

نگاهی به تاریخ فلسفه بر اساس دو جریان « کلی‌گرایی » و « کل‌گرایی »

مسعود امید*

چکیده

یکی از خاستگاه‌های مهم برای درک حقایق، منطق است. مقولات و ایده‌های مندرج در منطق، علاوه بر کارکرد صوری، بر اساس نقش هرمنوتیکی می‌توانند مبنا و چارچوبی را برای درک هرچه بهتر حقایق فراهم آورند. در این نوشتار تلاش بر این است تا با تکیه بر دو ایده منطق کلاسیک، یعنی کلی و کل، به فهم تاریخ فلسفه نایل آییم. به بیان دیگر تاریخ فلسفه را بر اساس دو جریان کلی‌گرایی و کل‌گرایی کانون تأمل و تحقیق قرار می‌دهیم. مدعای این مقاله آن است که در عین پذیرش محدودیت‌های خاص چنین پژوهشی، می‌توان تا حد مقبولی، به فهم ویژگی‌های تاریخ فلسفه بر اساس این دو جریان دست یافت. در این مقاله به تفاوت‌های دو جریان کلی‌گرایی و کل‌گرایی در باب موضوعاتی چون ماهیت فلسفه، تاریخ فلسفه، علم، الهیات و شناخت اشاره شده است.

کلیدواژه‌ها: کلی‌گرایی، کل‌گرایی، تاریخ فلسفه.

مقدمه

پرسش از ماهیت تاریخ فلسفه و بررسی و تأمل در باب آن، خود پرسشی فلسفی، و تلاش برای پاسخ بدان نیز فعالیتی فلسفی است. در همین راستا یک راه ممکن برای بررسی تاریخ فلسفه و فهم آن، به کار بردن مقولات خاص و بنیادین در باب آن است. ارجاع جریان‌های فلسفی و تاریخ فلسفه به مقولات بنیادین، سبب فهم هرچه بهتر و جامع‌تر این سرمایه بزرگ بشری می‌شود. البته روشن است که چنین تلاشی، هرچند بر اشراف و فهم ما نسبت به تاریخ فلسفه می‌افزاید، در واقع نمی‌تواند ادعای اشتغال بر کل تاریخ فلسفه و ارائه تفسیر نهایی در باب آن را داشته باشد. در این نوشتار، نخست به شیوه کلی مورد نظر برای مقوله‌بندی تاریخ فلسفه و سپس به ویژگی‌های دو جریان کلی‌گرایی و کل‌گرایی در تاریخ فلسفه اشاره می‌شود.

پژوهش پیشینی - پسینی در باب تاریخ فلسفه

برای بررسی ماهیت تاریخ فلسفه می‌توان از سه رویکرد پیشینی صرف (از طریق تحلیل مفهومی) و پسینی محض (از طریق بررسی تاریخی) و پیشینی - پسینی سود برد. هر سه طریق می‌توانند برای اکتشاف مؤلفه‌ها و ویژگی‌های تاریخ فلسفه ثمربخش باشند. در اینجا نظر بر این است تا با استفاده از رویکرد پیشینی - پسینی، یعنی نگاه به تاریخ فلسفه در پرتو دو ایده اساسی، به ملاحظه و بررسی دو جریان مهم در آن پردازیم. به بیان دیگر درصددیم تا ردپای عینی دو ایده اساسی یعنی «کلی‌گرایی» و «کل‌گرایی» را در تاریخ فلسفه پیگیری کنیم. این شیوه، از آن جهت که بر دخالت ایده‌ها در امر پژوهش استوار است، وجه پیشینی دارد و از آنجا که بازتاب ایده‌ها را در تاریخ عینی فلسفه می‌جوید و می‌آزماید، پژوهشی پسینی به شمار می‌آید. بنابراین در کل می‌توان این نوع تحقیق را پیشینی - پسینی نامید.

منطق، خاستگاه ایده‌های اساسی

در این پژوهش، مقولات و مؤلفه‌های پیشینی، از منطق گرفته شده‌اند؛ چراکه منطق را می‌توان یکی از خاستگاه‌های مهم ایده‌های اساسی و نیز زمینه بنیادین تفکر فلسفی در تفهیم یا تبیین حقایق دانست. برای نمونه می‌توان به استفاده و الهام‌کانت از زمینه و فضای منطق برای تدوین و تنظیم فلسفه خود اشاره داشت. برخی محققان این شیوه کانت را «آغازیدن از منطق برای وصول به معرفت» می‌نامند.^(۱) همچنین راسل برای تبیین اشیا، اشیا را به مجعولات منطقی فرو می‌کاهد. وی در عبارتی چنین می‌نویسد:

آنچه که می‌توانیم بشناسیم این است که سلسله معینی از نمودهای به هم پیوسته وجود دارد و من این سلسله را به صورت یک میز بودن تعریف خواهم کرد. از این منظر، آن میز به یک مجعول منطقی فروکاسته می‌شود؛ زیرا سلسله‌ها مجعولات منطقی هستند.^(۲)

نیز می‌توان توجه ویژه ویتگنشتاین متقدم را به منطق، در ارائه فلسفه خود، مثال آورد. ویتگنشتاین در تعریف جهان می‌نویسد: «بوده‌ها در فضای منطقی، عبارت‌اند از جهان».^(۳) به بیان دیگر «جهان عبارت از واقعیت‌ها در فضای منطقی است».^(۴) راسل در توصیف فلسفه ویتگنشتاین و محوریت منطق در طراحی آن می‌نویسد: «ساختن تئوری‌ای از منطق که در هیچ نکته‌ای آشکارا نادرست نیست، بدان معناست که کاری با دشواری و اهمیت فراتر از عادی انجام شده است».^(۵)

مبنا و اصل موضوعه سود بردن از معقولات ثانی منطقی برای فهم تاریخ فلسفه

مبنا و اصل موضوعه این نوشتار این است که معقولات ثانی منطقی، غیر از نقش صوری می‌توانند از کارکرد فهمانی (یا تفهیمی) یا هرمنوتیکی نیز برخوردار باشند. بازی معقولات ثانی منطقی در نقش صوری، در قالب «رابطه و مفهوم» صورت می‌گیرد؛ ولی در کارکرد هرمنوتیکی، آنها در قالب «ایده» خودنمایی می‌کنند.

بر این اساس در کارکرد هر منوتیکی گویی معقولات ثانی منطقی، از سویی از ساحتی انتزاعی و تداعی‌های انتزاعی برخوردارند و از سوی دیگر دارای ساحتی انضمامی‌اند که می‌توان ردپای آن را در حقایقی عینی مانند تاریخ فلسفه جست‌وجو کرد و به نظاره نشست. به تعبیر دیگر این معقولات، همانند ایده‌هایی هستند که از انعکاس و نقش انتزاعی و انضمامی، هر دو برخوردارند.

اما نقطه عزیمت این نوشتار در بررسی تاریخ فلسفه، مربوط است به مباحثی در منطق کلاسیک که با عنوان «کلی و کل» مطرح شده است و به نظر می‌رسد که می‌توان تا اندازه قابل قبولی، تاریخ فلسفه را بر حسب این دو ایده فهمید و تفسیر کرد. به بیان دیگر می‌توان جریان تاریخ فلسفه را بهره‌مند از این دو ایده دانست. در اینجا جهت آگاهی از خاستگاه این بحث، نخست به توصیف این دو مفهوم براساس منطق کلاسیک اشاره می‌کنیم و آن‌گاه به آن دو همچون ایده‌های بنیادین دو جریان کلی‌گرایی و کل‌گرایی در تاریخ فلسفه می‌نگریم و ویژگی‌های دو جریان مزبور را بیان می‌کنیم.

