



وجه اشتراک و افتراق نظرگاه فخررازی و خواجه نصیرالدین طوسی در مسأله معرفت

شناسی کلی‌ها

داریوش بابائیان^۱

چکیده: مسأله کلی‌ها بیش از هر موضوع فلسفی دیگری محل مناقشه و معرکه‌ی آراء بوده است. کلی از دو جنبه‌ی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی می‌نگرند؛ هستی‌شناسی در باره‌ی نحوه‌ی وجود کلی معرفت‌شناسی در باره‌ی نحوه‌ی ادراک مفاهیم کلی بحث می‌کند. در این مقاله وجه معرفت‌شناسی کلی‌ها مورد کاوش قرار می‌گیرد. فخررازی و خواجه طوسی دیدگاه درخور توجهی در این زمینه دارند کمتر بدان‌ها توجه شده است، تبیین و تحلیل دیدگاه آنان می‌تواند به باز شدن افق‌های جدیدی در این بحث مهم فلسفی بیانجامد. در این نوشتار به دنبال پاسخی برای این سوال هستیم که این دو متفکر صاحب نام چه تبیینی از نحوه‌ی ادراک کلی دارند؟ نتیجه‌ی این مقاله به دست می‌آید آن‌اس که گرچه این دو متکلم در مباحثی همچون مفهوم کلی، اقسام کلی، تعقل کلی و مجرد مفاهیم کلی محل آنها رویکرد تقریباً مشابهی اتخاذ کرده‌اند، اما در مواردی مانند کلی عقلی، صورت‌های معقو تشخیص و تجرید با هم اختلاف نظر دارند.

واژگان کلیدی: مسأله کلی‌ها، ادراک کلی، فخررازی، خواجه نصیرالدین طوسی، ملاصدرا

* تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۱۷

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۵/۸

۱. دکتری فلسفه و کلام اسلامی، مدرس پردیس شهید مدرس، دانشگاه فرهنگیان، ایلام،
babaieindariush@gmail.com

مقدمه

مسئله کلی ها از مباحث مهم فلسفه است، که متکلمان و فلاسفه مشترکاً در توسعه آن همت گمارده اند، کلی را از دو جنبه هستی شناسی و معرفت شناسی می نگرند. البته نزد متأخران تفکیکی به این نحو یافت نمی شود، ولی با تحلیل و تعمیق آراء، این دو جهت را در نگاه آنان به نحو متمایز قابل بررسی است. هستی شناسی یا آنتولوژی^۱ که در باره ی چیستی کلیات، و نحوه ی وجود کلی بحث می کند. و معرفت شناسی یا اپیستمولوژی^۲ که در باره ی نحوه ی آگاهی ما از معقولات و مفاهیم کلی و چگونگی ساخته شدن و ادراک آنها در ذهن سخن می گوید. کلید حل این پرسش که چه چیزی بین مفاهیم کلی و متعلقات آنها در خارج، یا میان ذهن و عین، ارتباط ماهوی برقرار می سازد و انسان را به ادراک تازه می رساند، در معرفت شناسی کلی ها نهفته است.

فخررازی فاضل علامه و خواجه نصیر استاد البشر، که بخاطر گستردگی آثار و جامعیت علمی در زمره متکلمان نامدار و پرآوازه سنت اسلامی به شمار می روند، مسئله کلی ها را مورد تأمل و دقت قرار داده اند، در این مقاله به دنبال آن

هستیم؛ که دیدگاه آنها را در باب معرفت شناسی کلی ها و تبیینی که از نحوه ی ادراک کلی و مسائل مربوط به آن دارند، مورد سنجش و ارزیابی قرار داده، تا به وجه اختلاف و اشتراک آنها در رابطه با ادراک کلی ها دست یابیم، شاید با داوری بین آن دو، تأملات جدید و نگاه دقیق تری در حوزه نگرش به کلیات به بار آید.

با ارجاع به پیشینه تحقیقات انجام شده در باب مسئله کلی ها، از جنبه فلسفی به تبیین زوایایی از این مسئله همت گماشته اند، که ضمن بدست آوردن بینش دقیق تر و درکی روشن تر نسبت به مسئله تحقیق، به این خلاء از پژوهش های مربوطه، دست یافتیم؛ که متأسفانه این بحث از جنبه ی کلامی محجور مانده و مورد واکاوی قرار نگرفته است. و به پژوهشی که به مساله مورد نظر ربط مستقیم داشته باشد، دست نیافتیم.

از پژوهش های نزدیک به موضوع مقاله، می توان به آثار زیر اشاره داشت:

مقالات: بررسی و تبیین مساله کلی طبیعی در حکمت متعالیه، محمد نجاتی و احمد بهشتی. اصالت وجود و کلی طبیعی، سید محمود یوسف ثانی. چیستی و گونه های کلی، علی اوجبی. کلی طبیعی

مقایسه ای میان ابن سینا و ملاصدرا، رضا اکبریان و زهرا محمود کلایه. هستی‌شناسی کلیات و نحوه‌ی شکل‌گیری مفاهیم کلی، سید اکبر حسینی قلعه بهمن و علیرضا تاجیک. مساله کلیات از منظر صدرالمتالهین و تاملاتی در باب آن، مسعود امید. جایگاه کلیات در معرفت، غلامحسین ابراهیمی دینانی. رساله دکتری: تحلیل تطبیقی مساله کلیات، سید محمود یوسف ثانی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد: حقیقت مفاهیم کلی و کیفیت ادراک آنها از دیدگاه ملاصدرا، اکرم مهربانی.

