود مفهوم از تکثر ابا دارد.

۲. استدلال شیخ اشراق و فخر رازی بر کلی بودن "اله"

از نظر شیخ اشراق و فخر رازی، مفهوم "باری" یا "اله" با این که فقط یک مصداق دارد و بیش از یک مصداق برای آن ممکن نیست، کلی است؛ زیرا نفس مفهوم ابایی از کثرت ندارد، وگرنه برای وحدت "اله" و عدم تکثرش نیازمند برهان نبودیم، بلکه به بیان فخر رازی، هر کس معنای "اله" را بفهمد، باید به بدهت عقل دریابد که او واحد است. بنابر این، امتناع کثرت از ناحیه دلیل منفصل به دست آمده است، نه به واسطه خود مفهوم لفظ "اله".^{۱۸}

با توجه به نقد استدلال غزالی، معلوم می‌شود: نمی‌توان از این استدلال که توحید خداوند به برهان نیاز دارد، نتیجه گرفت که مفهوم "اله" یا "باری" کلی است؛ زیرا محتمل است این مفهوم فی الواقع کلی نباشد و کلی نبودنش امری نظری باشد و به همین دلیل، برای عدم تکثرش محتاج استدلال باشد. اما ذیل بیان فخر رازی اشاره به نکته‌ای دارد که با توجه به آن، می‌توان نتیجه

گرفت: مفهوم "اله" و "باری" کلی است، و آن نکته در واقع، معیار کلی بودن یک مفهوم کلی را بیان می‌کند. معیار کلیت از نظر فخر رازی، این است که اگر مفهومی به بداهت عقل بر واحد بودن دلالت داشته باشد، آن مفهوم "جزئی" است، و اگر به بداهت عقل بر وحدت دلالت نکند، اگرچه برهان نیز وحدتش را تثبیت کند، آن مفهوم "کلی" است. بنابر این، مفهوم "اله" و "باری" به بداهت عقل، دال بر وحدت نیستند؛ پس کلی هستند.

۳. استدلال علامه حلی بر کلی بودن "اله"

برخی دانشمندان در کلیت کلی، کلیت در نگاه نخست را کافی دانسته‌اند. بدین‌سان، مفهوم "واجب‌الوجود" از آن رو کلی است که در نگاه نخست، این مفهوم نافی کثرت نیست. به همین جهت، برخی قائل به شرک شده‌اند؛^{۱۹} چراکه این مفهوم از کلیت و کثرت افراد در نگاه نخست ابا ندارد.

علامه حلی نیز در ردّ جزئی بودن "واجب‌الوجود"، همین پاسخ را به صورت فنی ذکر می‌کند. پاسخ او بر این امر استوار است که مفهوم "عدم منع صدق بر کثیر"، که در تعریف کلی آمده، به معنای احتمال صدق بر کثیر است و مراد از این احتمال، تردّد ذهنی است، نه احتمال نفس‌الامری. تفصیل پاسخ او این است: همان‌طور که پیش از اقامه برهان "برابر با دو قائمه بودن زوایای مثلث" محتمل است و این احتمال به معنای امکان خاص - که هیچ یک از دو طرف ضروری نباشد - نیست تا با ضروری بودن حکم ناسازگار باشد، بعضی از مفاهیم نیز احتمال کثرت دارند و این احتمال کثرت با امتناع کثرت نفس‌الامری آن‌ها منافات ندارد، اما در مقابل، بعضی از مفاهیم چنین احتمالی را هم بر نمی‌تابند؛ مانند تشخص.^{۲۰}

۴. استدلال بر کلی بودن "اله" از راه ارسال معنا

برخی گفته‌اند: وقتی عقل به این مفهوم توجه می‌کند، به چیزی که این مفهوم را محدود، مقید و مشخص کند، دست نمی‌یابد تا به جزئی بودن آن حکم کند، بلکه آن را مفهومی مرسل می‌یابد. از این رو، به کلیت آن حکم می‌کند.^{۲۱}

استخراج معیار کلی از راه حل‌های ارائه شده دربارهٔ "اله"

در بدو امر و بدون توجه به برهان مسئله، نمی‌توان به صورت بدیهی از مفهوم "اله" به دست آورد که ممکن نیست بر کثیر منطبق باشد. این جواب، واژه‌هایی مانند "اله"، "واجب‌الوجود"، "باری" و "شریک الباری" را، که در نگاه نخست نمی‌توان جزئی بودن را از آن‌ها فهمید، در زمرهٔ مفاهیم کلی قرار می‌دهد. طبق این معیار، هر مفهومی از قبیل مفاهیم مزبور - که ذهن برای نفی کثرت افرادش و امتناع صدق آن بر مصادیق کثیرش در تکاپو بیفتد و دنبال برهان بگردد - مندرج در مفاهیم کلی است.

آیا از این بیان می‌توان نتیجه گرفت: هر مفهومی که در امتناع صدقش بر کثیر دارای برهان باشد، کلی است؟ پاسخ منفی است؛ زیرا ممکن است مفهومی در نگاه نخست حکم به امتناعش بر کثیر شود و در همان حال، این حکم مدلل به دلیل باشد، اما نه از نوع دلیلی که ذهن به تکاپو بیفتد، بلکه برهانش از قبیل "قیاسات‌ها معنا" - یعنی برهان از نوع فطریات - باشد که همواره حد وسط برهان در ذهن حاضر است. طبق این معیار، نمی‌توان گفت: مفاهیمی مانند "لاشیء" و "لاممکن بالامکان العام" مندرج در مفاهیم کلی هستند، در حالی که منطبق دانان این مفاهیم را نیز از کلیات به حساب آورده‌اند.

فرض عقلی؛ معیار کلیت واجب‌الوجود و مفاهیم فرضی

در برخی تعریف‌های کلی، از "عدم امتناع فرض صدق بر کثیر" استفاده شده است.^{۲۲} از این رو، کسانی در دفع اشکال بر کلی بودن مفهوم "واجب‌الوجود" یا مفهوم "لاشیء" و مفاهیمی از این دست، فرض صدق را در تعریف کلی، اعم از صدق نفس‌الامری و صدق عقلی گرفته و مدعی شده‌اند که فرض صدق عقلی، با امتناع صدق مفهوم بر کثیر در نفس‌الامر منافی نیست.