کلی و کل در منطق

این مبحث در آثار منطقی متقدم مانند اساس الاقتباس خواجه نصیرالدین طوسی مطرح شده است؛^(۶) اما در دیگر آثار، مانند جوهر النضید علامه حلی به چشم نمی‌خورد.^(۷) در آثار معاصران، منطق مظفر عاری از این بحث است؛^(۸) ولی در رهبر خرد شهابی به تفصیل^(۹) و منطق صوری خوانساری به اختصار^(۱۰) به این دو مفهوم و تفاوت آنها اشاره شده است. توصیف کلی و کل را بر اساس آثار منطقی، که به طریق مقایسه میان آن دو مطرح شده است، می‌توان چنین بیان کرد:^(۱۱)

۱. کل و جزء هم در امور خارجی و هم در امور ذهنی قابل طرح‌اند، اما کلی و جزئی تنها وصف مفاهیم ذهنی‌اند. برای مثال اتومبیل و نمک طعام دو مرکب و کل خارجی‌اند با اجزای ویژه خود در خارج؛ و مفهوم انسان یک مرکب ذهنی است با اجزای ذهنی خود

مانند «حیوان» و «ناطق»؛

۲. کل و جزء قابل حمل و اطلاق بر یکدیگر نیستند، ولی کلی و جزئی بر یکدیگر حمل‌پذیرند. برای مثال نمی‌توان گفت «اتومبیل، فرمان است» یا «فرمان، اتومبیل است»، یا «آجر ساختمان است»؛ اما اگر گفته شود: «اتومبیل سواری، اتومبیل است» یا «بعضی اتومبیل‌ها، سواری‌اند» گزاره‌ها درست و معنادارند؛

۳. وجود کل بدون وجود جزء ممکن نیست، ولی مفهوم کلی بدون وجود جزئی امکان‌پذیر است. یک اتومبیل بدون اجزا محقق نتواند شد، ولی مفهوم «کوه طلا» کلی است و هیچ فرد جزئی خارجی‌ای ندارد؛

۴. تعریف کل، چیزی جز حاصل جمع اجزا نیست، اما کلی از حاصل جمع جزئیات به دست نمی‌آید. کلی مفهومی است که قابل صدق بر کثیرین باشد، نه مفهومی که مرکب از جزئیات است. کلی مجموعه اجزاء نیز نیست. یک اتومبیل حاصل گردآمدن اجزاست، ولی مفهوم انسان محصول گردآمدن علی و احمد و حسین و... نیست؛

۵. وقتی کل را به اجزا تقسیم می‌کنیم، دیگر کل در ضمن اجزا و همراه با آنها باقی نمی‌ماند، اما در تقسیم کلی به جزئیات، در ضمن و همراه هر یک از جزئیات، کلی نیز باقی است؛

اتومبیل پس از تقسیم، همراه با دنده یا فرمان باقی نیست، چراکه اساساً اتومبیلی در میان نیست؛ ولی در تقسیم انسان به ایرانی و آسیایی و یا اتومبیل به سواری و باری یا نمک به ساییده و غیرساییده، مفاهیم انسان، اتومبیل و نمک به همراه اقسام جزئی و جزئیات خود حضور دارند؛ مانند انسان ایرانی و اتومبیل سواری (به تعبیر دیگر کل جزو جزء خود نیست، ولی کلی جزو جزئی و فرد خود است)؛

۶. کل با از دست دادن اجزا از بین می‌رود، ولی کلی با از دست دادن جزئیات از بین نمی‌رود؛

۷. افزایش یا کاهش اجزا در کل سبب افزایش یا نقصان و کاستی در کل می‌شود، نه

در کلی. افزایش یا کاهش جزئیات تأثیری بر کلی ندارد؛

۸. اجزای کل ممکن است محصور و محدود باشند، لیکن مصادیق و جزئیات کلی

محصور و محدود نیستند؛

۹. کل در تعریف جزء واقع نیست؛ ولی کلی در تعریف یا حد جزئی واقع است؛

۱۰. نبود یک جزء از کل، کل را از کل بودن ساقط نمی‌کند؛ ولی مورد نقض داشتن

یک کلی، کلی را از کلیت می‌اندازد.

کلی‌گرایی و کل‌گرایی در تاریخ فلسفه

وقتی می‌خواهیم ایده‌های کلی و کل را به منزله دو ایده در قلمرو تاریخ فلسفه بجویم، باید آنها را در قالب دو گرایش یا جریان کلی‌گرایی و کل‌گرایی کانون توجه قرار دهیم. براین اساس می‌توان جریان تاریخ فلسفه را بر اساس و در ذیل دو مؤلفه یا ایده «کلی‌گرایی» و «کل‌گرایی» تقسیم‌بندی کرد. در اینجا می‌کوشیم تا به پاره‌ای از ویژگی‌های مهم هریک از این دو جریان اشاره کنیم.

ماهیت فلسفه در قالب تمثیل: تمثیل آفتاب و تمثیل درخت

نخست این دو جریان را در قالب تمثیل محوری آنها در باب ماهیت فلسفه کانون تأمل قرار می‌دهیم. تمثیل مربوط به کلی‌گرایی را در باب ماهیت فلسفه، می‌توان نزد افلاطون جویا شد؛ یعنی در «تمثیل غار». تجسم تام فلسفه در این تمثیل، در بخش پایانی خود را نشان می‌دهد؛ یعنی آن‌گاه که زندانیان به بیرون غار می‌رسند و دیدگان ایشان به تماشای آفتاب روشن می‌شود. پس فلسفه را باید به مثابه «آفتاب» انگاشت. آفتاب، نماد و نشانه شمول، بساطت، وحدت، آشکارسازی واقعیات، اشراف بر حقایق، منشأ اوج دانایی و... است. افلاطون می‌نویسد:

نگاهی به تاریخ فلسفه براساس دو جریان «کلی‌گرایی» و «کل‌گرایی» □ ۱۱۹

سرانجام، در مرحله چهارم، خواهد توانست خورشید را ببیند؛ نه انعکاس خورشید را در آب یا در چیزهای دیگر، بلکه خود خورشید را در عین پاکسی و تنهایی در مکان خودش خواهد دید و به ماهیت آن پی خواهد برد... درخواهد یافت که پدیدآورنده سال‌ها و فصل‌ها، و مادر همه چیزهایی که در عالم دیدنی‌ها وجود دارد، خورشید است؛ و در عین حال علت اینکه توانست به تدریج و در مراحل مختلف چیزهای گوناگون را ببیند، چیزی جز خورشید نیست. (۱۲)

اما تمثیل مربوط به کل‌گرایی را می‌توان نزد دکارت جست؛ یعنی در «تمثیل درخت». فلسفه همانند درختی است که ریشه آن مابعدالطبیعه، تنه آن طبیعیات و شاخه و میوه‌های آن مکانیک، پزشکی و اخلاق است. بر این اساس فلسفه را باید به مثابه «درخت» انگاشت. در تمثیل فلسفه به مثابه درخت، درخت نماد و نشانه جزءداری یا وجود اجزا، کثرت، اتصال اجزا، سازگاری و... است. دکارت می‌نویسد:

