

کارکرد مفهوم «کلی» در اندیشه ابن سینا و هگل

سید امیرحسین فضل‌اللهی*

علی مرادخانی**

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۲

چکیده

در تاریخ فلسفه، آنچه مفهوم کلی را به مسئله تبدیل کرده، کارکردهای هستی‌شناختی، معرفتی و نیز کلامی آن بوده است؛ البته توجه به چنین کارکردهایی، فهمی فراتر به لحاظ حیث منطقی آن را می‌طلبد. در این حوزه، نگرش خاص ابن‌سینا درباره کلی طبیعی که در پرتو اعتبارات لاشروطی ماهیت و با وصف معقولیت بر آن تأکید شده است، امکان مقایسه با کلی انضمامی هگل با چنین وصفی را فراهم می‌آورد؛ بنابراین، ارتباط بین عالم محسوس و عالم معقول، تجرد نفس، نسبت کلی با افراد خود، و مسئله تشخیص و فردیت از جمله موضوعاتی هستند که کارکردهای یادشده را توجیه می‌کنند؛ اما آنچه در این بحث، نسبت هگل با ابن‌سینا را نشان می‌دهد، در وهله نخست، توجه به معقولیت ثانی یا فلسفی مفهوم کلی و سپس توجه به کارکردهای آن است که در پرتو اندیشه ارسطو-افلاطونی شکل گرفته است. بی‌تردید، در تحلیل و اکاوی مفهوم کلی و تعینات آن، هگل و ابن‌سینا تحقق عینی این مفهوم در افرادش را پذیرفته‌اند؛ ولی به‌زعم هگل، کلی انضمامی در اصطلاح حکمت سینوی، ماهیتی مخلوطه و بشرط شیء است که در سطحی فراتر از ماهیت و وجود (صورت معقول) عرضه شده و کاملاً حیث ایجابی یافته؛ درحالی که آنچه کلی طبیعی را با توجه به حیث سلبی‌اش در سطح ماهیت، به‌صورت مبهم درآورده، نحوه موجودیت آن است؛ افزون‌بر آن، هگل براساس نظریه وحدت ضدین، کلی انضمامی را تحلیل کرده و استنتاج کثیر از واحد را برخلاف قاعده الواحد ابن‌سینا مجاز دانسته و درنهایت، در دام مفهوم‌گرایی افتاده است.

واژگان کلیدی: کلی انضمامی، کلی طبیعی، ماهیت لاشروط، صورت معقول.

am.fazlollahi@yahoo.com

* دانش‌آموخته دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم تحقیقات، تهران، ایران.

dr.moradkhani@yahoo.com

** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد شمال، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

مقدمه

مسئله «کلی^۱»، یکی از کهن‌ترین مسائل فلسفی است که فیلسوفان همواره درباره آن سخن گفته‌اند. از حیث منطقی، نخستین بار، فورفورئوس در تدوین/ایساغوجی و از منظر فلسفی، بوئتیوس در قرن ششم میلادی، ضمن ترجمه کتب ارسطو در شرح بر این رساله، زمینه را برای پیدایش مسئله کلیات فراهم کردند. در آن زمان، پرسش‌های اساسی فورفورئوس^۲ و باریکاندیشی بوئتیوس در رساله‌های تثلیث^۳ و تسکای^۴، این مسئله را به کاربردی کلامی تبدیل کرد: اینکه نخست به تعبیر آگوستین، آن‌ها صور عقلی ذهن خدا هستند؛ پس آیا نوع بشر به جهت گناه نخستین خود باید متحمل درد، رنج و عقوبت تکوینی شود؟ مسئله دیگر آن است که چگونه طفل بی گناهی که برخلاف دستور خدا مرتکب هیچ فعل یا ترک فعلی نشده، باید وارث گناه نخستین بشر شود (مجتهدی، ۱۳۷۵، ص. ۱۶۷). در مسئله تثلیث اگر تحقیق یافتن اقانیم سه گانه پدر، پسر و روح القدس، حالت کلی و جوهری داشته باشد، باید مماثلت^۵ میانشان برقرار باشد و چنین مماثلتی دقیقاً تشابه میان اوصاف افراد و انواع یک جنس خواهد بود. پیداست که در توجیه تثلیث، اصحاب اصالت واقع باید به نوعی به وجود واقعی کلیات التزام داشته باشند و این مسئله که کلیات، ماهیاتی هستند که از حیث عقلانی، متمایز از وجودشان‌اند، نظریه ایشان را توجیه می‌کرد. سنت توماس و دنس اسکاتس، هر دو در رد مفارقت صور نوعیه افلاطونی معتقد بودند کلیات، ساحتی مجزا از افراد خود نیستند. دنس اسکاتس به پیروی از ابن سینا معتقد بود:

۱. در زبان یونانی، ارسطو واژه Katholou را که از ترکیب Kata و Holou به معنای مطابق با کل و نسبت با کل بدون هیچ نسبت علی به وجود آمده، ابداع کرده و در اصطلاح، آن را عبارت از ماهیتی دانسته است که محمول هر چیز واقع می‌شود. معادل این واژه در زبان لاتین، کلمه Universale است که از ترکیب Unum و Versus alia به معنای «یکی در مقابل همه» یا «بیش از همه» به وجود آمده است (Sirkle, 2010).

۲. پرسش درباره وجود خارجی کلیات و اینکه آیا آن‌ها جسمانی یا مجرد از ماده هستند یا مفارق از اشیا محسوس‌اند

3. De Trinitate

4. De Consolatione

5. Analogy

۶. دنس اسکاتس و به دنبال وی فرانچسگو سوارز ماهیات را مجعول بالذات می‌دانستند و به تمایز میان وجود و ماهیت از دیدگاه ابن سینا باور نداشتند. شاید این مسئله ناشی از بدفهمی این عبارت ابن سینا بوده است: «و یکون اعتبار الحيوان بذاته جائز أو إن كان مع غيره... فهذا الاعتبار متقدم فی الوجود علی الحيوان الذی هو شخصی بعارضه او کلی وجودی، او عقلی، تقدم البسيط...» (ابن سینا، ۱۴۰۵ق-الف، ص. ۲۰۱).

تنها در سطح وجودات، افراد یک کلی وجود دارند؛ بلکه افراد یک نوع، ضرورتاً شبیه یکدیگرند. فرد الف هم فردیت الف را دارد و هم حاوی ماهیت مشترکی (مثل انسانیت) است. ماهیت مشترک الف، ویژگی شمردنی ندارد؛ زیرا به تعداد افراد، ماهیت مشترک، متعدد نمی‌شود... وی نیز پذیرفته که تصورات کلی تحقق دارند؛ لیکن موهوم بودن آن‌ها را در ذهن نمی‌پذیرد (Vos, 2006, p. 284).

درمقابل، روسلینوس، آبلارد و اُگام کلیات را صرفاً اموری ذهنی، مفهومی و زبانی پنداشته و حتی در کاربرد کلامی، بی‌اثر دانسته‌اند (لاسکم، ۱۳۸۰، ص. ۲۰ و ۵۵). این مسئله را دکارتیان از منظر فلسفه جوهری و با نگرش جدید پی گرفتند؛ اما نقد هیوم از چنین فلسفه‌ای راه را برای کانت گشود؛ به نحوی که مفهوم کلی از حیث معرفت‌شناختی (نه وجودشناختی)، صرفاً صورت‌های پیشینی تلقی می‌شود؛ اما هگل پس از کانت در واکاوی و بازبینی اندیشه‌های پیشین به دنبال احیای جنبه‌های وجودشناختی و معرفت‌شناختی این مسئله بود و حکیمان اسلامی و به‌ویژه ابن‌سینا نیز فراتر از کاربردهای کلامی مدرسیون در فهم مفهوم کلی، رهیافتی نو به دست دادند. در مجموع می‌توان گفت حکیمان از نظر نوع پاسخ‌دهی به پرسش‌های فورفوربوس، به چهار گروه تقسیم می‌شوند: نخست، کسانی که معتقدند کلیات منشأ خارجی دارند؛ دوم، کسانی که از نظر آنان، کلیات اساساً دارای منشأ خارجی نیست؛ بلکه مجرد و مفارق است و درعین حال، افراد نسخه‌ای از آن‌ها هستند؛ سوم، کسانی که کلیات را دارای منشأ ذهنی و درواقع، حاصل توانمندی و انتزاع ذهن، صرفاً در قالب مفهوم می‌دانند؛ چهارم، کسانی که معتقدند کلیات در قالب مفهوم نیز مبهم و مغشوش‌اند و لفظ یا اسمی هستند که بر مدلول خود دلالت دارند. اکنون، سؤال‌هایی بدین شرح مطرح می‌شود: هگل و ابن‌سینا در کدام گروه قرار می‌گیرند، اساساً چه وجوه مشترک و متمایزی با یکدیگر دارند و مطرح‌شدن این مسئله به فهم زوایای فلسفی‌شان چه کمکی می‌کند؟ آیا آن‌ها بدان سبب که متأثر از نقد نظریه مفارقت صور افلاطونی هستند، کارکرد مشابهی دارند؟ از نظر ایشان، مفهوم کلی در کارکردهای معرفت‌شناسی یا هستی‌شناسی و احتمالاً کلامی، چگونه ارزیابی می‌شود؟ البته منظور از کارکردها میزان تأثیر یا فایده و به عبارتی، اثربخشی مبحث کلی در حوزه‌های یادشده است. برای پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها نخست، ضمن بیان دیدگاه ابن‌سینا و هگل در تعریف مفهوم کلی، به کارکردهای آن می‌پردازیم و سپس وجوه مشترک و متمایز آنان را بررسی و تبیین می‌کنیم.