ممکن است بر این پاسخ اشکال وارد شود که در این صورت، مفهوم جزئی را هم می‌توان کلی دانست؛ زیرا می‌توان فرض کرد که جزئی بر کثیر صادق است. پاسخی که به این اشکال داده‌اند این است که صدق مفهوم "واجب‌الوجود" یا "لاشیء" بر کثیر ممتنع است. اما فرض صدق این دو مفهوم بر کثیر ممتنع نیست، ولی صدق مفهوم جزئی بر کثیر نه تنها ممتنع است،

بلکه "فرض" صدقش بر کثیر نیز ممتنع است.^{۲۳} از این رو، جرجانی، بر "امکان فرض صدق بر کثیر" در تعریف کلی پای فشرده و دوانی آن را تأیید کرده است.^{۲۴}

حال، با چه معیاری می‌توان تشخیص داد که یکی از این دو فرض از آن فرض‌هایی است که خود فرض ممتنع است و دیگری از فرض‌هایی است که خود فرض ممکن است، ولی مفروض ممتنع است؟ فرض عقلی به چه معنا است؟ آیا فرض عقلی همان تردید ذهنی است که علامه حلی مطرح کرده است؟ اگر فرض عقلی به معنای تردید ذهنی است، روشن است که "لاشیء" و "لاممکن" نمی‌توانند از مصادیق کلی به حساب آیند؛ زیرا عقل به صورت بدیهی می‌داند که این عناوین بر چیزی صادق نیستند؛ چنان که مفهوم "زید" جز بر زید صادق نیست، و اگر فرض عقلی به معنای تردید ذهنی نیست، که برخی بر این تأکید دارند،^{۲۵} پس به چه معنا است و معیار آن کدام است تا با آن بتوان فرض عقلی را از فرض نفس‌الامری تشخیص داد.

اگر مراد از "فرض عقلی" خود مفهوم بدون در نظر گرفتن برهان آن باشد - که از کلام همین کسان به دست می‌آید و شاید بتوان گفت همه کسانی که بحث برهان داشتن را دلیل بر کلی بودن مفهوم گرفته‌اند مقصودشان نیز همین بوده است - بازگشت آن به تردید ذهنی است؛ در حالی که او تردید ذهنی را نفی می‌کند و در این صورت، کلیاتی مانند "لاشیء" و "لاممکن بالامکان العام" صرف‌نظر از براهینشان، اگر برهانی داشته باشند، نیز کلی‌اند. و سرانجام، گویا باید بپذیریم که مفهوم "زید" با صرف‌نظر از هر برهانی، بالبداهه جزئی است و قابلیت صدق بر کثیر ندارد و مفهوم "لاشیء" و مفاهیم فرضی دیگر بالبداهه و صرف‌نظر از براهینشان، اگر برهانی داشته باشند، محتمل صدق بر کثیرند.

اما آیا مفاهیمی مانند "لاشیء" و "لاممکن بالامکان العام" دارای برهانند که اگر از برهان‌هایشان صرف‌نظر کنیم، کلیت آن‌ها ثابت شود؟ در اینجا، لازم است این دلیل را که مفاهیم "لاشیء" و "لاممکن بالامکان العام" کلی نیستند و پاسخ آن را مرور کنیم:

کلی نبودن "لاشیء" و "لاممکن" و نقد آن

اشکال بر کلی بودن: همان‌گونه که عقل، صدق جزئی حقیقی را به سبب تشخص آن بر کثیر منع

می‌کند، کلیات فرضیه مانند "لاشیء" و "لاممکن" دارای خصوصیتی هستند که عقل درک می‌کند این‌ها بر هیچ چیز قابل صدق نیستند، وگرنه مستلزم اجتماع نقیضین است.

پاسخ کاشف‌الغطاء به این اشکال آن است که تشخص، جزو مفهوم "جزئی" است. از این رو، خود فرض ممتنع است، بر خلاف کلیات فرضیه که چنین نیست که صدق نقیض‌های آن‌ها بر همه اشیا جزو مفهوم هر یک از این مفاهیم باشد تا این مفاهیم از کلی بودن خارج شوند.^{۲۶}

این پاسخ قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد. آنچه در جزئی بودن جزئی ذکر شده، این است که تشخص، جزو مفهوم جزئی است. از این رو، صدق این مفهوم بر کثیر ممکن نیست. اما آیا فرض صدق بر کثیر جزو مفهوم جزئی است، یا این که لازم بین آن است؟ روشن است که برای تعریف جزئی مانند "زید" نمی‌توان مفهوم "فرض صدق بر کثیر ندارد" را به عنوان جزو مفهوم آن ذکر کرد. پس به ناچار باید گفت: اگر حتی این را بتوان گفت، این خصوصیت لازم بین مفهوم جزئی است، چنانچه لازم بین آن باشد. از سوی دیگر، در کلیات فرضیه، نباید گفت: صدق نقیض‌هایشان بر همه اشیا در مفهوم هر یک از آن‌ها اخذ نشده است، بلکه آنچه باید گفت این است که "لاشیء" مرکب از "لا" و "شیء" است و نیز "لاممکن" مرکب از "لا" و "ممکن" است و چون هر یک از این مفاهیم ترکیبی، از نفی نقیض‌هایشان ساخته شده‌اند، بر مصادیق نقیض‌هایشان، که همه اشیا باشند، صادق نیستند. و این بیان برهان نیست؛ یعنی اثبات حکم و محمولی غیر بین برای موضوعشان نیست، بلکه تبیین حکم و محمولی است که به طور بین برای آن‌ها ثابت است. بنابر این، مفاهیم "لاشیء" و "لاممکن" بالبداهه و بدون نیاز به برهان ممکن نیست بر چیزی صادق باشند و بر این اساس، دلیلی بر کلی بودن این مفاهیم به دست نیامده است؛ چنان که ادعا شده جزئی به دلیل تشخص، بالبداهه ممکن نیست بر کثیر صادق باشد.

۵. اثبات کلی بودن مفاهیم فرضی از راه صدق بر کثیر

ممکن است ادعا شود مفاهیم فرضی، مانند "لاشیء" و "لاممکن"، کلی‌اند؛ به دلیل آنکه هر یک از این مفاهیم بر بیش از یکی صادق است. مفاهیمی مانند "عدم"، "شریک الباری"، "اجتماع

نقیضین" و "اجتماع ضدین"، از مصادیق "لاشیء" و "لاممکن" به حساب می‌آیند و مندرج در آن‌ها هستند؛ چرا که هر یک از این‌ها لاشیء و لاممکن هستند. این استدلال از چند جهت مخدوش است:

اولاً، در این استدلال بین کلی حقیقی و کلی اضافی خلط شده است. توضیح این‌که: منطق دانان در بحث جزئی گفته‌اند: جزئی به اشتراک لفظی، به دو معنای حقیقی و اضافی به کار می‌رود. "جزئی حقیقی" همان است که تاکنون بحث کرده‌ایم و تعاریف متعدد آن را دیده‌ایم. در تعریف "جزئی اضافی" گفته‌اند: هر مفهومی که مندرج در مفهوم دیگر باشد، نسبت به آن، جزئی است. در این تعریف، سخن از امکان صدق بر کثیر نیست. طبعاً کلی‌ای که جزئی اضافی مندرج در آن است، کلی است. اما آیا این کلی همان کلی است که در برابر کلی حقیقی به کار می‌رود؟ منطق دانان از این کلی بحث نکرده‌اند. تنها خواهی متذکر می‌شود: این کلی غیر از کلی حقیقی است و قطب رازی تعریفی از آن داده است: کلی اضافی آن اعمی است که اخصی در آن مندرج است، یا بالفعل مشترک بین کثیرین است.^{۲۷} اگر اشتراک بین کثیر بالفعل شرط کلی اضافی باشد، کلیات فرضیه قطعاً کلی اضافی نیستند تا با اضافی بودن، کلی حقیقی بودن را نیز حدس بزنیم؛ زیرا که این کلیات هیچ فردی ندارند. و اگر در کلی اضافی صرف اندراج مفهوم در تحت مفهوم دیگر کافی باشد، کلیات فرضیه کلی اضافی هستند و از کلی اضافی بودن، کلی حقیقی بودن - که به معنای قابلیت صدق بر کثیر است - به دست نمی‌آید.