پس کلیت فلسفه مانند یک درخت است که ریشه‌های آن، مابعدالطبیعه، تنه آن طبیعیات و شاخه‌های آن، که از این تنه رویده‌اند، تمام علوم دیگر است. این شاخه‌های فرعی خود به سه بخش اصلی تقسیم می‌شوند که عبارت‌اند از: پزشکی، مکانیک و اخلاق. (۱۳)

نحوه هستی فلسفه: مندرج در یک «عنوان»، منبسط در یک «نظام»

می‌توان گفت که تاریخ پرفرازونشیب فلسفه، نشان از دو دیدگاه در باب ماهیت فلسفه دارد: ۱. فلسفه به مثابه «کلی» یا نگاه کلی‌گرایانه به فلسفه؛ ۲. فلسفه به مثابه «کل» یا نگاه کل‌گرایانه به فلسفه. توضیح اینکه در کلی‌گرایی، تجلی تام فلسفه را می‌توان در قالب یک عنوان (مانند عنوان «وجود یا موجود») به دست آورد. فلسفه حقیقتی متمرکز و متجسد در یک عنوان واحد است. حامل اصلی فلسفه یک موضوع واحد است و فلسفه چیزی جز شرح و بسط آن نیست. فلسفه از قبیل یک نقطه واحد و متمرکز و فرورفته در همان

نقطه محدود است. برای مثال، به اعتقاد ارسطو فلسفه دانشی است که با نخستین علل و مبادی اشیا سروکار دارد و به دنبال کشف و درک آنهاست؛^(۱۴) علمی است که موضوعش علل و مبادی معین، و وظیفه‌اش بررسی مبادی و علل نخستین است.^(۱۵) با تأمل در موضوع مبدائیت و اقسام آن، معنای حکمت از نظر ارسطو روشن می‌شود: مبدأ یا کلی است یا جزئی. مبادی کلی همه جزئیات و انواع را دربرمی‌گیرند و نسبت به همه آنها مبدائیت دارند، ولی مبادی جزئی، بخشی از جزئیات را دربرمی‌گیرند. حکمت، علم به امور کلی است و به کلی‌ترین امور می‌پردازد.^(۱۶) از نظر ابن‌سینا نیز موضوع فلسفه چیزی است که همه اشیا در آن اشتراک دارند، یعنی «موجود». مسائل آن حاصل از معمولاتی است که بدون هیچ قید و شرط (طبیعی، ریاضی و...) بر موضوع یعنی موجود بما هو موجود عارض می‌شوند (عوارض ذاتی وجود). حدود آن دربردارنده بحث از عوارض وجود، وجود معلول از جهت وجود معلولی و مبادی علوم جزئی است.^(۱۷) موضوع مابعدالطبیعه از نظر ملاصدرا موجود مطلق است. مسائل این دانش عبارت‌اند از علل عالی معلولات، عوارض ذاتی موجود بما هو موجود مانند وحدت و کثرت و موضوعات علوم ریاضی و طبیعی از حیث وجود آنها.^(۱۸) به نظر علامه طباطبائی نیز موضوع مابعدالطبیعه موجود بما هو موجود، یعنی عام‌ترین موضوعات ممکن در میان علوم است.^(۱۹)

در مقابل، در کل‌گرایی، تجلی فلسفه در قالب یک نظام است. فلسفه حقیقتی متمرکز و متجسد در یک نظام یا نظام‌هایی ویژه است. حامل اصلی فلسفه نظام است. خود این نظام، شرح و بسط فلسفه را بر عهده دارد؛ یعنی فلسفه در قامت آن شرح و بسط می‌یابد. در این مقام، فلسفه از قبیل یک امر منتشر و منبسط و شبکه‌مانند است که در محیط، و نه در یک نقطه در خود فرو رفته و محدود، انعکاس یافته و پخش شده است. برای نمونه مابعدالطبیعه در نگاه اسپینوزا از جهت صوری، نظامی است مرکب از موضوعی محوری و بنیادین، مفاهیمی پایه به علاوه تعاریف، اصول و قضایا که می‌توانند واقعیت، خدا،

نگاهی به تاریخ فلسفه براساس دو جریان «کلی‌گرایی» و «کل‌گرایی» □ ۱۲۱

انسان و جهان را توصیف و تبیین کنند.^(۲۰) یاسپرس در توصیف دیدگاه وی می‌نویسد: اسپینوزا در کتاب اخلاق، فلسفه خود را نظریه هندسی نامیده است؛ به پیروی از اقلیدس، سخن را با تعریف‌ها و اصول مسلم آغاز می‌کند و سپس قضایا و دلایل آنها را می‌آورد و سرانجام حاشیه‌ها را. از این گذشته، مقدمه‌ها و ضمیمه‌هایی هم می‌افزاید.^(۲۱)

به نظر لایب‌نیتس «در متافیزیک به روش مخصوصی برای اثبات قضایا نیازمندیم که به ما کمک کند تا مسائل را به همان آسانی روش اقلیدس حل کنیم؛ به طور خلاصه، به روشی نیازمندیم که از حساب تقلید کند، ولی با این همه وضوحی را نشان دهد که از وضوح زبان عام کمتر نباشد.»^(۲۲) کانت نیز فلسفه استعلایی را چنین تعریف می‌کند: «دستگاهی از مفاهیم پیشینی را باید فلسفه استعلایی نامید.»^(۲۳) وی همچنین می‌نویسد: «فلسفه استعلایی یک کیهان - فلسفه عقل محض صرفاً نظری است.»^(۲۴) به نظر هگل، فلسفه فهم نظام‌مند فرایند خودگشایی غایت‌مند مطلق است. کار فلسفه بازساختن زندگانی مطلق است؛ یعنی فلسفه باید ساختار پویای عقلانی و فرایند غایت‌مند یا جنبش عقل کیهانی را در طبیعت و در سپهر روح انسانی به گونه نظام‌مند نشان دهد. به بیان دیگر فلسفه باید به گونه نظام‌مند نشان دهد که عقل بیکران چگونه خود را در کران‌مند و امر متناهی و از راه آن تحقق می‌بخشد. فلسفه باید نظام کاملی باشد نشان‌دهنده آنکه از الف تا ی، همه در درون مطلق است. یک فلسفه به راستی رسا، نظامی فراگیر از حقیقت و از تمامی حقیقت خواهد بود که عبارت است از باریک‌اندیشی مفهومی کامل درباره جریان و فرایند مطلق.^(۲۵)

به طور کلی، در کلی‌گرایی، فلسفه به منزله هستی‌ای یگانه که در وحدتش پیچیده است، نگر بسته می‌شود؛ اما در کل‌گرایی، فلسفه را در ترکیبش و در اجزای به هم وابسته‌اش می‌نگرند.

وحدت شمولی و وحدت اتصالی

در کلی‌گرایی، فلسفه مجموعه‌ای از حقایق لحاظ می‌شود که بر محور خاصی تنیده شده‌اند. این مجموعه، از وحدتی برخوردار است که ناشی از موضوع آن است. این وحدت را می‌توان وحدت اِشرفی و شمولی (از طرف موضوع به مباحث) نامید و دانست. در این حالت، لزوماً تقدم و تأخر و نظم خاصی میان رده‌ها و طبقات مباحث موجود نیست. اصل بر ارتباط بی‌واسطه یا باواسطه مباحث با موضوع اصلی مجموعه است. این مجموعه را می‌توان مانند نقطه‌ای فرض کرد که خطوط متعددی، از زوایای مختلف به آن منتهی شده‌اند.