۱. ابن سینا، مفهوم کلی و اقسام آن

در حوزه فلسفه، نخستین بار، ابن سینا مفهوم کلی را به اعتبار وصف کلیت، بر سه قسم منطقی، طبیعی و عقلی تقسیم و آن‌ها را تعریف کرده است.^۱ او در فصل دوازدهم از مدخل منطقی در *شفا* گفته است:

همانا در فهم معانی پنج‌گانه، چنین مرسوم بوده که گفته شود از جمله این معانی طبیعی، منطقی و عقلی است و چه بسا گفته شده که هر یک از این معانی قبل از کثرت، ضمن کثرت و بعد از کثرت فهمیده می‌شوند. نیز رسم بر این بوده که این بحث را به بحث جنس و نوع مرتبط کنند؛ گرچه این کلی، همان کلیات پنج‌گانه (منطقی) است؛ پس برای گذشتگان که مشتبه شده، می‌گوییم همانا هر یک از این مفاهیم پنج‌گانه به خودی خود، چیزی یا جنس و نوع و فصل و عرض عام و خاص، چیز دیگری هستند؛ پس در مثالی برای جنس می‌گوییم حیوان به خودی خود، معنایی دارد؛ خواه اینکه در ذهن تصور شود و خواه در خارج از ذهن باشد؛ بنابراین، به خودی خود، نه عام است و نه خاص و... (ابن سینا، ۱۴۰۵ق-ب، ص. ۶۵).

وی در این عبارات از مفهوم جنس که شمولیت بر کثیر دارد و صرفاً عروض و اتصافش در ذهن به مثابه کلی منطقی است، آغاز کرده و سپس در تحلیل ماهیت کلی حیوان اعتقاد دارد نخست، حیوانیت نسبت به عوارض خود، لاقتضاست؛ یعنی همان‌گونه که موجود بودن جزء مقوم مقولات نیست، عوارض نیز جزء ماهیت حیوان محسوب نمی‌شود؛ زیرا حیوان به خودی خود، خواه در ذهن باشد و خواه خارج از ذهن، نه مقید به قیدی خاص و نه مشروط به شرایط است؛ ولی در عین حال، در افراد خود تحقق می‌یابد. وی این کلی را که در طبیعت افراد خود لحاظ می‌شود، کلی طبیعی می‌نامد؛ در حالی که اگر کلی طبیعی، فقط در ذهن با قید عمومیت لحاظ شود یا به عبارتی، کلی منطقی، عارض کلی طبیعی و مقید به آن شود، کلی عقلی نام دارد. پیداست که واژه «کلی»، مشترک لفظی میان قابلیت صدق بر کثیر و قابلیت مشترک بین کثیر است. ابن سینا در *الهیات شفاء* گفته است:

فالحیوان مأخوذ بعوارضه هو الشیء الطبیعی و المأخوذ بذاته هو الطبیعة التي يقال إن... .

پس حیوانی که به عوارض خود اخذ شده، همان امر طبیعی است و آنچه که از حیث

۱. ابراهیم مدکور در مقدمه *منطق الشفا* مدعی است نخستین بار، یحیی بن عدی یعقوبی به نقل از *تاریخ الحکمای قفطی*، چندین سال قبل از ابن سینا مفهوم کلی را با عنوان «فی الموجودات الثلاثة الإلهی و الطبیعی و المنطقی» بیان کرده است (ابن سینا، ۱۴۰۵ق-ب، ص. ۶۶).

ذاتی اخذ شده، طبیعتی است که گفته شده وجودش مقدم بر امر طبیعی به مثابه تقدم بسيط بر مرکب است و... اینکه حیوانیت به مثابه کلی طبیعی بر افرادش مثل انسان، اسب و... همانند تقدم بسيط بر مرکب است که به معنای تقدم و تأخر وجودی نیست؛ وگرنه از حیث وجودی، حیوانیت به خودی خود، ماهیتی است که نه واحد است و نه کثیر، نه جنس است و نه نوع، و حتی فرد یا شخص هم نیست؛ لیکن حیوان مُتَحَصِّل، یعنی انسان و اسب تقدم بر حیوانیت دارد (ابن سینا، ۱۴۰۵ق-الف، ص. ۲۰۴-۲۰۵).

پس مراد او این نیست که تحقق یافتن طبیعت، نخست واقع می‌شود و سپس عوارض و ملحقات به آن منضم می‌شوند. ابن سینا چنین اعتباری از کلی طبیعی را اعتبار لایشرط نامیده و معتقد است درست نیست که «فرسیت از حیث فرسیت هیچ الف (انسان یا گاو...) نیست؛ بلکه باید گفت که فرسیت حتی سلب حیثیت از الف بودن و هر چیز دیگر را دارد» (ابن سینا، ۱۴۰۵ق-الف، ص. ۱۹۷).

۱-۱. کلی طبیعی و نحوه تحقق یافتن آن

شیخ در عبارات یادشده، ضمن توجه به تعاریف سه‌گانه، محل نزاع را کلی طبیعی دانسته است؛ زیرا چنان‌که گفتیم، تحقق یافتن کلی منطقی و عقلی در ذهن صورت می‌گیرد؛ بنابراین، وی تقدم یافتن کلی طبیعی بر افرادش را تقدم بسيط بر مرکب دانسته و چون امر مرکب (افراد خارجی)، ترکیبی از اجزای خود است، تحقق بالفعل خواهد داشت؛ از این روی، او در مستندی دیگر، افزون بر تقدم یادشده، به تقدم جزء بر کل نیز تصریح کرده و با توصیف چنین تقدمی در صدد اثبات موجودیت کلی طبیعی در خارج بوده است:

پس این اعتبار بر حیوانی که با عوارض خود شخصی یا وجودی کلی یا عقلی است، تقدم وجودی دارد؛ مثل تقدم بسيط بر مرکب و تقدم جزء بر کل و این وجود (اعتبار لایشرطی) نه جنس است و نه نوع و...؛ بلکه این وجود، همانا حیوان و انسان است و بس (ابن سینا، ۱۴۰۵ق-الف، ص. ۲۰۱).

در اینجا توجه به چند نکته مهم ضرورت دارد:

نخست، اینکه اگر اعتبار لایشرطی حیوان متقدم بر حیوان مقید به عوارض شخصی (انسان یا اسب)، تقدم جزء بر کل باشد، چگونه مفهوم جزئیت در چنین اعتباری لحاظ شده است؟ آیا جزء به مثابه جزء عقلی است یا جزء خارجی؟ اگر جزء عقلی باشد، لازم است اعتبار لایشرطیت، مقید به جزء مفهومی شود و این امر، خلاف چنین اعتباری خواهد

بود؛ اما اگر مقصود، جزء خارجی باشد، این جزء باید قبلاً وجود داشته باشد تا ترکیبی بسازد؛ درحالی که اعتبار لاشرطیت کلی طبیعی، فقط ماهیتی است (مثل فرسیت) که حتی سلب حیثیت از خود دارد؛ پس چگونه چنین اعتباری فی نفسه موجود می شود؟
دوم، اینکه کلی طبیعی به مثابه جزء خارجی که ضمن افراد متکثر خود قرار گرفته است، باید به تعداد افراد خود، متکثر باشد و در این صورت، وحدت آن خدشه دار خواهد شد.

سوم، اینکه شیخ تعبیر «بهذا الوجود» را در عبارت پیشین، به معنای «وجود و عنایت الهی» توصیف کرده و گفته است: «و هو الذی یخصُّ وجوده بآنه الوجود الالهی لأن...»؛ یعنی: «و آن، وجودی است که دارای ویژگی وجود الهی است؛ زیرا سبب وجودش به آنچه حیوان است، همانا عنایت الهی است» (ابن سینا، ۱۴۰۵ق-الف، ص. ۲۰۵).

در کلام شیخ، رایحه‌ای از قول به اصالت ماهیت استشمام می شود؛ زیرا کلی طبیعی به مثابه اعتباری که حتی از قید اعتباریت نیز خالی است، به خودی خود تشخیص یافته و موجود شده؛ هرچند مشمول عنایت الهی شده است. وی حتی اعتقاد دارد چون در افراد کلی، ماهیتی مثل حیوانیت نهفته است که حیوان متشخص نیست؛ بلکه بر «حیوان مایی» دلالت دارد که موجود است:

ومعنی نیست تا اینکه حیوان موجود در فردی عیناً همان حیوانیت (اعتبار لاشرطی) باشد؛ نه به این اعتبار که حیوان خاصی موجود در آن باشد؛ زیرا آن گاه که حیوان خاص (انسان یا اسب) موجود است، مطلق حیوان که جزئی از آن حیوان خاص است، موجود خواهد بود (ابن سینا، ۱۴۰۵ق-الف، ص. ۲۰۲).

به هر حال، چگونگی تحقق یافتن کلی طبیعی با چنین اعتباری در کلام شیخ ابهام دارد.