ثانیاً، اگر کلیات فرضیه به دلیل صدقشان بر مفاهیم دیگر واقعاً کلی‌اند، باید گفت: مفاهیم جزئی نیز کلی‌اند؛ زیرا مفهوم "زید" بر هر یک از صورت‌های زید، که در اذهان گوناگون حاصل می‌شوند، صادق و منطبق است.

ثالثاً، معیار کلی بودن آن است که برای هر مفهوم کلی افراد نفس‌الامری فرض شود که صدق کلی بر آن افراد بالحمل الشایع باشد. بنابر این، صدق لاشیء بر "اجتماع نقیضین" در صورتی به حمل شایع است که بتوان برای "اجتماع نقیضین" افرادی در نظر گرفت، و سخن در این است که "اجتماع نقیضین" مانند "لاشیء" از مفاهیم فرضیه است و محل مناقشه.

مناقشه در جزئی بودن "زید"

حال فرض می‌گیریم که کلیات فرضیه نیز واقعاً کلی‌اند و صدقشان بر کثیر ممکن است. اما آیا این ادعا پذیرفتنی است که مفاهیم جزئی مانند "زید" به دلیل تشخص، قابل صدق بر کثیر نیستند؟ آیا عقلاً قابل فرض نیست که مفهوم "زید" قابلیت صدق بر کثیر داشته باشد؛ یعنی آیا گزاره «مفهوم "زید" قابل صدق بر کثیر نیست» از اولیات است؟

اگر چنین باشد، باید از تصور اجزای این گزاره، تصدیق آن لازم آید، و اگر برهانی بر آن اقامه شود، باید در آن برهان فقط از مفاهیم درونی یا مفاهیم بیرونی بین استفاده شود. آیا می‌توان نشان داد گزاره مزبور از اولیات است؟

اشکالات تعریف "جزئی"

همان گونه که تعریف "کلی" سبب شده است منطبق دانان با مشکلاتی مواجه شوند و در پی پاسخ به آن‌ها بر آیند، تعریف "جزئی" نیز مشکلاتی پدید آورده است که از نظر می‌گذرند:

استدلال بر کلی بودن مفهوم جزئی و رد آن

مفهوم هر جزئی مطابق صورت شیء، در اذهان متفاوت است. بنابر این، فرض صدق مفهوم جزئی "زید"، بر این صورت‌های متعدد در اذهان گوناگون، ممکن است؛ در حالی که مفروض این است که مفهوم "زید" - مثلاً - جزئی است و قابل صدق بر کثیر نیست.

پاسخی که به این شبهه داده‌اند این است که صدقی که در تعریف کلی معتبر است، صدق به حسب وجود اصلی است، نه صدق بر اساس وجود تبعی. و وجود صورت "زید" در اذهان گوناگون، از نوع وجود تبعی است، نه از نوع وجود اصلی.^{۲۸}

به عبارت دیگر، افراد فرضی کلی باید از افراد نفس‌الامری باشند، نه از افراد ذهنی، و حمل کلی بر افراد حمل متعارف باشد؛ در حالی که افراد در نظر گرفته شده افراد ذهنی هستند و حمل مفهوم "زید" بر این صور به نحو متعارف نیست.^{۲۹}

استدلال دیگر و رد آن

اگر جزئی از دور دیده شود و تصویری از آن گرفته شود، شبیحی است قابل صدق بر کثیر؛ در حالی که این شبیح تصویر یک شخص خارجی است.

به این اشکال پاسخ داده‌اند که صدق بر کثیر به صورت بدلیت است، نه به صورت معیت؛^{۳۰} در حالی که کلی بودن مفهوم، آن است که هم زمان قابل صدق بر کثیر باشد. جواب دیگر به این شبهه آن است که شبیح بر کثیر صادق نیست، بلکه عقل می‌بیند او بر شخص معینی صادق است، ولی آن فرد مشتبه شده است.^{۳۱}

استدلال دیگر بر کلی بودن جزئی و رد آن

در تعریف "جزئی"، امتناع فرض صدق بر کثیر را ذکر کرده‌اند، نه امتناع صدق بر کثیر بالفعل را؛ در حالی که جزئی امتناع فرض صدق بر کثیر ندارد؛ زیرا ممکن است هر چیزی را فرض کرد، حتی محالات را. بنابراین، باید همه جزئیات کلی باشند.

اما فرض در دو معنا به کار می‌رود: یک معنا مطلق فرض کردن و در نظر گرفتن که می‌توان حتی اجتماع نقیضین را فرض کرد و در نظر گرفت؛ ولی معنای دیگر فرض، به معنای تجویز عقلی است و بی شک، عقل فقط با توجه به مفهوم جزئی و بدون توجه به برهان، تجویز نمی‌کند که بر کثیر صادق باشد، بر خلاف کلیات فرضیه که با توجه به برهان بر کثیر صادق نیستند.

نقد این فقره گذشت که در کلیات فرضیه نیز عقل صرف نظر از برهان، صدق بر کثیر را تجویز نمی‌کند؛ زیرا اساساً در کلیات فرضیه برهان راه ندارد، بلکه آنچه به عنوان برهان ادعا می‌شود جز تبیینی از خود مفهوم فرضی نیست. به هر حال، این پرسش مطرح است که آیا عقل بالبداهه تشخیص می‌دهد که جزئی قابلیت صدق بر کثیر ندارد و گزاره‌ای که این مضمون را گزارش می‌کند از اولیات است؟

ممکن است بگویند: جزئی بنابر تعریف، یعنی آن مفهومی که فرض صدق بر کثیر در آن ممکن نیست، و این از اولیات است؛ چرا که در مفهوم "جزئی"، مفهوم "عدم فرض صدق بر

کثیر" اخذ شده است.

در پاسخ باید گفت: کلام در تعریف "جزئی" نیست، بلکه کلام در این است که آیا چنین تعریفی مصداق دارد؛ یعنی آیا مفهومی مانند "زید" را می‌توان به عنوان مصداقی از تعریف جزئی معرفی کرد.

اگر جزئی بودن مفاهیم - مانند اعلام شخصیه - با توجه به تعریف جزئی از اولیات باشد، دیگر نمی‌توان نشان داد که اعلام شخصیه ممکن است فرض صدق بر کثیر داشته باشند؛ در حالی که در اعلام شخصیه نیز عقلاً فرض صدق بر کثیر ممکن است. دلیلی که در ذیل مرور خواهد شد، نشان می‌دهد که جزئی قابلیت صدق بر کثیر دارد:

قابلیت صدق بر کثیر در جزئی و رد آن

جزئی عقلاً قابلیت صدق بر کثیر دارد؛ چرا که عبارت است از: کلی مقید به کلیات متعدد که موجب تخصص به فرد خاص می‌شود و بدیهی است تقیید کلی به کلیات دیگر، آن را از کلیت خارج نمی‌کند. بنابر این، جزئی قابلیت صدق بر کثیر دارد.

