

بررسی تطبیقی طبیعت مشترک و ابعاد معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی آن در آراء فلسفه زبانی ابن سینا و جان دانر اسکوتوس

پریسا نجفی^۱

فاطمه کوکرم^۲

محمودرضا مرادیان^۳

چکیده

طبیعت مشترک یکی از مفاهیم کلیدی در فلسفه ابن سیناست که در فلسفه بعد از او تأثیر اساسی داشت. این مفهوم از جنبه‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی خاصی برخوردار است. از جمله فیلسوفانی که از این اندیشه بهره‌مند شدند جان دانر اسکوتوس بود. این پژوهش به بررسی تطبیقی طبیعت مشترک از دیدگاه این دو فیلسوف برجسته قرون وسطی می‌پردازد و ابعاد هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی آن را با هم مقایسه می‌کند تا وجوه افتراق و اشتراک این دو فیلسوف در مورد طبیعت مشترک مشخص گردد. برای این منظور، با استفاده از روش تحلیل محتوی و روش توصیفی و تحلیلی، محتوای منابع دست اول و دوم درباره طبیعت مشترک نزد ابن سینا و اسکوتوس مورد مذاقه و تحقیق قرار گرفت. نتایج این جستجو و کنکاش نشان داد که آنان طبیعت مشترک را نه کلی و جزئی، نه واحد و نه کثیر، بلکه ماهیت محضی می‌دانند که پیشینی و بی‌تفاوت است. این ماهیت محض به صورت وجود خارجی، وجود عقلی و وجود زبانی متعین می‌شود. هم‌چنین، آنان معتقدند مفاهیمی مانند کلیت، فردیت، وحدت و کثرت مفاهیمی عقلی هستند که در نفس انسان شکل می‌گیرند. البته، اسکوتوس ماهیت مشترک را واحد کمتر می‌داند و از این حیث دیدگاه او با دیدگاه ابن سینا متفاوت است. از نظر اسکوتوس، از انواع وجود عقلی مانند خیالات فردی، تصورات کلی و تصدیقات عقلی، تصورات کلی بعنوان باز نمود عقلی طبیعت مشترک در قالب تصدیق یا تعریف انتزاعی درمی‌آید. در منطق سینوی، تصور کلی در قالب الفاظ کلی پنجگانه و تعریف به حد در قالب گزاره‌های ذاتی کامل و ناقص صورت‌بندی می‌شود. از دیدگاه اسکوتوس نیز مفاهیم کلی در قالب الفاظ انتزاعی یا حقیقی و تصدیق انتزاعی به صورت گزاره انتزاعی یا حقیقی صورت‌بندی می‌شود. شرح کامل هر یک در متن مقاله خواهد آمد.

کلید واژه‌ها: طبیعت مشترک، معرفت‌شناسی، زبان‌شناسی، ابن سینا، جان دانر اسکوتوس

۱. استادیار گروه زبان انگلیسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران (نویسنده مسئول).
Najafi.p@lu.ac.ir

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه مازندران، ایران، بابلسر.
F.kokaram@umz.ac.ir

۳. دانشیار گروه زبان انگلیسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران.
Moradian.m@lu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۲/۱

۱. مقدمه

از تمایز میان «شدن» و «بودن»، افلاطون و ارسطو معرفت را به «بودن» نسبت داده و ویژگی‌هایی مانند ثبات، ضرورت، معرفت و کلیت را بر آن حمل کرده‌اند. از نظر آنان، کلیت ویژگی مشترک کلیه اعضای یک صورت واحد است. مثلاً، صورت «انسانیت» وجه مشترک انسان‌های فردی مانند «عمر، زید، و علی» است. لذا، «انسانیت» صورت کلی انسان‌های فردی است. در قرون وسطی، ابن‌سینا، برجسته‌ترین فیلسوف مشائی فلسفه اسلامی، کلیت را وجودی ذهنی می‌داند نه وجودی خارجی. بالعکس، او ماهیت لایشرط را وجه مشترک همه اعضای یک مقوله می‌داند. در واقع، ذات لایشرط و ماهیت فی‌نفسه از ابداعات و ابتکارات ابن‌سینا در تاریخ فلسفه قرون وسطی است که تأثیر بسزایی بر اخلاف مانند آکویناس، هانری گنتی، جان دانز اسکوتوس و بسیاری دیگر گذاشت. طرح طبیعت لایشرط در پاسخ به مسئله کلیات بود که پیشتر افلاطون و ارسطو آن را در فلسفه یونان بنیان نهادند. افلاطون بعنوان پیشگام این نظریه در رساله‌های خود به بررسی مسئله کلیات پرداخت. او در رساله‌های منون، فایدون و جمهوریت کلیاتی مانند «انسانیت و زنبوریت، تندرستی، نیرومندی و بزرگی» را ذات واحد و مشترک همه انسان‌ها و زنبورها می‌داند. سپس، او ویژگی‌ها و صفات «وحدت و شباهت» را به همه اعضاء و مصادیق یک صورت یکسان نسبت می‌دهد و آن را برای یادآوری صورت مثالی موجود در عالم مُثُل ضروری می‌داند. مثلاً، افلاطون در رساله منون (Plato, 2002: 62) در رابطه با این موضوع محاوره‌ای میان سقراط و منون به شرح زیر برقرار می‌کند:

منون: می‌گفتم از حیث زنبور بودن فرقی میان آنها نیست.

سقراط: اگر باز می‌پرسم «چيست آنکه همه در آن شریکند و از آن حیث فرقی میان آنها نیست؟» به

این پرسش نیز پاسخ می‌دادی؟

منون: البته.

سقراط: پس فضائل نیز باید چنان باشند. بدین معنی که گرچه بسیار و گوناگونند همه باید صورتی

واحد و مشترک داشته باشند و بدان علت به نامی واحد خوانده شوند. بنابراین کسی که بخواهد

فضیلت را تعریف کند باید آن صورت واحد را در نظر آورد. اکنون نظر مرا دریافتی؟

بررسی تطبیقی طبیعت مشترک و ابعاد معرفت‌شناختی... ۸۷

منون: گمان می‌کنم به مقصود تو پی برده‌ام ولی سؤال را هنوز چنانکه باید در نیافته‌ام.
سقراط: منون، گمان می‌کنی تنها فضیلت در مورد مرد و زن و کودک فرق می‌کند یا تندرستی و بزرگی و نیرومندی نیز چنین است؟ به عبارت دیگر، آیا تندرستی در همه جا صورتی واحد دارد خواه سخن از تندرستی مرد در میان باشد یا تندرستی هر کس دیگر؟

منون: البته تندرستی در همه جا یکی است.
سقراط: بزرگی و نیرومندی نیز چنین است؟ نیرومندی زن به علت همان نیرومندی است که اگر در دیگران نیز باشد نیرومند می‌شوند؟ مرادم از اینکه می‌گویم «به علت همان نیرومندی»، این است که چه در مرد و چه در زن فرق نمی‌کند. عقیده تو غیر از این است؟
منون: عقیده من نیز همان است.

افلاطون در رساله فایدون (Plato, 2002: 112)، ضمن بحث درباره یادآوری صورت واحد و یکسان اشیاء مادی، محاوره‌ای میان سقراط و سیمياس برقرار می‌کند و به اثبات وجود صورت مشترک آنها مانند صورت «برابری» موجود در اشیاء گوناگون و معرفت ناشی از آن می‌پردازد.

سقراط گفت: در همه موارد آنچه در ما پیدا می‌شود یادآوری است: گاه با دیدن چیزی، چیزی دیگر را که شبیه آن است بیاد می‌آوریم و گاه چیزی را که شبیه آن نیست.
سیمياس گفت: درست است.
سقراط گفت: هنگامی که کسی با دیدن چیزی، چیزی دیگر را که شبیه آن است بیاد می‌آورد، آیا در آن دم این نکته را نیز در می‌یابد که شباهت میان آنچه دیده و آنچه بیاد آورده کامل است یا ناقص؟
سیمياس گفت: البته.

سقراط گفت: بسیار خوب. اکنون به نکته‌ای که می‌گویم گوش فرادار. چیزی هست که «برابری» می‌نامیم؟ مرادم آن نیست که چوبی را با چوبی یا سنگی را با سنگی برابر می‌شماریم. سؤال درباره «خود برابری» است و می‌خواهم بدانم آیا خود برابری هست یا نه؟
سیمياس گفت: البته.

سقراط گفت: آیا خود برابری را می‌شناسیم و می‌دانیم چیست؟
سیمياس گفت: البته.

از نظر افلاطون، ذهن انسان با یادآوری صورت کلی، واحد و مشترک اشیاء یکسان به شناسایی یا حقیقت آنها دست می‌یابد. صُور کلی و مشترک ثابت و ازلی هستند (Copleston, 1985:149). با این اوصاف، ماهیت یا ذات مشترک از ابعاد هستی‌شناختی و

۸۸ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

معرفت‌شناختی برخورددار است. از دیدگاه هستی‌شناختی، صور مثالی به ذوات و ماهیت‌های ازلی تعریف می‌شوند که کلی، واحد و مشترک هستند. همچنین، از منظر معرفت‌شناختی، ذوات مشترک متعلق شناخت عقلی هستند و معرفت را به دنبال دارند (Marenbon, 2016: 68). افلاطون در رساله ثئی‌تئوس (افلاطون، ۱۳۸۰، ۱۳۳۹) شناسایی را پی‌بردن «به جنبه مشترک همه چیزها» معرفی می‌کند.

