

مطالعه تطبیقی در مورد کلی و جایگاه آن در منطق ارسطو، فروریوس و ابن سینا

مرتضی حاج حسینی^۱، فهیمه رفیعی^۲

۱- دانشیار دانشگاه اصفهان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، گروه فلسفه

mtzh.hosseini2006@yahoo.com

۲- کارشناس ارشد فلسفه- منطق دانشگاه اصفهان

Fahimeh.rafiiei@gmail.com

چکیده

پژوهش حاضر نگاهی اجمالی و کلی به ریشه‌های هستی‌شناسانه و ابداعات منطقی ارسطو، فروریوس و ابن سینا در حوزه کلیات است. ارسطو با نگاهی هستی‌شناسانه در رساله مقولات بررسی کلیات را به عنوان مقدمه‌ای بر منطق خود آورده است و این بدان جهت است که منطق و متافیزیک ارسطو غیرقابل تفکیک‌اند. به زعم وی مقولات اقسام وجود هستند و کلیات مراتب وجود در هر مقوله‌اند. فروریوس با تفسیری مختصر بر مقولات به نام ایساغوجی و مطرح کردن کلیات خمس مقولات ارسطو را منطقی صرف می‌کند و در نهایت نشان می‌دهد که دیدگاه‌های هستی‌شناسانه افلاطون و ارسطو با هم سازگارند. به عبارتی هستی‌شناسی غیر افلاطونی ارسطو را در مقولات تغییر می‌دهد و مقولات را به منطق محدود می‌داند. از سوی دیگر بینش ابداعی ابن سینا دیدگاه‌های افلاطونی فروریوس، دیدگاه ارسطو و برخی آراء رواقی را در خود جمع می‌کند. یافته‌های این پژوهش حاصل بررسی تطبیقی دیدگاه‌های این سه فیلسوف است. نتایج به دست آمده حاکی از آن است که اختلاف دیدگاه این سه تن و نوآوری‌های آنها در مسأله کلیات در اصل به جهت در نظر گرفتن مقسمی متفاوت برای مقولات است. به طوری که در نظر گرفتن وجود به عنوان مقسم مقولات در ارسطو موجب تفکیک‌ناپذیری منطق و هستی‌شناسی وی می‌شود. در فروریوس با در نظر گرفتن لفظ به عنوان مقسم مقولات این رساله، رساله‌ای منطقی می‌شود. سازگاری که ابن سینا بین دیدگاه‌های فروریوس، ارسطو و رواقیون برقرار می‌کند، هم به جهت در نظر گرفتن مفهوم به عنوان مقسم کلیات است.

واژه‌های کلیدی: مقولات، کلی، ارسطو، فروریوس، ایساغوجی، ابن سینا

مقدمه

(Iamblichus) و پروکولوس (Proclus).

فروریوس بحثی را تحت عنوان کلیات خمس در ایساغوجی (Isagoge) مطرح می‌کند و آن را مقدمه‌ای بر مقولات ارسطو قرار می‌دهد. فروریوس با این مقدمه چند کار انجام می‌دهد: اول آن که مقسم مقولات ارسطو را از موجود به لفظ تغییر می‌دهد. به این ترتیب مقولات را از اقسام وجود به اقسام لفظ تقلیل داده و کل بحث را به یک بحث منطقی که درآمد جدل است محدود می‌کند. دوم آنکه با منطقی صرف شدن مقولات جا برای نگاه هستی‌شناسانه افلاطونی دوباره باز می‌شود. چون کلیات دوباره می‌توانند موجودات حقیقی عالم بالا باشند که در فرایندشناسایی با استدلال دیالکتیکی یا جدلی، می‌توان به وجود آنها نائل شد. سومین کار فروریوس آن بود که استدلال قیاسی (Deductive reasoning) ارسطویی را وارونه ساخت، و بجای حرکت از کلی به جزئی، از جزئی به کلی برگرداند.

فروریوس نوافلاطونی بود که یکی از سهم‌های بی‌تردید او در فلسفه، ترویج آثار منطقی ارسطو و جا دادن آن در طرح درس افلاطونی بوده است. فروریوس منطق ارسطو را مقدمه آموزش فلسفه قرار داد.

از نظر فروریوس متافیزیک افلاطون در باره واقعیات بر متافیزیک ارسطو برتری دارد. او با ارائه تفسیری منطقی از مقولات به هدف خود که بیان توافق بین افلاطون و ارسطو و برتری افلاطون در متافیزیک بود نزدیک شد. چراکه او مقولات را رساله‌ای منطقی معرفی کرد و این امر انتقادات افلاطونیان را پاسخ می‌داد، به این صورت که آنچه

اگر بخواهیم به دنبال اصل و مبنای این مسائل بگردیم، به افلاطون و ارسطو می‌رسیم. آنچه ارسطو در مبحث کلیات بیان می‌دارد در واقع با نقد ایده های افلاطون به عنوان کلیات آغاز می‌شود. انگیزه اصلی او از طرح مبحث کلیات به چالش کشیدن دیدگاه افلاطون در باره عینیت کلیات است.

پاسخ به پرسش حقیقت کلیات، جهان بینی و هستی‌شناسی ما را تعیین می‌کند. برای افلاطون امور کلی از حقیقت بیشتری نسبت به امور جزئی برخوردارند. او هستندگان طبیعی را فاقد اعتبار جدی در هستی می‌داند. این از نظر ارسطو افراط در افاضه اعتبار به کلیات است. ارسطو خود کلیات را در هستی بعد از امور جزئی جای می‌داد. او معتقد بود مبنای هستی در افراد موجود و محقق است، اما این افراد در ذات خود می‌توانند بایکدیگر مشترکاتی داشته باشند. طبیعت به خاطر نظم و هارمونی خاص خود، همواره هستندگانی را ایجاد می‌کند که ویژگی‌های ذاتی مشخصی دارند. هر کس با مقولات ارسطو آشنا باشد متوجه می‌شود که این کتاب حاوی نظریات ضد افلاطونی آشکاری است، به ویژه نظریه تقدم افراد بر اجناس و انواع.

فلسفه نو افلاطونی معمولاً به عنوان فلسفه افلوپین و پیروانش تعریف می‌شود، که در قرن سوم میلادی در یونان و روم مسیحی نشده در اواخر دوران باستان زندگی می‌کردند. شاخص‌ترین فیلسوفان از میان پیروان افلوپین عبارت‌اند از فروریوس (Porphyry)، یامبلیخوس

مطالعه پیش رو با توجه به اهمیت کار این سه فیلسوف، ارسطو به عنوان طراح بحث، فروریوس به عنوان نقطه عطف آن و ابن سینا به عنوان تکمیل و تدوین کننده نهایی، نگاهی اجمالی و کلی، در حوصله این نگاشته، به ریشه‌های هستی‌شناسانه و ابداعات منطقی هر سه دارد. امید است این مطالعه در مراحل بعدی تکمیل و تنقیح گردد.

زمینه بحث کلیات در ارسطو

افلاطون فیلسوفی است که اصالت را به ایده‌ها می‌دهد و ارسطو با این طرز تفکر مخالف است. کاپلستون می‌نویسد: «گوهری آموزه‌ی صور یا برای نمونه افلاطون به سادگی این است که: مفهوم کلی یک صورت انتزاعی عاری از درون‌مایه عینی نیست، بلکه با هر مفهوم کلی راستین یک واقعیت عینی تناظر دارد» (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۱۵۱). اما مسأله کلیات به مسأله هستی‌شناختی مهم‌تری بر می‌گردد؛ جوهر (Substance). افلاطون کلی و جوهر را یکی شمرده است. اما از نظر ارسطو، جوهر حقیقی فرد است، هرچند او در مقولات کلی‌ها را به معنای ثانوی جوهر می‌داند، اما در مابعدالطبیعه به صراحت جوهر را «این چیز» (tode ti) می‌نامد.

ارسطو ایده‌های افلاطونی را در چند زمینه مورد نقد قرار می‌دهد: ۱- ایده‌ها هستی فی نفسه ندارند. ۲- ایده‌ها جوهرهای سرمدی چیزهای این جهانی نیستند. ۳- ایده‌ها کلی‌های متعین نیستند. ۴- ایده‌ها علت چیزها نیستند که در نتیجه آن بر جزئی‌های محسوس مقدم باشند. به طور کلی

ارسطو در مقولات بیان کرده به حوزه منطبق باز می‌گردد و مخالفتی با آراء افلاطون در حوزه هستی‌شناسی ندارد. تا پیش از او افلاطونیان مقولات را اقسام وجود می‌نامیدند و بر همین مبنا آن را نقد می‌کردند. فروریوس به جهت دید منطقی که به رساله مقولات داشت، لازم دانست که برای فهم آن مقدمه‌ای به نام ایساغوجی بنویسد و در آن بحث کلیات خمس را بیاورد.

بعد از فروریوس رویکرد نو افلاطونی به این شکل تغییر کرد که گویی در واقع افلاطون و ارسطو در توافقی اساسی بوده‌اند.

دیدگاه‌های فروریوس و به عبارتی آثار نوافلاطونیان از راه ترجمه به شرق رسید و مورد توجه منطق‌دانان مسلمان قرار گرفت. از جمله برجسته‌ترین آنها ابن سینا (Avicenna) است. ابن سینا کسی بود که منطق ارسطو و رواقیون (Stoicism) را به خوبی درک کرده بود ولی مقلد آراء پیشینیان نبود.

ابن سینا در باره مسأله کلیات از مقولات ارسطو، ایساغوجی فروریوس و منطق رواقی متأثر بوده است، و آنها را در یک نظام منسجم طوری کنار هم قرار داده که در کمال سازگاری بنمایند. از ابتکارات ابن سینا آن بود که مقسم مقولات را نه موجود و نه لفظ بلکه مفهوم قرار داد. مفهوم هم می‌تواند مدلول لفظ باشد، هم متزع از موجود خارجی و هم متجلی از صور موجود در عقل فعال. بنابراین می‌تواند دیدگاه وجودشناسانه افلاطونی، ارسطویی و رواقی را در یک نظام تلفیق کند. ابن سینا تدقیق جالبی در تقدم انواع دلالت الفاظ بر ایساغوجی و مقولات داشته است.

ایده‌های افلاطونی در دو محور مورد نقد قرار گرفته‌اند: اول از لحاظ استدلال در وجود آنها و دوم از آن حیث که ایده‌ها علت هستی اشیاء محسوس باشند.

منطق و متافیزیک در ارسطو

ارسطو در مورد ارزیابی حقیقت دو معیار را بیان می‌کند: ۱- معیار صوری (مطابقت اندیشه با اندیشه) و ۲- معیار مادی (مطابقت اندیشه با اشیاء). در منطق ارسطو، ابتدا معیار مادی چیره است و بعدها در جریان رشد نظریه منطق ارسطویی-در مبحث قیاس منطقی- معیار صوری چیره می‌شود. در حقیقت منطق ارسطو حد واسطی میان منطق صوری محض و متافیزیک است. ارسطو مبنای منطق را بر متافیزیک استوار می‌کند؛ چرا که از نظر ارسطو قوانین منطق همان قوانین وجودند.

صورت جوهری است. از نظر ارسطو ادراک حسی در ارتباط با انسان‌ها تقدم دارد. این تقدم، تقدم زمانی است؛ چون ما امور را ابتدا از طریق حس درک می‌کنیم. اما در امر شناخت تقدم اصلی (تقدم منطقی) مربوط به ماهیات است، چون زمانی ما یک شیء را می‌شناسیم که ماهیت آن را بشناسیم.

نظام فلسفی ارسطو مبتنی بر سلسله مراتب مفاهیم و نظم و ترتیب موجودات است. این نظام عکس نظام افلاطونی است. افلاطون بیشترین ارزش وجودی را به مفاهیم با کلیت بیشتر می‌دهد؛ اما ارسطو معتقد است وجود جامع و کامل به ذوات منفرد طبیعت تعلق دارد. در واقع از نظر ارسطو، هر قدر مفهوم کلی‌تر باشد، مضمون آن مبهم‌تر شده و وجودش ناچیزتر می‌شود (ماکولسکی، ۱۳۶۶، ۱۴۵-۱۴۴).

صورت: وجه وجودشناسی کلیات

ارسطو افراد را جوهرهای واقعی می‌داند، یعنی جوهر حقیقی فرد عینی است، نه کلی عینی. ذاتیات (Essentials) اشیاء ما را به مفاهیم کلی می‌رساند، و این ذاتیات یک اساس عینی در اشیاء برای کلیاتند. از نظر ارسطو کلی مفهومی ذهنی است که یک بنیان عینی در امور منفرد دارد. در حقیقت از نظر او کلیات ذوات ثانوی هستند که ماهیت همه آنچه در واقعیت وجود دارد را ساخته‌اند. (ماکولسکی، ۱۳۶۶، ۱۴۴).

ارسطو نظریه صورت را به منظور نقد نظریه ایده‌های افلاطون و تزریق دوباره محتوای واقعیت به عالم محسوسات بیان می‌دارد. ماکولسکی معتقد است، ارسطو بعد از بیان این که جوهرهای

ارسطو اولین مرحله در شناخت را ادراک حسی می‌داند، بعد تراکم یا انبوه شدن داده‌ها، بعد از آن ما به تجربه‌ای از اشیاء دست می‌یابیم. سپس عقل ما به ماهیت اشیاء دست می‌یابد. از این رو درست است بگوییم ارسطو تجربه‌گرا است، اما همچنین معتقد به تعقل شهودی است و می‌گوید شاید ذهن ما دچار خطا شود، آنچه ما را به ماهیت حقیقی اشیاء می‌رساند تعقل است. البته به شرط آن که از مرحله ادراک حسی گذشته باشد. پس ارسطو شناخت حقیقی را شناخت کلیات می‌داند اما معتقد است برای رسیدن به آن باید از ادراک حسی و به عبارتی از جزئیات عبور کنیم. اما باید توجه داشت که از نظر او کلی مجموعه جزئیات نیست، بلکه

هنگامی که ما از حقیقت شیء سوال می‌کنیم در واقع از جوهر آن شیء سوال کرده‌ایم، جوهر نیز به معنای راستین و نخستین صورت است. بنابراین نقطه آغاز پژوهش ارسطو جهان محسوس است. اما ارسطو محسوسات را جزئی و غیر قابل شناخت معرفی می‌کند. این با بیان این که ذات محسوسات را صورت آنها می‌سازد، منافات ندارد، زیرا آنچه که جزئیات را دارای این دو ویژگی می‌سازد، صورت آنهاست که در عین حال ذات و حقیقت آنها را می‌سازد (همان، ۱۴-۱۳).

ابهامی که در بحث از صورت پیش می‌آید این است که صورت به عنوان یک کل یکپارچه - امر واحد- هر یک از امور کثیر است؛ یعنی صورت در عین حال که امر واحد و یگانه است، به طور کامل در چیزهای کثیر و معجزا هست و لازمه این سخن آن است که صورت هم واحد و هم کثیر باشد. راه حل ارسطو به این صورت است که: این کاملاً درست نیست که بگوییم کلی به طور کامل در جزئیاتی که بر آنها حمل می‌شود، وجود دارد و همچنین کاملاً درست نیست که بگوییم تنها یک بخش از کلی در جزئیات وجود دارد.

ارسطو این را با نسبت سفیدی و اسب سفید توضیح می‌دهد: سفید (جنس و یا کلی) به رنگ جزئی که در این اسب وجود دارد گفته می‌شود. از آنجا که امر واحد یعنی سفیدی، هم در این اسب و هم در آن اسب وجود دارد، مسأله تنها مربوط به رنگ این اسب و آن اسب می‌شود که هر دو به عنوان سفید طبقه بندی می‌شوند (سفید به هر دوی این اسب‌ها گفته می‌شود)، نه سفیدی واحدی که به این اسب و آن یکی تعلق گرفته است. سفیدی

نخستین وحدتی از صورت و ماده‌اند؛ صورت را وجه وجودشناسی کلیات معرفی می‌کند (ماکوولسکی، ۱۴۵: ۱۳۶۶-۱۴۴).

ارسطو در تعریف صورت می‌نویسد: «مقصود من از صورت (ایدوس) ذات (توتی ان اینای = چیز آن گونه که هست) هر شیء و جوهر نخستین آن است» (خراسانی، ۱۳۷۹: ۱۰۳۲ b ۲). مراد ارسطو از این که «صورت جوهر نخستین شیء است»، این است که آنچه در جوهر نخستین-که مرکب از ماده و صورت است- اصل است، صورت است. به عبارتی این خاص بودن امر جزئی مدیون صورت آن است (قوام صفری، ۱۳۸۷: ۴۷-۴۶). هدف ارسطو از این تأکید زیر سوال بردن آموزه افلاطون است؛ این که ایده‌ها جدا از اشیاء، جوهرند (۲۶a ۱۰۳۹). در واقع ایده‌ها که از اجناس و فصول تشکیل می‌شوند (به عبارتی کلی هستند) نمی‌توانند جوهر باشند، زیرا اجناس و فصول تنها زمانی که در آنچه که جنس (Genus) یا فصل (Differentia) آن هستند، می‌توانند جوهر باشند.

در مورد ذات بودن صورت باید گفت، آنچه واقعیت را چنان کرده است که اکنون است، صورت است. ارسطو در تعریف ذات می‌گوید: «ذات هر چیز عبارت است از آنچه از برای خودش بر آن گفته می‌شود» (زتا، ۱۰۲۹ b ۱۴). حمل ذات بر شیء مانند حمل عرض بر جوهر نیست. در واقع ذات آن چیزی است که در تعریف شیء می‌آید. از آنجا که پرسش از چیستی اولاً در مورد جواهر امکان دارد و جواهر تعریف پذیرند، پس تنها جواهر ذات دارند (قوام صفری، ۱۳۸۷: ۴۸-۵۱).

در هر دوی این اسب‌ها بدون این که لازم باشد هم واحد و هم متکثر شود، وجود دارد (البته ارسطو سفیدی را به معنای نخستین کلمه کلی نمی‌داند و صرفاً برای توضیح مسأله از آن بهره می‌برد). سفیدی کلیی است که ما انتزاع کرده ایم، آنچه در واقع وجود درد اسب‌های سفید است. واقعیت آن است که در جهان اسب‌هایی وجود دارند که رنگ همگی آنها سفید است، و ما با دیدن آنها طبقه‌ای از رنگ در ذهن می‌سازیم: سفیدی.

کلی جوهر ثانوی است

ارسطو در انکار جوهر نخستین بودن کلیات سه دلیل را ذکر می‌کند: (۱) کلی بر چنین دلالت می‌کند، نه بر «این» خاص (مابعدالطبیعه، زتا، ۱۰۳۹ a ۱۴ و بتا، ۱۰۰۳ a ۷-۹). (۲) جوهر نخستین هر فردی تنها به آن (فرد) اختصاص دارد و نه هیچ چیز دیگر، درحالی که ویژگی اصلی کلی این است که بین چیزهای گوناگون مشترک است. (۳) جوهر نخستین بر موضوعی حمل نمی‌شود، درحالی که کلی همیشه محمول موضوع خود است (زتا، ۱۳، ۱۰۳۸ b ۱۶-۹).

دلیل دوم، مشکلی را سبب می‌شود و آن این است که اگر صورت را کلی در نظر بگیریم، بر اساس دلیل دوم بر «این» دلالت نمی‌کنند و در این صورت جوهر نخواهد بود. از طرف دیگر اگر صورت بر یک «این» خاص دلالت کند و جوهر باشد، شناختنی نخواهد بود.

صورت نه جزئی است و نه کلی. جوهر مرکب از ماده و صورت، شخص یعنی جزئی است و چنانکه دیدیم ارسطو آن را «این» می‌نامد (مو، ۳ b

۱۲). صورت نیز «این» است. آیا می‌توان صورت را هم جزئی تلقی کرد؟ خیر. زیرا جوهر فرد دارای ماده است و اگر صورت جوهر فرد بود علاوه بر این که لازم بود دارای ماده باشد، تعریف ناپذیر و غیر قابل شناخت نیز می‌شد. از طرف دیگر صورت کلی هم نیست، زیرا کلیات جوهر نیستند (۱۰۳۸ b ۳۵). کلیات که محمول‌های مشترکند بر «این» دلالت ندارند بلکه بر «چنین» دلالت دارند (۱۰۳۹ a ۱-۲) (قوام صفری، ۱۳۸۷: ۶۰-۵۹). ظاهراً منظور استدلال دکتر قوام صفری آن است که نباید از ماده و صورت که اجزای مقوم جوهرند پرسید کلی‌اند یا جزئی.

حل تناقضی در ارسطو

تناقضی که در کار ارسطو دیده می‌شود این است که از یک طرف می‌گوید پژوهش اصلی دانش مابعدالطبیعه به جوهر مربوط می‌شود (مابعدالطبیعه، الفای بزرگ، ۳، ۹۸۳ a ۲۸) و از طرف دیگر می‌گوید کلی نمی‌تواند جوهر باشد.

ارسطو برای رفع تناقضی که در مسأله شناخت و مبحث کلیات به وجود آمده، در مقوله جوهر دو معنا را از یکدیگر متمایز می‌کند: ذات (جوهر) نخستین که همان افراد محسوس هستند و ذات (جوهر) ثانوی که کلیات هستند. معنای جوهر ثانوی بودن کلیات این است که کلی ذاتی است که به نحو جدا وجود ندارد.

وجه منطقی کلیات

رساله مقولات اولین رساله ارغنون و رساله‌ای است که در آن برای اولین بار وجه منطقی کلیات

به عنوان یک جوهر می‌اندیشیم، یا به عنوان یک تعین جوهر، که تحت یکی از نه مقوله‌ای قرار می‌گیرد که مبین نحوه‌ی اندیشیدن ما در باره‌ی جوهر، به عنوان وجود متعین است.

ارسطو همچنین مفهوم «حمل» یا «گفته شدن بر موضوع» را در بخش هفتم کتاب العبارة به منظور جدا کردن کلی از جزئی به کار می‌برد. آن را به این صورت تعریف می‌کند: «نگریسته من از «کلی» آن است که به طبیعت خود بر چیزهای بسیار حمل می‌شود» (1۷a۴۰). و در عباراتی که در سایر رسائل ارسطو آمده است، می‌توان استنباط کرد که کلی که محمول بر چیزهای بسیار است، باید ذاتی موضوع باشد. ارسطو در مورد «تعلق گیرنده کلی» چنین می‌گوید: «و اما نگریسته من از «تعلق گیرنده کلی» آن است که به همه/هر حمل می‌شود، و نیز در گوهر خویش و چونان خود به موضوع تعلق می‌گیرد. از این رو آشکار است که هر آنچه کلی است، به ضرورت به چیزها تعلق می‌گیرد. ولی «تعلق گیرنده گوه‌رین/گوه‌رینه» همان «چونان خود» تعلق گیرنده است» (۷۳b۲۶-۲۹).

محمول ذاتی یک موضوع چستی یا هویت آن را مشخص می‌کند. در این گونه قضایا موضوع و محمول با یکدیگر مترادف هستند و یا رابطه اشتراک معنوی (synonyms) دارند. دو چیز هنگامی مترادفند که هم نام و هم تعریف آنها یکسان باشد و ذات یا ذاتی مشترکی بینشان مشترک باشد، به همین دلیل هر وقت کلی به موضوعی گفته می‌شود، کلی و موضوع آن با یکدیگر مترادف یا مشترک معنوی هستند. برای مثال کلی انسان ذاتاً بر فرد انسان حمل می‌شود، در

از دل وجه هستی شناختی آن استخراج می‌شود. البته این رساله صرفاً به بررسی جنبه منطقی مقولات نمی‌پردازد و در واقع رساله‌ای منطقی-فلسفی است.

ویژگی‌های کلی آن طور که در رساله‌های منطقی و به خصوص در مقولات و جدل آمده است، به قرار زیرند: ۱- ذاتی بودن. این نظر در مقولات به صورت تمایز بین آنچه که به چیز دیگری گفته می‌شود و آنچه که در چیز دیگری حاضر است، ظاهر می‌شود. به طوری که دو نسبت «گفته شدن به موضوع» و «حاضر بودن در موضوع» به ترتیب مطابق با «حمل ذاتی» و «حمل عرضی» هستند. و آنچه در حمل ذاتی محمول واقع می‌شود، یعنی نوع (Species) یا جنس، کلی ذاتی است. ۲- تعریف پذیر بودن. تنها می‌توان از امور کلی تعریف منطقی (حد و رسم) ارائه داد. ۳- حمل پذیر بودن یا «به موضوع گفته شدن» (ارسطو در جدل اصطلاح حمل پذیر بودن را برای «گفته شدن بر موضوع» آورده است).

ویژگی‌های کلی

الف) کلمه «کاتگورین» به معنای حمل کردن است و ارسطو در «جدل» مقولات را به عنوان طبقه‌بندی محمولات، یعنی طرقتی که در آنها، در باره وجود به عنوان متحقق می‌اندیشیم ملاحظه می‌کند. مقولات در ذهن ارسطو، صرفاً حالات تصور ذهنی یا قالب‌های مفاهیم نیستند؛ آنها اشیائی را که الفاظ مفرد بر آنها دلالت می‌کنند، به ده گروه تقسیم می‌کنند و بین منطقی و مابعدالطبیعه پل می‌سازند. ارسطو بیان می‌دارد ما در باره ک شیء یا

اینجا تعریفی که ذات فرد انسان را مشخص می‌کند با تعریف نوع انسان یکسان است.

برای افلاطون گفتن این که الف ب است، به این معنی است که الف صورت ب را دارا است. در نظر افلاطون حمل به طور کل، بیانی است که بر اساس اشتراک در صورت انجام می‌شود (هرچند به صراحت بیان نشده)، اما نظر ارسطو متفاوت است. از نظر ارسطو، حملی که در یک مقوله (مقوله جوهر) صورت می‌گیرد، مستلزم طبقه بندی چیزهای کلی یا جزئی است که تحت کلی بالاتری در یک مقوله هستند. او این نوع حمل را، حمل ذاتی می‌نامد. حمل ذاتی در حالتی درست صورت می‌گیرد که هم نام و هم تعریف محمول قابلیت حمل بر موضوع را داشته باشد. البته در حمل عرضی هم طبقه بندی چیزها را داریم، اما آنچه که در جوهر حاضر است را طبقه بندی می‌کنیم نه ماهیت خود جوهر را. برای مثال ما در «این اسب سفید است» یک طیف خاصی از رنگ که در اسب هست، را در یک طبقه تحت رنگ سفید کلی قرار می‌دهیم.

در حمل ذاتی هم نام و هم تعریف محمول بر موضوع حمل می‌شود اما در حمل عرضی تنها نام محمول بر موضوع حمل می‌شود. حمل ذاتی حملی است که در یک مقوله صورت می‌گیرد، اما حمل عرضی حملی است که ارتباط دو مقوله مختلف با یکدیگر را بیان می‌دارد، برای مثال هنگامی که سفید - که متعلق به مقوله کیفیت است - بر انسان - که متعلق به مقوله جوهر است - حمل می‌شود (ماکوولسکی، ۱۳۶۶، ۱۵۳).

(ب) ویژگی دیگر کلیات، تعریف پذیر بودن

است. کلیات موضوعات تعریف هستند. تعریف جزئی هم تعریف آن کلی‌ای است که به آن جزئی حمل می‌شود. به عبارتی کلی همان چیز قابل تعریفی است که جزئی ذاتاً آن است (راتلج، ۱۳۹۱، ۱۱۰).

(ج) ارسطو پرداختن به مقولات ده‌گانه را تحت عنوان «جنس‌های مقوله‌هایی که چهار محمول کلی در آنها وجود دارند»، الزامی می‌داند. مقوله‌ها یک تکرر عرضی ده‌گانه دارند و هر یک از آن ده، یک تکرر طولی دارد که زنجیره‌ای از اجناس و فصول را می‌سازد تا برسد به نوع فرودین [= سافل]. ارسطو در بیان تکرر طولی که در هر مقوله وجود دارد، روابط بین مفاهیم را از لحاظ امتدادشان بررسی می‌کند. او می‌گوید، رابطه بین مفاهیم بنا به درجه کلیت‌شان هنگامی ممکن می‌شود که مفاهیم به مقوله واحدی متعلق باشند. در هر مقوله‌ای، مفاهیم با یکدیگر رابطه تبعی دارند. مفاهیم دانی با مفاهیم عالی مرتبط هستند و رابطه آنها مانند رابطه انواع با اجناس است. مفاهیمی که تابع مفاهیم نوعی واحدی هستند، از لحاظ جنس یکسانند، همان طور که مفاهیم تابع نوع واحد باید از لحاظ نوع یکسان باشند. از طرفی انواع و اجناسی که در هر مقوله هستند، با انواع و اجناس مقولات دیگر متفاوت‌اند (ماکوولسکی، ۱۳۶۶، ۱۶۶). بنابراین، اجناس و فصول نوع را در زنجیره طولی مربوط به مقوله آن، و اعراض و خواص آن را در زنجیره‌های طولی مقوله‌های دیگر باید جست. بر این پایه، تا مواد لازم برای گنجاندن در موضوعات گزاره‌های جدلی را به چنگ آوریم، باید واپسین حلقه‌های زنجیره‌های طولی ده‌گانه را جست و جو کنیم؛ و تا

در حقیقت همان نوع و جنس در مقوله خود هستند. به زعم ارسطو تعریفی راستین است که بیانگر نوع باشد و تعریف و نوع یک چیزند. ارسطو در مورد فصل نیز موضع مشخصی ندارد. وی ابتدا فصل را به جهت این که در مرتبه جنس قرار می‌گیرد، همان جنس می‌داند، ولی گاهی هم آن را به عنوان حمل‌پذیری جداگانه مطرح می‌کند. دلیل وی این است که آن جزئی از تعریف است. این گفته ما را به تعریف می‌رساند که به نوع باز می‌گردد.

در باره ویژگی و عرض هم باید گفت، ویژگی در حقیقت عرض غیر مفارق یا خاصه است. زیرا، تعریف این دو یکسان است: عرض غیر مفارق (خاصه) جزء ذات شیء نیست، اما همیشه همراه اوست. ویژگی هم همین طور است. این خاصه‌ها و اعراض غیر مفارق یعنی، ویژگی که ارسطو گاهی آنها را «اعراض ذاتی» می‌نامد، از ذات شیء جدا نمی‌شوند ولی آوردن آنها در تعریف، تعریف حقیقی به دست نمی‌دهد (قوام صفری، ۱۳۸۷، ۳۷۶) و به حمل عرضی بر موضوع حمل می‌شوند. حمل عرضی بیان نسبت میان دو چیزی است که متعلق به دو مقوله مختلف هستند. حال اگر اعراض و خاصه‌ها را در مقوله خودشان و در سلسله مراتب کلیات در همان مقوله در نظر بگیریم، در واقع جنس کلی‌هایی که در مرتبه پایین‌تر از آنها هستند و نوع کلی‌های بالاتر هستند. وقتی نوع و جنس را به عنوان کلی‌های حقیقی در نظر بگیریم، آنچه که ارسطو در باره ویژگی‌های کلی در مقولات بیان می‌کند، یعنی بر موضوع گفته شدن، ذاتی بودن و تعریف پذیر بودن را می‌توان

مواد لازم برای گنجاندن در محمولات این گزاره‌ها را به دست آوریم، باید حلقه‌های بالاتر همان زنجیره یا حلقه‌های زنجیره‌های دیگر را بکاویم. بدین سان، پیوند آموزه حمل‌پذیرها و نگره مقولات در جایگاه‌های ارسطو روشن گردید.

ارسطو در مقولات حمل‌پذیرها را به نوع و جنس و فصل و عرض تقسیم می‌کند، و سپس در جدل به تفصیل از آنها سخن می‌گوید. ارسطو در این رساله به طبقه بندی محمول‌هایی می‌پردازد که در پرسش از چیستی جوهر بیان می‌شوند. او فهرست یکسانی از حمل‌پذیرها ارائه نمی‌دهد، گاهی تقسیم بندی چهارگانه‌ای را بیان می‌کند و میان جنس، تعریف، عرض عام (proprium) و عرض تمایز می‌گذارد، گاهی فصل را هم به این فهرست اضافه می‌کند (راتلج، ۱۳۹۱، ۱۰۹).

کلی‌های حقیقی نوع و جنس اند

ارسطو در بیان اقسام حمل‌پذیرها در جدل، ابتدا بر اساس دو معیار حمل متقابلانه و نامتقابلانه آنها را دو قسم می‌داند و سپس، با در نظر گرفتن این که آیا نشانگر «چه بود این بودن» هستند یا نه؛ و با در نظر گرفتن این که آیا یکی از حدهایی هستند که در تعریف موضوع گفته می‌شوند یا نه، اقسام حمل‌پذیرها را بیان می‌دارد: تعریف، خاصه، جنس، ویژگی، عرض.

آنچه از فهرست حمل‌پذیرها و تعریف هریک از آنها قابل درک است، این است که از میان حمل‌پذیرها کلی‌های حقیقی نوع و جنس هستند (Barnes. 2003,2). زیرا تعریف و فصل را می‌توان به ترتیب به نوع و جنس بازگرداند و اعراض هم

بدین گونه، مقولات پرتفسیرترین رساله ارسطو نزد افلاطونیان شد.

اما افلوپین ایرادهای شدیدی بر مقولات ارسطویی وارد می‌کند. و فروریوس سعی کرد پاسخ این ایرادها را بدهد.

از زندگی‌نامه افلوپین درمی‌یابیم که در آن زمان آثار ارسطو در جلسات افلوپین خوانده می‌شد؛ همراه با برخی تفسیرهای مشائی از آن، از قبیل تفسیر اسکندر افروسیسی (Karamanolis, 2014, 4). با توجه به این که کمبود مفسر ارسطویی در آن دوران، یعنی زمان فروریوس نبود؛ چرا باید افلاطون‌گرایی چون فروریوس به رغم حضور در جلسات افلوپین، چنین تفسیری بر مقولات بنویسد؟

پاسخ جورج کارامانولیس (George Karamanolis) این است که: «فروریوس به طور محدودی خودش را با آثار ارسطو درگیر می‌کند، برای این که موضوعاتی را که در فلسفه افلاطونی برای خودش اهمیت دارد، بررسی کند. موضوعاتی مانند آنچه در تحلیلات اولی و طبیعیات و در پیرامون گزارش و مقولات ارسطو آمده است. از نظر فروریوس این آثار تحت تأثیر دغدغه‌های فلسفی مشابهی هستند، که در آثار افلاطون قابل تشخیص‌اند. دغدغه‌های فلسفی چون انواع دانش، رابطه زبان با واقعیت، در باره احساس و تعریف، شکل و موضوع، مبادی و علل» (Karamanolis, 2014, 5-6)

علاوه بر این، فروریوس در آثار ارسطو پاسخ‌هایی را می‌یابد که افلاطون به برخی مسائل نداده است و یا دست کم به روشنی ارائه نداده

به عنوان معیاری همیشگی برای تعیین کلیات در نظر گرفت.

فروریوس

فروریوس از شاگردان افلوپین و عضو نحله نوافلاطونیان است. افلاطونیان از حدود قرن دوم میلادی شروع به نگارش تفاسیر مفصلی بر آثار ارسطو کردند. چراکه ارسطو را، به عنوان شاگرد مستقیم افلاطون که دارای آثار مفصل و مبسوطی است، بهترین گزینه در بازسازی اندیشه‌های افلاطونی، به ویژه آنهایی که در محاورات به تصریح ثبت نشده، می‌دانستند. همچنین آموزه‌های ارسطو به ویژه منطق و طبیعیات او، به عنوان آموزش‌های مقدماتی، دانشجو را برای فهم آموزه‌های اساسی افلاطونی آماده می‌کردند.

افلوپین و پروکلس از افلاطونیانی بودند که اگرچه در درس‌گفتارهای مقدماتی‌شان رنگ و بوی ارسطویی ملموس بود، اما در آموزه‌های متافیزیکی و منطقی منتقدان سرسخت ارسطو بودند. افلوپین به ویژه با آموزه مقولات ارسطو درگیر شد.

مقولات همان طور که گفتیم یکی از رسائل اساسی ارسطو است، که در آن به مبانی هستی‌شناسی غیر افلاطونی خود می‌پردازد و برمبنای همین مبانی غیر افلاطونی کل نظام منطقی‌اش را پی می‌افکند. پس اگر قرار بود منطق ارسطو در نظام افلاطونی جذب شود و مقدمه منطق افلاطونی باشد، لازم بود رنگ و بوی غیر افلاطونی مقولات کمرنگ شود. بنابراین هر افلاطونی که می‌خواست شرحی از این نظام منطقی ارائه دهد، ناگزیر بود ابتدا مقولات را تفسیر کند. و

شرح فروریوس بر آثار ارسطو

فروریوس دو تفسیر مختصر و مفصل بر مقولات دارد. تفسیر مختصر، که به صورت پرسش و پاسخ است، موجود است و از تفسیر مفصل‌تر، جز اظهاراتی که در اثر سیمپلیسیوس آمده، چیزی در اختیار نداریم (Karamanolis, 2014, 6). فروریوس همچنین شرحی بر چهار دفتر اول طبیعات و پیرامون گزارش دارد که مورد استفاده بوئتیوس در تفسیرش قرار گرفت. به طوری که ما آثار تعلق خاطر فروریوس به تحلیلات اولی، در استدلال سوفسطایی، اخلاق نیکوماخوس و مابعدالطبیعه را در آن می‌بینیم. در سال‌های اخیر مایکلچیس بر پایه سندی که از منابع عربی به دست آورد، متوجه شد که فروریوس همچنین تفسیری بر تحلیلات ثانی نگاشته بوده است.

تفسیر فروریوس بر مقولات

فروریوس به جهت تفسیری منطقی که از مقولات ارائه داده، از افلاطونیان نخستین متمایز می‌شود که تفسیری هستی‌شناسانه از مقولات ارائه داده‌اند. آنها مقولات را انواع وجود در نظر می‌گیرند و ارسطو را به جهت این که موجودات معقول یا مثل را نادیده گرفته، نقد می‌کنند. در حالی که از نظر فروریوس منظور از مقولات اقسام وجود نیست. در حقیقت او فکر نمی‌کند که در اصل ساختار مقولات متافیزیکی باشد (همان، ۳). همچنین فروریوس به جهت تفسیری که مورد طرفداری مشائیان واقع شده، مورد توجه است. تفسیری که بر اساس آن مقصود ارسطو از مقولات انواع موجودات نبوده، بلکه انواع الفاظی است که

است. این بدان معنی است که فروریوس در آثار ارسطو تکامل برخی آراء افلاطون را یافته است. به این دلیل می‌توان گفت؛ فروریوس تفاسیری بر آثار ارسطو نگاشته و در این کار دیدگاه افلاطونی محض را در نظر می‌گیرد. برای مثال، در ایساغوجی نظریه افلاطون را در مورد تقسیم که در پولیتیکوس و در سوفیست آمده در بحث از ده مقوله ارسطو، به کار می‌گیرد. در تفسیر طبیعات ارسطو به تیمائوس و سوفیست رجوع می‌کند. همچنین ما مراجعه به ارسطو را در تفاسیر فروریوس بر محاورات افلاطون چون سوفیست و تیمائوس می‌بینیم. این دیدگاه فروریوس به این جهت است که او افلاطون و ارسطو را در موضوعات مشابه و با دیدگاه‌های مشابه و همراه با ابزارهای مفهومی مشابه، م‌دید. همچنین فروریوس به ندرت در تفاسیری که بر آثار ارسطو نگاشته از علاقه‌مندی‌اش به دیدگاه‌های ارسطو سخن می‌گوید، زیرا او تلاش می‌کند دیدگاه فلسفی خود را گسترش دهد. برای مثال این دیدگاه که، محسوسات کیفیات هستند و موضوعات فاقد کیفیت، معدوم هستند (Karamanolis, 2014, 7-8).

در حقیقت او صرفاً به شرح آثار ارسطو نمی‌پردازد، بلکه بین دیدگاه فلسفی خودش در موضوعات مختلف و دیدگاه ارسطو ارتباط برقرار می‌کند. او این کار را به این خاطر انجام می‌دهد که در مباحث ارسطو موضوعاتی را می‌بیند که از فلسفه افلاطون به ارث برده شده؛ موضوعاتی که او آنها را در نظام افلاطونی قابل توجیه می‌یابد.

معنادار هستند (Karamanolis, 2014, 13).

ارتباط با چیزها به کار گرفته می‌شوند. او می‌گوید که ما نیاز داریم بین نام‌ها و مثل ارتباط برقرار کنیم. همچنین برای توضیح این که چطور نام‌ها معنادار می‌شود و چطور زبان را فرا می‌گیریم، ادعا می‌کند که احکام درباره ماهیات محسوس نیاز به ارجاع به مثل دارد. در فایدون می‌گوید زمانی چیز محسوس از صورتی بهره مند می‌شود، نام آن صورت را نیز دارا می‌شود، و این یعنی نام‌ها ذات چیزها را در خود دارند. این مسأله که چطور مثل با نام‌ها مرتبط می‌شوند، پیش‌تر در کراتیلوس بیان شده است. افلاطون همچنین روش تقسیم را به منظور این که چطور نام‌ها معنادار می‌شوند، شرح می‌دهد (Karamanolis, 2014, 22). فروریوس شروخی بر کراتیلوس و سوفیست نوشته که نشان دهنده تمایل او به مسائلی از آن دست است.

بگذارید دو مثال بیاوریم: فروریوس نشان می‌دهد که چطور اجناس به انواع تقسیم می‌شوند. این با مراجعه به کیفیت صورت می‌گیرد، یعنی ما از حیوان به سوی انسان با اضافه کردن کیفیت عقلانیت حرکت می‌کنیم. بیان مشابهی نیز در ایساغوجی و شرح مختصر او بر مقولات وجود دارد. فروریوس به کاربرد محمول‌های عام و خاص می‌پردازد، محمول‌هایی که به سوال «این چیست؟» پاسخ می‌دهند. سوالی که ارسطو در جلد ۱، بند ۱۰۲، ۳۱-۳۵ و مقولات، بند ۳۵-۳۱ مطرح می‌کند، سوالی که در ارتباط با بحث کلیات است. فروریوس در باره محمول‌های عام و خاص در شرحش بر سوفیست و همچنین در تفاسیر ارسطویی‌اش بیان مشابهی دارد. او این کار را به این دلیل می‌کند که آن دیدگاه، دیدگاهی

تشابهات ارسطو و افلاطون از نظر فروریوس

فروریوس در بیان هدف ارسطو از آموزه مقولات، می‌گوید تقسیم الفاظ معنادار به ده قسم، ما را از بی‌نهایت لفظ دیگر رها می‌کند که برای بی‌نهایت هویت به کار می‌روند.

از نظر فروریوس ارسطو قائل به تناظر بین نام‌ها و چیزهاست، یعنی بین زبان و واقعیت. از نظر او همان طور که انواع موجودات وجود دارند، به همان تعداد انواع الفاظ معنادار نیز وجود دارند: «از آنجا که موجودات با تمایزات عام دهگانه درک می‌شوند الفاظ که به آنها اشاره می‌کنند نیز در قالب اجناس ده‌گانه طبقه بندی می‌شوند و خودشان هم به این صورت طبقه بندی می‌شوند». او همچنین چندین جا در تفسیرش می‌نویسد: «تعریف آن است که بیان می‌کند چیزها چه چیزی هستند و نام‌ها هم همین طور هستند» (Karamanolis, 2014, 20). به عبارتی اگر ما معنای الفاظ را بدانیم، چستی چیزها را دریافته‌ایم. اما تنها یک پاسخ می‌تواند به عنوان تعریف یک چیز بیان شود، یعنی آنچه ذات آن چیز را بیان می‌کند، در حالی که آنچه اعراض x را بیان می‌کند، نمی‌تواند تعریف آن باشد. ارتباط نزدیک بین تعریف که باید به ماهیت یک چیز اشاره کند و این سؤال که چطور ما آن چیز را درک می‌کنیم، در افلاطون مرکز توجه است و طبیعتاً فروریوس نیز آن را به ارث برده است.

مسأله ارتباط بین نام‌ها و چیزها در فایدون مطرح می‌شود. برای مثال در جایی که افلاطون این سؤال را بررسی می‌کند که چطور محمول‌ها در

بندی می‌شوند را بشناسیم. سپس در مقولات با الفاظ منفردی آشنا می‌شویم که بر چیزهای قابل اشاره، مثل سنگ، حیوان، و سفید دلالت دارند.

حمل‌پذیرها آن طور که ارسطو آورده چهار عددند. فروریوس باید با این حمل‌پذیرها اشنایی داشته باشد، زیرا تعریف او از جنس و ویژگی و عرض در ایساغوجی، از جدل گرفته شده است. هرچند نه فصل و نه نوع هیچ کدام در اصل در فهرست حمل‌پذیرها نیامده است و فروریوس این دو را اضافه می‌کند (لازم به ذکر است نه فقط نوع را)، در حالی که یکی از حمل‌پذیرها یعنی «تعریف» را حذف می‌کند. البته تعلق تعریف به حمل‌پذیرها نزد ارسطو هم تاحدی مبهم است، چون ارسطو در مقولات به تعریف با کلمات یونانی گوناگونی اشاره می‌کند.

بدین ترتیب مقولات ارسطو و کلیات پنج گانه یا حمل‌پذیرهای او، در خدمت دیالکتیک افلاطونی قرار می‌گیرند. لوید می‌گوید: «ایساغوجی مقدمه‌ای بر جدل نیست، بلکه مقدمه‌ای بر مقولات است که منطقاً مقدم بر جدل (دیالکتیک) است و «کلیات خمس» الفاظی (حدودی) هستند که برای فهم مقولات ضروری در نظر گرفته می‌شوند» (به نقل از Gyekye, 2014). در واقع می‌توان گفت فروریوس ایساغوجی را به عنوان مقدمه‌ای بر کل منطق ارسطو نگاشته است، زیرا او همچنین در ایساغوجی با مسائل منطقی از جمله تعریف و تقسیم و اثبات که روش‌های منطق یا روش‌های دیالکتیکی‌اند، سر و کار دارد. این روش‌های جدلی در مقولات نیامده‌اند. اما ارسطو می‌گوید که شناخت حمل‌پذیرها برای دانستن این روش‌ها لازم است.

است که افلاطون و ارسطو در آن با یکدیگر مشارکت دارند. نگاه اجمالی به فروریوس را همچنین در موارد دیگر می‌توان دید:

وابستگی وجودشناختی نوع به جنس (و نه بالعکس) هم در دربارۀ تقسیم (De Division) و هم در تفسیر مختصر بر مقولات آمده است. این تطابق‌ها نه تنها بیانگر این مسأله‌اند که شروع ارسطویی و افلاطونی فروریوس عناصر مشترکی دارند، بلکه همچنین بیانگر این امرند که مفسر دغدغه‌های فلسفی خاصی داشته، مانند ارتباط بین طبقات موجودات از جمله اجناس و انواع با افراد و این که او روش یکسانی را در تقسیم درک می‌کند که هم افلاطون و هم ارسطو در ملاحظات خود بکار برده‌اند.

هدف فروریوس از نگارش ایساغوجی

اگر ایساغوجی را در عرض مقولات فرض کنیم و همان طور که ادعا شده مقدم بر آن، آنگاه یک سه گانه منطقی داریم که با ایساغوجی آغاز می‌شود، مقولات و سپس جدل را نیز در بر می‌گیرد. به نظر می‌رسد، فروریوس راه رسیدن به استدلال را عبور از این سه گانه می‌داند. ایساغوجی به عنوان مقدمه مقولات، رساله‌ای در باره کلیات خمس است؛ جنس، نوع، فصل، عرض عام (general accident) و عرض خاص (special accident). می‌بینیم که این فهرست به حمل‌پذیرهای ارسطو نزدیک است، هرچند تعریف را شامل نمی‌شود. از نظر فروریوس پیش از تقسیم الفاظ معنادار به مقولات ده‌گانه، لازم است این پنج دسته کلی را که الفاظ بر اساس آنها طبقه

اقسام لفظ

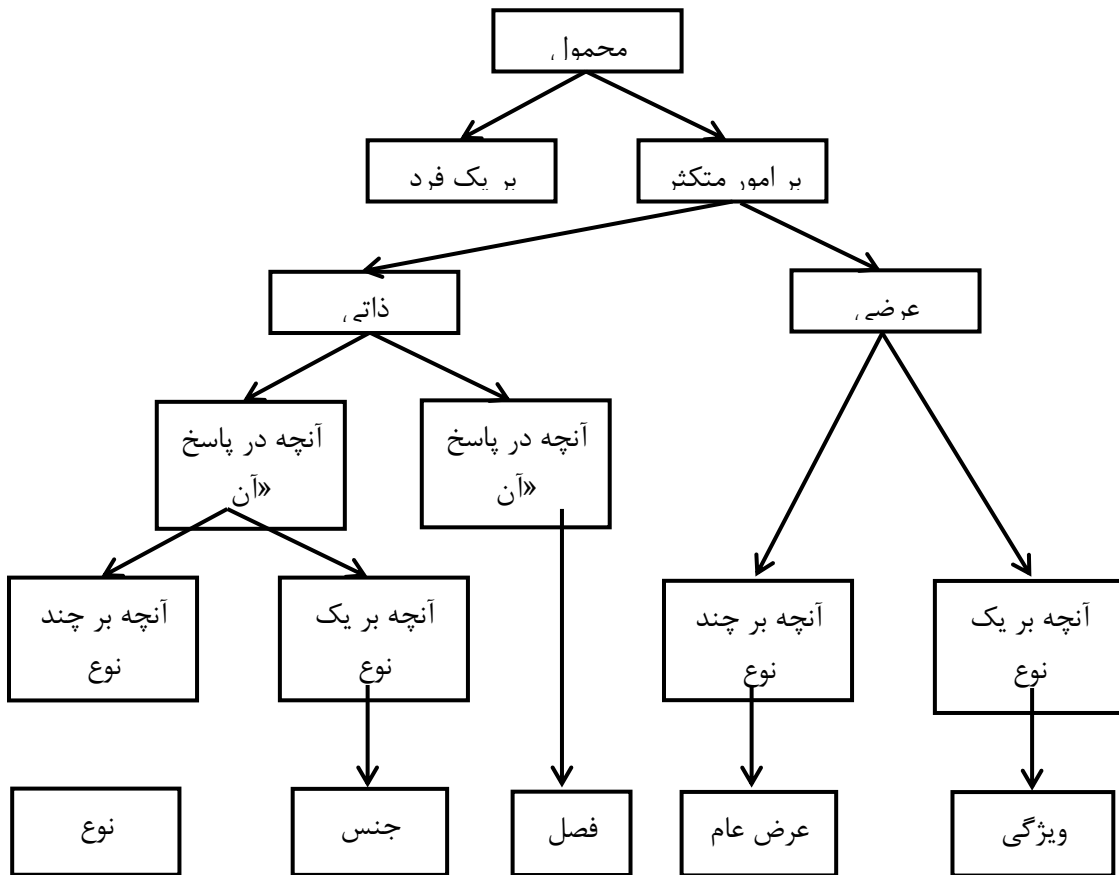
تمایزی که فروریوس بین دو قسم لفظ (ساده یا غیر ترکیبی و عبارت ترکیبی) قائل است، ریشه در کراتیلوس افلاطون دارد که در آنجا تمایز بین نام‌های اولیه، که به چیزهایی که ما به آنها اشاره می‌کنیم دلالت دارند و در زبان اساسی تر هستند و نام‌های ثانوی را می‌بینیم که ترکیبی از نام‌های اولیه هستند. (Karamanolis, 2014, 14)

از نظر فروریوس ارسطو در «مقولات» دسته نخست الفاظ را به ده قسم از محمول‌ها تقسیم می‌کند، و سپس آنها را به جوهر و عرض تقسیم می‌کند و در «در پیرامون گزارش» دسته دوم (الفاظ مرکب) را بررسی می‌کند.

بنابراین کل مبحث انواع و اجناس در مقولات و نیز رابطه‌ای که به لحاظ هستی‌شناسی بین آنها برقرار می‌شود، نزد فروریوس به رابطه الفاظ معنادار در گزاره و استدلال تنزل می‌یابد. البته از نظر کارامانولیس هدف فروریوس آن است که بگوید ارسطو دیدگاه‌های افلاطون را توسعه داده: «حال این شواهد تنها دال بر این نیست که فروریوس در ارسطو عناصر فلسفه افلاطون را مانند تمایز بین نام‌های اولیه و ثانویه و انواع علل را یافته و بیان می‌کند. به عقیده من فروریوس در ارسطو توسعه دیدگاه‌های افلاطونی از قبیل آنچه گفته شد را یافته است. برای نمونه، ارسطو می‌خواهد طبقه‌بندی انواع کلمات معنادار را که در افلاطون بیان نشده بیان کند» (۱۷). البته علاوه بر این، فروریوس با این تبیین زیرکانه، بدون آن که نیازی به تغییر یا تصحیح گفته‌های ارسطو داشته باشد، هستی‌شناسی غیر افلاطونی او را در مقولات

خنثی می‌کند. لفظی شدن بحث مقولات و حمل‌پذیرها، راه را بر دیدگاه افلاطونی باز نگه می‌دارد؛ همچنان می‌توان مدلول الفاظ کلی را چه ویژگی و عرض و چه نوع و جنس در عالم مثل یافت. گفتیم برای فروریوس الفاظ ساده و غیر ترکیبی ارزش وجودی بیشتری نسبت به الفاظ مرکب دارند. این از آن جهت است که الفاظ ساده به ذوات معقول دلالت دارند، اما الفاظ مرکب تنها تصدیق می‌کنند که چیز محسوسی در امر معقولی مشارکت دارد یا ندارد. بنابراین الفاظ مرکب که اقسام قضیه را شامل می‌شوند، در نهایت عناصر تشکیل دهنده استدلال دیالکتیکی اند، که به درک مدلول‌های معقول الفاظ ساده - مثل - می‌انجامد.

فروریوس اصولی را که برای تقسیم‌بندی کلیات در نظر گرفته، به طور صریح بیان نمی‌کند؛ اما می‌توان با توجه به تعاریف و توصیفات که برای هر حمل‌پذیر ذکر می‌کند و همچنین بحث‌های نظری پیرامون آنها دریافت که دو مسیر هدایت‌گر قابل تمیز برای او وجود داشته است. اول این که، هر حمل‌پذیری بر افراد بسیار (یعنی موضوعات) حمل می‌شود و دوم این که، حمل‌پذیرها متفاوت از یکدیگرند یا در (۱) شیوه‌ای که آنها حمل می‌شوند (یعنی ذاتی، غیر ذاتی، به لحاظ کیفی یا به طور عرضی (Accidental)) یا (۲) بر حسب ماهیت «موضوعات متکثر» که هر یک از آنها بر آنها حمل می‌شوند (یعنی این که آیا این امور «متکثر» در نوع متفاوتند یا در عدد). به طور خلاصه، طرح فروریوس به این شکل است:



تعریف کلی و جایگاه آن در منطق سینوی

دیدیم که فرفورئوس وجه وجودشناختی کلیات ارسطویی را حذف و با اضافه کردن باب الفاظ در ابتدا، آن را به حق منطقی صرف ساخت که در خدمت استدلال منطقی است.

این دیدگاه برای قرن‌ها در حوزه‌های اسلامی-مسیحی مطرح بود. اما ابن سینا با تدوین نظام فلسفی مشائی-اسلامی خود، یک بار دیگر وجه وجود شناختی کلیات را به آنها برگرداند، هرچند در ادامه می‌بینیم که آن را با هستی‌شناسی افلاطونی تلفیق ساخت.

ابن سینا بحث خود را نه با موجود و نه با لفظ، بلکه با مفهوم آغاز می‌کند. او مقولات را به مثابه مفاهیم تعریف و بررسی می‌کند. این کار به او

این اجازه را می‌دهد، که هم به دیدگاه ارسطو نظر داشته باشد و هم دیدگاه افلاطونی فرفورئوس را تصدیق کند، به علاوه این که می‌تواند نگاهی هم به نظام‌های دیگر، به ویژه نظام رواقی داشته باشد. مفهوم (concept) آن چیزی است که از لفظ فهمیده می‌شود. "مفهوم" و "معنی" (meaning) و "مدلول" دال بر یک چیز هستند، یعنی آنچه از لفظ فهمیده می‌شود. اگر آن را از لحاظ این که از لفظ قصد شده در نظر بگیریم، معنی نامیده می‌شود (دیدگاه افلاطونی). اگر از جهت این که لفظ بر آن دلالت دارد، مدلول نامیده می‌شود (دیدگاه ارسطویی) و همچنین از این جهت که صورتی است که در قوه مدرکه ترسیم شده، تصور نام دارد (دیدگاه رواقی).

که جهان را توضیح می‌دهد، ساختار شرطی است. آنها با در نظر گرفتن ساختاری شرطی برای قیاس، در واقع منطقی شرطی را بنیان نهادند.

اندیشه‌های رواقی از طریق شروح و تفاسیر به جهان اسلام راه یافت. نگرش‌هایی که به دیدگاه رواقی وجود داشت انتقادی و تطبیقی بود. اسکندر افرویدی و جالینوس به ترتیب نگرش نخست و دوم را داشتند. به نظر می‌رسد ابن سینا بیشتر متأثر از دیدگاه جالینوس بوده است. البته ابن سینا متأثر از دیدگاه انتقادی اسکندر به مبحث الفاظ هم بود، اسکندر معتقد بود رواقیان در مبحث الفاظ زیاده‌روی کرده‌اند. ابن سینا در شفا می‌گوید منطق به خودی خود به مبحث الفاظ نمی‌پردازد، مگر از جهت محاوره و مخاطبه.

ابن سینا می‌تواند قیاس شرطی را در کنار قیاس حملی ارسطویی و دیالکتیک افلاطونی بیاورد، چون می‌تواند هستی‌شناسی رواقی را در کنار جهان بینی افلاطونی و ارسطویی قرار دهد.

مفهوم و مصداق

در نگاه اول، مفهوم عبارت است از معنی یا صورت ذهنی منتزع از اشیای خارجی. مصداق عبارت است از وجود خارجی مفهوم و چیزی است که مفهوم بر آن منطبق می‌شود. به عبارت دیگر مصداق، همان شی خارجی است که مفهوم از آن انتزاع می‌شود. پس صورت ذهنی که از شخص «محمد» در ذهن داریم مفهوم جزئی است و شخص حقیقی محمد مصداق آن است. صورت ذهنی عدم مفهوم و عدم خارجی مصداق آن است. اما از مثال نخست معلوم می‌شود که مفهوم

تأثیرپذیری ابن سینا از منطق رواقی-مگاری

بی‌شک ابن سینا در منطق خود از رواقیان متأثر بوده. هرچند از آنان نام نبرده، اما این را از قراین موجود در متن می‌توان دریافت؛ از جمله در مبحث قیاسات استثنایی در مدخل شفا که به ارسطو خرده می‌گیرد، چرا از شرطیات سخن نگفته است. او همچنین از غفلت منطق دانانی سخن می‌گوید که به تحقیق در باره شرطی‌ها پرداخته‌اند، اما از قیاسات اقترانی در حیطة شرطی‌ها غافل مانده‌اند. این‌ها در واقع دیدگاه‌های رواقی است. منطق رواقی-مگاری نظامی است که پس از ارسطو ایجاد شد. آنها نظریات جدیدی را در بخش‌هایی، از جمله قضایا، موجهاات و استدلال مطرح کردند که پیشتر سابقه نداشت. به طور کلی منطق ارسطو منطقی حملی است و منطق رواقی-مگاری منطقی شرطی است.

رواقیان بین اشیاء و رویدادهای جهان به نوعی ارتباط قائل بودند. مراد از ارتباط این است که برخی رویدادها آشکارکننده یا علامت رویدادی دیگر هستند. آنها این رویدادها را به مشاهده پذیر و مشاهده ناپذیر تقسیم می‌کردند و معتقد بودند از امور دسته اول می‌توان به امور دسته دوم نائل شد. آنها بر این اساس معتقد بودند که چونان پدیده‌های جهان، بین قضایا نیز ارتباط وجود دارد و می‌توان از قضیه‌ای به قضیه دیگر رسید، چنان که در قضایای شرطی چنین است. در قضایای شرطی مقدم آشکارکننده و یا علامت تالی است. علت این طرز تلقی آن است که از نظر آنها، محتوای قضایا واقعیات خارجی است و بهترین ساختاری

را جایگزین لفظ می‌کند. شاید چون می‌داند که شروع از لفظ او را دچار دشواری‌هایی خواهد کرد. پس شاید بتوان مقسم او را از لفظ به مفهوم تغییر داد. از این رو تقسیم بندی ابن سینا از قرار زیر می‌شود:

مفهوم مفرد: دال بر معنایی است و هیچ جزئی از اجزایش دال بر جزئی از اجزای آن معنی ناست. مانند انسان.

مفهوم مرکب یا مؤلف: دال بر معنایی است و دارای اجزایی است که از معنای آن اجزاء معنای آن حاصل می‌شود. مانند انسان راه می‌رود (ابن سینا، ۱۳۵۷: ۱۰).

مفاهیم کلی و مفاهیم جزئی

مفهوم مفرد از جهت وحدت و کثرت معنی بر دو قسم است: متحد المعنی (تک معنی)، متکثر المعنی (چند معنی).

قسم اول، یعنی آن قسم مفاهیم مفرد که معنای آنها یکی است، خود بر دو قسم است: کلی و جزئی.

ابن سینا در اشارات آنها را به این صورت تعریف می‌کند: جزئی آن است که معنای لفظ خود به خود طوری باشد که تنها در ذهن یک فرد را شامل شود. مانند این کتاب و آن انسان. لفظ "کلی" آن است که معنای لفظ خود به خود بیش از یک فرد را در ذهن شامل شود و از پذیرش مشارکت منع نکند. مانند درخت، واجب الوجود. بر این اساس لفظ علم در نحو که بر یک چیز معین دلالت دارد، نکره‌ای که دارای الف و لام تعریف است، موصولی که بر جمله صله به معنای

می‌تواند جزئی حقیقی و اضافی باشد و از مثال دوم مشخص می‌شود که مصداق لازم نیست از امور عینی و حقیقی باشد، بلکه مصداق عبارت از آن چیزی است که مفهوم منطبق بر آن است، گرچه شاید یک امر عدمی باشد و وجود خارجی نداشته باشد (مظفر، ۱۴۰۶: ۷۵، ۷۴).

هر یک از افرادی که مفهوم کلی بر آن صدق می‌کند، مصداق (Extension) آن مفهوم کلی نامیده می‌شود (خوانساری، ۱۳۷۲: ۶۸). اسمی که دارای یک معنی است، اگر بر افراد متعدد صدق کند، کلی و مشترک معنوی نامیده می‌شود و آن کثیرین را که یک کلی بر آنها حمل می‌شود، افراد (individuals) یا جزئیات (particulars) یا مصادیق آن کلی می‌نامند (خوانساری، ۱۳۷۲: ۷۱).

گرچه مفاهیم کلی دارای منشأ انتزاع در عالم خارج‌اند، اما نظام معرفت‌شناسی سینوی به طوری است که آنها را صادر از عقل فعال نیز می‌داند. درواقع حضور مابزاء خارجی مفاهیم کلی، همچون علت معده لازم می‌کنند صدور صور را از جناب واهب الصور. پس مفهوم ذهنی در اینجا حلقه واصل عین و ذهن و عالم بالاست.

مفاهیم مفرد و مرکب

ابن سینا در منطق مانند بخش‌های دیگر فلسفه‌اش دست به یک احصاء دقیق می‌زند. او با تقسیم لفظ به مفرد و مرکب شروع می‌کند، سپس اقسام لفظ مفرد را بر می‌شمارد، و پس از آن به الفاظ مرکب می‌پردازد که قضایا را در بر می‌گیرند. بدین ترتیب به یک درخت منطقی می‌رسد که مقسم آن لفظ است. او در ادامه، خیلی زود مفهوم

است. بر این اساس مفهوم کلی، شش قسم دارد (ابن سینا. ۱۳۶۳: ۲۱۴، ۲۱۵).

کلیات خمس

اقسام کلی را از جهت وجود یا عدم افرادش در خارج، بیان کردیم. حال می‌خواهیم نسبت کلیات را به افراد یا مصادیقی بررسی کنیم که بر آنها حمل می‌شوند.

نسبت کلی با مصادیقش

به طور کلی اگر کلی را نسبت به افرادش بسنجیم، یا بیانگر تمام حقیقت و ذاتیات مصادیق خود است، یا بیانگر جزئی از حقیقت و ذاتیات مصادیق خود است، یا خارج از ذات و حقیقت مصادیقش (همان: ۲۳۴). در حالتی که کلی بیانگر تمام حقیقت و ذاتیات مصادیق خود است، ذاتی مصادیق خود است و در حالتی که کلی خارج از ذات و حقیقت مصادیقش است، عرضی آنهاست. در حالتی که کلی از ذات مصادیقش حکایت می‌کند:

- آن کلی که بیانگر تمام حقیقت مصادیق خود است، نوع نامیده می‌شود.

در حالتی که کلی از ذات مصادیقش حکایت نمی‌کند:

- آن کلی که بیانگر جزئی از حقیقت و ذاتیات مصادیق خود است و بیانگر تمام حقیقت مشترک بین مصادیق خود است، جنس آنهاست.

- آن کلی که بیانگر جزئی از حقیقت و ذاتیات مصادیق خود است و بیانگر تمام حقیقت مشترک بین مصادیق خود نیست، فصل آنهاست.

آن کلی که بیانگر حقیقت مصادیق خود نیست:

خاص و جزئی دلالت دارد و اسماء اشاره همه جزئی هستند و چنانکه در ادامه شرح خواهیم داد جزئی حقیقی هستند (ابن سینا، ۲۱۰، ۱۳۶۳: ۲۰۹). ابن سینا بیان می‌دارد، آنچه که لفظ کلی را از پذیرش افراد کثیر منع می‌کند، امری غیر از معنای آن لفظ است (ابن سینا، ۱۳۵۷: ۱۰).

قید نفس در تعریفی که بیان شد، بیانگر این است که برای تحقق معنای کلی و جزئی داشتن و نداشتن افراد ذهنی معتبر است، نه افراد خارجی. به عبارتی مقسم کلی و جزئی مفهوم است نه مصداق. بنابراین اگر مفهومی در ذهن دارای بیش از یک فرد باشد "کلی" است و اگر در ذهن بر بیش از یک فرد صدق نکند "جزئی" است (ابن سینا ۱۳۶۳: ۲۱۶). آوردن قید فی نفسه به این دلیل است که ممکن است عقلاً صدق مفهوم کلی بر افراد متعدد محال باشد، مانند مفهوم "الله" که عقل صدق آن را بر ذاتی دیگر مجاز نمی‌داند ولی نفس مفهوم "الله" مانع وقوع شرک نیست (خوانساری، ۱۳۷۲: ۷۸، ۷۹).

کلی و اقسام آن به اعتبار تعداد مصادیق آن

همان طور که بیان کردیم آنچه به کلی و جزئی تقسیم می‌شود "مفهوم" است و ظرف وجود مفهوم ذهن است نه خارج. آنچه در خارج موجود است مصداق و فرد مفهوم ذهنی است. کلی از این جهت که وجود افرادش در خارج واجب و ممکن و ممتنع باشد، در درجه اول سه قسم است: ۱- ممتنع الوجود ۲- واجب الوجود ۳- ممکن الوجود؛ قسم سوم از جهت داشتن یا نداشتن افراد خارجی و متناهی یا نامتناهی بودن افراد آن چهار قسم

عرضی مانند سفید می‌تواند جوهر باشد (ابن سینا، ۱۳۵۷: ۱۲)

تقسیم مفهوم کلی به ذاتی و عرضی به نحو مطلق نیست و ممکن است یک مفهوم کلی نسبت به موضوعی ذاتی و نسبت به موضوع دیگر عرضی باشد.

پس کلی نسبت به موضوع خود یکی از اقسام پنج‌گانه گفته شده را دارد: ۱- جنس، ۲- نوع، ۳- فصل، ۴- عرض عام، ۵- عرض خاص.

نوع کلی ذاتی است که بر کثیرین در جواب ما هو گفته می‌شود و بر آن و غیر آن نیز چیز دیگری به شرکت گفته می‌شود. مانند حیوان که نوعی از جسم است و بر انسان و اسب در جواب ما هو به شرکت گفته می‌شود و جسم بر آن و غیر آن در جواب ما هو به شرکت گفته می‌شود (همان: ۱۴).

جنس مانند حیوان برای انسان و اسب.

فصل کلی ذاتی است که مقول در جواب ما هو نیست و در جواب‌های شی هو فی ذاته یا جوهره؟ می‌آید (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۶۵، ۲۶۶). مانند حساس برای انسان و اسب. زیرا حساس بیانگر تمام ماهیت مشترک میان انسان و اسب نیست و حساس بودن آنها به دلالت تضمن یا التزام است و حساس فاقد دیگر معانی مشترک بین آنها یعنی متحرک بالاراده، نامی و مغتذی است (ابن سینا، ۱۳۵۷: ۱۵).

ابن سینا تعریف فروریوس از جنس و نوع را نقد کرده و می‌گوید تعریف او دوری است: «از آنجا که علم به هر یک از دو امر متضایف، با علم به دیگری همراه است؛ بعضی [که البته مقصود فروریوس است] گمان برده‌اند که هر یک از دو

- کلی که بیانگر صفتی از مصادیق خود است و آن مصادیق متعلق به چندین نوع هستند، عرض عام نامیده می‌شود.

- کلی که بیانگر صفتی از مصادیق خود است و آن مصادیق متعلق به یک نوع هستند، عرض خاص نامیده می‌شود.

منطق دانان کلیات را محمولات (Pradicates) نیز نامیده و ابتدائاً آن را به دو قسم ذاتی و عرضی تقسیم نموده‌اند:

ذاتی: مفهوم کلی است که مقوم ماهیت است و بیرون از معنای آن نباشد، به این معنی که محمول جزء ماهیت موضوع است. بنا بر عقیده جمعی ذاتی بر سه قسم است (همان: ۲۱۷، ۲۱۸). به عبارت دیگر ذاتی آن است که هنگامی که معنای آن به ذهن خطور کند، معنای آنچه نیز که برای آن ذاتی است، به ذهن خطور می‌کند (ابن سینا، ۱۳۵۷: ۱۱). عرضی: مفهوم کلی است که پس از تمام شدن ذات و کامل شدن ماهیت بر آن عارض می‌گردد.

اهل منطق سه ویژگی برای ذاتی و عرضی ذکر کرده‌اند: ۱- جدایی ذاتی ماهیت از ماهیت ممکن نیست، ۲- امر ذاتی در تصور مقدم بر ماهیت است یعنی تا ذاتی ماهیت به ذهن نیاید، ممکن نیست آن ماهیت و ذات به ذهن آید، زیرا تصور اجزاء در ذهن مقدم بر تصور مرکب است. ۳- حمل ذاتی بر ماهیت و ذات بدیهی است و نیاز به اثبات ندارد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۱۸، ۲۱۹).

گاهی اشتباهاً عرضی با عرض یکسان در نظر گرفته می‌شود و عرض گفته می‌شود. در حالی که عرض مانند سفیدی نمی‌تواند جوهر باشد، اما

متضایف باید به وسیله آن دیگری شناخته شود. و بنابراین هر یک از آنها باید در حد دیگری اخذ شود [و گریزی از این دور نیست]. و این به سبب جهل ایشان است نسبت به فرق بین «ما لا یعلم الشیء إلا معه» و «ما لا یعلم الشیء إلا به» و البته چیزی که شیء جز همراه و در معیت آن دانسته نمی‌شود، اگر مجهول باشد، آن شیء نیز مجهول خواهد بود. و اگر معلوم باشد آن شیء هم معلوم خواهد بود. اما آنچه شیء جز به وسیله آن دانسته نمی‌شود، باید قبل از آن شیء معلوم باشد، نه با آن» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ۱۱۱). این در واقع اشاره‌ای است به شرحی بسیار مشروح‌تر در مدخل شفا، که در نقد نظر فروریوس آمده است.

تقسیم بندی دیگر کلی: (طبیعی - عقلی - منطقی)

حال لازم است معنای سه قسم کلی (طبیعی - عقلی - منطقی) شرح داده شود. علمای منطق در مبحث تصورات و بعد از بیان کلیات پنج گانه برای کلی سه قسم کلی طبیعی، کلی عقلی، کلی منطقی، را ذکر می‌کنند. این اقسام سه گانه برای هر یک از کلیات پنج گانه و حتی معانی جزئی موجود است. اگر بخواهیم در مورد انسان کلی این اقسام را در نظر بگیریم، مفهوم کلی یعنی معنایی که از پذیرش افراد در ذهن امتناع نکند، کلی منطقی؛ انسان که از مصادیق کلی منطقی است، کلی طبیعی؛ مجموع کلی طبیعی و منطقی یعنی انسان کلی، کلی عقلی است. در تعریف این سه نوع کلی می‌توان گفت: معانی کلی منطقی (عارض) کلی طبیعی (معروض) و کلی عقلی (جمع عارض معروض) است.

در بیان اختلاف این سه نوع کلی می‌توان گفت: ۱- کلی منطقی به حمل اولی (primary predication) کلی است و کلی طبیعی و عقلی به حمل شایع (common predication) کلی هستند. ۲- کلی طبیعی و عقلی مانند مضاف مشهوری و کلی منطقی مضاف حقیقی است. مضاف مشهوری به دو معنا آمده است: یکی ذات مضاف مانند ذات آب که کلی طبیعی و مصداق است و دیگر ذات مضاف با وصف اضافه مثل ذات آب یا وصف ابوت که کلی عقلی است. مضاف حقیقی، خود اضافه است. مانند کلیت، نوعیت و ابوت و... ۳- به اتفاق حکما کلی منطقی و عقلی در خارج موجود نیست ولی در وجود کلی طبیعی و عدم آن اختلاف هست. حکما بر آنند کلی طبیعی در خارج در ضمن افراد وجود دارد و متکلمان اسلامی بر آنند فقط افراد کلی طبیعی در خارج موجود است و برای اثبات مدعای خود دلایلی آورده‌اند (ملکشاهی، ۱۳۶۳: ۲۸۳-۲۸۱).

ابن سینا پس از تفسیر این مفاهیم سه گانه، نام‌های دیگری را نیز بیان می‌کند که نزد قدما برای این سه عنوان ذکر شده‌اند. کلی طبیعی "کلی ماقبل کثرت" نامیده شده، به عبارتی کلیات طبیعی مانند «صاحک»، «حیوان»، خود به خود در مرتبه ذات دارای معنایی هستند و به هیچ وصفی از قبیل جنس، عرض و غیره موصوف نمی‌شوند. کلی عقلی "کلی در کثرت" نامیده شده. توضیح آن این است که کلی‌های طبیعی هنگامی که در ذهن یا خارج ملاحظه شوند متصف به کثرت می‌شوند. در این هنگام دو گونه کثرت تصور می‌شود: یکی آنکه نخست در ذهن پدید آیند و بعد در خارج حاصل

که منضم در محسوسات هستند. ارسطو بعد از بیان اقسام وجود به بررسی و بیان احکام گزاره‌ها و سپس احکام قیاس می‌پردازد و آنها را بر مبنای مقولات استوار می‌کند. در حقیقت مقولات بحثی متافیزیکی است و ارسطو گزاره و قیاس را بر اساس آنها شرح می‌دهد. در واقع ارسطو به واسطه کلیات که اساساً بحثی وجودشناسانه است، وارد بحث منطقی می‌شود. از این رو می‌توان گفت منطق و متافیزیک ارسطو اساساً غیر قابل تفکیک‌اند.

به طور کلی، منطق ارسطو را منطق حملی یا منطق حدود می‌نامند. این به جهت اهمیت مفاهیم و حدود و روابط بین آنها است. در حقیقت کلیات برای بیان نحوه ارتباط بین مفاهیم در قیاس مطرح می‌شوند. زیرا قیاس ارسطو مبتنی بر مفهوم شمول و اندراج است و منظور از اندراج، همان رابطه عام و خاصی است که بین موضوع و محمول برقرار است. به عبارتی در قیاس موضوع باید از محمول خاص‌تر باشد. همچنین تلقی ارسطو از حکم موجب می‌شود که تنها به گزاره‌های حملی بپردازد و نسبت به احکام شرطی کمتر توجه نشان دهد.

همان طور که گفتیم، مقولات یکی از مسائل ارسطو است، که در آن به مبانی غیر افلاطونی هستی‌شناسی خود می‌پردازد و بر مبنای همین مبانی غیر افلاطونی کل نظام منطقی اش را پی می‌افکند. پس اگر قرار بود منطق ارسطو در نظام افلاطونی مطرح شود و مقدمه منطق افلاطونی باشد، باید رنگ و بوی غیر افلاطونی مقولات کمرنگ می‌شد. از این رو هر افلاطونی که می‌خواست شرحی از این نظام منطقی ارائه دهد ناگزیر بود ابتدا مقولات

شوند. همان طور که صنعتگر ابتدا مصنوع خود را در ذهن تصور کرده و بعد آن را می‌سازد و آنچه تصور کرده با مصنوعش یکی نمی‌شود، چون تصورش عام است. این "کلی ماقبل از کثرت" یا کلی عقلی است. دیگر آنکه ابتدا در خارج هستی داشته باشد و بعد در ذهن متصور شود. چنان که افراد انسان در خارج دیده می‌شود و از معانی مشترک میان آنها صورت انسان در ذهن پدید آید. این "حصول بعد از کثرت" است که همان تعریف کلی منطقی است و ذهن با مشاهده متکثرات در خارج از آنها مفهومی در نظر می‌گیرد که بر امور متعدد صادق است (ابن سینا ۱۳۶۳: ۲۸۴ - ۲۸۱).

نتیجه‌گیری

ارسطو موجودات را ده قسم می‌داند و مقولات ده‌گانه را مطرح می‌کند. او معتقد است در هر مقوله سلسله مراتب کلیات وجود دارد. این سلسله بر اساس نسبتی مشخص می‌شود که کلیات با یکدیگر دارند. زیرا بعضی کلیات نسبت به بعضی دیگر عام‌تر و بعضی خاص‌ترند. این سلسله ادامه می‌یابد تا به کلی‌ترین مفاهیم که همان مقولات ده‌گانه است برسد.

از نظر ارسطو جوهر و وجود یکسان هستند. از این رو ارسطو بعد از این که مقولات ده‌گانه را مطرح می‌کند، بیش از همه به مقوله جوهر می‌پردازد. ارسطو سلسله مراتب کلی را صرفاً در مقوله جوهر بیان می‌کند و در مورد سایر مقولات به اشاره‌ای اکتفا می‌کند. ارسطو جوهر را در درون اشیاء می‌جوید و کلیاتی که در این مقوله وجود دارند را به معنای ثانوی جوهر می‌داند. کلی‌هایی

را تفسیر کند و این گونه مقولات پرتفسیرترین رساله ارسطو نزد افلاطونیان شد.

از نظر افلوپین مقولات اقسام موجودات هستند و رساله مقولات به بحثی هستی‌شناسانه در احوال موجودات می‌پردازد. از این رو از نظر او و بسیاری از افلاطونیان، دیدگاه هستی‌شناسانه ارسطو در مقولات با دیدگاه هستی‌شناسانه افلاطون مغایر است و از این جهت به نقد او پرداختند.

اما فرفوروس مقولات را اقسام لفظ در نظر می‌گیرد. از نظر او واژه «مقوله» برای الفاظ مفردی به کار می‌رود که دلالت بر چیزهایی دارند که ما می‌توانیم به آنها اشاره کنیم و در بیان هدف ارسطو از آموزه مقولات می‌گوید، تقسیم الفاظ معنادار به ده قسم، ما را از بی‌نهایت لفظ دیگر که برای بی‌نهایت هویت ضروری هستند رها می‌کند. بنابراین کل مبحث انواع و اجناس در مقولات و نیز رابطه‌ای که به لحاظ هستی‌شناسی بین آنها برقرار می‌شود، نزد فرفوروس به رابطه الفاظ معنادار در گزاره و استدلال تنزل می‌یابد. به این ترتیب او با در نظر گرفتن لفظ به عنوان مقسم مقولات، پیش از ورود به بحث مقولات فراگیری مقدماتی را لازم می‌داند و در حقیقت این مسأله، انگیزه او برای نگارش ایساغوجی است.

فرفوروس ایساغوجی را در عرض مقولات و همان طور که ادعا شده، مقدم بر آن می‌داند. از این رو، در واقع یک سه گانه منطقی را معرفی می‌کند که با ایساغوجی آغاز می‌شود، مقولات و سپس جدل را نیز در بر می‌گیرد. به نظر می‌رسد، فرفوروس راه رسیدن به استدلال را عبور از این سه گان می‌داند. ایساغوجی به عنوان مقدمه

مقولات، رساله‌ای در باره کلیات خمس است؛ جنس، نوع، فصل، عرض عام، و عرض خاص. می‌بینیم که این فهرست به حمل‌پذیرهای ارسطو نزدیک است، هرچند تعریف را شامل نمی‌شود. از نظر فرفوروس پیش از تقسیم الفاظ معنادار به مقولات ده گانه، لازم است این پنج کلی را که الفاظ براساس آنها طبقه بندی می‌شوند، بشناسیم.

اما هدفش از نگارش ایساغوجی را چیزی بیش از نگارش یک مقدمه بر مقولات بیان می‌کند؛ او این بحث را برای شناخت روش‌های جدلی، یعنی تعریف، تقسیم، اثبات و تحلیل که برای به دست آوردن حقیقت سودمند است، لازم می‌داند. او می‌گوید از آنجا که از نظر ارسطو تنها راه شناخت روش‌های جدلی، شناخت حمل‌پذیرها است؛ بنابراین باید به بررسی کلیات یا حمل‌پذیرها پردازیم. از این رو موضوع اصلی ایساغوجی، بدون شک تنها الفاظ یا مفاهیم مرتبط با فهم مقولات نیست و او همچنین با مسائل منطقی از جمله تعریف و تقسیم و اثبات که روش‌های منطق یا روش‌های دیالکتیکی‌اند، سر و کار دارد. این روش‌های جدلی در مقولات نیامده‌اند. اما ارسطو می‌گوید که شناخت حمل‌پذیرها برای دانستن این روش‌ها لازم است.

فرفوروس در واقع در شروع خودبه‌دنبال تشخیص آنچه افلاطون می‌خواسته بگوید اما نگفته - حداقل به تفصیل نگفته - است. اما در حقیقت با لفظی شدن بحث مقولات و حمل‌پذیرها بدون آنکه نیازی به تغییر یا تصحیح گفته‌های ارسطو داشته باشد، هستی‌شناسی غیر افلاطونی او را در مقولات خنثی می‌کند. لفظی شدن بحث مقولات و

مفهوم آن چیزی است که از لفظ فهمیده می‌شود. «مفهوم» و «معنی» و «مدلول» دال بر یک چیز هستند، یعنی آنچه از لفظ فهمیده می‌شود. اگر آن را از لحاظ این که از لفظ قصد شده در نظر بگیریم، معنی نامیده می‌شود (دیدگاه افلاطونی). اگر از جهت این که لفظ بر آن دلالت دارد، در نظر بگیریم مدلول نامیده می‌شود (دیدگاه ارسطویی) و همچنین از این جهت که صورتی است که در قوه مدرکه ترسیم شده، تصور نام دارد (دیدگاه رواقی).

منابع

ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۳۱): دانشنامه‌ی علایی، رساله‌ی منطق، تصحیح دکتر محمد معین و سید محمد مشکوه، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.

----- (۱۳۵۷): النجاة، محی

الدین صبری کردی، مصر، چاپ دوم.

----- (۱۳۳۷): شفا، منطق،

سفسطه قاهره.

----- (۱۳۶۳): الإشارات و

التنبیها، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی،

تهران، سروش.

----- (۱۴۰۵ ق الف). الشفا،

المنطق، المدخل و مقولات، تصدیر الدكتور طه

حسین باشا، مراجعة الدكتور ابراهیم مدکور،

تحقیق الأب قنواتی، محمود الخضیری، فؤاد

اهوانی، قم: نشر وزارة المعارف العمومیة.

ارسطو، (۱۳۷۸): منطق ارسطو (ارگانون)،

میرشمس الدین ادیب‌سلطانی، تهران، انتشارات

نگاه.

حمل‌پذیرها، راه را بر دیدگاه افلاطونی باز نگه می‌دارد؛ همچنان می‌توان مدلول الفاظ کلی را چه ویژگی و عرض و چه نوع و جنس در عالم مثل یافت. بدین ترتیب مقولات ارسطو و کلیات پنج‌گانه یا حمل‌پذیرهای او، در خدمت دیالکتیک افلاطونی قرار می‌گیرند.

اختلاف دیدگاهی که بین ارسطو و فروریوس وجود دارد، از این قرار است که فروریوس مقولات را منطقی صرف می‌کند و از مقولات به جدل می‌رسد. در واقع از نظر فروریوس جدل مقدمه‌ای بر معرفت‌شناسی است که وجود را به ما نشان می‌دهد. این در واقع همان بحثی است که در سقراط می‌بینیم که دیالکتیک در واقع روشی برای رسیدن به وجود است.

دیدیم که فروریوس وجه وجودشناختی کلیات ارسطویی را حذف و با اضافه کردن باب الفاظ در ابتدا، آن را به حق منطقی صرف ساخت که در خدمت استدلال منطقی است. این دیدگاه برای قرن‌ها در حوزه‌های اسلامی - مسیحی مطرح بود. اما ابن سینا با تدوین نظام فلسفی مشائی - اسلامی خود یک بار دیگر وجه وجودشناختی کلیات را به آنها برگرداند و آن را با هستی‌شناسی افلاطونی تلفیق ساخت. ابن سینا بحث خود را نه با موجود و نه با لفظ، بلکه با مفهوم آغاز می‌کند. او مقولات را به مثابه مفاهیم تعریف و بررسی می‌کند. این کار به او این اجازه را می‌دهد، که هم به دیدگاه ارسطو نظر داشته باشد و هم دیدگاه افلاطونی فروریوس را تصدیق کند، بعلاوه این که می‌تواند نگاهی هم به نظام‌های دیگر به ویژه نظام رواقی داشته باشد.

- (۱۳۷۹): متافیزیک (مابعد الطبیعه)، برگردان از متن یونانی: دکتر شرف الدین خراسانی، تهران، انتشارات حکمت.
- ارسطو، (۱۳۸۵)، متافیزیک، برگردان محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو.
- اژه ای، محمد علی. (۱۳۸۳): مبانی منطق، تهران، سمت.
- استنیلند، هیلری (۱۳۸۳): کلی‌ها، برگردان نجف دریابندری، تهران، نشر کارنامه.
- افلاطون (۱۳۸۰): دوره آثار، برگردان محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی.
- حیدری، داوود (۱۳۹۰): روابط منطقی بین گزاره‌های حملی در منطق ارسطویی، فصلنامه خردنامه صدرا، شماره ۶۶، صص ۱۰۹-۱۲۶.
- (۱۳۸۹): نظریه قیاس ارسطویی از دیدگاه لوکاسیه‌ویچ، پژوهش‌های فلسفی نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، شماره ۲۱۶.
- خوانساری، محمد (۱۳۴۰): بحثی در قضیه حملی و اجزاء آن، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، شماره ۳۴، صص ۲۹۷-۲۷۹.
- (۱۳۸۳): ایساغوجی، تألیف فروریوس و مقولات، تصنیف ارسطو، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- (۱۳۷۲): منطق صوری، ج ۱ و ۲، تهران، انتشارات آگاه، چاپ پانزدهم.
- راس، ویلیام دیوید (۱۳۷۷): ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، چاپ اول، تهران، فکر روز.
- ژیلسون، اتین (۱۳۵۷): نقد تفکر فلسفی غرب، از قرون وسطی تا اوایل قرن حاضر، ترجمه احمد احمدی، چاپ اول، فروغ دانش.
- طوسی، خواجه نصیر (۱۳۷۵): اساس الاقتباس، تصحیح سید عبدالله انوار، تهران، نشر مرکز.
- عظیمی، مهدی (۱۳۹۱): «دگردیسی مدخل فروریوس در منطق دوره اسلامی: فارابی، ابن سینا، ابن طیب ساوی، فخر رازی»، پایان‌نامه دکتری، گروه الهیات و معارف دانشگاه تهران.
- عظیمی، مهدی. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۹۱): تاریخ تحول کلیات خمس: ارسطو، فروریوس، فارابی، ابن سینا، «مجله فلسفه و کلام اسلامی»، ش: ۱.
- عظیمی، مهدی (۱۳۹۰): «تعریف‌های ارسطویی فروریوس از جنس و نوع: مقایسه برداشت ابن سینا و بارنز»، منطق‌پژوهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان، ص ۸۵.
- فایدنی، اکبر (۱۳۸۳): نوآوری‌های منطقی ابن سینا و تأثیر آن در منطق ارسطویی، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره ۱۳، صص ۸۴-۶۷.
- (۱۳۸۹): مهم‌ترین نوآوری‌های منطقی ابن سینا و تأثیر خواجه نصیر در توسعه آنها، کتاب ماه فلسفه، شماره ۳۵، صص ۸۳-۷۸.
- فورلی، دیوید (۱۳۹۱): تاریخ فلسفه راتلج، از ارسطو تا اگوستین، برگردان علی معظمی، ج دوم، چاپ اول، نشر گیسا.
- قراملکی، احد (۱۳۸۸): تحول ساختاری در منطق نگاری ابن سینا و تأثیر تاریخی آن در دوره اسلامی، دو فصلنامه علمی پژوهشی حکمت سینوی (مشکوٰه النور)، سال سیزدهم.

----- (۱۳۷۳): تحلیل قضایا، مقالات و

بررسی‌ها، شماره ۵۷ و ۵۸.

قوام صفری، مهدی (۱۳۸۷): نظریه صورت در

فلسفه ارسطو، تهران، حکمت.

کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۶۲): تاریخ فلسفه

ونان و روم، برگردان سید جلال الدین

مجتبوی، ج: ۱. تهران، علمی و فرهنگی.

ماکولسکی، آکساندر اسپویچ (۱۳۶۶): تاریخ

منطق، برگردان فریدون شایان، تهران، پیشرو.

مظفر، محمد رضا (۱۳۸۸): منطق، ترجمه و

اضافات علی شیروانی، قم، دارالعلم.

نبوی، لطف الله (۱۳۸۹): منطق سینوی ابداعات و

نوآوری‌ها، دو فصلنامه حکمت سینوی (مشکوٰه

النور)، سال ۱۴، شماره ۴۳، صص ۲۳-۱.

نجفی افرا، مهدی (۱۳۷۲): جوهر در فلسفه

ارسطو، کیهان اندیشه، شماره ۷۲.

Evangelou, Christos (1985): Aristotle's Doctrine Of Predicables And Porphyry's Isagoge, Journal of the History of Philosophy, Volume 23, Number 1, pp 15-34 .

Gyekye, Kwame (1982): Arabic Logic: Ibn al-Tayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge. State University of New York Press

Karamanolis, George (2014) Why did Porphyry write Aristotelian Commentaries?, Die Kunst der philosophischen Exegese bei den antiken Platon-und Aristoteles Kommentatoren, Berlin/New York

Kneale, W. & M. Kneale (1978) , Development of Logic, Clarendon Press, Oxford .

Porphyry, (2003) Introduction, translated, with a commentary by Jonathan Barnes, Clarendon Press, Oxford.