در مقابل و در کل‌گرایی، فلسفه نظامی از آگاهی‌های تصویری و تصدیقی دانسته می‌شود که لزوماً بر اساس تقدم و تأخر و نظم ویژه میان همه اجزا، و نه صرفاً به سبب ارتباطشان با موضوع، شکل گرفته‌اند. در این حالت، بیشتر می‌توان از اتصال و پیوستگی نظام سخن گفت تا وحدت آن. وحدت چنین نظامی، اتصالی است و نه شمولی. این نظام را می‌توان همچون هرمی تصور کرد که از نقطه خاصی (رأس هرم)، آغاز و در سه سطح، به نحو اتصالی و با رعایت اندازه‌ها، بسط یافته و در قاعده به تمامیت رسیده است.

ذات‌گرایی و غیرذات‌گرایی

کلی‌گرایی، حقایق را در آینه ذوات آنها ملاحظه می‌کند. بنیاد اشیا بر «ذات» آنها نهاده شده است. اشیا از ذوات ویژه، ثابت، تغییرناپذیر و نامتأثری برخوردارند. از این رو باید در پی کشف این ذوات بود. در این دیدگاه، موجودات، طبایع و ذواتی دارند و باید در جست‌وجوی آثار و لوازم این طبایع و ذوات بود. در تعلیل حوادث، در درجه اول باید به طبایع و ذوات رجوع کنیم و از درون بیاغازیم تا سرانجام به بیرون برسیم. طبع، پایان مسیر است و ذات، مقصد نهایی است و همین‌که کسی بدانجا رسید، می‌داند که وراپی برای آن متصور نیست. (۲۶)

نگاهی به تاریخ فلسفه براساس دو جریان «کلی‌گرایی» و «کل‌گرایی» □ ۱۲۳

یکی از تقریرهای مربوط به ذات‌گرایی در قلمرو طبیعت، پیمودن مراحل از این قرار است:

۱. التزام به وجود انواع گوناگونی از ذوات واقعی (انواع طبیعی جوهری و غیرجوهری)؛

۲. التزام به وجود ذوات واقعی مرتبه‌دار که عام‌ترین آنها طبایع ذاتی کلی‌ترند و طبایع خاص‌تر را پوشش می‌دهند؛

۳. نسبت هر ویژگی ذاتی به نوع طبیعی دربردارنده آن، نسبتی ضرور است و این ضرورت، ضرورتی واقعی یا متافیزیکی است. البته گزاره حاکمی از این نسبت نیز موجه به جهت ضرورت است؛

۴. عضوهای انواع طبیعی گوناگون از راه ویژگی‌ها و ساختارهای ذاتی آن انواع از یکدیگر ممتاز و مشخص می‌شوند. (۲۷)

بر همین اساس است که مسئله تعریف منطقی و توصیف دقیق حقایق، امری لازم و اساسی به شمار می‌رود. تعریف، زمینه‌ره سپردن و نفوذ به حاکم اشیا را فراهم می‌آورد. با این وصف خود فلسفه نیز به گونه‌ای دارای ذات خواهد بود و ما باید در پی کشف ذات فلسفه باشیم. بر این اساس اگر قلمروی معرفتی و مجموعه‌ای از معلومات، فاقد ذات یا ذوات مورد نظر باشند، از نوع فلسفه نخواهند بود.

کل‌گرایی، حقایق را در آینه ذوات آنها نمی‌نگرد. برای درک اشیا نیازی نیست که لزوماً ذواتی ثابت و تغییرناپذیر و نامتأثر برای آنها در نظر بگیریم. اشیا فارغ از طبایع و ذوات، چنان‌اند که هستند. در ارتباط با حقایق، توصیف (و نه تعریف تام منطقی) آنها کفایت می‌کند. تلاش برای کشف مجموعه ویژگی‌های حقایق (و نه ذوات آنها)، برای شناسایی حقایق کافی است. شاید یک نمونه از چنین دیدگاهی را در سخنان وایتهد بیابیم:

فیزیک جدید نظریه «استقرار ساده»^(۲۸) را ترک گفته است و از شیء، چیزی جز رفتار شیء نمی‌فهمد و رفتار شیء را هم جویباری از تأثیرات شتابنده می‌شناسد و

بر آن است که در هر منطقه‌ای از جای - گاه، وجود یک امر فیزیکی عبارت است از ترکیب تأثیرات تمام اشیای فیزیکی عالم در آن منطقه.^(۲۹)

در واقع بر این اساس اشیا خودشان، خودشان هستند؛ ولی به این معنا که این «خود»، شبکه‌ی درهم‌تنیده‌ای است در ارتباط پیچیده با اشیای دیگر و با ما.

در دیدگاهی دیگر، مفهوم «ساختار»^(۳۰) به جای مفهوم ذات و طبع می‌نشیند. ساختار بیش از آنکه ناظر به تعیین ویژه و امری نفسی در قلمرو حقایق باشد، مربوط است به نسبت، ترکیب و عملیات ویژه موجود میان اجزای یک شیء. توصیفی که از ساختار شده است، از این قرار است:

ساختار فقط معرف قانون ترکیب عملیات یا شکل تعادل آن است و نه واحدی زیرین یا بالایی [از قبیل یک ذات متعین] که محل اتکای عملیاتگران باشد. در واقع یکی از خواص عملیات، هماهنگی و سازمان‌دهی خود در درون نظام است؛ لذا این نظام‌ها هستند که با تشکیل خود، ساختارها را به وجود می‌آورند.^(۳۱)

بنابراین در دیدگاه کل‌گرایی، فلسفه دارای ذات نیست. در فلسفه می‌توان از رویکردهای واحد، روش‌های واحد، غایت واحد، مسائل واحد، آموزه‌های واحد، شباهت خانوادگی و... در پژوهش فلسفی و فلسفه‌ورزی سخن گفت، ولی نه لزوماً از ذات و طبع فلسفه.

کلی رئالیستی و کلی غیررئالیستی

جریان کلی‌گرایی در تاریخ فلسفه، به طور عمده بر محور و در محدوده کلی رئالیستی (مثالی، طبیعی و...) می‌چرخد. منشأ نظریه کلی رئالیستی، نظریات افلاطون و ارسطوست. توضیح اینکه موضوع و مفهوم محوری و بنیادی در نظریه کلیات افلاطون، همان «مثال یا مُثُل» است. مثال را می‌توان چنین در نظر گرفت که عبارت از مرجع و منبع مشترک و واحدی است معطوف به مجموعه‌ای از اشیای محسوس که از حیث هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی متفاوت، متمایز و مستقل از آن مجموعه است.

مجموعه این مثال‌ها و مراجع و منابع، عالم خاصی را به نام مُثل تشکیل می‌دهند. برای نمونه وقتی می‌گوییم: الف انسان است، ب انسان است، ج انسان است و... مجموعه‌ای از الف و ب و ج و... تشکیل شده است که ذیل عنوان انسان قرار می‌گیرند و با آن عنوان نامیده می‌شوند. این عنوان در حکم مثال آن مجموعه است و در عین حال که حاضر و همراه با این مجموعه است، میان آن دو، تمایز و تفاوت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی (یا معرفتی) برقرار است. پس عنوان انسانیت، اساساً از استقلال برخوردار است. همان بودن یا همانستی یا هویت یک چیز مربوط به مثال آن است. الف بودن الف، ب بودن ب، ج بودن ج و... مربوط به انسانیت آنهاست که آن‌هم به گونه‌ی مثالی واقعیت دارد.

نزد ارسطو مسئله کلی با نظریه صورت پیوند خورده است. به طور کلی در توصیف صورت می‌توان چنین گفت: صورت مرجع و بنیاد ماهیت، این‌همانی و هستی هر شیء است. این صورت، در اشیای جسمانی و محسوس، از حیث هستی‌شناختی و معرفت‌شناسی متفاوت با آنهاست، ولی متمایز و مستقل از آنها نیست. برای مثال، الف بودن الف همان صورت داشتن الف است (برای مثال، صورت انسانیت برای الف یا این چیز) و این صورت در الف و این چیز، حاضر در خود این چیز است، نه صرفاً همراه این. البته دوگانگی ملحوظ، به تفاوت است نه به تمایز و استقلال. خاستگاه ماهیت، هستی، جوهریت، این‌همانی، وحدت و اشتراک با دیگر افراد خاص، همانا همین صورت است. این صورت معقول، هویتی بنیادی‌تر از هویت حسی و هویت ریاضی در اشیا دارد. درباره اثبات یا وجه پذیرش صورت، باید بحث را بر اساس این پرسش بنیادی آغاز کرد که چه چیزی یک واقعیت را همان واقعیت می‌کند، یا چه چیزی الف را الف می‌کند؛ مثلاً انسان را انسان، و درخت را درخت می‌کند؟ مبنا و ساختار بنیادی، در همان چیز بودن یک چیز چیست؟ قطعاً باید مبنایی وجود داشته باشد. این مبنا همان «صورت» یک چیز است. در دیدگاه مشائیان مانند ابن‌سینا نیز با مفهوم ویژه «کلی طبیعی» روبه‌رویم. توضیح

اینکه در این دیدگاه، میان کلی‌های منطقی، طبیعی و عقلی تمایز نهاده می‌شود؛ بدین صورت که وقتی گفته می‌شود «انسان، کلی است»، سه چیز وجود دارد: ۱. ذات انسان از آن جهت که انسان است؛ ۲. مفهوم کلی، از آن جهت که کلی است، با قطع نظر از اینکه مفهوم انسان است یا مفهوم غیرانسان؛ ۳. انسان با وصف کلیت. به دیگر سخن این امور سه‌گانه عبارت‌اند از: ذات موصوف به‌تنهایی، مفهوم وصف به‌تنهایی و مجموع موصوف و وصف. توضیح اینکه:

۱. اگر عقل، نفس مفهومی را که متصف به کلیت می‌شود لحاظ کند (برای نمونه خود انسان را از آن جهت که انسان است، در نظر آورد و به کلی بودن یا نبودن آن توجه نکند)، آن را یعنی ذات موصوف را آن‌گونه که در این ملاحظه تصور شده است، «کلی طبیعی» می‌نامند. در چنین حالتی، مقصود، نفس طبیعت شیء یا صرف ماهیت است. وقتی می‌گوییم «انسان حیوان ناطق است»، انسان را به همین صورت لحاظ کرده‌ایم؛ ۲. اگر عقل، وصف کلی را به‌تنهایی در نظر آورد، یعنی به صورت مفهوم «آنچه فرض صدقش بر افراد متعدد محال است» یا آنچه قابلیت صدق بر کثیرین دارد، بدون هیچ ماده و موصوفی از قبیل انسان، حیوان، سنگ و غیر آن، در این صورت آن را، «کلی منطقی» می‌خوانند.

۳. اگر عقل مجموع وصف و موصوف را در نظر آورد، بدین‌گونه که ذات موصوف را، نه به‌تنهایی و منهای وصف، بلکه از آن جهت که به کلیت متصف است، لحاظ کند (برای نمونه انسان را از آن جهت که امری کلی است و صدق آن بر افراد پرشمار ممکن است)، در این صورت موصوف، از آن جهت که دارای وصف کلیت است، «کلی عقلی» خوانده می‌شود؛ زیرا به وصفی عقلی و انتزاعی متصف است.

از نظر این‌سینا کلی منطقی جز در عقل وجود ندارد؛ زیرا مفهومی است که عقل آن را از مفاهیم کلی ذهنی، انتزاع کرده است نه از موجودات خارجی و از این‌رو یک معنای ذهنی محض است، که جایگاهی خارج از ذهن ندارد. بی‌تردید کلی عقلی نیز موطنی جز

ذهن ندارد؛ زیرا انسان با قید کلیت، که وصفی انتزاعی است، تنها در ذهن می‌تواند موجود باشد و هرچه در عالم خارج از ذهن است، همانا جزئی حقیقی و فرد مشخص است، نه امور کلی و اشیایی با وصف کلیت.^(۳۲)

در این دیدگاه، کلی‌های منطقی و عقلی، تابعی از کلی طبیعی و برآمده و منتزع از کلی طبیعی‌اند، و در راستای آن باید کانون توجه قرار گیرند. حتی باب «برهان» نیز تحت تأثیر نظریه کلی طبیعی است. یکی از محققان در این باره می‌نویسد:

بوعلی آشکارا در مباحث برهان از منطق شفا از این جهانی نبودن طبیعیات سخن می‌گوید که: «خورشید» و «این خورشید» با هم فرق دارند. «خورشید» بر طبیعتی و جوهری دلالت می‌کند و «این خورشید» بر فردی از آن طبیعت؛ و وقتی بر خورشید، برهانی جاری می‌کنیم، اختصاصی به این خورشید کنونی ندارد... بلکه برهان بر مجرد طبیعت شمس، فارغ از عموم و خصوص، جاری می‌شود. لذا جریان برهان بر آن طبیعت یا حمل محمولی بر آن طبیعت، چنان است که اگر هزار خورشید هم موجود باشند، آن حکم و برهان بر همه جاری است؛ و به همین دلیل است که وقتی گفته می‌شود «خورشید فلان حرکت را در فلک خارج مرکز دارد» و یا «ماه در فلک تدویر خود به سوی مغرب حرکت می‌کند» و یا «زمین در مرکز همه اینها قرار دارد»، همه این قضا یا کلی و اولی‌اند؛ یعنی حکم در آنها بدون واسطه بر طبیعت کلی موضوع [کلی طبیعی] حمل شده است و به همین سبب هم می‌توانند مقدمه قیاسات برهانی واقع شوند.^(۳۳)

این در حالی است که کل‌گرایی بر محور کلی رئالیستی (مثالی، طبیعی و...) قرار ندارد. بدیل کلی‌های رئالیستی را می‌توان در این جریان، کلی‌هایی غیررئالیستی از قبیل کلی‌های طبقه‌ای، وصفی، مجموعی، مفهومی و لفظی دانست. برای مثال، «انسان»، ناظر به کلی مثالی یا طبیعی یا از این قبیل نیست؛ بلکه می‌تواند یک کلی طبقه‌ای، وصفی، مجموعی و یا غیر آن باشد. کلی‌های منطقی و عقلی نیز می‌توانند براساس همین تلقی شکل بگیرند و نه لزوماً براساس کلی طبیعی.^(۳۴)

گزینش «همه و هیچ» و امکان گزینش «بعض و نه بعض»

فلسفه، در کلی‌گرایی از چنان تمامیت و وحدتی برخوردار است که یا باید همه آن را پذیرفت یا کل آن را وا گذاشت. فلسفه پیکری است که نمی‌توان بخشی از آن را گرفت و بخشی دیگر را وا گذاشت؛ چرا که در این صورت هر دو بخش، از هویت فلسفی خواهند افتاد. در این حالت، یک فلسفه همانند یک کلی است که یا همه آن به حیات خود ادامه می‌دهد و یا آنکه فلسفه‌ای در کار نیست؛ مانند یک کلی که اگر مصداقی نقضی در مورد آن یافت شود، از کلیت می‌افتد و نه آنکه کلی به همان حال بماند و در موردی استثنا داشته باشد.