ارسطو نیز کلیات را واحد و وجه مشترک اعضاء و مصادیق یک مقوله می‌داند. مثلاً، او در رساله در پیرامون عبارت (Aristotle, 1991: 5) کلیات را بعنوان وجه مشترک اعضاء یک مقوله بر همه اعضاء آن مقوله حمل می‌کند. البته او جایگاه و مکان کلیات را نه در عالم مثل، بلکه در درون جوهر نخستین می‌داند (قوام‌صفری، ۱۳۹۴: ۵۰). ارسطو معتقد است جوهر دو نوع است. جوهر نخستین که همان جزئیات هستند و جوهر ثانوی که اجناس و انواع است. جوهر نخستین دارای دو عنصر است: ماده و صورت. صورت در جوهر نخستین، عنصری کلی، واحد و مشترک است و فعلیت شیء را تشکیل می‌دهد. ارسطو در مابعدالطبیعه می‌گوید صورتی واحد، کلی و مشابه در همه اعضاء و مصادیق یک مقوله وجود دارد. مثلاً، صورت «انسانیت» در همه انسان‌ها واحد، کلی و مشترک است و این صورت، انسان را از سایر موجودات جدا می‌کند. ارسطو در کتاب هفتم همین رساله مانند افلاطون صورت یا ماهیت و ذات مشترک را متعلق شناخت عقلی و معرفت می‌داند و در این باره می‌گوید «تعریف مربوط به کلیت و صورت است» (Aristotle, 1991: 104)، که ماهیت شیء را تشکیل می‌دهد و شناخت و معرفت به این ماهیت در قالب تعریف بیان می‌شود. او در کتاب اول مباحثات (Ibid: 4)، «تعریف را عبارتی است که بر ماهیت یک شیء دلالت می‌کند» و در فصل دهم از کتاب دوم تحلیلات پیشینی (Ibid: 43) نیز تعریف را بیان ماهیت مشترک شیء معرفی می‌کند. البته، ارسطو در مابعدالطبیعه برای صورت قائل دو ویژگی است: ذاتی بودن و صورت نخستین بودن. مقصود ارسطو از صورت ذات هر شیء و جوهر نخستین آن است و ماهیت یا ذات را به لفظ «این» معنی کرده و آن را به تعریف نسبت می‌دهد. در همین راستا، او در کتاب هفتم مابعدالطبیعه (Ibid: 93) می‌گوید «تعریف مانند چیزی که شیء است دارای معانی مختلف است: چیزی که شیء است به

یک مفهوم به معنی جوهر و یک این است» و ضمیر «این» به معنی ماهیت شیء است که در تعریف بیان می‌شود. با این اوصاف، تعریف بیانگر ذات شیء است و برای ارائه تعریف باید ذات شیء را باید شناخت. این ذات این همان با صورت شیء است.

مسئله کلیات در تاریخ فلسفه قرون وسطی و بویژه در قرون دوازدهم تا چهاردهم میلادی بار دیگر مطرح می‌گردد و ابن سینا پیشگام این جنبش است. ابن سینا راه حل سومی را در برابر راه حل های افلاطون و ارسطو برای مسئله کلیات با عناوین مختلفی مانند ذات لاشروط، ماهیت لاشروط، طبیعت، ماهیت فی نفسه و وجود خاص مطرح می‌کند که مورد توجه متفکران و فیلسوفان قرون وسطی قرار می‌گیرد و بسیاری از متفکران و فیلسوفان برجسته فلسفه مدرسی مانند آکویناس، هانری گنتی و اسکوتوس به پیروی از این فیلسوف نامدار و خلاق ایرانی به بحث و تبادل نظر در مورد ماهیت لاشروط یا مشترک از زوایای مختلف می‌پردازند. ابن سینا برخلاف افلاطون و ارسطو ماهیت مشترک را بعنوان یک وحدت بالعدد و یکسان، که میان همه اعضاء و مصادیق یک مقوله مشترک است، نمی‌داند. او در الهیات شفا (Avicenna, 2005: 159) در اثبات این موضوع چنین استدلال می‌کند که کلیت تصویری ذهنی است؛ لذا، کلیت و حتی فردیت را نمی‌توان در اشیاء اعیان خارجی یافت. البته، ذات لاشروط یا ماهیت فی نفسه در همه آنها وجود دارد. از طرف دیگر، ذات لاشروط دارای وحدت بالعدد نیست، چون اگر ذات لاشروط واحد باشد، ممکن نیست این ذات واحد به طور همزمان هم در شخصی مانند «زید» باشد و هم در «عمر». در این صورت، مفهوم «واحدیت بالعدد» خود را از دست خواهد داد (Ibid: 158). بنابراین، از نظر ابن سینا ذات لاشروط نه واحد است و نه کثیر، بلکه وجود خاصی است که در صورت تعین و تشخیص در قالب اشیاء و اعیان خارجی یا «وجود حقیقی» تجلی و تعین پیدا می‌کند. سپس، در فرآیند تفکر و انتزاع، وجود حقیقی یا خارجی در قوه عاقله به صورت «وجود عقلی» در می‌آید که مشتمل بر تصورات و تصدیقات گوناگون است (ابن سینا، ۱۳۹۸: ۱۰).

جان دانز اسکوتوس، فیلسوف اسکاتلندی قرن سیزدهم میلادی، به پیروی از ابن سینا، درباره ماهیت یا ذات لاشروط سخن گفته است، البته او در رساله های خود از عبارت

«طبیعت» یا «طبیعت مشترک» استفاده می‌کند (طالب‌زاده، ۱۳۹۰: ۲). او مانند ابن‌سینا ماهیت لابشرط یا طبیعت مشترک را نه کلی می‌داند و نه جزئی؛ نه واحد و نه کثیر، بلکه، از نظر او، ماهیت مشترک به لحاظ عددی واحد کمتر است (Scotus, 1994: 64). البته، دیدگاه اخیر او با دیدگاه ابن‌سینا متفاوت است. از سوی دیگر، او نیز مانند ابن‌سینا ماهیت مشترک را متعلق شناخت و معرفت عقلی می‌داند، بدان معنی که ماهیت مشترک در قالب معرفت انتزاعی به صورت تصور کلی در می‌آید.

هدف این پژوهش بررسی تطبیقی ماهیت لابشرط یا طبیعت مشترک و نسبت آن با وجود عقلی و وجود زبانی از دیدگاه ابن‌سینا و اسکوتوس می‌باشد. پژوهش‌های زیادی درباره ماهیت لابشرط و طبیعت مشترک انجام شده است، اما هیچ کدام از آن‌ها از زاویه فلسفه زبان به این موضوع نپرداخته است. مثلاً، طالب‌زاده (۱۳۹۰: ۱۸-۱) به بررسی تشخیص در اسکوتوس می‌پردازد و درباره ابعاد متافیزیکی و معرفت‌شناختی آن صحبت می‌کند. هم‌چنین، کینگ (King, 1992: 50-76) به واکاوی طبیعت مشترک از دیدگاه اسکوتوس می‌پردازد درباره ابعاد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی آن سخن می‌گوید. از نظر او، طبیعت مشترک نه کلی است و نه جزئی، نه واحد و نه کثیر، بلکه واحد کمتر است که در قالب وجود خارجی تشخیص می‌یابد و سپس به شناخت انتزاعی درمی‌آید. پینی (Pini, 2014: 348-365) نیز به بررسی شناخت شهودی و انتزاعی از منظر اسکوتوس می‌پردازد و شناخت شهودی را به ماهیت مشترک نسبت می‌دهد.

پژوهش‌های نیز درباره ماهیت لابشرط ابن‌سینا و ابعاد معرفت‌شناختی آن صورت گرفته است. جانوس (Janos, 2020: 279-264) به بررسی تفصیلی ماهیت بشرط با عنوان «ماهیت محض یا فی‌نفسه» می‌پردازد و به صورت گسترده و عمیق درباره ابعاد گوناگون آن بحث می‌کند. در سال‌های اخیر، هاشم (Hashem, 2024: 766-797) به بررسی ماهیت لابشرط یا مشترک از دیدگاه ابن‌سینا می‌پردازد و در بستر مقولات درباره بنیان معرفت‌شناختی آن بحث می‌کند. با این اوصاف، فقط یک پژوهش تطبیقی درباره ابعاد معرفت‌شناختی ماهیت لابشرط یا مشترک و ابعاد معرفت‌شناختی آن توسط عباس‌زاده (عباس‌زاده، ۱۳۸۹: ۷۴-۵۳) انجام شده است. او ماهیت لابشرط از دیدگاه ابن‌سینا و طبیعت مشترک را از دیدگاه

۹۱... بررسی تطبیقی طبیعت مشترک و ابعاد معرفت‌شناختی و...

اسکوتوس متعلق شناخت عقلی می‌داند، گرچه دیدگاه این دو فیلسوف را کاملاً شبیه به هم نمی‌داند. ابن سینا وحدت ماهیت لا بشرط را وحدتی متافیزیکی می‌داند که وحدتی العدد نیست، اما اسکوتوس طبیعت مشترک را واحد کمتر می‌داند تا قوه انقسام در مصادیق جزئی و منفرد را داشته باشد. تحقیق حاضر نیز پژوهشی تطبیقی درباره ماهیت لا بشرط یا طبیعت مشترک می‌باشد، اما این پژوهش از منظر فلسفه زبان به بررسی ماهیت لا بشرط یا مشترک از دیدگاه ابن سینا و اسکوتوس می‌پردازد، چون ابعاد زبان‌شناختی ماهیت مشترک یا تجلی و تعین زبان‌شناختی آن در فلسفه ابن سینا و اسکوتوس چندان مشخص نیست و پژوهشی مستقل به این موضوع نپرداخته است. لذا، یکی از اهداف پژوهش حاضر توضیح و تشریح این مسئله است. در ضمن، اسکوتوس، بعنوان یک فیلسوف مدرسی، در بحث از طبیعت مشترک بسیار متأثر از ابن سینا است. بنابراین، بررسی تطبیقی وجوه افتراق و اشتراک این دو فیلسوف برجسته در باب ماهیت مشترک و ابعاد معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی آن از دیگر اهداف این مقاله است.

