

اصل تفرد

دکتر ابراهیم دادجوی *

چکیده

«اصل تفرد» یکی از اصول مابعدالطبیعی است. هر موجودی یا صورت تنهاست یا ترکیبی از ماده و صورت است، اما این موجود دارای تفرد و تشخیص نیز هست. تفرد و تشخیص آن به صورت آن است یا به ماده آن؟ نویسنده در این مقاله کوشیده است این اصل را در سیر تاریخی آن، از زمان ارسطو تا صدرالمتألهین، به اختصار بحث نماید و نشان دهد که به رغم تفسیرهای گوناگون، همه فیلسوفان و مفسران باید قائل به این باشند که ملاک تفرد و تشخیص یک چیز «صورت» آن چیز و بلکه «وجود» آن چیز است.

واژگان کلیدی: تفرد (تشخیص)، ماده، صورت، وجود، ماده نخستین، ماده ثانوی.

مقدمه

اصل تفرد (the Principle of Individuation) از جمله اصول مابعدالطبیعی مطرح در فلسفه مشاء است. ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ پیش از میلاد) نخستین فیلسوفی است که این اصل را مطرح ساخته و در واقع ذات فلسفه ارسطو مقتضی طرح چنین اصلی است. در فلسفه ارسطو، موجود، جوهر یا عرض است.^۱ عرض، وجودی جز به تبع جوهر ندارد (مابعدالطبیعه، ۱۰۲۵ آ ۱۵) و بنابراین موجود چیزی جز جوهر نیست. جوهر نیز بر سه قسم است (همان، ۱۰۶۹ آ ۳۲ - ۳۰): (۱) محسوس و فناپذیر (عالم تحت القمر به جز نفس و در واقع به جز عقل فعال (همو، در باره نفس، ۴۳۰ آ ۱۸)، این عقل را فاعل (*το ποιουν*) می نامد)؛ (۲) محسوس

و فناپذیر (اجرام آسمانی)؛^۳ نامحسوس و فناپذیر (مجردات). البته ارسطو در جایی دیگر (همان، کتاب ششم، فصل اول) جوهر را به دو گونه محسوس (فناپذیر و فناپذیر) و نامحسوس (فناپذیر) تقسیم می‌کند و جوهر محسوس را مقارن با ماده و جوهر نامحسوس را مفارق از ماده می‌داند.

جوهر محسوس و فناپذیر همان عناصر چهارگانه آب، خاک، هوا و آتش هستند که در عالم تحت‌القمر هستند و در معرض کون و فساد می‌باشند. جوهر محسوس و فناپذیر همان اجرام آسمانی هستند که در عالم فوق‌القمر هستند و از عنصر ائیر (آئیر *αιθέρ*) که فناپذیر است، ساخته شده‌اند. جوهر نامحسوس فناپذیر همان جوهر مفارقی هستند که محرک‌های افلاک می‌باشند (چه محرک اول و چه محرک‌های بعدی *μαβελ‌الطبیعه*، ص ۱۲، ۸). البته ارسطو گاهی جوهر فناپذیر را «عقل» می‌نامد (همان، ص ۱۲، ۹).

جوهر محسوس و فناپذیر نیز بر سه قسم است (همان، ص ۱۲، ۳، ۱۰۷۰ آ ۱۲ - ۱۰):
 (۱) ماده (هوله *ὕλη*)؛^۲ طبیعت (یعنی صورت، یعنی *εἶδος*)؛^۳ جسم (*σώμα* سوما) که مرکب (سوتیون *συνεθον*) از آندوست.

ارسطو عناصر چهارگانه و ائیر را متشکل از ماده و صورت می‌داند. او حتی نفس و عقل را چیزی جز صورت نمی‌داند، نفس جوهری است که صورت برای جسم طبیعی آلی است (در باره نفس، ۴۱۲ آ ۲۰)، عقل نیز صورت و عقل اول صورت محض است.^۲

۱. ماده. از نظر ارسطو، ماده آن چیزی است که خودبه‌خود نه چیز جزئی، نه مقدار معینی و نه هیچ یک از مقولاتی است که وجود به وسیله آنها تعیین می‌یابد (*μαβελ‌الطبیعه*، ۲۹ آ ۲۱ - ۲۰). ارسطو «ماده» را به معنایی موضوع می‌داند، زیرا اگر از یک چیز همه اوصاف و أعراض آن را بگیریم چیزی جز ماده باقی نمی‌ماند (همان، ۲۹ آ ۱۱)، و بنابراین بالقوه چیز خاصی است (همان، ۴۲ آ ۲۸)، و باید جوهر باشد، اما از سوی دیگر، ماده به این دلیل که امری ناشناختنی است، چرا که از ناحیه خود دارای هویت خاصی نیست، باید جوهر نباشد (همان، ۳۶ آ ۹). از نظر ارسطو، ماده نخستین (پروته هوله *πρωτη ὕλη*) موضوع هر چیزی است و بالقوه پذیرای هر صورتی است که استعداد

آن را دارد و این بدان معناست که ماده نخستین به تنهایی در عالم خارج وجود ندارد، بلکه همواره دارای صورت معینی است و استعداد سایر صورت‌ها را هم دارد.^۳

۲. صورت. ارسطو در *مابعدالطبیعه*، ۱۰۴۲ ب ۱۱ - ۹، از آنجا که ماده را جوهری بالقوه می‌داند این می‌ماند که بگویید جوهر بالفعل چیست. او جوهر بالفعل محسوسات را صورت می‌داند و صورت را جوهر نخستین به‌شمار می‌آورد (*مابعدالطبیعه*، ۱۰۳۲ ب ۲). جواهر نخستین نیز چیزی جز افراد و اشخاص نیستند (مقولات، ۱۸ آ ۲ - ۱۶) و ذات افراد و اشخاص در تعریف آنان به‌دست داده می‌شود و تعریف متضمن جنس و فصل است که از ماده و صورت افراد و اشخاص حکایت دارند. بنابراین افراد و اشخاص مرکب از ماده و صورت‌اند و به قول ارسطو (*مابعدالطبیعه*، ۱۰۳۵ ب ۵)، اجزای ترکیب بر ترکیب مقدم‌اند. در باب اینکه فعلیت این افراد و اشخاص به صورت یا به ماده آنهاست، ارسطو بالطبع باید بر این اعتقاد باشد که صورت دارای جوهریت بالفعل است، زیرا ماده پذیرای هر صورتی است، اما صورت چون بالفعل است قابل صورتی دیگر نیست. بدین ترتیب افراد و اشخاص از جهت ماده، بالقوه «این شخص» هستند، ولی از جهت صورت، بالفعل «این شخص» می‌باشند و در واقع صورت است که بالفعل «این شخص خاص» است.

۳. جسم (مرکب از ماده و صورت). از نظر ارسطو، اجسام، یعنی اشیای محسوس جزئی، مرکب از ماده و صورت‌اند، ولو اینکه خود آنها را هم جوهر می‌دانند. اشیای محسوس جزئی، که مرکب از ماده و صورت هستند، هم متأخر و هم آشکار هستند (*مابعدالطبیعه*، ۱۰۲۹ آ ۳۲). به این دلیل متأخرند که مرکب از ماده و صورت‌اند و اجزای ترکیب بر مرکب مقدم هستند (همان، ۱۰۳۵ ب ۵). و آشکار بودن آنها به این دلیل است که اجزای تشکیل‌دهنده آنها را می‌شناسیم. حال، اگر صورت بر ماده تقدم داشته و موجودتر از ماده‌است، باید بر مرکب از ماده و صورت نیز تقدم داشته باشد (همان، ۱۰۲۹ آ ۸ - ۷)، و بنابراین جسم بودن جسم باید به صورت آن باشد.