به این استدلال جواب داده‌اند: اگر جزئی به نحو کلی مقید ادراک شود، از کلی بودن خارج نمی‌گردد؛ مثلاً اگر زید را به عنوان انسان سرخ‌روی بلند قامت درک کنیم، بی‌شک این مفهوم کلی است، هرچند هزار قید بپذیرد. اما اگر زید با این عنوان درک نشود، بلکه مدرک او را با "این بودنش" (هذیت) و با هویت شخصی اش درک کند - بدون توجه به خصوصیتی که از آن‌ها مفاهیم کلی انتزاع می‌شوند - جزئی است و قابل صدق بر کثیر نیست.

می‌توان گفت: ادراک زید در ذهن مدرک صورتی از زید است، هرچند این ادراک به صورت هذیت و هویت شخصیه باشد که قابلیت صدق بر کثیر دارد؛ زیرا این صورت با این خصوصیت عین وجود خارجی زید نیست. حال بر فرض محال، زید از بین برود و شخص دیگر با همه خصوصیات جایگزین او شود، و یا بر فرض محال، کسی مثل زید با تمام خصوصیت در کنار زید موجود شود، آیا این صورت قابل صدق بر دومی هست یا نه؟ به نظر می‌رسد که قابل صدق بر دومی نیز باشد. اگر نیست، به چه دلیل؟

اگر گفته شود: تصویر ارائه شده از زید در واقع همان تصویر کلی مقید به کلی‌های دیگر است، نه تصویری از هذیت و هویت شخصی زید، خواهیم گفت: همین‌طور است؛ یعنی اساساً چه دلیلی داریم که بتوانیم ادعا کنیم از زید می‌توان به علم حصولی و صورت ذهنی، درک شخصی داشت تا تطبیق آن بر غیر زید ممکن نباشد؟ نه تنها بر این مسئله دلیلی نداریم، اساساً فیلسوفانی تیزبین همچون صدرالمتألهین و پیروان او مانند علامه طباطبائی منکر چنین ادراکی هستند. از نظر این فیلسوفان، ادراک حصولی همیشه کلی است و جزئی بودن ادراکات جزئی از راه دیگری قابل تبیین است.

جزئیت و کلیت از نظر صدرالمتألهین و علامه طباطبائی

صدرالمتألهین در بحث "کلی و جزئی" از مباحث ماهیت،^{۳۲} مدعی می‌شود: نفیس تصور ماهیت سبب تشخص نمی‌شود، بلکه به سبب امر زایدی است که آن امر ذاتاً متشخص است، و چنان‌که فارابی گفته است، مانع از اشتراک و تشخص، خود وجود همان چیز است.^{۳۳}

بنابر این، وجود زید در متن هستی، جزئی حقیقی و متشخص است و مفهوم آن به هیچ وجه از آن نظر که مفهوم است، متشخص و جزئی نیست. از این‌رو، علامه طباطبائی تصریح می‌کند که کلیت خاصیت ذهن است؛ چنان‌که جزئیت و شخصیت از لوازم وجود خارجی است.^{۳۴}

برخی صاحب‌نظران بر اساس همین ویژگی، که جزئیت خاصیت وجود است نه خاصیت مفهوم، اساساً جزئی حقیقی را در منطق به جزئی اضافی تأویل کرده‌اند:

مفهوم از آن جهت که مفهوم است، همواره کلی است و مراد از جزئی در منطق،

جزئی حقیقی که به معنای تشخص است، نمی‌باشد، بلکه جزئی اضافی است.^{۳۵}

این که جزئی حقیقی واقعاً در ذهن به صورت یک مفهوم جزئی از آن نظر که مفهوم است و قابل صدق بر کثیر نیست وجود ندارد، امر حقیقی است، اما این که منطق‌دانان مرادشان از جزئی، جزئی اضافی است نه جزئی حقیقی، جای بسی تأمل دارد؛ زیرا بحث‌هایی که تاکنون مطرح شده‌اند، جز مطلب اخیر که از ملاًصدرا و علامه طباطبائی نقل گردید، همه از کتب منطقی بوده، حاکی از آنند که مرادشان از جزئی همان جزئی حقیقی است.

کلیت؛ خاصیت ذهن

آیا "کلیت" خاصیت مفهوم در ذهن است؟ پاسخ مثبت است. بنابر این، مفاهیم شخصی، مانند مفهوم "زید" و مفاهیم کلی که منحصرأً یک مصداق دارند و ممکن نیست بیش از یک مصداق داشته باشند، مانند مفهوم "واجب الوجود" از آن نظر که مفهوم است، کلی است و قابلیت صدق بر افراد کثیر دارد؛ چنان که مفاهیم فرضی مانند "لاشیء"، "لاممکن"، "شریک الباری" و "اجتماع نقیضین" کلی اند و قابل صدق بر افراد کثیر. کلیت این دسته از مفاهیم از این جهت است که بر فرض محال، اگر به جای زید شخص دیگری که از هر جهت مانند زید است، موجود شود، آیا تصویر زید بر آن منطبق است یا نه؟ مسلماً منطبق است؛ زیرا که در این فرض، هرچه زید را زید می‌کند، شخص دوم نیز دارد. همچنین، بر فرض محال، اگر دو واجب الوجود موجود شوند، مفهوم واجب الوجود ابایی ندارد که بر هر یک از آنها منطبق شود. بی‌گمان این فرض محال است که دو واجب موجود شود؛ اما اگر موجود شود، شکی نیست که مفهوم "واجب الوجود" بر هر دو فرد صادق است. همچنین بر فرض محال، اگر عالمی را فرض کنیم که در آن همه چیز متناقض است، در این فرض هر چیزی را در نظر بگیریم، هم شیء است و هم لاشیء و بنابر این، لاشیء بر آن صادق است و نیز هم ممکن است و هم لاممکن، پس لاممکن بر آن صادق است.

پارادوکس تقسیم مفهوم به کلی و جزئی و رد آن

با تبیین مزبور، نه تنها مدعای منطبق دانان ثابت می‌شود که کلیات فرضیه، کلی هستند، بلکه ثابت می‌شود مفاهیمی که از اعلام شخصیه داریم نیز کلی اند. بنابر این، آیا می‌توان نتیجه گرفت تقسیم مفهوم به "کلی" و "جزئی" تقسیم باطلی است و پارادوکس است؛ چراکه مفهوم جایگاهش ذهن است و خاصیت ذهن، کلیت است؟

اگر واقعاً مفهوم را از آن نظر که مفهوم است مورد توجه قرار دهیم و از هر چیز دیگر صرف نظر کنیم، واقعاً باید گفت: مفهوم به کلی و جزئی تقسیم نمی‌شود؛ چراکه مفهوم همواره کلی است. گرچه مفهوم بما هو مفهوم و صرف نظر از هر چیز دیگر همواره کلی است، در همان حال تقسیم مفهوم به کلی حقیقی و جزئی حقیقی، باطل و پارادوکس نیست. دو توجیه برای

پارادوکسی نبودن تقسیم مفهوم به کلی و جزئی می‌توان ارائه داد. یکی از این دو توجیه به صدرالمتألهین و استاد مصباح تعلق دارد و توجیه دیگر از آن علامه طباطبائی است.

