

The first version (it could be named the Aristotelian version) belongs to the longitudinal dimension. This version is presented by mind functions. Suhrawardi is among a few Muslim Philosophers that highlights the mind's function. He believes that the mind has an active and a passive role. The passive one is only a place for perceptions and memories, but its activeness or agency is introduced by the intellect-mind relation. The intellect-act (ontological and epistemological) relation is limited by the mind.

Suhrawardi discusses platonic ideas in a widthways order. It results from the second version. But it is important to mention that Suhrawardi's reading is a wider view of the universals. Suhrawardi's reading of platonic ideas explains upward and downward lights. The upward light is the result of illumination (Ishraq) and the downward light is the result of observation (Mushahahadah). The upward one expresses the Aristotelian universals, and the downward one shows the platonic version.

On the other hand, in the medieval period, the term "common nature" express a major problem of universals. This term originates from the Natural Universals of Avicenna. The Avicennian concept was so ambiguous, i.e, what he describes is not in the world nor the mind. So, medieval philosophers and commentators had a problem with Avicenna's quote. The problem was how to interpret universals. Avicenna confirms that the term universal is neither in the world nor in the mind, that is, it has no necessity.

Scotus confronts such a strange ontological state. He doesn't make the Natural Universal in the mind or in the world; rather, he tries to go out of it from its contradictory state. At first, Scotus rejects the theories that consider universals only in the mind and only in the world. He stands in the middle of these two. With two ideas, the common nature goes out from its pureness: non-numerical identity and commonness. The first refers to the idea that everything that has a real identity hasn't a numerical identity. The real identity of nature exists from the pure state, and, at the same time, it is not an objective nature. But it seems to be in the mind while it is a conceptual issue. Thus, Scotus explains commonness as opposed to universality. Considering this idea, he says that commonness belongs to actual quiddity, not to quiddity in the intellect or mind. It is noticed that two interpretations be possible from the actual quiddity; the first is the objective quiddity, and the second is the quiddity Scotus has proved, i.e, the absolute quiddity that has someplace in the world, but not a sensual object. The commonness belongs to the second interpretation. The reason why the quiddity has commonness is the quiddity itself.

Scotus represents the Aristotelian version of universals. He believes that human knowledge achieves experience and separation from particulars. Cognition is divided into sensual and intellectual aspects. The beginning of cognition is sensual but it results in an intellectual path. These are the general roles of the mind. But non-numerical identity and commonness are particularly mental acts. The separation of common nature's features is by seeing the objective order. The non-numerical identity is obtained by considering the numerical identity. Also, commonness is obtained by considering the real quiddity. Concerning the above explanations, Scotus sees the particulars' features as real or non-numerical identities and the common features as commonness.

Both philosophers believe in active and passive roles of the mind. But, the reading of the mind's activity is different. Scotus thinks like Aristotle, i.e, perceptions are just obtained from particulars. But Suhrawardi confirms that the mind makes some concepts without world interference, which means some of the universals are made only by the mind. While Scotus believes in the Aristotelian version of universals, Suhrawardi expresses both versions of the universals, although he does not make any connection between the two versions. It is to say that their ways for the explanation of universals are different, but they consider theories on the

common and special features of the world. Suhrawardi expresses the light as the special feature and the quiddity (i.e, diversity of quiddity) as the common one, and Scotus proves the real identity (or non-numerical) as the special feature and the commonness (in front of pure universality) as the common one.

Keywords: Universals, World, Mind, Light, Common Nature.

References

- Abbas Zadeh, M. (2016). *The influence of Avicenna on philosophy of Duns Scotus*. Second Edition. Qom: Publishing Organization of Islamic Culture and Thought Research Institute.
- Avicenna (n.d). *al-Shifa (the logic)*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.
- Corbin, H., Nasr, S. H., & Habibi, N. (Eds.) (1993). *Suhrawardi's the collection of Sheikh Ishraq's works*. Second Edition. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
- Davtalab Mayani, S. (2016). *Comparing the structure of emerging universals in Masha, Ishraq and transcendental wisdom school*. MA Thesis, Ferdowsi University of Mashhad.
- Garrett, B. (2006). *What is this thing called metaphysics?*. Routledge.
- Gilson, E. (2010). *Islamic and Jewish philosophy according to Gilson*. Translated by Hasan Fathi. Second Edition. Tehran: Hekmat Publication.
- Habibi, N. (Ed.) (2009). *Suhrawardi's al-Talwihat al-Lowhiuah va al-Arshiyah*. First Edition. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy
- Habibi, N. (Ed.) (2014). *Suhrawardi's al-Mashare va al-Motarehat al-Tabiiat*. First Edition. Tehran: Library, Museum and Document Center of Iran Parliament.
- Hasanzadeh Amoli, H. (Ed.) (2004). *Nasir al-Din Tusi's commentary upon Avicenna's al-Isharat va al-Tanbihat*. Second Edition. Qom: Boustan Ketab Publication.
- Ismaeili, M. (2010). *The second intellection: The process of discussion in the history of philosophy and criticism and analysis of the problem*. First Edition. Qom: Publication of Imam Khomeini (RA) Education and Research Institute.
- Klima, G. (2017). The medieval problem of universals. In Edward, N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from: <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/universals-medieval>.
- Kokabpour, F. (2015). *The Avicenna effect on ancient philosophers in the universals problem*. MA Thesis, Imam Khomeini International University.
- Mousavi, S. M. (Ed.) (2012). *Qutb al-Din Shirazi's commentary upon Suhrawardi's Hikmat al-Ishraq, with the Sadr Al-Mutallahin's Scholium*. Tehran: Hekmat Publication.
- Noone, T. B. (2003). Universals and individuation. In Williams, T. (Ed.) *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. New York, Cambridge University Press, pp. 100-128.
- Pasnau, R. (2003). Cogniation. In Williams, T. (Ed.) *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. New York, Cambridge University Press, pp. 285-311.
- Ritter, J., Grunder, K., & Gabriel, G. (2012). *The historical encyclopedia of philosophy*. First Edition. Tehran: Samt Publication.
- Ritter, J., Grunder, K., & Gabriel, G. (2014). *The historical encyclopedia of philosophy*. Translated by Zahra Behfar, Parastoo Khalabani, and Maria Naser. Second Edition. Tehran: Samt Publication.
- Scotus, J. D. (2005). *Early oxford lecture on individuation*. Translated by Allan B. Wolter, OFM. New York: Franciscan Institute Publication.

- Scotus, J. D. (n.d). *Ordinatio (II)*. Translated by Peter L. P. Simpson. Available in: <https://www.aristotelophile.com/current.htm>
- Scotus, J. D., Alluntis, F., & Walter, A. B. (1975). *God and creatures (the quodlibetal questions)*. New Jersey: Princeton University Press.
- Scotus, J. D., Etzkorn, G. J., & Walter, A. B. (1997). *Questions on the metaphysics of Aristotle: Books one-five*. New York: Franciscan Institute Publication, Saint Bonaventure University.
- Talebzadeh, S. H. (2011). Duns Scotus and the problem of individuation. *Philosophy*, 39(1), 5-22.
- Tusi, Kh. N. (n.d). *Commentary upon Avicenna's al-Isharat va al-Tanbihat*. Qom: Dar Al-Balaghah.
- Williams, T. (2003). *The Cambridge companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zaed, S. (Ed.) (1983). *Avicenna's al-Shifa (the theology)*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.
- Ziaee Torbati, H. (Ed.) (1993). *Shahrezouri's commentary upon Suhrawardi's Hikmat al-Ishraq*. First Edition. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.

کلیات از دیدگاه شهاب‌الدین سهروردی و دونس اسکوتوس

علی اصغر شربتی، دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

a.sharbat8@gmail.com

سعید رحیمیان*، استاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

sd.rahimian@gmail.com

چکیده

تبیین فلسفی کلیات مطالعه آنها در نسبت با عالم و ذهن است و از دو پرسش می‌گذرد: کلیات چیستند و چگونه ساخته می‌شوند. پژوهش حاضر به این دو پرسش در آرای سهروردی و اسکوتوس می‌پردازد. با به‌کارگیری ادبیاتی مشترک، هر دو فیلسوف، ویژگی‌هایی اشتراکی و اختصاصی برای عالم قائل‌اند. در فلسفه اسلامی از این ویژگی‌ها به وجود و ماهیت تعبیر می‌شود؛ اما سهروردی، با تکیه بر نور، آنها را «نور» و «ماهیت یا موجود» معرفی می‌کند. اسکوتوس نیز از کلی طبیعی سینوی و طرح دو مسئله «وحدت غیرعددی» و «اشتراک» این ویژگی‌ها را تبیین می‌کند. پس از بررسی عالم مطالعه ذهن ممکن می‌شود؛ زیرا فیلسوفان واقع‌باور فلسفه شان را از عالم می‌آغازند و سپس به سایر حوزه‌ها سرایت می‌دهند. کلیات با جمع‌بندی برآیند نظرات آنها به عالم و ذهن تبیین می‌شود. با در نظر گرفتن مناقشه افلاطون و ارسطو در مسئله کلیات نتایج زیر به دست آمدند. سهروردی، آگاهانه یا ناآگاهانه، هر دو نسخه افلاطونی و ارسطویی کلیات را باور دارد؛ در حالی که اسکوتوس تنها نسخه ارسطویی را طرح می‌کند. سهروردی این دو نسخه را با هم متصل نمی‌کند. نسخه ارسطویی بر عاملیت ذهن تأکید می‌کند و نسخه افلاطونی مثل افلاطونی را در نظام نوری می‌بیند. همچنین، اسکوتوس مشائی ماهیت را در عالم خارج از ذهن به شیوه ارسطویی، یعنی ادراک کلی از راه جزئیات، اثبات می‌کند. اگرچه هر دو در خوانش از ارسطو هم‌رأی‌اند، از یکدیگر واگرايند. سهروردی بر عاملیت ذهن انگشت می‌نهد. اسکوتوس کلی را در عالم می‌بیند؛ اگرچه هر دو می‌کوشند نوعی سازگاری بین عالم و ذهن برقرار سازند.