ابن سینا، همانند ارسطو، ماده را خودبه‌خود بالقوه می‌داند و تا صورتی عارض ماده نگردد ماده اصلاً چیزی نمی‌شود (*الالهیات*، ص ۷۲). از سوی دیگر، ماده قائم به وجود

صورت است (همان، ص ۸۰)، و تا صورت وجود بالفعل نداشته باشد ماده وجودی بالفعل نمی‌یابد (همان، ص ۸۴). به نظر می‌رسد فحوای سخنان ابن سینا نیز حاکی از این باشد که جسم بودن جسم به صورت آن است و جسم چیزی جز صورت جسمی آن نیست.

در واقع، صورت مجموع روابط درونی و بیرونی شیء و چارچوب و قالب معنوی آن است، در حالی که ماده پذیرای این ذاتیات است. ماده نخستین مطلقاً بدون صورت است و همه ذاتیات قسمتی از صورت‌اند. در مثال چوب و آهن، تفاوت بین این دو نه به ماده آنها، که خود به خود دارای واقعیتی نیست، بلکه به صورت آنهاست. ماده، قابلیت شیء و صورت، فعلیت آن شیء است، و این دو همراه هم هستند و در خارج با هم اتحاد وجودی دارند؛ اما می‌توان کل مرکب از ماده و صورت و به عبارت دیگر خود صورت را به تنهایی فعلیت نامید، زیرا از نظر ارسطو (در باره نفس، ۴۱۲ آ ۹) فعلیت برابر با صورت است.

ابن سینا نیز صورت یک شیء را عبارت از مجموع ذاتیات اساسی و قابل تعمیم آن شیء، که حد آن را تشکیل می‌دهند، و ماده یک شیء را عبارت از همان چیزی می‌داند که قابلیت دریافت این ذاتیات را دارد. او صورت را، در مرتبه وجود، مقدم بر ماده می‌داند (الشفاء الالهیات، ص ۸۰) و بنابراین در اینکه کدام یک علت دیگری است، صورت را علت ماده می‌داند، زیرا ۱) ماده فقط قوه و استعداد است و چیزی که قوه و استعداد است علت چیزی که استعداد آن را دارد واقع نمی‌شود؛ ۲) محال است ذات چیزی که بالقوه است علت چیزی باشد که بالفعل است (همان، ص ۸۳).

از نظر ابن سینا، اگر صورت فعلیت ماده و مقدم بر ماده باشد باید به نوعی علت وجود ماده هم باشد، اما صورت به تنهایی علت وجود ماده نیست، زیرا اگر صورت به تنهایی علت وجود ماده باشد با از بین رفتن صورت باید ماده هم از بین برود و صورت جدید دارای ماده دیگری باشد و این ماده نیز باید حادث باشد و خودش نیز نیازمند ماده دیگری باشد. بنابراین، علت وجود باید علاوه بر صورت، چیز دیگری باشد و آن چیز علت مفارق، یعنی عقل فعال، است. عقل فعال وجود ماده را افاضه می‌کند، منتهی افاضه وجود ماده وقتی کامل می‌گردد که عقل فعال صورت را هم به کار گیرد. بنابراین ماده با از بین رفتن صورت از بین نمی‌رود. زیرا از بین رفتن صورت همراه با حضور صورت جدیدی است. این صورت جدید از آن جهت که صورتی مانند صورت قبلی است یا اور علت افاضه‌کننده

وجود ماده است و به ماده قوام می‌بخشد و از آن جهت که غیر از صورت قبلی است ماده را جوهر جدیدی می‌سازد (همان، ص ۸۶-۸۵).

اگر ماده خودبه‌خود چیزی نیست، امری ناشناختنی است و همیشه دارای صورت معینی است و اگر صورت مقدم بر ماده، و در واقع مقدم بر جسم مرکب از ماده و صورت است و نیز نخستین موجود و جوهر بالفعل است تفرد موجود، از نظر ارسطو، باید به صورت آن باشد یا به ماده آن؟

عده‌ای بر این تصورند که چون صورت دارای نحوی نوعیت است و به‌طور مثال صورت انسانیت صورت نوع انسان است و صورت نوعی بیش از یکی نیست پس اصل تفرد باید «ماده» باشد. به‌طور مثال، صورت نوعی «انسان» در کالیاس و سقراط یکی است و بنابراین نمی‌تواند ملاک تفرد کالیاس یا سقراط باشد و در نتیجه باید «ماده» آنان ملاک تفرد آنان باشد.

در وهله نخست، بر این قول این نقد وارد است که ماده امری بالقوه و ناشناختنی و مؤخر بر صورت است و بنابراین نمی‌تواند ملاک تفرد خود صورت باشد. صورت اشخاص و افراد چیزی جز فعلیت آنان نیست و چگونه می‌تواند «ماده» که امری مؤخر بر آن صورت‌هاست ملاک تفرد آن صورت‌ها باشد.

مفسرانی که قائلند «ماده» ملاک تفرد است فقراتی از *مابعدالطبیعه* ارسطو را مستمسک خود قرار می‌دهند: «چیزهایی که ماده آنها یکی است وحدت عددی دارند» (۱۰۱۶ ب ۳۲)، «هنگامی که به فرد نظر می‌کنیم، سقراط از ماده ثانوی ترکیب شده است» (۱۰۳۵ ب ۳۱ - ۳۰)، «همه چیزهایی که به لحاظ عدد بسیارند ماده دارند» (۱۰۷۴ آ ۳۴). مفسرانی مثل توماس آکوئینی^۴ در *جامع الهیات*^۵ (قسمت اول، مسئله ۳، مقاله ۲، نظر مخالف ۳) و مفسران معاصر مانند راس در کتاب خود، *ارسطو* (Ross, p.173) و گاتری در *تاریخ فلسفه یونان* (Guthrie, p. 145) اصل فردیت را در ماده می‌دانند.

اگر بپذیریم که این گونه فقرات دلالت بر این دارند که اصل یا مبدأ تفرد یک چیز «ماده» آن چیز است این اصل با دو مشکل مهم روبه‌رو می‌شود:

۱. از نظر ارسطو، در جوهرهای انضمامی، اصل تفرد آنها در «ماده» آنهاست. او معمولاً صورت هر نوع اخیر را در هر فرد آن نوع یکسان می‌گیرد و بنابراین نمی‌توان فردی را

از فرد دیگر تمیز داد و ماده است که عهده‌دار این وظیفه است. در این صورت، فردیت جواهر محض مبتنی بر چیست؟ فردیت آنها فقط می‌تواند بر اختلاف صورت استوار باشد. با وجود اینکه یک نوع در واقع ممکن است فقط دارای یک فرد باشد، طبیعت یک نوع باید قابلیت بیش از یک فرد را داشته باشد. بنابراین، چگونه هر یک از عقول از افراد متصور - ولو ناموجود - همان نوع متمایز می‌شوند؟ نه به وسیله صورت و نه به وسیله ماده. حال چگونه می‌توان به این تمایز قائل شد (Ross, p. 175 - 176).

۲. علاوه بر این، ماده‌ای که معیار اصل فردیت جوهرهای محسوس است فی نفسه ناشناختنی است. این امر به این نتیجه متناقض نما می‌رسد که در این جهان (صرف نظر از جوهرهای محض) واقعی‌ترین اشیا کاملاً قابل شناخت نباشند (Ross, p. 176).

راس این دو مشکل را هنگامی مطرح می‌کند که می‌بیند، در جوهرهای محسوس، انواع منتشر در افرادند و چون مقارن و محسوس‌اند تفردشان نه به ماده اخیر آنهاست و نه به ماده نخستین که هیچ‌گونه تعینی ندارد و قوه محض است، اما در جوهرهای مفارق، انواع منحصر در فردند و چون مجرد و نامحسوس‌اند تفردشان نمی‌تواند به ماده اخیر آنها - که دارای آن نیستند - باشد، بلکه باید به واسطه صورت تفرد یافته باشند. درباره عقول که صورت محض‌اند و نوعشان منحصر در فرد است، نمی‌توان از تشخیص و تفرد آنها از سایر افراد سخن گفت، اما باز یک فرد از نوع خود هستند و لذا می‌توان افراد دیگری از آن نوع را مفروض گرفت و در این صورت تفرد آن فرد از سایر افراد آن نوع به صورت آن خواهد بود، چرا که هیچ یک از این افراد دارای ماده نیستند. راس، بدین ترتیب، تفرد جوهرهای محسوس را به ماده آنها و تفرد جوهرهای نامحسوس را به صورت آنها می‌داند و به تفکیک نابجای تفرد جوهرهای محسوس و جوهرهای نامحسوس دست می‌زند.

از طرف دیگر، از آنجا که ماده نخستین دارای هیچ‌گونه تعینی نیست و از این روی در عالم خارج یافت نمی‌شود قابل شناخت نیست؛ اما راس با نظر به اینکه ماده ثانوی در عالم خارج وجود دارد و قابل شناخت است مقصود ارسطو از قابل شناخت نبودن ماده را حمل بر ماده نخستین می‌کند و از این روی اصل تفرد جوهرهای محسوس را در ماده ثانوی می‌داند.^۶

در واقع بیشتر مفسران، همچون گاتری و راس، مادهٔ ثانوی را اصل فردیت می‌دانند. بعدها خواهیم دید که توماس آکوئینی نیز «مادهٔ متعین به تعیین کمی» (*materia signata*) *quantitate*، یعنی مادهٔ ثانوی، را ملاک تفرد می‌داند. در بین مفسران جدید، قوام صفری (ص ۹۵-۹۱) بر این اعتقاد است که از نظر ارسطو «صورت» است که ملاک تفرد و اصل فردیت است. او با تفکیک بین مادهٔ نخستین و مادهٔ ثانوی، بر این اعتقاد است کسانی که می‌گویند ماده اصل فردیت است مقصودشان بی‌تردید مادهٔ ثانوی است. اگر ماده نخستین فاقد هر گونه ویژگی است پس نمی‌تواند اصل فردیت باشد و اگر مادهٔ ثانوی اصل فردیت است پس فردیت آن را باید در صورت آن جستجو کرد و بنابراین، در نهایت صورت است که اصل فردیت است. او با توجه به فقره‌ای دربارهٔ آسمان (۲۷۷ ب ۲۶ - ۲۷۸ آ ۹) بین صورت نوعی و صورت شخصی (صورت مطلق و صورت در ماده) فرق می‌گذارد. بین این جهان و جهان مطلق فرق است، بین این انسان و مطلق انسان فرق است و هرگاه صورتی تحقق خارجی می‌یابد نمایندهٔ یک «این» خاص و یک شخص است. این صورت علاوه بر مطلق صورت حامل علل و عناصر خاص این فرد است و شخص بودن این فرد به این معناست که چیز دیگری به غیر از خودش، حتی صورت دیگری از همان نوع، در آن نمی‌گنجد. وقتی صورت تحقق خارجی دارد به این معناست که وحدت و شخصیت و فردیت دارد؛ در صورتی که مادهٔ اضافی‌ای وجود داشته باشد فرد دیگری از آن نوع تحقق خواهد یافت و در صورتی که مادهٔ اضافی‌ای وجود نداشته باشد آن فرد منحصر در نوع خود خواهد بود.

حاصل بحث اینکه، از دیدگاه ارسطو، منشأ اصل فردیت، به اعتقاد عموم مفسران، در عالم تحت‌القمر، که همهٔ اشیا مرکب از ماده و صورت‌اند، «ماده» و البته «مادهٔ ثانوی»، و در عالم فوق‌القمر، اعم از افلاک و نفوس و عقول و خدا، «صورت» است، ولی به اعتقاد مفسرانی همچون قوام صفری، که مادهٔ ثانوی را به همان صورت تفسیر می‌کند و به نظر می‌رسد که در تفسیر خود بر حق باشد، منشأ اصل فردیت هم در عالم تحت‌القمر و هم در عالم فوق‌القمر «صورت» است. در عین حال، در صورتی که در لفظ مناقشه نداشته باشیم باید گفت «مادهٔ ثانوی» چیزی جز صورت نیست و بنابراین می‌توان در تفسیر همهٔ مفسران ارسطو قائل به این شد که ملاک تفرد چیزی جز «صورت» نیست. بعدها خواهیم دید آنجا

هم که توماس آکوئینی اصل تفرد را در «ماده متعین به تعیین کمی» می‌داند چنین ماده‌ای دارای صورتی است و بنابراین ماده‌ای ثانوی و در واقع صورت است. فارابی (۹۵۰ - ۸۷۰ م / ۳۳۹ - ۲۵۷ ق) نخستین فیلسوفی است که با صراحت ملاک تفرد و تشخیص را «وجود» می‌داند. به اعتقاد او، اصلی که منشأ تفرد و تشخیص شیء بوده و مانع از مشارکت با غیر است چیزی جز خود «وجود» آن شیء نیست (الفارابی، ص ۵۳). ابن سینا بالصریح از ملاک تفرد سخن نمی‌گوید، اما از بحثی که در باب معانی مختلف کلی و نحوه کلی بودن طبایع کلی دارد روشن می‌شود که ملاک تفرد را «صورت» می‌داند.

از نظر ابن سینا، کلی به سه معنا به کار می‌رود (الشفاء، الالهیات، ص ۱۹۵): (۱) مفهومی که بالفعل در موارد بسیاری صدق می‌کند، مانند مفهوم «انسان»؛ (۲) مفهومی که صدق آن بر موارد بسیار جایز است، هر چند مشروط به این نیستند که بالفعل موجود باشند، مانند مفهوم «خانه هفت گوشه»؛ (۳) مفهومی که بر تصور صدق آن بر موارد بسیار مانعی وجود ندارد، جز اینکه بر عدم صدق آن بر بیش از یکی دللی وجود دارد، مانند مفهوم «خورشید» و «زمین».^۷

از این سه گونه کلی، گونه نخست در وجود و بقای خود محتاج ماده است و گونه سوم در وجود و بقای خود محتاج ماده نیست، چرا که نوع آن منحصر در فرد است. طبیعت کلی‌ای که در وجود و بقای خود محتاج ماده نیست (یعنی گونه سوم) نمی‌تواند کثرت داشته باشد بلکه نوع آن منحصر در فرد است، زیرا چنین طبیعت کلی نه با فصول نه با مواد و نه با أعراض تکثر نمی‌یابد. عدم تکثر آن به واسطه فصول، به خاطر نوع بودن آن است، عدم تکثر آن به واسطه مواد، به خاطر مجرد بودن آن است و عدم تکثر آن به واسطه أعراض، به این دلیل است که أعراض یا أعراض لازم هستند که نوعشان به واسطه أعراض لازم کثرت نمی‌یابد یا أعراض غیر لازم هستند که عروض أعراض غیر لازم متوقف بر سببی است که به ماده تعلق دارد (همان، ص ۲۰۸ - ۲۰۷).

طبیعت کلی‌ای که در وجود و بقای خود محتاج ماده است (یعنی گونه اول) هنگامی به وجود می‌آید که ماده مهیای آن باشد و با الحاق أعراض و احوال خارجی‌ای که تشخیص بخش آن هستند وجود می‌یابد (همان، ص ۲۰۸).

بدین ترتیب ابن سینا، گویی می‌خواهد بگوید از آنجا که طبیعت کلی گونه سوم محتاج به ماده نیست پس اصل تفرد آن نه به ماده بلکه به صورت آن است و چون طبیعت کلی گونه اول با الحاق أعراض و احوال خارجی تفرد و تشخیص می‌یابد پس اصل تفرد آن نیز نه به ماده بلکه به صورت (أعراض و احوال صوری) آن است.

از منظر دیگر، به لحاظ اینکه ماده و صورت ارسطو قدیم و ازلی هستند بالطبع نباید نیازمند به علت یا امر سومی باشند، اما در *مابعدالطبیعه* (الهیات به معنی الأعم) ابن سینا ماده و صورت هرگز نمی‌توانند به تنهایی یک موجود عینی را به دست دهند، زیرا اگر صورت کلی است و بنابراین در خارج و خود به خود وجود ندارد و اگر ماده صرف قوه و استعداد است و وجودی خارجی ندارد مگر اینکه همراه با صورت باشد، پس چگونه می‌توان از صورت و ماده‌ای که ناموجود هستند به یک شیء موجود دست یافت؟

به عبارت دیگر، ما هر چیزی را بر حسب جنس و فصل آن می‌شناسیم و جنس و فصل از ماده و صورت حکایت دارند. اگر هر چیزی را به واسطه مفاهیم کلی جنسی و فصلی می‌شناسیم و در صورتی که همه مفاهیم کلی آن را کنار بگذاریم در ته آن چیزی جز ماده محض باقی نمی‌ماند چگونه می‌توانیم بگوییم که این شیء از ماده محض که صرف قوه و حتی ناموجود است و از صورتی که کلی و ناموجود است به وجود آمده است؟ ابن سینا امر سومی را پیش می‌کشد. ماده و صورت اقتضای نه وجود و نه عدم را دارند و فقط با عروض^۸ «وجود» است که وجودی عینی می‌یابند. او وقتی می‌گوید که «وجود» عارض بر آنهاست مقصودش این است که وجود از ناحیه خدا و به واسطه عقل فعال به آنها افزوده می‌شود (*الشفاء الطبيعيات*، ص ۸، ۱). به اعتقاد ابن سینا، هر چیزی جز واجب الوجودی که بالذات واحد و موجود است امکان بالذات دارد و از ناحیه واجب الوجود ابداع وجود می‌یابد؛ آنها فی حد ذاته استحقاق عدم را دارند، نه اینکه در ماده تنها یا در صورت تنها عدم باشند، بلکه در کلیت خود معدوم بودند و واجب الوجود کل ماده و صورت آنها را ایجاد و صادر کرده است (همان، ص ۳۴۲).

در واقع، ابن سینا با پیش کشیدن این «امر سوم»، یعنی «وجود»، در صدد است که وجود یافتن جوهرهای فردی را توجیه کند. جوهرهای فردی تا وقتی که فقط ماده و صورت آنها لحاظ شده باشند چیزی جز عدم نیستند تا اینکه این بحث به وجود آید که آیا تفرد آنها به

ماده آنهاست یا به صورت آنها. بنابراین، بحث از تفرد جوهرهای فردی را نه در سطح ماده و صورت آنها بلکه باید در سطح وجود آنها مطرح کرد و ابن سینا باید، ولو غیر صریح، بر این اعتقاد باشد که فقط «وجود» است که به اشیا و امور تفرد و تشخیص می‌بخشد و تا «وجود» عارض ماهیت (ماده و صورت) آنها نشده باشد، یعنی تا اشیا و امور در ارتباط با خدا وجود نیافته باشند، نمی‌توانند موجود بوده و تفرد و تشخیص داشته باشند.

در قرون وسطی بحث از اصل تفرد در قرون ۱۲ به بعد اهمیت می‌یابد، یعنی آن‌گاه که قرون وسطائیان به واسطه ترجمه و تفسیر آثار فلاسفه مسلمان به منابع اصیل یونانی و اسلامی دست یافته و به شرح و بسط آنها می‌پردازند. در آن زمان، در محافل علمی، مسیحیان به دو فرقه مهم فرانسیسیان^۹ و دومینیکیان^{۱۰} تقسیم شده بودند. از میان فرانسیسیان، بوناونتورا^{۱۱} (۱۲۷۴ - ۱۲۲۱) و از میان دومینیکیان، توماس آکوئینی شاید نخستین الاهدانانی هستند که به‌طور مشخص و مبسوط به بحث از اصل تفرد روی آورده‌اند.

بوناونتورا، در باب اینکه تفرد اشیا و امور به «ماده» است یا به «صورت»، نخست «ماده» را به «ماده جسمانی» و «ماده روحانی» تقسیم می‌کند. «ماده» صرف امکان و استعداد است و اگر موجودات روحانی، مانند فرشتگان، در خود دارای عنصر امکان و استعداد باشند، همچنان که دارند، آنها نیز باید دارای «ماده» باشند. بنابراین ماده فی حد ذاته نه روحانی و نه جسمانی است، و بنابراین فی نفسه نسبت به قبول صورتی روحانی یا جسمانی لا اقتضاء است؛ اما از آنجا که ماده هرگز وجود مستقلی، جدای از صورت معینی ندارد و چون به محض اتحاد با صورتی جسمانی یا روحانی، همواره بقایی جسمانی یا روحانی می‌یابد و امکان چنین بقایی را دارد، در نتیجه ماده‌ای که واقعاً در جوهری جسمانی موجود است نوعاً متفاوت از ماده‌ای است که در جوهری روحانی موجود است (بوناونتورا، ۳، ۱، ۱، ۲).

بوناونتورا پس از اینکه به چنین تفکیکی قائل می‌شود، می‌گوید (همان، ۳، ۱، ۲، ۳) برخی اندیشمندان با تکیه بر کلمات ارسطو، بر این اعتقادند که «ماده» اصل فردیت است، اما نمی‌توان فهمید چگونه چیزی که مشترک بین همه است می‌تواند علت اصلی تمایز، یعنی فردیت، باشد. از سوی دیگر، این سخن که «صورت» اصل فردیت است و مسلم گرفتن صورتی فردی، به پیروی از صورت نوعی، سقوط از آن طرف بام و غفلت از این است که هر صورت مخلوقی مستعد کسب صورت دیگری همانند خود است. بدین ترتیب بوناونتورا

فردیت را حاصل وحدت واقعی ماده و صورت می‌داند. اگر بناست فردیت در کار باشد وجود ماده ضروری است، اما وجود صورت نیز ضروری است، زیرا تمایز و کثرت مستلزم تشکیل جوهر به واسطه عناصر تشکیل دهنده آن است. فردیت اساساً حاکی از چیزی جوهری، جوهری مرکب از ماده و صورت است و این چیز تا دارای ماده و صورت خود نباشد فردیت نمی‌یابد.

بدین ترتیب بوناونتورا با تفکیک بین ماده روحانی و جسمانی و با توجه به اینکه هر دو ماده و صورت را در حصول فردیت ضروری می‌داند فرشتگان را نیز صاحب ماده روحانی و بنابراین صاحب تفرد می‌داند و بنابراین از توماس آکوئینی که تک‌تک ملائکه را یک نوع ملک می‌داند دور می‌شود.^{۱۲}

بوناونتورا نظریه ارسطویی نفس به مثابه صورت بدن را می‌پذیرد، اما دارای این گرایش افلاطونی - اوگوستینوسی است که نفس آدمی را جوهر روحانی مرکب از صورت روحانی و ماده روحانی می‌داند. می‌گوید کافی نیست که بگوییم در نفس ترکیبی از آنچه هست (*quod est*) و آنچه به واسطه آن هست (*ex quo est*) وجود دارد، زیرا نفس می‌تواند تأثیر گذارده و متأثر شود، حرکت داده و مورد حرکت واقع شود و همین دلیلی است بر حضور «ماده»، اصل انفعال و تغییرپذیری، هر چند این ماده فراتر از امتداد است و فساد نمی‌پذیرد، زیرا ماده روحانی است، نه ماده جسمانی (همان، ۱۷، ۱، ۲، پاسخ).

شاید به نظر برسد که این نظریه با بساطت پذیرفته شده نفس آدمی در تناقض است، اما بوناونتورا خاطر نشان می‌سازد (همان، نظر مخالف ۵) که «بساطت» دارای معانی و درجاتی است. ممکن است بساطت به فقدان اجزای کمی اشاره داشته باشد و نفس، چون در مقایسه با موجودات جسمانی بسیط است، از این بساطت بهره‌مند است؛ ممکن است بساطت به اجزای سازنده اشاره داشته باشد و نفس از این بساطت بهره‌مند نیست؛ اما نکته اصلی این است که نفس، چون صورت بدن و اصل محرک بدن است، باز چیزی بیش از این است و می‌تواند به خودی خود باقی باشد، زیرا این چیز (*hoc aliquid*) است، گرچه به عنوان یک / این چیز که تا اندازه‌ای منفعل و تغییرپذیر است باید در خود دارای ماده روحانی باشد.

بونانتورا نظریه ترکیب مادی صوری نفس آدمی را از این روی طراحی کرده است که منزلت نفس و توانایی بقای آن را جدای از بدن ممکن سازد.

حال، اگر نفس ترکیبی است از ماده و صورت روحانی، پس نفس باید به واسطه مبادی خود تفرد یافته باشد (همان، ۱۸، ۲، ۱، نظر مخالف ۱). در این صورت علت اتحاد نفس با بدن چیست؟ آیا برای اینکه نفس خود به خود جوهر روحانی فردی است؟ پاسخ این است که نفس، ولو اینکه جوهری روحانی است، چنان آفریده شده است که نه تنها می تواند به جسم شکل و صورت دهد بلکه به انجام چنین کاری دارای میلی طبیعی نیز هست. برعکس، بدن نیز هر چند مرکب از ماده و صورت است، دارای میلی طبیعی (*appetitus*) است به اینکه به واسطه نفس شکل و صورت پذیرد. پس وحدت این دو به خاطر کمال هر کدام است و به ضرر نفس یا بدن نیست (همان، ۱۷، ۱، ۲، نظر مخالف ۶). نفس فقط برای این وجود ندارد که جسم را به حرکت درآورد، بلکه برای بهره مندی و التذاذ از خداست؛ با وجود این، نفس توانایی ها و قوای خود را کاملاً در تحریک بدن اعمال می کند و روزی در رستخیز، با بدن وحدت دوباره ای خواهد یافت.

از نظر توماس آکوئینی، صورت عنصری کلی است، چیزی است که شیء را در نوع خود جای می دهد و باعث می شود که آن چیز اسب یا درخت یا آهن باشد، اما صورت برای اینکه صورت این جوهر به خصوص باشد باید تفرد یافته باشد. اصل تفرد در چیست؟ می تواند فقط در ماده باشد^{۱۳}. اما ماده خود به خود قوه محض است، ماده دارای آن تعیناتی نیست که در تفرد بخشیدن به صورت ضروری هستند. صفات عرضی کمیت و غیره هم از نظر منطقی از ترکیب مادی صوری جوهر متأخر هستند. توماس آکوئینی بدین ترتیب به این نظریه روی می آورد که اصل تفرد یک چیز در «ماده متعین به طور کمی»^{۱۴} است (تفسیر بر درباب تثلیث بوئتیوس، ۲، ۴، ۲)، یعنی در ماده ای است که پس از اتحاد با صورت به یک تعین کمی دست یافته است.

این تصور که ماده فی حد نفسه دارای تعین کمی نیست و باید پس از اتحاد با صورت به یک تعین کمی دست یابد، حکایت از عنصر افلاطونی در تفکر ارسطو و به تبع ارسطو، در تفکر توماس آکوئینی دارد. ارسطو نظریه افلاطونی صورت ها را رد کرد، اما تربیت

افلاطونی او به قدری بر او تأثیر داشت که در نهایت به این قول روی آورد که صورت، که فی نفسه کلی است، نیازمند تفرد است. از نظر توماس آکوئینی تفرد یافتن صورت بدین نحو است که وقتی مادهٔ اولی نخستین صورت را به خود می‌پذیرد دارای ابعاد می‌شود و او همین ماده دارای ابعاد را «مادهٔ متعین» یا «مادهٔ متعین به‌طور کمی» می‌نامد.

آکوئینی ترکیب مادی صوری‌ای را که در جوهرهای مادی معمول است به جهان جسمانی محدود می‌کند. او برخلاف بوناوتنورا، آن را به خلقت غیر جسمانی، به فرشتگان، سرایت نمی‌دهد. از نظر آکوئینی، وجود فرشتگان به‌نحو عقلانی و مستقل از وحی، اثبات‌پذیر است، زیرا وجود فرشتگان برای حفظ سلسله‌مراتب وجود ضروری است. در سلسله‌مراتب وجود، بین نفس ناطقهٔ آدمی که مخلوق و متناهی و متجسد است و خدا که نامخلوق و نامتناهی و روح محض است باید صورت‌های روحانی متناهی و مخلوقی وجود داشته باشند که بی‌جسم باشند؛ به تعبیر دیگر بین انسان که نیمی روحانی و نیمی جسمانی است و خدا که دارای بساطت مطلق است باید موجوداتی وجود داشته باشند که کاملاً روحانی بوده و در عین حال دارای بساطت مطلق الهی نباشند (در باب مخلوقات روحانی، ۱، ۵).

این فرشتگان دارای ترکیب مادی صوری نیستند، کاملاً غیرمادی‌اند، زیرا خود جایگاه آنها در سلسله‌مراتب وجود مستلزم غیرمادی بودن کامل آنهاست (جامع‌الهیات، قسمت اول، ۵۰، ۲؛ در باب مخلوقات روحانی، ۱، ۱). آکوئینی با انکار ترکیب مادی صوری فرشتگان، کثرت فرشتگان در درون یک نوع را انکار می‌کند، زیرا ماده اصل فردیت است و در فرشتگان هیچ ماده‌ای نیست. هر فرشته‌ای صرف صورت است و بنابراین باید جامع استعداد نوع خود و در نوع خود منحصر باشد. از این روی، دسته‌های فرشتگان انواع متعدد فرشتگان نیستند، بلکه عبارت از سلسله‌مراتب فرشتگانی هستند که نه دقیقاً بلکه طبق کارکرد خود متمایز می‌شوند. بنابراین تعداد انواع به همان تعداد فرشتگان است.

بوناوتنورا، با پذیرش ترکیب مادی صوری فرشتگان، کثرت آنها را در درون نوع پذیرفت، اما آکوئینی، براساس این اعتقاد که ماده‌اصل فردیت است و براساس انکار وجود ماده‌در فرشتگان، ناگزیر کثرت آنها را در درون نوع انکار کرد.

آکوئینی در این سخن خود که اصل تفرّد به «ماده متعین» است نشان می‌دهد که اصل تفرّد را به ماده می‌داند و غالب مفسران و از جمله کاپلستون (Copleston, p. 425) نیز او را در اعتقاد به اصل تفرّد بودن «ماده» تابع ارسطو می‌دانند، اما از سویی قطعی نیست که ارسطو اصل تفرّد را به ماده دانسته باشد و از سوی دیگر، «ماده متعین» آکوئینی ماده‌ای است که دارای صورت امتداد است و چنین صورتی «ماده‌ای ثانوی» است و بنابراین، بدون اینکه در کلمات مناقشه‌ای داشته باشیم، باید بگوییم که آکوئینی نیز باید فردیت را به «صورت» دانسته باشد.

اصل تفرّد در نزد فیلسوفان و الاهی‌دانان دیگر قرون وسطی نیز مطرح بود. از نظر آئیگیدیوس اهل رُم (همان، ص ۴۶۳) (Giles of Rome / ۱۳۱۶ - ۱۲۴۷) نیز ماده از صورت قابل تفکیک است. ماده که فقط در اشیا جسمانی وجود دارد اصل تفرّد است، و بنابراین اگر ماده و همه شرایط جزئی‌ای که ناشی از ماده‌اند می‌توانستند از میان بروند، افراد هر نوع معین منحصر در یکی می‌شد، اما این بدان معنا نیست که نفس، پس از انفکاک از بدن، فرد نخواهد بود، زیرا از نظر او و از نظر آکوئینی، نفس در اتحادی که با ماده داشت فردیت یافته و فردیت خود را حفظ می‌کند.

هنریکوس اهل گنت (Henry of Ghent / متوفی ۱۲۹۳) مخالف این است که «ماده» را اصل تفرّد بدانیم. هنریکوس قبول ندارد که تفرّد بتواند به ماهیت معینی، عنصری واقعی بیفزاید (۸، ۵۷ و بعد). و تفاوت اشیا فردی از یکدیگر فقط ناشی از این واقعیت است که آنها واقعاً و در خارج وجود دارند. بنابراین اگر نتوان فردیت را بر حسب عنصر افزوده شده واقعی توضیح داد، باید آن را بر حسب سلب، سلب دوگانه توضیح داد، سلب تقسیم درونی یا ذاتی و سلب اینهمانی با هر موجود دیگر.

اما دنز اسکوتوس (Duns Scotus / ۱۳۰۸ - ۱۲۶۶) این دیدگاه هنریکوس را بر این اساس مورد حمله قرار می‌دهد که اصل تفرّد نمی‌تواند نوعی سلب باشد و نفی و سلب باید چیزی ایجابی را مفروض بگیرد، و از نظر کاپلستون (۱۹۹۴ - ۱۹۰۴) (p.469) هنریکوس مطمئناً چیزی ایجابی، یعنی «وجود»، را مفروض گرفته بود.^{۱۵}

به نظر می‌رسد که هنریکوس در آموزه تفرّد خود بیشتر به اندیشمندان نهضت او کامی شباهت دارد تا به اسلاف خود (ibid, p.433). نظریه فردیت او از این دیدگاه او کامی

استقبال می‌کند که هیچ نیازی به جستجوی اصل تفرد نیست، زیرا فرد با توجه به همین واقعیت که وجود دارد فرد و مشخص است (همان، ص ۴۶۹).

اسکوتوس مخالف این است که «ماده» اصل تفرد باشد. می‌گوید اگر ماده اصل تفرد باشد، همان‌طور که توماس آکوئینی «ماده» را اصل تفرد می‌داند، در این صورت نفس ناطقه باید دارای ماده باشد. این را هم نمی‌توان گفت که نفس، وقتی از بدن جدا شد، به جهت رابطه‌اش با بدن از سایر نفس‌ها متمایز است، اولاً به این دلیل که وجود نفس به خاطر وجود بدن نیست، ثانیاً به این دلیل که ارتباط یا گرایش نفس به بدن، که دیگر موجود نیست، چیزی بیش از ربطی ذهنی نخواهد بود و ثالثاً به این دلیل که پیش‌فرض گرایش یا رابطه یک زیرنهاد، یعنی این نفس، است و بنابراین این بودن (*haecceitas*) نمی‌توانست معلول آن ارتباط باشد. بنابراین اسکوتوس در *دریاب نفس* (۱۵، شماره ۳ و بعد) (*De Anima*) می‌کوشد ثابت کند که اگر کسی همراه با قدیس توماس معتقد باشد که «ماده» اصل تفرد است برای اینکه تفرد نفس ناطقه پس از مرگ را توضیح دهد، باید بر وجود ماده در نفس ناطقه تأکید ورزد.

اسکوتوس با صراحت آموزه ترکیب مادی صوری را تعلیم داده است (۲، ۱۲، ۱)، اما چندان روشن نیست که آیا ترکیب مادی صوری‌ای را که بوناوتورا به فرشتگان نسبت داده است می‌پذیرد یا نه.

او همین‌طور این نظریه توماس آکوئینی را که ماده اولی اصل تفرد است رد می‌کند. ماده اولی نمی‌تواند نخستین علت تمایز و تعدد باشد، زیرا فی‌نفسه نامتمایز و نامتعین است (همان، ۲، ۳، ۵، شماره ۱). از سوی دیگر، اگر ماده اصل تفرد باشد لازم می‌آید، در تغییر جوهری، دو جوهر، آنکه فاسد شده و آنکه کائن می‌شود، دقیقاً جوهر واحدی باشند، زیرا هر چند صورت‌ها مختلف‌اند ولی ماده یکی است. به نظر می‌رسد نظریه آکوئینی حاکی از این باشد که در واقع کمیت است که اصل تفرد است، اما کمیت یک عَرَض است و جوهر نمی‌تواند به واسطه عَرَض تفرد یابد.

بنابراین مبدأ تفرد نه ماده اولی است و نه می‌تواند ماهیت بما هی ماهیت باشد، زیرا بحث ما دقیقاً در باب تفرد ماهیت است. پس مبدأ تفرد چیست؟ از نظر اسکوتوس، مبدأ تفرد خود «موجود منفرد» (*entitas singularis*) است. این موجود، نه ماده نه صورت و نه چیزی

مرکب از این دو است، زیرا هر یک از اینها ماهیت‌اند. در واقع، «واقعیت نهایی وجود» (*ultima realitas entis*) است که ماده یا صورت یا مرکب از این دو است (همان، ۲، ۳، ۶، شماره ۱۵). موجود منفرد (*entitas singularis*) و موجود ماهوی (*entitas naturae*)، خواه موجود ماهوی ماده یا صورت یا مرکب از این دو باشد، به لحاظ صوری از یکدیگر متمایز هستند، اما دو چیز نیستند و نمی‌توانند دو چیز باشند. آنها نه چیزهایی جدایی‌پذیر هستند و نه موجود منفرد نسبت به موجود ماهوی همچون فصل قریب نسبت به جنس است (همانجا). اما فهم دقیقی اینکه مقصود از موجود منفرد یا این بودن (*haecceitas*) یا واقعیت نهایی موجود چیست زیاد آسان نیست. آن نه ماده نه صورت و نه مرکب از این دو، بلکه امری عینی و واقعیت نهایی ماده و صورت و مرکب از این دو است. ولی هر موجودی، مثلاً «این انسان»، مرکب از «این ماده» و «این صورت» است و این بودن (*haecceitas*) تعیین کیفی دیگری بر آن نمی‌افزاید، بلکه این موجود بودن موجود را قطعی می‌کند. او بین «این بودن» و ماهیت تمایزی واقعی نمی‌گذارد، هر چند بین این دو قائل به تمایزی صوری است. حال، «این بودن» نمی‌تواند ناشی از ماهیت باشد، زیرا اسکوتوس ماهیت را صاحب تفرد نمی‌داند و بنابراین «این بودن» باید ناشی از «وجود» باشد. البته نظریه اسکوتوس غیر از نظریه او کام‌گرایان است، زیرا اسکوتوس تشخیص یافتن ماهیت را به واسطه «واقعیت نهایی» مسلم و مفروض می‌گیرد؛ اما این حقیقت که او از «واقعیت نهایی» سخن می‌گوید ظاهراً دال بر این است که ماهیت به واسطه وجود به این «واقعیت نهایی» دست می‌یابد، هر چند به قول اسکوتوس این «واقعیت نهایی» خود وجود نیست (اسکوتوس، مسائلی پیرامون مابعدالطبیعه، ۱۳، ۷، شماره ۷).

ژمز اهل مس^{۱۶} (متوفی در نیمه اول قرن چهاردهم) نیز در قرن سیزدهم این دیدگاه آکوئینی را که ماده اصل فردیت است نپذیرفت. از نظر او، صورت است که به جوهر وحدت می‌بخشد و بنابراین تعیین بخش آن است؛ همین‌طور باید صورت را اصل فردیت دانست، زیرا پیش‌فرض فردیت جوهر بودن است (Copleston, Vol. 3, P. 24).

همین‌طور پطرس اوربولی^{۱۷} (متوفی ۱۳۲۲) بر این اعتقاد است که هر چیزی که وجود دارد، به‌خاطر خود این واقعیت که وجود دارد، یک چیز جزئی است. او، در بحث از مناقشه در باب اصل تفرد، بر این اعتقاد است که اصلاً مسئله‌ای برای بحث کردن وجود

ندارد، «زیرا هر چیزی، به خاطر خود این واقعیت که وجود دارد، در مقام یک شیء جزئی موجود است (*Singulariter est*) (بوناوتتورا، ۹، ۳، ۳). حتی هنریکوس اهل هارکلی^{۱۸} (۱۳۱۷ - ۱۲۷۰) هم، نظریه اصل تفرد توماس آکوئینی را رد کرد (ibid, p.40).

فرانسس سوآرز^{۱۹} (۱۶۱۷ - ۱۵۴۸) در بحث پنجم کتاب مباحث مابعدالطبیعی^{۲۰} خود به «اصل تفرد» می‌پردازد: همه چیزهایی که واقعاً موجودند، یعنی همه چیزهایی که می‌توانند «بی‌واسطه» وجود داشته باشند، افراد و اشخاص هستند (۵، ۱، ۴). سوآرز با کلمه «بی‌واسطه» اوصاف عمومی موجود را، که نمی‌توانند بی‌واسطه وجود داشته باشند، یعنی می‌توانند فقط در موجودات شخصی و فردی وجود داشته باشند، کنار می‌گذارد. او با اسکوتوس موافق است که فردیت به طبیعت مشترک چیزی واقعی می‌افزاید، اما این نظریه اسکوتوس را رد می‌کند که «این بودن» (*haecceitas*) «از نظر صوری» غیر از طبیعت خاص است (همان، ۵، ۲، ۹ - ۸). بنابراین، فردیت به طبیعت مشترک چه چیزی می‌افزاید؟ «فردیت به طبیعت مشترک چیزی می‌افزاید که از نظر ذهنی غیر از آن طبیعت، متعلق به آن مقوله و (همراه با طبیعت) به لحاظ مابعدالطبیعی، به عنوان فصل (*differentia*) فردی‌ای که منقبض‌کننده انواع و سازنده فرد است، فرد را می‌سازد (همان، ۵، ۲، ۱۲).» از نظر سوآرز این سخن که چیزی که افزوده می‌شود از نظر ذهنی غیر از طبیعت خاص است عین این سخن نیست که آن موجودی عقلانی (*ens rationis*) است؛ او از قبل با اسکوتوس موافق بود که آن چیزی واقعی (*aliquid reale*) است. بدین ترتیب، در پاسخ به این پرسش‌ها که آیا جوهر خودبه‌خود فردیت می‌یابد، سوآرز پاسخ می‌دهد که اگر کلمه «خودبه‌خود» به طبیعت خاص به معنای دقیق آن دلالت داشته باشد پاسخ آن منفی است، اما اگر کلمه «خودبه‌خود» به معنای «به‌واسطه هستی یا وجود خودش» باشد پاسخ آن مثبت است، اما باید افزود که هستی یا وجود نه تنها علت خاص (*ratio specifica*) بلکه فصل فردی (*differentia individualis*) را هم دربردارد، و این دو به‌واسطه تمایزی ذهنی از یکدیگر متمایز هستند. سوآرز بر این حقیقت اصرار دارد که از اشیای مخلوق سخن می‌گوید، و نه از جوهر الهی؛ اما در بین اشیای مخلوق در باب جوهرهای غیر مادی و هم جوهرهای مادی آموزه واحدی را به کار می‌گیرد. او، در نهایت، این نظریه توماس را که ماده متعین (*materia signata*) تنها اصل تفرد است رد می‌کند (همان، ۵، ۳). اعتقاد او بر این است که

در مورد جوهری مرکب، یعنی مرکب از ماده و صورت، «اصل کافی فردیت»، این ماده و این صورت در اتحاد با هم است و صورت اصلی اساسی است و خودبه‌خود برای مرکب، به‌عنوان شیئی‌ای فردی از نوعی خاص، که از نظر عددی یکی لحاظ شده است، کفایت می‌کند. از نظر او این نتیجه‌گیری با عقیده‌ی دوراندوس (Durandus) و تولتیوس (Toletus) موافق است؛ و اسکوتوس، هنریکوس اهل گنت و اسم‌گرایان (Nominalists) به چیزی که در اصل غیر این باشد معتقد نیستند (همان، ۵، ۶، ۱۵). از آنجا که شناخت ما بر تجربه‌ی اشیای محسوس مبتنی است ما غالباً افراد را طبق «مواد» خاص به خود آنها یا طبق أعراض آنها، مثل کمیت، که در ماده جای دارند، از یکدیگر متمایز می‌کنیم؛ اما اگر جوهری مادی را فی‌نفسه، و نه صرفاً در ارتباط با نحوه‌ی شناخت ما در نظر بگیریم فردیت آن را در وهله‌ی نخست باید به عنصر اصلی و بنیادی آن، یعنی صورت، نسبت داد (همان، ۵، ۶، ۱۷).

با اینکه فیلسوفان و الاهیدانان مابعدقرون وسطی غرب، به تدریج، از این گونه مباحث دور شده‌اند امثال لایبنیتس (۱۷۱۶ - ۱۶۴۶) توجه خاصی به این مسئله داشته‌اند. لایبنیتس حتی پایان‌نامه‌ی لیسانس خود را به «اصل تفرد» اختصاص داده بود و در این باب بر مذاق قرون وسطائیان بوده و تحت تأثیر اسم‌گرایان است (نگاه کنید به کاپلستون، فصل پانزدهم، شماره ۱). او متحرک بودن هر جسمی را به علت نیروی خودش می‌داند و این نیرو را همچون صورت برای ماده دانسته و بر این اعتقاد است که «بدون این نیرو، هر ماده‌ای مثل دیگر ماده‌هاست» (Leibnitz, p.122).

با وجود این، فصل‌القول این بحث را باید در عالم اسلام و در نزد صدرالمألهین (۱۰۵۰ - ۹۷۹ هجری قمری / ۱۶۴۰ - ۱۵۷۱ میلادی) دید. او در بحثی که در رساله‌ی *المسائل القدسیة* (سه رساله‌ی فلسفی، ص. ۲۰۶-۷) به تخصیص وجود اختصاص داده است تخصیص وجود و تفرد موجود را به «وجود» و «شدت و ضعف وجودی» دانسته و تفصیل بحث را به کتاب بزرگ خود *الاسفار الاربعه* حواله می‌دهد. در کتاب *الاسفار الاربعه* نیز به عبارتی از ابن‌سینا در *المباحثات* (ص ۴۱) استناد می‌کند و می‌گوید: «قال الشيخ فی المباحثات إن الموجودات فی ذوات الماهیات لا یختلف بالنوع» (*الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۴۶). در توضیح آن می‌گوید ماهیات گوناگون دارای کثرت و تخالف نوعی هستند در حالی که وجودات آنها هرگز خلاف یکدیگر نبوده و فقط از حیث شدت و ضعف با یکدیگر اختلاف دارند.

بدین ترتیب صدر المتألهین اختلاف موجودات را فقط از جهت ماهیت آنها دانسته و پس از اینکه اتحاد آنها را از جهت وجود آنها می‌داند تخصص و تفرد وجودی آنها را ناشی از شدت و ضعف وجودی آنها می‌داند.

نتیجه‌گیری

مسئله اصل تفرد از زمان ارسطو مطرح بوده است. بیشتر مفسران ارسطو بر این اعتقاد بوده‌اند که ارسطو اصل تفرد را به «ماده» شیء می‌داند. در عالم اسلام، ابن سینا، که شاید بزرگ‌ترین مفسر ارسطو باشد، اصل تفرد را به «صورت» و بلکه در واقع، به «وجود» دانست. در عالم قرون وسطی مسیحی، امثال توماس آکوئینی اصل تفرد را به «ماده متعین به تعیین کمی» دانست و در نقد آن گفتیم که «ماده متعین به تعیین کمی» بالمآل چیزی جز «ماده ثانویه» و «ماده دارای صورت» نیست و بنابراین باید قائل به این می‌بود که اصل تفرد به «صورت» است. پس از آکوئینی بیشتر فلاسفه و الاهیدانان مسیحی قرون وسطی به تدریج به این روی آورده‌اند که اصل تفرد شیء به «صورت» و بلکه به «وجود» آن شیء است. از طرح آراء فلاسفه مابعد قرون وسطی، به جز لابینتیس، صرف نظر کردیم و در هر حال بیشتر آنان عقیده قرون وسطائیان مابعد آکوئینی را اتخاذ کرده‌اند. در نهایت، عقیده صدر المتألهین را فصل القول این بحث نامیدیم و ابن سینا و صدر المتألهین را قائلان به اصالت وجود و تشخیص و تفرد به «وجود» معرفی کردیم.

توضیحات

۱. مابعد الطبیعه، ۱۰۳۰ ب ۱۳ - ۱۲. ارسطو مطلق «موجود» را مقسم جوهرها و أعراض قرار می‌دهد (مابعد الطبیعه، کتاب هفتم، فصل اول)، اما ابن سینا با تفکیک واضح بین موجود واجب الوجود و موجود ممکن الوجود (المباحثات، ص. ۲۸۱)، «موجود ممکن الوجود» را مقسم جوهر و عرض قرار می‌دهد (الشفاء، الالهیات، مقاله دوم، فصل اول) و بنابراین موجود واجب الوجود را فراتر از جوهر می‌داند.
۲. البته ابن سینا نفس و عقل را جوهری غیر از صورت می‌داند (الشفاء، الالهیات، ص ۶۰).

۳. به نظر می‌رسد که ابن‌سینا (۱۰۳۷ - ۹۸۰ م / ۴۲۸ - ۳۷۰ ق)، برخلاف ارسطو، ماده نخستین را به نوعی دارای وجودی مستقل می‌داند. ابن‌سینا در فقره‌ای از الشفاء *الالهیات*، ص. ۶۷، جسم را جوهری می‌داند که مرکب است از چیزی که به آن بالقوه است و چیزی که به آن بالفعل است و بنابراین، چیزی که به آن بالفعل است صورت آن است و چیزی که به آن بالقوه است ماده آن است و این همان «هیولی» است. از نظر ابن‌سینا (همان، ص. ۸ - ۶۷)، «هیولی» امری ذاتاً بالقوه است و تا حقیقتی خارجی عارض آن نگردد فعلیت نمی‌یابد و این حقیقت خارجی همان صورت است. نسبت جوهریت و استعداد به هیولی، همانند نسبت جنس و فصل به نوع است و نه همانند نسبت ماده و صورت به مرکب از این دو. اگر جوهر بودن هیولی را جنس بگیریم استعداد هر چیزی داشتن آن را هم باید فصل آن بگیریم و با فعلیت یافتن این استعداد، یعنی با دریافت صورت جدید، است که هیولی به همراه صورتی که اخذ می‌کند وجود بالفعل می‌یابد. بنابراین، ابن‌سینا قوه محض بودن را صورت برای ماده نخستین می‌داند و این امر این تصور را ایجاد می‌کند که از نظر او ماده نخستین دارای فصلی خاص به خود بوده و خودبه‌خود فعلیت دارد. در ادامه خواهیم دید که این‌گونه نیست و او همچون ارسطو، وجود ماده را تابع وجود صورت می‌داند.

4. Thomas Aquinas (1225 – 1274)

5. *Summa Theologica*

۶. ارسطو نیز در *مابعدالطبیعه* (۱۰۳۵ ب ۳۲ - ۳۱) تصریح دارد که «وقتی به افراد، مثلاً سقراط، می‌رسیم افراد به اعتبار ماده اخیر وجود دارند، و همین‌طور است در موارد دیگر».

۷. با توجه به مطلب بعدی که در صفحات ۲۰۸-۲۰۷ و ویژه در صفحه ۲۰۸ *الشفاء الهیات* ابن‌سینا آمده است، به نظر می‌رسد که ابن‌سینا به جای اینکه «خورشید» و «زمین» را مثال بیاورد باید «مجردات» را مثال می‌آورد.

۸. مقصود از «عروض» عروض عَرَض بر جوهر نیست (خطایی که ابن رشد و توماس آکوئینی و برخی دیگر مرتکب آن شده و متحیر مانده‌اند که چگونه «وجود» عَرَض واقع می‌شود)، بلکه مغایرت وجود با ماهیت و افاضه وجود بر ماهیت است.

9. Franciscans

10. Dominicans

11. Bonaventure

۱۲. کتاب مقدس از برخی ملائکه خبر می‌دهد که اعمال مشابهی را انجام می‌دهند و این

دلیل بر مشابهت آنان در وجود است؛ در عین حال، عشق به هم‌نوع نیز مستلزم کثرت

فرشتگان در درون همان نوع است (بوناووتورا، ۳، ۱، ۲، ۱).

۱۳. به‌طور مثال نگاه کنید به جامع در رد کافران، فصل‌های ۷۵ و ۱۰۰؛ جامع الهیات، قسمت

نخست، مسئله ۵۴، مقاله ۴، و مسئله ۵۶، مقاله ۲، و مسئله ۵۷، مقاله ۲.

14. *materia signata quantitate*

۱۵. در باب آموزه سلب دوگانه هنریکوس، رجوع کنید به همان، ۵، ۸، ۲۴۵ و بعد.

16. James of Metz

17. Petrus Aureoli

18. Henry of Harchay

19. Francis Sua'rez

20. *Disputationes metaphysicae*

منابع

آکوئینی، توماس، تفسیر بر درباب تثلیث بوئتیوس، در مجموعه آثار (۲۵ جلدی)، نیویورک، ۱۹۴۸.

_____، جامع الهیات، در مجموعه آثار (۲۵ جلدی)، نیویورک، ۱۹۴۸.

_____، جامع در رد کافران، در مجموعه آثار (۲۵ جلدی)، نیویورک، ۱۹۴۸.

_____، در باب مخلوقات روحانی، در مجموعه آثار (۲۵ جلدی)، نیویورک، ۱۹۴۸.

_____، دربارۀ نفس، در مجموعه آثار (۲ جلدی)، دانشگاه پرینستون، ۱۹۹۵.

_____، مابعدالطبیعه، در مجموعه آثار (۲ جلدی)، دانشگاه پرینستون، ۱۹۹۵.

_____، مقولات، در مجموعه آثار (۲ جلدی)، دانشگاه پرینستون، ۱۹۹۵.

ابن سینا، الشفاء، الالهيات، با مقدمه ابراهیم مدکور، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفی، قم، المقدسه - ایران، ۱۴۰۴ ق.

_____، الشفاء، الطبيعيات، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفی، قم، المقدسه - ایران، ۱۴۰۴ ق.

بوناونتورا، تفسير بر كتاب الجمل، كتاب دوم، در مجموعه آثار (۱۰ جلدی)، کوئاراچی، ۱۹۰۲-۱۸۸۲.

اسکوتوس، دنز، اثر آکسفوردي، در مجموعه آثار (۲۶ جلدی)، پاریس، ۱۸۹۵-۱۸۹۱.

_____، درباره نفس، در مجموعه آثار (۲۶ جلدی)، پاریس، ۱۸۹۵-۱۸۹۱.

_____، مسائلی پیرامون مابعدالطبیعه، در مجموعه آثار (۲۶ جلدی)، پاریس، ۱۸۹۵-۱۸۹۱.

سوآرز، فرانسیس، مباحث مابعدالطبیعی، در مجموعه آثار (۲۸ جلدی)، پاریس، ۱۸۷۸-۱۸۵۶.

شیرازی (ملاصدرا)، الاسفار الاربعة، بیروت، داراحیاء التراث العربی، الطبعة الثانية، ۱۹۸۱. _____، سه رساله فلسفی، تصحیح و تعلیق: جلال الدین آشتیانی، چ ۳، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.

الفارابی، اربع رسائل فلسفیه، رساله التعليقات، التحقیق: الدكتور جعفر آل یاسین، الطبعة الأولى، بایران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۱.

قوام صفری، مهدی، نظریه صورت در فلسفه ارسطو، تهران، حکمت، ۱۳۸۲.

کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه غلامرضا اعوانی، ج ۴، تهران، علمی و فرهنگی، فصل ۱۵، شماره ۱.

هنریکوس اهل گنت، مباحث مورد بحث عام، در دو جلد، ونیز، ۱۶۰۸.

Copleston, Frederick, *A History of Philosophy*, vol.2,3, printed in Great Britain, Continuum, 2003.

Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. VI, *Aristotle: An Encounter*, Cambridge University Press, 1993.

Leibnitz. *The Philosophical Works of Leibnitz*, Noted by George Martin Duncan, New Haven, 1980.

Ross, W. D., *Aristotle*, Methuen, Fifth edition, London, 1923.