نظریه صدرالمتألهین در جزئی بودن جزئی

ملاصدرا در تعلیقه بر بخش منطق شرح حکمة الاشراف ذیل بحث کلی و جزئی، به این اشکال اشاره می‌کند که صورت "زید" هرگاه در خیال موجود شود، اشکال صعبی تولید می‌شود و آن این که، صورت یا بازید در هویت شخصی متحد است، یا مغایر با هویت شخصی زید است و هر یک از این دو حالت ممتنع است.

اما حالت اول، اگر صورت "زید" با هویت خارجی او متحد باشد، مستلزم این است که زید بر حسب تعدد صور خیالی اش - که این صور بر هم منطبق‌اند و همگی بر زید خارجی نیز منطبق‌اند - کلی و صادق بر کثیر باشد^{۳۶} و نیز مستلزم است شخص واحد - طبق مذهب کسی که صورت خیالی را قائم به جوهر دماغی می‌داند - هم جوهر و هم عرض باشد.^{۳۷} اما زید خارجی کلی نیست و جوهر عین عرض نیست.

اما حالت دوم، از این رو ممتنع است که برهان وجود ذهنی چنان که در کلیات جاری است، در جزئیات نیز جاری است. بنابراین، خود هویت زید باید در ذهن موجود شود، نه شیخ آن. از این رو، خود هویت زید در ذهن موجود است. پس این هویت عین هویت خارجی خواهد بود؛ در حالی که ممتنع است وجود ذهنی عین وجود خارجی باشد.

صدرالمتألهین پس از ذکر چند پاسخ به این اشکال و نقد هر یک از آنها، به راه حل خود اشاره می‌کند: شخص ذهنی زید، هم از نظر هویت و هم از نظر عدد غیر از شخص خارجی او است، جز این که صورت ذهنی مرآت برای ملاحظه هویت خارجی است. بنابراین، آنچه بالذات از زید نزد نفس حاضر است، هرچند صورت ذهنی است، جز این که نفس هنگامی که بر آن محمول خارجی را حمل می‌کند متوجه عین خارجی است و برهان وجود ذهنی فقط دلالت دارد محکوم علیه صورت ذهنی است که در معنا و مفهوم مطابق با خارج است و این برهان اثبات نمی‌کند که صورت [ذهنی] و عین [خارجی] در هویت عددی و بلکه در ماهیت متحدند.

کلی و جزئی □ ۲۲۳

بنابر این، اگر معلوم امر کلی باشد، خود ماهیت در ذهن در ضمن صورتی موجود می‌شود و اگر امر شخصی باشد، صورتی که در نوع مماثل و در صفات شخصی مشابه با شخص خارجی است در ذهن موجود می‌شود، به گونه‌ای که این صورت مرآت ملاحظه آن شخص خارجی است. بنابر این، مرآت و مرئی در کلیات ذاتاً متحدند و اختلافشان اعتباری است و در شخصییات ذاتاً مختلفند و اعتباراً متحدند. پس لازم نمی‌آید زید - مثلاً - اشخاص متعدد باشد، بلکه برای او امثال متعددی است.^{۳۸}

پس، از نظر صدرالمتألهین کلیت و جزئیت دو نوع نگاه خاص به مفهوم است، وگرنه مفهوم از آن نظر که مفهوم است، همواره کلی است. بنابر این نظریه، می‌توان مفهوم را به کلی و جزئی تقسیم کرد.

نظریه استناد مصباح در تقسیم مفهوم به کلی و جزئی

می‌توان این تفسیر از تقسیم مفهوم به کلی و جزئی را به صراحت در عبارات استاد مصباح باز یافت:

مراد از انطباق مفهوم بر مصادیق متعدده و عدم آن این نیست که مفهوم و مصداق مستقلاً ملاحظه شوند و بینشان مقایسه گردد و بررسی گردد که آیا مفهوم بر مصادیق متعدد منطبق است یا نه؛ چرا که هرگاه مفاهیم جزئی این‌گونه ملاحظه شوند، قابلیت صدق بر بیش از یکی را دارند، بلکه مراد این است که حال مفهوم از آن نظر که وسیله و مرآت برای مصداق است که به وسیله آن دیده می‌شود (ما به یُنظَر) نه آنکه به آن نظر شود (ما الیه یُنظَر)، آیا بالفعل از امر شخصی متعین حکایت می‌کند یا خیر؟ و به عبارت دیگر، هرگاه مفهومی مانند صورت زید عیناً شیء خاصی را به ما نشان دهد، آن مفهوم جزئی است، و الا کلی است.^{۳۹}

نظریه علامه طباطبائی در جزئی بودن صور حسی و خیالی

علامه طباطبائی تصریح می‌کند: جزئی بودن صور حسی و خیالی از آن جهت نیست که مفهوم

ذهنی هستند؛ چرا که کلیت، خاصیت ذهن است، بلکه از این نظر است که حس با خارج عینی در تماس است و علم انسان به نوعی متأثر از عین خارجی است و جزئی بودن صورت خیالی از این نظر است که به صورت حسی متصل است.^{۴۰} همو در تعلیقه بر اسفار این مطلب را بهتر توضیح داده است:

در وقت علم به جزئیات صورت علمی که برای ما حاصل است، خواه احساسی باشد یا خیالی، اگر عقل نظر به خود صورت کند و از خارج چشم بپوشد، ابایی ندارد در این که تجویز کند که برای این صورت بیش از یک مصداق تحقق یابد. عقل از جهت حکم نظری دیگر نظیر حکم عقل به امتناع اجتماع دو مثل یا مساومت وجود با تشخص و مانند آن، تحقق بیش از یکی را، که صورت بر آن منطبق باشد، منع می‌کند. اما خود صورت علمی از انطباق بر کثیر ابا ندارد، هر چند محدوده صورت حسی یا خیالی، مثل صورت زید، کمتر از محدوده صورت عقلی مثل صورت انسان است. بنابراین، چیزی باقی نمی‌ماند جز این که گفته شود: علم حسی به گونه‌ای از وجود اعراض محسوس در عضو حسی حاصل می‌شود که مماثل است با آنچه در خارج است. سپس، نفس به واسطه اتحادش با بدن، با این اعراض محسوس نیز متحد می‌شود؛ چنان که با خود بدن متحد می‌شود. آن‌گاه برای نفس علم حصولی‌ای در حس مشترک حاصل می‌شود که این علم حصولی با آنچه نفس با آن متحد گردیده، به نحوی از انحاء مطابقت، مطابق می‌باشد. و این‌گونه از اتصال، سبب ابای عقل است از این که وقوع شرکت را در علم احساسی‌ای که با حواس ظاهری حاصل می‌شود، تجویز کند... اما در صورت خیالی، حکم عقل است که وقوع شرکت را در آن منع می‌کند؛ زیرا صورت خیالی، صورت خیالی شخص خارجی است که ممتنع است وقوع شرکت در آن، نه این که مانع از شرکت از آن خود صورت خیالی باشد، صرف‌نظر از غیر آن.^{۴۱}

به نظر می‌رسد نظریه صدرالمتألهین و استاد مصباح کیفیت نگاه به مفهوم را، که سبب می‌شود تقسیم مفهوم به کلی و جزئی صورت بپذیرد، بیان می‌کنند و نظریه علامه طباطبائی علت وجودی این نگاه را بیان می‌کند.