مفهوم کلی

فخررازی در قاعده ای، کلی^۱ را اعراف از جزئی^۲ می‌داند؛ زیرا که در استقراء مشخص می‌شود که علم جزئی دقیق و کامل نیست، اما علم کلی دقیق و متمایز است. و کلی را اعم از جزئی می‌داند و اعم در مقایسه با امر اخص، کمتر دارای معاند و شرط است. و هر چه که کمتر معاند و شرط داشته باشد، وقوع آن در ذهن بیشتر است، و هر چه وقوعش در ذهن بیشتر باشد، اعراف و شناخته شده تر است (فخررازی، ۱۳۸۲: ۲۶). جزئی «درخت

بلوط» در مقایسه با کلی «درخت»، هم دارای شروط بیشتری مانند ویژگی کمی، کیفی، دلنه، رُستگاه است. و هم دارای اغیار بیشتری مثل درخت چنار، سیب و انار است؛ پس چون «درخت» نسبت به «درخت بلوط» هم شروط و هم معاند کمتری دارد؛ روشن تر و اعراف از آن است. وی در قاعده ای دیگر بیان می‌دارد: کلی اگر اعم از جزئی باشد، ولی عدم آن اخص از عدم جزئی است؛ زیرا که هر سیاهی رنگ است، ولی عکس آن صادق نیست، یعنی رنگ سیاه به عنوان یک جزئی تحت کلی «رنگ» واقع است و اخص از آن کلی می‌باشد. اما عدم آن دو این گونه نیست، عدم رنگ سیاه اعم از عدم رنگ است؛ پس آنچه عدم جزئی می‌باشد، بیشتر است از آنچه عدم کلی است (همان، ۲۵). فخررازی مفهوم کلی را با قاعده‌ی «کل کلی محمول بالطبع و کل جزئی موضوع بالطبع» بیان می‌کند (همان، ۲۸).

زبان و اندیشه در گرو کلیات می‌باشند، چنان که خواجه نصیر ابراز می‌دارد؛ اللقاء مطلبی با ساده‌ترین روش به یک مخاطب در قالب یک قضیه حملی

صورت می گیرد، و محمول به عنوان یکی از اجزای آن همیشه لفظی کلی است. و حمل با اتحاد بین دو جزء اصلی قضیه به کمک رابطه شکل می گیرد؛ پس به این حقیقت دست می یابیم که بین دو جزئی اتحادی برقرار نمی شود (طوسی، ۱۳۷۵: ۱/۳۹).
خواجه در تعریف کلی از تعبیر مفهومی که صدق آن بر بیش از یک مصداق محال نیست، استفاده می کند. و بطور واضح از افراد و مصداق های فرضی صحبتی نمی کند (همان، ۲۸).

در نظر خواجه طوسی، معلنی و مفهوم کلی عقلی از دو راه حاصل می شود: الف) نفس ناطقه با ادراک معانی و صور جزئی حسی، خیالی و وهمی، زمینه ی بدست آوردن بی واسطه ی معانی و صور کلی عقلی از سوی عقل فعال را فراهم می آورد؛ ب) نفس ناطقه با تحلیل و ترکیب صور و معانی کلی عقلی که حاصل نموده است، معانی و تصورات نامعلوم را تعقل می کند (همان، ۲/۳۶۷).

با تأمل در تفاوت (کلی و جزئی) با (کل و جزء) از منظر خواجه طوسی، مفهوم کلی از نگاه وی به خوبی آشکار می شود:
۱- «کلی و جزئی» در جهت توصیف مفاهیم ذهنی به کار می روند، ولی «کل و جزء» علاوه بر مفاهیم ذهنی در امور

خارجی نیز به کار می روند؛ ۲- «کلی و جزئی» را می توان بر یکدیگر حمل نمود، ولی این مورد در رابطه با «کل و جزء» صدق نمی کند؛ ۳- مفهوم «کلی» را می توان بدون اینکه نیازی به وجود «جزئی» باشد، به کار برد، اما به کار بردن «کل» بدون اینکه «جزء» وجود داشته باشد، غیر ممکن است؛ ۴- در تعریف «کلی» نیازی به آوردن جزئیات نیست، ولی تعریف «کل» بدون اجزاء امکان پذیر نیست؛ ۵- اگر «کلی» را به جزئیات تقسیم کنیم، کلی باز به همراه تک تک جزئیات وجود دارد، ولی «کل» در تقسیم به اجزاء از بین می رود؛ ۶- اگر «کلی» جزئیات خود را از دست بدهد، باز خود باقی است، اما در «کل» این مورد صدق نمی کند؛ ۷- با کم یا زیاد شدن جزئیات، «کلی» تغییری نخواهد کرد، ولی «کل» با کم یا زیاد شدن اجزایش، خود نیز تغییر می کند؛ ۸- «کلی» دارای جزئیات محدود و محصور نیست، اما این مطلب در مورد «کل» امکان پذیر است؛ ۹- تعریف «جزئی» با «کلی» واقعیت پیدا می کند، ولی در «کل» این طور نیست؛ ۱۰- قطعاً در مورد نقض داشتن یک جزئی از «کلی» آن کلی دیگر سزاوار کلیت نیست، اما با نبودن یک جزء از «کل» آن کل شایسته کلیت است

(طوسی، ۱۳۲۶: ۱۹-۲۰).

خواجه نصیر دو مفهوم کلی و جزئی را از مفاهیم معقول ثانی^۱ و امور اعتباری می‌داند (طوسی، ۱۳۲۶: ۳۹۹).

هر دو متکلم مفهوم کلی را می‌پذیرند، و لفظ کلی را مساوی با محمول، و لفظ جزئی را نیز لزوماً مرادف با موضوع تلقی می‌کنند. و باور دارند که انسان‌ها معقولات را درک و مدرک کلی‌هایند، و اندیشه و گفتارشان بر اساس کلی‌ها شکل می‌گیرد، و با کلیات معنا پیدا می‌کند، و در گفتگوها، قضایا و احکامی را که بر امور ذهنی و خارجی به کار می‌گیرند، محمول آنها کلیاتند.

اقسام کلی

فخررازی به سان حکمای مسلمان، با ژرف نگری و باریک‌اندیشی، تقسیم‌بندی مشهور کلی به سه قسم؛ کلی طبیعی، منطقی و عقلی مورد بررسی و مذاقه قرار داده، و با کمک مبانی فلسفی و کلامی اش تبیین و سخن به میان آورده است (فخررازی، ۱۴۱۱: ۱/ ۴۴۸). در مفهوم حیوان با سه امر؛ حیوان از آن جهت که

حیوان است، کلی بودن آن و ترکیب این دو مواجهه ایم. در این مثال معنای دوم مغایر با معنای اول است؛ چرا که وصف کلی بودن شامل حیوان و غیر آن؛ مثل انسان، درخت و ... می‌شود و محال است که حیوان با کلی بودن آن یکی باشد؛ چون کلی بودن حیوان امری نسبی است که نسبت به موضوعاتش عارض بر حیوان می‌شود. معنای سوم هم با آن دو متفاوت است؛ چرا که هر مرکبی از اجزای خود تاخر دارد و معنای سوم نیز متأخر از اجزای خود است، مثل انسان که متأخر از حیوان است. این معانی به ترتیب کلی طبیعی^۲، کلی منطقی و کلی عقلی نام دارند (فخررازی، ۱۳۸۲: ۲۲).

در نظرگاه فخررازی شش دسته «کلی» جای دارند؛ ۱- کلی که وجودش محال و غیر ممکن است؛ مثل «شریک خداوند»؛ ۲- کلی که وجودش ممکن است، ولی موجود نیست؛ مثل «دیواری از یاقوت»؛ ۳- کلی که فقط یک فرد آن موجود است، و وجود افراد دیگرش محال

وسيله ی خواجه نصیر صورت گرفته است (طوسی، ۱۴۰۷: ۴۲).

۳- مساله کلی‌ها در فلسفه و کلام اسلامی از حیث هستی‌شناسی، تحت عنوان کلی طبیعی مطرح است.

۱- اطلاق عبارت «معقولات ثانیه» بر مفاهیمی چون؛ شیئیت، امکان و وجوب که اتصاف آنها در خارج و عروض آنها در ذهن است، اولین بار به

و غیر ممکن است؛ مثل «خداوند»؛ ۴- کلی که وجود افرادش ممکن است، ولی تنها یک فرد از آن موجود است؛ مثل «خورشید»؛ ۵- کلی که دارای افراد موجود بیشماری هست، ولی متناهی لند؛ مثل «ستارگان»؛ ۶- کلی که دارای افراد موجود بیشماری هست، و غیر متناهی اند؛ مثل «انسان» (فخررازی، ۱۳۸۲: ۲۷-۲۵). تقسیم کلی به این اقسام سبب اشکالاتی شد که منطبق دانان در پی رفع آنان برآمدند، که جهت جلوگیری از اطاله ی کلام از آوردن آن مطالب صرف نظر می شود.

خواجه نصیر نیز تقسیمات سه گانه کلی را می پذیرد؛ کلی به اشتراک بر سه معنی اطلاق می شود: به آنچه قابل وقوع شرکت در آن باشد؛ کلی منطقی می گویند. (طوسی، ۱۳۲۶: ۲۰). به مجرد «مفهوم و وصف اشتراک بین کثیرین» کلی منطقی گویند (همان). وی در جهت تفهیم این سخن سه کلمه ی کلی؛ «سیمرغ»، «خورشید» و «مردم» را مثال می زند؛ همان گونه که سیمرغ بر هیچ فردی دلالت ندارد، و خورشید هم بر یک موجود واقع است، و مردم نیز بر افراد کثیری دلالت دارد؛ ولی هر سه مورد کلی اند؛ چرا که مانع وقوع شرکت نیستند، و در توهم قابلیت وقوع شرکت بر افراد کثیر بر هر

کدام امکان پذیر است (همان). به ماهیتی چون «انسان» که قابلیت وقوع شرکت در آن می باشد، و همچنین با «این انسان» مانع وقوع شرکت پیدا می کند؛ کلی طبیعی می گویند (همان). ماهیت من حیث هی هی را که نسبت به تمام اوصاف لاقتضا است؛ کلی طبیعی می گویند (طوسی، ۱۴۱۵: ۸۲). خواجه نصیر کلی طبیعی را اعتبار ماهیت لا بشرط قسمی می داند (طوسی، ۱۴۱۹: ۱۲۲). کلی طبیعی همان معروض وصف کلی منطقی است (طوسی، ۱۳۲۶: ۲۰). وی قسم سوم کلی را کلی عقلی می نامد، که ترکیبی از دو قسم کلی منطقی و طبیعی است؛ با این وصف که در اعیان موجود است، و قابلیت شرکت و مقول بر کثیرین است (طوسی، ۱۳۲۶: ۲۰). به کلی طبیعی «مثل: انسان» که کلی منطقی «قید کلیت: کلی» در ذهن عارض آن شده است؛ کلی عقلی «مثل: انسان کلی» می گویند. (همان، ۸۷). در حقیقت اگر مجموع عارض و معروض یا وصف و موصوف را از کلی اراده کنند، آن کلی عقلی است (همان).

حمل کلی بر این سه معنا، به اشتراک لفظی حمل شده و اطلاق آن از باب توسع و مجاز است (همان، ۲۰).

هر دو متکلم هم منشا پیدایش کلی منطقی و هم نحوه ی وجود آن را ذهنی می دانند. و این کلی منطقی را دارای معروضی در خارج می دانند، که آن معروض را با وصف لابشرط، کلی طبیعی می گویند. با توجه به اینکه فخررازی علم را صرف اضافه و نسبت می داند؛ دیدگاه وی در رابطه با مفهوم کلی عقلی را متفاوت با دیدگاه خواجه نصیر ساخته است. فخررازی کلی عقلی را به معنای عین ماهیت، و طبیعت شیء را به عنوان واسطه ی ادراک شیء نمی پذیرد، و امری موجود و عینی در ذهن نمی داند.

تعقل کلی

خداوند با بهره مندی انسان از عقل، نطق و خط، و با امکان کسب باورهای حقیقی و اخلاق فاضله به وسیله عقل و فهم، انسان را تکریم و تفضیل داده است (فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۱ / ۳۷۵-۳۷۲). آدمی در آغاز خلقتش از هر نوع شناخت و معرفتی خالی است، ولی با بهره گیری از ابزار حصول معرفتی که در اختیار دارد، به معرفت و شناخت می رسد (فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۰ / ۲۵۰). و انسان با ادراک محسوسات، باورهای صادق اولیه که ابزاری در جهت کشف مجهولات توسط عقل می باشند، را

کسب می کند (فخررازی، ۱۴۲۰: ۳۰ / ۷۴۱).

فخررازی برای کلی تنها صفت لفظ را قائل نمی داند (فخررازی، ۱۳۸۲: ۵۲). یعنی در واقع مفهوم انسان که بر مصادیق کثیری چون زید و عمرو قابل تحقق است، یک اشتراک لفظی صرف نمی باشد، بلکه به معنا توجه می شود و کلی را مشترک معنوی می داند که ناگزیر بدون صفت خاصی می باشد و این را به عنوان اصلی ترین صفت کلی ذکر می نماید (فخررازی، ۱۴۱۱: ۱ / ۳۳۳). توانایی مهمی که فخررازی در تعقل انسان به آن باور دارد؛ انتقال سریع از جزئیات به کلیات است (فخررازی، ۱۴۰۷: ۱۱۱ / ۷).

خواجه نصیر بیان می دارد: «فعل النفس بذاتها لا بالتی...» آنچه را که نفس، خود در ادراک انجام می دهد بدون آنکه واسطه ای در این ادراک داشته باشد، تعقل نام دارد (طوسی، ۱۳۲۶: ۳۴۲). تعقل مرحله ی دریافت مفاهیم کلی مجرد و عاری از همه شروط ادراک حسی است (طوسی، ۱۳۷۵: ۲ / ۳۲۴). مبدأ شناخت آدمی قوه ناطقه اوست که مبدأ فکر و تمییز و شوق نظر در حقایق امور است (طوسی، ۱۴۱۳: ۱۰۸). غایت نهایی معرفتی که

آدمی به واسطه ی قوه علمی نفس منطقه اش کسب می کند، آگاهی او بر مراتب هستی بر طریق کلی و کسب جزئیات غیر متناهی در تحت کلیات است (طوسی، ۱۳۴۱: ۷۰). ادراک مفاهیم عقلی اختصاص به انسان دارد و سایر حیوانات از ادراک آنها محروم هستند (طوسی، ۱۴۱۵: ۱۹۳). در ادراک عقلی که مختص به انسان است، فقط کلیات؛ مانند «انسان کلی» درک می شوند و ادراک عقلی اضافه ای به جزئیات؛ چون ادراک شخص خاصی مانند «زید» را ندارد.

خواجه نصیر با بیان ویژگی های تعقل، آن را مختص به کلیات می داند: الف) نخستین ویژگی مدرک متعقل، کلی بودن آن است؛ ب) مدرک متعقل بدون وساطت حواس ظاهری تحصیل می شود؛ ج) مدرک متعقل مجرد است، و اشیاء را مجرد از عوارضشان درک می کند؛ د) مدرک متعقل، مدرک کلی ها است؛ ه) دیگر ویژگی تعقل، وجه تمایز انسان از سایر موجودات است (طوسی، ۱۳۲۶: ۳۴۶-۳۴۲)؛ و) در تعقل یک چیز، عوارض مصادیق مختلف خارجی آن؛ چون طول، هیأت، شکل معین، قابل تحقق در ذهن نیست؛ بلکه معنا و ماهیت خارجی آن در ذهن ایجاد می شود

(طوسی، ۱۳۷۵: ۲۸۱/۳). با توجه به این مطلب به این نتیجه رهنمون می شویم که؛ مثلاً ماهیت خارجی یک دریا با ماهیت ذهنی آن دریا در داشتن عوارض فوق یا عدم آن با هم فرق دارند، ولی در معنا و ماهیت دریا هر دو با هم مشترکند.

در نظر فخررازی تعریف اصلی کلی همان خالی بودن از عوارض و خصوصیات مختص به هر فرد است؛ چرا که کلی قابل صدق بر کثیرین است. از نظر خواجه نصیر نیز تعقل همان ادراک کلی است، و کلی حقیقت و ذات شیء است که گویای مابه الاشتراک ذاتی تمام افراد است. بنابراین هر دو اذعان دارند که عقل مُدرک کلی هاست، و تعقل فقط متعلق به کلیات است و جزئی قابل تعقل نیست.

کلی یا جزئی بودن صور علمی و معقول

فخررازی به طور صریح برای صورت های علمی عوارضی جزئی لحاظ می کند (فخررازی، ۱۴۰۷: ۷۳/۷). دلایلی که بر این موضع خود اذعان می دارد، آن است که چون صورت های علمی در وقت مشخص و در ذهنی شخصی ایجاد می شوند، با اینکه در جوهری غیر مادی بدست می آیند، باز هم باید آنها را جزئی قلمداد کنیم (همان، ۷۶). همچنین چون نفس به عنوان محل صورت های علمی،

موجودی جزئی است؛ پس صورت‌های علمی نیز جزئی می‌باشند (فخررازی، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۳۹). فخررازی در جهت متمیم و تکمیل دلایل خود مبنی بر جزئی بودن صورت‌های علمی، با بیان این مثال که چون افراد انسانی مختلف و کثیری قبل از عمرو و بعد از او وجود داشته‌اند، نمی‌توان صورت علمی موجود در ذهن او را جزء افراد انسانی دانست؛ بنابراین صورت علمی جزء مشترک اشیاء کثیر نیست (همان، ۲۳۹). اشکال و نکته قابل تأمل و اهتمام در بیان تبیین مدعای فخررازی آن است که به نظر می‌رسد وی بین «مفهوم صورت‌های علمی» و «وجود ذهنی داشتن صورت‌های علمی»، تمایزی قائل نبوده است.

خواجه نصیر در مواضعی اذعان دارد که صورت عقلانی یک شیء از عوارض و مشخصات مجرد است و بین کثیرین مشترک است؛ چرا که در اذهان مختلف و در زمان‌های متفاوت، عین هم هستند، البته صورت عقلانی در ذهن را جزئی و همراه با عوارض می‌داند (طوسی، ۱۳۷۵: ۲/ ۳۲۶-۳۲۷).

فخررازی با اقامه دلایلی حلول صورت‌های علمی و ماهیات اشیاء

خارجی در ذهن را رد می‌کند و با انتقاداتی به کلی بودن صورت‌های علمی، تمام صورت‌های ذهنی را جزئی می‌داند. اما خواجه طوسی صورت معقول را از این نظر که بر افراد کثیر قابل صدق‌اند، کلی قلمداد می‌کند، ولی از این لحاظ که در ذهنی خاص وجود می‌یابند، و دارای لواحق و عوارض خاص خود می‌باشند، جزئی می‌داند.

ملاصدرا با نقد این مطالب؛ صورت معقول را کاملاً مجرد از ماده می‌داند و به زعمش با شیء خارجی هیچ ارتباطی در آن نمی‌بیند، و بر خلاف اقسام احساس، تخیل و توهّم، کلی و قابل صدق بر کثیرین می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/ ۹۵-۹۶).

تجرد مفاهیم کلی

انسان قادر بر ادراک امور کلی؛ چون مفهوم «درخت» را دارد. مفاهیم کلی مفاهیمی هستند که ویژگی‌های اشیای مادی را ندارند، به عبارتی مفاهیم کلی ذهنی، نه دارای جرم و ماده‌اند و نه عوارض و ویژگی‌های مادی را دارند؛ مثلاً مفهوم کلی «انسان» از مشخصات فردی افراد انسان مبرا و مجرد است. به این خاطر بر تمام افراد انسان قابل صدق و انطباق است (فخررازی، ۱۴۱۱: ۲/ ۳۶۴). انسان

۳۷۸-۳۷۶).

ادله‌ی خواجه نصیر بر تجرد نفس که در ذیل آمده است، شواهدی در جهت تقویت و تأیید تجرد مفاهیم کلی از منظر اوست؛ ۱- کلی به دلیل ویژگی صدق بر کثیرین فاقد ویژگی‌های مادی است، محل کلی‌ها نفس آدمی است؛ حال و محل در تجرد و بساطت همسانند، بنابراین تجرد کلی‌ها مستلزم تجرد محل کلی‌ها نیز هست (طوسی، ۱۳۷۵: ۲/۳۶۹). «و هی جوهر مجرد لتجردها عارضها» (طوسی، ۱۴۱۹: ۱۵۷). چون مفاهیم کلی مجرد اند؛ پس نفس هم که محل آن است، مجرد است؛ ۲- «عدم انقسامه» (همان). ادراک کلی عرضی که از عوارض نفس اند، تقسیم پذیر نیستند. همچنین نفس توانایی تصور معنای وحدت را که تصور کثرت هم وابسته به آن است، و نیز تولدایی این که معنای وحدت را به برخی از اشیاء نسبت داده و از پاره‌ای اشیاء دیگر سلب کند، را دارد. بنابراین چون ادراک کلی و معنای وحدت که نفس محل آنهاست تقسیم پذیر نیستند؛ پس نفس هم تقسیم پذیر نیست و مجرد است (طوسی، ۱۴۱۳: ۱۷). نفس صور علمی متعدد را به صورت همزمان پذیرا است، و با افزایش معقولات، استعدادش در جهت پذیرش دیگر

معلومات کلی را ادراک می‌کند، این معلومات چون فاقد شکل و وضع اند؛ پس جسمانی نمی‌باشند؛ بنابراین نمی‌توانند متصف به شکل و اندازه‌ی معینی شوند؛ چون قدر مشترک بین اشخاص اند. از سویی دیگر هر صورت جسمانی دارای اندازه، شکل، و وضع معینی می‌باشد. از آنچه گذشت مبرهن خواهد بود که صورت کلی مجرد می‌باشد و علت تجردش یا امری است که از آن أخذ می‌شود و یا دریافت کننده‌ی آن می‌باشد. مورد نخست نمی‌تواند عامل تجردش باشد؛ چرا که این صورت‌ها از اشخاصی که دارای ویژگی‌های جسمانی اند، گرفته می‌شوند؛ پس روشن می‌شود که صور کلی به دلیل تجرد محلشان مجردند (فخررازی، ۱۴۰۷: ۷/۷۵-۷۶). نفس «کلیات» غیر منقسم را ادراک می‌کند؛ بنابراین نفس جسم قابل انقسام نیست؛ چرا که محل این ادراکات عقلی انقسام ناپذیر است (فخررازی، ۱۴۱۱: ۲/۳۶۶-۳۵۹). «انسان کلی» به عنوان یکی از مفاهیم کلی و ادراکات عقلی، مجرد است، و قطعاً وجودش در خارج نیست، بلکه در ذهن است؛ پس محل آن نمی‌تواند جسم باشد؛ زیرا از ویژگی‌های مادی و جسمانی مبراست؛ بنابراین محل آن نفس مجرد است (همان،

معقولات نیز بیشتر می‌گردد، ولی اجسام قابلیت پذیرش صور مختلف به صورت همزمان را ندارند، و باید صورت قبلی از بین برود، تا بتوانند صورت بعدی را پذیرش نمایند؛ پس نفس مجرد است (طوسی، ۱۴۱۳: ۱۸)؛ ۳- آفریده‌های خداوند یا جوهر و یا عرضند؛ عرض وابسته به شیء دیگر است و از استقلال وجودی برخوردار نیست، ولی جوهر قائم به ذات خود و بی نیاز از موضوع است. نفس ناطقه دارای صورت‌های ادراکی عقلی و پذیرنده مفاهیم کلی، یکی بعد از دیگری است و این امر با عرض بودن، منافات دارد؛ پس نفس جوهر و مجرد است (طوسی، ۱۴۱۳: ۱۶-۱۷).

ادراک عقلی مرتبه آخر ادراک است، و صورت عقلی کلی مجرد است (طوسی، ۱۳۷۵: ۲/۳۲۴).

فخررازی و خواجه طوسی، مفاهیم کلی و محلشان نفس را مجرد می‌دانند.

تشخیص

حقیقت و ملاک تشخیص^۱ محل اختلاف و تشتت آراء اندیشمندان است. فخررازی چون غالب حکما مفهوم تشخیص را

مفهومی واقعی و اثباتی می‌داند؛ و بر آن باور است که تشخیص و تعیین همان هویت شیء می‌باشد، و شیء متشخص از آن جهت که متشخص می‌باشد، ثابت و واجد هویت خویش است، و آنچه که جزء یک امر ثابت باشد، قطعاً ثابت خواهد بود (فخررازی، ۱۴۱۱: ۱/۷۴). فخررازی مفهوم تشخیص را جزء مفاهیم منطقی دانسته است (همان، ۷۵).

خواجه نصیر تشخیص را نفس ماهیتی می‌داند که کثرت بردار نمی‌باشد «و اما ما به تشخیص، فقد یکون نفس الماهیه فلا تکثر» (طوسی، ۱۴۱۹: ۹۸). وی بحث تشخیص و رابطه آن با وحدت و کثرت را به عنوان دو مسأله از مسائل ماهیت ذکر می‌کند (همان، ۹۷) و بین مفهوم تشخیص و تمیز تفاوت قائل است (همان، ۱۴۶). و تشخیص را امری اعتباری می‌داند (همان، ۹۷). «اشیاء مجرد ذاتاً متشخص اند، از این رو انواع آنها به فرد واحدی منحصرند، اما مادیات علل تشخیص بخشی دارند، که به حرکت و زمان و یا وضع و مکان متعلقند و این علل عارض بر ماده ای هستند، که در زمان و مکان است؛ در نتیجه از این

^۱ - هر موجودی که قابلیت صدق بر کنیرین را نداشته باشد و شرکت ناپذیر باشد، موجودی متشخص است.

علل معلول های متشخص ایجاد خواهد شد» (طوسی، ۱۳۵۹: ۱۵۲).

تشخص مرادف جزئیت است، و با دو ویژگی مانع قابلیت صدق بر کثیرین و موجب شرکت ناپذیری پیوند خورده است. مدعای فخررازی بر آن است که تشخص مفهومی اثباتی و واقعی است، در مقابل خواجه طوسی تشخص را امری اعتباری قلمداد می کند.

ملاصدرا با به کارگیری اصل اصالت وجود، این دیدگاه که تشخص را به نحوه ی ادراک حصولی یا حضوری شیء می دانند، به نقد می کشد «فما نقل عن الحكماء ان تشخص الشیء بنحو الاحساس او المشاهده» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۱۳). و تشخص را صرفاً به وجود شیء می داند (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۲۴). نفس تصور ماهیت سبب تشخص نمی شود، بلکه به سبب امری زلیدی است، که آن امر ذلتاً متشخص می شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۱۰). و چون برای ماهیت در خارج هیچ گونه عروض و زیادتی بر وجود قائل نمی باشد؛ به همین دلیل نه تنها از یک جزء ماهوی، بلکه از مجموعه ی آنها نیز تشخص حاصل نمی داند (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۲۲). پس اوصاف و عوارض شیء نمی توانند ملاکی برای تشخص

باشند، بلکه حداکثر می توانند ملاکی برای تمایز باشند؛ چرا که تشخص امری بنفسه و تمایز امری بغیره می باشد، و از کنار هم چیدن این مفاهیم کلی، نمی توان به تشخص رسید (همان).

تجرید

تجرد از ماده ی «جرد» به معنای برهنه و خالی شدن می باشد (جبران مسعود، ۱۳۸۰: ۱/۴۳۱). در زبان عربی ملح را جراد می گویند؛ چون همه ی گیاهان زمین را می خورد و زمین را برهنه و خالی می کند (راغب اصفهانی، ۱۴۲۹: ۱۹۱). تجرید یعنی ذهن، یکی از اجزاء تصور را جدا می کند و آن را بدون توجه به اجزاء دیگر تصور مورد توجه قرار می دهد (صلیبا، ۱۳۶۶: ۵۷۹). این واژه در علوم عقلی به معنای عاری و برهنه بودن موجود از ماده، عوارض، لواحق و احکام آن می باشد (حداد عادل، ۱۳۸۰: ۶/۵۶۹).

دو مبحث تجرید از عوارض غریبه و اشتراک امر کلی بین امور کثیر، از مباحث مهمی است، که ابن سینا در مسأله کلی ها درگیر آنها بوده است؛ که فخررازی با استفاده از مبانی علمی خود آنها را تبیین نموده است: الف) تبیین مبحث اول؛ صورت عقلی عرضی است که در نفس جزئی حلول کرده و متشخص شده است.

این تشخیص، عرضیت، حلول در نفس و مقارنت با سایر صفاتی که در نفس موجودند، عوارض غریبی هستند که همراه صورت عقلی در نفس هستند. بنابراین تجرید ماهیت از عوارض غریب و دسترسی به امر معقول و کلی ممکن نیست؛ (ب) بیان تبیین مبحث دوم؛ که نشأت گرفته از بحث اولی است؛ صورت کلی ماهیت که به عنوان مثال در نفس زید حلول کرده است، جزئی از اجزاء افراد خارجی نیست، و در نتیجه بین افراد خارجی مشترک نیست (فخررازی، ۱۳۸۴: ۲/۲۳۹-۲۳۸).

خواجه طوسی معتقد است؛ مفهوم کلی از طریق تجرید، انتزاع و تقشیر از مفاهیم جزئی با أخذ ما به الاشتراکشان حاصل می شود و هر چه میزان تجرد صورت از عوارض شیء بیشتر باشد، کلیت آن هم افزایش می یابد (طوسی، ۱۳۷۵: ۲/۳۲۴). بنابراین کلی از طریق تجرید یک امر مادی جزئی به وجود می آید. اعتقاد فلاسفه بر آن است، ذهن انسان از طریق حواس پنجگانه، افراد ماهیات محسوسه را ادراک می کند، آنگاه قوه ی عاقله با تجرید خصوصیات و عوارض فردی آنها، حقیقت مشترک همه افراد آن

ماهیت را انتزاع می کند و به این طریق مفهوم کلی عقلی ماهوی در ذهن حاصل می گردد (همان، ۳۲۷). وی مراتب تجرید را به این ترتیب ارائه نموده است؛ مرتبه اول: دارای سه ویژگی است: الف) تماس اندام حسی با شیء و ماده خارجی؛ ب) صورتی از شیء با لوازم و عوارض مادی نقش می بندد؛ ج) صورت محسوس جزئی است. مرتبه دوم: در این مرتبه صورت خیالی از ویژگی اول خالص می شود. مرتبه سوم: در این مرتبه صورت وهمی از ویژگی اول و دوم مجرد می شود. مرتبه چهارم: در مرتبه آخر صورت عقلی از سه ویژگی فوق تجرید می یابد (همان، ۳۲۴). ادراکات در تجرید مرتبه های متفاوتی دارند؛ تجرید احساسی ضعیف تر از تجرید تخیلی است و عالی ترین تجرید در مرحله تعقل صورت می پذیرد (همان، ۳۲۳-۳۲۲).

مطلب قابل تأمل در فرایند تجرید از منظر خواجه نصیر آن است؛ که این مراتب تجرید را به معنای ارتقای حقیقت مدرک بالذات و کمال وجود نفس نمی داند (همان، ۲۹۵-۲۹۸).

خواجه نصیر فرایند پیدایش مفهوم کلی را به این طریق می داند؛ که انسان

ابتدا صورت شیء را احساس می نماید، سپس آن را تخیل می کند، که به تجرید بیشتر و تعین کمتری می رسد، آنگاه صورت خیالی به قوه عاقله نفس راه می یابد و به صورت کلی عقلی تبدیل می شود. یعنی هر یک از چهار ادراک نسبت به ادراک قبلی خود، از درجه تجرید بیشتری برخوردار می شوند، و متناسب با آن درجه، کلیت آن هم افزایش می یابد.

خواجه طوسی پس از بیان اشکالات فخررازی، به دو چالش مهم ابن سینا؛ تجرید از عوارض غریبه و اشتراک امر کلی بین امور کثیر پاسخ می دهد: در پاسخ به اشکال اول ابراز می دارد؛ صورت عقلی باید به گونه ای باشد که در مقایسه با افرادش از عوارض مادی که در وجود خارجی عارض ماهیت می شوند، مجرد باشد و چنین چیزی منافاتی با این ندارد که این صورت به لحاظی دیگر مشخص بوده و با لواحق ذهنی همراه باشد (طوسی، ۱۳۷۵: ۲ / ۳۲۷-۳۲۶). در جواب به چالش دوم می گوید؛ مراد از اشتراک صورت عقلی در افراد این نیست که طبیعت لابلشرط اگر در هر ماده ای از مواد

اشخاص موجود شود، همان شخص مورد نظر می گردد، بنابراین، وصف کلیت و اشتراک از طریق حضور بالقوه کلی در افراد تأمین می گردد (همان).

فخررازی با خواجه نصیر در مسأله تجرید هم نظر نمی باشد. خواجه به تبعیت از فلاسفه ی مشاء و در رأس آنها ابن سینا، فرایند تجرید را می پذیرد. و تجرید را نوعی پیرایش و پوسته زدایی ادراکات می داند تا به مرتبه ی عقلانی می رسد؛ یعنی معتقد است «کلی» در اثر انتزاع و تقشیر مفاهیم جزئی پدید می آید، و کلی را جزئی کاهش یافته و تنزل کرده می داند. و برای نفس از مرتبه ی حسی تا عقلی، هیچ گونه تغییر و تحولی ذاتی و جوهری قائل نمی باشد.

ملاصدرا به تفصیل نظریه تجرید خواجه نصیر و دیگر متکلمان را به صورت کلی ناکارآمد می داند، و «کلی» را مفهومی تعالی^۱ و تصعید یافته و کامل تر شده، همراه با نوعی افزایش می داند (به کتب حکمت متعالیه، ۱۹۸۱: ۱ / ۲۸۷ - ۲۸۹، ۳ / ۳۶۶، ۸ / ۳۲۷، ۹ / ۹۵ و شواهد ربوبیه، ۱۳۶۰: ۳۳ و ۲۴۰-۲۴۳ مراجعه شود).

همچنین سید حسن حسینی تحت عنوان نظریه ی «خلق» نام برده است (حسینی، ۱۳۸۶: ۸).

۱- استاد مطهری از نظریه ملاصدرا، به نظریه ی «تعالی» تعبیر کرده است (مطهری، ۱۳۹۶: ۳ / ۲۹۴).

تنها وجه اشتراک نظریه تجرید خواجه و تعالی ملاصدرا این است، که ادراک مراتب طولی دارد. البته فخررازی چون مراتب را برای ادراک انکار می کند، و حس، خیال و عقل را انواع مختلف ادراک می داند، با این مورد نیز اختلاف نظر دارد (فخررازی، ۱۴۱۱: ۲/۴۱۷).

نتیجه گیری

فخررازی و خواجه طوسی در رابطه با مسأله کلی ها فقط نقش واسطه و رابطه را ایفا نکرده اند، و تنها به بازگو کردن گفته های پیشینیان بسنده ننموده اند، بلکه با تکامل این مسأله گام قابل توجهی را در حوزه ی معرفت شناسی کلی ها برداشته اند. آنچه را که حکمای مسلمان در باب کلی ها آورده اند، با مطرح کردن اصول و براهین جدید مورد بحث و نقد قرار داده، برخی به مانند آنها پذیرفته، و در مواردی نیز با ارائه موضوع و نظریات خاص، باب مباحث و عناوین جدیدی را گشوده اند، و رویکرد های مختلفی را در این زمینه رقم زده اند.

فخررازی و خواجه نصیر کلی را حقیقت و ذات شیء می دانند، که از عوارض و خصوصیات مختص به هر فردخالی می باشد، و گویای مابه الاشتراک

ذاتی تمام افراد است و تعقل را همان ادراک کلی می نامند. هر دو متکلم نیز لفظ کلی را مساوی با محمول و لفظ جزئی را مرادف با موضوع تلقی می کنند. و انسان را مدرک کلیات می دانند، که لندیشه و گفتارش با کلیات معنا پیدا می کند. هر دو تقسیمات سه گانه ی کلی را می پذیرند، و منشا پیدایش و نحوه ی وجود کلی منطقی را ذهنی می دانند. و کلی منطقی را دارای معروضی در خارج قلمداد می کنند، که آن معروض را با وصف لابشرط کلی طبیعی می گویند. بنا بر پیش فرض فخررازی که علم را صرف اضافه و نسبت می داند؛ دیدگاهش در رابطه با مفهوم کلی عقلی متفاوت با دیدگاه خواجه نصیر می سازد؛ فخر کلی عقلی را به معنای عین ماهیت، و طبیعت شیء را به عنوان واسطه ی ادراک شیء نمی پذیرد، و امری موجود و عینی در ذهن نمی داند. اما هر دو متکلم مفاهیم کلی و محلشان نفس را مجرد می دانند. فخررازی حلول صورت های علمی و ماهیات اشیای خارجی در ذهن را رد می کند، و تمام صورت های ذهنی را جزئی می داند. در مقابل، خواجه طوسی صورت معقول از این لحاظ که در ذهنی خاص وجود دارند، جزئی، اما از این نظر که بر

افراد کثیر قابل صدق اند، کلی می داند. هر دو ویژگی های تشخیص؛ یعنی مانع قابلیت صدق بر کثیرین، و موجب شرکت ناپذیری را می پذیرند، ولی مدعای فخررازی بر آن است که تشخیص، مفهومی اثباتی و واقعی است، در مقابل، خواجه طوسی تشخیص را امری اعتباری بیان می کند. همچنین فخررازی با خواجه نصیر در مسأله تجرید، هم نظر نمی باشند. خواجه نصیر فرایند تجرید را می پذیرد، و تجرید را به معنای تغییر تکاملی صورت حسی یا خیالی یا وهمی به صورت عقلی نمی داند، بلکه تجرید را نوعی پیرایش و پوسته زدایی ادراکات می داند، تا به مرتبه ی عقلانی می رسد؛ یعنی کلی را جزئی تنزل کرده می بیند، که نفس در تمام مراتب ادراک ثابت

می ماند.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه / رساله نبوده است.

منابع

- ۱۴۲۹). المفردات فی غریب القرآن، قم: نشر صادق.
- صلیبا، جمیل. (۱۳۶۶). فرهنگ فلسفی، ترجمه: منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: حکمت، جلد دوم.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغه، جلد یکم و دوم و سوم.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۴۱۳). اخلاق ناصری، تهران: علمیه اسلامیة.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۴۱). رساله گشایش نامه، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۲۶). اساس الاقتباس، تصحیح: مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۴۱۹). تجرید الاعتقاد، تصحیح: حسن حسن زاده آملی، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۴۰۷). تجرید المنطق، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۵۹). تلخیص المحصل، به اهتمام عبدالله نوری، تهران: دانشگاه تهران.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۴۱۵).
- جبران مسعود. (۱۳۸۰). الرائد، ترجمه: رضا انزایی نژاد، مشهد: آستان قدس رضوی، چاپ سوم، جلد یکم.
- حداد عادل، غلامعلی. (۱۳۸۰). دانشنامه جهان اسلام، تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی، جلد ششم.
- رازی، فخرالدین. (۱۴۱۱). المباحث المشرقیة، قم: بیدار، چاپ دوم، جلد یکم و دوم.
- رازی، فخرالدین. (۱۳۸۴). شرح الاشارات و التنبیها، تصحیح: علیرضا نجف زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، جلد یکم و دوم.
- رازی، فخرالدین. (۱۴۰۷). المطالب العالیة، تحقیق: احمد حجازی سقا، بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ اول، جلد هفتم.
- رازی، فخرالدین. (۱۳۸۲). الملخص، مقدمه، تصحیح و تعلیقه: احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری نژاد، تهران: دانشگاه امام صادق، چاپ اول.
- رازی، فخرالدین. (۱۴۲۰). مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، جلد بیستم و بیست و یکم و سی ام.
- راغب اصفهانی، محمد حسین بن محمد.

- کشف المراد، تصحیح: حسن زاده آملی، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۶). شرح مبسوط منظومه، تهران: حکمت، جلد سوم.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۵). رساله فی التشخص، در مجموعه الرسائل التسعه، به کوشش حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، جلد یکم، دوم، سوم، هشتم و نهم.
- حسینی، حسن. (۱۳۸۶). «پیوند حس و عقل در فلسفه مشاء»، فصلنامه ذهن، شماره ۳۲، (از ص ۴ تا ۲۷).