۲. ماهیت مشترک نزد ابن سینا و اسکوتوس

ابن سینا ذات یا طبیعت لا بشرط را نه کلی می‌داند و نه جزئی؛ نه واحد و نه کثیر، بلکه آن را وجودی خاص ماهیت محضی می‌داند که قابلیت تعین و تشخیص در قالب وجود حقیقی یا خارجی و وجود عقلی را دارد. در واقع، ذات یا ماهیت لا بشرط طبیعی محض است که وجودش ماقبل وجود طبیعی یا خارجی است؛ درست مانند پیشینی بودن وجود بسیط نسبت به وجود مرکب (Avicenna, 2005: 156). از این منظر، ذات یا ماهیت لا بشرط با پذیرش اعراض، لوازم و لواحق مختلف در قالب وجود حقیقی یا خارجی تعین پیدا می‌کند. بنابراین، وجود خارجی ترکیبی است از ماهیت لا بشرط و اعراض خارجی؛ ماهیت لا بشرط داخل در ذات شیء و قوام‌بخش آن است، در حالیکه اعراض و لوازم عناصری خارجی هستند که از بیرون بر ذات شیء عارض می‌شوند (Avicenna, 2011: 9; 1971: 16). از این حیث، ذات شیء این همان با طبیعت لا بشرط و وجه مشترک همه اعضاء و مصادیق شبیه به هم است که در یک مقوله قرار دارند. مثلاً، اگر ابن سینا «انسان» را به «حیوان ناطق»

تعریف می‌کند، صفت و ویژگی «حیوان ناطق» داخل در ذات شیء بوده و لذا قوام‌بخش آن و با آن این همان است. اما، صفاتی مانند «سیاهی پوست، بلندی قد، یا ضاحک بودن» قوام-بخش ذات یا طبیعت انسان نیستند، بلکه از بیرون بر آن عارض شده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۹۸: ۶).

اسکوتوس نیز مفهوم طبیعت یا ذات لابشرط را از ابن‌سینا به عاریت می‌گیرد و با عبارت «طبیعت مشترک» به شرح و تفسیر خاص خود از آن می‌پردازد. مثلاً، اسکوتوس در رساله مراتب به عبارت مشهور ابن‌سینا در الهیات شفا (Avicenna, 2005: 149) اشاره می‌کند که «فرسیت فرسیت است» و تفسیر خاص خود را از این گزاره به شرح زیر بیان می‌کند. او می‌گوید «طبیعت فی‌نفسه از نظر وحدت بالعدد نه واحد است و نه کثیر در برابر آن واحد؛ در واقع، طبیعت مشترک نه کلی است؛ یعنی به صورتی که چیزی کلی است، آنگونه که متعلق عقل است و نه جزئی؛ گرچه طبیعت در حقیقت بدون برخی از این صفات وجود ندارد، اما فی‌نفسه هیچ کدام از آنها نیست؛ بلکه طبیعت مشترک ماقبل همه این صفات است» (King, 1992: 6). این عبارت به خوبی نشان می‌دهد که اسکوتوس در بحث از طبیعت مشترک بسیار متأثر از ابن‌سینا است و افکار این دو فیلسوف بزرگ قرون وسطی شباهت بسیاری با هم دارد (Jaramillo, 2017: 415-432; Mingos, 1908: 196; Primac, 1953: 66). اسکوتوس مانند ابن‌سینا ماهیت لابشرط یا طبیعت مشترک را نه کلی می‌داند و نه جزئی. البته، طبیعت مشترک به صورت وجود خارجی تشخیص می‌یابد و اعراض و لوازمی بر آن عارض می‌شود تا به صورت وجود خارجی درآید. همچنین، او معتقد است طبیعت مشترک در ذهن کلی است و در عالم بیرون در قالب موجودات خارجی و جزئی تجلی پیدا می‌کند. لذا، به صورت فی‌نفسه و جدای از وجود خارجی و وجود ذهنی، مفهوم «کلیت» بر آن اطلاق نمی‌شود.

اسکوتوس می‌گوید ماهیت مشترک یک طبیعت تشخیص‌نیافته یا تعیین‌نیافته است؛ یعنی ماهیت لابشرطی است که به صورت بالقوه ظرفیت تحقق و تعیین در قالب وجود عینی یا ذهنی را دارد، اما در حالت ماهیت لابشرط نه واحد است و نه کثیر؛ نه کلی است و نه جزئی، بلکه طبیعت مشترک و محضی است که برای بشرط شیء شدن «فصلی منفرد» باید آن را در قالب اعیان و اشخاص منفرد منفرد کند و به آن تشخیص دهد. در واقع، طبیعت

۹۳ بررسی تطبیقی طبیعت مشترک و ابعاد معرفت‌شناختی و...

مشترک بالقوه است که پس از اعمال اصلی به نام فصل فردی به صورت موجودات خارجی در می‌آید (King, 1992: 2). ابن سینا پیش از اسکوتوس این عبارت را در قالب اصطلاح دیگری به نام ماهیت یا ذات لا بشرط به کار برده است؛ ماهیت لا بشرط یا ماهیت مشترک پس از دریافت عوارض و لوازم غیرذاتی و خارجی به صورت موجودات خارجی متعین می‌شود، بنحوی که میان ماهیت مشترک و ذاتیات شیء رابطه این‌همانی برقرار می‌شود و می‌توان گزاره (۱) را صورتبندی کرد؛ در این گزاره، «این» اول بیانگر موجود جزئی و واحد خارجی و «این» دوم بیانگر صورت کلی و عقلی آن وجود خارجی است. ابن سینا پیش از اسکوتوس این عبارت را به صورت «بما هی هی» به کار برده است. (۱) این این است.

اسکوتوس در رساله مراتب (Scotus, 1994: 85) حتی اصل تحلیل یا تقسیم را برای بشرط شیء شدن ماهیت مشترک به کار می‌برد. او معتقد است یک جنس خاص به انواع مختلف و یک نوع خاص به افراد و مصادیق خارجی تفکیک یا تقسیم می‌شود. مثلاً، جنس «حیوان» به انواع مختلفی مانند «انسان، اسب و پرند» تقسیم می‌شود و نوع «انسان» به افراد جزئی مانند «سقراط و افلاطون، عمر و زید» تقسیم می‌شود. اسکوتوس معتقد است مصادیق فردی مانند «سقراط و افلاطون» قابل انقسام نیستند. به تعبیر اسکوتوس، مصادیق فردی آخرین سازه‌های تشکیل‌دهنده یک گزاره هستند که نمی‌توان آنها را به اجزای کوچکتری تقسیم کرد (King, 1992: 5). در عمل «حمل» نیز نمی‌توان اجزای مصادیق را بر یک مصداق واحد حمل کرد. مثلاً، گزاره (۲) یک گزاره نادرست است، چون «دست سقراط» بعنوان عضوی از سقراط را نمی‌توان بر سقراط بعنوان یک انسان فردی و واحد حمل کرد. البته، اسکوتوس معتقد است اجناس و انواع را بعنوان محمول می‌توان بر یک مصداق جزئی و واحد حمل کرد و در قالب گزاره‌های (۳) و (۴) صورتبندی نمود.

(۲) دست سقراط سقراط است.

(۳) سقراط حیوان است.

(۴) سقراط انسان است.

البته، اسکوتوس در رساله مراتب (Scotus, 1994: 63) معتقد است طبیعت مشترک

«واحد کمتر» است و برای اثبات این قضیه چنین استدلال می‌کند که اگر طبیعت مشترک واحد و یکسان باشد و میان مصادیق خارجی تقسیم شود، وحدت عددی خود را از دست می‌دهد. مثلاً، اگر طبیعت مشترک «انسانیت» میان افراد شخصی مانند سقراط و افلاطون تقسیم شود، وحدت عددی خود را از دست می‌دهد. از نظر او، چون طبیعت مشترک منحصر به فرد نیست، انقسام‌پذیر به اجزای فردی خود است (Ibid: 69). لذا، مصادیق مختلف یک مقوله همگی از طبیعت مشترک بهره‌مند هستند. مثلاً، سقراط از طبیعت مشترک و افلاطون نیز همین طور. دیدگاه او از این نظر با دیدگاه ابن‌سینا متفاوت است. ابن‌سینا طبیعت لا بشرط یا مشترک را واحد می‌داند نه واحد کمتر، اما وحدت آن مانند آنچه در ریاضیات است وحدت بالعدد نیست، بلکه وحدتی متفاوتی است که همه اعضاء و مصادیق یک مقوله از آن بهره‌مندند. این ماهیت لا بشرط یا مشترک در اولین تعیین خود به صورت وجود خارجی درمی‌آید. سپس، عقل در فرآیند شناخت به تعریف آن نائل می‌شود و وجود عقلی شکل می‌گیرد.

۳. طبیعت مشترک بعنوان وجود عقلی از دیدگاه ابن‌سینا و اسکوتوس

ماهیت لا بشرط یا طبیعت مشترک یا وجود خاص از دیدگاه ابن‌سینا و اسکوتوس متعلق شناخت عقلی است؛ از این حیث، دارای شأن معرفتی است. در واقع، به تعبیر ابن‌سینا و اسکوتوس، طبیعت لا بشرط یا مشترک در خارج از ذهن وجود بشرط شیء است و بُعدی عینی دارد. لذا، از شأن معرفتی نیز برخوردار است. به تعبیر مرلو پونتی در کتاب آشکار و پنهان «آنچه آغازش به شیء است، انجام آن منتهی به معرفت و آگاهی است» (Buzzetti, 2005: 554). با توجه به اینکه ماهیت لا بشرط یا طبیعت مشترک در آغاز در قالب وجود حقیقی یا خارجی تجلی و تعین پیدا می‌کند، باید به معرفت و آگاهی نیز ختم شود. ابن‌سینا معرفت و آگاهی به طبیعت یا ماهیت لا بشرط را به وجود ذهنی یا عقلی تعبیر می‌کند که به صورت خیالات، تصورات و تصدیقات ذهنی بروز و ظهور پیدا می‌کند. از این حیث، طبیعت مشترک متعلق شناخت عقلی است (Avicenna, 2005: 153; Scotus, 1994: 63).

در ابتدا، ذات یا طبیعت لا بشرط بعنوان ذات یک چیز یا «ماهیت من حیث هی»

۹۵... بررسی تطبیقی طبیعت مشترک و ابعاد معرفت‌شناختی و...

وجودی بشرط شیء پیدا کرده و متفرد گشته و تشخیص می‌یابد (طالب‌زاده، ۱۳۹۰: ۹). مثلاً، «انسانیت» بعنوان طبیعت لایشرط یا مشترک در انسان‌هایی مانند «عمر و زید» تجلی پیدا می‌کند. طبیعت مشترک جنبه معرفت‌شناختی نیز دارد، بنحوی که عقل ماهیت لایشرط یا مشترک را به «حد» مختوم می‌کند تا حقیقت ذات شیء معلوم گردد. به تعبیر ابن‌سینا در دانشنامه علایی (ابن‌سینا، ۱۳۹۸: ۲۳)، «غرض اندر حد شناختن حقیقت ذات چیز است»؛ یعنی حقیقت ذات یک چیز با رسیدن به تعریف ذاتی یا حد تام به دست می‌آید، که این همان با ذات شیء است (Janos, 2020: 19; Leaman, 2009: 58).

ابن‌سینا معتقد است ابتدا طبیعت یا ذات لایشرط به وجود خارجی تفرد یا تشخیص می‌شود. وجود خارجی خود متشکل از لوازم و لواحق است که از بیرون بر طبیعت یا ماهیت لایشرط عارض می‌شود. ذهن یا عقل برای شناخت طبیعت مشترک باید عناصر ذاتی یا حقیقت ذات شیء را بشناسد نه اعراض و لواحق آن را. به عبارت دیگر، اگر عقل انسان بتواند به عناصر ذاتی و قوام‌بخش شیء دست یابد، به حد تام یا تعریف ذاتی آن دست یافته است. در غیر این صورت، تعریف به حد تام نخواهد بود. لذا، ابن‌سینا به صورت کلی در رساله‌های منطقی خود به سه نوع تعریف اشاره می‌کند: تعریف به حد، تعریف به رسم و تعریف به اسم. هر کدام از این تعاریف دارای انواعی است که در زیر به آنها اشاره می‌شود. ابن‌سینا در فصل نهم منطق اشارات و تنبیهات (۱۴۰۱: ۲۹۰) درباره تعریف به حد و رسم می‌گوید:

فصل نهم اشاره‌ای به رسم است، ولی همین که چیزی تعریف شود؛ به سخنی که از اعراض و خواص همان چیز ترکیب یافته، به گونه‌ای که به حالت اجماع به آن اختصاص دارند، نام چنین تحدیدی تعریف به رسم است. نیکوترین تعریف به رسم آن تعریفی است که به جنس آغاز گردد تا ذات محدود را افاده کند، مثال آن سخنی است که درباره تعریف انسان گفته می‌شود: که انسان جاننداری است به دو پا رونده پهن‌ناخن، به مقتضای طبع خندان.

در این عبارت، تعریف انسان به «جاندار به دو پا رونده پهن‌ناخن به مقتضای طبع خندان» یک تعریف به رسم است که به جنس و عرض عام و خاص اشاره شده است. البته، این موضوع با مقایسه با انواع کلی در فصل دواهم از مقاله نخست مدخل شفا واضح‌تر می‌شود. او در این رساله به سه نوع کلی طبیعی، کلی عقلی و کلی منطقی اشاره می‌کند و کلی طبیعی را «ماقبل کثرت» می‌داند که به ماهیت لایشرط تعبیر می‌شود؛ کلی عقلی همان «کلی در کثرت» است و قوه عاقله انسان کلی عقلی را از «افراد طبیعی

موجود در خارج» (همانجا: ۲۸۲) انتزاع می‌کند. کلی منطقی نیز «کلی بعد از کثرت» است که در تعریف بیان می‌شود، آنگاه که محمولی بر موضوعی حمل می‌شود. در تعریف به حد جنس، نوع و فصل و در تعریف به رسم عرض عام و عرض خاص بیان می‌شود، اما در تعریف به رسم به هیچ کدام از این کلیات پنج‌گانه اشاره نمی‌شود.

از دیدگاه ابن سینا و اسکوتوس، ماهیت لا بشرط یا طبیعت مشترک متعلق شناخت عقلی است و تعریف به حد یا تعریف ذاتی بیانگر طبیعت مشترک است. در منطق سینوی، تعریف ذاتی دربرگیرنده حقیقت ذات چیز و عناصر ذاتی و قوام‌بخش آن است. البته، تعریف بعنوان حقیقت ذات چیز، ممکن است کامل یا ناقص باشد. در تعریف ذاتی کامل یا «تعریف به حد تام» جنس قریب، نوع حقیقی و فصل قریب شیء ذکر می‌گردد (همانجا: ۲۶۵). مثلاً، تعریف «انسان» به «حیوان ناطق» یک تعریف ذاتی کامل یا تعریف به حد تام است که در آن همه عناصر و صفات ذاتی و قوام‌بخش «انسان»، یعنی جنس قریب «حیوان» و فصل قریب «ناطق» بیان شده است (Avicenna, 2011: 10). البته، رسیدن به چنین تعریفی همیشه میسر نمی‌شود و کار دشواری است. لذا، به خاطر همین دشواری و صعوبت در تعریف به حد تام (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵: ۴۱۶)، بسیاری از فیلسوفان و منطق‌دانان به تعاریف دیگر پناه می‌آورند. ابن سینا در آغاز رساله حدود (ابن سینا، ۱۳۶۶) بار دیگر بر دشواری و صعوبت حد تام و حد به رسم تأکید می‌کند و علت آن را نادانی آدمی می‌داند. البته، ارسطو بخشی از این صعوبت و دشواری در تعریف به حد را به وجود «ماده» بعنوان یک عنصر تیره و تاریک در جوهر می‌داند که شناسایی و علم به صورت شیء یا جوهر را دشوار می‌کند (Caplestone, 1985: 305). تعریف ذاتی ناقص از این دسته تعاریف است که به دلیل دشواری یافتن جنس قریب، فیلسوف یا منطق‌دان به جنس بعید شیء بسنده می‌کند. به همین دلیل، تعریف «انسان» به «حیوان» نوعی تعریف ذاتی ناقص است، چون فصل قریب «ناطق» بیان نشده است. همچنین، گاهی «انسان» به «ناطق» تعریف می‌شود و «جنس» آن بیان نمی‌شود. چنین تعریفی نیز تعریف ذاتی ناقص است. نکته اساسی در ارتباط با تعریف ذاتی کامل و ناقص آن است که در هر دوی این تعاریف ذاتیات قوام‌بخش شیء بیان می‌شوند، گرچه در تعریف ذاتی ناقص همه ذاتیات قوام‌بخش شیء بیان نمی‌شوند و فقط به برخی از آنها اشاره می‌شود. به این دلیل، فیلسوفان و منطق‌دانان به

تعریف به رسم پناه می‌جویند.

تعریف به رسم با تعریف ذاتی متفاوت است. در این نوع تعریف، اعراض و لواحق شیء بیان می‌شود نه عناصر قوام‌بخش آن. چنانکه پیشتر گفتیم، این عناصر از بیرون شیء بر آن عارض می‌شوند. لذا، ذاتی و قوام‌بخش شیء نیستند. گرچه تعریف به رسم مورد تأکید این پژوهش نیست، اما به خاطر نسبتی که با وجود زبانی دارد، در این جا به شرح آن می‌پردازیم. مثلاً، ابن‌سینا در منطق نجات و منطق المشرقین تعریف به رسم را به تعریف به رسم کامل و تعریف به رسم ناقص تقسیم می‌کند. در تعریف به رسم کامل، «جنس قریب» وجود دارد، اما به جای «فصل قریب» از «عَرَض خاص» استفاده می‌شود، آنگاه که انسان به «جسم نامی ضاحک» تعریف می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۹۶: ۱۴۴).

ابن‌سینا در فلسفه و منطق از تعریف دیگری به نام «تعریف به اسم» نام می‌برد. تعریف به اسم نوعی ترجمه بین‌زبانی است و در آن لفظی از زبان مبداء به لفظ هم‌معنی خود در زبان مقصد ترجمه می‌شود. مثلاً، لفظ «سَمَا» در زبان عربی به لفظ فارسی «آسمان» برای نشان دادن آن تعریف می‌شود. از نظر ابن‌سینا، تعریف به اسم ضعیف‌ترین نوع تعریف است، بنحوی که نه ذاتیات شیء و نه اعراض آن در تعریف بیان نمی‌شوند. در مقام قیاس، تعریف به رسم قوی‌تر از تعریف به اسم و ضعیف‌تر از تعریف به حد است. به این دلیل، جانوس (Janos, 2020: 88) در تفسیر ماهیت فی‌نفسه یا طبیعت لابشرط ابن‌سینا، تعریف به حد را این‌همان با ماهیت محض یک شیء و تعریف به رسم را بیانگر اعراض و لواحق آن می‌داند. جانوس (Ibid) برای تأکید بر جنبه غیرذاتی بودن تعریف به رسم، بر «اعراض عقلی» لفظ «متعلقات شبه‌عقلی» اطلاق می‌کند که حاصل حواس درونی خیال و وهم هستند.

اسکوتوس مانند افلاطون، ارسطو و ابن‌سینا میان امر جزئی و امر کلی تمایز برقرار می‌کند. او معتقد است کلیات فقط در ذهن وجود دارند و دارای وجودی خارج از ذهن نیستند. از این حیث، اسکوتوس مانند ابن‌سینا ذات لابشرط یا طبیعت مشترک را امری ذهنی و عقلانی می‌داند. او، به پیروی از ابن‌سینا، علاوه بر طرح تمایز میان جزئیات و کلیات، به مسأله سوومی بنام طبیعت مشترک اشاره می‌کند. در ادامه، درباره ابعاد معرفت‌شناسی طبیعت مشترک از دیدگاه اسکوتوس بحث خواهد شد. اسکوتوس کلیات

را به دو دسته ذهنی و عینی تقسیم می‌کند و در ساله مراتب (Sotus, 1994: 63) کلیات عینی را متعلق شناخت عقلی دانسته و کلیات ذهنی را بعنوان کلیات منطقی در حمل یا اسناد به کار می‌گیرد. کلیات ذهنی زائیده ذهن یا عقل هستند و از آن‌ها به معقولات ثانی منطقی تعبیر می‌شود که صرفاً از وجود عقلی یا ذهنی برخوردارند. در مقابل، کلیات عینی معقولات اولیه‌ای هستند که طبیعت مشترک اشیاء مادی نامیده می‌شوند. معقولات اولیه بعنوان متعلق عقل یا شناخت به صورت مستقل نه کلی هستند نه جزئی، نه جوهرند و نه عرض، بلکه بی تفاوت (Ibid: 65) هستند. اسکوتوس می‌گوید کلیات به صورت بالفعل در قوه عقلیه و به صورت بالقوه در اشیاء مادی وجود دارند. اکنون، این پرسش مطرح می‌شود که چگونه این دو اصل متضاد، یعنی تفرد و اشتراک، با هم در یک جوهر مادی واحد به هم می‌پیوندند، بویژه زمانی که اسکوتوس می‌گوید فردیت یک واحد بالعدد حقیقی است، در حالیکه طبیعت مشترک یک حقیقت کمتر از واحد بالعدد است. اسکوتوس در پاسخ به این سؤال به مفاهیم کلیدی فلسفه ابن سینا و آکویناس مانند ماهیت، وجود، قوه و فعل اشاره می‌کند. او معتقد است تشخیص یا تفرد یک جوهر مادی، قوه آن ماده و طبیعت مشترک فعلیت آن ماده به شمار می‌رود و زمانی که جوهر مادی فعلیت خود را به دست می‌آورد که در تماس با یا متعلق عقل بشری باشد (Pini, 2014: 348). از این حیث، هر جوهر مادی مانند ماهیت بالقوه‌ای است که وقتی متعلق عقل بشری قرار می‌گیرد، به صورت وجود بالفعل در می‌آید. لذا، جوهر مادی برای به فعلیت در آمدن باید متعلق شناخت عقل بشری قرار گیرد. اسکوتوس این فرآیند را از طریق اصل انقباض یا تفرد جوهر مادی توضیح می‌دهد. او با ملاحظه در سه گانه جوهر مادی واحد، تفرد و طبیعت مشترک در فصل اجزای تعریف در کتاب هفتم متافیزیک ارسطو (Aristotle, 1991: 101) می‌گوید طبیعت مشترک یک طبیعت تعین نیافته است. این طبیعت لایتعین یا تعین نیافته از طریق فصل جزئی متعین شده و در قالب تشخیص یا تعین شیء متجلی می‌شود. بنابراین، تفرد یک فصل تشخیص دهنده است که اسکوتوس در رساله مراتب (Scotus, 1994: 69) از آن به «هدایت یک جوهر مادی» تعبیر می‌کند. کینگ (King, 1992: 4) این عبارت را در قالب یک اصل چنین مطرح می‌کند که «طبیعت تعین نیافته، فی نفسه جزئی نیست، بلکه بوسیله

چیز دیگری که به آن افزوده می‌شود، یعنی بوسیله فصل جزئی، به صورت منفرد و جزئی درمی‌آید. بر اساس همین اصل تفرد یا تشخیص است که اجناس به انواع و انواع به افراد یا اجزاء عینی تشخیص پیدا می‌کند. مثلاً، حیوان بعنوان جنس به نوع انسان و نوع انسان به سقراط و افلاطون بعنوان اشخاص منفرد و جزئی تقسیم می‌شوند.

از منظر معرفت‌شناختی، اجناس و انواع بعنوان محمول گزارها واقع می‌شوند. اکنون، این سؤال مطرح می‌شود که از سه گانه جوهر مادی، تشخیص و طبیعت لایشرط، کدام یک بعنوان موضوع یا محمول یک گزاره واقع می‌شوند؛ یا وقتی می‌گوئیم «این این است»، منظور از «این» بعنوان موضوع و «این» بعنوان محمول گزاره مذکور چیست؟ به طور کلی، اسکوتوس فیلسوفی افلاطونی نیست، اما در مسأله کلیات متأثر از افلاطون و ارسطو و ابن سینا است. لذا، مقایسه آراء او در این زمینه با ابن سه فیلسوف به پشینه موضوع کمک می‌کند. از جنبه‌ای، گزاره «این این است» اسکوتوس با گزاره این‌همانی افلاطون، یعنی گزاره «این آن است» قابل مقایسه است. در گزاره افلاطونی، «این» به اشیاء مادی موجود در عالم خارج اشاره دارد و «آن» به صورت مثالی شیء مادی که در عالم مُثُل سکنی دارد. از این نظر، یک رابطه خطی و عمودی میان «این» و «آن» برقرار است. «این» این‌همان با «آن» است، گرچه «این» غیر حقیقی و «آن» حقیقی و مثالی است و الگویی است که «این» از روی «آن» ساخته می‌شود؛ یعنی «این» یادآور «آن» است. با این تفاسیر، گزاره «این این است» را شرح می‌دهیم.

اسکوتوس به پیروی از ابن سینا می‌گوید جواهر منفرد یا اعیان خارجی صرفاً در عالم خارج وجود دارند. این جواهر هیچ‌گاه متعلق عقل نیستند، بلکه دارای یک طبیعت مشترک هستند که متعلق شناخت عقلی واقع می‌شوند (Scotus, 1994: 63). از این رو، او طبیعت مشترک را معقول یا قصد اول نامید. این طبیعت مانند امر کلی موجود در شیء مادی یا طبیعت نوعی موجود در شیء مادی است؛ لذا، طبیعت مشترک متعلق عقل واقع می‌شود. از طرف دیگر، یک کلی دیگر در ذهن یا قوه عاقله است که عقل آن را از طریق عمل انتزاع شکل می‌دهد که قصد یا معقول ثانی نام دارد. با این اوصاف، در مواجهه با هر جوهر مادی با دو نوع کلی رو به رو هستیم؛ یک کلی در درون شیء مادی که قصد یا معقول اول است

و کلی دیگر را عقل شکل می‌دهد که قصد یا معقول ثانی نام دارد (Ibid: 69).

از دیدگاه معرفت‌شناختی، اسکوتوس معتقد است فرآیند عقلی یا مفهوم‌سازی که در دو سطح حسی-شهودی و عقلی-انتزاعی صورت می‌گیرد، ناخودآگاه و آنی است؛ مثلاً، وقتی عقل در معرض «لکه سفید» قرار می‌گیرد، حواس از این لکه سفید صورتی خیالی و وهمی تولید می‌کند و عقل سریع از این صورت تولیدشده صورت نوعی سفیدی را می‌سازد که از آن به مفهوم کلی سفیدی تعبیر می‌شود. اسکوتوس معتقد است عمل تولید خیال و انتزاع صورت کلی به صورت هم‌زمان و ناخودآگاه شکل می‌گیرد. این موضع نقطه مقابل تفکر آکویناس است. آکویناس معتقد است فرآیند تعقل خودآگاه و زمانمند است نه آنی و ناخودآگاه (Lonergan, 1997: 51). از این نظر، گزاره «این این است» در دو سطح قابل تفسیر است. در سطح اول، گزاره «این این است» یک گزاره حسی-شهودی است و حاصل معرفت شهودی است، آنگاه که یک شیء در معرض حواس قرار گرفته و خیال یا وهم مرتبط با آن شکل می‌گیرد. در سطح دوم، خیال حاصل از مرحله حسی-شهودی مورد پردازش عقلی قرار می‌گیرد و صورتی کلی و انتزاعی از آن خیال حسی بوجود می‌آید. لذا، از این نظر، گزاره فوق یک گزاره عقلی-انتزاعی است، وقتی «این» بعنوان یک صورت معقول بر «آن» بعنوان یک جوهر منفرد در خارج حمل می‌شود. البته، با توجه به تعریفی که اسکوتوس از گزاره حقیقی بیان می‌کند، گزاره‌های حسی-شهودی گزاره‌هایی حقیقی نیستند، چون او در رساله مراتب گزاره‌ای را حقیقی می‌داند که موضوع آن در تعریف محمول آمده باشد؛ یعنی موضوع مندرج در محمول بوده و میان موضوع و محمول یک رابطه این‌همانی وجود داشته باشد. لذا، از این دیدگاه، فقط گزاره‌های عقلی-انتزاعی که دربرگیرنده معرفت انتزاعی هستند، گزاره‌هایی حقیقی هستند. بنابراین، زمانی گزاره «این این است» یک گزاره حقیقی است که «این» بعنوان محمول به امری کلی ارجاع داشته باشد نه امری جزئی و این امر زمانی پیش می‌آید که کلی عقلی به طبیعت مشترک ارجاع داشته باشد. از نظر اسکوتوس، طبیعت مشترک کلی عینی‌ای است که در اشیاء و اعیان خارجی تشخیص می‌یاد.

۴. ابعاد زبان‌شناختی ماهیت مشترک نزد ابن‌سینا و اسکوتوس

تاکنون تحقیقی مستقل درباره ابعاد زبان‌شناختی و تعیین یا تشخیص ماهیت لایشرط یا طبیعت مشترک از دیدگاه ابن‌سینا و اسکوتوس به فارسی و لاتین انجام نشده است. این پژوهش تلاشی است در جهت تشریح و تبیین این موضوع از دیدگاه این دو فیلسوف نامدار از این منظر، این مقاله به حوزه فلسفه زبان تعلق دارد. ابن‌سینا در بخش منطق رساله‌های خود به تعینات زبانی وجود عقلی اشاره می‌کند. با توجه به اینکه وجود عقلی در سه قالب خیال، تصور و تصدیق صورت‌بندی می‌شوند، وجود زبانی نیز در این سه سطح قابل بررسی است و می‌توان معادل‌ها یا برابرنهادهایی زبانی برای خیال، تصور و تصدیق یافت و نسبت هر یک را با ماهیت لایشرط یا طبیعت مشترک تبیین نمود. مثلاً، از دیدگاه ابن‌سینا، «خیال» به صورت «لفظ ساده خاص» تجلی یا ظهور زبانی پیدا می‌کند. از این حیث، الفاظ ساده و خاص نظیر «عمر، زید، رخس» بازمودهای زبانی خیالات این سه شیء منفرد در عالم خارج هستند. البته، خیالات و الفاظ معرف آنها بیانگر ماهیت لایشرط یا طبیعت مشترک نیستند، چون خیال ساخته حس درونی است نه قوه عاقله. تصورات عقلی نیز در قالب «الفاظ کلی ساده و مرکب» بازنمایی پیدا می‌کنند. ابن‌سینا در منطق اشارات، برای تصورات عقلی که مستقیماً از مصادیق جزئی انتزاع می‌شوند عبارت «معقول اول» یا «قصد اول» را به کار می‌برد (ابن‌سینا، ۱۴۰۱: ۱۶۰). از این نظر، الفاظ «مرد، اسب و پرنده» الفاظی ساده و کلی بوده که بیانگر طبیعت مشترکند. با توجه به قدرت و توانایی تألیف یا ترکیب قوه عقل، ذهن می‌تواند از معقولات اول به معقولات دوم یا ثانی دست یابد و الفاظی را نیز بر هر یک از آنها اطلاق کند. مثلاً، مفاهیم کلی «جنس، فصل، نوع، عرض خاص و عرض عام» از دسته تصورات هستند که از معقولات اول انتزاع می‌شوند و ابن‌سینا بر آنها لفظ معقولات دوم یا ثانی را اطلاق می‌کند؛ معقولات ثانی برابرنهاد «الفاظ عام یا کلی» هستند. ابن‌سینا در رساله‌های خود (ابن‌سینا، ۱۴۰۱: ۲۴۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۹۸: ۱۴؛ ابن‌سینا، ۲۰۱۱: ۱۰) به الفاظ کلی پنجگانه که بروز زبانی معقولات ثانی هستند اشاره می‌کند. الفاظ کلی پنجگانه عبارتند از «جنس، نوع، فصل، عرض خاص و عرض عام» که از این پنج فقط سه لفظ کلی اول بیانگر ماهیت لایشرط یا طبیعت مشترک هستند. مثلاً، «حیوان» لفظی ساده

و کلی‌ای است که بعنوان «جنس» بر انسان حمل می‌شود؛ «انسان» نوع و «ناطق» فصل آن است که در یک تعریف ذاتی کامل بیان می‌شود. عرض خاص و عام نیز الفاظ ساده و کلی‌ای هستند که در تعریف به رسم می‌توان آنها را بعنوان محمول بر انسان حمل کرد، که نسبتی ذاتی با ماهیت لابشرط یا طبیعت مشترک ندارند. «ضاحک» عَرَض خاص و «راهنده» عَرَض عام برای انسان است که بعنوان الفاظ ساده و کلی می‌توان آنها را بر آدمیان حمل کرد. در مقایسه، الفاظ مرکب از ترکیب الفاظ ساده شکل می‌گیرند. مثلاً، لفظ مرکب و کلی «حیوان ناطق» از دو لفظ ساده و کلی «حیوان و ناطق» به وجود آمده است. البته، پاره‌ای از الفاظ مرکب به صورت گزاره در می‌آیند که در ادامه به شرح آن می‌پردازیم.

بطور کلی، در فلسفه زبان ابن‌سینا و اسکوتوس رابطه‌ای تطابقی میان وجود خارجی، وجود عقلی و وجود زبانی بعنوان تعینات وجود لابشرط یا طبیعت مشترک وجود دارد. لذا، آنچه وجودی خارج از زبان است، چه در خارج و چه در نفس ناطقه، در قالب وجود زبانی تعین پیدا می‌کند. اگر در قوه ناطقه تعریف شکل می‌گیرد، گزاره بعنوان صورت زبانی آن به بیان درمی‌آید (Ross, 1996: 26). چون تعریف انواعی دارد، گزاره‌ها نیز انواعی دارند که به شرح و توصیف آنها ابتدا از دیدگاه ابن‌سینا و سپس از دیدگاه اسکوتوس می‌پردازیم. از نظر ابن‌سینا، کامل‌ترین تعریف، تعریف به حد یا حد تام است، که بیانگر تمام ذاتیات شیء یا طبیعت لابشرط و مشترک است. چون در بسیاری از موارد رسیدن به حد تام دشوار یا محال است (ابن‌سینا، ۱۳۶۷: ۳۶۶)، فیلسوفان یا منطقی‌دانان به تعریف رسم یا اسم اکتفا می‌کنند. با این اوصاف با توجه به عبارات ابن‌سینا، تعریف ذاتی را می‌توان به صورت گزاره ذاتی کامل یا گزاره ذاتی ناقص مطرح کرد (همانجا: ۲۶۵). در گزاره ذاتی کامل مانند تعریف به حد یا حد تام، نوع حقیقی، جنس قریب و فصل قریب شیء بیان می‌شود، اما در گزاره ذاتی ناقص بجای جنس قریب از جنس بعید استفاده می‌شود. گزاره (۵)، یک گزاره ذاتی کامل و گزاره (۶) گزاره ذاتی ناقص است. البته، گاهی در گزاره ذاتی ناقص، مانند گزاره (۷)، جنس قریب یا بعید حذف شده و صورت زبانی پیدا نمی‌کند و الفاظ آن در رو ساخت جمله آشکار نمی‌شود و بروز و ظهور زبانی پیدا نمی‌کند. در هر صورت، در این گزاره‌ها، طبیعت مشترک «انسان» به صورت وجود زبانی تجلی پیدا کرده است.

(۵) انسان حیوان ناطق است.

(۶) انسان جسم نامی ناطق است.

(۷) انسان ناطق است.

به طور کلی، در گزاره‌های ذاتی کامل و ناقص، محمول گزاره قوام‌بخش موضوع گزاره است. به عبارت دیگر، محمول این همان با موضوع و ذاتی یا داخل در آن بوده و بیانگر ماهیت لابلشروط یا طبیعت مشترک است. در گزاره‌های غیرذاتی، که بازنمود زبانی تعریف به رسم هستند، این حالت اتفاق نمی‌افتد. در گزاره‌های غیرذاتی یا گزاره‌های عَرَضی، محمول قوام‌بخش یا داخل در موضوع نیست، بلکه محمول خارج از موضوع و از اعراض و لواحق آن به حساب می‌آید. مثلاً، در گزاره (۸)، محمول «ضاحک» عَرَض خاص انسان و یک لفظ ساده و کلی است. این گزاره عَرَضی کامل بعنوان یک تعریف به رسم کامل، از جنس قریب و عرض خاص تشکیل شده است. در گزاره‌های عَرَضی ناقص، بعنوان بازنمود زبانی حد به رسم ناقص به جای جنس قریب از جنس بعید استفاده می‌شود. بنابراین، گزاره (۹) یک گزاره عَرَضی ناقص است (ابن سینا، ۱۳۹۶: ۱۴۵).

(۸) انسان حیوان ضاحک است.

(۹) انسان جسم نامی ضاحک است.

با این اوصاف، تعریف به اسم و انواع آن نیز دارای ظهور و بروز زبانی هستند و با توجه به اینکه ابن سینا تعریف به اسم را ضعیف‌ترین نوع تعریف می‌داند، آن را برای «نشان دادن» مناسب می‌داند نه «شناسایی ذات شیء». از این حیث، تعریف به اسم هیچ نسبتی با تعریف ذاتی و طبیعت لابلشروط یا مشترک و عناصر قوام‌بخش شیء ندارد. لذا، گزاره‌های اسمی و انواع آن به تعبیر فلسفه تحلیلی معاصر معرفت‌بخش نیستند. از این روی، او (ابن سینا، ۱۳۹۸: ۲۳) در این باره می‌گوید گزاره‌های اسمی برای «نشان دادن» به کار می‌روند نه شناسایی ذات شیء تا بتوان از طریق یک گزاره اسمی یک شیء را از شیء دیگر جدا کرد. چون تعریف به اسم انواعی دارد، تجلی زبانی آن نیز متفاوت است. مثلاً، به تعبیر ما، در تعریف به اسم از طریق ترجمه گزاره‌ای شکل می‌گیرد که محمول گزاره ترجمه تحت‌اللفظی موضوع گزاره است (گزاره ۱۰). در برخی دیگر از گزاره‌ها، چنانکه ابن سینا می‌گوید

(ابن سینا، ۱۳۹۶: ۱۴۸)، ممکن است ذهن به شیء مورد نظر منتقل نشود، لذا محمول باعث شناسایی موضوع نمی‌شود. مثلاً، در گزاره (۱۱)، اگر محمول «شکلی است که مجموع زوایای آن مساوی با دو قائمه است» به صورتی خوانده یا شنیده شود که ذهن خواننده یا شنونده به تصور کلی «مثلث» بعنوان موضوع گزاره منتقل نشود، گزاره مذکور یک گزاره اسمی محسوب می‌شود؛ گرچه در این گزاره به ذاتیات مثلث اشاره شده است، اما این گزاره یک گزاره ذاتی به حساب نمی‌آید. در گزاره تمثیلی یا قیاسی مانند گزاره (۱۲) نیز اگر ذهن از محمول «مانند ناخدا در کشتی» به موضوع «نفس در بدن» منتقل نشود، این گزاره نیز، طبق نظر ابن سینا، یک گزاره اسمی است و باعث شناسایی ذات نفس نمی‌شود. ابن سینا در رساله منطق المشرقیین (همانجا: ۱۶۲) به ذکر نوع دیگری از تعریف به اسم می‌پردازد که نوعی خاص از گزاره‌های اسمی را به دنبال دارد. ابن سینا در این رساله می‌گوید ابتدا باید به اثبات وجود یک شیء پرداخت و سپس آن را تعریف کرد. لذا، هر نوع تعریف قبل از اثبات وجود شیء نوعی تعریف به اسم است و گزاره منتج از آن نیز نوعی گزاره اسمی است. مثلاً، اگر قبل از اثبات خداوند صفاتی را بعنوان محمول به حق تعالی حمل کنیم، گزاره‌های حاصله اسمی هستند نه ذاتی. لذا، در گزاره (۱۳) حمل صفت «قادر مطلق» بعنوان محمول گزاره بر موضوع «خداوند» نوعی گزاره اسمی است نه ذاتی. گرچه ابن سینا در رساله عرشیه (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۲۷۹) صفات بسیاری مانند «علیم، حی، متکلم، سمیع و بصیر» بر خداوند اطلاق می‌کند و آن‌ها را جزء ذات خداوند و این همان با او می‌داند، همه این صفات عین ذات خداوند بوده و پس از اثبات وجود خداوند بر باری تعالی اطلاق شده‌اند. لذا، همه این صفات به صورت ذاتی و در عین وحدت بر خداوند حمل می‌شوند و گزاره‌های منتج از آنها نیز گزاره‌هایی ذاتی است که محمول‌های آنها این همان با ذات خداوند هستند و چون این صفات عین ذات او هستند، واحدند نه کثیر.

(۱۰) «الارض» به معنی «زمین» است.

(۱۱) مثلث شکلی است که مجموع زوایای آن مساوی با دو قائمه است.

(۱۲) نفس در بدن مانند ناخدا در کشتی است.

(۱۳) خداوند قادر مطلق است.

بررسی تطبیقی طبیعت مشترک و ابعاد معرفت‌شناختی... ۱۰۵

در پایان، ابن سینا به تصوراتی اشاره می‌کند که مصداق و نمونه‌ای در عالم بیرون ندارند و فقط از وجود ذهنی برخوردارند (ابن سینا، ۱۳۹۶: ۲۶۲). او معتقد است بازنمایی زبانی این تصورات باعث صورت‌بندی گزاره‌های اسمی می‌گردد که هدف آن نشان دادن است نه شناسایی ذات شیء. گزاره (۱۴) از این نوع است و چون می‌توان انواعی از «سیمرغ» را با اعراض متفاوت در ذهن تصور کرد، تصور آن نوعی تصور کلی است و می‌توان آن را در قالب یک لفظ کلی و ساده بیان کرد. این لفظ کلی در یک گزاره اسمی به صورت تعریف به اسم قابل بیان است. البته، تصورات «کوه طلا» یا «اسب شاخدار» تصوراتی مرکب و کلی هستند که مانند «سیمرغ» مصداقی در عالم خارج ندارند. لذا، بیان آن‌ها نیز در قالب گزاره‌های (۱۵) و (۱۶) باعث صورت‌بندی گزاره‌های اسمی می‌شود. حتی گاهی یک لفظ نه دارای وجود خارجی است نه عقلی. مثلاً، «دایره مربع»، بعنوان امری ناممکن، در گزاره (۱۷) فقط دارای صورت زبانی است، بدون آنکه مصداقی در عالم خارج یا تصویری در قوه عاقله داشته باشد. لذا، از دیدگاه ابن سینا، تعریف به اسم ناممکنات باعث صورت‌بندی گزاره‌هایی می‌شود که فقط از وجود زبانی برخوردارند.

(۱۴) سیمرغ پرنده است.

(۱۵) این یک کوه طلا است.

(۱۶) این حیوان اسب شاخدار است.

(۱۷) این شکل دایره مربع است.

در فلسفه اسکوتوس نیز، الفاظ و گزاره‌ها به تعاقب افعال و معرفت‌شهودی و افعال و معرفت‌انتزاعی حاصل می‌شوند. عقل ابتدا الفاظ شهودی و انتزاعی را صورت‌بندی می‌کند. سپس، از ترکیب الفاظ شهودی و انتزاعی، گزاره‌ها شکل می‌گیرند. در فلسفه زبان اسکوتوس، الفاظ را می‌توان به الفاظ ساده و مرکب و الفاظ شهودی و انتزاعی تقسیم کرد. «سیب، سقراط، انسان، ناطق و حیوان» الفاظی ساده و «سیب قرمز و حیوان ناطق» الفاظی مرکب‌اند. از طرف دیگر، الفاظ یا شهودی هستند یا انتزاعی. الفاظی که از فعل یا شهود حسی به وجود می‌آیند الفاظ شهودی و الفاظی که از افعال و معرفت‌انتزاعی به وجود می‌آیند الفاظ انتزاعی نام دارند. از این حیث، «این سیب قرمز، این انسان ناطق و سقراط»،

که بی‌واسطه از طریق شهود حسی اشیاء و اعیان خارجی صورتبندی می‌شوند و بیانگر تشخیص یا هذائیت می‌باشند، الفاظ شهودی و «حیوان، ناطق، انسان و سیب» که با واسطه و پس از معرفت شهودی و بر مبنای آن و بدون واسطه مستقیم اشیاء و اعیان خارجی ایجاد شده‌اند الفاظی انتزاعی هستند. چون در فرآیند شناخت ابتدا معرفت شهودی و سپس معرفت انتزاعی شکل می‌گیرد، بر این اساس، ابتدا الفاظ شهودی و سپس الفاظ انتزاعی به وجود می‌آیند. در مرحله بعد، عقل بر اساس قاعده تألیف می‌تواند از ترکیب الفاظ شهودی گزاره‌های شهودی و از ترکیب الفاظ انتزاعی گزاره‌های انتزاعی را صورتبندی کند. با توجه به فلسفه زبان اسکوتوس، گزاره‌ها را نیز می‌توان به دو نوع تقسیم کرد. دسته اول گزاره‌هایی هستند که ریشه در افعال و معرفت شهودی دارند. مثلاً، در گزاره (۱۸) محمول «یک سیب قرمز» بعنوان یک لفظ شهودی بر موضوع «این» حمل شده است. لذا، گزاره مذکور یک گزاره شهودی است. در مقایسه، گزاره (۱۹) یک گزاره انتزاعی است، چون محمول «حیوان ناطق» بعنوان یک لفظ انتزاعی مرکب بر موضوع «انسان» بعنوان یک لفظ انتزاعی ساده حمل شده است. به طور کلی، در فلسفه زبان اسکوتوس، الفاظ انتزاعی که از مفاهیم کلی سرچشمه می‌گیرند بیانگر طبیعت مشترک هستند که از ترکیب آنها گزاره‌های انتزاعی یا حقیقی شکل می‌گیرد.

(۱۸) این یک سیب قرمز است.

(۱۸) انسان حیوان ناطق است.

۵. نتیجه‌گیری

هدف این پژوهش بررسی تطبیقی ماهیت لایشرط یا طبیعت مشترک و ابعاد معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی آن از دیدگاه ابن‌سینا و اسکوتوس بود. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد، برخلاف افلاطون و ارسطو، ابن‌سینا و اسکوتوس ماهیت لایشرط یا طبیعت مشترک را نه کلی و جزئی، نه واحد و نه کثیر، بلکه آن را ماهیت محضی می‌دانند که پیشینی و بی‌تفاوت است. سپس، این ماهیت لایشرط یا وجود خاص به سه صورت وجود خارجی، وجود عقلی و وجود زبانی تعین یا تشخیص پیدا می‌کند. هم‌چنین، آنان معتقدند مفاهیمی

۱۰۷ بررسی تطبیقی طبیعت مشترک و ابعاد معرفت‌شناختی و...

مانند کلیت، فردیت، وحدت و کثرت مفاهیمی عقلی هستند که در نفس یا قوه ناطقه انسان شکل می‌گیرند. البته، اسکوتوس ماهیت مشترک را واحد کمتر می‌داند و از این نظر با ابن‌سینا اختلاف نظر دارد. از نظر ابن‌سینا، ذات یا ماهیت لا بشرط به صورت وجود عقلی در قوه عاقله انسان در قالب خیالات، تصورات کلی و احکام یا تصدیقات عقلی یا تعاریف انتزاعی صورت‌بندی می‌شود. در فرآیند شناخت و معرفت، عقل از طریق فرآیند تألیف یا ترکیب به خیالات و تصورات کلی سامان و نظم می‌بخشد و آن‌ها را در قالب تصدیق یا تعریف صورت‌بندی می‌کند. اسکوتوس نیز حکم یا تعریف را به دو دسته تقسیم می‌کند. ابتدا، در تعریف خیالات حسی منبعث از جواهر منفرد به صورت بی‌واسطه به معرفت شهودی یا تعریف شهودی یا غیر حقیقی درمی‌آید. سپس، مفاهیم کلی یا معقولات ثانی به صورت معرفت انتزاعی یا تعریف حقیقی تعین پیدا می‌کند.

در مرحله نهایی فرآیند تجلی وجود از دیدگاه ابن‌سینا، عقل انسان خیالات جزئی، تصورات کلی و تعاریف مختلف را در قالب وجود زبانی صورت‌بندی می‌کند. از دیدگاه اسکوتوس نیز خیالات جزئی و تعاریف شهودی به صورت گزاره‌های شهودی و غیر حقیقی و مفاهیم کلی و تعاریف انتزاعی و حقیقی به صورت گزاره‌های انتزاعی و حقیقی درمی‌آیند. البته، با توجه به گستردگی منطق ابن‌سینا و طرح منطقی جدید در برابر منطق ارسطو، خیالات، تصورات و تعاریف عقلی و به تبع این منطق گسترده، وجود زبانی آن‌ها در قالب الفاظ و گزاره‌ها تقسیم‌بندی، گستردگی و پیچیده‌گی بیشتری دارد. مثلاً، در منطق سینوی، خیالات جزئی به صورت الفاظ خاص و تصورات کلی به صورت الفاظ کلی و عام بازنمایی زبانی پیدا می‌کند. الفاظ کلی یا مفردند یا مرکب. از طرف دیگر، تعاریف در قالب وجود زبانی به صورت گزاره‌های ذاتی کامل و ناقص، گزاره‌های عَرَضی کامل و ناقص و گزاره‌های اسمی ششگانه قابل‌شناسایی و تفکیک است. در مقایسه، در فلسفه زبان اسکوتوس نیز گزاره‌های شهودی و غیر حقیقی و گزاره‌های انتزاعی و حقیقی قابل‌شناسایی و طرح است.

در پایان، ذکر این نکته ضروری است که ابن‌سینا در مورد تعاریف اسمی و وجود زبانی آن به نتایج کاملاً جدید می‌رسد که در تاریخ منطق بی‌سابقه است. لذا، پژوهش‌های جدید

۱۰۸ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشهای معرفت‌شناختی» شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

در این حوزه و شرح هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی وجود اسمی یا زبانی کاملاً مشهود است. مثلاً، شرح و تبیین ناممکناتی مانند «سیمرغ، کوه آهن و دایره مربع» نیازمند پژوهش دقیق‌تر است. فلسفه تحلیلی معاصر به بررسی مفاهیمی مانند «کوه طلا» پرداخته است، اما شرح و تبیین عقلی و زبانی ناممکناتی مانند «دایره مربع» که نه از وجود خارجی و نه از وجود عقلی بهره‌مندند نیاز به پژوهش بیشتر دارد. برخی از اندیشمندان معاصر الفاظی مانند «سیمرغ» را جزء ناممکنات نسبی یا معقولات تهی و «دایره مربع» را ناممکنات مطلق می‌نامد. با این اوصاف، شرح و تبیین وجود عقلی و زبانی آن‌ها خلأ موجود را پر خواهد کرد.



منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۵). *منطق و معرفت در نظر غزالی*. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- ابن سینا. (۱۳۹۱). *حدود*، چاپ دوم. ترجمه محمد مهدی فولادوند. تهران: انتشارات سروش.
- همو. (۱۳۷۹). *الهیات نجات*، چاپ اول. ترجمه محمد محمدی گیلانی. قم: بوستان کتاب.
- همو. (۱۳۹۱). *رساله عرشیه. در مجموعه رسائل ابن سینا*، چاپ دوم. ترجمه سید محمود طاهری. قم: انتشارات آیت اشراق.
- همو. (۱۴۰۱). *منطق المشرقیین*، چاپ اول. ترجمه محمد جعفر اسدی. زنجان: نشر نیکان.
- همو. (۱۴۰۱). *منطق اشارات و تنبیها*، چاپ دهم. ترجمه دکتر حسن ملک‌شاهی. تهران: انتشارات سروش.
- همو. (۱۴۰۱). *دانشنامه علائی*، چاپ سوم. با مقدمه، حواشی و تصحیح محمد معین، سید محمد مشکوه و تقی بینش. تهران: انتشارات مولی.
- ارسطو. (۱۳۶۶). *مابعدالطبیعه*. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. نشر گفتار.
- اسدی، محمد جعفر. (۱۳۹۶). *ترجمه و توضیح کتاب منطق المشرقیین ابن سینا*. زنجان: انتشارات نیکان کتاب.
- افلاطون. (۱۳۸۰). *جمهوریت*. ترجمه محمد حسن لطفی. انتشارات خوارزمی.
- عباس‌زاده، مهدی. (۱۳۸۹). *آراء معرفتی دنس اسکوتوس و مقایسه آن با آراء ابن سینا*. حکمت و فلسفه. سال ششم. شماره سوم، صص ۷۴-۵۳.
- قوام‌صفری، مهدی. (۱۳۹۴). *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*. انتشارات حکمت.
- Aristotle. (1991). *Metaphysics*. In *The Complete Works of Aristotle*. Edited by Janathan Barnes. Princeton: Princeton University Press.
- Aristotle. (1991). *Topics*. In *The Complete Works of Aristotle*. Edited by Janathan Barnes. Princeton: Princeton University Press.
- Aristotle. (1991). *Prior Analytics*. In *The Complete Works of Aristotle*. Edited by Janthan Barnes. Princeton: Princeton University Press.
- Avicenna. (1971). *Avicenna's Treatise on Logic: Part One of Danesh-Name Alai*. Translated, introduced and annotated by Michael E. Marmuura. USA: Brigham Young University Press.
- Avicenna. (2005). *The Metaphysics of the Healing*. Translated by Asad Q. Ahmad. Oxford: Oxford University Press.
- Avicenna. (2011). *Avicenna's Deliverance: Logic*. Translated by Asad Q. Ahmad. Oxford: Oxford University Press.

- Copleston, Fredrick. (1985). *History of Philosophy: Greece and Rome*, Vol. I. New York: Doubleday.
- Grajewsky, Maurice, J. (1994). *The Formal Distinction of Duns Scotus*. Washington, D. C.
- Janos, Damien. (2020). *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*. Berlin. De Gruyter.
- Jaramillo, M. J. (2017). *The Metaphysical Concept of Nature* by John Duns Scotus and Its Epistemological Implications. *Forum*. Vol. 3, pp. 415-432.
- King, Peter. (2002). *Duns Scotus on the Common Nature*. *Philosophical Topics*, 20, 50-76.
- Leaman, Oliver. (2009). *Islamic Philosophy: An Introduction, Second Edition*. Cambridge: Polity Press.
- Lonergan, Bernard J. F. (1997). *Verbum: Word and Idea in Aquinas*. Edited by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran. Toronto: Toronto University Press.
- Marenbon, John. (2016). *Medieval Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Mignes, Parthenius. (1908). *Der Angeliche Exzesive Realismus des Dun Scotus*. Munster.
- Morvarid, Hashem. (2024). *Avicenna on Common Natures and the Ground of the Categories*. *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 32, No. 4, pp. 766-797.
- Pini, Giogio. (2002). *Categories and Logic in Duns Scotus: An Interpretation of Aristotle's Categories in Late Thirteenth Century*. Koln: Brill.
- Pini, Giogio. (2012). *Scotus on Intuitive and Abstractive Knowledge*. In *Debates in Medieval Philosophy: Essential Readings and Contemporary Responses*, edited by Jeffery Hause, 348-365. London: Routledge.
- Plato. (2002). *Mino*. In *Five Dialogues, 2nd Edition*. Translated by M. A. Grube. Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Plato. (2002). *Phaedo*. In *Five Dialogues, 2nd Edition*. Translated by M. A. Grube. Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Primac, Daniel Wedelin. (1913). *Intuitive Knowledge in the Philosophy of John Duns Scotus*. Unpublished M.A. Thesis, Loyola University: Chicago.
- Ross, S. D. (1995). *Aristotle, Sixth Edition*. London: Routledge.
- Scotus, John Duns. (1994). *Ordinatio*. Translated and edited by Paul Vincent Spade. Cambridge: Kackett Publishing Company, Inc.
- Buzzetti, Dino. (2005). *Common Natures and Metaphysics*. *Quaestio*, 5, 543-557.