تفاوت دو نظریه

نظریه علامه طباطبائی از کلیت برخوردار نیست. این نظریه فقط جزئی بودن صورت‌های حسی و خیالی‌ای را که مدرك از طریق حس به گونه‌ای با محسوس عینی و وجود خارجی آن تماس حاصل کرده است، توضیح می‌دهد. اما اگر با یک جزئی از راه توصیف آشنا شود و صورتی از آن را به واسطه توصیف به دست آورد و نه از راه حس، این نظریه ظاهراً علت جزئی بودن این صورت را توضیح نمی‌دهد. فرض کنید کسی با کتاب شاهنامه آشنا باشد و نداند سراینده آن فردوسی است. از یک سو او نام فردوسی را شنیده باشد و از سوی دیگر، نداند که فردوسی کیست، اگر پرسد: «فردوسی کیست؟» و در پاسخ می‌گویند: «فردوسی سراینده شاهنامه است.» در این صورت با این توصیف، در ذهن او صورتی واضح از فردوسی نقش می‌بندد که فقط بر فردوسی قابل صدق است و لاغیر. این توصیف از آن‌رو که توصیف یک امر جزئی است و صورت حاصل نیز مرآت یک امر شخصی قرار داده شده، جزئی است، و گرنه حتی این صورت که از راه توصیف آمده از آن‌رو که صورت و مفهوم است، کلی می‌باشد. از این‌رو، نظریه صدرالمتألهین و استاد مصباح این صورت را جزئی می‌شمارند؛ در حالی که نظریه علامه در این مورد ظاهراً ساکت است.

ثمره بحث

تا اینجا معلوم شد که کار منطقدانان در تقسیم مفهوم به «کلی» و «جزئی»، وجه منطقی دارد، هرچند نتوانسته‌اند توجیهی برای درستی کارشان ارائه دهند. اما این پرسش مطرح است که آیا لازم بود کلی و جزئی را این‌گونه تقسیم کنند که هر مفهوم در عالم الزاماً باید یا متصف به جزئیت شود و یا کلیت؟ چرا معیار را در کلیت فرض صدق بر کثیر دانسته‌اند؟ چرا معیار را صدق خارجی ندانسته‌اند؟ به عبارت دیگر، منطقدانان می‌توانستند مفهوم را این‌گونه تقسیم کنند: هر مفهوم یا بالفعل قابل صدق است، یا نه. اگر بالفعل قابل صدق باشد، یا بر یکی صادق است و یا بر بیش از یکی. اگر بر یکی صادق باشد، جزئی است، و اگر بر بیش از یکی صادق باشد، کلی است، و اگر بالفعل بر هیچ چیز صادق نباشد، نه کلی است و نه جزئی. این تقسیم مانند تقسیم

قبلی معیار تقسیم منطقی را دارا است، با این تفاوت که مفهوم در این تقسیم بر سه دسته تقسیم شده است: کلی؛ جزئی؛ نه کلی و نه جزئی. ولی چرا منطق دانان این راه یا راه‌های منطقی دیگر از این دست را نپیموده‌اند؟

قطب رازی اشاره می‌کند: برخی مردم در کلیت کلی، اشتراک بالفعل یا در خارج یا در عقل را شرط دانسته‌اند و اشاره می‌کند که این نظر ناصواب است.^{۴۲} به هر حال، پاسخ به این پرسش را باید در شرایط برهان جست.

توجیه منطقی انحصار مفهوم به کلی و جزئی

۱. از ویژگی‌های قانون - دست‌کم در علوم برهانی - این است که کلی و ضروری باشد. حال اگر قانونی از راه برهان استنتاج شود، باید مقدمات آن کلی و ضروری باشند. از این رو، منطق دانان در کتاب برهان، که ابزاری علمی برای علوم برهانی است، ضرورت و کلیت مقدمات را شرط کرده‌اند. کلی بودن مقدمات برهان به این است که دست‌کم موضوع مقدمات، از مفاهیم کلی باشد و بر سر آن سور کلی وارد شده باشد. منطق دانان در توجیه این دو شرط برای مقدمات برهان گفته‌اند: برهان در جزئیات، به دلیل تغییر و زوال‌پذیری‌شان، راه ندارد.

شیخ‌الرئیس در برهان شفاء گفته است: چون مقدمات برهان، مفید علمی هستند که تغییر نمی‌پذیرد و ممکن نیست معلوم این علم بر غیر حالتی باشد که دانسته شده است لازم است مقدمات برهان نیز بر حالتی باشند که ممکن نباشد تغییر پذیرند.^{۴۳}

طبق این معیار، اگر مفهوم "کلی" را طوری تعریف کنیم که امثال "واجب الوجود" و "شریک الباری" و کلیات فرضیه دیگر در تعریف کلی داخل نباشند، باید گفت که این امور برهان‌پذیر نیستند؛ یعنی باید گفت: برای وجود واجب نمی‌توان برهان اقامه کرد، یا برای امتناع شریک الباری ممکن نیست استدلال آورد؛ در حالی که این امور مانند کلیات دیگر برهان‌پذیرند.

این توجیه درست به نظر نمی‌آید؛ زیرا برخی منطق دانان اشاره کرده‌اند که کلیت مقدمات از شرایط برهان نیست، بلکه از شرایط برهان دارای نتیجه کلی است.^{۴۴}

۲. ممکن است برای تقسیم مفهوم به کلی و جزئی به گونه‌ای که مفهوم منحصر به این دو

شود و مفاهیم فرضی و واجب‌الوجود نیز مندرج در کلی شوند، چنین استدلال شود: هر نوع استدلال غیر مباحثی که از نظر صورت معتبر باشد، در نهایت، به نوعی به شکل اول حملی برمی‌گردد؛ زیرا استدلال غیر مباحثی معتبر قیاس است و قیاس دو گونه است: قیاس اقترانی و قیاس استثنایی، و منطقاً می‌توان هر نوع قیاس استثنایی را به اقترانی برگرداند. از سوی دیگر، قیاس اقترانی از اشکال اربعه تشکیل می‌شود و مهم‌ترین آن‌ها شکل اول است که همه اشکال دیگر منطقاً به آن رجوع می‌کنند. پس همه قیاس‌ها به شکل اول برمی‌گردند حال در انتاج شکل اول، کلیت کبری شرط است. پس اگر کسی بخواهد برای موضوعی با حدّ وسط "واجب‌الوجود" یا "شریک‌الباری" و یا یکی از کلیات فرضی دیگر، که بر آن موضوع صادق‌اند، برهان اقامه کند، به ناچار کبرای قیاس شکل اول او باید حمله کلیه و موضوع آن یکی از عناوین "واجب‌الوجود" یا "شریک‌الباری" و یا کلیات فرضی باشد. بنابراین اگر این عناوین کلی نباشند، کبرای قیاس شکل اول شرط کلیت راه، که از شرایط انتاج این شکل است، دارا نیست. در نتیجه، برهان تحقق نمی‌یابد؛ در حالی که با این حدّ وسط‌ها می‌توان برهان تشکیل داد.