واژه‌های کلیدی

کلیات، عالم، ذهن، نور، طبیعت مشترک

* مسؤل مکاتبات

شربتی، علی اصغر، رحیمیان، سعید. (۱۴۰۲). کلیات از دیدگاه شهاب‌الدین سهروردی و دونس اسکوتوس، *الهیات تطبیقی* ۱۳ (۲۸) ۱۳۷-۱۵۴.



۱. درآمد

اگر مفهوم کلی تحلیل شود، دریافت می‌شود برای فهم منزلت هستی‌شناسانه آن باید دو موضوع عالم و ذهن واکاوی شوند. مفهوم کلی از جنس مفهوم است و از این رو، در حیطه ذهن مطالعه می‌شود و نیز کلیت، شمول و فراگیری آن ویژگی‌ای است که در ذهن یافت نمی‌شود، کثرت و تعدد از ویژگی‌های عالم خارج از ذهن است؛ بنابراین، برای مطالعه هستی‌شناسانه مفهوم کلی باید ابتدا توصیفی از عالم به دست داد و سپس کارکرد ذهن را فهمید و پس از آن با ترسیم تصویری از عالم و ذهن رابطه کلیات را با آنها فهمید و منزلت هستی‌شناسانه مفهوم کلی را به تصویر کشید.

در ادامه، آرا و نظریات شهاب‌الدین سهروردی و دونس اسکوتوس درباره مفهوم کلی واکاوی و بررسی می‌شوند. ابتدا باید به این پرسش پاسخ داد که آیا می‌توان، از نظرگاه آنها، الگویی واحد برای واکاوی عالم به دست آورد. به عبارت دیگر، برخلاف نظرات مختلف و ادبیات متفاوت آنها آیا می‌توان با طرح و کلیدواژه‌های یکسان نظرات آنها را استخراج کرد. به نظر می‌رسد بتوان چنین کرد؛ زیرا در میان فیلسوفانی که واقع‌باورند و عالم را تفسیر می‌کنند، همواره امری مشترک در جریان است و در پی یافتن ویژگی‌های اشتراکی و ویژگی‌های اختصاصی عالم‌اند. این نکته بررسی سهروردی و اسکوتوس، که از دو سنت فلسفی مختلف‌اند، را موجه می‌کند. برای این منظور، ابتدا عالم بر مبنای ویژگی‌های اشتراکی و اختصاصی‌اش، در نظر دو فیلسوف بررسی می‌شود، سپس کارکردهای ذهن و نسبت آن با عالم واکاوی می‌شوند. با ارائه تصویری از عالم و ذهن مفاهیم کلی و منزلت هستی‌شناسانه‌شان تبیین می‌شوند.

اما مقایسه سهروردی و اسکوتوس در واقع برجسته‌کردن و شناساندن منزلت سهروردی است. چنانکه خواهد آمد بر واکاوی کلیدواژه‌هایی مانند ذهن در اندیشه سهروردی چندان پژوهشی صورت نگرفته است؛ بنابراین،

تلاش شد با مقایسه با دونس اسکوتوس، که در ابن‌سینا با سهروردی سرچشمه مشترک دارد، آرای سهروردی بهتر درک شود؛ با این توصیف است که اندکی فربه‌بودن توصیف ذهن نزد سهروردی، در قیاس با بخش اسکوتوس، روشن می‌شود. اصولاً تبیین مسئله‌ای که تا به حال به آن پرداخته نشده و ادبیات سهروردی نیز ابهامات و دشواری‌هایی دارد، نیازمند حوصله و توجه بیشتری است؛ بنابراین، برای شناختن منزلت هستی‌شناسانه «مفاهیم کلی» باید دو موضوع «عالم» و «ذهن» نزد دو اندیشمند واکاوی شوند. برای این کار ابتدا دو موضوع «عالم» و «ذهن» نزد آنها بحث می‌شود و سپس ذیل موضوع «مفاهیم کلی» آرای آنها در قیاس با یکدیگر بحث و بررسی خواهد شد و در پرتو نظرات طرح‌شده آرای طرفین وضوح و تمایز بیشتری می‌یابد.

۲. پیشینه پژوهش

تاکنون در تبیین کلیات نزد سهروردی و اسکوتوس پژوهشی صورت نگرفته است؛ اما پژوهش‌هایی تا زمان نگارش اثر حاضر به چاپ رسیده‌اند که یا تنها با بخشی از موضوع همپوشانی دارند یا اطلاق نام اثر پژوهشی بر آنها شایسته نیست. در ادامه، به چند اثر درخور توجه پژوهشی در این زمینه اشاره می‌شود.

اسماعیلی، ۱۳۸۹ تنها به بخشی از مفاهیم کلی، یعنی معقولات ثانی فلسفی پرداخته است. معقولات ثانی فلسفی یا مفاهیم فلسفی بخش خاص و جزئی ذیل مفاهیم کلی است. در نگاهی دقیق، بحث از معقولات پس از روشن‌شدن جایگاه هستی‌شناسانه کلیات است و این منوط است به تفکیک و تمیز مشخص و واضح از کارکردهای اصطلاحاتی نظیر کلی، ذهن، عقل و مانند اینها. به‌اجمال می‌توان بیان کرد بحث از کلیات بحثی است قبل از معقولات و برای ورود به بحث از معقولات باید مقصود از کلیات را فهمید. علاوه بر این، نگاه نویسنده

معرفت شنا سانه بوده است؛ در حالی که در اثر حاضر به دیده هستی‌شناسانه نگریسته شده است.

عباس زاده، ۱۳۹۵ در کتابی با عنوان *تأثیر ابن سینا بر فلسفه دنس/اسکوتوس (۱۳۹۵)* به نوعی دچار شتابزدگی در پژوهش شده است؛ برای نمونه، در فصل اول کتاب، «آرای معرفتی دنس اسکوتوس و مقایسه آنها با آرای ابن سینا»، نویسنده ادعا دارد که اسکوتوس در بحث از معرفت بیشتر متأثر از ابن‌سیناست تا ارسطو؛ اما مطالبی که در اثبات مدعی خود می‌آورد، در این فصل با ادعای تأثر اسکوتوس از ابن‌سینا تنها دو فقره ارجاع به الاهیات شفا وجود دارد. علاوه بر این، نویسنده به سرچشمه‌های مشترک ابن‌سینا و اسکوتوس نیز توجه نداشته است؛ برای مثال، هر دو از ارسطو و فرفریوس تأثیر گرفته‌اند؛ اما ابن‌سینا متأثر از فارابی و سنت اسلامی است و اسکوتوس متأثر از سنت فلسفه مسیحی و امثال اوگوستین و توماس و دیگران. در این بین، ابن‌سینا نیز در جرگه تأثیرگذاران بر اسکوتوس به حساب می‌آید؛ اما تنها تأثیرگذار نیست؛ برای مثال، «طبیعت مشترک» مشتق از آموزه‌های ابن‌سینا است که به جغرافیای فکری قرون و سطان نقل پیدا کرده است. هنریخ اهل خنت، آبرت کبیر و توماس در این مسئله تأمل کرده‌اند و سپس اسکوتوس با توجه به گذشتگان در این مسئله نظر خود را داده است (ریتر، ۱۳۹۳: ۲۸۵-۲۶۱). به‌راحتی نمی‌توان ادعای تأثر از ابن‌سینا را مطرح ساخت، بدون اینکه این واسطه‌ها را در نظر گرفت.

داوطلب مایانی در ۱۳۹۵ (مقایسه سازوکار پیدایش ادراک کلیات در فلسفه مشاء، اشراق، حکمت متعالیه؛ صفورا داوطلب مایانی؛ استاد راهنما: دکتر عباس جوارشکیان (۱۳۹۵)) در پاسخ به چگونگی ادراک کلیات به واکاوی علم نزد ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا می‌پردازد؛ اما مسئله پژوهش پیش‌رو چگونگی شکل‌گیری کلیات است، نه بعد معرفت‌شناختی آن. علاوه بر این، باید گفت ضرورتاً چنین نیست که از علم پی به وجود کلیات ببریم. ما در پی اثبات علم و مطابقت بر می‌آییم؛ اما کلیات را به کار می‌بریم و نیازی به اثبات آن نداریم؛ گرچه

چگونگی شکل‌گیری آن برای ما محل سؤال می‌شود؛ از این رو، برای اثبات چیزی که ثبوتش برای ما محقق نشده است، باید تلاش کرد و دلیل آورد و چنانکه گفته شد، یکی از دلایل‌های اثبات علم مفاهیم (و گزاره‌های) کلی است. همچنین، این پایان‌نامه به منطوق در حکمة‌الاشراق توجه ندارد. اگر حکمت اشراقی سهروردی بی‌نیاز به منطوق بود، چرا منطوق را جزء حکمة‌الاشراق می‌داند.

طالب‌زاده در دونز اسکوتوس و مسئله تشخیص

(۱۳۹۰) به‌شیوایی مبحث تشخیص را در اندیشه اسکوتوس باز می‌کند و اندیشه‌های او را در نسبت با ابن‌سینا به خوبی باز می‌کند؛ اما مسئله طالب‌زاده عکس مسئله پژوهش حاضر است. او در پی اینست که چگونه کلیات تشخیص می‌یابند؛ در حالی که این پژوهش تلاش دارد نشان دهد چگونه جزئیات، مصادیق و افراد به‌صورت مفهوم کلی در می‌آیند.

۳. عالم

اگر عالم مجموعه موجودات و روابط بین آنها دانسته شود، برای شناخت عالم باید موجود را شناخت. همچنین، از عالم دو گونه شناخت به دست می‌آید؛ شناخت حسی و شناخت عقلی. نگاه فیلسوفانه شناخت عقلی به عالم است. این نگاه پدیده‌ها و اشیا را به اجزائی تحلیل می‌کند که با حس نمی‌توان آنها را دریافت. این اجزا تنها به کمک عقل شناخته می‌شوند (سهروردی، ۱۳۸۸: ۹۷-۹۸). برای شیء یا موجود اجزای عقلی متعددی می‌توان برشمرد (مانند تحلیل شیء به ماده و صورت و جوهر و عرض)؛ اما وقتی به موجودات در عالم نگریسته می‌شود، به شیوه تحلیلی، دو امر از هم جدا می‌شوند؛ نخست گوناگونی و کثرت موجودات و دیگری هستی و بودن هر یک از آنها. به بیان دیگر، گاهی در پی شناخت و چیستی انواع مختلف موجوداتیم و گاهی به بودنشان در عالم التفات داریم (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۵۵۲). از اینجا است که دوگانه وجود

مفهوم عامش موجود شود؛ اما حالت دوم، یعنی موجود شدن وجود ذیل معنای عام وجود، دو محذور دارد؛ یکی اینکه در این حالت بین موجود بودن و وجود تفاوتی نیست و موجود بودن به معنای وجود است، نه نسبتی اضافی با وجود. به اعتقاد سهروردی، این حالت به تسلسل می‌انجامد. محذور دیگر اینست که وجود عام است و عام در خارج نمی‌تواند باشد (همان)؛ اما به‌واقع، سهروردی از این تفکیک چه در نظر دارد. اگر وجود در ذهن و غیر از موجود در خارج از ذهن است، پشتوانه موجود چیست و هستی و تقررش به چیست.

از دید سهروردی، متن واقع را موجودات پُر کرده‌اند نه وجود. وجود به سبب معنای عام و کلی‌اش تنها در ذهن است و در خارج اساساً نمی‌توانیم «وجود» داشته باشیم. تمایز وجود و موجود از عبارتی تأمل‌برانگیز بر می‌آید. او بین «الوجود» و «کوئِه موجوداً» تفاوت می‌گذارد (همان؛ همان، ج ۱: ۲۲-۲۳؛ همان، ۱۳۸۸: ۱۹۴). آنچه متن واقع را پُر کرده، ماهیاتی است که هستی دارند و موجودند؛ اما آیا می‌توان از هستی‌جملگی ماهیات یا موجود بودن آنها، که امری مشترک در آنها می‌نماید، به امر وحدت‌بخش رسید و وحدت را از کثرت‌ها فراچنگ آورد.

سهروردی وحدت را در وجود جست‌وجو نمی‌کند؛ بلکه با تکیه بر «نور» وحدت را در عالم جاری و برقرار می‌کند. او عالم را معرکه نور و ظلمت می‌بیند.^۲ هرچه در عالم است، از دو حال خارج نیست، یا در حقیقت نفسش نور است (نوری)، یا در حقیقت نفسش نور نیست (ظلمانی). هر یک از این دو از دو قسم خارج نیست، یا ذاتی است یا عرضی. پس در عالم با چهار نوع پدیده و شیء مواجهیم:

۱. آنچه در ذاتش نور است، سهروردی برای این دسته عبارت نور محض را به کار می‌برد.
۲. آنچه در ذاتش نور است، اما نور عارض آن

و ماهیت مطرح می‌شود؛ بنابراین، با تحلیل عقلی، موجود به وجود و ماهیت تفکیک می‌شود. شاید نزد برخی فلاسفه این دو اصطلاح، به‌تمامه، مطرح نباشد؛ اما معنای این دوگانه نزد هر فیلسوفی در توصیف عالم مشاهده می‌شود.

۳.۱. سهروردی

دوگانه فوق در تاریخ فلسفه، خصوصاً فلسفه اسلامی، رنگ و لعاب‌های گوناگونی به خود گرفته است؛ اما سهروردی به متفاوت‌ترین شیوه با آن برخورد کرده است. او از کثرت‌های ماهوی آغاز می‌کند و با نگاه خاص هستی‌شناسانه و زبانی به وجود از آن عبور و به‌جای آن نور را به‌عنوان مقوم و سبب بودن ماهیات مطرح می‌کند. او در ابتدا بین وجود و موجود دست به تفکیک می‌زند. تفکیک زبانی بین وجود و موجود طرح‌شدنی است؛ اما سهروردی از این نیز فراتر می‌رود و دست به تفکیکی هستی‌شناسانه می‌زند. سهروردی وجود را محمول عقلی صرف می‌داند؛ یعنی می‌توان در ذهن وجود را به هر ماهیتی اطلاق کرد؛ اما در خارج از ذهن مجاز نیست. ما با شهود متعارف* در می‌یابیم موجود از وجود نشأت گرفته است؛ اما او بین «وجود» و «موجود بودن» تفاوت می‌گذارد.

وجود در موجودات به معنای «شیء دارای وجود» است و وجود در نفس وجود به معنای «وجود» است. سهروردی وجود را امری ذهنی می‌داند و موجود بودن را امری خارج از ذهن. دلیل او، آنچنان که بر می‌آید، اینست که می‌توان از وجود در ذهن اخبار دهیم، اما اگر آن را نفی کنیم، چنین اخباری صحیح نیست. همچنین، اگر وجود از موجود نفی شود، نمی‌توان از موجود اخبار داد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۶۵)؛ یعنی نمی‌توان به‌نجو معنادار و صادقی از موجود آگاهی کسب کرد. وجود مفهومی عام و در حیطه ذهن است. در این صورت، اگر بخواهد در خارج تحقق یابد، باید یا در عنوان موجود (موجودات) یافت شود یا ذیل

*. common sense

می‌شود، به گفته سهروردی نورِ عارض.

۳. آنچه در ذاتش نور نیست و از محل بی‌نیاز است، مانند جوهر غاسق.

۴. آنچه در ذاتش نور نیست و محتاج به محل است، مانند هیأت‌های ظلمانی (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۰۷).

آنچه در این تقسیم باید به آن توجه کرد، اینست که برای سهروردی، ظلمت در مقابل نور، معنایی عدمی دارد؛ بنابراین، آنچه نور نیست، ظلمت است و عدمی (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۰۸). با این حساب، دسته اول و دوم نوری و دسته سوم و چهارم ظلمانی است. شایع‌ترین و فراوان‌ترین پدیده در عالم جسم است. سهروردی به جسم «برزخ» می‌گوید. مقصود او از جسم هر چیزی است که قابل اشاره حسی باشد (همان: ۱۰۷). برزخ دو گونه است؛ دسته‌ای که نور دارد و دسته‌ای که بی‌نور است. دسته نخست نورِ عارض است و دسته دوم جوهرِ غاسق است. از دید سهروردی، عالم از انوار و برازخ تشکیل شده‌اند. در این تصویر برزخ‌ها می‌توانند نورانی شوند و هر یک از انوار و برازخ در جه‌بندی‌های گوناگونی دارند؛ بنابراین، عالم از دید او عالم انوار است؛ یعنی یا نورند یا می‌توانند نور شوند.

شیخ اشراق، انوار را در دو سلسله طولی و عرضی جای می‌دهد. سلسله طولی از نورالانوار، به‌عنوان عامل وحدت‌بخش و مفید آنها آغاز می‌شود، پس از نورالانوار نور اقرب است و از نور اقرب انوار دیگر پدید می‌آیند (همان: ۱۲۲-۱۲۶). از انوار مجرد و در رأس آن نور اقرب، از جهت نوری‌شان تنها یک چیز صادر می‌شود و آن هم نور است، به تعبیر دیگر، انوار مجرد هیچ‌گاه به برزخ ختم نمی‌شود (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۳۲-۱۳۳؛ شیرازی، ۱۳۹۱: ۱۲۱). با این توصیفات، کثرت‌های عالم چگونه پدید می‌آیند.

انوار در این سلسله مجرد از ماده‌اند و حجابی بین‌شان نیست؛ زیرا حجاب از خصوصیات ابعاد و اجرام است (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۴۶). مادامی که بین نور عالی و نور سافل حجاب نباشد، سافل عالی را مشاهده می‌کند و عالی

نورش را بر آن اشراق می‌کند و می‌تاباند. اشراق به سبب قابلیت قابل، عشق او به نورالانوار و عدم حجاب بین این دو است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۳۳-۱۳۴؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۴۶-۳۴۷)؛ بنابراین، مشاهده در کنار اشراق دو رکنی‌اند که چرخه انوار را تکمیل می‌کنند و از این رو، کثرت عالم شکل می‌گیرد؛ بنابراین، اشراق لحاظ کردن رابطه طولی از بالا به پایین است و مشاهده عکس آن.

اما سهروردی به سلسله عرضی انوار نیز قائل است. این سلسله انوار، که سهروردی از آن با انوار قاهره عرضی یا متکافئه یاد می‌کند، از نورالانوار، که در آن کثرت راه ندارد، صادر نمی‌شود، بلکه از انواری که در سلسله طولی در مرتبه متوسطند حاصل می‌شوند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۴۴).

۳.۲. اسکوتوس

نزد دونس اسکوتوس، توصیف عالم با کلیدواژه «طبیعت مشترک» صورت می‌پذیرد. پیشینه این اصطلاح به کلی طبیعی در اندیشه ابن‌سینا بر می‌گردد. از میان اعتبارات سه‌گانه کلی، یعنی کلی منطقی و طبیعی و عقلی، کلی طبیعی برای ابن‌سینا مسئله بود؛ زیرا از طرفی به سبب کلی‌بودنش در ذهن است و از طرف دیگر، چون طبیعی است، ریشه در عالم دارد. ابن‌سینا کلی طبیعی را ماهیت لا بشرط می‌داند. ویژگی این طبیعت (یا ماهیت) بی‌اقتضاء بودنش به وجود در اعیان و تصور در نفس است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، الف: ۶۶-۶۷)؛ یعنی اگر درصدد باشد در ذهن یا خارج از آن بیاید، باید با قید و قرینه‌ای همراه باشد که به واقع، معنای زائدی بر این معنای بی‌اقتضاء است؛ اما ماهیت از دید هستی‌شناسانه، نه کلی است و نه جزئی، نه موجود در عالم است و نه موجود در ذهن (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ب: ۱۹۶). نسبت به وجود در ذهن و وجود فراذهنی بی‌اقتضاء است؛ اما در عین حال که نه ذهنی‌اند و نه فراذهنی با لحاظ معنایی زائد، به تعبیر منطقی، یا با لحاظ صفتی خارج از آن، به تعبیر فلسفی، هم وجودی ذهنی می‌یابند و هم وجودی خارجی؛ بدین صورت که ماهیت اگر با عوارض زمانی و مکانی (یا به تعبیر دیگر

کاملاً در عالم می‌داند و دیگری کاملاً در ذهن (scotus, 296, 293-294: 1997). او در پاسخ به نگاه اول بیان می‌کند آنچه کلی دانسته می‌شود، باید نحوی ابهام و عدم تعین داشته باشد؛ در حالی که آنچه ایشان کلی دانسته‌اند، شخصی است نه کلی. همچنین، باید توجه داشت مفهوم و تصور کلی به اشیای جزئی حمل می‌شود نه به شیء کلی (noone, 2003: 112). در نقد نگاه دوم می‌گوید آنچه معتقدان این نظریه می‌گویند از معنای کامل کلی به دور است. مقصود از معنای کامل کلی نوعی عمومیت و فراگیری و به تعبیر دیگر، نوعی عدم تعین است که لازمه ماهوی کلی است (scotus, 1997: 299).

نظریه او دربارهٔ طبیعت مشترک نظریه‌ای میان‌رو است. چنانکه پیش‌تر گفته شد، اسکوتوس این نکته را در نظر دارد که طبیعت مشترک نه ذهنی محض شود و نه عینی صرف. در مرحله نخست، او این گزاره پذیرفته‌شده همگان را نقل می‌کند که عقل نمی‌تواند جزئی را درک کند؛ برای مثال، یک سنگ هنگامی که متعلق عقل می‌شود، به دیده هستی شناختی‌اش، فی‌نفسه، جزئی است؛ در حالی که عقل وجه کلی را می‌تواند درک کند. به عبارت دیگر، درک کردن سنگ کلی غیر از شیء بودن و جزئی بودن آن است؛ بنابراین، ادراک چیزی کلی تعقل است و مقابل تصور جزئی از شیء است (scotus, 2005: 7 & scotus, n.d, 182).

اسکوتوس در این موضوع استدلال دیگری نیز مطرح می‌کند که اهمیت بیشتری دارد. «هر چیزی که وحدت حقیقی داشته باشد، غیر از وحدت عددی است و وحدت ماهیت سنگ نیز، فی‌نفسه، غیر از وحدت عددی است؛ بنابراین، وحدت ماهیت سنگ، که سنگ آن را فی‌نفسه دارد، وحدت عددی نیست» (scotus, 2005: 7 & id, 209: 1997). وحدت عددی در چیزهای محسوسی جاری است که مشارالیه واقع می‌شوند. این در حالی است که آنچه وحدت حقیقی دارد، غیر از وحدت عددی است؛ زیرا مشارالیه واقع نمی‌شود (scotus, n.d, 179).

استدلال بالا از دو مقدمه تشکیل شده است. صغری:

صفات کثیر دیگر) در نظر گرفته شود، ماهیت جزئی و خارجی حاصل می‌شود. در سوی مقابل، اگر با کلیت ذهنی لحاظ شود، تصویری کلی به دست داده می‌شود. این تفاسیر از منطق و فلسفه ابن سینا فیلسوفان مدرسی را بر سر یک دوراهی قرار داده است.

دوراهی مزبور به این صورت بود که با این اوصاف ماهیت هم در ذهن است و هم در خارج از ذهن؛ در حالی که چنین وضعیت هستی‌شناسانه‌ای غریب و به دور از واقعیت منطقی است؛ با این توضیح که ماهیت چگونه موجود است (یا وجودی دارد) که گویی، به صورت برابر، هم در ذهن است و هم در غیر ذهن (noone, 2003: 104). اسکوتوس نیز همانند دیگر فیلسوفان مدرسی، با این دشواره روبه‌رو بود.

برای اسکوتوس این مسئله مطرح بود که ماهیتی که ابن سینا به صورت لایشرط توصیف می‌کند، چگونه نحوی از تعین را به خود می‌گیرد. او با تقریری از ابن سینا ماهیت لایشرط یا طبیعت مشترک را قبول دارد؛ اما در صدد است به این ماهیت نحوه‌ای تعیین و هستی ببخشد. به بیان دیگر، مسئله اسکوتوس این بود که ماهیت لایشرط چگونه می‌تواند به طبیعت مشترک تبدیل شود؛ یعنی چگونه از حالت محض‌گونگی‌اش به در آید و طبیعت یا ماهیتی شود که نه ذهنی صرف شود و نه به‌تمامه عینی و درعین‌حال، از محض بودن نیز به در آید. با ادبیات فلسفه اسلامی باید گفت اسکوتوس در پی آن نبود که ماهیت لایشرط را ماهیت بشرط شیء (ماهیت عینی) یا ماهیت بشرط لا (ماهیت ذهنی) کند؛ بلکه بر آن بود تا ماهیت لایشرط را از حالت ناسازوارش بیرون بکشد و آن را گونه‌ای تقرر ببخشد. تقرر یا هستی بخشی لزوماً به معنای عینی‌سازی نیست؛ بلکه مطلق هستی و تقرر مدنظر است. آنچه در حال رخ‌دادن است، بررسی هستی‌شناسانه مفهوم کلی ماهیت لایشرط یا کلی طبیعی است.

در گام نخست، اسکوتوس دو نگاه به کلیات را نقد می‌کند؛ دو نگاه حداکثری به کلیات که یکی کلیات را

ماهیت (برای مثال ماهیت سنگ)، فی نفسه، واحد به وحدت عددی نیست و کبری: وحدت واقعی یک چیز وحدت عددی نیست. اسکوتوس این دو مقدمه را به این صورت اثبات می‌کند که اثبات مقدمه کبری: وحدتی بزرگ‌تر و عظیم‌تر از وحدت حقیقی نیست؛ زیرا وحدت حقیقی با وحدت‌های دیگر (مانند وحدت نوعی) ناسازگار نیست. این در حالی است که وحدت عددی با کثرت عددی ناسازگار است (scotus, 2005: 7 & id, 1997: 209 & id, n.d, 179). به عبارت دیگر، وحدت حقیقی با وحدت‌های دیگر سازگار است؛ در حالی که وحدت عددی چنین نیست؛ زیرا مفهوم مقابل وحدت عددی کثرت عددی است. اثبات مقدمه صغری: وحدت حقیقی ماهیت غیر از خودش و آئینش نیست. اگر غیر از این باشد، هیچ وحدتی حقیقی نخواهد بود (scotus, 2005: 179 & id, 1997: 209 & id, n.d, 179).

اسکوتوس با طرح وحدت حقیقی در پی بررسی هستی‌شناسانه طبیعت مشترک است. او فهمش را از متن ابن سینا بیان می‌کند و سپس با استفاده از وحدت حقیقی غیر عددی، اندیشه‌هایش را طرح می‌کند: «من [از عبارت ابن سینا] این را می‌فهمم که فرسیت، فی نفسه، نه واحد بالعدد است و نه کثیر است با کثرت مقابل وحدت، نه بالفعل کلی است (یعنی به طریقی که کلی متعلق عقل باشد) و نه، فی نفسه جزئی است» (scotus, n.d, 182).

او دو مقام را از هم تشخیص می‌دهد؛ مقام واقع ماهیت و مقام فی نفسه بودن آن. اگر چه در واقعیت ماهیت از تعدادی از موارد گفته شده خالی نیست، از نظر فی نفسه بودنش مقدم بر همه آنهاست. از این نظر و به علت تقدم طبیعی‌اش متعلق بی‌واسطه عقل است؛ به همین سبب است که در مابعدالطبیعه آن را محض در نظر گرفته‌اند (ibid: 182). با این اوصاف است که به وجود در عقل و وجود در اعیان و همچنین، کلیت و جزئیت بی تفاوت است.^۳ با وحدت خاص پیش‌گفته اسکوتوس زاویه خود را با

ابن سینا و دیگر فیلسوفان نشان می‌دهد. وحدت غیر عددی (حقیقی) سبب نمی‌شود ماهیت خارجی، جزئی و عینی شود. بنا به آموزه ابن سینا و تقریر اسکوتوس، وحدتی که ماهیت را به اعیان و عالم واقع می‌برد، خارج از مفهوم اولیه ماهیت است؛ اما وحدتی که اکنون اسکوتوس از آن نام می‌برد، وحدتی است در ماهیت و به تعبیری، درونی ماهیت است؛ اما این درونی به معنای ذاتی نیست؛ زیرا چنانکه ابن سینا گفته است «فرسیت صرفاً فرسیت است»؛ بنابراین، مقصود از قید درونی عارض لازم است. در اینجا فیلسوف اسکاتلندی خاطر نشان می‌کند علت تأکیدات او بر وحدت حقیقی، در مقابل وحدت عددی، همین وحدت خاص غیر عددی بوده است. این وحدت از سنخ وحدت عددی و جزئی‌ساز نیست و به واقع، عارض لازم ماهیت است. اینجا جایگاهی است که اسکوتوس از ابن سینا و تفسیر او از ماهیت فاصله می‌گیرد (ibid: 183).

با این توصیف گویی طبیعت مشترک به سمت مفهوم بودن صرف متمایل می‌شود و چه بسا اگر در این وضعیت بماند، در ورطه ذهن افتد. به بیان دیگر، با وحدت غیر عددی طبیعت مشترک از جزئی شدن دور می‌ماند؛ اما چه تضمینی است که مفهومی ذهنی صرف نشود و چنانکه پیش‌تر ذکر شد اسکوتوس کلیت را از طبیعت مشترک سلب کرد؛ با این اوصاف او چگونه عمومیت طبیعت مشترک را حفظ می‌کند و آن را از سیطره ذهن دور نگاه می‌دارد.

اسکوتوس این کار را با طرح مسئله «اشتراک» در مقابل کلیت انجام می‌دهد. از دید او، اشتراک به ماهیت موجود در واقع و خارج از نفس ارتباط دارد، نه به ماهیت در عقل (ibid: 185). از ماهیت خارج از عقل دو برداشت می‌توان داشت؛ یکی ماهیت عینی و ملموس و دیگری ماهیتی که تاکنون اسکوتوس آن را اثبات کرده است؛ یعنی ماهیت لابه‌شرطی که گونه‌ای تقرر در عالم دارد. اشتراک به نوع اخیر ماهیت ارتباط و تعلق دارد. به عبارت دیگر، اشتراک به ماهیتی خارج از عقل تعلق دارد که این ماهیت

عینی مفاهیمی‌اند که در خارج یافت می‌شوند و ذهن تنها شناختی از آنها با صورتی که می‌گیرد، به دست می‌آورد؛ از این رو، مفاهیم اعتباری مفاهیم ذهنی‌ای است که وجودشان تنها در ذهن است و این به معنای آن است که این مفاهیم را ذهن اعتبار کرده است؛ اما عقل و ذهن چه تفاوتی با یکدیگر دارند.

ذهن در مقابل عین و عالم قرار دارد و می‌توان از آن به مجموعه توانایی‌های فکری مانند تصورات، ادراکات، تفکر و زبان یاد کرد. ذهن دو کارکرد فاعلانه و منفعلانه دارد؛ به این معنا که ذهن گاهی مفهوم‌سازی می‌کند و در فرایند شناخت فعال است و گاهی مفاهیم، تصورات، ادراکات و افکار را در خود جای می‌دهد، موطن است و کارکردی منفعلانه دارد؛ اما عقل حکایت درازدامنه‌ای دارد. عقل را به عنوان قوه‌ای از قوای نفس (در کنار حس و خیال) به کار می‌برند و ادراکات انسان را حسی، خیالی و عقلی می‌دانند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۲۵، ج ۲: ۴۱۵-۴۱۶). گاهی علاوه بر این کارکرد، جنبه‌ای خاص و هستی‌شناسانه برای عقل در نظر می‌گیرند و سه مرتبه هیولانی، بالملکه، بالفعل (همان: ۴۶۵) برای آن بر می‌شمرند و آنها را به فرایند شناخت گره می‌زنند. سهروردی در جایگاه‌هایی که به شیوه مشائی قلم زده است، عقل را همانند آنها تبیین می‌کند (سهروردی، ۱۳۹۳: ۳۶۹-۳۷۶)؛ اما بنیانی‌ترین عامل و موطن شناخت چیست. به تعبیر دیگر، در دوره اسلامی رابطه عقل و ذهن چیست. نزد سهروردی تقسیم عقل به عقل نظری و عقل عملی مشاهده نمی‌شود. این تقسیم پیش از سهروردی برای بحث ادراک به کار می‌رفت؛ اما سهروردی عقل را در بحث اعتبارات عقلی برد. در این بین، با وجود اینکه عقل همچنان بار هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه پیشین‌اش را دارد، چند تغییر صورت گرفت؛ نخست بحث ادراک نزد سهروردی دیگر جایگاه مشائی‌اش را ندارد. ادراک در فلسفه سهروردی پدیده‌ای است که با «نور» تبیین می‌شود؛ به این صورت که نور ظاهر بالذات و مظهر غیر است؛

البته در شیئی واقعی نیست؛ یعنی ماهیتی نیست که با قید خارجیت جزئی شده باشد. با این تصویر جزئیت، همانند اشتراک، به ماهیت خارج از عقل تعلق دارد؛ اما به خلاف اشتراک، تعلق‌اش به ماهیت به صورت فی‌نفسه نیست؛ بلکه از طریق چیزی واقعی است که به ماهیت مرتبط است (Ibid). باید توجه داشت اشتراک، به خلاف کلیت، دلیل نمی‌خواهد. به عبارت دیگر، اگر در ماهیت اشتراک یافت شد، دلیل اشتراک صرفاً همان ماهیت است؛ یعنی مادامی که ماهیت برقرار است، اشتراک نیز برقرار است؛ اما اتصاف کلیت به ماهیت نیازمند دلیل است (Ibid).

۴. ذهن

۴.۱. سهروردی

واکاوی ذهن در اندیشه سهروردی منوط به روشن شدن مفاهیمی مانند ذهن و عقل و اعتبارات عقلی و نسبت آن با نور و وجود است. پیش‌تر گفته شد که سهروردی وجود را امری ذهنی و موجود را در خارج می‌داند. از دید او، قوام موجودات در خارج نه به وجود بلکه به نور است. فهمیدن کارکرد ذهن در گرو فهمیدن بحث اعتبارات عقلی است. اعتبارات عقلی، در واقع همان بحث مفاهیم عقلی یا کلی است که نخست، رنگ و لعاب خاصی گرفته است و دوم، در چهارچوب نظام هستی‌شناسی سهروردی فهم‌پذیر است.

سهروردی مفاهیم را دو دسته می‌کند؛ دسته‌ای که عینی‌اند و صورتی در عقل دارند؛ مانند سیاهی، سفیدی و حرکت و دسته‌ای که ذهنی‌اند و وجودشان تنها در ذهن است؛ مانند امکان، جوهریت و وجود. اگر مفهومی عینی بود و در خارج یافت شد، به‌ناچار باید با صورتش در ذهن مطابقت کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۷۱؛ همان، ج ۱: ۲۱، ۱۲۵ و ۳۴۶-۳۴۷)؛ بنابراین، از دیدگاه سهروردی، مفاهیم دو دسته‌اند؛ دسته‌ای عینی و ذهنی‌اند و دسته‌ای ذهنی صرف‌اند. از اینجا دانسته می‌شود که مقصود او از مفاهیم اعتباری مفاهیم و صفات ذهنی است؛ زیرا صفات

ادراکات مفهوم عقلی عدد را بیرون می‌کشد. عقل در اینجا کارکردی از کارکردهای ذهن است؛ بنابراین، ذهن وظیفه فاعلانه و منفعلانه تمام مفاهیم، کلی و جزئی یا محسوس و متخیل و معقول را به عهده دارد و یکی از مهم‌ترین و بیشترین کاربردهایش مفاهیم عقلی است.

با توجه به اینکه احکام عقلی احکامی کلی‌اند، اگر از معقول صحبت می‌شود، مقصود مفاهیم کلی است و مقصود از عقل قوه‌ای از قوای ادراکی انسان است. می‌توان مجموعه قوای ادراکی را معادل شناخت و عامل شناخت را ذهن دانست؛ بنابراین، ذهن اعم از عقل است و رابطه بین آنها عموم و خصوص مطلق است. می‌توان این نتیجه را گرفت که سهروردی در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عقل که میراث مشائیان است، دست نبرده است. او تنها جایگاه عقل را در فلسفه‌اش اندکی دستخوش تغییر کرده است. همچنین، با نام‌بردن از ذهن در کنار عقل و با قرینه شأن عقل را به ما یادآور می‌شود.

در سوی دیگر، نور علاوه بر جنبه هستی‌شناسانه، دلالت‌های معرفتی نیز دارد. سهروردی نور را ظاهرترین امر در عالم می‌داند. نور ظهور است و به تعریف نیاز ندارد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۰۶). مقصود از ظاهر چیزی است که فی‌نفسه آشکار است و آشکارکننده غیرش باشد (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۸۵؛ شیرازی، ۱۳۹۱: ۳-۵). با این توصیف، ظهور سویه‌های پررنگ معرفتی به خود می‌گیرد. گویی در دایره هستی می‌توان با چنگ‌زدن به ظهور ملاکی به دست داد تا اشیا و پدیده‌های جهان شناخته شوند؛ اما به‌واقع ظهور چه ویژگی‌هایی دارد و چه دلالت‌های معرفت‌شناختی‌ای دارد.

در سلسله انوار ملاک نور ادراک ذات است و هرچه ذات دارد، غیرغاسق است. شیئی که ایستا به ذات است، خود را درک می‌کند، تاریک نیست و در نتیجه، نور است. نور و ظهور ملازم با یکدیگرند؛ بدین معنا که هر جا نور باشد، ظهور هم است و هر جا ظهوری باشد، نور است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۱۰-۱۱۴). نه تنها انوار مجرد و

از این‌رو، هر شیء یا پدیده‌ای در صورت دارابودن نور می‌تواند خود را بشناسد و اگر پدیده‌ای نور داشت، می‌توان آن را شناخت. دوم، پررنگ شدن بحث اعتبار است. «اعتبار» شاید کلیدواژه‌ای باشد که سهروردی به آن معنایی ویژه بخشید. در این معنا اعتبار کار ذهن است. از اینجا می‌توان به درک واضحی از ذهن و کارکرد آن رسید. سهروردی دو گانه ذهن و عین را مطرح می‌کند و می‌گوید هر شیئی وجودی خارج از ذهن دارد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۶۱). سپس بحث مفصل «اعتبارات عقلی» را طرح می‌کند. می‌توان به‌طور منطقی دو کارکرد برای ذهن در نظر گرفت؛ فاعلانه و منفعلانه. به عبارت دیگر، ذهن دو شأن دارد؛ نخست موطن و محل برای ادراکات و احساسات، دوم سازندگی یا به‌دست‌آوری این ادراکات و احساسات. اگر این نامگذاری قراردادی پذیرفته شود، هنگامی که او اعتبارات عقلی را در ذهن می‌داند (همان: ۶۵)، به وجه منفعلانه ذهن اشاره می‌کند؛ بدین معنا که عقل اعتباراتی دارد که در ذهن، به تنهایی، قابل شناخت است. وجود، وحدت، عدد، امکان، لوئیت، اضافه، عدم و جوهریت این اعتبارات‌اند.

وجه فاعلانه ذهن نیازمند الگویی از رابطه ذهن و عقل است. سهروردی این اعتبارات را عقلی می‌داند؛ بدین معنا که عقل به آنها پی می‌برد؛ از این‌رو، محل آنها در خارج نیست؛ بلکه عقل محل آنهاست (همان: ۶۸)؛ اما درحقیقت، او هم عقل (شأن هستی‌شناسانه) و فرایند معقول‌سازی (شأن معرفت‌شناسانه) را ذیل ذهن به کار می‌برد. به اعتقاد او، گاهی ذهن جمعی از افراد را مشاهده می‌کند و چهار و پنج را لحاظ می‌کند و از دل جمع محسوسی که می‌بیند عددها را بیرون می‌کشد؛ برای مثال، شرق و غرب عالم را یک چیز به حساب می‌آورد و از میان آنها دوئیت را می‌فهمد (همان). اینها وجه خلّاق و فاعلانه ذهن است. اگر تأمل شود، دریافته می‌شود مثال‌های سهروردی، یکی مربوط به محسوسات و دیگری مربوط به متخیلات است. او از این دو مثال و دو دسته

محض، انوار عارض نیز ظهورشان به دلیل داشتن ذات، زائد بر ذات نبوده و ظهور در حقیقت نفس‌شان است (همان: ۱۱۴).

بنابه تعلیقۀ ملاصدرا از ظهور دو معنا فهمیده می‌شود؛ گاهی مفهومی عقلی از آن مراد شود و گاهی مصداق و مطابق یا «ما به یظهر الشیء» منظور باشد. ملاصدرا مقصود سهروردی از ظهور را حالت دوم می‌داند (شیرازی، ۱۳۹۱: ۴)؛ اما می‌توان با برداشت ملاصدرا مخالفت کرد و ظهور را مفهومی عقلی دانست. ممکن است این اشکال پیش آید که ظهور همان نور است. سهروردی نیز نور را اساس عالم واقع می‌داند. اگر ظهور مفهومی عام و عقلی است، نور نیز مفهومی عام و عقلی می‌شود و به خارجیت آن خدشه وارد می‌شود؛ اما چنین نیست. می‌توان از مفهوم عام و عقلی نور به تصورات بنیادین و بی‌واسطه یاد کرد. مقصود آن دسته از گزاره‌های بنیادین است که به نحو شهودی بدان باور داریم و پایه‌های علوم را شکل می‌دهد. در این صورت، نور مفهومی عام و بدیهی می‌شود که تمام تصورات و معرفت‌ها با آن سنجیده و بررسی می‌شوند؛ برای مثال، اصل عدم اجتماع تناقض مفهومی عام، عقلی و بدیهی است. پرواضح است امری ذهنی است؛ اما وقتی به عالم واقع می‌نگریم، در می‌یابیم به صورت‌ها و قیده‌های گوناگون این اصل در جهان جاری است. ظهور یا نور نیز چنین است؛ مفهوم «نور» صرف مفهومی عام است؛ اما وقتی به عالم واقع نظر می‌افکنیم، می‌بینیم در تمام عالم جاری است و با آن می‌توان عالم را شناخت.

بنابراین، در عالم آنچه سبب می‌شود موجود و شیئی خود را بشناسد یا موجودات و اشیای دیگر را بشناسد، ظهور نور آنهاست. گویی سهروردی نوعی خودآگاهی در عالم جاری می‌کند؛ به این صورت که موجود یا شیء با درک ذات خود و به عبارت دیگر، درک نور و بودن خود به «خود» آگاه می‌شود و نیز موجودات و اشیای دیگر را نیز می‌توان با ظهور نورشان شناخت. این نکته به ما می‌فهماند که در عالم، آنچه تاریک و بی‌نور است قابل

شناختن نیست.

۴،۲. اسکوتوس

واکاوی کلیدواژه ذهن نزد اسکوتوس متضمن دو مسئله است؛ یکی تو صیفات عام ذهن و دیگری نسبت ذهن با ماهیتی که توصیفش گذشت. مسئله نخست در فلسفه‌های پیش از اسکوتوس جریان داشته است. این مباحث که پایه‌های آن با فلسفه ارسطو پی‌ریزی شد، به مرور فربه‌تر و به آن افزوده شد. در این میان، متفکران اصطلاحات و افزونه‌هایی بر آن اعمال کردند یا بر بخشی از آن تأکید بیشتری داشتند.

اسکوتوس نیز از این جریان جدا نیست. او وامدار سنت ارسطویی است. چنانکه در ادامه خواهد آمد این نگرش ارسطویی را می‌پذیرد که شناخت انسان از عالم پیرامونش با ابزار تجربه و فرایند انتزاع حاصل می‌شود؛ اما در عین حال، صرفاً پیرو این جریان نیست و نظراتی، حتی جزئی، ابراز می‌کند؛ اما در برخی مسائل در قامت فیلسوفی صاحب‌نظر در می‌آید و درباره ماهیتی که این‌سینا بیان می‌کند تأمل و با مذاقه نظر خاصی درباره آن ابراز می‌کند. نظر او درباره ذهن در دو مرحله به دست می‌آید؛ نخست مطالب عامی که در فلسفه‌های ارسطویی آمده است و دیگری ربط و نسبت ذهن با طبیعت مشترک.

اسکوتوس شناخت را امری مطلق می‌داند و معتقد است این امر مطلق با متعلق شناخت مرتبط است و در آخر به این امر اهتمام دارد که این رابطه چگونه رابطه‌ای ذاتی است (scotus, 1975: 285). شناخت از دو جزء تشکیل شده است، جزء حسی و جزء عقلی (pasnau, 2003: 286). او همانند دیگر فیلسوفان مشائی، شروع شناخت را با حس می‌داند؛ به این صورت که داده‌های حسی از راه قوای حسی پنج‌گانه ظاهری (قوه‌های بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی و لامسه) به قوای حسی پنج‌گانه باطنی (قوه‌های حس مشترک، خیال، متخیله، وهمیه و حافظه) منتج می‌شوند. ^۴ (ibid).

اما هنگامی که اسکوتوس در صدد است ماهیت را از

جزء اختصاصی موجودات یا طبیعت‌های جوهری عالم را وحدت حقیقی دانست؛ وحدتی که عددی نیست و در ماهیات نوعیه جریان دارد. جزء اشتراکی را با اندیشه اشتراک، درمقابل کلیت مطرح کرد.

هر دو فیلسوف به کارکرد فعالانه و منفعلانه ذهن اشاره می‌کنند. کارکرد منفعلانه وجه موطن بودن ذهن برای انباشت ادراکات و تصورات است؛ اما وجه فعالانه ذهن کمی متفاوت است؛ در حالی که اسکوتوس همانند ارسطو می‌اندیشد و ادراک را دریافتن از راه جزئیات می‌داند؛ اما سهروردی با تقسیم مفاهیم به ذهنی و عینی بر این باور است که ذهن برخی صفات را بدون عاملیت خارج از ذهن می‌سازد. به بیان دیگر، مفاهیم ذهنی آن دسته از مفاهیمی‌اند که صرفاً ساخته ذهن‌اند؛ بنابراین، علاوه بر مفاهیم و تصوراتی که ذهن با توجه به امور خارج از خود می‌سازد، همچنان این قابلیت و کارکرد را دارد که خودش نیز تصورات و مفاهیمی بسازد که از خارج گرفته نشده باشد.^۵

با توجه به توصیفات بالا منزلت هستی‌شناسانه مفاهیم کلی، یعنی ربط کلیات با عالم، در اندیشه سهروردی و اسکوتوس چنین بیان می‌شود که از دید اسکوتوس مفهوم کلی با طبیعت مشترک گره خورده است. طبیعت مشترک اسکوتوس به عالم هستی در آمده است و در عین حال کلی است. اسکوتوس این مسئله را با طرح وحدت غیر عددی و اشتراک اثبات کرد؛ یعنی از طرفی مفهوم‌اند؛ زیرا وحدتی مفهومی دارند که از سنخ وحدت جزئی ساز نیست و نیز با ایده اشتراک بسیاری از موجودات را ذیل خود در می‌آورند؛ بنابراین، کلیات در خارج‌اند؛ اما نه کاملاً بلکه سوی دیگر کلیات در ذهن است. آن بخش که در ذهن است، همان مفهوم اولیه ماهیت و توصیف محض و لابه‌شرط طبیعت جوهری یا ماهیت است.

در اندیشه سهروردی، بحث کلیات دو جایگاه دارد؛ یکی مسئله اعتبارات عقلی و دیگری مثل افلاطونی. در

حالت لابه‌شرط به جایگاه هستی در آورد و از طبیعت مشترک سخن گوید، دو کار را انجام می‌دهد؛ یکی طرح وحدت غیر عددی و دیگری طرح مسئله اشتراک. این دو کار، به واقع، عمل ذهن است. چنانکه پیشتر گفته شد عقل تصور منطقی کلی را از راه ادراک جزئیات شکل می‌دهد. این نکته به این سبب است که او ارسطویی می‌اندیشد؛ یعنی با نگاه به عالم و جزئیاتش کلیت را انتزاع می‌کند. همچنین، او ادراک چیزی کلی را تعقل می‌داند که مقابل تصور جزئی است (scotus, 2005: 7 & id, n.d, 182). همچنین، با تأمل در استدلال‌های او دریافته می‌شود که او با نگاه به امور عینی و واقعی ویژگی‌های طبیعت مشترک را انتزاع می‌کند. او با نگاه به وحدت و کثرت عددی وحدت حقیقی و غیر عددی را انتزاع می‌کند و به طبیعت مشترک می‌افزاید. او اشتراک را با لحاظ کردن ماهیت در هستی بر طبیعت مشترک بار می‌کند و با آن از کلیت که در مفهوم اولیه ماهیت سلب شده است، دور می‌کند. مجموع این توصیفات ما را به این نتیجه می‌رساند که اسکوتوس ذهن را همانند ارسطو می‌بیند؛ یعنی ذهن از راه ادراک جزئیات به کلیات می‌رسد.

۵. مفاهیم کلی

آنچه پیش‌تر از جنبه‌های اختصاصی و اشتراکی موجودات گفته شد، در هر دو فیلسوف مشاهده می‌شود. سهروردی جزء اختصاصی هر موجود را معنای موجود بودن* یا به تعبیری دیگر ماهیت، به تعبیر او در حکمتش (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۹۳؛ همان، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۸۶) و موجود، به تعبیر او در منطقی می‌داند. جزء اشتراکی را چنانکه گذشت، نور می‌داند. با این او صاف وجود نیز امری ذهنی است و بهره‌ای از خارج از ذهن ندارد. در سوی دیگر، اسکوتوس با تحلیل ماهیت لابه‌شرط یا طبیعت جوهری ضمن ارائه راهکاری برای دشواره طبیعت مشترک

*. کونه موجوداً

زمان و مکان ندارند و وجود آن بسته به وجود مصداق و شیء جزئی است. به‌طور منطقی چنین برداشت می‌شود که کلیات ارسطویی، به‌خلاف کلیات افلاطونی، متعالی، مجرد و بی‌تغییر نیستند. چنین نیست که در عالمی دیگر، جدای از این عالم، کلیات وجود داشته باشند؛ کلیات همه‌جا حاضرند (garret, 2006: 38-39). فیلسوفان پس از آنها هر یک به رأی وفادار شدند؛ اما جریانی غالب بر آن شد تا میان آن دو سازگاری ایجاد کند. این سازگاری از تقریر واحدی نشأت گرفت که از دو دیدگاه ضد، یعنی افلاطونی و ارسطویی، برآمده بود: «چگونه مفاهیم کلی از جزئیات مادی و این جهانی پدید می‌آید یا گرفته می‌شود». زمینه مشترک این دو دیدگاه اینست که هر دو نظریه به وجود کلیات اذعان دارند و مفاهیم کلی را دارای وجودی و رای وجود جزئیات می‌دانند؛ طوری که آنها یا قبل از جزئیات اند یا هم‌زمان با جزئیات (klima, 2017).

دیگر جایگاه مسئله کلیات مثل افلاطونی به خوانش سهروردی است. در سلسله انوار، دسته‌ای از نورها با عنوان انوار عرضی یا ارباب اصنام وجود دارد که دو شاخه می‌شوند؛ گروهی حاصل مشاهدات انوار فوق‌شان‌اند و گروهی نتیجه اشراقات انوار فوقشان. شهرزوری معتقد است از انوار حاصل از مشاهده عالم مثال و از انوار ناشی از اشراق عالم حس پدید می‌آید (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۷۰). حاصل مشاهده عالم مثال و حاصل اشراق عالم حس است. سهروردی با مشاهده، به‌نوعی، کلی افلاطونی را طرح می‌کند و با اشراق‌گویی در پی طرح کلی ارسطویی است. هر دو این عوالم کلیات خاص خود را دارند. کلیات ارسطویی با حس و ادراک و در بستر عالم مادی شناخته می‌شود؛ در حالی که کلیات افلاطونی بی‌ارتباط با حسند و انوار مجرد در شکل‌گیری آنها دخیل است.

بنابراین، گویی سهروردی هر دو نسخه افلاطونی و ارسطویی از کلیات را در فلسفه خود دارد. به بیان دیگر، در انوار عرضی دو نگاه به مفاهیم کلی وجود دارد. در هر دو این عوالم هم با کلیات و هم با جزئیات و اشخاص

بحث اعتبارات عقلی، سهروردی می‌گوید ذهن مفاهیمی کلی مانند سیاهی، سفیدی و حرکت را از خارج از خود و کلیاتی دیگر مانند امکان، جوهریت و وجود را درون خود می‌سازد. آخرین قطعه پازل تبیینی که از رابطه وجود، موجود و نور به دست داده شد، اینجا است. وجود به‌مثابه مفهومی کلی، از موجودات فهمیده می‌شود (وحدت نیز مشابه وجود است؛ زیرا وحدت نیز همانند وجود، مفهومی کلی است که از موجودات دانسته می‌شود). به عبارت دیگر، هنگامی که موجود در ذهن تحلیل می‌شود، مفهوم کلی وجود (و همین‌طور مفاهیم کلی دیگر مانند وحدت، اضافه، عدد و مانند اینها) ساخته می‌شود؛ اما آیا موجود، فی‌نفسه در عالم یافت می‌شود؟ پاسخ «نور» است. نور به‌عنوان پشتوانه موجود مطرح می‌شود؛ یعنی موجود از جهت نورش در عالم یافت می‌شود و ذهن در مواجهه با موجود نوری است که نخست، آن را می‌شناسد و سپس مفهوم کلی را از آن می‌سازد؛ اما به نظر می‌رسد کیفیت اتصاف موجود به نور و شدت و ضعف آن در مفهوم‌سازی از نور مدخلیت نداشته باشد. پیش از بررسی جایگاه دیگر بحث از کلیات باید مناقشه‌ای تاریخی را بازگو کرد؛ مناقشه افلاطون و ارسطو درباره کلیات.

افلاطون کلیات را برگرفته از مثلی می‌داند که در واقع در آنها طبیعت‌های حقیقی وجود دارد. هر مثالی از طبیعت تشکیل شده است (ریتر، ۱۳۹۱: ۲۵۴). به عبارت دیگر، ویژگی‌های کلی مأخوذ از مثل‌اند. با تکیه بر این نکته که ایده‌ها یا مثل با وجودات محسوس بینونت دارند، کلیات نیز متعالی بوده‌اند و جدای از زمان و مکان‌اند. نتیجه منطقی این رأی اینست که کلیاتی می‌توانند وجود داشته باشند؛ در حالی که ماباه‌زاء، مطابق با وجود محسوس و ملموس ندارند. کلیات مجرد از زمان و مکان‌اند (garret, 2006: 38-39). در سوی مقابل، ارسطو معتقد است کلیات برگرفته از جزئیاتی (اشیاء و پدیده‌ها) است که وجود دارند. ذهن انسان این مفاهیم را به چنگ می‌آورد (klima, 2017). کلیات در این دیدگاه، وجودی جدا از

سهروردی، گویی دو نوع مفاهیم کلی وجود دارد؛ یکی ذیل بحث اعتبارات عقلی و دیگری با عنوان مُثل افلاطونی؛ اما به نظر می‌رسد این دو دسته مانند دو جزیره جدا افتاده‌اند و ربطی به یکدیگر ندارند. با تبیین عالم انوار، ارتباط میان این دو دسته از کلیات روشن و واضح می‌شود؛ به این صورت که هر دو در عالم انوار فهمیده می‌شوند و یکی حاصل مشاهده انوار به سوی مافوق خود است و دیگری حاصل اشراقات انوار برتر به مادون خود.

نزد اسکوتوس نیز با طرح حالت بینابین میان ذهن و خارج طبیعت جوهری یا مفهوم کلی را از ورطه ذهن صرف و خارج صرف دور می‌کند. طبیعت مشترک را از نظر هستی‌شناسی به عالم راه می‌دهد و برایش منزلتی در ذهن نیز قائل می‌شود. از نگاه او نیز موجودات عالم از دو جزء عقلی تشکیل شده‌اند: وحدت حقیقی به‌عنوان جزء اختصاصی و اشتراک به‌عنوان جزء اشتراکی.

همچنین، این نتیجه به دست می‌آید که سهروردی هر دو نظریه نظریه افلاطونی و ارسطویی درباره کلیات را در بطن فلسفه خود دارد؛ در حالی که کلیات از نظر اسکوتوس، تنها به نسخه ارسطویی اشاره دارد. مُثل افلاطونی به خوانش سهروردی به کلیاتی متعالی و افلاطونی از جاع می‌دهد و اعتبارات عقلی به کلیاتی ارسطویی، نامتعالی و این‌جهانی؛ البته سهروردی در بحث اعتبارات عقلی به این نکته اکتفا نمی‌کند که مفاهیم کلی صرفاً حاصل انتزاع و فرایندی پس از تجربه‌اند؛ بلکه دسته‌ای از کلیات را ساخته ذهن، به‌تنهایی می‌داند؛ اما در سوی دیگر، اسکوتوس کلیات را تنها حاصل فرایند انتزاع می‌داند که با نگاه به پدیده‌ها و موجودات عالم ساخته و پردازش می‌شوند.

پی‌نوشتها

۱. مقصود از «هر فیلسوفی» طبیعتاً فیلسوفان واقع‌باور است و فیلسوفان ذهن‌باور یا ایده‌باور موضوعاً از این تقسیم‌بندی خارج‌اند.

مواجهیم. تأکید بحث به جزئیات و اشخاص نیست. به اعتقاد سهروردی، عالم مثال اشرف است از عالم حس و عالم حس اخس است از عالم مثال؛ از این‌رو، کلیات نیز به تفاوت این دو عالم متفاوت می‌شوند. کلیات عالم مثال شبیه کلیات افلاطونی است و کلیات عالم حس همانند کلیات ارسطویی. پیش‌تر گفته شد از اشراق انوار مجرد عالم پدید می‌آید. همچنین، این کلیات در عالم حس‌اند؛ بنابراین، کلیات عالم حس همانند کلیات ارسطویی، با توجه به جزئیات و اشخاص که با حس شناخته و ادراک می‌شوند، پدید می‌آیند و در این زمینه شناخته می‌شوند؛ اما کلیات افلاطونی بی‌ارتباط با حس‌اند و انوار مجرد در شکل‌گیری آنها دخیل است.

او بین نسخه‌های منطقی و فلسفی کلیات تناظر برقرار است. مفاهیمی کلی که از اعتبارات عقلی پدید می‌آیند، متناظر با کلیات عالم حس (ارسطویی) هستند. به عبارت دیگر، ویژگی‌های این نحو از کلیات را دارد؛ اما آیا سهروردی از کلیات متناظر با عالم مثال (افلاطونی) در بخش منطق سخن گفته است؟ پاسخ مثبت است. مُثل افلاطونی بحثی است که او در منطق خویش دارد و ناظر به کلیات افلاطونی است. سهروردی در بحث مُثل افلاطونی از قداما مطلبی را بیان و تأیید می‌کند؛ مبنی بر اینکه مثال‌ها در عالم مُثل نخست، برای هر نوع مستقل جسمانی است، دوم، با نظام نوری سهروردی همخوانی دارد؛ زیرا متناسب با انوار مجرد است، سوم و از همه مهم‌تر، این مثال در عین اینکه یک شخص است با جزئیات کثیر ارتباط دارد و کثرت جزئیات سبب تکثیر مثال نمی‌شود.^۶

۶. نتیجه

آنچه در باره عالم و ذهن از نگاه اسکوتوس و سهروردی گفته شد در تبیین رأی آنها درباره کلیات ضروری است. به بیان دیگر، با فهمیدن نگاه آنها به عالم و ذهن مفاهیم کلی نزد آنها فهمیده می‌شود. در اندیشه

درحالی‌که چنین نیست و عقل موجودی غیرمادی است. (scotus, n.d, 240) با این اوصاف این گزاره به دست می‌آید که ماهیت عقل غیر از ماهیت حس است. و بنابراین حس نمی‌تواند به‌صورت مستقیم بر عقل تأثیر بگذارد. (pasnau, 2003, 286)

۵. البته می‌توان گفت این مفاهیم بی‌ارتباط با خارج نیستند، یعنی حداقل یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های مفاهیم ذهنی اینست که با ادبیاتی توصیف می‌شوند که وام‌گرفته از خارج ذهن‌اند.

۶. به نظر می‌رسد این نکته، یعنی ربط مثال‌های عالم مثل با جزئیات، زمینه بحث «کلی سعی» در فلسفه اسلامی و حکماء بعد از او، خصوصاً صدرالمتهلین، را فراهم آورده است

منابع

ابن سینا، (۱۴۰۴)، الف، الشفاء (المنطق)، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی.

ابن سینا، (۱۴۰۴)، ب، الشفاء - الإلهیات، به تحقیق سعید زائد - الاب قنواتی، قم، مرعشی نجفی.

اسماعیلی، مسعود، (۱۳۸۹)، معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی: سیر بحث در تاریخ فلسفه و نقد و تحلیل مسئله، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) چاپ اول.

داوطلب مایانی، صفورا، (۱۳۹۵)، مقایسه سازوکار پیدایش ادراک کلیات در فلسفه مشاء، اشراق، حکمت متعالیه، استاد راهنما: دکتر عباس جوارشکیان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه فردوسی مشهد.

ریتر، یواخیم، گروندر، کارلفرید و گتفرید گابریل، (۱۳۹۱)، فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه (جلد اول):

گزیده‌ای از مفاهیم در مابعدالطبیعه، سرویراستار سید محمدرضا حسینی بهشتی با همکاری مهدی میرزازاده و فریده فرنودفر، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، چاپ دوم.

۲. جدای دلالت‌های الاهیاتی و قرآنی نور آشنایی سهروردی با اندیشه‌های ایران باستان و اهتمام او به احیای حکمتی که ایشان بخشی از آنند می‌تواند از علل گرویدن سهروردی به نور، به‌عنوان پشتوانه هستی‌شناسانه موجودات، باشد.

۳. به نظر می‌رسد در سخن اسکوتوس نوعی ناسازگاری مشاهده می‌شود. او از طرفی ماهیت را متعلق عقل دانست و تلویحاً به کلی بودن آن اذعان کرد، زیرا آنچه ذیل عقل قرار می‌گیرد در حیطه شناخت آن قرار می‌گیرد و عقل نیز امور کلی را درک کند. از این رو گویی اسکوتوس به صورت ضمنی بیان کرده است که ماهیت امری کلی است.

اما اسکوتوس نکته‌ای را مطرح می‌کند که از این اشکال می‌گریزد. او معتقد است وجود در عقل، به‌تنهایی، کلیت به همراه ندارد. زیرا کلیت جزئی از مفهوم اولیه‌اش و، به تعبیر دیگر، مابعدالطبیعی‌اش نیست، بلکه این کلیت جزء مفهوم منطقی ماهیت است. به بیان دیگر می‌دانیم که شأن منطق نگریستن امور در عقل است و آنچه ذیل عقل قرار می‌گیرد کلی است (ژیلسون، ۱۳۸۹، ۳۶-۳۷) با این او صاف نخستین ادراک از ماهیت بدون نحوه‌ای از ادراک (در عقل یا بیرون عقل) است. (scotus, n.d, 183) و اگر چه حالتی که ادراک مزبور در آن درک شده کلیت است، با این حال، حالتی از ادراک نیست.

۴. آن دسته از فلسفه‌های مشائی که در پی اثبات غیرمادی بودن عقلند با مشکلی روبرویند که اسکوتوس نیز روبروست. در دستگاه‌های فلسفی مزبور در ابتدا بین حیطه حس و حیطه عقل مرز قاطعی کشیده می‌شود، به این صورت که حس آلت و ابزار جسمانی دارد درحالی‌که عقل غیرجسمانی و جدای از ماده است. در نظام هستی‌شناسی اسکوتوس این مرز تأیید می‌شود. حس مادی و عقل غیرمادی است، حس موجود مادی معینی است، اگر عقل همانند حس باشد باید ویژگی‌ها و خصوصیات را که حس دریافت می‌کند پذیرا باشد.

حکمه‌الاشراق، به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، تحقیق حجة الاسلام سید محمد موسوی، تهران، حکمت، چاپ اول.

کوکب پور، فرزاد، (۱۳۹۴)، تأثیر ابن سینا بر فلاسفه قرون وسطا در مسئله کلیات، استاد راهنما: دکتر مجید مایوسفی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره).

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، (۱۴۲۵)، شرح الإشارات و التنبیحات، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، سه جلد، قم، بوستان کتاب قم، چاپ دوم.

Brian garrett, (2006), what is this thing called metaphysics?, Routledge

Klima, Gyula, "The Medieval Problem of Universals", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/universals-medieval/>>.

Pasnau, Robert, (2003) , "Cogniation, Thomas Williams, The Cambridge Companion to Duns Scotus, New York, Cambridge University press, pp. 285-311.

Scotus, John Duns, (1975), God and Creatures (The Qoudlibetal Questions) Translated with Introduction, notes, and glossary by Felix Alluntis and Allan B. Wolter, Princeton university press.

Scotus, John Duns, (1997), QUESTIONS ON THE METAPHYSICS OF ARISTOTLE, I, books one-five, translated by Girard. J. Etzkorn and allan B. Wolter, OFM, franciscan institute publication.

Scotus, John Duns, (2005), early oxford lecture on individuation. Translated by Allan B. Wolter, OFM, franciscan institute publication.

Scotus, john duns (n.d) Ordinatio (II), translated by peter l.p. simpson, available in: <https://www.aristotelophile.com/current.htm>.

Noone, Timothy, B, (2003), "Universals and Individuation, Thomas Williams, The Cambridge Companion to Duns Scotus, New York, Cambridge University press, pp. 100-128.

Williams, Thomas, (2003), The Cambridge Companion to DUNS SCOTUS. Cambridge university press.

ریتر، یوآخیم، گروندر، کارلفرید و گتفرید گابریل، (۱۳۹۳)، فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه (جلد دوم: گزیده‌ای از مفاهیم در مابعدالطبیعه)، مترجمان: زهرا بهفر، پرستو خلبانی و ماریا ناصر، سرویراستار: دکتر سید محمدرضا حسینی بهشتی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، چاپ اول.

ژیلسون، اتین، (۱۳۸۹)، فلسفه اسلامی و یهودی به روایت ژیلسون، مترجم حسن فتوحی، تهران، حکمت، چاپ دوم.

سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۸۸)، التلویحات اللوحیه و العرشیه، تصحیح و مقدمه نجف‌قلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه، چاپ اول.

سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۹۳)، المشارع و المطارحات - الطبیعیات، تصحیح و مقدمه نجف‌قلی حبیبی، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، چاپ اول.

سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه هانری کرین و سید حسین نصر و نجف‌قلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.

شهرزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود، (۱۳۷۲)، شرح حکمه‌الاشراق، تصحیح و تحقیق حسین ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، چاپ اول.

طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۷۵)، شرح الإشارات و التنبیحات، قم، نشر البلاغه، دو جلد، چاپ اول.

طالب‌زاده، سید حمید، (۱۳۹۰)، «دونز اسکوتوس و مسئله تشخیص»، فلسفه، شماره ۱، صص ۲۲ - ۵.

عباس‌زاده، مهدی، (۱۳۹۵)، تأثیر ابن سینا بر فلسفه دونس اسکوتوس، قم، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.

قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود، (۱۳۹۱)، شرح