

## دونز اسکوتوس و مسأله تشخیص

دکتر سید حمید طالبزاده \*

دانشیار دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۸۹/۰۸/۱۵، تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۱/۱۸)

### چکیده:

دونز اسکوتوس<sup>[۱]</sup> الهی دان و فیلسوف قرن سیزدهم و چهاردهم میلادی اهل اسکاتلند با الهام از سخنان ابن سینا و برداشت خاصی از آن و با قول به تشکیک در وحدت، مراتبی از آن را در اشیاء مورد توجه قرار داد و طبیعت لایشرط را به وحدت کمتر و شیء متشخص را به وحدت بالعدد توصیف کرد، این نظریه که به نظریه «صور متمایز» مشهور است، مناط تشخیص را در هوایات خارجی تبیین می‌کند و آن را نهایتاً در مفهوم «هذائیت» متحقق می‌داند. نوشته حاضر ضمن بررسی تطبیقی مبادی دونز اسکوتوس با آراء ابن سینا، نظریه اسکوتوس را مورد انتقاد قرار می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: طبیعت، وحدت کمتر، وحدت بالعدد، هذائیت، صور متمایز.

---

\*Email: talebzade@ut.ac.ir

### مقدمه

دونز اسکوتوس به آراء ابن سینا بیش از توماس آکوینی وفادار بود و در سخنان او مناط تشخیص موجود خارجی را جست‌وجو می‌کرد. اسکوتوس برخلاف توماس که بیشتر از واژه

ذات و ماهیت استفاده می‌کرد و از طبعیت را ترجیح می‌داد (ژیلسون، ۱۸۰، ۱۳۸۵). ابن‌سینا برای نخستین بار میان کلی طبیعی و عقلی و منطقی تفکیک کرد و ماهیت لابشرط را با کلی طبیعی معادل گرفت. دیدگاه ابن‌سینا بر مدرسیان قرن سیزدهم تأثیر زیادی داشت و دونز اسکوتوس، هم در باب کلیات و ارتباط آنها با مسأله تشخیص، آراء ابن‌سینا را مورد توجه قرار می‌داد. برای فهم تحلیل دونز اسکوتوس از مسأله تشخیص ابتدا باید به اختصار سخنان ابن‌سینا را در باب ماهیت لابشرط و طبعیت بررسی کنیم.

هر آینه حیوان را فی‌نفسه معنایی است خواه موجود در عیان باشد و یا متصور در نفس باشد و این معنا فی‌نفسه عام و یا خاص نیست زیرا اگر حیوان فی‌نفسه از آن حیث که حیوان است عام باشد لازم است هیچ حیوانی شخص نباشد و بلکه هر حیوانی عام باشد و چنانچه حیوانی فی‌نفسه حیوان شخصی باشد نمی‌توانست به غیر از یک شخص باشد و این شخص مقتضی حیوانیت بود و در این صورت شخص دیگری نمی‌توانست حیوان باشد؛ اما حیوان فی‌نفسه شیئی است که در ذهن، حیوان تصور می‌شود و بر حسب این تصور غیر از حیوان چیز دیگری نمی‌تواند باشد و چنانچه همراه با آن عام یا خاص تصور شود و مانند اینها، پس با آنها معانی دیگری تصور شده است زاید بر حیوان که عارض می‌شود بر حیوانیت، پس همان حیوانیت شخص مورد اشاره نمی‌شود که سپس در کثرت آن شک کنیم و نیز نمی‌دانیم که آیا حیوانیت محتاج به موضوع است مگر آنکه در صناعت فلسفه اولی بر آن برهانی اقامه شود به طوری که قومی این امور را جواهر قرار دادند، پس نسبت عرض به این حیوانیت مثل نسبت موجود است به ماهیات ده‌گانه از آن حیث که داخل در ماهیت آنها نیست و همان‌طور که موجود مقوم آن ماهیات ده‌گانه نیست همان‌طور عرضیت نیز مقوم ماهیات نه‌گانه نیست و لذا عرض در حد شیء واقع نمی‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۲، ۱۱).

بنابراین عرض بودن برای حیوانیت مثل موجود بودن برای مقولات است زیرا موجود مقوم هویت مقولات نیست همان‌طور که عرض بودن مقوم ذات اعراض نیست و به تعبیر فلسفی «حمل العرض علی الأعراض عرضی» یعنی عرض خودش مقوله‌ای مجزا از مصادیقش نیست که جنس باشد برای همه اعراض.

ابن‌سینا طبعیت حیوان را از منظر حمل منطقی تحلیل کرد و نتیجه گرفت «حیوان» فی‌نفسه مجرد از کلیت و جزئیت و وحدت و کثرت است و نسبت به وجود خارجی و ذهنی لااقتضاء است. چیزی که برای دونز اسکوتوس مبهم باقی ماند منزلت وجود شناسانه طبعیت نزد ابن‌سینا بود. طبعیت از یک طرف مقوم ماهیت انضمامی است از آن جهت که شخص است و از طرف دیگر مقوم مفهوم کلی است از آن جهت که قابل صدق بر کثیرین است و با این‌همه،

پیوسته همان خودش است و غیری در آن ساحت نیست. دونز اسکوتوس از بیان ابن سینا استفاده می‌کند تا مسأله را روشن کند.

اگر کلی انسان یا فرس باشد در این جا معنای دیگری هست غیر از معنای کلیت که همان فرسیت است، پس فرسیت حد کلیت نیست و کلیت هم داخل در حد فرس نیست. فرسیت حدی دارد که نیازی به حد کلیت ندارد لکن کلیت عارض بر آن می‌شود، فرسیت فی نفسه هیچ چیز نیست مگر فرسیت، پس فی نفسه نه واحد است و نه کثیر و نه موجود در اعیان و نه در نفس و نه چیزی از اینها چه بالقوه و چه بالفعل در فرسیت داخل نمی‌شود، بلکه فقط از آن حیث که فرسیت است؛ بلکه واحدیت صفتی است که تقارن می‌یابد با فرسیت و فرسیت با این صفت واحد است. بدین ترتیب برای فرسیت با چنین صفتی یعنی صفت وحدت صفات دیگری که کثیر است بر آن داخل می‌شود. پس فرسیت \_ به شرط آنکه اشیاء کثیری با آن مطابقت کند عام است (یعنی فرسیت بشرط لا) و از آن حیث که با خواص و اعراض اخذ می‌شود قابل اشاره است و خاص است (یعنی فرسیت بشرط شیء) - پس فرسیت فی نفسه فقط فرسیت است (لابشرط).

اگر از ما درباره طرفین نقیض و نسبت آنها با فرسیت بپرسند و این که آیا فرسیت الف است یا الف نیست؟ پس جواب مگر سلب هر دوی آنها نیست بدین معنا که سلب باید قبل از «من حیث» باشد نه بعد از آن. لذا درست نیست که بگوییم «فرسیت من حیث فرسیت لیست بألف، بل لیست من حیث هی فرسیت بألف ولد شیء من الاشیاء» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ۱۹۵).

در این بیان شیخ تفکیک حمل اولی از حمل شایع بنیان نهاده شده است و اشاره به این دارد که اگر لیس را بعد از «من حیث» بیاوریم از فرسیت سلب حدود می‌کنیم و می‌گوییم فرس بقر نیست، فرس شجر نیست و طبعاً نقیض آن بر فرس حمل می‌شود و می‌توان گفت فرس لا بقر است و فرس لاشجر است در حالی که وقتی لیس را قبل از «من حیث» می‌آوریم و می‌گوییم لیس فرس ببقر و شجر و... یعنی ما به غیر از فرسیت به چیز دیگری التفات نمی‌کنیم یا فرسیت را فقط از آن جهت که فرسیت است اعتبار می‌کنیم و این اعتبار فعل التفاتی ذهن است و گرنه فرسیت در مقام تحقق یا در نفس است و یا در خارج، ولی ذهن ظرف تحقق آن را در اعتبار خود لحاظ نمی‌کند و لذا وحدت و وجود و... در آن نادیده گرفته می‌شود پس فرسیت با یک فعل دیالکتیکی ذهن فهم می‌شود؛ ولی دونز اسکوتوس به مقصود ابن سینا در این عدم التفات پی نبرده و هم‌چنان در این که طبیعت چه نحو تقرر دارد در تردید است و این تردید غالب نویسندگان مدرسی را دامنگیر شده است (Noone, 2003, 105).

جملات ابن‌سینا هم بعضاً این تردید را دو چندان کرد:

و اما حیوان عام یا حیوان شخصی و حیوان به اعتبار بالقوه، عام یا خاص و حیوان به اعتبار آنکه موجود در اعیان است و یا معقول فی‌نفسه است، حیوان است به اضافه چیز دیگر و حیوان فقط یا خود حیوان نیست، و معلوم است که وقتی حیوان باشد با چیز دیگر در این صورت حیوان مانند جزء آنها است و همین‌طور در جانب انسان لکن صحیح است که حیوان را به ذات خودش در نظر بگیریم اگرچه همراه غیر خودش است زیرا ذاتش همراه با چیز دیگری باز همان ذات اوست. پس ذاتش بالذات برای ذات است، و با غیر بودنش امری است لازم برای طبیعت آن مانند حیوانیت و انسانیت، پس این اعتبار در حیوانی که شخصی است با عوارض و یا کلی است و یا عقلی است، تقدم بالطبع دارد مانند تقدم بسیط بر مرکب و جزء بر کل، و به جهت این، وجود نه جنس است و نه نوع و نه شخص است و نه واحد و نه کثیر است، بلکه به جهت این، وجود فقط حیوان است و فقط انسان (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ۲۰۱).

تصویری که دونز اسکوتوس از قرائت ابن‌سینایی ماهیت به‌دست آورده است این است که ماهیات یا طبایع می‌توانند فی حد ذواتها لحاظ شوند و در این صورت اصالتاً از نحوه‌ای وجود برخوردارند؛ با این حال فاقد وحدت‌اند و صفت واحد بر آنها اطلاق نمی‌شود. لکن ماهیات در اشیاء محسوس خارجی و نیز در اذهان نیز یافت می‌شوند؛ در ظرف ذهن و خارج آنها لوازمی دارند که نسبت به طبیعت آنها خارجی است. با این حال طبیعت در این موارد تقدم بالطبع دارد بر آن کلی که مقوم آن است. مشکلی که در این تصویر پیش می‌آید این است که اولاً وجودی که طبایع، فی‌نفسه از آن برخوردارند چگونه وجودی است و ثانیاً چرا نمی‌تواند با وحدت جمع شود در حالی که دونز اسکوتوس به تبع ابن‌سینا پذیرفته که وجود و وحدت مساوق‌اند (Noone, 2003, 105).

درست است که سخنان ابن‌سینا در این بخش حال و هوای اصالت ماهیت دارد و بر فرسیت بما هی تأکید کرده است که می‌تواند در ذهن و خارج تحقق داشته باشد؛ و نیز این که فرد از اجتماع طبیعت با خواص و اعراض پدید می‌آید با قول به اصالت ماهیت یکی است؛ و بلکه قول به اصالت ماهیت چیزی بیشتر از قول به تحقق خارجی طبیعت یا کلی طبیعی نیست؛ اما اولاً تعبیر ابن‌سینایی «و بهذا الوجود» به معنی «بهذا الإعتبار» است و منظور او این نبود که ماهیت لابشرط وجود خاصی دارد اما این تعبیر در ترجمه لاتین افاده معنای «به جهت این وجود» کرده است و خوانندگان را به این اشتباه انداخته که ابن‌سینا وجودی برای ماهیت لا بشرط یا طبایع قایل شده اما در این که این چگونه وجودی است و چرا نمی‌تواند با وحدت جمع شود در مانده‌اند، ثانیاً ابن‌سینا، خود در تبیین تحقق موجود خارجی از طبیعت آغاز

### دونز اسکوتوس و مسأله تشخیص

نمی‌کند. او نمی‌گوید اول طبیعت وقوع پیدا می‌کند و سپس اعراض مشخصه به آن ضمیمه می‌شوند بلکه نزد او شخص مقدم بر هر چیزی موجود می‌شود و همه اجناس و فصول در ضمن شخص موجودند و نه مقدم بر آن.

اما معنا در وجود خارجی متشکل از جنس و ماده متمایز نیست پس باید بگوییم از برخی جهات تصویری جسمیت انسان قبل از حیوانیت آن است؛ آنگاه که جسمیت را به معنای ماده و نه به معنای جنس بگیری. همین‌طور انسان هنگامی جسم را قبل از حیوانیت داراست که جسم به معنایی باشد که بر انسان غیر قابل حمل باشد نه اینکه به معنایی قابل حمل بر او باشد. اما جسمیتی که علاوه بر جواز تضمن آن به همه معانی مقرون، واجب است تا متضمن ابعاد سه‌گانه هم باشد، این جسمیت در چیزی که نوعی از حیوان است موجود نمی‌شود مگر اینکه متضمن حیوانیت هم باشد. پس بعد از اینکه جایز شد این جسم فی‌نفسه متضمن حیوانیت باشد آنگاه حیوانیت جزئی از وجود بالفعل این جسم خواهد بود. پس معنای حیوانیت جزئی از وجود این جسم است. برعکس حال جسم در مقام ثبوت، بدین صورت که جسم به معنای ماده جزئی از وجود حیوان است. به علاوه جسم مطلق که به معنای ماده نیست وجودش و اجتماعش از وجود انواع آن است و آنچه تحت جسم مطلق واقع می‌شود اسباب وجود آن است و نه این که جسم مطلق علت وجود آنها باشد و اگر جسمیت به معنای جنس دارای وجود محصلی قبل از وجود نوعیت باشد ولو اینکه تقدم آن هم نه زمانی بلکه ذاتی باشد باید همانند جسم به معنای ماده علت وجود نوعیت باشد و اگر این جسمیت تقدم زمانی نداشته باشد وجودش در این نوع همان وجود نوع خواهد بود نه چیز دیگر (ابن سینا، ۱۳۶۳، ۲۱۶-۲۱۷).

ابن سینا در تحلیل موجود در مقام ثبوت تقدم طبیعت نسبت به شخص را انکار می‌کند و تمام اجناس و انواع و فصول را به وجود واحد و بدون تقدم و تأخر می‌داند چنانکه وقتی انسان را در مقام ثبوت بنگریم هم می‌توان گفت جسم انسان مشتمل بر حیوانیت و نطق است و هم می‌توان گفت حیوانیت او علت جسمانیت او است یعنی تقدم و تأخر ماهوی که در نگرش منطقی معتبر است در مقام ثبوت منتفی است و می‌توان گفت همه معانی فصلیه جزء ماده خارجی یا جسم‌اند کما اینکه معانی فصلیه علل وجود جسم‌اند. این نفی ترتب طبیعت بر وجود خارجی دلالت بر این دارد که ابن‌سینا هنگامی که به وجود منفرد خارجی از آن حیث که متشخص است می‌نگرد به ترتیب اجناس و فصول منطقی که اموری ماهوی است اعتنا نمی‌کند، گویی پای وجود خارجی که به میان می‌آید رشته ماهیت اصالت خود را از دست می‌دهد و دیگر تفاوتی ندارد که فصول در ضمن جنس مندرج باشد یا جنس توسط فصول از

ابهام به درآید. در هر حال توضیح ابن‌سینا در این فقره وجودی است و سلطه طبیعت و ماهیت را که در فقرات گذشته دیدیم در هم می‌شکند.

از عبارات فوق که از نوادر سخنان ابن‌سینا است که بگذریم شیوه تأکید وی بر طبیعت و تحقق کلی طبیعی در خارج جایی باز می‌کند تا کسی مانند دونز اسکوتوس به راهی برود که نتایج شگرفی در اندیشه غربی بجای بگذارد.

اما دونز اسکوتوس با ابتدای از طبیعت و تفسیر خاصی که از آن می‌کند زمینه را برای تبیین رأی خود درباره تشخیص فراهم می‌آورد.

۱- فرسیت به ما هی هی فقط فرسیت است و معنای طبیعت فرسیت همین وجه لا بشرطی آن است و هر فرسی چون از آن طبیعت برخوردار است فرس است و از این رو فرسیت جنبه مشترک میان همه افراد فرس است. اما هر ماهیت از آن حیث که ماهیت است مشتمل بر ذاتیاتی است و جنس و فصلی دارد. ترکیب ماهیت از جنس و فصل حد تام ماهیت را روشن می‌کند ولی ماهیت<sup>۱</sup> مرکب از جنس و فصل ناظر به تعریف است و تعریف در قلمرو منطق جای دارد.

۲- ماهیت در حدود تعریف منطقی منشاء انتزاع واقعی دارد و گرنه گراف و پوچ خواهد بود. امری واقعی باید باشد تا عقل حدود منطقی آن را بشناسد و آن را در قالب جنس و فصل تعریف کند. مبدأ واقعی ماهیت ذهنی، طبیعت است. طبیعت ما به ازاء واقعی ماهیت است و هسته مرکزی واقعیت را تشکیل می‌دهد.

دونز اسکوتوس کلی طبیعی را از مفاهیم منطقی می‌داند که اصالتاً مورد بحث منطق‌اند و کلی عقلی از جنبه کلی بودنش معنایی منطقی را نشان می‌دهد. اما فلسفه در اصل با طبایع اشیاء سروکار دارد و به قضایای حقیقیه می‌پردازد و کلیت که ذاتاً به طبیعت تعلق ندارد در قضایای حقیقیه وارد نمی‌شود. طبیعت حتی در ذهن هم به خودی خود کلی نیست بلکه کلی با التفات ثانی به آن افزوده می‌شود چنانکه ابن‌سینا کلی را معقول ثانی منطقی می‌داند که به معقول اول که حاکی از طبایع اشیاء است حمل می‌شود. پس مابعدالطبیعه از طبایع اشیاء بحث می‌کند و طبیعت به معنای مابعدالطبیعی با ماهیت لابشرط یکسان است و چون متعلق بحث مابعدالطبیعه است حتماً جنبه وجودشناختی دارد.

اگر چیزی از حیث وجود شناختی مورد توجه قرار گیرد و در خارج اعتبار شود باید همراه وحدت باشد زیرا چیزی بدون وحدت موجود نمی‌شود. دونز اسکوتوس هویت لابشرط یا

<sup>1</sup>. Quiddity

### دونز اسکوتوس و مسأله تشخیص

طبیعت را که صرف نظر از همه تعینات لحاظ می‌شود ذاتاً متصف به وجهه<sup>۱</sup> وحدت می‌داند. اما طبیعت چگونه وحدتی دارد و به چه معنا هستی مرکزی واقعیت را تشکیل می‌دهد؟

دونز اسکوتوس تحلیل موجود خارجی را از طبیعت آغاز می‌کند. طبیعت اساس تحقق جواهر خارجی است اما طبیعت به ما هی هی لاشرط از هر تعینی است و ثبوت نفس الامری دارد و این نحوه ثبوت، طبیعت را در رتبه ذات، فارغ از همه تعینات قرار می‌دهد. طبیعت درست به جهت لاشرط بودنش قابل جمع با تعینات است پس در رتبه ذات طارد تعینات نیست و مراد ابن‌سینا از این‌که گفته است «فرسیت فرسیت است» همین است. طبیعت در ظرف ذهن با کلیت جمع می‌شود و در خارج متفرد می‌شود و وحدت بالعدد را می‌پذیرد پس در رتبه ذات اگر چه وحدت بالعدد ندارد ولی طارد آن هم نیست. پس طبیعت صرف نظر از همه تعینات بیرون از ذات متصف به وجهی از وحدت است و اگر ذاتاً نافی وحدت باشد هیچ وجهی از وجوه وحدت بر آن اطلاق نتواند شد. اسکوتوس از حیث سلبی طبیعت که از هر چه مغایر با ذاتیات طبیعت است صرف نظر می‌کند و حیثی ایجابی می‌سازد و می‌گوید این‌که طبیعت لاشرط از همه تعینات است ذاتاً نافی هیچ یک از آنها نیست پس اگر ذاتاً طارد وحدت نیست باید وجهی از وحدت را دارا باشد تا در اعیان هم پذیرای وحدت کامل یا وحدت شخصی شود زیرا اگر چه طبیعت هرگز بدون یکی از این اوصاف (وحدت عددی یا کثرت عددی، کلی یا جزئی) موجود نمی‌شود، اما هیچ یک از آنها نیست بلکه بر همه آنها تقدم دارد و بر حسب این تقدم بالطبع، چیزی که هست<sup>۲</sup> فی‌نفسه معقول است و فیلسوف آن را از جهت معقولیتش لحاظ می‌کند و با تعریف شناخته می‌شود... با این حال نه تنها طبیعت لاشرط است از در عقل بودن و در خارج بودن یعنی نسبت به کلی و جزئی بودن، بلکه وقتی در عقل حاضر می‌شود اصالتاً کلی نیست، زیرا اگر چه در عقل به وصف کلی فهمیده می‌شود ولی کلیت جزئی از مفهوم اولیه آن نیست. بنابراین نخستین فعل فهم به طبیعت تعلق می‌گیرد بدون اینکه یک حالت ملازم با فهم وجود داشته باشد و درست همان‌طور که بنا به وجود ذهنی اشعاری از وصف کلیت است، در واقعیت وجود عینی که طبیعت، تشخیص پیدا می‌کند، خود به خود متفرد نمی‌شود، بلکه نسبت به علت یا جهتی که آن را متفرد می‌کند، تقدم بالطبع دارد لذا طارد آن نیست تا بدون آن موجود شود و درست همان‌طور که شیء در نخستین

<sup>۱</sup>. Modus

<sup>۲</sup>. Quod quid est

حضور و «کلیتش» در عقل وجود معقول حقیقی دارد، بدینسان طبیعت در وجود واقعی خارج از ذهن بنا به وجود خاص خود وحدتی متناسب با آن دارد که نسبت به تفرد لایشرط است به شیوه‌ای که طارد آن وحدتی که فی‌نفسه معیت دارد با وحدت مفروض تفرد، نخواهد بود (scouts, 1995, 32-34).

اما دونز اسکوتوس برای وحدت خاص طبیعت که قابل جمع است با وحدت بالعدد یا وحدت شیء متفرد و طارد آن نیست چگونه استدلال می‌کند؟

۱- اگر چیزی به‌طور درونی در چیزی باشد هر جا که آن چیز باشد آن امر درونی هم همراه آن حاضر است پس اگر طبیعت سنگ ذاتاً «این» است در هر چیزی که طبیعت سنگ حضور دارد، آن چیز باید «این» باشد.

۲- اگر یکی از اضداد بالذات به چیزی تعلق داشته باشد آن چیز ذاتاً طارد ضد دیگر است، پس اگر طبیعت بالذات واحد بالعدد باشد در این صورت کثرت بالعدد هرگز بر آن حمل نمی‌شود.

۳- اگر طبیعت به ما هی هی متفرد باشد دیگر نیازی نیست تا برای تفردش علتی غیر از علت طبیعت آن جست‌وجو کنیم و ممکن است اشکال کنند که طبیعت بالذات طبیعت است و امر ذاتی علت بردار نیست. همین‌طور بالذات متفرد هم هست و لازم نیست علتی غیر از طبیعت برای تفردش جست‌وجو کنیم مثل این‌که طبیعت بر تفرد تقدم زمانی داشته باشد و سپس امری زاید بر آن موجب تفرد طبیعت شود.

۴- پاسخ این اشکال این است که وحدت واقعی خاص هر چیز از وحدت بالعدد کمتر است و هیچ چیز بالذات وحدت بالعدد ندارد یعنی هیچ چیز بالذات «این» نیست اما وحدت واقعی خاص و وافی به طبیعت در این سنگ کمتر از وحدت بالعدد است زیرا هیچ چیز نمی‌تواند وحدتی بزرگ‌تر از وحدت خاص خود داشته باشد و از آن‌جا که وحدتی که هر چیز به خودی خود دارد کمتر از وحدت بالعدد است پس وحدت بالعدد هرگز نمی‌تواند ذاتی طبیعت آن چیز باشد و اگر وحدت تام هر چیزی از وحدت طبیعت آن کمتر باشد در این صورت هر چیز باید توأمان از وحدت کمتر و بیشتر برخوردار باشد و این محال است. از طرف دیگر اگر وحدت واقعی طبیعت کمتر از وحدت بالعدد نباشد در این صورت هر وحدت دیگری صرفاً وحدتی ذهنی است و تنها وحدت واقعی وحدت بالعدد است. اما این نتیجه باطل است به این دلایل:



### دونز اسکوتوس و مسأله تشخیص

الف- ارسطو گفته است: «حرکت ممکن است از حیث جنس واحد باشد یا از حیث نوع یا از حیث عدد و وقتی از حیث جنس واحد باشد متفاوت است با وقتی از حیث نوع یا عدد واحد باشد» (Aristotle, 1971, 242 B).

پس وحدت حقیقی وحدتی ذهنی و مفهومی نیست زیرا مفهوم جنس به همان اندازه در ذهن واحد است که مفهوم نوع واحد است در حالی که ارسطو وحدت شیء را با وحدت نوع یکی می‌داند نه با وحدت جنس، پس به نظر ارسطو طبیعت مخصوص آن شیء واحد است ولی نه واحد بالعدد زیرا وحدت بالعدد با چیزی مقایسه نمی‌شود.

ب- اگر هر وحدتی وحدت بالعدد باشد در این صورت تكثر واقعی هم بالعدد است در حالی که تكثر بالعدد از حیث بالعدد بودنش مساوی است و همه اشیاء بر حسب عدد، یک هستند؛ یک تخم مرغ، یک سیب، یک خط و چون همه اشیاء فقط به جهت وحدت عددی مشخص‌اند پس عقل دیگر نمی‌توانست میان سقراط و گزنفون وجه مشترکی بیش از سقراط و یک خط بیابد و هر امر کلی گزاره‌ای بیش نبود یعنی وجه مشترک همه اشیاء با هم در عدد یک خلاصه می‌شد و هر چیزی فقط یک چیز بود و چون همه چیز فقط وحدت بالعدد بود پس وجه مشترک امور همین یک بودن می‌بود و وحدت دیگری متصور نبود.

ج- اما آتش چون آتش است شعله می‌افروزد و آب را تبخیر می‌کند و صورت آتش را به اشیاء منتقل می‌کند یعنی آتش طبیعتی متفاوت از وحدت بالعدد دارد که به واسطه آن، آتش است و طبیعت آتش امری موهوم و مفهومی ذهنی نیست، به همین جهت تگون و ایجاد صور مشترک معنوی است (scotus, 1973/Q.4).

از مقدمات فوق نتیجه می‌شود که اولاً وحدت طبیعت امری موهوم نیست و نمی‌توان آن را به وحدت بالعدد مؤول کرد. ثانیاً وحدت طبیعت بالذات همان وحدت بالعدد نیست زیرا در این صورت یک سنگ با طبیعت سنگ، بیشتر نمی‌تواند موجود باشد. ثالثاً وحدت طبیعت امری خارج از ذات طبیعت نیست زیرا ذات طبیعت هرگز طارد وحدت نمی‌تواند باشد. رابعاً وحدت طبیعت امر واقعی است و کمتر از وحدت بالعدد است و با وحدت بالعدد به مرحله تفرد و تشخیص می‌رسد «وحدت کمتر و پایین‌تر با وحدت بزرگ‌تر قابل جمع است» (scouts, 1968, Q.13/N61). خامساً طبیعت در ظرف ذهن پذیرای کلیت است و به صورت کلی عقلی حاضر می‌شود. طبیعت به ما هی هی وحدت و قوامی کمتر دارد و در همه مصادیق خارجی به شکل مشترک تحقق دارد و همه سنگ‌های جزئی واحد طبیعت سنگ‌اند که وحدت

و قوامی کمتر دارد. وحدت و قوام معقولات ثانی‌اند و کلام دونز اسکوتوس تشکیک در آن را افاده می‌کند. طبیعت در اعیان درجه‌ای از قوام و وحدت دارد و می‌تواند با یک مبدأ تشخیص بدون هیچ تناقضی متصل شود و به درجه نهایی قوام و وحدت برسد. قوام و وحدت طبیعت اگر چه وجود شناختی است اما آن اندازه لا علی‌التعین است که می‌تواند در کثیری مصادیق خارجی تکرار شود، با این حال آن اندازه غنای محتوا دارد که می‌تواند در قوه شناخت وارد شود و مفهومی روشن به صورت ماهیت نوعیه داشته باشد، طبیعت با وحدت کمتر خود حافظ هویت جواهر متفرد و مفاهیم عقلی متناظر با آن است.

اسکوتوس از راه تشکیک در وحدت هم از عروض وجود بر ماهیت این‌سینایی می‌گریزد و هم از نظریه تشابه توماس آکوینی عبور می‌کند. نظریه تشابه اشتراک معنوی وجود را انکار و مفهوم وجود را دچار التباس می‌کند و شناخت عقلی در امور فوق طبیعت را به ورطه ابهام می‌کشاند. دونز اسکوتوس اشتراک معنوی مفهوم وحدت را پذیرفته و به حمل تشکیکی آن در اعیان قائل شده است، حمل تشکیکی وحدت را بر مراتب تحقق اعیان با وحدت کمتر و وحدت بیشتر توضیح می‌دهد. طبیعت به ما می‌دهد درجه کمتری از وحدت دارد و لذا درجه کمتری از واقعیت دارد ولی اگر به درجه نهایی وحدت یا وحدت بالعدد برسد تشخیص هم امکان‌پذیر می‌شود. اما مقصود از وحدت تام یا وحدت بالعدد که موجب تشخیص است چیست؟ و چگونه شیء به مرتبه تشخیص می‌رسد؟ دونز اسکوتوس آراء فلاسفه را درباره ملاک تشخیص در چند چیز خلاصه می‌کند:

- ۱- حمل ناپذیری، چنانکه اسکندر که تشخیص دارد قابل حمل بر چیزی نیست.
- ۲- هوهویت، اسکندر که متشخص است همواره اسکندر است اگرچه در معرض شکست و پیروزی و فراز و نشیب واقع شود.
- ۳- مقسم بودن، اسکندر می‌تواند طبیعت عام انسانی را به حصه خاص خود تقسیم کند.
- ۴- اشتراک‌ناپذیری، اسکندر با هیچ شخص دیگری یگانه نمی‌شود.
- ۵- انقسام‌ناپذیری، اسکندر غیرقابل تکرار و یکتا است (Noone, 2003, 113).

در میان پنج ملاکی که بر می‌شمارد خود بر ملاک پنج پای می‌فشارد و آن را از همه مهمتر می‌داند. اسکوتوس در بحثی که با پیترو گودینوس<sup>۱</sup> یکی از پیروان توماس آکوینی دارد درباره اینکه آیا ماده می‌تواند مبدأ تشخیص باشد اظهار می‌دارد: «در مقابل این موضع باید بگویم:

<sup>1</sup>. Peter Godinus

### دونز اسکوتوس و مسأله تشخیص

«تشخیصی که درباره آن سخن می‌گوییم وجودی فی‌نفسه واحد است که انقسام‌ناپذیر است به اجزاء موضوعی، این انقسام‌ناپذیری فقط یک علت دارد» (Ibid, 113). عبارت «انقسام‌ناپذیری به اجزاء موضوعی» دلالت بر این دارد که به نظر دونز اسکوتوس ملاک تشخیص این است که نمی‌توان آن شخص را به مصادیقی همانند خودش تقسیم کرد، شاید بتوان اسکندر را به اجزاء تقسیم کرد مثلاً به نفس و بدن یا بدن او را به اعضای سر و دست و پا و گردن و... تقسیم کرد اما نمی‌توان آن را به اجزاء موضوعی تقسیم کرد یعنی اجزایی که هر یک مصداقی از اسکندر باشد. اما صورت نوعیه می‌تواند به سقراط و افلاطون تقسیم شود و هر یک از آنها حصه‌ای از طبیعت انسان باشند ولی فرد یا هویت متشخص با مصداق پذیری تناقض دارد. اسکوتوس برای بیان مقصود خود از تعابیر مختلفی استفاده کرده است. در «سخنرانی‌های اولیه»<sup>۱</sup> مبدأ تشخیص را «واقعیت مثبت»<sup>۲</sup> تعبیر کرده است و در Ordinatō عبارت «موجود مثبت»<sup>۳</sup> استفاده کرده است در «اثر آکسفوردی» از عبارت «واقعیت نهایی صورت»<sup>۴</sup> بهره جسته است و در نوشته‌های بعدی به «درجه نهایی صورت»<sup>۵</sup> تعبیر کرده است و واژه «هذائیت»<sup>۶</sup> تعبیر اخیر اوست (Popkin 1969, P25).

دونز اسکوتوس خاطر نشان می‌کند که مقصود او از تشخیص یعنی وحدت بالعدد یا مفرد بودن، وحدتی نامتعیین نیست یعنی مثلاً وحدت نوعی مورد نظر او نیست بلکه وحدتی قابل اشاره «این» در نظر است و معیار آن هم انقسام‌ناپذیری به اجزاء موضوعی است. اسکوتوس استدلال می‌کند جوهری که بالفعل موجود است نمی‌تواند از «این» به «غیر این» مبدل شود و امکان ندارد که این مفرد بودن در جوهر واقعی به یکسان صدق کند اما جوهر واحد بدون آنکه جوهریتش دستخوش تغییر شود می‌تواند بدون هیچ تناقضی کمیت‌های متفاوتی بپذیرد بنابراین وحدت بالعدد وحدت کمیت یا وحدت ریاضی نیست. علاوه بر این وحدت کمیت جنبه عرضی دارد و عرض مؤخر از جوهر است و «این» وصف جوهر است صرف‌نظر از هر تعیین عرضی، و بر هر عرضی تقدم دارد. بنابراین وحدت بالعدد هرگز جنبه کمی ندارد و وصفی مابعدالطبیعی است (scouts, 1973, Q.2).

<sup>1</sup>. Lectura

<sup>2</sup>. Positive reality

<sup>3</sup>. Positive entity

<sup>4</sup>. Ultimate reality of the form

<sup>5</sup>. Ultimate grade of the form

<sup>6</sup>. Haecceity - Thisness

وحدت بالعدد که به عنوان وصفی مابعدالطبیعی و نه ریاضی و کمی مایه تحقق هذائیت است چگونه وحدتی است و چگونه شیء را متشخص یا مفرد می‌کند؟ دونز اسکوتوس ابتدا وحدت طبیعت را از وحدت نوعی که وحدت ماهوی است و متعلق تعریف منطقی است متمایز می‌کند. وحدت نوعی با فصل محصل تناظر دارد و به محض اینکه فصل، جنس را از ابهام به درآورد وحدت نوعی شکل می‌گیرد. فصل محصل یا جنس قریب وارد ترکیب می‌شود و جزئی از آن ترکیب است پس اگرچه فصل محصل تعیین‌بخش به جنس است ولی جنبه منطقی دارد در حالی که وحدت طبیعت نه مرکب است و نه در ترکیب وارد می‌شود. وحدت نوعی هر چه باشد لاقتضاء است و می‌تواند افراد متعدد داشته باشد ولی وحدت طبیعت فقط با وحدت بالعدد و با شخص خاص متعین می‌شود.

وحدت در اعیان همواره جنبه وجود شناختی دارد و هر مرتبه از وحدت با نوعی وجود مناسب دارد. وحدت طبیعت با وجودی نامتعین مناسب دارد و وحدت بالعدد با وجود مفرد و متشخص ملازم است. «اکنون بیش از دو صندلی در اتاق من است اما من به این واقعیت آگاهم زیرا صندلی‌های معینی در این‌جا هستند نه اینکه چون من به طبیعت صندلی آگاهم» (Marenbon, 1987, 158). اما وحدت طبیعت که اسکوتوس آن را وحدت کمتر می‌نامد با وجودی که تعین کمتری دارد متناظر است یعنی وجود طبیعت تعین کمتری از تعین شخص دارد در این صورت این‌که وجودی تعین کمتری دارد به چه معنا است؟

دونز اسکوتوس تمایز میان وحدت طبیعت و وحدت بالعدد را «تمایز صوری»<sup>۱</sup> می‌داند و آن را از «تمایز واقعی»<sup>۲</sup> و «تمایز مفهومی»<sup>۳</sup> جدا می‌کند. تمایز واقعی تمایز مثلاً میان ماده و صورت است، ماده حیث بالقوه دارد و محل است برای صورت و صورت فعلیت حال در ماده است و ماده می‌تواند صورتی را رها کند و صورت دیگری را اخذ کند. تمایز مفهومی نیز در حدود ماهوی جاری است چنانکه مفهوم جنس و مفهوم فصل متفاوت‌اند. تمایز صوری اما مربوط است میان دو وجه از وحدت یا شیئیت در شیء واحد (Schoedinger, 1992, 42).

هر شیء خارجی از جنبه‌ای با اشیاء دیگر مشابه است و از جنبه‌ای متفاوت. مثلاً «فرسیت» مشترک است میان همه مصادیق خود ولی این جنبه مشترک برای تحقق افراد کافی نیست. فرد

1. Formal distinction

2. Real distinction

3. Conceptual distinction

### دونز اسکوتوس و مسأله تشخیص

باید به امری زائد بر فرسیت متحقق شود که وحدت آنها را به تمامیت برساند و موجب تباین آن با افراد دیگر گردد. اما این دو درجه از وحدت یا شیئیت هرگز در واقع از هم تفکیک نمی‌شوند و مثلاً وحدت طبیعت مثل ماده نیست که وحدت بالعدد را رها کند و وحدت بالعدد دیگری اختیار کند. این دو وجه در خارج با هم یگانه‌اند و به هیچ‌وجه جدا شدنی نیستند. رفع وحدت بالعدد یا زوال فرد عین زوال طبیعت است و از این‌رو تمایز آنها تمایزی مابعدالطبیعی است که فقط عقل قادر به تشخیص آنها است. وحدت طبیعت و وحدت بالعدد تمایز صوری دارند ولی تمایز واقعی ندارند این دو وحدت مقوم ساختار مابعدالطبیعی شیء هستند. ماده و صورت که با هم متحدند وجه وحدت طبیعت را تشکیل می‌دهند ولی وحدت بالعدد شیء را متشخص می‌کند. وحدت طبیعت هسته مرکزی واقعیت را تشکیل می‌دهد ولی تشخیص چیزی به واقعیت نمی‌افزاید ولی از تمامیت واقعیت حکایت می‌کند. طبیعت که به واقعیت نهایی خود برسد قابل اشاره می‌شود.

«این» بر هیچ حیث مفهومی یا ماهوی دلالت ندارد و فقط موجود متشخص را می‌نمایاند و

بس. «این» به سلسه صور ماهوی تعلق ندارد وحدت نهایی و حداکثری آنها را نشان می‌دهد.

این وجود متشخص چیست که تمیز فردی از آن پدید می‌آید؟ آیا ماده است، صورت است یا ترکیب آنهاست؟ جواب من این است که هر امر ماهوی خواه جزئی از ماهیت یا تمام ماهیت، از آن حیث که امری ماهوی است ذاتاً لاقضاء است نسبت به این موجود یا آن موجود و به منزله امر ماهوی تقدم بالطبع دارد بر این موجود به منزله «این» و چون تقدم بالطبع بر «این» دارد پس «این» بودن جنبه ماهوی ندارد زیرا امر ماهوی طارد «این» متفاوت نمی‌باشد، اما از آن‌جا که ترکیب ماده و صورت به منزله طبیعت شامل وجودی که «این» خوانده می‌شود نیست پس ماده و صورت هم به منزله طبیعت شامل وجود مزبور نخواهند بود. این وجود نه ماده است، نه صورت است و نه ترکیب آنها زیرا هر یک از اینها طبیعت است. اما «این» واقعیت نهایی وجود ماده یا وجود صورت یا وجود ترکیب آنها است اینها امور مشترکی هستند که تعین پذیر و قابل تشخیص‌اند و اگر چه در یک شیء موجودند ولی تمایز صوری دارند ولی «این» به سلسه آن صور تعلق ندارد. «این» از حیث صوری وجود مفرد است در حالی که صور فوق از حیث صوری وجود طبیعت‌اند. این دو واقعیت به منزله یک شیء و شیء دیگر نیستند که منشأ انتزاع مفاهیم جنس و فصل باشند و واقعیت متحصّل از آن اخذ شود بلکه آنها در یک شیء واحد خواه جزء یا کل همیشه واقعیت‌ها به نحو صوری متمایز یک شیء‌اند (Scotus 1973:Q.6).

مناسب است لب لباب تبیین دونز اسکوتوس را با فقره‌ای از کلام ابن‌سینا تطبیق دهیم:

پس برای جنس از آن جهت که جنس است، ماهیتی است. برای نوع از آن جهت که نوع است هم ماهیتی است و برای مفرد جزئی نیز ایضاً از آن جهت که مفرد جزئی است ماهیتی است که به اعراض لازم متقوم می‌شود. پس گویی وقتی ماهیت حمل می‌شود بر جنس و نوع و بر مفرد مشخص، به اشتراک لفظ حمل می‌شود. این ماهیت از آنچه ذاتی آن است جدا نیست وگرنه ماهیت نمی‌بود. اما مفرد به هیچ وجه دارای حد نیست اگر چه برای مرکب حدی وجود دارد زیرا حد از اسامی وصف کننده تشکیل شده است و لاجرم در آن اشاره به شیء معین نیست و اگر اشاره‌ای باشد فقط اسم‌گذاری است یا دلالت دیگری است به واسطه حرکتی و اشاره و چیزی شبیه به آن و در این‌جا تعریف مجهول یا یک صفت نیست. و چنانچه هر اسمی حصر می‌شود در حد مفرد بر وصفی دلالت خواهد کرد و وصف قابل صدق بر افراد متعدد است و اضافه کردن اسمی دیگر آن را از این قابلیت خارج نمی‌کند، زیرا وقتی الف معنایی کلی باشد و ب- که آن هم معنایی کلی است- به آن اضافه شود جایز است که در آن تخصیصی به وجود آید و لکن وقتی تخصیص یک کلی به کلی دیگر است و بعد از آن چیزی که الف و ب است به کلی بودن خود باقی می‌ماند اشتراک در آن جایز است، برای نمونه بگوییم «این سقراط است»، حال اگر آن را تعریف کنی و بگویی: او فیلسوف است، در این اشتراکی است و اگر بگویی فیلسوفی دیندار است، در این هم اشتراک است، و اگر بگویی فیلسوف دین‌دار است که مظلومانه کشته شد، در این هم اشتراک است و اگر بگویی پسر فلانی است در آن احتمال اشتراک هست و تعریف فلان شخص هم می‌تواند مانند تعریف او باشد، اما اگر آن شخص با اشاره و به واسطه حس شناخته شود عقل آن نوع را به شخص خواهد شناخت (ابن سینا، ۱۳۶۳، ۲۴۵-۲۴۶).

حاصل این‌که ماهیت در همه احوال همچون طبیعت شرکت‌پذیر و مشترک است، این اشتراک به رغم همه اضافات و تخصیصات ادامه می‌یابد تا جایی که مفرد و قابل اشاره شود و بتوان با لفظ «این» آن را نشان کرد، در این حالت اشتراک و تعریف از میان می‌رود و صورت متمایز یعنی صورت شرکت‌پذیر و صورت شرکت‌ناپذیر و تعریف ناشدنی با هم واقع می‌شوند، این حالت «هذائیت» و مناط تشخیص است.

به نظر می‌رسد دونز اسکوتوس با گذشت از نظریه تشابه<sup>۱</sup> توماس آکویناسی به ابن سینا باز می‌گردد و با الهام از کلمات او طرحی نو در می‌افکند که در ضمن آن از عروض وجود بر ماهیت ابن‌سینایی تفسیری دیگر به دست می‌دهد. دونز اسکوتوس تحت تأثیر برداشت ابن رشدی از عروض وجود بر ماهیت، مناط تشخیص را از وجود سلب می‌کند و به جای وجود به

<sup>1</sup>. Analogy

### دونز اسکوتوس و مسأله تشخیص

وحدت تمسک می‌جوید بدین صورت که ماهیت را با عنوان وحدت طبیعت می‌شناساند و وجود را با شناسه وحدت بالعدد نشان می‌دهد و به جای عروض وجود بر ماهیت از یگانگی وحدت طبیعت با وحدت بالعدد در شیء واحد سخن می‌گوید و گویی وجود را تحت عنوان وحدت بالعدد مرحله تام واقعیت می‌خواند و تعارض وجود و ماهیت را بر طرف می‌کند، اینک ماهیت که وحدت طبیعت است با وحدتی کمتر تقدم دارد بر مرحله تشخیص یا وجود قابل اشاره که با وحدت بالعدد یا وحدت بیشتر به تمامیت می‌رسد و تلائم مراتب وحدت جایی برای تعارض ماهیت و وجود باقی نمی‌گذارد. بدین صورت دونز اسکوتوس درست در تقابل با تبیین ابن‌سینایی که در صدر این نوشته توضیح داده شد از وحدت طبیعت آغاز می‌کند که وحدت اقلی است و ساختار مابعدالطبیعی شیء را به تشخیص یا وحدت اکثری منتهی می‌کند و بدین وسیله شیء مفرد که قابل اشاره به «این» است به طبیعت تام‌التحصیل که به وحدت نهایی رسیده است تحویل می‌شود. بدین ترتیب فقدان موضع روشن و مدلل ابن‌سینا نسبت به اصالت وجود یا ماهیت به این جهت که این مسأله برای او مطرح نبوده است از یک طرف، سوء برداشت ابن‌رشد از کلام ابن‌سینا از طرف دیگر ناهمواری‌هایی را رقم زد تا مفسران مدرسی ابن‌سینا زیر نفوذ باورهای تنزیهی مسیحیت به سوی اصالت ماهیتی تمام عیار سوق پیدا کنند چنان‌که دونز اسکوتوس این معنا را به ذات الهی نیز اطلاق می‌کند و باری تعالی را نیز ماهیتی می‌داند که وجود درجه نهایی آن است:

لازم است در خدا قوامی واقعی در نظر گرفته شود که وجود بالفعل داشته باشد و بی‌همتا و اول و مطلق باشد، این قوام واقعی در خدا دلیل محکمی است برای هستی او به معنای نامشروط و باید به راستی «ماهیت» خوانده شود چنانکه آباء گفته‌اند... خدا ماهیتی است که «بودن» به معنای اخص به آن تعلق دارد. (Scotus 1975,7).

### نتیجه

دونز اسکوتوس که فیلسوف متأخر قرون وسطی است با الهام از ابن‌سینا می‌کوشد تا واقعیت خارجی متشخص را به نحو قابل قبولی تبیین کند و در این مسیر از تشکیک وحدت به شیوه خاص خود بهره می‌جوید ولی تبیین او به این جا می‌انجامد که وجود مفهومی اعتباری شود که از تمامیت ماهیت در ظرف ثبوت خبر می‌دهد و شأنی برای وجود غیر از سایه ماهیت

باقی نمی‌ماند. وجود حالت بالفعل و تمامیت یافته ماهیت است، ماهیت هر چه باشد وجود هم همانطور است، تعینات وجود چیزی غیر از تعینات ماهیت نیست زیرا وجود وجهی از ماهیت است پس وقتی ماهیتی مثل فرس متعین شد و تشخیص یافت وجودی متمایز از آن تعین ندارد. اسکوتوس بر فرس ابن سینا سوار شد و مسیر اصالت ماهیت را هموار کرد و از نتایج شگرف آن امکان عقلی مذهبان عصر جدید بود که بحث از آن مجالی دیگر می‌طلبد.

#### پی‌نوشت

۱. دونز اسکوتوس را آخرین نظریه‌پرداز بزرگ قرن سیزدهم و نخستین الهی‌دان و فیلسوف مهم قرن چهاردهم دانسته‌اند. او اهل اسکاتلند بود و در سال ۱۲۶۶ میلادی در لتلیدین زاده شد و در سال ۱۳۰۸ میلادی در شهر کلون (Colone) درگذشت. (ایلخانی، ۱۳۸۲) در سال ۱۲۸۱ به سلک فرانسیسی درآمد و در دانشگاه آکسفورد تحصیل کرد و در آن جا طبق سنت جاری به ریاضیات که نمونه دانش یقینی بود



### دونز اسکوتوس و مسأله تشخیص

راغب شد. در ۱۳۰۵ میلادی کرسی استادی دانشگاه پاریس را گرفت و تا ۱۳۰۷ میلادی که سال قبل از مرگ او بود در آنجا تدریس کرد. (امیل برهیه، ۱۳۷۷) در انگلستان آثار ارسطو را شرح کرده بود که از جمله می‌توان شروحش بر «ایساغوجی» و نیز «مابعدالطبیعه» را نام برد. مهم‌ترین اثرش شرح *ماندگاری* است که بر کتاب جمل (Sentences) پطروس لومباردوس نوشت. این اثر با عنوان *Ordinatio* شناخته شده است که اوایل با عنوان تعلیقات آکسفوردیه (Commentary Oxoniensia) و بعدها با عنوان ساده اثر آکسفوردی (Opus Oxoniens) منتشر شد علاوه بر آن می‌توان به مسائل بحث شده عمومی (Quaestiones Quodlibetales) اشاره کرد که به دوره بلوغ فکری او مربوط می‌شود دوره‌ای که استاد مدعو در دانشگاه پاریس بود. (Paul Edwards, 1967)

دونز اسکوتوس که او را دکتر باریک‌بین (Subtle Doctor) می‌خواندند به هیچ یک از جریان‌های فکری رایج روزگار خود متعلق نبود. او از آگوستینی‌ها انتقاد تندی کرد و آراء آنها را درباره شناخت اشراقی عقل و علل بذری و شناخت فطری نفس رد کرد. او با فلسفه توماس آکوینی نیز میانه‌ای نداشت و نظریه مشهور تشابه (Analogy) او را رد کرد، بر خلاف او به اشتراک معنوی وجود قایل بود.

### منابع

- ابن سینا (۱۳۶۲)، *منطق شفا*، جلد اول، با مقدمه و تصحیح دکتر ابراهیم مدکور، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، *الهیات شفا*، با مقدمه و تصحیح دکتر ابراهیم مدکور، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.

- ایلیخانی، محمد (۱۳۸۲)، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران: انتشارات سمت.
- برهیه، امیل (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره جدید، ترجمه سید یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۵)، هستی در اندیشه فیلسوفان، ترجمه سید حمید طالبزاده، تهران: انتشارات حکمت.

## References

- Schoedinger, Andrew B. 1992. *The problem of universals*, Humanities press, Londen.
- Aristotle, 1971. *Physics*, *Encyclopedia Britannica*, Inc, The work of Aristotle, Volum 1
- Scouts Duns, 1968. *Opera Omnia*, Edited by Luke Wadding, Lyon: Laurentius Durand. Photoreprint, Hildesheim: nGorg Olms.
- Scotus Duns, 1995. *Ordinatio*, Edited by C. Balic and Other-Vatican city.
- Scouts Duns, 1973. *The Oxford Commantary on The Four book of Sentences: BookII, dist. III, Question 1/4/6/ 9* trans. By James J.walsh. Philosophy in the Middle age, ed. Arthur hyman and james J.walsh.
- Scouts Duns, 1975. *God and creatures Felix Alluntis* Princeton university.
- Marenbon john, 1987. *Later medieval philosophy*, Routledge.
- Paul Edwards, 1976. *The Encyclopedia of philosophy*, Volumes 1 and 2, Macmillan.
- Popkin Richard and Paul Edwards, 1969. *medieval philosophy* the free press
- Noone Timothy , 2003. *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, edited by Thomas William.