ممکن است گفته شود: اگر این عناوین کلی نباشند، نمی‌توانند حدّ وسط قرار گیرند تا سخن از انتاج شکل اول به میان آید. خواهیم گفت: اگر فرض کنیم شیئی شریک‌الباری است، بی‌شک می‌توان گفت: چنین شیئی به دلیل شریک‌الباری بودن موجود نیست. پس شریک‌الباری می‌تواند حدّ وسط واقع شود.

این استدلال هم ناممکن است؛ چرا که شرط قیاسیت قیاس آن است که حدّ وسط آن تکرار شود و منطق‌دانان کلیت کبرای آن رو شرط دانسته‌اند که با عدم کلیت تکرار حدّ وسط احراز نمی‌شود؛ مثلاً اگر موضوع کبرای دارای افراد کثیر باشد و سور کلی قضیه ذکر نشود، معلوم نمی‌شود مصداق حدّ وسطی - که محمول صغراست و با اصغر متحد است - همان مصداق حدّ وسطی است که موضوع کبرای قرار گرفته تا سبب حمل اکبر بر اصغر شود و در واقع، تکرار حدّ وسط احراز نمی‌شود. اما اگر مفهومی مانند مفاهیم فرضی، اساساً کثرت‌پذیر نباشد و همین مفهوم، حدّ وسط قیاس قرار گیرد، قیاس شکل اول بدون کلیت کبرای منتج است؛ زیرا که حدّ وسط تکرار شده است.

توجیه انحصار تقسیم مفهوم به کلی و جزئی بر اساس نظریه صدرالمقائلین

حق آن است که این تقسیم به همین صورت که منطق دانان انجام داده‌اند - تقسیمی که در آن، مفاهیم فرضی نیز کلی تلقی می‌شوند - تقسیم درستی است و دلیلش نظریه صدرالمقائلین و استاد مصباح است. توضیح آنکه: در صورت‌های کلی، صورت عنوان است که با آن مصداق عنوان - از آن جهت که مصداق عنوان است - دیده می‌شود. از این رو، معنون را مرکب از ذات و دارای عنوان تلقی می‌کنیم که این عنوان قائم به آن است و به همین دلیل، کلی است؛ یعنی طبیعت این کلی که از آن به "کلی طبیعی" یاد می‌کنند، در خارج - هرچند به فرض محال - محتمل است متکثر شود؛ یعنی هر چیزی که دارای این عنوان است و هر یک از آن‌ها فردی از این طبیعت باشد، به اعتبار این که این عنوان با آن متحد شده، مصداقی از آن است؛ مثلاً وقتی "شریک الباری" را به عنوان شریک الباری در نظر می‌گیریم، به این معنا است که طبیعت شریک الباری با فردی متحد است و همچنان که طبیعت با این فرد متحد است، طبیعت شریک الباری محتمل است با هر فرد دیگری متحد شود. بنابر این، مفهوم "شریک الباری" کلی است، اما این برهان است که اثبات می‌کند برای چنین طبیعتی اصلاً مصداق و فرد ممکن نیست. پس، هرگاه به مصداق، از آن نظر که مصداق عنوان است، نگاه کنیم، این خاصیت ثابت است که عنوان ابایی ندارد از این که بر فرد دیگری نیز صادق باشد.

اما در اعلام شخصی، اگرچه با عنوان به مصداق می‌نگریم و چاره‌ای جز این هم نداریم، اما عنوان فقط عنوان مشیر است و ما در این نگاه، خود شخص را به عنوان یک شخص می‌بینیم، نه به این صورت که عنوان بر او صادق است. به عبارت دیگر، صدق عنوان بر این شخص خاص، ابزاری است تا شخص به عنوان "شخص" دیده شود، نه به عنوان مصداقی از صورت. به عبارت سوم، هرگاه از طریق صورت "زید" طبیعت این صورت را ببینیم، در واقع این صورت کلی است و اما اگر از طریق صورت، طبیعت صورت ملاحظه نشود، بلکه خود هویت خارجی زید ملاحظه شود، این صورت جزئی است و از آن رو که نگاه به مفهوم از این دو حالت بیرون نیست، تقسیم مفهوم به "کلی" و "جزئی" تقسیمی منطقی است.