در مقابل و در کل‌گرایی، دست‌کم به نحو جزئی‌ه و در پاره‌ای موارد، می‌توان بخش و عناصری از یک فلسفه را پذیرفت و به تکمیل و تحکیم آن پرداخت. یک فلسفه چنان نیست که همواره بتواند با تمام هویت خود به حیاتش ادامه دهد. ممکن است با اخذ شاخه و بخشی از فلسفه پیشین، همان را به گونه ویژه‌ای بارور ساخت و رشد داد. فلسفه‌هایی که حالت ترکیبی (یا تلفیقی) دارند و در مقام سنتز فلسفه‌های ماقبل خویش‌اند، از همین شیوه سود می‌جویند. در این حالت، یک فلسفه در تاریخ فلسفه همانند یک کل است و اخذ ایده، اصل و مبحثی از آن و فرو گذاشتن بخش‌های دیگر «ممکن» است و لزومی به حضور تمامیت آن در فلسفه پس از خود نیست. فلسفه، یک «کل» است که گاهی نه با همه اجزا، بلکه با برخی از اجزای خود در آینده باقی می‌ماند. حتی ممکن است این پاره اجزا نیز رنگ و و هویتی تازه به خود بگیرند.

وحدت‌انگاری و کثرت‌انگاری در تاریخ فلسفه

کلی‌گرایی با نظریه «وحدت‌انگاری» در تاریخ فلسفه سازگار است؛ نظریه‌ای که بر پایه آن تاریخ فلسفه، تاریخ امری واحد و روایت و بررسی و بیان امری واحد است و اختلاف فلسفه‌ها در آن از سنخ تفاوت است و نه تمایز و بنابراین فلسفه‌ها با هم قابل جمع‌اند. در

این نظریه، هسته و مغز فلسفه در طول تاریخ به گونه‌ای واحد باقی می‌ماند و پوسته آن است که تغییر می‌کند. فلسفه مانند یک «کلی» با تمام هویت و تمامیت خود در طول تاریخ حضور می‌یابد. برای نمونه می‌توان چنین دیدگاهی را نزد فیلسوفانی مانند فارابی و سهروردی یافت. فارابی در رساله *الجمع بین رأیی الحکیمین* که مبتنی بر همین دیدگاه وحدت در فلسفه، نگارش یافته است، نکاتی را بیان می‌دارد که مؤید اعتقاد او به وحدت‌نگاری در تاریخ فلسفه است. وی می‌نویسد:

...خواستم در این مقال به جمع بین آرای آن دو [افلاطون و ارسطو] و بیان محتوای اقوال ایشان در هر باب اقدام کنم تا توافق رأی آنها آشکار شود و شک و شبهه از قلب‌های کسانی که به آثار ایشان مراجعه می‌کنند، برطرف گردد. به علاوه موضعی که محتمل است محل‌انگیزش گمان افتراق بین آرای آن دو یا شک‌ها باشد، تبیین نمایم... [نسبت ارسطو با افلاطون را می‌توان چنین بیان داشت که] گویی او یاور و پنددهنده‌ای بود که کار افلاطون را پیروی نموده و به پایان رسانیده و کامل گردانیده است. (۳۵)

در باره سهروردی نیز باید گفت اندیشه اساسی وی درباره تاریخ فلسفه این است که در واقع حکمت واحد و کلی و جاودانه‌ای وجود دارد که او خود از نو آن را زنده کرده و وحدت بخشیده است. شیخ بر این باور است که این حکمت کلی و جاودانی است که به صورت‌های گوناگون در میان هندیان، ایرانیان، بابلیان و مصریان و نیز در میان یونانیان تا زمان ارسطو وجود داشته است. (۳۶) به بیان دیگر حکمت اشراقی در نظر وی رشته‌ای از معرفت است که هرگز گسیخته نمی‌شود و پیوسته در عالم موجود است. او در این باره چنین می‌گوید: «علی أن للحکمة خمیرة ما انقطعت عن العالم أبدا». (۳۷) وی حکمای قدیم را شارحان یک حقیقت و مفسران یک پیام دانسته است. از این رو باید گفت سهروردی به وحدت حقیقت فلسفی، سخت معتقد بوده و نظام فکری و فلسفی خود را نیز بر این اصل استوار ساخته است. اختلاف ملل و نحل نیز در نظر وی، معلول عواملی است که یکی از مهم‌ترین آنها، اختلاف در تعبیر است. جمعی از اصحاب حقیقت، به

اشاره و تعریض سخن گفته‌اند و گروهی به استعاره و رمز؛ ولی کسانی که از فهم اشارات و رموز آنان ناتوان بوده‌اند، به ظاهر عبارات متوسل شده و خود را در گمراهی انداخته‌اند. (۳۸)

کاپلستون نیز در تأیید فلسفه جاودانی می‌نویسد: «نویسنده حاضر طرفدار این دیدگاه تومیستی است که یک فلسفه جاودانی وجود دارد و این فلسفه جاودانی، تومیسم به معنای وسیع کلمه است.» (۳۹)

اینها در حالی است که کل‌گرایی با «نظریه کثرت‌گرایی» در تاریخ فلسفه هماهنگی دارد؛ بدین معنا که سیر فلسفه در تاریخ، از طریق حضور تام و سیر صرفاً یک فلسفه در آن صورت نمی‌گیرد. تاریخ فلسفه، تاریخ فلسفه‌هاست، نه یک فلسفه واحد. کل‌گرایی با نظریه وحدت ذاتی (جنس و فصل ذاتی) یا وحدت نوعی فلسفه‌ها در تاریخ فلسفه سازگار نیست؛ هرچند تا حدی با نظریه شباهت خانوادگی فلسفه‌ها سازگار درمی‌آید. برای نمونه، راسل وحدت فلسفه‌ها در تاریخ فلسفه را معلول وحدتی می‌داند که ذهن مورخ واحد فلسفه ایجاد می‌کند، نه آنکه لزوماً و در عالم واقع، چنین وحدتی تحقق داشته باشد: «اگر در جریان تاریخ [فلسفه] وحدتی موجود باشد، و اگر میان گذشته و آینده رابطه نزدیکی برقرار باشد، باید برای بیان این وحدت، دوره‌های قدیم و جدید فلسفه، در ذهن واحدی فراهم آیند.» (۴۰) به نظر راسل اساساً «هر فیلسوفی محصول محیط خود است، به گونه‌ای که افکار و احساساتی که در اجتماع عصر وی به صورت مبهم و آشفته وجود داشته است، در وجود او متراکم و متبلور شده است؛ اما از طرف دیگر نباید فراموش کرد که فلاسفه، هم معلول‌اند و هم علت؛ از سویی معلول اوضاع اجتماعی و سیاسی و سازمان حکومتی زمان خویش‌اند و از سوی دیگر - اگر بختیار بوده باشند - علت عقایدی هستند که سیاست و سازمان‌های دوره‌های بعدی را شکل می‌دهند.» (۴۱)

ژان وال که به بررسی مفاهیم بنیادی در تاریخ فلسفه (مفاهیمی که محور اصلی فلسفه‌ها را تشکیل می‌دهند) پرداخته است از وجود تغییرات اساسی در این مفاهیم، در

نگاهی به تاریخ فلسفه براساس دو جریان «کلی‌گرایی» و «کل‌گرایی» □ ۱۳۱

طی تاریخ اندیشه فلسفی و حتی لزوم وجود تغییرات سخن می‌گوید:

در واقع مفاهیمی هست که در طی تاریخ فلسفه تغییر یافته است، و حال آنکه مفاهیم دیگری، از افلاطون تا عصر حاضر، تقریباً همان‌گونه مانده است. همین‌که بعضی از آنها تغییر یافته است، ما را به این فکر می‌اندازد که دگرگونی‌های جدیدی نیز امکان دارد؛ اما استمرار وجود بعضی از مفاهیم لزوماً دلیل یا علامت این نیست که آنها را نباید تغییر داد؛ بلکه ممکن است تجدیدنظر در مفاهیمی که همچنان ثابت و پایدار مانده، ضروری باشد. بدین قرار، هم بقای بعضی از مفاهیم را که باید مورد نقد و بررسی قرار گیرد و هم تغییر یافتن برخی از آنها را می‌توان به عنوان نشان امکان تجدیدنظر در مفاهیم ملحوظ داشت. (۴۲)

بسط‌پذیری طولی و بسط‌پذیری عرضی

در کلی‌گرایی، امکان بسط و گسترش فلسفه وجود دارد؛ اما گسترش فلسفه اساساً به صورت طولی است. فلسفه دایره واحد بسته‌ای است که می‌تواند دائماً بر قطر آن افزوده گردد. به بیان دیگر می‌توان بر عمق و غنای مباحث فلسفی و بر شاخ و برگ‌های درخت فلسفه افزود و از این طریق به بسط فلسفه پرداخت.

در کل‌گرایی نیز گسترش فلسفه ممکن است؛ اما این گسترش، بیشتر عرضی است. پیوسته بر فلسفه‌ها افزوده می‌شود. به بیان دیگر ما با دایره‌های پرشماری روبه‌رویم و پیوسته بر این دایره‌های در عرض هم اضافه می‌شود. هر یک از این دایره‌ها می‌توانند فربه شوند (بسط‌پذیری طولی)؛ اما سخن بر سر این است که صرفاً با فربه‌ی دایره‌ها روبه‌رو نیستیم، بلکه بر شمار آنها نیز افزوده می‌شود.

مطابقت یا سازگاری با واقع؟

کلی‌گرایی در پی «مطابقت» فلسفه با واقع است. نسبت فلسفه با واقع، همانند نسبت آینه

با اشیاست؛ مانند وقتی که فلسفه، علم به اعیان موجودات تعریف می شود؛ اما کل‌گرایی، در پی «سازگاری» با واقع است. در کل‌گرایی نسبت یک نظام فلسفی با واقع، همانند نسبت دو چرخ‌دنده است که حرکت آنها هماهنگ با هم است. از دید یک کل‌گرا حتی اگر ما در درون واقعیت و بخشی از آن و هم‌سنخ با آن نیز باشیم، باز به دلیل آنکه واقعیت دارای ویژگی‌هایی منحصر به فرد از قبیل: تمایز از عالم، احاطه‌ناپذیری، چندلایگی و... است، احتیاط معرفت‌شناختی حکم می‌کند که نمی‌توان قاطعانه از مطابقت تام یک نظام فلسفی با آن سخن گفت.

الهیات کلی‌گرا و کل‌گرا

الهیات فلسفی کلی‌گرا، الهیاتی تنزیهی است و متضمن توصیفی از خداست که در تمایز مطلق از جهان و انسان قرار دارد. این نوع الهیات بیشتر بر تمایز و تنزیه پای می‌فشرد؛ اما در الهیات کل‌گرا، الهیات، درگیرانه و بازیگرانه است. اگر خدا دارای وجه تنزیهی نیز باشد، آنچه مهم و بنیادی است همانا جست‌وجو و ردیابی حضور، درگیری و بسط خدا در وجود عالم و آدم است.

برخی از دیگر ویژگی‌های جریان کلی‌گرایی و کل‌گرایی

در اینجا به گونه مختصر به پاره‌ای از دیگر ویژگی‌های جریان کلی‌گرایی و کل‌گرایی در تاریخ اندیشه فلسفی اشاره می‌کنیم. در قلمرو شناخت، کلی‌گرایی به محوریت تصور باور دارد و علم را تصور می‌داند؛^(۴۳) اما در کل‌گرایی با محوریت تصدیق و حکم سروکار داریم. کل‌گرایان گاهی می‌گویند فاهمه، چیزی جز حاکمه نیست و اندیشه، اساساً چیزی جز آنچه در قالب حکم یا جمله می‌آید، نیست. اندیشیدن، یعنی حکم کردن.^(۴۴)

در قلمرو علم تجربی، کلی‌گرایی به سوی ذات‌گرایی و طبیعت‌گرایی، با تقریرهای گوناگون، رفته است؛ اما کل‌گرایی، به کمیت‌گرایی انجامیده است. ماهیت علم برای کلی‌گرا از طریق موضوع آن آشکار می‌شود و در تعریف علم، موضوع محوری حاکم

است. علم، مجموعه‌ آگاهی‌هایی است که به‌صورت عوارض ذاتی از موضوع پژوهش حاصل می‌شود؛ اما ماهیت علم و تاریخ آن در کل‌گرایی بر اساس ایده‌های دیگری رخ نشان می‌دهد؛ بدین معنا که علم از سویی براساس مفهوم «رشته علمی» فهم می‌شود و از سوی دیگر مؤلفه‌هایی همچون «برنامه‌های پژوهشی علمی» یا «پارادایم» را در خود گنجانیده است که معرف ماهیت و نحوه سیر تاریخی آن هستند.

در حوزه ریاضیات، کلی‌گرا موضوع را کم متصل یا معقول ثانی ریاضی می‌داند؛ ولی کل‌گرا عناوینی مانند «مجموعه» را کانون توجه قرار می‌دهد.

در مباحث فلسفه تاریخ و فرهنگ، مفاهیمی مانند «شرق و غرب» یا «سنت و تجدید»

برای کلی‌گرا، هر یک در حکم یک «کلی» هستند، ولی برای کل‌گرا در حکم یک «کل».

نتیجه‌گیری

لازم است تا تاریخ فلسفه را موضوعی فلسفی برای پژوهش فلسفی لحاظ کنیم؛ یعنی یکی از مسائل پیش‌روی فیلسوفان را خود تاریخ فلسفه بینگاریم. بر این اساس تاریخ فلسفه می‌تواند از زوایای پرشماری کانون بحث و بررسی قرار گیرد.

در این مقاله بر آن شدیم تا شیوه‌ای ویژه را برای فهم هرچه بهتر تاریخ فلسفه در پیش گیریم؛ بدین معنا که امکان نگاه به تاریخ فلسفه را بر اساس دو ایده منطقی کلاسیک، یعنی دو ایده کلی و کل، بررسی کنیم. از نظر نگارنده، انعکاس و حضور این دو ایده منطقی در تاریخ فلسفه به صورت دو جریان کلی‌گرایی و کل‌گرایی رخ نموده است. بر این اساس محتوای تاریخ فلسفه بر اساس این دو جریان آزموده شده و عناصر و گرایش‌ها و دیدگاه‌های متنوع آن در یکی از این دو جریان طبقه‌بندی گشته است. با این وصف می‌توان گفت که فهم تاریخ فلسفه بر اساس مقولاتی غیر از (یا فراتر از) آنچه در فهم و تفسیر آن رایج است، از قبیل فهم تاریخ فلسفه برحسب فلسفه شرقی و غربی، قدیم و جدید، اسلامی و غیراسلامی، مسیحی و غیرمسیحی، و قاره‌ای و تحلیلی ممکن است؛ یعنی فهم تاریخ فلسفه ذیل عنوان‌های کلی‌گرایی و کل‌گرایی.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- احمد احمدی، بن‌لایه‌های شناخت، ص ۳.
- ۲- برتراند راسل، اتمیسم منطقی، ترجمه جلال پیکانی، ص ۱۵۷.
- ۳- لودویک ویتگنشتاین، رساله منطقی - فلسفی، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، ص ۹.
- ۴- همو، ترجمه محمود عبادیان، ص ۱۷.
- ۵- همان، ص ۳۸.
- ۶- خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، تصحیح علی مدرس رضوی، فن دوم، فصل سوم.
- ۷- ر.ک: حسن بن یوسف مطهر حلی، الجوهر النضید.
- ۸- ر.ک: محمدرضا مظفر، المنطق.
- ۹- محمود شهابی، رهبر خرد، بخش سوم، فصل پنجم.
- ۱۰- محمد خوانساری، منطق صوری، بخش سوم.
- ۱۱- خواجه نصیرالدین طوسی، همان، ص ۱۹-۲۰؛ محسن غرویان، آموزش منطق، ص ۸۱-۸۲؛ محمد خوانساری، همان، ص ۸۲.
- ۱۲- افلاطون، دوره آثار، ج ۲ (جمهوری)، ترجمه محمدحسن لطفی، بند ۵۱۶، ص ۱۰۵۷.
- ۱۳- رنه دکارت، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، ص ۲۱۷.
- ۱۴- ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۲۳.
- ۱۵- همان.
- ۱۶- همان، ص ۲۵.
- ۱۷- ابن‌سینا، الشفاء (الهیات)، ص ۱۳، ۱۵، ۱۹، ۲۱ و ۲۳.
- ۱۸- متأصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۳-۲۴.
- ۱۹- سیدمحمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، کلام بمنزلة المدخل لهذه الفن.
- ۲۰- باروخ اسپینوزا، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، بخش اول و دوم.
- ۲۱- کارل یاسپرس، اسپینوزا، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۵۴.
- ۲۲- لایب‌نیتس، موناډولوژی و چند مقاله فلسفی دیگر، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، ص ۱۲۵.
23. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. by Norman Kemp Smith, A 12.
24. Ibid, A 15.
- ۲۵- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۷، ترجمه داریوش آشوری، ص ۱۷۳-۱۷۶.
- ۲۶- ادوین آرتور برت، مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، ص بیست و چهار، مقدمه

نگاهی به تاریخ فلسفه براساس دو جریان «کلی‌گرایی» و «کل‌گرایی» □ ۱۳۵

مترجم.

۲۷- امیر دیوانی، قوانین طبیعت، ص ۲۷۳.

28. Simple Location.

۲۹- ادوین آرتور برت، همان، ص بیست و هشت.

30. structure.

۳۱- ژان پیاژه، ساختارگرایی، ترجمه رضا علی‌اکبرپور، ص ۱۶۹.

۳۲- ابن‌سینا، مدخل شفا، فصل دوازدهم، ص ۶۵-۶۶؛ محمدرضا مظفر، منطق، ترجمه علی شیروانی، ج ۱، ص

۱۴۳-۱۴۴؛ محمدعلی گرامی، منطق مقارن، ترجمه عبدالله بصیری، ص ۷۹-۸۰.

۳۳- ادوین آرتور برت، همان، ص سی و سه و سی و چهار.

۳۴- هیلری استنلند، کلی‌ها، ترجمه نجف دریابندری، فصل دوم و چهارم.

۳۵- ابونصر فارابی، رسایل فلسفی، ترجمه سعید رحیمیان، ص ۶۵ و ۶۷.

۳۶- سیدحسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، ص ۷۱-۷۳.

۳۷- شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱ (المشارع و المطارحات)، ترجمه هانری کرین، ص ۴۹۴.

۳۸- غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شعود در فلسفه سهروردی، ص ۱۸، ۳۶ و ۳۸.

۳۹- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، ص ۱۳.

۴۰- برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، ج ۱، ص ۷.

۴۱- همان، ص ۸.

۴۲- ژان وال، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه؟؟؟؟ مهدوی و همکاران، ص ۱۴.

۴۳- احمد احمدی، همان، ص ۲۱.

۴۴- رنه دکارت، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تأمل چهارم.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، حکمت، ۱۳۶۴.
- ابن سینا، الشفا (الهیات)، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۶۳.
- —، مدخل شفا، قاهره، المطبعة الامیریة، ۱۹۵۲ م.
- احمدی، احمد، بن لایه های شناخت، تهران، سمت، ۱۳۸۸.
- ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵.
- اسپینوزا، باروخ، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴.
- استیلند، هیلری، کلی ها، ترجمه نجف دریابندری، تهران، کارنامه، ۱۳۸۳.
- افلاطون، دوره آثار، ج ۲ (جمهوری)، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰.
- برت، ادوین آرتور، مبادئ مابعدالطبیعی علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹.
- پیاز، ژان، ساختارگرایی، ترجمه رضا علی اکبریور، تهران، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۵.
- حلی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید، قم، بیدار، ۱۳۶۳.
- خوانساری، محمد، منطق صوری، تهران، آگاه، ۱۳۶۶.
- دکارت، رنه، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، الهدی، ۱۳۷۶.
- —، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت، ۱۳۸۱.
- دیوانی، امیر، قوانین طبیعت، قم، دانشگاه قم، ۱۳۸۲.
- راسل، برتراند، اتمیسم منطقی، ترجمه جلال بیکانی، تهران، علم، ۱۳۸۸.
- —، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران، پرواز، ۱۳۶۵.
- سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات، ج ۱، ترجمه هانری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- شهبازی، محمود، رهبر خرد، تهران، خیام، ۱۳۶۴.
- طباطبائی، سید محمدحسین، نهاية الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، اساس الاقتباس، تصحیح علی مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- غروی، محسن، آموزش منطق، قم، دارالعلم، ۱۳۶۸.
- فارابی، ابونصر، رسایل فلسفی، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه جلال الدین مجتبی، تهران، سروش، ۱۳۸۰.
- —، تاریخ فلسفه، ج ۷، ترجمه داریوش آشوری، تهران، سروش، ۱۳۶۷.
- گرامی، محمدعلی، منطق مقارن، ترجمه عبدالله بصیری، قم، امید، بی تا.
- لایبنتیس، مونا دولوژی و چند مقاله فلسفی دیگر، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.
- مظفر، محمد رضا، منطق، ترجمه علی شیروانی، قم، دارالعلم، ۱۳۷۲.
- ملبأصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، مکتبة المصطفی، ۱۳۶۸.
- نصر، سیدحسین، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱.
- وال، ژان، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه مهدوی و همکاران، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵.
- ویتهگنشتاین، لودویک، رساله منطقی - فلسفی، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.
- یاسپرس، کارل، اسپینوزا، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.