۱-۲. کارکردهای معرفتی، هستی‌شناختی و کلامی کلی طبیعی

در کارکرد معرفتی، ابن سینا تحقق یافتن کلی طبیعی را مبتنی بر نظریه تجرید دانسته است؛ بدان معنا که نفس در مراتب ادراکی خود، با حذف ویژگی‌های فردی به انتزاع کلی دست می‌یابد؛ ولی نحوه ادراک آن در مرتبه عقل بالفعل حاصل می‌شود. در حیطه عقل نظری، عقل نخست در مرتبه پذیرش ادراکات قرار دارد که ابن سینا در «فصل فی القوة النظرية و مراتبها» از کتاب نجات، آن را عقل هیولایی نامیده است و در واقع، از وقتی نفس ناطقه پدید می‌آید، همه انسان‌ها از آن بهره‌مند می‌شوند؛ اما آن گاه که نفس، مُدرک بسایط و امور

بدیهی باشد، توسط عقل فعال از حالت انفعالی خارج می‌شود و به درک معقولات اولیه دست می‌یابد. از جمله این معقولات، بدیهیات و امور بی‌نیاز از استدلال را می‌توان نام برد. ادراک کلیات به مثابه معقول ثانی، در مرتبه عقل بالفعل تحقق می‌یابد؛ بدان معنا که نفس، قادر به ادراک کلیات از طریق حذف عوارض و لوازم صور محسوس می‌شود. ابن‌سینا این مرتبه از ادراک را عقل بالفعل نامیده است. هرگاه نفس درصدد ادراک آن صور باشد، به نحو بالفعل حضور خواهد داشت و نیازی به اکتساب مجدد نیست و هر زمان، نفس بخواهد، می‌تواند از آن صور استفاده کند. این مرحله از ادراک در مرتبه عقل مستفاد، یعنی بالاترین مرتبه ادراک معقول قرار دارد. شیخ‌الرئیس در فصل هشتم از نمط سوم اشارات، فرایند تجرید را در سه مرحله ادراک حسی، خیالی و عقلی خلاصه کرده و گفته است:

آدمی گاه امر محسوسی را ادراک می‌کند؛ ولی وقتی از دیده پنهان می‌شود، آن را تخیل کرده و گاه تصویری از آن را مثل اینکه معنای انسانیت را از زید دریابی که برای غیر او متصور شود؛ لیکن عقل قادر است ماهیتی را که آمیخته با عوارض مشخصی است، مجرد سازد و آن را از آلودگی‌های مادی به دور سازد. چنین امری خودبه‌خود، معقول و بلکه شاید نیاز به تجرید از سوی مقامی باشد که کارش تعقل است (ابن‌سینا، ۱۹۵۰م، ص. ۳۶۷ و ۳۷۰).

پیدا است که ادراک عقلی، فاقد شروط ادراک محسوس و خیالی است؛ زیرا در اینجا صورت کلی و مجرد ادراک می‌شود. «خواجه نصیر طوسی پس از بیان انواع ادراک، این نکته را متذکر می‌شود که اقسام چهارگانه ادراک از حیث تجرد، بر یکدیگر مترتب هستند. ترتب صور ادراکی از حیث تجرد، از ضعف به شدید است» (مصطفوی، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۹). اکنون، آیا می‌توان گفت سخن شیخ در باب کلی طبیعی، مبتنی بر تحقق یافتن فرایند تجرید از امر محسوس است؟ آیا فرایند تجرید از امر محسوس، شرط کافی برای تحقق یافتن کلی طبیعی خواهد بود؟ عبارات پایانی فصل هشتم از نمط سوم نشان می‌دهد ابن‌سینا معقول را به دو دسته تقسیم کرده است: نخست، معقولی که منشأ انتزاع آن، امر محسوس و مادی است؛ دوم، معقولی که فی‌نفسه در معقولیتش نیازمند به عمل عقل و تجرید نیست؛ مانند عقول و حقایق مجرد؛ از این روی، در جمله «بلکه شاید نیاز به تجرید از سوی مقامی باشد که کارش تعقل است» به همین موضوع اشاره شده است و می‌توان گفت ابن‌سینا در این بخش از معقولات، به نقش فیضان عقل فعال توجه داشته است. او در شرح *اثولوجیا* گفته است:

و نعتی بالعقل ههنا النصیب من الأمر العقلی... مقصود ما از عقل، سهم امر عقلی است که گویی فیض واحدی است که به نقصان و کاستی از امر عقلی به نفسی و نفسی به امر طبیعی زایل نمی‌شود و این کلام به‌حسب پندار و خیال است؛ ولی درحقیقت، امر واحد (عقل) از حیث کمی و عددی تقسیم نمی‌شود؛ مگر به‌حسب نسبت و رتبه (ابن‌سینا، ۱۹۷۸م، ص. ۴۶).

چون عقل فعال، منبع فیضان است، نیازی به انتزاع از امر محسوس نخواهد بود؛ از این روی، شیخ در جایی دیگر، درباره ادراک کلی گفته است:

و قیاسه من عقولنا قیاس الشمس من ابصارنا فکما... عقل فعال در مقایسه با عقول بشری، همانند خورشید نسبت به چشمان ماست؛ پس همان‌طور که خورشید به اشیا می‌تابد تا چشم، اشیا را ببیند، نیز عقل فعال چنین اثری دارد که بر صور خیالی می‌درخشد تا موجب تجرید آن‌ها از عوارض مادی شود و نفس را به درک معقولات قادر می‌سازد (ابن‌سینا، ۱۹۸۰م، ص. ۴۳).

فارابی نیز با همین مضمون، نسبت عقل به نفس آدمی را مانند نسبت خورشید به قوه باصره دانسته است (ملکشاهی، ۱۳۷۵، ص. ۱۹۱). شیخ در ادامه می‌افزاید:

ادراک معقول از جانب نفس است؛ زیرا اگر به‌سبب ابزار جسمانی باشد، پس تعقل امری یا باید توسط صورت عقلی آن ابزار باشد که در هر حال، چنین تعقلی نیازمند علم به صورت ابزار به‌نحو مستمر و دائم است و یا از طریق تصور شیء دیگری تعقل شود که البته محال است (ابن‌سینا، ۱۹۸۰م، ص. ۴۳).

وی در *التعلیقات* نیز چنین استدلال کرده است که: «ادراک امر معقول توسط ابزار جسمانی نیست که اگر چنین باشد، معقول، چیزی جز امر محسوس و متخیل نخواهد بود» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۸۰). اگر ادراک معقول توسط ابزار جسمانی انجام شود نیز لازم خواهد بود علم و ادراک به ابزار جسمانی خود، همواره مبتنی بر حصول مستمر صورت ابزار جسمانی باشد؛ بنابراین، ابن‌سینا در کارکرد معرفتی کلی طبیعی، فراتر از نظریه تجرید، بر امر معقول فی‌نفسه تأکید کرده؛ اما موجودیت امر معقول از این حیث که حقیقت واحدی است، نباید به‌معنای وحدت عددی یا کمی باشد؛ زیرا چنین وحدتی خاص امور جزئی و محسوس است؛ نه امور معقول؛ از این روی، شیخ در نمط چهارم از *اشارات* گفته است: «حقیقت کلی طبیعی که در افراد خود تحقق یافته، حقیقت اصیلی است که افراد زیادی در آن اختلاف ندارند

(مشترک‌اند)؛ نامحسوس و بلکه معقول خالص است» (ابن‌سینا، ۱۹۵۰م، ص. ۹)؛ البته جمله «بلکه از آن رو که حقیقت اصیلی است که افراد زیادی در آن اختلاف ندارند»، به حقیقتی اصیلی، کلی و طبیعی اشاره می‌کند که وحدتش از نوع عددی نیست؛ چون اگر چنین باشد، باید کلی به‌مثابه وحدت در کثرت افراد باشد؛ زیرا شیخ هم‌عقیده با افلاطون نیست که کلی قبل از کثرت را به‌مثابه وحدت در کثرت، وحدت عددی دانسته؛ بلکه در الهیات شفاء، این مسئله را نقد کرده و گفته است:

و ممکن نیست معنایی باشد که در افراد بسیاری موجود شود؛ پس همانا انسانیتی که در عمرو وجود دارد، اگر خودبه‌خود توجه شود و نه به‌معنای حد منطقی‌ای که در زید لحاظ می‌شود، ویژگی‌ای که عارض انسانیت در زید می‌شود، به‌ناچار باید عارض انسانیت در عمرو شود (انسانیت، معروض ویژگی‌های خاص آن‌هاست)؛ از این رو، لازم است که ذات واحدی مجمع اضداد گردد...؛ پس آن کس که دارای فطرت سالمی است، ممکن نیست انسانیت واحدی را تصور کند که با ویژگی‌های پوشیده‌شده در عمرو، عیناً همان انسانیتی باشد که با ویژگی‌هایی در زید است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق-الف، ص. ۲۰۸-۲۰۹).

این بیان ابن‌سینا بر کثرت کلی طبیعی دلالت دارد که متکثر به تکثر افراد خود است؛ به‌گونه‌ای که او وحدت عددی کلی طبیعی را رد می‌کند. نزدیک به این مضامین را علامه طباطبایی نیز بدین شرح بیان کرده: «وحدت عددی، مستلزم آن است که امر واحد در هر حال که واحد است، کثیر باشد و از طرفی امر واحد، دارای صفات متقابلی گردد که این امر نیز محال است» (طباطبایی، ۱۴۰۴ق، ص. ۷۴). به‌رغم نقد صریح وحدت عددی باید نقد وحدت نوعی را نیز شامل شود؛ زیرا وحدت نوعی، وحدت مفهومی است که بر ذهنی‌بودن حقیقت کلی طبیعی دلالت می‌کند؛ درحالی که شیخ تحقق‌یافتن آن در خارج از ذهن را مسلم دانسته و بنابراین، به‌نحو اطلاق، به وحدت حقیقی توجه داشته است.^۱

براساس آنچه گفتیم، ابن‌سینا کلی طبیعی را با توجه به وجود افرادش کثیر دانسته و مشترک‌فیه‌بودن آن را دال بر کثرت و تحقق وجودی‌اش به‌شمار آورده است. هرچند مشترک‌فیه بما هو بر وحدت دلالت دارد، تحقق‌یافتن مشترک‌فیه، منوط به افرادش خواهد

۱. او در الهیات شفاء، درباره معانی طبایع و کلی از آن حیث که حمل بر کثیر می‌شود، گفته است: «چه بسا کلی‌ای وجود دارد که حتی در خارج، صدق بر یک فرد هم نخواهد داشت؛ مثل خانه هفت‌گوش؛ پس طبیعت چنین کلی‌ای را می‌توان تصور کرد که دارای یک حقیقت است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق-الف، ص. ۱۹۵).

بود؛ بنابراین، همان‌گونه که گفتیم، مشترک‌فیه چون به‌مثابه ماهیت لابشرط مقسمی است و نسبت به اقسام خود، نسبت جزء به کل است، ضرورتاً چنین جزئی باید موجود باشد؛ ولی اگر کلی طبیعی نسبت به افراد خود، نسبت جزء به کل داشته باشد، نباید این جزء، بسیط و واحد باشد؛ زیرا حکمی که بر افراد به‌مثابه کل حاکم است، بر طبیعت آن‌ها نیز حاکم خواهد بود و از این روی، حکما گفته‌اند: «کلُّ ما صحَّ علی الفرد صحَّ علی الطبیعة من حیث هی و کل ما امتنع علی الطبیعة امتنع علی افرادها»؛ یعنی: «هرآنچه بر فردی از افراد طبیعت چیزی قابل حمل باشد، بر نفس طبیعت آن چیز نیز قابل حمل است و آنچه بر نفس طبیعت چیزی قابل حمل نباشد، بر هیچ‌یک از افراد آن چیز قابل حمل نخواهد بود» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ص. ۲۷۶)؛ پس نسبت جزء به کل یا بسیط به مرکب که پیشتر درباره آن، سخن گفتیم، در بیان دلیل موجودیت کلی طبیعی، ناکافی خواهد بود. ابن‌سینا در بحث از کارکرد هستی‌شناسی کلی طبیعی، درصدد توجیه ارتباط میان جهان محسوس و معقول بوده و بنابراین، کلی قبل از کثرت را که طبیعتی مجرد است، با افراد خود که طبیعتی متکثر و مادی هستند، قابل جمع ندانسته و از این روی گفته است: «اگر جایز بود که حیوان بما هو حیوان به این شرط که مجرد و بدون هیچ شرطی در خارج، موجود گردد، پس باید مثل افلاطونی در خارج، موجود می‌شد؛ بلکه حیوان بشرط هیچ چیزی تنها در ذهن، موجود است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق-الف، ص. ۲۰۴)؛ بدین ترتیب نمی‌توان به طبیعتی باور داشت که گاه مجرد است و گاه مادی؛ به‌نحوی که اگر این طبیعت، مجرد فرض شود، حمل بر یک فرد و چنانچه مادی باشد حمل بر افراد بسیاری ممکن شود؛ همچنین می‌توان در سخنان ابن‌سینا کارکرد کلی طبیعی در حوزه اثبات تجرد نفس را از آن جهت که نفس، محل معقولات است، یافت. وی در *عیون الحکمة* نیز گفته است:

إن ادراک المعقولات شیء، للنفس بذاتها من دون ذلك... . همانا ادراک معقولات از جانب ذات نفس و نه غیر آن حاصل می‌شود...؛ پس برای تو آشکار است که ادراک معقول که نفس انسانی است، جوهری است که با ماده آمیخته نشده و خود را از اجسام منفرد توسط عقل و قیام به خود جدا می‌سازد (ابن‌سینا، ۱۹۸۰م، ص. ۴۳ و ۴۶).

وی در بخش «نفس» از کتاب *شفا* هشت برهان را در اثبات تجرد نفس ذکر کرده که از میان آن‌ها برهان دوم، مبتنی بر ادراک امر کلی مجرد از کم، آیین و وضع است:

همانا قوه عاقله که امور معقول را مجرد از کمّ محدود و آیین و وضع می‌کند؛ پس ضروری است تا در ذات چنین معقول مجردی بنگریم که چگونه مجرد شده... منظورم این است که حقیقت امر معقولی که مجرد از وضع است، آیا در وجود خارجی است یا در وجود جوهر عاقل است...؛ پس ممکن نیست که این امر مجرد در جسم باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲۹۴).

نفس، مُدرک امر کلی است و هرچه کلی را ادراک می‌کند، مجرد از عوارض جسمانی است؛ پس نفس به‌مثابه مُدرک امر کلی، مجرد است؛ اما در کارکرد هستی‌شناسی، آن‌گاه که کلی طبیعی بر افراد خود حمل می‌شود، فراتر از کارکرد منطقی‌اش بیانگر وحدتی است که با وجود مساوقت دارد؛ زیرا اگر وحدتی نباشد، حمل تحقق نمی‌یابد؛ بنابراین، چنانچه کلی طبیعی در خارج به‌نحو کثیر در افرادش تحقق یابد، نیازمند دلیل و علتی بیرون از خود است و بر این اساس، حکما قاعده «کل ماهیه مقوله علی کثیرین فلیس قولها علی کثیرین لماهیتها» را بیان کرده‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ص. ۴۳۱). حمل ماهیت انسانی بر افراد کثیر، نیازمند دلیل و علت بیرونی است و بدین ترتیب نتیجه می‌گیریم در وهله نخست، منشأ پیدایش کثرت، امری خارج از ماهیت است که نه مقتضای ذات شیء، بلکه پیوسته نیازمند دلیل و علت بیرونی خواهد بود؛ دوم، اینکه چون مشخص شد علت حمل کلی طبیعی بر افراد خود نه در ذات ماهیت کلی طبیعی، بلکه در وجود است، درواقع براساس چنین ادعایی کلی طبیعی به‌مثابه ماهیت لابلشروط مجعول بالعرض خواهد بود. شیخ در الهیات شفاء گفته است: «امر ممکن چون وجودش از ناحیه غیرخود ضرورت دارد؛ پس لازم است هر معلولی وجودش از ناحیه علت بهره گرفته باشد...» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق-الف، ص. ۱۷۶-۱۷۷). درخصوص حمل کلی طبیعی بر افراد کثیر، توجیه وحدت در دیدگاه شیخ ابهام دارد؛ زیرا به‌نظر او صدور کثرت از وحدت و بالعکس، محال است؛ درحالی که وی به «حقیقت واحد و اصیلی از کلی طبیعی به‌نحو مشترک در افرادش» اعتقاد دارد (ابن‌سینا، ۱۹۵۰م، ص. ۹). چون ماهیت، فی‌نفسه وجود نداشته و تحقق‌یافتن آن در وجودات خارجی است، در کارکرد هستی‌شناسی، منشأ انتزاع کلی، طبیعی ماهیتی است که با وجودات خارجی متحد شده و بدین ترتیب، از این حیث، افراد مقدم بر کلی طبیعی هستند؛ برعکس، در کارکرد معرفتی یا ادراکی، آنجا که کلی طبیعی از حقایق عقلی و مثالی انتزاع می‌یابد، نسبت به افراد تقدم دارد و به‌مثابه امر معقول از خزانه عقل بدون کمک آلات حسی متزع می‌شود. باری، چنین

تفسیری از کلی طبیعی با نظریه کلی بعداز کثرت مطابقت ندارد و از این روی، با تفسیر مشائی شیخ، سازگار نخواهد بود؛ البته برهان جزئیت که پیش از این در اثبات و تحقق یافتن کلی طبیعی در خارج ذکر شد، فقط با صبغه اصالت ماهیتی سازگار است؛^۱ چون بنابه نظر شیخ و مشائیون، از یک طرف، کلی طبیعی، مستقل و منحاز از افرادش نیست و از سوی دیگر، به واسطه افرادش ثابت نمی شود؛ یعنی افراد، واسطه در ثبوت کلی طبیعی نیستند؛ به نحوی که علت وجود خارجی آن باشند. حال، اگر چنین باشد، حقیقت کلی طبیعی، وابسته به افرادش است و افراد که خود، ویژگی های بالعرض دارند و معلول وجودی بالذات هستند، اکنون علت آن خواهند بود و اگر آن معلول، افراد خارجی خود باشد، دیگر آن حقیقت اصیلی نخواهد بود که به نحو مشترک و کثیر در تمام افرادش حضور دارد؛ پس باور به وجود کلی طبیعی، بدون مبتنی بودن بر اصالت وجود، درخور بسی تأمل است. در کارکرد کلامی، ابن سینا طبایع را از آن جهت که متعلق ادراک باری - تعالی - است، در نمط هفتم از کتاب *اشارات* و فصل ششم از گفتار هشتم *الهیات شفا*، به ویژه در فصل سیزدهم رساله *مبدأ و معاد* بیان کرده و خلاصه عبارت او بدین شرح است:

گاهی تصور عقلی از صورت خارجی شیء است؛ مثل تصور آسمان از آسمان؛ ولی گاه صورت عقلی از قبل، نزد قوه عقلی موجود بوده؛ مثل تصور شکل که در خارج از ذهن، آن را تحقق می بخشیم. تصور حق - تعالی - درباره اشیا از نوع دوم است؛ پس ضمن اینکه ذات خود را تصور می کند، آنچه را که بعداز او موجود می شود نیز تصور کرده است (ابن سینا، ۱۹۵۰م، ص. ۲۷۶ و ۲۷۸).

تصور شکل قبل از تحقق یافتن آن، مثالی برای علم فعلی خداست؛ چنان که خواجه نصیر نیز تأکید کرده که چنین علمی «ما تكون عللاً لوجود الأعیان الخارجیة التي هي صورها» که در مقابل علم انفعالی، «ما تكون معلولات الأعیان الخارجیة» است (ابن سینا، ۱۹۵۰م، ص. ۲۷۸)؛ به دیگر سخن، علم خداوند متعال به موجودات از نوع علم فعلی، یعنی علم به علت تامه است؛ زیرا این گونه علم، مستلزم علم به معلول است. از نظر ابن سینا همان گونه که کلیات ادراک

۱. ملاصدرا در فصل چهارم از موقف نخست از جلد چهارم کتاب *اسفار* گفته است: «اما الکلی الطبیعی غیر موجود عندهم (المتکلمین) اصلاً و غیر موجود عندنا بالذات إذ...»: «اما کلی طبیعی نزد متکلمین، اصلاً موجود نیست و نزد ما نیز ذاتاً موجود نیست؛ زیرا ماهیت را هیچ وجودی از حیث مفهوم و معنا جز از جهت وجود و تشخیص نیست» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ص. ۴۷).

می‌شوند، گاه ادراک امور جزئی نیز به‌نحوی صورت می‌گیرد که زمان در آن نقشی ندارد؛ مانند علم به کسوف که در آن، وقتی منجم از طریق حس، کسوف را مشاهده می‌کند، علم جزئی محسوس در یک زمان برایش حاصل می‌شود؛ ولی اگر فارغ از زمانی خاص از طریق علل، اسباب، طبایع، و حرکت افلاک و سیارات به وقوع این مسئله علم یابد، چنین علمی به‌وجه کلی خواهد بود و «چنین تعقلی پیش از کسوف و بعد از آن و با آن، همیشه ثابت و تغییرناپذیر است» (ابن‌سینا، ۱۹۵۰م، ص. ۲۸۹)؛ بنابراین، تصور جزئیات به‌نحو کلی، همان طبایع کلی است که با لواحقش موجب تشخیص آن‌ها شده است. چون حق - تعالی - به خویش به‌نحو حضوری و به موجودات به‌نحو حصولی علم دارد، صور مرتسمه در وی نه عین ذات، بلکه از لوازم ذاتش هستند. پیداست که چنین صوری محسوس نخواهند بود؛ بلکه نزد وی امور جزئی به‌نحو کلی و قبل از کثرت ادراک می‌شوند؛ یعنی علم به طبایعی که به عوارض خود منضم شده و در نتیجه، مشترک بین کثیرین است. باری، ابن‌سینا در کارکرد الهیاتی - کلامی کلی طبیعی در فصل اول از نمط چهارم/ اشارات، ابتدا آن را به‌مثابه نام و مفهومی مشترک و سپس به‌عنوان مابه‌ازای خارجی و عینی آن به‌منظور ورود به مباحث کلامی، لازم دانسته و در واقع، وجود امر نامحسوس را شرط ورود به الهیات خاص قلمداد کرده است (ملکشاهی، ۱۳۷۵، ص. ۲۴۷)؛ به دیگر سخن، او زمینه را برای اثبات واجب‌الوجود و احکام آن از طریق امر محسوس به امر معقول فراهم کرده و از کلی در کثرت به‌منظور اثبات واجب‌الوجود بهره گرفته است.

۲. هگل، مفهوم کلی و تحقق یافتن اقسام آن

هگل در دو اثر مهم خود، یعنی علم منطق و بخش نخست از *دایرة‌المعارف علوم فلسفی*^۱، مفهوم کلی را به‌مثابه مقوله منطقی و درحوزه پدیدارشناسی روح از حیث معرفتی بررسی کرده است. علم منطق که بر مبنای حوزه‌های سه‌گانه وجود، ماهیت و صورت معقول تألیف شده، همانا منطق وجود^۲ یا به عبارتی، وجودشناسی و علم مابعدالطبیعه است. مقوله کلی

۱. علم منطق به منطق کبیر و بخش منطق از *دایرة‌المعارف علوم فلسفی* به منطق صغیر ملقب شده است. تام راکمور مدعی است به‌زعم هگل، منطق صغیر به‌عنوان راهنمایی مناسب برای دانشجویان نوشته شده؛ زیرا پیچیدگی‌های علم منطق را ندارد و در واقع، درسنامه‌های هگل با ملحقاتی است که شاگردانش آن را منتشر کرده‌اند (Rockmore, 1996, p. 30).

درحوزه صورت معقول استنتاج می‌شود که واپسین بخش از منطق هگل است. این مقوله در منطق سنتی، تنها صورتی انتزاعی و مجرد است. هگل منطق سنتی را که مبادی تصویری و تصدیقی را شامل می‌شود، همچون «بنایی کهنه می‌داند که باوجود فراوانی مصالح، خود ازجمله موانعی هستند که وظیفه دوباره‌ساختن را ترغیب می‌کند» (Hegel, 2010, p. 507). او در نامه‌ای به نایتهمر^۱، متکلم مسیحی، درباره آموزه‌های منطق سنتی نوشته است:

متون زیادی درباره آن نوشته شده؛ ولی هرکس آن را فقط مثل اثاثیه‌ای کهنه برای جابه‌جایی به هر سو می‌کشاند... می‌توان نوع تعاریفی را که در منطق قدیم پذیرفته شده، در دو صفحه نگاشت. آنچه را که فراتر از دو صفحه و شرح تفصیلی آن است، سراسر سفسطه‌های مدرسی بی‌ثمری هستند که به عبارتی با ملاحظات روان‌شناختی رقت‌باری بسی فربه شده‌اند (Hegel, 1984, p. 175).

پس در بازسازی چنین بنایی، صور معقول باید تعینات حوزه وجود و ماهیت را وحدت بخشند و این امر ابتدا در استنتاج بی‌واسطه مفهوم کلی تحقق می‌یابد. به نظر هگل، چنین بنایی فاقد تعینات و حرکت اندیشه به عرصه اعیان است. در این بازسازی باید تعریفی پویا از مفهوم کلی، جزئی و فردی به دست داد:

صورت معقول به‌نوبه خود، دارای آنات سه‌گانه کلیت، جزئیت و فردیت است. به‌مثابه امر کلی، صورت معقولی که ما در ابتدا با آن مواجه هستیم، چونان وجودی محض مثل عدم است (زیرا فاقد تعین است). آن صورت معقول مفهوم محض، تمامیت است؛ لیکن مجزا از هر تعینی است. تفاوت میان صورت معقول کلی و وجود محض در این است که ما از طریق تعینات وجود و ماهیت عمل کرده و به سطح عالی‌تری از بی‌واسطگی برآمده‌ایم؛ یعنی از صورت معقول به‌مثابه وجود تا صورت معقولی که به‌مثابه تفکر ملاحظه می‌شود (Rosen, 2014, p. 413).

صورت معقول بما هو دارای همان حالت وجود محض و مجرد است؛ به عبارت دیگر، مفهوم کلی و دیگر صور معقول در مراتب هستی حضور دارند و نهایتاً درحوزه صورت معقول تعین می‌یابند. هگل با توجه به این معنا مفهوم کلی را که صدق بر کثیر دارد (کلی ایساغوجی)، کلی انتزاعی یا مجرد نامیده است. او در ملحقه بند ۱۶۳ از منطق صغیر گفته:

1. Niethammer

وقتی مردم از صورت عقلی سخن می‌گویند، معمولاً کلیتی انتزاعی را در ذهن دارند و بنابراین، صورت معقول نیز به‌عنوان مفهوم عام تعریف شده است... این تصورات که از طریق حذف ویژگی‌ها در رنگ، گیاه و حیوانات گوناگون حاصل و از یکدیگر متمایز می‌گردند، آنچه را که به‌نحو مشترک دارند، حفظ می‌کنند. این طریقی است که در آن، فاهمه صورت معقول را ادراک می‌کند. ادراک چنین مفاهیمی پوچ و بی‌محتوا است و تصاویر و اشباحی محض که قابل توجیه هستند. درواقع، آنچه که در صورت معقول کلی، فقط امر مشترک است، در تقابل با امر جزئی است که قائم به خودش نیست؛ درعوض، کلی که خویش را جزئیت می‌بخشد، به‌نحو روشنی خویش را در دیگر خود حفظ می‌کند (Hegel, 1991, p. 240).

صورت معقول از آن جهت که فاقد مضمون و محتوای خاص است، بسیط محسوب می‌شود و چون از حیث تصویری، نیازمند به غیر خود نیست، بی‌واسطه خواهد بود؛ در نتیجه، صورت معقول، مفهوم کلی است که در آغاز، توسط اندیشه انتزاع می‌شود؛ ولی با صورتی که حاوی ویژگی‌های خاص و متمایز از انواع دیگر است (یعنی مفهوم جزئی)، تقابل دارد (جزئی جانب سلب کلی است). از نظر هگل، کلی انتزاعی همان صورت عقلی فی‌نفسه است که فقط با حذف و رفع ویژگی‌های خاص هر فرد، و ایجاب وصف مشترک هر فرد استنتاج می‌شود؛ اما کلی انتزاعی، مفهومی بی‌جان و مرده است. او در ملحقة ۱۶۰ از همین کتاب نوشته:

در منطق فاهمه ما عادت کرده‌ایم تا صورت معقول را به‌مثابه صورت محض اندیشه و حتی دقیق‌تر، همچون بازنمودی کلی تلقی کنیم؛ درحالی که این، تفسیر ناچیزی از صورت معقول است که بما هو امری مرده و تهی [از تعینات] و انتزاعی است... . عکس این وضع را درواقع می‌توان کاملاً گفت که صورت معقول، منشأ کل حیات است؛ ضمن اینکه سراسر، امری انضمامی است...؛ صورتی که هم سرشار از همه مضامین درون خویش است و هم خویش را از درون خود آزاد می‌سازد؛ با این حال، هرگاه ما از کلمه «انضمامی»، آنچه را که فقط مضمون حسی دارد، بفهمیم یا به‌طور کلی، چیزی که به‌نحو بی‌واسطه قابل درک است، پس این صورت معقول را می‌توان امری انتزاعی خواند؛ زیرا صورت معقول بما هو اجازه نمی‌دهد تا با دست‌های خویش، آن را به‌چنگ آوریم! در هر حال، صورت معقول، همچنان امری کاملاً

۱. احتمالاً در اینجا هگل از نسبت میان کلمه‌های Begriff (صورت معقول) و Griffen (چنگ‌زدن) بهره گرفته است.

هستند^۱. به‌زعم وی، احکام ماهوی عبارت از احکامی هستند که محمول آن‌ها از اوصاف ذاتی موضوع است و لذا سلبشان موجب سلب کمی موضوع آن‌ها می‌شود؛ به دیگر سخن، موضوع و محمول در یکدیگر بازتاب دارند. «سقراط فانی است» که در قالب حکم «فرد کلی است»، جانب سلب آن در قالب «جزئی کلی است» خواهد بود؛ زیرا به نظر هگل، جزئی حتی از حیث محتوا در تقابل با کلی قرار دارد. به ادعای وی می‌توان از فرد سقراط به‌عنوان انسانی که متصف به وصف ذاتی فناست، به این مسئله حکم داد که همه انسان‌ها فانی هستند؛ زیرا فنا وصف ضروری تمام افراد انسانی است و بنابراین، فرد همان وصف کلیتی را دارد که همه انسان‌های دیگر دارند. پیداست که هگل به نحوه شکل‌گیری کلی انضمامی در احکام منطقی توجه داشته و در نتیجه، نخست استدلال مفسران از بند یادشده، مبتنی بر این مسئله است که فرد، مجموعه‌ای از ویژگی‌هایی محسوب می‌شود که بما هو، کلی انضمامی را تشکیل می‌دهند؛ یعنی به عبارتی، فرد در شکل‌گیری احکام منطقی، حاوی کلی انتزاعی و جزئی است؛ اما «فرد، چیزی بیشتر از یک مصداق و یا مثالی از کلیات نیست؛ یعنی هیچ فرد محضی وجود ندارد». دوم، اینکه هگل در صدد توضیح و تبیین استنتاجی کلیات جوهری است که ارسطو نیز تحقق‌یافتن آن را در افراد می‌داند؛ لذا هگل نیز در مقابل افلاطون، تحقق‌یافتن کلیات جوهری را فراتر از افراد نپذیرفته است؛ «اما کلیات جوهری که ماهیت فرد بما هو فرد را قوام می‌دهند، نه فقط به‌نحو انتزاعی وجود ندارند؛ بلکه فقط از طریق کلیات ویژه جزئیت یافته و بنابراین، در صورت افراد مصداق می‌یابند» (Stern, 2006, p. 157).

مستند دیگری که مفسران اندیشه‌های هگل و به‌ویژه ایده‌باوران انگلیسی‌تبار به آن استشهاد کرده‌اند، سخنان وی در بخش یقین‌حسی پدیدارشناسی روح است:

پس تقریر «اکنونی»، خود جهشی است که بیان می‌کند «اکنونی» در حقیقت وجود دارد؛ یعنی حاصل یا کثرتی از اکنون‌هایی است که با یکدیگر جمع شده‌اند. این تقریر تجربه

۱. هگل احکام را که منتج از یکدیگرند، شامل چهار قسم دانسته است: نخست، احکام وجودی (کیفی) که محمول آن‌ها از اوصاف عَرَضی و مندرج در موضوع است: گل رُز سرخ است؛ دوم، احکام بازتابی که محمول آن‌ها جنبه ادغامی با موضوع دارد؛ سوم، احکام ضروری که کلیت نهفته در آن‌ها برای موضوع ضرورت دارد؛ چنان‌که جنس برای انواع خود، کلیتی ضروری است؛ چهارم، احکام مبتنی بر صورت معقول که از حیث جهت هستند و در آن‌ها میان موضوع و محمول، وحدت تام برقرار است.

آموخته‌ای است که «اکنون»، امری کلی است. به همین صورت، تقریر از «اینجایی» که در واقع، این «اینجایی» نیست؛ بلکه قبل و پیش و بالا و پایین است و... (Hegel, 1977, p. 64-65).

به بیان دیگر، سخن هگل ناظر بر این است که اگر هر اینجایی و هر اکنونی قابل تقسیم به افراد اینجایی و اکنونی باشد، یقین حسی نمی‌تواند مدعی فهمی جامع درپرتو فردی خاص با آنات زمانی و مکانی‌اش شود. پیداست که هگل و مفسران اندیشه‌های وی به کارکرد معرفتی کلی انضمامی التفات داشته‌اند؛ به‌گونه‌ای که در پدیدارشناسی آگاهی، کلی انضمامی نقش مهمی ایفا می‌کند. در فرایند آگاهی، حتی در بی‌واسطه‌ترین مراحل شناخت، یعنی یقین حسی، آگاهی به‌پشتوانه کلی انضمامی تعیین می‌یابد. شیء محسوس تا وقتی متعلق شناخت واقع نشده، همانا در مرحله ذات فی‌نفسه وجود دارد؛ ولی در مرحله شناخت، یقین حسی توسط این «اینجایی» و «اکنونی» که امور کلی باواسطه هستند، حاصل می‌شود و حتی «من» به‌مثابه فاعل شناسا درپرتو «من کلی» به یقین حسی دست می‌یابد. در این مرحله، هر چیزی درمقابل غیرخود قرار می‌گیرد و آن را در خود منحل می‌کند و از نظر هگل، این امر در مرتبه عقل دیالکتیکی تحقق می‌یابد.

هگل دو مرتبه متفاوت از عقل را متمایز ساخته. درست همان‌گونه که فاهمه عموماً تمایل دارد تا چیزی را مستقل از عقل فرض کند، عقل دیالکتیکی نیز تمایل دارد تا چیزی را مجزا از عقل ایجابی فرض کند. عقل دیالکتیکی چون کارکرد آن در جهت انحلال تعینات متناهی است، می‌توان آن را عقل سلبی نامید. عقل ایجابی [درمقابل]، برای بازسازی این تعینات است؛ ولی حقیقت عقل، روح است که به‌مثابه عالی‌تر از آن دو، عقل مُدرک^۱ یا فهم معقول^۲ می‌باشد (Rosen, 2014, p. 33-34).

در مرتبه عقل دیالکتیکی، کلی محض در وضع مقابل خود، یعنی جزئی نفی و سلب می‌شود و سپس به «من کلی» که کلی انضمامی است، دست می‌یابد. از حیث تکوینی و پدیدارشناختی، آگاهی درسطح شعور از «من» خاص که تابع امیال خود و غیرخود است، به مرتبه‌ای از شعور که امر کلی است، نایل می‌شود. چنین شعوری در «من کلی» که وضع مجامع «من محض» و «من جزئی» است، آشکار می‌شود و این آشکارگی^۳، خاصیت عقل

1. Verstandige Vernunft
2. Vernunftiger Verstand
3. Erscheinuns

است. ظهور چنین عقلی در فاعل شناسا و آگاهی انسان رخ می‌دهد و از این روی، همه چیز در جهان، قابل بازگشت به عقل و فاعل شناساست؛ چنان‌که گویی فقط معانی ذهن فاعلی شناسا مقوم جهان و عامل معقولیت آن است؛ بنابراین، کلی انضمامی از نظر هگل، همان ربط معقول با محسوس و به عبارت دیگر، فردیت تمامیت یافته به‌زعم وی است. در کاربرد کلامی، کلی انضمامی، تحقق ایده مطلق در ذهن خداست و همراه با خدا روح مطلق قلمداد می‌شود. به عقیده او خدا در حکم جوهر و ذاتی است در اعراض و کلی در جزئی به‌مثابه وحدتی است در کثرت. حضور همه‌جایی^۱ خدا در جهان از این جهت است که از قبل مقولات منطق، جهان شکل گرفته است. هگل در بخش نخست از درس‌گفتارهای فلسفه دین، موضوع فلسفه و دین را همانا خدا و مطلق دانسته و باور به چنین خدایی را در وهله نخست، امری انتزاعی به‌شمار آورده است؛ یعنی تا آنجا که خدا به‌مثابه امری:

کلی است، از منظر ظهور و بسط خویش موجودی ساکن در خود و در وحدت مطلق با خود است. اگر ما از خدایی سخن می‌گوییم که در وجود خویش ساکن و پنهان است، ما در کاربرد چنین تعبیری به بسط و ظهوری که انتظار وقوعش را داریم، می‌اندیشیم (Hegel, 1895, p. 91).

به‌باور وی، تحقق مطلق در منطق صورت معقول از آنات سه‌گانه کلیت، جزئیت و فردیت استنتاج می‌شود و تحقق آگاهی دینی درباره خدا با آنات یادشده، متناظر با آن است. آگاهی از مطلق در آن کلیت، فقط آگاهی از خدایی انتزاعی به‌مثابه موجودی یگانه، قائم به خویش و جوهری محض، درون‌ذات و نامتناهی است که در جهان تعین نیافته و موجودی زنده و سرشار از محتوا نیست. در این مرحله، دین به مفهوم کلی آن، همان تصور کلی خداست که در قلمرو دین و آیینی محض مفهوم دارد. در مرحله و آن جزئیت، ذهن خدا در مقابل ذهن آدمی قرار می‌گیرد و در این تقابل، آدمی هنگام تصور خدا میان خود و او، یعنی میان متناهی و نامتناهی، مرز و حائلی قرار می‌دهد. در واقع، خدا به‌مثابه موضوع و عین اُبژه قرار می‌گیرد و به تعبیر استیس، در این مرحله، آدمی مرتکب گناه و شقاوت می‌شود (استیس، ۱۳۵۷، ص. ۶۸۰)؛ ولی در آن فردیت که بازگشت جزئیت به کلیت صورت می‌گیرد، آدمی با خدا نسبتی یگانه می‌یابد و در واقع، مفهوم پرستش و عبادت محقق می‌شود؛ یعنی متناهی

1. Omnipresent

به نامتناهی بازمی‌گردد و از حیث معرفتی، آدمی به‌مثابه روح از خود آگاه و به درک مطلق نایل می‌شود. هگل گفته:

دین روحی است که خویش را در آگاهی تحقق می‌بخشد؛ پس هر تحقق نسبتی است که در آن، دو جنبه لحاظ می‌شود: ارتقای وجود آدمی به خدا، آگاهی به خود آگاهی از خدا و آگاهی روح است و این روح خویش را در آگاهی تحقق می‌بخشد؛ پس نخستین مرحله ایده، وحدتی جوهرین، کلی فی‌نفسه و لِنفسه، و روحی مطلق بدون هیچ تعینی است. دومین مرحله درکنار مرحله نخست، دقیقاً مرحله قرابت یا نسبتی خوانده می‌شود که خارج از این وحدت است. این نسبت را می‌توان ارتقای وجود آدمی به خدا نامید؛ چراکه وجود آدمی و خدا به‌نحو متمایزی با یکدیگر نسبت دارند... . مرحله سوم، رفع وضع مقابل فاعل شناسا (سوژه) و خدا، رفع جدایی و دورافتادگی فاعل شناسا از خداست. تأثیر آن چنین است که وجود آدمی باطناً خدا را احساس کرده و می‌شناسد؛ چنانچه در آگاهی درون‌ذاتی، فاعل شناسا خویش را به خدا ارتقا داده و آرامش و لذت را به خویش بخشیده و همان‌گونه که در فحوای متألّهین بیان شده، خرسند است که در قلب خویش خدایی دارد که با او یگانه و مشمول لطف الهی شده است (Hegel, 1995, p. 178-180).

بنابراین، از نظر وی، کاربرد کلامی کلی انضمامی فقط در دین مسیحیت تحقق یافته است. وقتی هگل از حیث تاریخی، مراحل آگاهی دینی را تحلیل می‌کند، مرحله فردیت را محل التقای آگاهی آدمی و خدا می‌داند و در واقع، در این مرحله، شناخت عقلانی از خدا ممکن می‌شود؛ ولی او به‌خوبی می‌داند که الهیات مسیحی به‌شکل مرسوم آن فقط با احساس و ایمان آدمی مرتبط است و از این روی، پاسخ‌گوی معضلات عصر جدید نیست که در آن، خدا فقط به‌مثابه جوهری مطلق، نامتناهی و لطیف در دوردست، فقط نظاره‌گر عالم است. هگل در کارکرد کلامی، کلی انضمامی را در فردیت آدمی دانسته که قادر به احتجاج عقلانی خدا و دین مطلق همچون مسیحیت است که فراتر از زبان تمثیلی یا استعاری، بهره‌ای دیگر از مطلق دارد.

۳. وجوه مشترک و متمایز هگل و ابن‌سینا

همان‌گونه که گفتیم، از نظر هگل، کلی انضمامی در سطح صورت معقول تعین می‌یابد؛ در حالی که به اعتقاد ابن‌سینا کلی طبیعی در سطح ماهیت تبیین می‌شود؛ البته چون هگل و

ابن‌سینا، هردو متأثر از اندیشه منطقی ارسطو بوده‌اند، مفهوم انتزاعی کلی را به‌مثابه معقول ثانی منطقی پذیرفته و از حیث تحقق عینی، وجود کلی را منضم در افراد و همراه با آنان دانسته‌اند؛ اما نمی‌توان گفت کلی انضمامی هگل، همان کلی طبیعی ابن‌سیناست؛ زیرا کلی طبیعی فی‌نفسه، حیث سلبی دارد؛ درحالی که کلی انضمامی به‌سبب تعیین‌یافتن در فردیت، حیث ایجابی پیدا کرده است؛ به عبارت دیگر، کلی طبیعی، ماهیتی لابشرط از همه قیود و شروط دارد که حتی از حیث سلبيت نیز خالی است؛ به‌علاوه نمی‌توان در تحلیل کلی انضمامی، نشانی از ماهیتی یافت که «لا علی التبعین» باشد؛ زیرا کلی انضمامی، همان فردیتی است که مظهر و نتیجه وضع مجامع کلی محض (انتزاعی) و جزئی محسوب می‌شود و براساس بیان حکمت سینوی، ماهیت مخلوطه و بشرط شیء است. هگل از یک سو، به کلی قبل از کثرت افلاطونی باور دارد که از قبل، همان «ایده» بوده و به‌نحو انتزاعی در اندیشه شکل گرفته و از سویی کاملاً خود را از اندیشه افلاطون‌رهای بخشیده و کلی قبل از کثرت را فقط در حد مفهوم انتزاعی اندیشه، بی‌محتوا دانسته است؛ ولی در صورت و حرکت اندیشه در فراشد از حوزه وجود و ماهیت تعیین می‌شود و بنابراین، درتعیین-یافتگی^۱، مفهوم کلی در کثرت و پس از کثرت مقولات منتج می‌شود؛ یعنی به‌زبان هگل، کلی انضمامی ضمن اینکه حاوی مقولات و حافظ مقولات پیشین است، رافع مقولات کثیر نیز محسوب می‌شود.^۲ درواقع، کلی «ایده» درسطح صورت معقول به کمال می‌رسد؛ ولی درسطح مقولات وجود و ماهیت، فقط متعلق فاهمه خواهد بود؛ بنابراین، کلی انضمامی به-زعم هگل، حاصل نسبت استنتاجی عقل نظری است؛ نه حاصل انتزاع صرف. به‌باور نگارندگان، نظریه تجرید یا انتزاع ابن‌سینا درباره کلی طبیعی از نظر هگل، تنها درسطح فاهمه^۳ خواهد بود؛ نه درسطح عقل^۴؛ ولی ابن‌سینا در تحقق کلی طبیعی، کاملاً فراتر از نظریه انتزاع رفته است؛ زیرا حقیقت انسانیت از دو حال خارج نیست: یا در خارج به‌شکل فرد یا تشخص خاص موجود است که در این صورت نباید بر بیشتر از یک فرد حمل شود و این امر نیز خلاف دریافت ما از کلی طبیعی خواهد بود؛ یا معنای موجود در خارج،

1. Bestimmbar

۲. این تعبیر به اصطلاح *Aufhebung* در زبان هگل اشاره می‌کند که به‌معنای رفع و حفظ چیزی است.

3. Verstand

4. Vernunft

تشخیص فردی ندارد و فقط یک طبیعت نامحسوس و معقول است که در خارج، مانند دیگر محسوسات عینیت می‌یابد و بنابراین، حقیقت چنین طبیعتی فراتر از امر محسوس خواهد بود. با این فرض که علم منطق هگل، همانا استنتاج و ثبوت مقولات پیش از خلقت جهان هست (یعنی مقولات، برساخته ذهن یا روح مطلق بوده‌اند)، باید کلی انضمامی، حقیقتی معقول باشد که هم از حیث معرفتی و هم از منظر هستی‌شناختی، متعلق ادراک و مخلوق آن ذهن متعالی است؛ ولی اندیشه کلی از دیدگاه هگل، مبتنی بر قاعده استنتاج کثیر از واحد است که ابن‌سینا کاملاً با آن مخالف بوده؛ زیرا چنان‌که گفتیم، به‌باور وی، از امر واحد بما هو واحد، امر کثیر صادر نمی‌شود و به دیگر سخن، تحقق‌یافتن کثرت از امر واحد و تحقق‌یافتن وحدت در کثرت، محال است؛ ولی از دیدگاه هگل، مفهوم صدور بی-معناست و نسبت کلی با افراد خود را می‌توان همچون نسبت آب با آبنا دانست. چنین آموزه‌ای بیشتر، وامدار نگرش افلاطونی است. از طرفی اگر کلی طبیعی به‌صورت واحد و مشترک‌فیه در همه افراد خود، همچون حقیقتی واحد حضور داشته باشد، یا باید از وحدت و حقیقت واحده کلی طبیعی صرف‌نظر کرد، یا آن را صرفاً مفهومی ذهنی دانست و یا آن را همچون صور افلاطونی در جهانی دیگر لحاظ کرد.

به‌باور نگارندگان، در واکاوی کلی طبیعی، این ابهام وجود دارد که تحقق عینی آن نزد ابن‌سینا هرچند از حیث اثباتی، امری معقول است، از جهت ثبوتی، خارج از شقوق یادشده نخواهد بود؛ درمقابل، هگل مدعی وحدت حیث اثباتی و ثبوتی کلی انضمامی بوده و توصیف وی از آن که در افراد تعیین یافته نیز محل تأمل است؛ زیرا این سؤال مطرح می‌شود که این افرادی که از ناحیه اندیشه استنتاج شده‌اند، با توجه به تعیینات عقل نظری، چه هستند. به‌نظر می‌رسد وی در نهایت، در دام مفهوم‌گرایی^۱ گرفتار شده باشد؛ همچنین با تفسیری خوش‌بینانه می‌توانیم به اندیشه موجودی مطلق و متعالی تمسک جویم که به‌مثابه حقیقتی واحد در افراد و اعیان جلوه‌گر شده است؛ لذا کلی از حیث ثبوتی و اثباتی، ساحتی مجزا نیست؛ بلکه در مراتب و تعیینات هستی آشکار^۲ می‌شود. از دیدگاه هگل، عقل ایجابی همان روحی است که فراتر از مفهوم نوس یا لوگوس، هم از خویشتن آگاهی می‌یابد و هم