ثمرهٔ بحث در اسم خاص و عام

توجه به تعریف مفهوم "کلی" و "جزئی" و کیفیت دلالت هر یک از این مفاهیم بر مصادیقشان بر اساس نظریهٔ صدرالمتألهین و استاد مصباح راه را برای بیان کیفیت نامگذاری اسم عام و اسم خاص باز می‌کند و راه حل مناسبی برای پارادوکس‌های مطرح شده ارائه می‌دهد. برای مثال، اسم‌های خاصی هستند که در شرایط گوناگون بر یک شیء قرار داده می‌شوند و واضعان گمان می‌کنند اسم‌ها را بر چند چیز نهاده‌اند. برای نمونه، "هسپروس" و "فسفروس" را برای ستاره‌ای نام کرده‌اند که شبانگاه و صبحگاه دیده می‌شود و واضعان پنداشته‌اند ستارهٔ شبانگاهی غیر از ستاره صبحگاهی است، ولی بعدها با کشف علمی معلوم گردید که این دو، یک ستاره‌اند. آن‌گاه این اشکال مطرح شد که آیا گزاره «هسپروس همان فسفروس است» توتولوژیک است؟ اگر جواب مثبت باشد، این مشکل را به بار می‌آورد که در توتولوژیک‌ها نیازی به کشف علمی نیست. اگر جواب منفی باشد، این پرسش مطرح می‌شود که اسم‌های خاص بر چه چیز وضع می‌شوند و آیا اسم‌های خاص دارای معنا هستند، یا نه. این بحث خود مقالهٔ مستقلی می‌طلبد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ارسطو، منطق ارسطو، ج ۲، تحقیق عبدالرحمن بدوی، (بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰)، ص ۱۰۵.
- ۲- ابوالبرکات البغدادی، کتاب المعتبر فی الحکمة، (اصفهان، انتشارات دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳)، ص ۱۴ و ۱۳؛ افضل‌الدین محمد خونجی، پایان‌نامه دانشگاه تهران، تصحیح حسین ابراهیمی، ص ۲۷ و ۲۸؛ ابوبکر ارموی، بیان الحق و لسان الصدق، پایان‌نامه دانشگاه تهران، تصحیح غلامرضا ذکیانی، ص ۲۷ و ۲۹.
- ۳- فارابی، المنطقیات للفارابی، ج ۱، (قم، منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۸)، ص ۲۸.
- ۴- ابن‌سینا، الشفاء المدخل؛ تصدیر طه حسین باشا؛ (قم، منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی؛ ۱۴۰۵)، ص ۲۶ و ۲۸.
- ۵- ابن‌سینا، الاشارات و التشبیهات، مع الشرح، ج ۱، (قم، دفتر نشرالکتاب، ۱۴۰۳)، ص ۳۷ و ۳۸.
- ۶- "شریک البیاری"، "لاشیء" و "لاممکن بالامکان العام" همه از این سنخ‌اند.
- ۷- فخرالدین رازی، عیون الحکمة، مع شرح عیون الحکمة، ج ۱، (طهران، مؤسسه الصادق للطباعة والنشر، ۱۳۷۳ هـ.ش)، ص ۵۴ و ۵۷.
- ۸- فخر رازی، منطق الملتصق؛ تحقیق احد فرامرز فراملکی و آدینه اصغری نژاد؛ (تهران، انتشارات امام صادق (ع)، ۱۳۸۱)، ص ۲۵ و ۲۷.
- ۹- ابوبکر ارموی، مطالع الانوار؛ شرح المطالع؛ (قم، کتبی نجفی، بی‌تا)، ص ۴۸ و ۵۰؛ همو، بیان‌الحق و لسان الصدق، ص ۱۷ و ۲۹؛ کاتبی، الرسالة الشمسیة، القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسیة، (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲)، ص ۲۲۱؛ محمد بن محمد طوسی، الاشارات و التنبیہات، مع الشرح، ج ۱، دفتر نشر الکتاب، ط ۲، ۱۴۰۳، ص ۳۷ و ۳۸.
- ۱۰- شرح الاشارات، ص ۳۸.
- ۱۱- ابن‌سینا؛ عیون الحکمة، مع شرح عیون الحکمة، ج ۱، مؤسسه الصادق للطباعة والنشر، ایران، طهران، ۱۳۷۳ هـ.ش؛ ص ۵۴ و ۵۷.
- ۱۲- زین‌الدین عمر بن سهلان ساوی، البصائر النصیریة فی علم المنطق؛ (مصر، المطبعة الكبرى الامیریة)، ص ۸۷.
- ۱۳- المعتبر، ص ۱۳ و ۱۴.
- ۱۴- سهروردی، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح هنری کرین، (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲)، ط ۲، ص ۱۵.
- ۱۵- سعدالدین تفتازانی، تهذیب المنطق، الحاشیة، (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق)، ص ۳۱.

- ۱۶- القواعد الجلیة، ص ۲۰۸.
- ۱۷- ابو حامد غزالی، کتاب محک النظر، تحقیق رفیق العجم، (بیروت: دارالفکر اللبناني، ۱۹۹۴)، ص ۷۴؛ همو، معیار فی المنطق، (بیروت: دارالکتب العلمیه: ۱۴۱۰ ق)، ص ۴۴ و ۴۶.
- ۱۸- سهروردی، منطق التلویحات، تحقیق علی اکبر فیاض، (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۴)، ص ۵۴.
- ۱۹- محمد علی، حواشی الحاشیه الحاشیه، (قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق): ص ۲۲۰.
- ۲۰- جمال الدین حسن علامه حلی، الاسرار الخفیه، (قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹)، ص ۱۴ و ۲۱.
- ۲۱- التقریب، حواشی الحاشیه، الحاشیه، ص ۲۲۰.
- ۲۲- تهذیب المنطق، الحاشیه، ص باورفی، ص ۳۱.
- ۲۳- قطب الدین رازی، شرح المطالع، (قم: کتبی نجفی، بی تا)، ص ۴۸ و ۵۰؛ حواشی الحاشیه، ص ۲۱۹.
- ۲۴- دوانی، تعلیقه علی حواشی شرح الشمسیه، شروح الشمسیه، شرکه شمس المشرق للخدمات الثقافیه، ص ۲۷۱.
- ۲۵- علی کاشف الغطاء، نقد الآراء المنطقیه، ج ۱، (بیروت: مؤسسه النعمان، بی تا)، ص ۱۷۷.
- ۲۶- همان، ص ۱۷۶ و ۱۸۶.
- ۲۷- قطب الدین رازی، المحاکمات، الاشارات و التنبیها، مع الشرح، (قم: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳)، ط ۲، ص ۳۷ و ۳۸.
- ۲۸- حواشی الحاشیه، ص ۲۱۷ و ۲۱۸.
- ۲۹- نقد الآراء المنطقیه، ص ۱۷۸.
- ۳۰- عبدالرحیم، حواشی الحاشیه، (قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق)، ص ۲۱۸.
- ۳۱- نقد الآراء المنطقیه، ص ۱۷۷ و ۱۷۸.
- ۳۲- بحث کلی و جزئی در فلسفه درباره ماهیت است، نه هر مفهومی؛ چراکه در فلسفه سخن از ماهیت است؛ ولی دلیل آن شامل هر مفهوم و معنایی می شود.
- ۳۳- صدر المتألهین، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۲، (قم: انتشارات مصطفوی، بی تا)، ص ۱۰.
- ۳۴- سید محمد حسین طباطبائی؛ نهاية الحکمه، (قم: الموسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲)، ص ۷۴ و ۷۵.
- ۳۵- عبدالله جوادی آملی، رحیق مخترم، (قم: اسراء، ۱۳۷۶)، بخش یکم: ج ۲، ص ۱۰.
- ۳۶- چراکه این صورتی شک بر هم منطبق اند و علی الفرض این صورت تعددند. پس هر یک از اینها به دلیل انطباق بر کثیر کلی اند و از آنجا که این صورت علی الفرض عین هویت خارجی زید هستند، باید زید هم کلی باشد؛ در حالی که شخص است.

۲۳۲ □ معرفت فلسفی سال اول، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۲

- ۳۷- طبق مبنای ملاحظه، که هر نوع ادراکی را مجرد می‌داند، اشکال دوم لازم نمی‌آید.
- ۳۸- صدرالمتألهین، تعلیقه علی شرح حکمة الاشراق، نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورا، شماره ۱۷۶۷، ص ۷۹.
- ۳۹- محمدتقی مصباح یزدی، تعلیقه علی نهاية الحکمة، (قم، در راه حق، ۱۴۰۵ق)، ص ۱۱۴.
- ۴۰- سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، (قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۶۳)، ص ۷۶ و ۷۷.
- ۴۱- سید محمدحسین طباطبائی، تعلیقه علی الاسفار، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۲، (قم، انتشارات مصطفوی، بی تا)، ص ۱۰.
- ۴۲- المحاکمات، ص ۳۸.
- ۴۳- ابن سینا، الشفاء، البرهان، تحقیق ابوالعلی عقیلی، (قاهره، مطبعة الامیریة، ۱۳۷۵ق)، ص ۱۲۰.
- ۴۴- علامه حلی، الجوهر النضید، (قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۳)، ص ۲۰۸.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی