

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۰ - ۷

دیدگاه علامه حلی در باب معرفت شناسی کلی‌ها

^۱ داریوش بابائیان

^۲ محمد سعیدی مهر

^۳ حسین هوشنگی

چکیده

مسأله کلی‌ها از آغاز فلسفه به عنوان یکی از مسائل پرماجرا محل اهتمام است. کارکردهای هستی‌شناختی (نحوه‌ی وجود کلی) و معرفت‌شناختی اش (نحوه‌ی ادراک کلی) آن را به مسأله بدل نمود. از دیرباز اندیشورانی بسیار این دو جنبه از مسأله کلی‌ها را مورد کاوش قرار داده‌اند. در این جستار وجه معرفت‌شناسی کلی‌ها مطرح نظر است. علامه حلی نظریاتی درخور توجه در این زمینه عرضه کرده‌اند که به رغم اهمیت، قدرشان مجهول است. مدعای این نوشتار واکاوی چگونگی تلقی وی در نحوه ادراک مفاهیم کلی است. یافته‌های تحقیق گویای اتخاذ رویکرد تقریباً مشابه علامه در تقریر متداول مفهوم کلی، نسبت میان دو مفهوم کلی، اقسام کلی، تعقل کلی، مجرد مفاهیم کلی و محل آنها با جمهور اندیشمندان اسلامی است اما در مقام تنقیح تشخیص و تجرید با قاطبه آنها اختلاف نظر دارد. همچنین دیدگاه ایشان در باره نظریه تجرید متزلزل به نظر می‌رسد.

واژگان کلیدی

کلی‌ها، معرفت‌شناسی، علامه حلی.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: babaeiandariush@gmail.com

۲. استاد گروه فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: saeedi@modares.ac.ir

۳. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه امام صادق(ع)، تهران، ایران.
Email: h.hooshangi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۵ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۲/۱۳

طرح مسأله

موجودات جزئی (Particular) اشیاء متباین، تکرار ناپذیر و منحصر به فردند. اما بر اساس صفات مشترک و نسبت‌های تکرار پذیر با دیگر اشیاء دسته بندی می‌شوند، این ویژگی‌های مشترک «کلی» (Universal) می‌نامند. مسأله کلی‌ها به دلیل ابعاد متفاوت هستی‌شناسی^۱ (Ontology) و معرفت‌شناسی (Epistemology) در دو حوزه اصلی فلسفه یعنی وجود شناسی و معرفت شناسی مورد توجه قرار گرفته است.^۲ نوشتار پیشرو ناظر به وجه معرفت‌شناسی^۳ کلی‌ها از نظرگاه علامه حلی است. سخن از معرفت‌شناسی کلی‌ها در باره نحوه آگاهی و ادراک ما از مفاهیم کلی و چگونگی ساخته شدن آن مفاهیم و معقولات در ذهن و همچنین بررسی نسبت بین مفاهیم کلی و متعلقات آنها در خارج است.

در پژوهش‌های معاصر مسأله معرفت‌شناسی کلی‌ها از جنبه «فلسفی» از تحقیق و پژوهش بی‌نصیب نبوده و در این باب به تفصیل سخن گفته‌اند و در چیستی و چگونگی سازکار ایجاد آن بحث‌های چشم‌گیر و دامنه‌داری کرده‌اند که افق‌های جدیدی نیز نسبت به مسأله تحقیق گشوده است. در آثار مشابه، پژوهشگران جهت حل این معضل و طریقه صحیح بهره‌مندی از کلی‌ها با تقریرهایی متفاوت و مغایر و ژرف‌کاوی‌هایی نسبتاً دقیق و تأملاتی جدید؛ به توجیه واقع‌نمایی کلی‌ها، اثبات رابطه ذهن و عین و رابطه کلی مدرک با افراد، برخی از غموض این مسأله را مرتفع ساخته‌اند. ولی متأسفانه این بحث از منظرگاه «کلامی» محجور مانده و یا حداقل کمتر به بحث و فحص و تبیین‌زویایی از این مسأله همت گماشته‌اند.

ما روزانه با اموری جزئی مواجه ایم اما احکام و قضایایی که نسبت به آنها در ذهن ما شکل می‌گیرد؛ دارای مفهومی کلی و مصادیقی فراوانند. در عالم عین، جزئی‌داری واقعیت است، پس ذهن چگونه قادر است این واقعیات بی‌شمار را به گونه‌ای دسته‌بندی کند که اشیاء جزئی در ذیل آنها مندرج باشند؟ شاید جواب این پرسش که ماهیت کلی‌ها چیست؟ به نظرمان آسان و مقرون به صحت باشد و بگوئیم؛ چون هر شیء در عالم عین به وضوح جزئی است؛ پس جزئی واقعیت دارد و کلی ساخته ذهن است؛ با چنین نگرشی

کلی‌ها فاقد مابازاء خارجی اند و شناختی که از کلی‌های (فاقد مابازاء خارجی) بدست می‌آید، دیگر علم نیست. و اگر کلی‌ها واجد مابازاء خارجی اند، چطور یک مفهوم واحد به دو چیز مختلف برای ذهن قابل اطلاق است و همچنین وجه اشتراکی در آن دو چیز مختلف موجود است تا ذهن یکی را از آن دو تصور کند. و اگر مفهوم کلی را فقط یک لفظ بدانیم باز این ابهام را باید تصریح کرد که بر چه مبنایی به چند چیز مختلف، ما یک اسم واحد می‌دهیم؟ راز اهمّیت طرح این بحث آن است که با تعمق قرار دادن نسبت بین مفاهیم کلی و متعلقاتشان در عالم عین و با اثبات رابطه میان مفاهیم کلی و واقعیات و امور جزئی و اشیای مشخص و متعیّن خارجی و همچنین با تأیید بر اینکه در عرصه ذهن و معرفت شناختی، کلی اصل و تصوّر جزئی تابع آن است. به این یافته مهم در عرصه معرفت بخشی کلی‌ها رهنمون شده ایم که همچنان دست نیازمان به «سیر دیالکتیکی افلاطونی» و «عقل‌گرایی ارسطویی» جلوه‌نمایی می‌کند. چرا که انسان با مواجهه به اشیای مادی، معرفت جزئی کسب می‌کند که فاقد ارزش علمی است؛ پس ناگزیر به طی کردن سیر دیالکتیکی افلاطونی یعنی؛ ارتقاء از مرتبه حس به عقل و سرانجام شهود عینی حقایق کلی است. از طرفی دیگر، در نگاه علامه حلی، کلی‌ها مجردند و قاطعانه از حس و محسوسات جدا هستند و تعقل صرف کافی است تا بالاترین شکل معرفت برای انسان به دست آید؛ رهاورد آن، راه را بر هرگونه معرفتی که اتکای جدّی به حس داشته باشد، بسته است. با این وصف اهتمام جدّی به عقل‌گرایی ارسطویی به عنوان یک ضرورت خودنمایی می‌کند. علامه حلی متکلم نامدار شیعی در رابطه با مسأله کلی‌ها تنها به بازگو کردن گفته‌های پیشینیان بسنده ننموده، بلکه با تقریر و تبیین مسأله معرفت‌شناسی کلی‌ها، ضمن غلبه بر صعوبت بیان قُدماء و تفسیر و ترمیم بسیاری از ابهامات به جا مانده از قبل، مطالب جدیدی بر مباحث کلی‌ها افزوده و باب‌های جدیدی را گشوده و در مواردی نیز با ارائه موضع و نظریات خاص، رویکردهایی تازه را در این زمینه رقم زده و نظرات بدیع و عمیقی به یادگار گذاشته است که کمتر به وضوح مورد گفتگو، بازشناسی و تحلیل قرار گرفته است. از همین رو واکاوی نظرگاه وی می‌تواند در فهم عمیق‌تر مسأله کلی‌ها مؤثر باشد.

مروری بر ادبیات تحقیق

در راستای تبیین و سیر تطور تاریخچه تحقیقات انجام شده، تا آنجا که جستجوی ما پیش رفت، روشن گردید، بحث مستقل و منسجمی را که به صورت منفتح و یکجا بحث از معرفت‌شناسی کلی‌ها را از منظر علامه حلی بکاود، یافت نشد.^۴

علم و ادراک

در هم تنیدگی علم با بحث کلی‌ها با افلاطون گره خورده است؛ وی بر این باور بود که علم به جزئیات تعلق نمی‌گیرد و متعلق علم باید کلی باشد. از آن رو مُثُل (idea) که امور کلی و متعلق علمند، مطرح کرد (افلاطون ۱۳۵۵، ص ۳۸۰ و ۱۳۶۲، ص ۳۳۸).

فلاسفه و متکلمان در رابطه با علم و ماهیت آن نظرات متفاوتی ارائه داده‌اند. علامه حلی با دلایل چهارگانه انحصار علم به علوم حصولی و حصول صورت شیء نزد عالم را نفی و وجود علم حضوری را اثبات کرد (حلی ۱۳۸۸، ص ۱۲-۱۴). با بیان برخی از تعاریف ارائه شده در خصوص علم، ایرادات وارده بر هر یک از آن تعاریف را تبیین نمود و علم را مفهومی واضح دانست که نیازی به تعریف ندارد (حلی ۱۴۲۲، ص ۳۲۸). همچنین علم را صفتی حقیقی قلمداد کرد که ملازم با اضافه به معلوم است (حلی ۱۴۲۶، ص ۷۸). در این بیان، علم، نفس اضافه نیست؛ چون اضافه امری اعتباری است در حالی که علم از صفات حقیقی موجود در خارج است.

در نظر علامه معنای خاص علم ادراک^۵ کلی‌ها یا تعقل است و معنای خاص ادراک دریافت جزئیات است. برخی ادراک را در معنای احساس به کار می‌برند، و بین ادراک و علم فرق می‌گذارند؛ مثلاً علم ما نسبت به گرمی آتش (که دردناک و سوزنده نیست) همان مفهوم کلی گرمی است و با لمس کردن آتش (که دردناک و سوزنده است) بسیار متفاوت است. همچنین هر مدرکی را نمی‌توان عالم به شمار آورد، ولی هر عالمی مدرک نیز هست. علامه با ذکر این معانی بر آن است «ادراک و علم در معنای خاص» دو نوع مختلف از یک جنسند و آن جنس مطلق ادراک است (حلی ۱۴۱۷، ص ۲۴۸-۲۴۹). اگر علم را عام و ادراک را خاص در نظر بگیریم؛ علم در معنای عام؛ یعنی اعم از حسی و غیر حسی، ادراک در معنی خاص یعنی احساس، آن وقت این رابطه بدست می‌آید که هر

ادراکی علم است ولی برخی از انواع علم ادراکند. و اگر بر عکس ادراک را عام و علم را خاص در نظر بگیریم ادراک در معنای عام؛ یعنی انواع چهار گانه آن اعم از ادراک جزئی و کلی، و علم در معنی خاص ادراک کلی‌هاست. و این رابطه برقرار می‌شود: هر علمی ادراک است، برخی از انواع ادراک علمند. علامه حلی فرق میان علم و ادراک را در این معنا فرق نوع و جنس دانسته است که نوع علم است و جنس ادراک است (همان).

علامه ماهیت علم را غیر از ماهیت شیء خارجی دانسته؛ یعنی آنچه در ذهن آید، ماهیتش غیر از آن چیزی است که در خارج است. به این معنا آنچه در ذهن است تساوی مفهومی با خارج دارد (حلی ۱۳۸۸، ص ۲۲).

معقولات ثانی

تقسیم بندی معقولات به معقول اول و ثانی از ابتکارات مهم حکمای اسلامی است، توجه به اقسام معقولات، به عنوان یک رهیافت برای برون رفت از برخی تنگناهای مباحث فلسفه ضروری است و عدم بازشناسی آنها از یکدیگر موجب لغزش‌هایی عدیده است. بدیهی است که بررسی و تبیین تقسیم بندی کامل معقولات در این فرصت نه میسر و نه مناسب است و پرداختن به آن مجال دیگری می‌طلبد.^۶ چون بیان ویژگی‌های معقولات ثانی بر مبنای نگرش علامه حلی، کمک شایانی در جهت رسیدن به دیدگاهش در رابطه با مفهوم کلی می‌کند به اختصار این ویژگی‌ها را از نظر ایشان مرور می‌کنیم:

۱- معقولات ثانی تنها در ذهن موجودند و فاقد فرد خارجی اند. به بیانی دیگر، از امور عینی نیستند و از محمولات عقلی صرف اند، یعنی مانند حیوانیت و انسانیت در خارج تحقق ندارند؛

۲- معقولات ثانی یا اعتباری بر معقولات اولی عارض و به آنها مستنداند؛

۳- در میان موجودات و در عرض آنها به عنوان یک واقعیت و فرد تحقق ندارند؛

۴- وجود این معقولات وجودی تبعی است؛ یعنی تابع و قائم به غیر خود می‌باشند؛

۵- این معقولات جز در حالت عروض بر غیر خود که همان ماهیات باشد، تعقل

نمی‌شوند؛ یعنی به عنوان عارض تعقل می‌گردند؛

۶- جنس الاجناس واقع نمی‌شوند (حلی ۱۴۱۷، ص ۴۲-۶۷).

مفهوم کلی

عالم خارج صحنه وجود اشیاء، افعال متکثر و جزئی می باشد و انسان در جایگاه اندیشیدن و بیان اندیشه متوسل به کلی می شود؛ زیرا این اشیاء و افعال را به مدد کلی‌ها می شناسد.

مفهوم کلی در حوزه معرفت شناسی گستره وسیعی از اندیشه اندیشمندان را به خود اختصاص داده و با توجه به آن، منظومه های خاص معرفتی جلوه نمایی می کند.^۷ در سنجش مفهوم کلی با جزئی پرسش های درخور توجهی مطرح می شوند از جمله این که چگونه ذهن از موارد جزئی، به شناخت کلی می رسد؟ و چگونه یک مفهوم که در ابتدا بر بیش از یک فرد صدق نمی کند، در مرحله ادراک عقلی بر افراد بی شماری صدق می کند؟^۸

از نظر علامه آنچه برای یک متفکر ارزشمند است، مفاهیم جزئی نیستند بلکه مفاهیم کلی اند. چرا که مفاهیم جزئی در تعاریف و استدلال ها اهمیتی ندارند (حلی ۱۴۱۲، ص ۲۵۴). ممکن است سوال شود که درست است، جزئی بدون افراد کثیر در خارج محقق است، اما شاید بتوان برای آن افرادی فرضی و خیالی در ذهن در نظر گرفت؛ به همین خاطر برخی گفته اند مقصود از امتناع فرض افراد برای جزئی که در برخی از تعریف ها آمده است، نبود افراد برای جزئی در نفس الامر است؛ و گر نه صرف فرض عقلی و احتمال وجود افراد برای جزئی مانعی ندارد (حلی ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۲). مفهوم کلی این صلاحیت را دارد که بر بیش از یک مصداق اطلاق شود (حلی ۱۴۱۲، ص ۲۰). بنابراین، کلی را مفهومی که صدق آن بر بیش از یک فرد یا یک مصداق محال نیست، می داند؛ اگر چه برای کلی فقط یک مصداق یافت شود یا کلی هیچ مصداقی نداشته باشد (حلی ۱۳۷۱، ص ۱۲-۱۳). وی بر این عقیده است که کلی بودن یک مفهوم، صفت نفس مفهوم نیست، بلکه از این لحاظ که مانعی در صدق آن بر کثیرین وجود ندارد به آن نسبت داده می شود (حلی ۱۴۱۲، ص ۲۲۲). از لحاظ منطقی در تعریف کلی آورده اند؛ که هر گاه تصور مفهومی مانع از وقوع آن در شرکت نباشد، آن را کلی می گویند، هر چند شرکت در وجود خارجی نباشد (حلی ۱۳۷۱، ص ۱۲). خورشید و عنقا که کلی اند ولی یا فرد

ندارند و یا یک فرد دارد، زیرا در کلی نفس تصور معتبر است که نفس تصور آن مانع از وقوع شرکت نباشد و اگر کلی در خارج یک فرد بیشتر ندارد، این به اعتبار نفس ماهیت آن کلی نیست، بلکه به اعتبار موانع وجودی است. علامه تشریح می‌کند: اولاً؛ این تقسیم لفظ به جزئی و کلی بر حسب معنا و مفهوم است و نه اعتبار لفظ، اگر معنا مشخص باشد، آن را جزئی حقیقی گویند؛ مانند فردی که قابل اشاره حسی باشد، اما اگر صرف معنا مانع از وقوع شرکت نباشد، آن را مفهوم کلی می‌نامیم، اعم از اینکه این شرکت خارجی باشد یا نباشد (همان).

علامه حلی به سان دیگر متقدمین به صراحت از افراد یا مصادیق فرضی سخنی به میان نمی‌آورد. انسان را مدرک کلی‌ها می‌داند که اندیشه و گفتارش با کلی‌ها معنا پیدا می‌کند. صورت معقول را از این لحاظ که در ذهنی خاص وجود دارند، جزئی، اما از این نظر که بر افراد کثیر قابل صدق اند، کلی می‌داند. با این حال اگر صورت معقول را «جزیی» بدانیم، آن‌گاه معرفت بخشی جمعی‌اش خدشه‌دار می‌شود و به نسبت می‌گراید و اگر صورت معقول را مشترک بین همه اذهان یا «کلی» قلمداد کنیم، این اشتراک بدون هیچ تلاشی به دست می‌آید و ناشی از سرشت خود صورت معقول خواهد بود. در این حالت معرفت بخشی آن برای همه یکسان است و هیچ تلاش علمی؛ چون تجربه و آزمایش، تأثیری بر معرفت بخشی آن ندارد. البته مفهوم از آن جهت که مفهوم است، کلی و جزئی نیست، و کلی بودن فقط حاکی است و خاصیت ذاتی مفهوم نیست؛ به عبارتی مفهوم در مقایسه با افرادی که از آن حکایت کند، متصف به کلیت یا جزئیت است.

۶- اقسام کلی

توجه به اقسام «کلی» و به دست آوردن جهات اشتراک و افتراق و بازشناسی آنها از یکدیگر مورد اعتنا و اهتمام همیشگی اندیشمندان است.

علامه تقسیم کلی^۹ را به سه قسم مشهور و متداول طبیعی، منطقی و عقلی در دو اثر مهم خود آورده است (حلی ۱۴۱۲، ص ۲۲۲-۲۲۴ و ص ۲۵۴-۲۵۵)؛ (حلی ۱۳۷۹، ص ۲۳-۲۴ و ص ۶۱-۶۳).

وی در شرح کلیات خمس با توجه به اینکه هر یک از کلیات خمس می‌توانند؛

طبیعی، عقلی و یا منطقی باشند. به این نتیجه می‌رسد که کلی؛ یا طبیعی یا عقلی و یا منطقی است (حلی ۱۴۱۷، ص ۷۰-۷۱). ماهیت گاهی به نحو لا بشرط اخذ می‌شود؛ که کلی طبیعی^{۱۱} یا همان ماهیت لا بشرط قسمی است (حلی ۱۴۱۷، ص ۸۷). این اعتباری عقلی دیگر برای ماهیت است به این معنا «ماهیت من حیث هی» اخذ شود؛ یعنی نه به اعتبار عدم مجرد و نه به اعتبار مجرد؛ مثل حیوانی که به شکل «هو هو» اخذ شود، نه به اعتبار مجردش از اعتبارات، بلکه با تجویز مقارنت غیر؛ یعنی اموری که داخل حقیقتش هستند و این همان «حیوان لا بشرط» یا «کلی طبیعی» است (حلی ۱۴۱۷، ص ۸۲). باید اذعان نمائیم که در ماهیت لا بشرط قسمی؛ اطلاق لا بشرط بودن، خود شرط و قید ماهیت می‌داند. علامه حلی در تقسیم بندی دیگری کلی را از لحاظ شمار مصادیق بر شش قسم می‌داند:

- ۱- آنکه وجودش در خارج مثل «شریک خداوند» محال است؛
 - ۲- آنکه وجودش در خارج مانند «عنقا» ممکن است اما در خارج مصداق ندارد؛
 - ۳- آنکه در خارج مثل «واجب الوجود» وجود دارد، ولیکن فقط یک فرد از آن موجود بوده و وجود مصداق دیگری مانند آن محال است؛
 - ۴- آنکه فقط یک فرد از آن در خارج مانند «خورشید» موجود است، ولی وجود مثل آن هم ممکن است؛
 - ۵- آنکه افراد موجود آن مثل «سیارات» متناهی و متعدد باشند؛
 - ۶- آنکه افراد آن مانند «نفوس ناطقه» نامتناهی باشند (حلی ۱۳۷۱، ص ۲۴).
- علامه کلی را به وجهی دیگر نیز به کلی متواطی و مشکک تقسیم کرده است:
- الف) کلی متواطی: کلی متواطی نسبت به افراد خود یکسان است؛ مثل انسان و حیوان؛

ب) کلی مشکک: آن کلی است که نسبت به افرادش مساوی نیست بلکه متفاوت است و این تفاوت یا به اولیّت است و یا به زیادت و نقصان و یا اکثریت و اقلیت و یا تفاوت صدق به شدت و ضعف است و به طور کلی تفاوت در کمال و نقص است، اگر ما به الاشتراک عین ما به الافتراق باشد، یعنی همان که ملاک افتراق است ملاک اشتراک

هم باشد، این تشکیک خاص است و اگر ما به الافتراق غیر ما به الاشتراک باشد، تشکیک عام است و مشترک همان ذاتیات است و اختلاف از ناحیه عوارض و قوایل است (حلی ۱۳۷۱، ص ۹).

نسبت میان دو مفهوم کلی

در نسبت دو مفهوم کلی از جهت صدق هر کدام بر افراد دیگر، یکی از چهار حالت؛ تساوی، تباین، عموم و خصوص من وجه و عموم و خصوص مطلق برقرار است:

هر کدام از دو مفهوم کلی یا بر هیچ کدام از افراد دیگر صدق نمی کند که در این صورت به آن دو مفهوم کلی، متباینان و به نسبت میان آن دو تباین می گویند (حلی ۱۴۱۲، ص ۲۲۳). یا دو مفهوم کلی که بر افراد همدیگر صدق می کنند، اگر صدق کلی داشته باشند دارای دو حالت است؛ زیرا صدق کلی یا از یک طرف، یا از هر دو طرف است. اگر صدق کلی از یک طرف باشد به این دو مفهوم اعم و اخص مطلق و به نسبت میان آن دو عموم و خصوص مطلق گفته می شود که آنها را با دو دایره متداخل یا دو خطی که یکی بر تمام دیگری منطبق است و در بر گیرنده زاید بر آن نیز هست، نشان می دهند؛ مانند مفهوم حیوان و انسان. نتیجه وجود عموم و خصوص مطلق بین دو مفهوم کلی را با دو قضیه بیان می کنند؛ یکی «موجبه کلیه که موضوع آن اخص مطلق و محمول آن اعم مطلق است؛ مثل «همه انسان ها حیوانند» و دیگری «سالبه جزئیه که موضوع آن اعم و محمول آن اخص است؛ مثل «بعضی حیوان ها انسان نیستند» با صدق «موجبه کلیه بین این دو مفهوم کلی معلوم می شود که با همدیگر تباین و عموم خصوص من وجه ندارند؛ زیرا با صدق «موجبه کلیه، دو سالبه کلیه که در تباین گفته شد، بی گمان کاذب خواهند بود. همچنین با صدق «موجبه کلیه، یکی از دو سالبه جزئیه که در عموم من وجه گفته شد، بی گمان کاذب خواهد بود. پس با صدق این «موجبه کلیه معلوم می شود تباین و عموم و خصوص من وجه ندارند. و با صدق «سالبه جزئیه بین این دو مفهوم کلی نیز معلوم می شود، میان این دو مفهوم تساوی نیست؛ چرا که با صدق «سالبه جزئیه، «موجبه کلیه دوم کاذب خواهد بود و در این صورت تساوی وجود نخواهد داشت (همان).

تعقل کلی

اهمیت معرفت‌شناسی کلی‌ها در گرو معرفت‌بخشی آن است، همچنین کلی‌ها از بالاترین نحوه معرفت‌بخشی برخوردارند. عقل به عنوان مهم‌ترین منبع معرفت و وسیله تشخیص در اختیار انسان قرار دارد و موجب برجسته‌ترین تمایز بین انسان و دیگر موجودات است. در نگرش حکمای مسلمان عقل مُدرک کلی‌هاست؛ به عبارتی ساخت مفاهیم کلی و درک آنها از کارکردهای عقل است؛ یعنی تعقل یا فهم عقلانی مساوی با ادراک کلی‌ها است.

علامه حلی عقل را قوه‌ای در نهاد انسان می‌داند که علوم بدیهی را در صورت سلامت حواس درک می‌کند (حلی ۱۴۲۶، ص ۸۱). یعنی عقل را غریزه‌ای که ملازم با علم به ضروریات و بدیهیات است، به شرط سلامت حواس و مجاری ادراکی می‌داند (حلی ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۲۹). و با تبعیت از حکمای اوائل، عقل را موجودی که در ذات و فعل خود مجرد و بی‌نیاز از ماده است، معنا می‌کند (همان، ص ۲۲۵).

البته علامه حلی در تعریف محسوسات، پس از تصریح به اینکه حاکم در آنها عقل است که به کمک حواس، حکم و اذعان می‌کند، تأکید دارد که اگر حواس و کمک آنها نبود، عقل نمی‌توانست چنین احکامی را صادر کند. از این رو معلّم اول گفته است؛ هر کس حسی را از دست بدهد، علمی را از دست داده است (حلی ۱۳۷۱، ص ۳۱۱).

از نخستین دلایل متکلمین و فلاسفه در جهت اثبات وجود ذهنی توسل به ادراک مفاهیم کلی است. علامه حلی نیز از این قاعده مستثنی نیست، وی از طریق ادراک مفاهیم کلی بر وجود ذهنی استدلال آورده است؛ به این دلیل که چون مفاهیم و معانی عام و کلی در خارج وجود ندارند، موطن و جایگاه آنها ذهن است (حلی ۱۳۷۷، ص ۱۵). علامه در شرح استدلال کاتبی قزوینی در این که وی از تعبیر حقایق برای مفاهیم کلی استفاده کرده است، خرده می‌گیرد و بیان می‌دارد؛ حقایق اشیاء در ضمن آنها موجودند و نمی‌توان از طریق آنها بر وجود ذهنی استدلال کرد، ولی اگر منظور وی حقایق اشیاء با قید عمومیت و کلیت باشد، استدلال او درست است (همان، ص ۱۶).

بی‌تردید شروع کار ذهن از حواس می‌باشد، که در ابتدا صورت حسی و سپس

صورت عقلی پیدا می‌شود و به این صورت اولین معقولات به وجود می‌آیند. علامه تعقل را همان ادراک کلی که گویای مابه‌الاشتراک ذاتی تمام افراد است، می‌نامد.

تجرد مفاهیم کلی

کلیّت و اشتراک کلی‌ها با تجرد آنها پیوند دارد.

خواجه نصیرالدین طوسی در اینکه چون مفاهیم کلی مجرد اند، پس نفس که محل آنهاست نیز مجرد می‌داند؛ حال و محل در تجرد و بساطت همسانند، بنابراین تجرد کلی‌ها مستلزم تجرد محل کلی‌ها نیز هست (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۶۹). «و هی جوهر مجرد لتجردها عارضها» (طوسی، ۱۴۱۹، ص ۱۵۷).

علامه حلی در شرح دلیل خواجه، از تجرد مدرک (تجرد معانی و مفاهیم کلی) به تجرد مدرک، یعنی نفس می‌رسد؛ یعنی علامه حلی با این وصف که حلول علم مجرد در محلی مادی محال است؛ به این نتیجه می‌رسد که چون نفس جایگاه تحقق صور معقول و معروض آن است؛ مجرد از ماده و اوصاف و احوال آن است (حلی ۱۴۱۷، ص ۱۸۴).

خواجه طوسی با بیان «...عدم انقسامه» (طوسی، ۱۴۱۹، ص ۱۵۷) معتقد است؛ 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 توانایی 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، ص ۱۷).

علامه حلی در تبیین دلیل خواجه، از انقسام ناپذیری علم و عدم انقسام معقولات انسانی، تجرد نفس که محل آن است را نتیجه گرفته است (همان، ص ۱۸۵).
بنابراین، علامه حلی مفاهیم کلی و محلشان نفس را مجرد می‌دانند.

علامه حلی در نقدش بر دلایل فلاسفه مبنی بر تجرد نفس، با استدلال ذیل وجود «کلی» در ذهن را باور ندارد:

الف) ذهن اگر با خارج مطابقت داشته باشد، وجود کلی در خارج لازم است که این محال است؛ چون ابطال دلیل لازم آید و اگر مطابقت نداشته باشد جهل است؛

ب) کلی یا عارض بر جزئی است یا مقوم آن، و عارض بر شیء و مقوم آن محال است بر غیر عروض یابد؛

ج) ذهن شخصی است. پس عرض حال در آن شخص است. بنابراین کلی نیست و اینکه اگر وجود کلی در ذهن فرض شود، صورت شخصی حال در نفس جزئی است و از آن حیث که صورت شخصی است، لذا کلی نیست. با این وصف به چه دلیل جایز ندانیم که نفس جسم باشد و این صورت حال در آن باشد و از حیث حلولش در این جسم جزئی باشد و از آن حیث که جزئی جزئی است، کلی باشد؟ (حلی ۱۳۸۶، ص ۵۴۱).

علامه حلی خود، استدلال فوق را ایراد خوبی ندانسته و اضافه کرده است؛ صورت عقلی اگر حال در ماده باشد، به وضع مخصوص و عوارض مشخصی تخصیص داده خواهد شد که از کلیت خارج شده و اطلاق کلیت بر آن صدق نخواهد کرد (حلی ۱۳۷۷، ص ۱۴۵).

بحث مجرد کلی‌ها در اصل یک بحث معرفت‌شناسی نیست بلکه یک مسأله وجودشناسی است. اما این مسأله وجودشناسی لوازم مهمی در معرفت‌شناسی کلی‌ها به بار دارد. اصرار بر مجرد کلی‌ها باعث آن است که موضوع ادراک تجربی نباشند و کلی‌های مجرد فقط با عقل ادراک شوند و دست تجربه به آنها نرسد. بنابراین دانش‌های تجربی توان درک و بررسی آنها را ندارد. این امر، به دلیل جایگاه والای تجرد، ارزش کلی‌ها را پایین نیاورده، بلکه از ارزش علوم تجربی کاسته است.

تشخص

تشخص مرادف با جزئیت و به معنای شخصی شدن ماهیت نوعیه است، به گونه‌ای که با هیچ ماهیتی وجه اشتراکی نداشته باشد. هر موجودی که قابلیت صدق بر کثیرین را نداشته و شرکت ناپذیر باشد، متشخص است.

ما به التشخص چیزی است که ماهیت به واسطه آن تشخص یابد.

حقیقت تشخص محل اختلاف است و قدمت آن را تا افلاطون می‌توان جستجو کرد. تشخص نزد متکلمان از مباحث مهم متافیزیکی است، مسأله‌ای که منکران و قائلان به کلی‌ها با آن مواجه‌اند؛ چون از دغدغه‌های مهم آنها احکام مربوط به موجود جزئی

خارجی است. در نظر غالب محققان مفهوم تشخیص، مفهومی اثباتی، واقعی و جزء معقولات ثانی فلسفی است. و در مدعای دیگر تشخیص مفهومی اعتباری است. در نظر علامه حلی تشخیص مفهومی منطقی است (حلی ۱۴۱۷، ص ۹۷). مفهوم تشخیص غیر از مفهوم وحدت است؛ در وحدت مفهوم از آن حیث که واحد است، قابل قسمت نیست (همان، ص ۱۴۷). علامه در شرح عوامل تشخیص از منظر خواجه طوسی معتقد است؛ اگر ماهیت مشخصه علت تشخیص است، پس کثیر نیست؛ چون نوع آن فقط یک شخص دارد؛ چرا که ماهیت علت آن تشخیص است و اگر با غیر آن شخص یافت شود، پس خلف است؛ چرا که انفکاک علت از معلول حاصل آید. بنابراین علت تشخیص غیر از ماهیت است؛ یعنی ماده قابلی که تکثر در آن نیست و با انضمام اعراض خاص به آن ماده که حال در آنند، مثل کم، کیف و وضع معین تشخیص یابد و با واسطه تشخیص ماده، ماهیت حال در آن ماده مشخص گردد (همان، ص ۱۴۵). وی همچنین در توضیح بیان خواجه طوسی در تجرید الاعتقاد که معتقد است؛ تشخیص با انضمام کلی عقلی به کلی عقلی حاصل نخواهد شد. بر این نظر است؛ شاید منظور خواجه نصیر این است که نه تنها با انضمام کلی طبیعی به کلی طبیعی فرد در خارج موجود نشود، با انضمام کلی عقلی (که در خارج قابل صدق بر کثیرین نیست و کلی نیست) بر کلی عقلی دیگر، فرد ایجاد نخواهد شد. بنابراین با اضافه کردن هر قیدی به کلی می توان از دامنه مصادیقش کاست ولی فرد در خارج ایجاد نخواهد شد؛ مثلاً اگر بگوئیم انسان عالم زاهد پسر فلان شخص که در کدام روز و کدام مکان متولد شد، باز بر زید موجود در خارج دلالتی ندارد (همان، ص ۱۴۶).

در نگاه علامه حلی موجودات جهان، موجوداتی واقعی و عینی هستند و اشیاء در فردیت خویش دارای تشخیص و تعیین و به مثابه اموری خارجی اند و تشخیص مفهومی منطقی که غیر از مفهوم وحدت است و مانع صدق بر کثیرین و موجب شرکت ناپذیری است.

تجريد

تجريد^{۱۱} يعنى ذهن يکى از اجزاء تصور را جدا کند و آن را بدون توجه به اجزاء ديگر تصور، مورد توجه قرار دهد (صليبيا ۱۳۶۶، ص ۵۷۹). اين واژه در علوم عقلى به معنای عارى و برهنه بودن موجود از ماده و عوارض، لواحق و احکام آن است (حداد عادل ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۵۶۹). تجريد به معنای برهنه، چيزى را که داراى لباس بوده و از آن کنده شده است را به ذهن مى آورد و منظور اين است که موجودى داراى ويژگى هاى امور مادى نباشد (مصباح ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۳۲). تجريد نوعى پيراستن و تقشير است، گویا صورت مغزى است که رويش پوسته هاى گرفته باشد و هر مرحله از ادراک پوسته اى از آن افتاده و مغز پيراسته شود، اين روند ادامه دارد تا تمام قشرها ازاله شده، مغز خالص و مجرد به دست آيد، يعنى معقول شود؛ بنابراین در هر مرحله از ادراک، عملی بر روی صورت انجام گيرد تا مجرد گردد و از حس تا عقل ادامه يابد. اگر صورت امر مجرد باشد، نياز به انتزاع و تجريد نيست (فعالی ۱۳۷۶، ص ۱۶۴).

اغلب متکلمان معتقد به کلی تقشیری یا همان تجريدند؛ نظريه تجريد به بيان ساده اين است که ما سه يا چهار مرحله ادراک را تجريد مى کنيم و پس از آن به ادراک عقلى، معقولات و يا مفاهيم کلی مى رسيم. علامه حلى نیز معتقدند که مفهوم کلی از طريق تجريد و انتزاع از مفاهيم جزئى حاصل مى شود و به هر ميزانى که صورت از عوارض شىء مجرد يابد، کلیت آن افزون مى شود و کلی را مفهومی مى داند که شايستگى اطلاق بر بيش از يک مصداق را دارد (حلى ۱۴۱۲، ص ۲۰).

ملاصدرا به تفصيل نظريه تجريد علامه حلى و ديگر متکلمان را به صورت کلی ناکارآمد مى داند، و «کلی» را مفهومی تعالی^{۱۲} و تصعيد یافته و کامل تر شده، همراه با نوعی افزایش مى داند (ملاصدرا ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۷-۲۸۹، ج ۳، ص ۳۶۶، ج ۸، ص ۳۲۷، ج ۹، ص ۹۵)؛ (ملاصدرا ۱۳۶۰، ص ۳۳ و ص ۲۴۰-۲۴۳).

شرح بيان علامه حلى در باب نظريه تجريد

انسان پس از رو به رو شدن با اشياء و واقعيت هاى خارجى در ابتدا در حد حدس اشياء و اشخاص يک نوع را به ادراک حسى و جزئى مى شناسد و درک مى کند و به

وسیله حس، صور محسوس را از ماده انتزاع و تجرید می‌کند. سپس صورت متخیل آن را در غیاب ماده محسوس خارجی با تجرید و حذف امور مختص به هر شیء ایجاد می‌کند؛ یعنی در ظرف غیبت ماده، آنها را در حد تخیل و توهم ادراک می‌نماید و صورت محسوس را تجرید بیشتری می‌نماید. پس از ادراک حسی شیء و سپس عبور از مرحله‌ی ادراک خیالی، به قوه‌ی عاقله نفس راه می‌یابد و نفس ناطقه با حذف ویژگی‌های کمی و کیفی صورت‌های علمی و با تجرید کامل صورت شیء از ماده و عوارض آن به ادراک صور معقول حصول می‌یابد. بنابراین صورت‌ها در هر مرحله از ماده و خصوصیت‌های آن به واسطه تجرید و حذف عوارض مادی و خصوصیات شخصی به صورت عقلی کلی که حقیقت و ذات شیء و گویای همه افراد یک چیز است، متصف می‌گردد (حلی ۱۴۱۲، ص ۲۰).

نگارنده گان با نظر علامه حلی در باب مسأله تجرید هم نظر نیستند و با الهام از نظریه تعالی ملاصدرا عقیده دارند؛ برای اتصاف صورت‌های حسی به کلیت نیازی به حذف عوارض مادی و خصوصیات شخصی نمی‌باشد و ذهن معانی و مفاهیم کلی را به سان یک مفهوم کاهش یافته و مبهم درک نمی‌کند؛ یعنی شناخت کلی یک شناخت جزئی کاهش یافته، تنزل کرده و مبهم شده نمی‌دانند و از طریق تجرید و کم کردن صفات شیء به مفهوم کلی نخواهیم رسید بلکه جزئی با تعالی و ارتقاء کلی می‌گردد و صورت جزئی وقتی حالت تعالی به خود گرفت و به مقام برتر صعود کرد به صورت کلی در می‌آید؛ یعنی هنگامی که در مرتبه عقل انسان صورتی کسب می‌شود به وجود عالی تری نسبت به مراتب حس و خیال موجود می‌شود و از سعه وجودی والاتری بهره‌مند می‌شود و می‌تواند شامل و جامع تمام افراد خود گردد و نفس طی حرکت جوهری و استکمال و ارتقاء خود از محسوسات به متخیلات انتقال داده می‌شود و سپس در ادامه سیر و حرکت خود به عالم معقولات دست می‌یابد و به دنبال آن به کسب ادراک مفاهیم کلی می‌رسد.

ارزیابی

در نگاه علامه حلی، «کلی‌ها» به مثابه اصل و مبدأ معرفت بخشی در تار و پود والاترین جایگاه معرفت شناسی تنیده شده است و در عرصه معرفت کفه ترازو به سمت

کلی‌ها به وضوح سنگین است؛ با این حال رابطه کلی‌ها با دیگر انواع ادراکات آگاهی بخش به طور قطع متزلزل و سست است. قدر جامع این نگرش، کلی‌ها از حس و محسوسات قاطعانه جدا هستند؛ چرا که کلی‌ها مجردند و کاملاً در تقابل با مادیت موجودات خارجی قرار دارند. در این نگاه، غایت معرفت نوعی معرفت این جهانی نیست بلکه آن جهانی است؛ زیرا معرفت مرتبه خاص عالم مادی و تجربی نیست بلکه در اصل و در نهایت شناخت کلی مراتب هستی است. جهان طبیعت به عنوان هدف شناخت کنار گذاشته شده و شناخت جهان ماورایی را هدف قرار داده و به همان سمت جهت‌گیری نموده است. با این وصف هیچ‌گونه تلاش علمی، همچون تجربه و آزمایش، تأثیری بر معرفت بخشی نخواهد داشت و راه را بر هرگونه معرفتی که اتکای جدی به حس داشته باشد، بسته است؛ زیرا در این دیدگاه، تعقل صرف کافی است تا بالاترین شکل معرفت برای انسان به دست آید و چنین رویکردی راه را برای علوم تجربی سخت تنگ خواهد کرد.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار با سنجش نظرگاه علامه حلی به نتایج ذیل رهنمون شده ایم:

در نظر علامه حلی کامل‌ترین مرحله ادراک، ادراک عقلی است. صورت معقول را از این لحاظ که در ذهنی خاص وجود دارند، جزئی، اما از این نظر که بر افراد کثیر قابل صدق اند، کلی دانسته است. کلی را حقیقت و ذات شیء بیان کرده، که صدق آن بر بیش از یک فرد محال نیست، از عوارض و خصوصیات مختص به هر فردحالی، و گویای مابه الاشتراک ذاتی تمام افراد است. وی به سان دیگر فلاسفه و متکلمان متقدم به صراحت از افراد یا مصادیق فرضی سخنی به میان نیاورده و انسان را مدرک کلی‌ها قلمداد کرده که اندیشه و گفتارش با کلیات معنا دارد. از منظر علامه در نسبت دو مفهوم کلی از جهت صدق هر کدام بر افراد دیگر، یکی از چهار حالت تساوی، تباین، عموم و خصوص من وجه و عموم و خصوص مطلق بین آن دو برقرار است. علامه به مثابه دیگر اندیشمندان اسلامی تقسیمات سه‌گانه کلی را پذیرفته، و در ماهیت لا بشرط قسمی؛ اطلاق لا بشرط بودن، خود شرط و قید ماهیت دانسته است و با به کارگیری روش تعقلی و با تأکید بر حجیت عقل، دلالت عقلی را از دلالت سایر منابع قوی‌تر دانسته، و پنداشته اند که قوه عاقله، نفس که جوهر منفعل و پذیرنده عقلی است، با ذاتی عاری از صورت عقلیه و با فقدان مقام و مرتبه شامخ عقلانی، صورت عقلی‌ای را که خود ساخته است، ادراک کند. البته او تعقل را همان ادراک کلی نام نهاده است. در نگاه وی معانی و مفاهیم کلی و محلشان نفس مجردند و تشخیص را مفهومی منطقی و غیر از مفهوم وحدت دانسته است که مانع صدق بر کثیرین و موجب شرکت ناپذیری است. از نظر علامه تجرید تغییر تکاملی صورت حسی، خیالی یا وهمی به صورت عقلی نیست، بلکه تجرید نوعی پیرایش و پوسته زدایی ادراکات است، تا به مرتبه عقلانی برسد؛ یعنی کلی، جزئی تنزل کرده است، و نفس در تمام مراتب ادراک ثابت است که این دیدگاه با الهام از نظریه تعالی ملاصدرا پذیرفته نیست.

با بررسی‌های به عمل آمده، می‌توان گفت، علمای امامیه در باب حکم مخالف که

در بیشتر آثار، به اهل سنت اطلاق شده، به سه دسته تقسیم می‌شوند: اغلب آنها قائل به اسلام مخالفین، عده‌ای به کفر کلامی مخالف و فقط صاحب حدائق به کفر فقهی مخالف حکم داده‌اند که او هم مخالفان مستضعف را کافر نمی‌داند.

از میان علمایی که به اسلام مخالفان رأی داده‌اند، برخی به صراحت به این حکم اذعان دارند، که عموماً از متأخرین محسوب می‌شوند، البته این صراحت در آثار عده‌ای از قدما همچون محقق حلی نیز به چشم می‌خورد. برخی دیگر از علما که به اسلام مخالف تصریح نکرده‌اند، از آثار آنها می‌توان به اسلام و طهارت مخالف پی برد.

آن عده‌ای که قائل به کفر کلامی مخالف بودند، اغلب، این گونه از کفر را مختص به آخرت می‌دانند، پس ایشان هم به طهارت ظاهری مخالفان در دنیا حکم کرده‌اند. بنابراین اکثر علمای امامیه قائل به اسلام مخالفین هستند و اعتقادی به کفر فقهی مخالف ندارند.

پی‌نوشت‌ها

۱- مساله کلی‌ها در فلسفه و کلام اسلامی از حیث «هستی‌شناسی» تحت عنوان کلی طبیعی مطرح نظر است.

۲- از دیرباز غالباً وجه معرفت‌شناسی «کلی» را در منطق و وجه هستی‌شناسی آن را در فلسفه طرح کرده اند.

۳- معرفت‌شناسی از دو کلمه معرفت و شناختن ترکیب یافته است، در لغت به معنای شناسایی و اطلاع از خصوصیات و ویژگی‌های معرفت است (مصطفوی ۱۴۰۲، ج ۸، ص ۹۶). معرفت در لغت به معنای آگاهی و شناخت و ادراک است (معین ۱۳۸۶، واژه معرفت). واژه معرفت با واژه علم در زبان فارسی مترادف است، اما در عربی واژه علم وسعت معنایی بیشتری دارد. یعنی هر معرفتی علم است اما هر علمی معرفت نیست (مصطفوی ۱۴۰۲، واژه علم و معرفت). در زبان انگلیسی برای معرفت‌شناسی دو واژه به کار رفته است واژه نخست که به یونان باستان برمی‌گردد اپیستمولوژی (Epistemology) است. این تعبیر از دو ریشه یونانی اپیستمو (Epistem) به معنی معرفت و دیگری لوگوس (Logos) به معنای نظریه و با هم به معنی «نظریه معرفت» (Theory of knowledge) به کار می‌رود. واژه دوم هم که از عمرش بیش از یک قرن نمی‌گذرد (فعالی ۱۳۷۹، ص ۲۸). معرفت‌شناسی در غرب به علم شناخت ابزار تفکر و توجیه باورها معروف است، «شاخه‌ای از فلسفه است که به ارزشیابی معرفت بشری، حدود، مبانی و ابزار، مبادی دور و نزدیک آن و میزان اعتماد به آن و ... می‌پردازد» (معلمی ۱۳۸۳، ص ۱۵).

۴- برخی پژوهش‌های معاصر در باب کلی‌ها:

مقاله: بررسی و تبیین مساله کلی طبیعی در حکمت متعالیه، محمد نجاتی و احمد بهشتی، جاویدان خرد، پائیز و زمستان (۱۳۹۱)، ش ۲۲. اصالت وجود و کلی طبیعی، سید محمود یوسف ثانی، خردنامه صدرا، تابستان (۱۳۸۰)، ش ۲۴. چیستی و گونه‌های کلی، علی اوجبی، کتاب ماه فلسفه، مرداد (۱۳۹۱)، ش ۵۹. کلی طبیعی مقایسه‌ای میان ابن سینا و ملاصدرا، رضا اکبری‌ان و زهرا محمود کلایه، معرفت فلسفی، تابستان (۱۳۸۹)، ش ۲۸.

هستی‌شناسی کلیات و نحوه‌ی شکل‌گیری مفاهیم کلی، سید اکبر حسینی قلعه‌بهمن و علیرضا تاجیک، معرفت فلسفی، تابستان (۱۳۹۲)، ش ۴۰. مساله کلیات از منظر صدرالمتألهین و تاملاتی در باب آن، مسعود امید، خردنامه صدرا، زمستان (۱۳۷۹)، ش ۲۲. جایگاه کلیات در معرفت، غلامحسین ابراهیمی دینانی، کیهان فرهنگی، بهمن (۱۳۷۰)، ش ۸۰. رساله دکتری: تحلیل تطبیقی مساله کلیات در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی، دانشجو: سید محمود یوسف ثانی، اساتید راهنما: سید ضیا موحد و احمد بهشتی، اساتید مشاور: سید جلال مجتوبی و نجفقلی حبیبی، دانشگاه تهران، دفاع (۱۳۷۶). پایان‌نامه کارشناسی ارشد: حقیقت مفاهیم کلی و کیفیت ادراک آنها از دیدگاه ملاصدرا، دانشجو: اکرم مهربانی، استاد راهنما: محمد مهدی گرجیان، استاد مشاور: حسن معلمی، دفاع (۱۳۹۰).

۵- ادراک در لغت به معنای الحاق، وصول، دریافتن، فهم کردن و درک کردن است (معین ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۸).

۶- 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 وسیله نصیرالدین طوسی صورت گرفته است (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۴۲).

۷- در فلسفه غرب دسته‌هایی سه‌گانه در رابطه با عینیت کلی‌ها و چستی‌سازکار ایجاد آن به هم پیوند خورده‌اند؛ الف) واقع‌گرایان (Realists): معتقدند که کلی‌ها در خارج از عقل نیز به نوعی موجودند؛ ب) مفهوم‌گرایان (Conceptualists): کلی‌ها را فقط در عقل موجود دانسته‌اند؛ ج) نام‌گرایان (Nominalists): کلی‌ها چیزی جز الفاظ و آواها و یا نام‌ها نیستند؛ بنابراین نه در خارج و نه در عقل وجود ندارند (صلیبا ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۴۰).

۸- در باره نحوه شکل‌گیری مفاهیم کلی، باید میان مفاهیم کلی گوناگون فرق گذاشت؛ زیرا برخی از این مفاهیم مستقیماً امور ذهنی را نشان کرده‌اند؛ مانند خود مفهوم کلی و مفهوم جزئی، که به مفاهیم ذهنی اشاره دارند؛ و برخی دیگر (مفاهیم ماهوی)، امور خارج از ذهن را نشان می‌دهند، همچون مفاهیم کوه، درخت و دریا؛ و مفاهیمی هم از نحوه وجود اشیاء و نیز روابط آنها حکایت می‌کنند؛ مثل مفاهیم علت، معلول، ضرورت و

امکان (حسینی قلعه بهمن و تاجیک ۱۳۹۲، ص ۱۵۸).

۹- ابن سینا برای اولین بار مفهوم کلی را به اعتبار وصف کلیت بر سه قسم متعارف تقسیم و تعریف کرده است. اما ابراهیم مدکور باور دارد که نخستین بار، یحیی بن عدی یعقوبی به نقل از تاریخ الحکمای قفطی، چندین سال قبل از ابن سینا مفهوم کلی را با عنوان «فی الموجودات الثلاثة الالهی و الطبیعی و المنطقی» بیان کرده است (ابن سینا ۱۴۰۵، ص ۶۶).

۱۰- بنا بر رأی غالب متکلمان کلی طبیعی فاقد وجود حقیقی در خارج است، بنابراین به طرح و نفی وجود کلی طبیعی در خارج پرداختند و صرفاً برای آن وجودی مجازی در نظر گرفتند؛ به این معنا که افراد آن در خارج محقق اند. یعنی منظور از وجود کلی طبیعی را وجود افراد و اشخاص دانسته و اتصاف آن به وجود را مجازی شمرده اند. مطابق نظرشان انسان در خارج وجود ندارد، بلکه افراد انسان در خارج وجود دارند. تبیین متکلمان از نحوه وجود کلی‌ها به دلیل فقدان مبانی وجود شناختی منقح فاقد انسجام درونی است.

۱۱- نظریه تجرید حکمای مسلمان با نظریه تجرید که در غرب به عنوان نظریه سنتی تجرید معروف شده است، بسیار متفاوت است.

۱۲- استاد مطهری نظریه ملاصدرا را به نظریه ی «تعالی» (مطهری ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۲۹۴). و سید حسن حسینی تحت عنوان نظریه ی «خلق» تعبیر کرده است (حسینی ۱۳۸۶، ص ۸).

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۵). منطق الشفاء، المكتبة آیت الله المرعشی النجفی، قم.
۲. افلاطون، (۱۳۵۵). جمهوری، ترجمه فؤاد روحانی، ترجمه و نشر کتاب، تهران.
۳. افلاطون، (۱۳۶۲)، پنج رساله، ترجمه محمود صناعی، علمی فرهنگی، تهران.
۴. حداد عادل، غلامعلی، (۱۳۸۰)، دانشنامه جهان اسلام. جلد ششم، بنیاد دایره المعارف اسلامی، تهران.
۵. حسینی، حسن، (۱۳۸۶)، «پیوند حس و عقل در فلسفه مشاء»، فصلنامه ذهن، شماره ۳۲، (از ص ۴ تا ۲۷).
۶. حسینی قلعه بهمن، سید اکبر و تاجیک، علیرضا، (۱۳۹۲)، هستی شناسی کلیات و نحوه شکل گیری مفاهیم کلی، معرفت فلسفی، سال دهم، شماره ۴۰.
۷. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳)، کشف الفوائد فی شرح قواعد العقاید، تحقیق و تعلیق: حسن مکی عاملی، دار الصلوات، بیروت.
۸. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۳۷۹)، الاسرار الخفیه فی العلوم العقلیه، جلد اول، بوستان کتاب، قم.
۹. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۲)، القواعد الجلیه فی شرح الرساله الشمسیه، تقدیم و تحقیق: شیخ فارسی حسون، چاپ اول، اسلامی، قم.
۱۰. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۵)، مناهج الیقین فی اصول الدین، مرکز دراسات و تحقیقات اسلامی، قم.
۱۱. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۶)، معارج الفهم فی شرح النظم، چاپ اول، دلیل ما، قم.
۱۲. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۳۷۷)، ایضاح المقاصد من حکمه عین القواعد یا شرح حکمه العین، تصحیح: علی نقی منزوی، دانشگاه تهران، تهران.
۱۳. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۲۲)، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق: علی اکبر ضیایی، موسسه الهدی، تهران.
۱۴. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۳۷۱)، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، تحقیق: محسن بیدار فر، چاپ پنجم، بیدار، قم.
۱۵. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۲۶)، تسلیک النفس الی حظیره القدس، تحقیق: فاطمه رمضانی، موسسه امام صادق (ع)، قم.

۱۶. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۷)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، موسسه النشر الاسلامی، قم.
۱۷. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۸)، نهایه المرام فی علم الکلام، تحقیق: فاضل عرفان، موسسه امام صادق (ع)، قم.
۱۸. صلیبا، جمیل، (۱۳۶۶)، فرهنگ فلسفی، ترجمه ی منوچهر صانعی دره بیدی، جلد دوم، حکمت، تهران.
۱۹. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۰۷)، تجرید المنطق، موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت.
۲۰. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها، جلد یکم و دوم و سوم، نشر البلاغه، قم.
۲۱. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۱۹)، تجرید الاعتقاد، تصحیح: حسن حسن زاده آملی، موسسه النشر الاسلامی، قم.
۲۲. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۱۳)، اخلاق ناصری، علمیه اسلامی، تهران.
۲۳. فعالی، محمدتقی، (۱۳۷۹)، درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر، چاپ دوم، معارف، قم.
۲۴. فعالی، محمدتقی، (۱۳۷۶)، ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا، چاپ اول، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم.
۲۵. معلمی، حسن، (۱۳۸۳)، معرفت‌شناسی، چاپ اول، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم.
۲۶. معین، محمد، (۱۳۸۶)، فرهنگ معین، چاپ سوم، زرین، تهران.
۲۷. مصطفوی، حسن، (۱۴۰۲)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، جلد هشتم، چاپ اول، مرکز الکتاب للترجمه و النشر، تهران.
۲۸. مصباح، محمدتقی، (۱۳۸۲)، آموزش فلسفه، جلد دوم، چاپ سوم، دفتر سازمان تبلیغات اسلامی، قم.
۲۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۶)، شرح مبسوط منظومه، جلد سوم، حکمت، تهران.
۳۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، مشهد.
۳۱. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه، چاپ سوم، جلد یکم، دوم، سوم، هشتم و نهم. دار احیاء التراث العربی، بیروت.