1. Conceptualism
2. Erscheinung

مُدْرک کلی انضمامی است. درواقع، روح یا عقل ایجابی با کسب شناخت دربارهٔ کلی انضمامی، از خود آگاه می‌شود. «چون تعینات اندیشه به‌واقع در نفس حضور دارند، از این رو، مبنای عقلانی^۱ اشیا مبنای عقلانی نفس است» (Ferrarin, 2010, p. 311). هگل مفهوم جلوه و آشکارگی را از تمثیل نور به‌مثابهٔ حالتی ماندگار^۲، از رسالهٔ نفس^۳ ارسطو درخصوص عقل^۴ برگرفته و این آشکارگی به‌نحوی است که کلی انضمامی در طبیعت و سپس در روح تجلی می‌یابد. ابن سینا نیز در نمط سوم از مراتب عقول چهارگانه در آیهٔ نور، بیانی تمثیلی با این مضمون دارد که عقل هیولایی به‌مثابهٔ چراغدانی دارای ظرفیت روشنایی است. از نظر او عقل بالملکه، درخت زیتون و عقل بالفعل، همانا مصباح است که نور را منعکس و آشکار می‌کند و عقل فعال نیز همانا آتش است که توسط آن، همه چیز روشن و معقول می‌شود؛ ولی برحسب نظریهٔ انتزاع ابن سینا، صورت انطباعی کلی در عقل، متمایز از خود عقل است و بنابراین، وحدت عاقل و معقول نزد وی بی‌معنا خواهد بود؛ هرچند وجه مشابهت اندیشهٔ ابن سینا و هگل را در چگونگی ادراک کلی می‌توان یافت که در نفس ناطقه به‌صورت بالقوه حضور دارد و توسط عقل فعال به فعلیت می‌رسد؛ در صورتی که هگل اتحاد عاقل و معقول، و حمل کلی انضمامی بر افراد را درنهایت، براساس نظریهٔ وحدت ضدین توجیه کرده؛ ولی ابن سینا ملاک حمل را در امری خارج از ماهیت کلی دانسته است. تأکید هگل بر حرکت دیالکتیکی عقل که آگاهی از جهان را به آگاهی از خویشتن منتج کرده، بیانگر حرکت اشتدادی اندیشه است که گوهر عقل را شکل داده و این خصیصه در حکمت سینوی، جایگاهی ندارد. در اندیشهٔ ابن سینا وحدت نفس به‌مثابهٔ مُدْرک کلی، براساس نظریهٔ جوهری ماده و صورت تبیین می‌شود؛ درحالی که نفس نزد هگل از رهیافت تقابل میان حوزهٔ وجود و ماهیت به وحدت می‌رسد و درواقع با کلی انضمامی تشخیص می‌یابد و مساوق می‌شود؛ به بیان دیگر، نفس در اطوار و مراتب خویش، چیزی جز کلی انضمامی نیست و از این روی می‌توان گفت جهات صدق و حیثیات آن دو یکی است. باری، جایگاه کلی نزد این دو متفکر، متفاوت است. در پایان، ذکر این نکته لازم است که نمی‌توان بدون ابهام، از منظر واقع‌گرایی، کلی طبیعی و کلی انضمامی را بررسی کرد.

1. logōs
2. Hexis
3. De Anima
4. Nous/vous

نتیجه گیری

براساس آنچه در این مقاله گفتیم:

الف) در کارکرد هستی‌شناختی، کلی طبیعی و کلی انضمامی هگل، ربط میان عالم محسوس با عالم معقول را از طریق نظریه وحدت ضدین توجیه می‌کنند؛ ولی ابن‌سینا از طریق نظریه تجرید، آن را توجیه کرده است.

ب) ابن‌سینا فراتر از نظریه تجرید در کارکرد معرفتی، کلی طبیعی را صورتی معقول دانسته است که عقل آن را بدون کمک ادوات حسی از حقایق مثالی و از خزانه عقل کسب می‌کند؛ به گونه‌ای که قوه عاقله در مراتب ادراکی، مستقل و مجزا از عوارض مادی است. هگل نیز عقل ایجابی یا روح را به مثابه مُدرک کلی انضمامی دانسته است؛ به گونه‌ای که عاقل و معقول به وحدتی کامل می‌رسند و بنابراین، نفس نزد هگل با ادراک کلی انضمامی تعیین می‌یابد و به وحدت می‌رسد؛ درحالی که از نظر ابن‌سینا جوهری مجزا از مُدرکات خود است.

ج) ابن‌سینا در کارکرد کلامی، علم حق- تعالی- به جزئیات را به نحو کلی، یعنی علم به طبایع منضم به عوارض بیرونی یا علم به اسباب و علل تامه دانسته؛ ولی علم او بدان معناست که صور مرتسمه نزد وی از لوازم ذاتش هستند و اتصاف ذات او به صور علمی است؛ نه اینکه ذات حق، متأثر از معلومات او باشد. ازدیدگاه هگل، تحقق کلی انضمامی به مطلق می‌انجامد؛ یعنی روح چون از خود آگاه است، از جهان نیز آگاه خواهد شد. درواقع، خدا جوهر و ذاتی است که در اعراض، کلی در جزئی یا وحدت در کثرت محسوب می‌شود. در مرحله کلی انضمامی، آدمی با خدا نسبتی یگانه می‌یابد و از حیث معرفتی، قادر به احتجاج عقلانی از او خواهد بود.

د) در اندیشه هگل، کلی انتزاعی، همان کلی منطقی است و کلی انضمامی را می‌توان کلی عقلی نامید؛ زیرا کلی انضمامی همواره در عقل تمامیت می‌یابد؛ چنان‌که کلی عقلی، همان کلی طبیعی است که در ذهن، مقید به قید عام می‌شود.

ه) ابن‌سینا به‌رغم نقد نظریه صور افلاطونی فراتر از نظریه تجرید، کلی طبیعی را حقیقتی واحد دانسته که ضمن اشتراک در افراد خود، طبیعتی مستقل و برتر از افراد خویش است. چنین نگرشی با تمثیل نور، وی را به نظریه صور افلاطونی نزدیک می‌کند؛ چنان‌که

هگل در مراتب عقل از چنین تمثیلی در آشکارگی کلی انضمامی در طبیعت و روح بهره گرفته است.

و) کلی طبیعی و کلی انضمامی در افراد تعیین می‌یابند؛ اما تحقق عینی آن‌ها محل تأمل و ابهام است؛ چون کلی انضمامی توسط اندیشه استنتاج می‌شود و در واقع از تعینات عقل نظری محسوب می‌شود، در این صورت، هگل در ورطه مفهوم‌گرایی افتاده؛ چنان‌که کلی طبیعی که به‌مثابه ماهیت لایشرطی است، نحوه تحقق خارجی آن بدون توجه به نظریه اصالت وجود، قابل احتجاج نیست.

ز) در حکمت سینوی، نسبت کلی طبیعی با افراد خود، نسبت آبا به ابنا یا نسبت کثیر به کثیر است؛ درحالی که به عقیده هگل، نسبت کلی انضمامی با افراد خود، نسبت آب با ابنا یا نسبت واحد با کثیر است. این دیدگاه بی‌تردید، حاصل فرایند استنتاجی-قیاسی بوده که درپرتو نظریه وحدت ضدین تبیین شده است و درعین حال، در آن بر وحدت بعد از کثرت تأکید می‌شود.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (۱۳۸۰). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی (جلد ۱). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). النفس من کتاب الشفاء. قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). التعليقات. بیروت: مکتبه الاعلام.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق-الف). الهیات شفاء. قم: المنشورات المکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق-ب). منطق الشفاء. قم: المنشورات المکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۰م). الإشارات و التنبيهات مع شرح نصیرالدین طوسی (جلد ۳). بیروت: دار المعارف.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۷۸م). الإنصاف. کویت: وكالة المطبوعات.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۰م). عیون الحکمة. بیروت: دار القلم.

- استیس، والتر (۱۳۵۷). *فلسفه هگل* (جلد ۲) (حمید عنایت). تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). *الشواهد الربوبية مع تعليق و تصحيح*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الحكمة المتعالية في الأسفار الاربعة العقلية* (جلد ۴). بیروت: دار الإحياء التراث العربي.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۰۴ق). *النهاية الحكمة*. قم: جامعه مدرسین - نشر اسلامی.
- لاسکم، دیوید (۱۳۸۰). *تفکر در دوره قرون وسطی* (محمدسعید حنایی کاشانی). تهران: قصیده.
- مجتهدی، کریم (۱۳۷۵). *فلسفه در قرون وسطی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مصطفوی، سید حسن (۱۳۸۷). *شرح نمط سوم اشارات و تنبیهات*. تهران: دانشگاه امام صادق.
- ملکشاهی، حسن (۱۳۷۵). *ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات* (جلد ۱). تهران: سروش.
- Ferrarin, A. (2010). *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (1895). *Lecture on the Philosophy of Religion-Together with a Work on the Proof of the Existence of God* (Vol. 1) (I. Speirs and B. Burdon Sanderson, Translators). Lodon: Kegan Paul.
- Hegel, G. W. F. (1896). *Lectures of the History of Philosophy* (Vol. 3) (E. Haldane, Translator). London: Kegan Paule Press.
- Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of Spirit*. (A. Miller, Translator). Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1984). *Hegel: The Letters*. (C. Butler and Seiler, Translators). Indiana: Indiana Press.
- Hegel, G. W. F. (1991). *The Encyclopaedia Logic*. Indiana Polis: Hakett Publishing Cpmpany.
- Hegel, G. W. F. (1995). *Lectures on the Philosophy of Religion* (Vol. 1) (R. Brown, P. Hodgson and J. Stewart, Translators). London: University of California Press.
- Hegel, G. W. F. (2010). *The Science of Logic* (G. Di Giovanni, Translator). New York: Cambridge University.
- Rockmore, T. (1996). *On Hegel: Epistemology and Contemprary Philosophy*. Humanity Books.
- Rosen, S. (2014). *The Idea of Hegel's Science of Logic*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sirkel, R. (2010). *The Problem of Katholou (Universals) in Aristotle*. Retrieved from <https://ir.lib.uwo.ca/etd>.
- Stern, R. (2006). *Hegelian Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.
- Vos, A. (2006). *Philosophy of Duns Scotus*. Edinburgh University Press.