

هستی‌شناسی کلیات و نحوه شکل‌گیری مفاهیم کلی

✍ سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن*

** علیرضا تاجیک**

چکیده

مفاهیم کلی را از دو منظر می‌نگرند: هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی. از منظر هستی‌شناختی، درباره چیهستی کلیات، و از منظر معرفت‌شناختی، درباره نحوه آگاهی ما از مفاهیم کلی و همچنین چگونگی ساخته شدن آنها در ذهن سخن می‌گویند. این نوشتار، پس از بررسی دیدگاه‌های هستی‌شناختی مطرح شده درباره کلیات، به نحوه شکل‌گیری آنها می‌پردازد.

در این پژوهش، روشن خواهد شد که مفاهیم کلی با مواجهه با جزئیات (هرچند یک مواجهه) ساخته می‌شوند، و ادراک موارد متعدد و مصادیق مختلف در این فرایند، ضروری نیست؛ هرچند پس از ساخته شدن این مفاهیم، هر قدر شمار مواجهه‌ها با مصادیق افزوده شود، دقت آن مفاهیم بالاتر می‌رود و بهتر نمایانگر مصادیق خواهند بود.

کلیدواژه‌ها: کلیات، واقع‌گرایی، اصالت تسمیه، اصالت مفهوم، شباهت خانوادگی، استقرا.

مقدمه

موضوع کلیات از جمله مباحث مناقشه‌انگیز تاریخ فلسفه از آغاز تاکنون است. فیلسوفان و اندیشمندان، در دوره‌ای واقعی و برای الفاظ برای کلیات در نظر نمی‌گرفتند، و در دورانی نیز آنها را موجوداتی عینی فرض می‌کردند و در پی ایجاد عالمی برای تحقق آنها بودند. همچنین در برهه‌ای کلیات را الفاظی می‌شمردند که از مفاهیمی حکایت دارند و به اعتبار مصادیقشان برای آنها در عالم واقع، ثبوتی قائل می‌شدند. چیستی این امور و نیز چگونگی شکل‌گیری آنها، موضوع این پژوهش است.

مفاهیم کلی را از دو منظر بررسی می‌کنند: هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی. در مباحث هستی‌شناختی، چیستی این امور بررسی می‌شود، و در مباحث معرفت‌شناختی، نحوه آگاهی انسان‌ها از کلیات و همچنین چگونگی ساخته شدن آنها در اذهان آدمیان. اکنون در گام نخست، با نگاهی اجمالی به چیستی و ماهیت کلیات می‌پردازیم و در ادامه نحوه شکل‌گیری الفاظ و مفاهیم کلی را بررسی می‌کنیم.

دیدگاه‌ها درباره چگونگی ادراک وجود کلیات

درباره وجود کلیات، دست‌کم چهار دیدگاه مهم مطرح شده است: واقع‌گرایی، اصالت مفهوم، نام‌گرایی و دیدگاه مبتنی بر شباهت.

واقع‌گرایی

به‌باور واقع‌گرایان، کلیات مستقل از اذهان‌اند و به خودی خود وجود خارجی دارند؛ حتی اگر ذهنی در کار نباشد که آنها را درک کند. بنابراین، کلیات، اموری عمومی و غیرشخصی و نامتکی بر فردند، و نیز ادراک‌پذیرند، هرچند مدرکی نداشته باشند.

واقع‌گرایی در باب کلیات دو تقریر اصلی دارد: تقریر افلاطونی و تقریر ارسطویی. این دو فیلسوف یونانی، برای کلیات وجودی مستقل از ذهن در نظر می‌گیرند؛ هرچند درباره ماهیت و جایگاه آنها در عالم دیدگاه‌هایی متفاوت دارند. نویسنده کتاب تاریخ معرفت‌شناسی در تبیین

دیدگاه افلاطون می‌نویسد:

افلاطون (۳۴۷-۴۲۸ ق.م) از آرای متعددی متأثر بود؛ از جمله آموزه‌های اخلاقی و روش‌های فلسفی استادش سقراط، آرای سوفسطائیان... و نظریات فلسفی ماقبل سقراطیان درباره ماهیت واقعیت، مانند نظریه هراکلیت مبنی بر اینکه جهان محسوس در حالت تغییر دائمی است و نظر الیائی مبنی بر اینکه واقعیت یکی است و غیرقابل تغییر. او خود به این قول رسید که چون واقعیت نمی‌تواند در حال تغییر و تکامل باشد، باید متشکل از صور یا مثالی مستقل از جهان محسوس باشد. ... این صور یا مثل را نه به وسیله حس، بلکه فقط به وسیله عقل می‌توان شناخت (هاملین، ۱۳۷۴، ص ۸-۹).

به عقیده افلاطون، در عالم ماهیت و مثالی وجود دارد که میان تمام اعضا و افراد یک نوع مفروض مشترک است:

گفتم: پس ناچاریم این مفهوم را هم به روش همیشگی خودمان بررسی کنیم. ما همواره در مورد چیزهای کثیر که نامی واحد دارند، به ایده‌ای واحد (= مثالی واحد) قائلیم. می‌فهمی چه می‌گوییم؟ گفت: می‌فهمم. گفتم: بگذار برای مثال یکی از چیزهای کثیر را در نظر بیاوریم؛ مثلاً تخت به عده کثیر و میز به عده کثیر هست. گفت: درست است. گفتم: ولی برای همه آنها تنها دو ایده وجود دارد: یک ایده تخت و یک ایده میز (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۱۱۶۷).

براین اساس، یک میز، میز نیست مگر اینکه به‌رغم وجود تفاوت‌های ظاهری در شکل و اندازه با دیگر میزها، دارای واقعیت مشترکی با دیگر میزها باشد. این واقعیت، ماهیت و مثال بسیطی است که باعث تمایز این نوع از دیگر انواع می‌شود.

بنابراین افلاطون برای کلیات وجودی منحاز در عالم مثل در نظر می‌گیرد؛ عالمی که مانند عالم مادی با ضعف امتداد آمیخته نیست. در این عالم، موجودات نوعی تجرد دارند و موجودات عالم مادی و محسوس مطابق با آن کلیات ساخته شده‌اند.

افلاطون برای اثبات کلیات و عالم مثل، دو گونه استدلال عرضه می‌کند؛ استدلالی

هستی‌شناختی و استدلالی معرفت‌شناختی. استدلال هستی‌شناختی وی را بدین صورت می‌توان تقریر کرد:

الف) اگر معرفت به عالم ممکن باشد - به نظر او ممکن است - باید به امور ثابت و غیرمتغیر تعلق گیرد؛

ب) عالمی که ما به‌طور متعارف با آن آشنا هستیم، این ویژگی را ندارد؛ زیرا تمام اشیای این عالم (و کیفیات آنها) موضوع تغییر و فساد قرار می‌گیرند (افلاطون این نگاه را از دیدگاه هراکلیتوس در باب سیلان و کون و فساد اشیای عالم گرفته است)؛

ج) اگر معرفتی بخواهد پدید آید، باید به اموری تعلق گیرد که اولاً واقعیت داشته باشند؛ و ثانیاً یگانه و متمایز از دیگر امور بوده، تغییر در آنها راه نداشته باشد؛ نتیجه: این امور و حقایق مُثُل هستند (همان).

اشیای جزئی، شبه‌واقعی‌اند؛ یعنی تا آن مقداری که از آن مُثُل و اعیان ثابت حکایت کنند از حقیقت برخوردارند و از آنجا که محل تغییر، و به اصطلاح مادی‌اند، غیرواقعی‌اند و لذا افلاطون آنها را شبه‌واقعی می‌شمارد و تنها حقایق عالم را همان مُثُل فرض می‌کند که در عالمی و رای عالم محسوس تقریر دارند. مُثُل در این منظر دو نقش عمده دارند: اول اینکه وجود و چیستی شیء جزئی را تبیین می‌کنند؛ و دوم اینکه، نوعی علیت نسبت به اشیای جزئی دارند و در اینکه شیء خاصی چه چیزی باشد مؤثرند. با توجه به این نکته، نظریه مُثُل صرفاً دیدگاهی معرفت‌شناختی نیست؛ بلکه تبیینی هستی‌شناختی نیز ارائه می‌دهد.

اما استدلال دوم بر وجود مثل، از این قرار است:

الف) چیزی که حقیقی و واقعی است، نمی‌تواند دارا و واجد تناقضات شود؛

ب) بنابراین عالم مادی از واقعیت برخوردار نبوده، چیزی بیش از نمود واقعیت نمی‌تواند بود؛ زیرا شیء واحد از یک جهت می‌تواند زیبا باشد و از جهتی دیگر زشت به‌شمار آید، یا در مقایسه با چیزی بزرگ باشد و در مقایسه با چیزی دیگر کوچک؛

ج) این عالم خالی از واقعیت نیست؛

نتیجه: اموری ثابت و بدون تناقض وجود دارند که آنها را مُثُل می‌نامیم (همان).

بنابر این استدلال، مثل نه تنها اموری مستقل‌اند؛ بلکه الگوهایی کامل و آرمانی‌اند که از نقص و عیب و تناقض رهایند و امور جزئی مطابق آنها ساخته می‌شوند.

اما آدمیان چگونه از این کلیات آگاه می‌شوند؟ در نگاه افلاطون، ادراک و فهم کلیات، روشن و تردیدناپذیر است. البته ادراک کلیات صرفاً با حواس ظاهری پدید نمی‌آید و از عقل نیز در این راه می‌باید بهره گرفت. او در این راه از تبیین «استذکار» (Recovery or Recollection) استفاده می‌کند. به عقیده وی، آدمیان به مثل معرفتی پیش‌زادی دارند و رابطه‌های دوسویه و تجربه بعد از تولدشان نسبت به عالم در شرایط مناسب موجب می‌شود این معرفت دوباره به خاطر آید.

در طرف دیگر جبهه واقع‌گرایان، ارسطو کلیات را موجودات عالم مُثُل نمی‌داند هرچند آنها را دارای گونه‌ای تحقق می‌شمارد:

ارسطو همچون افلاطون بر این اعتقاد بود که معرفت همواره به کلیات تعلق می‌گیرد. ما به اشیای خاص تا آنجا معرفت داریم که آنها را مصادیق امر کلی بشناسیم، و کلی را نیز در جزئی می‌شناسیم. اما باید این نکته مورد تأکید قرار گیرد که از نظر ارسطو کلیات در امور جزئی نهفته‌اند. او به شدت عقیده افلاطونی جهان مجزا و مستقل کلیات یا مُثُل را انکار می‌کند (هاملین، ۱۳۷۴، ص ۱۷).

به عبارت دیگر، در عقیده ارسطو کلیات نیز وجودی خاص خود دارند؛ اما نه وجودی منحاز و جدا از جزئیات. اشکال اصلی ارسطو بر افلاطون این بود که وی دچار خطایی منطقی شده است. افلاطون از یک سو کلیات را می‌پذیرفت، و از سوی دیگر خود آن کلیات را به مثابه موجوداتی عینی که خود نیز جزئی هستند در نظر می‌گرفت. پس یک موجود هم کلی بود و مثال محسوب می‌شد، و هم جزئی بود و تجلی و ظهور یک کلی به‌شمار می‌آمد. این امور چون کلی بودند جوهری عینی بوده، موصوف واقع می‌شدند؛ و از آن سویی، از حیث که توصیفگر جزئیات بودند، صفت به‌شمار می‌رفتند؛ و این منطقاً امکان‌پذیر نیست. به عقیده ارسطو، تنها اعیان حقیقی، سقراط و میز اشیای شخصی و عینی‌اند، و بنابراین کلیات جوهری نیستند که مستقل از جزئیات محقق شوند. این امور تنها به مثابه عناصر مشترک میان امور جزئی در عالم موجود می‌شوند.

در منظر ارسطو، اشیای جزئی، به سبب وجود امور مشترک در میان آنها باید به انواع مختلفی تقسیم شوند و ذیل انواعی قرار گیرند؛ زیرا این افراد اوصاف و ویژگی‌هایی دارند که افراد دیگری نیز واجد آنها هستند و این انواع نیز به جهت اشتراک در برخی اوصاف خودشان ذیل انواع بالاتری (اجناس) واقع می‌شوند. مثلاً مجموعه‌ای از اشیای رنگی اگر در قرمز بودن با هم سهیم باشند، ذیل نوع قرمز واقع می‌شوند، و تمام رنگ‌ها، ذیل جنس رنگ جای می‌گیرند.

دیدگاه ارسطو در مقایسه با نظر افلاطون اقتصادی‌تر است؛ زیرا عالم مثال را کنار می‌نهند. در زبان لاتین، از دیدگاه افلاطون با عنوان *universalia ante rem*، یعنی کلیات مستقل از افراد، و از دیدگاه ارسطو با عنوان *universalia in rebus*، یعنی کلیات در افراد، یاد می‌کنند.

اما در باب ساخته شدن کلیات و مفاهیم کلی، یا به عبارت دقیق‌تر، ادراک کلیات، ارسطو روشی خاص مطرح می‌کند. وی بر آن است که ادراک کلیات از طریق تجربه‌های بالفعل، و نیز تجارب پیشین ما به کمک حافظه به دست می‌آید. ادراک کلی یا ساختن یک مفهوم کلی، عملی نیست که یک‌باره صورت گیرد و از یک تجربه به دست آید. این کار به صورت تدریجی و مرحله‌به‌مرحله انجام می‌شود. ادراک حسی به حافظه منتقل می‌شود و حافظه با گردآوری ادراکات حسی مختلف، آنها را با هم می‌سنجد و مشترکات آنها را ادراک می‌کند که همان حقیقت کلی است. اکنون در این فراگرد هرچه شمار ادراکات حسی و جزئی بیشتر شود، آن مفهوم کلی با وضوح بیشتری درک می‌گردد.

بدین ترتیب، درک کلیات و شکل‌گیری مفاهیم کلی از منظر ارسطو یک فرایند است؛ به طوری که با اولین برخورد با امر جزئی، یک آگاهی ابتدایی از امر کلی که در میان افراد واقع شده است، به ذهن راه می‌یابد و در آنجا مستقر می‌شود و در ادامه با افزایش برخوردها، آگاهی از کلی موجود در افراد، به شکل مفهومی روشن و واضح در ذهن جای‌گیر می‌شود (See: Wozley, 1972). بنابراین در دیدگاه ارسطو نیز ادراک کلیات از طریق فعالیت ذهنی صورت می‌گیرد، و به این ترتیب، ما انسان‌ها قوه‌ای داریم که می‌تواند کلیات را در جزئیات تشخیص دهد و به عقیده ارسطو این آغاز معرفت علمی است (Ibid).

اصالت مفهوم

اصالت مفهوم میان، برخلاف واقع‌گرایان، برای کلیات حقیقتی جدای از اذهان در نظر نمی‌گیرند و آنها را اولاً فردی و وابسته به شخص، ثانیاً ساخته ذهن می‌دانند. البته به شکلی دقیق نمی‌توان اصالت مفهوم را رقیب واقع‌گرایی، به ویژه از گونه ارسطویی آن، به‌شمار آورد. پیروان اصالت مفهوم، صرفاً کلیات را در الفاظ و واژگان و مفاهیم محکی آنها مشاهده می‌کنند. آنان معتقدند یک واژه، کلی است، از آن‌رو که در ذهن یک مفهوم کلی مطابق با آن واژه که در زبان جاری شده است، وجود دارد. این رویکرد در غرب، به سه شخصیت تجربه‌گرای انگلیسی، جان لاک، برکلی و دیوید هیوم، منسوب است. این افراد در این نکته با هم توافق دارند که تمام مفاهیم یا تمام عناصری که مفاهیم از آنها شکل گرفته‌اند، تنها از تجربه حاصل آمده‌اند یا می‌توانند از آن پدید آیند. ذهن می‌تواند بر روی داده‌های حسی کار کند و از آنها مفاهیم کلی بسازد. در این منظر، آدمی دارای ادراکی پیشینی از مفاهیم نیست و نمی‌تواند بدون تجربه و از پیش خود، این مفاهیم را شکل دهد. جان لاک معتقد است فرایند انتزاع، مفاهیم کلی را که واژگان کلی از آنها حکایت می‌کنند، شکل می‌دهد. وی این فرایند را دو جا به دو شکل متفاوت تفسیر می‌کند. در کتاب *گفتاری در باب درک آدمی* (کتاب سوم، فصل سوم)، مسئله را به این شکل توضیح می‌دهد: وقتی آدمی مختصات و امور شخصی و غیرمفاهیم برآمده از مشاهدات افراد را کنار می‌گذارد، مفاهیم کلی شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، فرایند انتزاع همان تجرید ویژگی‌های شخصی و مختص به مفاهیم برآمده از جزئیات و باقی‌گذاشتن ویژگی‌های مشترک است. در این مسیر، ما از چند مفهوم و تصور جزئی از اشخاص موجود در خارج آغاز می‌کنیم و در ادامه از این تصورات و تصاویر شخصی، ویژگی‌های مختص به هر فرد را کنار می‌گذاریم و ویژگی‌های مشترک، مفهوم و ایده‌ای را که با اینکه خودش جزئی و شخصی است، با این حال کلی و قابل انطباق بر مصادیق مختلف است، شکل می‌دهند (See: Locke, book III, ch.3).

او همچنین شکل دوم فرایند انتزاع را در *گفتاری در باب فهم آدمی* (کتاب دوم فصل یازدهم بخش نهم) آورده است:

ذهن تصورات جزئی را که از اشیای شخصی حاصل شده است، به مفاهیم کلی

تبدیل می‌کند. ذهن این عمل را از آن روی انجام می‌دهد که این تصورات حاصل‌آمده در ذهن در حقیقت پدیداری بیش نیستند که از تمام وجودهای دیگر متمایزند... این کار ذهن را انتزاع می‌نامند، که به توسط آن، یک مفهوم جزئی با کاری که ذهن بر روی آن انجام می‌دهد از یک مفهوم حاکی از یک فرد به تصویری کلی که نمایانگر تمام افراد مشابه است، بدل می‌شود... بنابراین نکته، آدمی رنگی را که امروز در گچ یا برف می‌بیند یا دیروز آن را در شیر دیده بود، صرفاً یک پدیدار و تظاهر می‌بیند و آن را نمایانگر آن نوع به‌شمار می‌آورد و نام «سفیدی» بر آن می‌گذارد و با این لفظ خاص از یک کیفیت مشابه (هر کجا که این کیفیت تصور یا مشاهده شود)، خبر می‌دهد. بدین شکل کلیات (چه آن را از مقوله‌ها و اژگان بدانیم، چه مفاهیم) شکل می‌گیرد (Ibid, book II, ch. 11, ses. 9).

پس لاک، اولاً برای کلیات وجودی عینی قایل نیست و آن را صرفاً یک مفهوم قابل انطباق بر چند فرد تلقی می‌کند که واژگان کلی از آن خبر می‌دهند؛ ثانیاً برای ساختن این مفاهیم نیز وی از روش انتزاع سخن می‌گوید که در آن لازم است دست‌کم دو فرد جزئی تجربه شود تا آدمی بتواند مفهومی قابل انطباق بر جزئیات متعدد بسازد.

برکلی و هیوم نیز برای دیدگاه خودشان تبیینی خاص دارند که از بیان آنها چشم می‌پوشیم. کانت، فیلسوفی مفهوم‌گرا و اصالت‌المفهومی است. او تمام آگاهی‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند: شهودات و ادراکات جزئی؛ مفاهیم. به باور کانت:

متافیزیک، تنها بر مفاهیم تکیه دارد؛ نه مانند ریاضیات که بر استعمال این مفاهیم بر جزئیات استوار است (Kant, 1929, p. 21). با توجه به این نکته، به عقیده کانت، «تنها در دو حالت است که معرفت به یک شیء ممکن می‌شود: اول شهود است که به توسط آن شیء به ذهن ارائه می‌شود و تنها نمود آن شیء نیز دریافت می‌گردد؛ و دوم مفهوم است که از طریق این مفهوم این شیء متناظر با آن شهود محسوب می‌گردد (Ibid, p. 126).

شهودات ماهیتی فردی دارند و مفاهیم ماهیتی کلی و عام. در نظر او، مفاهیم، ظهوری کلی‌اند، یا تجلی چیزی هستند که در میان چند شیء مشترک است. میان ماده و صورت هر مفهوم کلی می‌توان تفکیک قایل شد: ماده مفهوم عبارت است از موضوع آن مفهوم، و صورت مفهوم عبارت است از کلیت. برای شکل دادن بُعد صوری مفهوم (کلیت مفهوم)، سه کار منطقی فهم انجام می‌گیرد: مقایسه، تأمل، انتزاع. در گام نخست فرایند تعمیم‌بخشی دو یا چند شیء با هم مقایسه می‌شوند؛ سپس شخص بر روی این مقایسه تأمل می‌کند، و با این تأمل، آن را آماده می‌سازد تا فرایند انتزاع در آن روی دهد تا با جدا شدن امور شخصی، ویژگی‌هایی که برای آن چند موضوع عمومی هستند بر جای بمانند و محصول این فرایند همان مفهوم است (Ibid, p. 227).

کانت می‌داند که میان مفاهیم نیز نوعی سلسله‌مراتب وجود دارد: مفهومی که نسبت به مفهومی دیگر عام‌تر است در مقایسه با آن مفهوم پایین‌تر، جنس خوانده می‌شود و آن مفهوم که پایین‌تر است نسبت به مفهوم بالاتر نوع نامیده می‌شود.

اصالت تسمیه (Species)

هر دو دیدگاه اصالت مفهوم و اصالت تسمیه می‌کوشند تبیین کنند که الفاظ چگونه معنا می‌دهند و چگونه از آنها کلیت به دست می‌آید، اما فرق اصلی دو نظریه در اینجاست که اصالت تسمیه اقتصادی‌تر عمل می‌کند و جایی برای مفاهیم به‌منزله میانجی میان الفاظ و اموری که الفاظ از آنها حکایت می‌کنند در نظر نمی‌گیرد. نام‌گرایان مدعی‌اند می‌توان بدون اینکه در ذهن یک جوهر به نام مفهوم برای یک واژه در نظر گرفت، معناداری آن را تبیین کرد.

دیدگاه اصالت تسمیه، مبنی بر اینکه وصف کلیت صرفاً واژگان را توصیف می‌کند، تاریخی بسیار طولانی دارد. از این میان، سده‌های میانه، دوره‌ای بود که مباحثه میان واقع‌گرایان و طرف‌داران اصالت تسمیه اوج گرفته بود. روسلین عقیده داشت که کلیات اصواتی بیش نیستند، و آبلارد می‌گفت کلیات صرفاً صدا نیستند، بلکه یک دسته واژه (اصواتی معنادار)‌اند که معنای خود را از کاربردشان به دست می‌آورند. ویلیام اکامی، بر آن بود که کلیات واژگان یا علائمی هستند که جای اعیان فردی و جزئی یا دسته‌ای از اشیا می‌نشینند و یا به آنها اشاره می‌کنند و با

این حال خودشان وجودی ندارند؛ زیرا اگر چیزی بخواهد موجود شود لازم است جزئی و شخصی باشد، و چیزی که کلی و عام است این حالت را ندارد، از این رو وجود هم ندارد. در نگاه او، کلیات محمولاتی هستند که صرفاً شأنی منطقی داشته، برای اندیشیدن و ایجاد ارتباط مورد نیازند (See: Bigelow, 1998).

بر این اساس، اگر دسته‌ای از اشیا را با نامی کلی بخوانیم و آنها را ذیل یک کلی قرار دهیم، تنها کاری که انجام داده‌ایم این است که آنها را با یک نام مشابه خوانده‌ایم و در واقع، حقیقت مشترکی در کار نیست که بخواهیم بر اساس آن، معنای مشترکی را در آنها مشاهده کنیم. منتقدان نومینالیسم، در برابر می‌گویند در این صورت دیگر دلیلی برای نامیدن یک شیء به این نام کلی وجود ندارد و هر نام کلی را بر هر شیئی می‌توان نهاد. در نظر افراطی‌های این گروه، این نکته درخور توجه است که میزها میز هستند فقط به این جهت که میز خوانده می‌شوند و حقیقت مشترکی که بخواهد مفهوم میز را بسازد یا اینکه امری کلی را محقق سازد وجود ندارد (Ibid).

نومینالیست معتدل، توماس هابز در کتاب *لویاتان* (فصل چهارم)، از ذهن‌گرایی صرف تا حدی دور شده، خاستگاه اطلاق اسامی مشابه به دسته‌ای از افراد را این‌گونه تبیین می‌کند: این افراد دارای وجهی مشابه‌اند و وجود شباهت باعث نامیده شدن این اشیا به نام‌های مثل هم شده است. بر این اساس، میز، واژه‌ای کلی و قابل حمل بر اشیای جزئی است که میان آنها نوعی شباهت برقرار است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: معلمی، ۱۳۷۹).

نظریات مبتنی بر شباهت

نظریه اصالت تسمیه، در نهایت نیازمند نظریاتی است که شباهت میان جزئیات را منشأ وجود کلیات و واژگان کلی می‌دانند. بر این اساس، کلیت یک واژه در حقیقت ناشی از شباهتی است که میان امور جزئی وجود دارد. پس در ادامه بحث، به دیدگاه‌های مبتنی بر شباهت نیز اشاره می‌کنیم. بر پایه این نظریه، اشیای قرمز، قرمز خوانده می‌شوند صرفاً به این سبب که شبیه همدیگرند، به شکلی که شبیه اشیای آبی از آن جهت نیستند. همین معنا در اشیای سخت، نرم، بزرگ، کوچک و ... جریان دارد. جهان از اشیای فردی و جزئی ساخته شده است و البته میان این

اعیان جزئی، تفاوت‌ها و شباهت‌هایی برقرار است. در میان شخصیت‌هایی که این نوع از نظریات را عرضه کرده‌اند، ویتگنشتاین از همه برجسته‌تر است. وی از واژه شباهت خانوادگی، برای اطلاق عناوین کلی بر جزئیات استفاده می‌کند.

دیدگاه اندیشمندان مسلمان در باب کلیات

اندیشور مسلمان، از حیث هستی‌شناسی، میان مفهوم کلی موجود در ذهن و کلی موجود در خارج فرق می‌نهند. آنان معتقدند کلی بر سه نوع است: منطقی، طبیعی و عقلی. همچنین برآن‌اند که کلی منطقی و کلی عقلی و رای ذهن وجودی ندارند، ولی در باب وجود کلی طبیعی ذیل افراش و با وجود افراش اختلاف‌نظر دارند (ر.ک: سجادی، ۱۳۷۵، ص ۶۲۸).

ابن‌سینا درباره این تفکیک می‌نویسد:

کلی از آن حیث که کلی است یک چیز است و از آن حیث که چیزی است که کلیت به آن ملحق می‌شود امری آخر. پس کلی از آن جهت که کلی است یکی از تعاریف ذکرشده بر آن صدق می‌کند، برای مثال گفته می‌شود این انسان است یا اسب است؛ اما غیر از این معنا، چیز دیگری هم وجود دارد غیر از کلی بودن که همان انسانیت و یا فرسیت است. تعریف فرسیت غیر از تعریف کلی بودن است، و کلیت نیز داخل تعریف فرسیت نیست. برای فرسیت تعریفی هست که نیازی به کلی بودن ندارد اگرچه بر این فرسیت کلی بودن هم عارض می‌گردد. فرسیت چیزی جز فرسیت نیست و این فرسیت در خودش نه واحد است و نه کثیر؛ نه در عالم اعیان موجود است و نه در عالم نفس... این فقط فرسیت است... و فرسیت به خودی خود فقط فرسیت است، نه چیز دیگر (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۲۰۰).

براین اساس ابن‌سینا برای کلی، به معنای کلی طبیعی وجودی در نظر نمی‌گیرد و آن را موجود یا حتی معدوم نمی‌شمارد. همان‌طور که از عبارت ابن‌سینا برمی‌آید، وی بر آن است که کلی طبیعی همان ماهیت من حیث‌هی است که نه موجود است و نه معدوم. همچنین، در دیدگاه او، اگر برای کلی طبیعی وجودی

در نظر گرفته شود، منظور این نیست که برای آن طبیعت کلی از آن جهت که طبیعتی کلی است، وجودی محقق شده است؛ بل مراد این است که طبیعتی که از مشاهده آن و تجرید اعراض شخصیه افراد مختلف از آن، مفهوم کلی ساخته می‌شود و کلی بودن بر آن عارض می‌گردد، در خارج تحقق می‌یابد. بنابراین آن طبیعت از این جهت که یک طبیعت است که در افراد و مصادیق گوناگون یافت می‌شود، یک چیز است، و از آن جهت که موضوع قرار می‌گیرد تا کلی بودن بر آن حمل شود، چیزی دیگر است:

اکنون وقتی ما می‌گوییم که طبیعت کلیه در اعیان وجود دارد منظورمان این نیست که این امور از آن حیث که کلی هستند در عالم اعیان محقق شده‌اند؛ بلکه مرادمان این است که طبیعتی که کلیت بر آن عارض شده است در عالم اعیان محقق گردیده است. این امر محقق شده، از آن حیث که طبیعتی است یک چیز است و از آن جهت که این وصف را پذیرفته است شیئی دیگر؛ زیرا صورت کلیه از آن تعقل شده است. ... و این طبیعت به آن حیث اولش در عالم تحقق یافته است و کلیت در آن موجود نشده است و تحقق یافته است (همان، ص ۲۱۳).

اگر بخواهیم تحلیل دقیق‌تری در باب کلی طبیعتی از منظر ابن‌سینا عرضه کنیم، باید بگوییم مفهوم انسان که مفهومی کلی و قابل صدق بر کثیرین است، فقط در ذهن محقق می‌شود، ولی طبیعت و آنچه معروض این کلیت قرار می‌گیرد با وجود داشتن افرادش موجود می‌شود. به عبارت دیگر، طبیعت ذاتاً و به خودی خود موجود نیست؛ بلکه وجودش به عرض وجود افرادش است. آنچه وجود دارد زید و عمرو و بکر است و در این میان ماهیت انسان و طبیعت انسان هم موجود می‌شود، و آن کلیت، فقط در نفس وجود یافته است (ر.ک: همان، ص ۲۰۹). با این تفسیر به نظر می‌رسد که ابن‌سینا به دیدگاه اصالت مفهومیان نزدیک شده و از دیدگاه ارسطویی که وجود کلی را در وجود افرادش می‌دید، فاصله گرفته است.

ملاصدرا نیز در این باره دیدگاهی مشابه دارد و میان مفهوم کلی و کلی طبیعی فرق می‌گذارد: وقتی گفته می‌شود طبیعت‌های نوعیه و جنسیه در عالم وجود دارند و تحقق یافته‌اند، معنایش این نیست که نوع از آن جهت که نوع است، و جنس از آن جهت که جنس است و بالجمله، کلی طبیعی از آن جهت که کلی طبیعی است و معروض کلی از آن حیث که معروض کلی است، در عالم خارج تحقق یافته است.

اگر کسی اندک آشنایی‌ای با فلسفه داشته باشد چنین حرفی نمی‌زند؛ چه رسد به حکما و بزرگان این علم. حکما در کتب و تعالیشان گفته‌اند کلی از آن جهت که کلی است در عالم خارج تحقق و وجودی ندارد. ... بلکه، معانی‌ای همچون واحد، مشترک، کلی، عام، نوع، جنس و امثال آنها، گاه در عالم عیان تحقق می‌یابند؛ لکن نه به جهت اینکه از این اعتبارات برخوردارند؛ بلکه جهت دیگری باعث این تحقق شده است. برای مثال، حقیقت انسان از آن حیث که انسان است در عالم اعیان تحقق یافته و به زیور وجود آراسته شده است؛ اما این، از جهت نوعیت انسان و مشترک در کثیر بودنش نیست؛ بلکه از حیث طبیعت و ماهیتش است که چنین تحقیقی یافته است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۷۴).

ایشان در جایی دیگر می‌نویسد:

جوهر، جوهر ماهیت است از آن حیث که ماهیت است بدون هیچ قید و شرطی، همچون کلیت یا جزئیت و سایر امور ذهنیه و خارجی که بدان اضافه می‌شود. به این نوع از کلی، کلی طبیعی گویند. همچنان‌که به ماهیتی که کلیت بر آن عارض شده است، کلی عقلی می‌گویند. البته کلی به معنای دوم صلاحیت ندارد که در عالم خارج محقق شود و تشخیص یابد؛ برخلاف کلی نوع اول که به جهت شدت ابهام و نامتعیین بودنش، شایسته شده است که قیود فراوانی را بپذیرد، که در میان آنها حتی قیودی وجود دارند که همدیگر را نفی می‌کنند؛ قیودی همانند وحدت و کثرت، حلول و تجرد، معقولیت و محسوسیت و... با این تفسیر، جوهر، گسره از آن جهت که وجودی ذهنی است، عرض شمرده می‌شود و کلی است، لیکن بر حسب

ماهیتش نزد حکما جوهر به‌شمار می‌آید. پس ماهیت جوهر، ماهیتی است که شأن آن این است که وجودش در عالم اعیان، وجودی لا فی موضوع باشد (همان، ج ۱، ص ۲۸۱).

آشکار است که وقتی برای کلی طبیعی وجودی در نظر می‌گیریم، وجود آن «در» وجود افراد و جزئیات آن کلی نیست، بلکه «با» آن جزئیات است؛ یعنی اگر ما طبیعی داشته باشیم که هیچ فردی در عالم خارج نداشته باشد، این کلی در ذهن محقق است و مفهوم آن در ذهن ساخته می‌شود و نیازی هم نیست که در عالم خارج موجود شود. بدین ترتیب، میان تحقق در افراد و تحقق با افراد تفاوتی خاص وجود دارد و همین نکته است که دیدگاه فیلسوفان مسلمان را از ارسطو متمایز می‌سازد و آنان را به اصالت مفهوم میان ملحق می‌کند. شاید بتوان از تلاش ارسطو برای اثبات این مطلب که کلی جوهر نیست (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: قوام‌صفری، ۱۳۸۲، ص ۶۵-۶۰) به این نتیجه دست یافت که او کلی را در درون افراد می‌جسته و آن را جزء ماهیت اشیا می‌دانسته است: «چنین می‌نماید که هیچ کلی ممکن نیست جوهر باشد؛ زیرا اولاً جوهر هر شیء مفرد، چیزی است که خاص آن شیء است و به هیچ شیء دیگر تعلق ندارد، درحالی‌که کلی، عام است؛ زیرا کلی به چیزی می‌گوییم که به بیش از یک شیء تعلق دارد...» (ارسطو، ۱۳۷۸، ۱۳۰۸ ب). حال آنکه فیلسوفان مسلمان، کلی را امری موجود با افراد می‌دانند که همان ماهیت است و در درون خود و به‌خودی خود نه جوهر است و نه عرض، نه موجود است و نه معدوم، نه واحد است و نه کثیر، و... (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۲۸۵؛ ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۶ ق، ص ۷۳-۷۴). کلی هرچه می‌شود به واسطه افرادش است؛ افرادی که این کلی را در خارج محقق ساخته‌اند؛ و این نیز از ابتکارات فلاسفه مسلمان و وجه تمایز میان دیدگاه آنان و ارسطوست.

اکنون، و با نظر به بحث مقدماتی بالا، می‌توان گفت - تا آنجا که بررسی ما نشان می‌دهد - اندیشمندان مسلمان در این باب، در زمینه کلیات، مفهوم‌گرایند، و اگرچه به وجودی عینی و

مستقل برای کلیات در عالم خارج قائل نیستند، آنها را حاکی از مفاهیم دانسته، مفاهیم را نیز به اعتبار مصادیقشان در خارج محقق می‌دانند. فارابی، ابن‌سینا، غزالی، فخر رازی، شیخ اشراق، خواجه نصیرالدین، ملاصدرا و... در این جرگه‌اند (در ادامه مباحث، به دیدگاه‌های برخی از آنان اشاره خواهیم داشت) (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: معلمی، ۱۳۷۸).

فارابی، مثل مفهوم‌گرایان، وجود انواع مفاهیم کلی را می‌پذیرد و کلی را مفهومی می‌داند که برخلاف مفهوم جزئی بر بیش از یک فرد قابلیت صدق و حمل دارد (فارابی، ۱۹۸۶م، ج ۱، ص ۷۵، به نقل از: معلمی، ۱۳۷۸، ص ۲۴-۲۵؛ فارابی، ۱۳۷۷، ص ۴۲). البته باید توجه داشت که دیدگاه فارابی در باب هستی‌شناسی کلیات، مستلزم نفی عالم مثال نیست؛ یعنی وی، هم می‌تواند عالم مُثُل را بپذیرد، و هم کلیات را ذیل عالم مثال تلقی نکند، و به اصطلاح نفی مثل بودن کلیات مترادف با نفی عالم مُثُل نیست. بنابراین می‌توانیم فارابی را در حوزه کلیات از مفهوم‌گرایان تلقی کنیم.

ابن‌سینا، تصور را به دو قسم کلی و جزئی تقسیم می‌کند و «تصور کلی» را تصویری می‌داند که «مفهوم آن قابل صدق بر افراد کثیر باشد» و از این رو، معتقد است که ما همانند دیگر مفاهیم، این نوع مفهوم را نیز در ذهن خود جای داده‌ایم. به بیان دیگر، وقتی از مفاهیم سخن به میان می‌آید، به اموری اشاره داریم که در ذهن تحقق یافته‌اند و اساساً در خارج از ذهن نباید برای خود آن مفاهیم در پی تحقق گشت. البته بی‌تردید این مفاهیم، همانند تمام مفاهیم، به واسطه تحقق مصادیقشان در عالم خارج محقق می‌شوند و بدین شکل نوعی ثبوت و واقعیت می‌یابند. او می‌نویسد:

هر لفظی مفرد، یا کلی بود و یا جزوی؛ و کلی آن بود که به یک معنا بر چیزهای بسیار - شاید که افتد - برابر، چنان‌که گویی: مردم، که به یک معنا بر زید افتد و بر عمرو و بکر؛ و اگر چنان بود - که بر یک چیز افتاده بود، تو توهم توانی کردن - که او را بر چیزهای بسیار افکنی، - که به وهم توانی از آن معنا چیزهای بسیار اندیشیدن؛ چنان‌که توانی اندیشیدن آفتاب‌های بسیار و ماهتاب‌های بسیار (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۱-۱۲؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۶-۲۷).

بر این اساس، ابن‌سینا برای کلی در خارج از ذهن وجودی فرض نمی‌کند؛ بلکه آن را تنها در ذهن می‌یابد و بدین جهت، در کتاب تعلیقات می‌نویسد: «معنای کلی، جز در ذهن جایی دیگر هستی و وجود ندارد، و صحیح نیست که این‌گونه تلقی کنیم که شخص معینی در خارج هست که ویژگی‌اش عمومیت است؛ زیرا اگر وجود شخصی پیدا کرد یعنی وجود عمومی و عام ندارد...» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۷۲-۷۳).

اما ابن‌سینا، کلی را انتزاعی می‌داند؛ به این معنا که درک و تعقل معنای ذوات توسط عقل صورت می‌گیرد:

اما قول حکما مبنی بر اینکه عقل صور موجودات را انتزاع می‌کند و آنها را در خود تثبیت می‌نماید، معنایش این نیست که عقل این صور و ذوات را آن‌گونه که هستند، انتزاع می‌کند و می‌سازد، بلکه مرادشان این است که عقل معنای این صور را درک، و این معنای درک‌شده را در خود تثبیت می‌کند. بر این اساس، آنچه از این موجودات، چه جوهر باشند و چه عرض، در نفس آدمی تعقل و درک می‌شود، عرض نفس به‌شمار می‌آیند؛ زیرا این معانی و صور در نفس هستند، نه اینکه جزء نفس شوند، و این موجودات و ذوات، همان‌گونه که گروهی معتقدند، خودشان صورت برای نفس و یا عقل نمی‌شوند؛ بلکه معانی این ذوات و اشیا، صورت برای عقل و نفس می‌گردند (همان، ص ۸۳-۸۴).

حاصل آنکه ابن‌سینا، پیرو اصالت مفهوم است و برای کلی، وجودی عینی و خارجی هرچند در ضمن جزئیات در نظر نمی‌گیرد. وی دربارهٔ ساخته شدن این مفاهیم آنها را محصول فعالیت ذهنی می‌داند که با مواجهه با مصادیق این امور و مفاهیم پدید می‌آیند. از منظر ابن‌سینا، هر جزئی‌ای یک کلی برای خود دارد و این اشخاص و جزئیات، به‌واسطهٔ اعراض مشخصه از یکدیگر متمایز می‌شوند (همان، ص ۱۴۰).

همچنین دیدگاه ابن‌سینا دربارهٔ ترتیب مفاهیم و صور از این قرار است: این مفاهیم نخست در حواس انسان پدید می‌آیند؛ سپس این صور محسوس به قوهٔ متخیله و در نهایت، صور متخیله به عالم معقولات ارتقا می‌یابند: «الانسان یدرک المتخیل و المحسوس بواسطة الخارجات... وأما نحن

فإنما يحصل الشيء أولاً في حواسنا، ثم يرتفع عنها إلى خيالاتنا ثم إلى عقولنا» (همان، ص ۲۰۰). در نظر ابن‌سینا، نفس آدمی صورت‌های حسی را با ارتباط با شیء محسوس ادراک می‌کند، و صورت معقول و مفاهیم کلی را به واسطه آن صورت‌های جزئی و محسوس. در حقیقت، ما برای اینکه از اشیای محسوس صورتی معقول و کلی داشته باشیم، می‌باید نخست با آنها ارتباط حسی برقرار کنیم و به واسطه این ارتباط حسی است که آن صور محسوس ایجاد، و به صور معقول ارتقا می‌یابند. اما در ادراک صورت معقول، موجود اول و نیز موجودات عقلانی مجرد از ماده، که به گونه حسی ادراک نمی‌شوند، از آنجا که خودشان عقل و عاقل هستند برای ادراکشان، به واسطه شدن صور محسوس نیازی نیست تا آن صورت‌های محسوس با ارتقا یافتن به صورت معقول درآیند، و این صور معقول، به واسطه اسباب و علل خود ادراک می‌شوند. ولی به هرروی، برای دریافت این معقولات نیز نوعی مواجهه با آن معقولات لازم است و در غیر این صورت، صور مزبور، پدید نمی‌آیند (ر.ک: همان، ص ۱۹-۲۰).

نتیجه اینکه، به‌باور ابن‌سینا، صور حسی و خیالی مستقیماً از امور خارجی پدید می‌آیند و معقولاتی که صورت جزئی محسوس دارند، با ارتقای آن صورت جزئی و محسوس محقق می‌شوند. اما معقولاتی که صورت حسی ندارند، مستقیماً از همان شیء انتزاع می‌شوند؛ زیرا خود آن اشیا معقول‌اند و صورت حسی و جزئی ندارند. براین اساس، برای پیدایی یک صورت یا مفهوم کلی، یک مواجهه مورد نیاز است. این مواجهه، یا با مواجهه با صورت محسوس شیء حاصل می‌آید یا صرفاً با تلاقی با خود موجودی که فاقد صورت محسوس است، و لذا در این منظر، برای ساختن صورت‌ها و مفاهیم کلی، به تکرار مشاهده نیازی نیست و با ملاحظه یک فرد یا یک صورت محسوس، این امر تحقق می‌پذیرد.

شیخ اشراق مفاهیم کلی را پذیرفته است. وی برای واژه و معنایی که بر امور متعدد دلالت داشته باشد عنوان‌های «لفظ عام» و «معنای عام»، و درباره لفظی که فقط بر یک شیء دلالت دارد و معنای آن بر یک شیء منطبق می‌شود، «لفظ شاخص» و برای آن معنا عنوان «معنای شاخص» را به کار می‌برد: «والمعنى الصالح فى نفسه لمطابقة الكثيرين اصطلاحنا عليه بالمعنى العام والفظ الدال عليه هو لفظ العام، كلفظ الانسان و معناه. و المفهوم من اللفظ اذا لم يتصور فيه الشركة

لنفسه اصلاً هو المعنى الشاخص و اللفظ الدال عليه باعتباره يسمى اللفظ الشاخص، کاسم زید و معناه» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۵).

او معتقد است کلی در خارج یافت نمی‌شود و دلیلش بر این مدعا این است که اگر قرار باشد کلی در خارج از ذهن محقق شود، از آنجا که باید از دیگر موجودات متمایز گردد، دیگر کلی نبوده، جزئی شمرده می‌شود (همان، ص ۱۷).

نکته مهم در دیدگاه شیخ اشراق این است که وی میان مفاهیم کلی و مُثُل فرق می‌نهد و آنها را دو حقیقت مختلف می‌شمارد؛ لیکن با وجود نفی مفاهیم کلی، مُثُل را نفی نمی‌کند (همان، ص ۱۶۰-۱۶۱).

اما دیدگاه مَلَّاصِدْرَا را در باب کلیات باید با دقت بیشتری کاوید. او درباره مُثُل افلاطونی دیدگاهی خاص دارد. به نظر مَلَّاصِدْرَا، مُثُل افلاطونی، صور الهی و ملائک مقرب‌اند که علم تفصیلی خداوند را تشکیل می‌دهند. یکی از آنها عقل فعال است که در سنت کلامی او را پدر مقدس، روح القدس، جبرائیل و فرشته وحی می‌نامند؛ حکمای متقدم فارس او را روانبخش می‌خوانند؛ و عارفان ایرانی به طریقی رمزگونه او را عنقا می‌نامند که پرنده‌ای است اساطیری در فرهنگ حماسی ایران (ر.ک: مَلَّاصِدْرَا، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۷۳ و ۱۴۲ و ۱۴۴).

به‌باور مَلَّاصِدْرَا، قوه مناسب برای رؤیت این عوالم، خیال فعال است، اگر در خدمت عقل باشد. آن‌گاه تصاویری از این عوالم بدان هجوم می‌آورند و خیال فعال این تصاویر را بر حس مشترک که مانند آینه است، تصویر می‌کند و نفس در مرتبه خیالی خود، آنها را ادراک می‌کند. آنها نه محاکات ادراکات حسی‌اند، نه خیال‌بافی؛ بلکه تصاویر معرفتی از عوالم فرامحسوس‌اند (پروین پیروانی، ۱۳۸۱).

مَلَّاصِدْرَا درباره کلی دو دیدگاه دارد. وی در مواردی کلی را مفهومی قابل صدق بر کثیرین می‌داند، و در مواردی نیز کلی را مشاهده موجودات مجرد معرفی کرده است (مَلَّاصِدْرَا، ۱۳۷۱، ص ۱۱۳-۱۱۶). البته روشن است که این دو دیدگاه تعارض ندارند، و یکی به مرحله ادراک مفاهیم کلی باز می‌گردد و دیگری به عمل مشاهده موجودات مجرد و معقول. اکنون آنچه در این نوشتار مطمح‌نظر است همان معنای نخست، یعنی مفهوم قابل صدق بر کثیرین است: «الاشراق الثانی: فی

الکلی والجزئی. الکلی ما نفس تصویره غیر ممتنع الصدق علی اکثرین فیمتنع وقوعه فی العین فانه لو وقع فی الخارج حصلت له هویة متشخصه فیها الشکره» (ملأصدرا، ۱۳۴۶، ص ۱۱۲).
در این بیان، کلیت وصف مفهوم است، و مفاهیم‌اند که قابلیت انطباق بر افراد و مصادیق متعدد را دارند. با این تفسیر، این امور بعینه در جزئیاتشان محقق نمی‌شوند، زیرا در این صورت باید دارای اعراض متضاد گردند؛ بلکه کلی معنایی است که در نفس انسانی محقق گردیده، مورد تعقل قرار می‌گیرد (ملأصدرا، بی‌تا، ص ۲۲۱).

ملأصدرا درباره چگونگی پیدایی این مفاهیم می‌گوید نفس آدمی قوه عاقله‌ای دارد که کار آن تجرید صورت‌های ماهوی از مصادیق و جزئیات است:

در انسان قوه‌ای است روحانی (به نام قوه عاقله) که جدا می‌کند صورت ماهیت کلیه هر چیزی را از ماده و قشرها و عوارض ماده،... و مسلم است که هر ادراک و اتصال [و رابطه‌ای که مابین مدرک و مدرک برقرار می‌شود] به وسیله نوعی از تجرید [و جداسازی صورت از ماده] است؛ با این فرق که نیروی حس در ادراک حسی، صورت محسوس را از ماده جدا می‌سازد، به شرط حضور ماده و نیروی خیال در ادراک خیالی، صورت هر امر محسوسی را (هنگام غیبت ماده) از ماده و برخی از عوارض ماده... اما عقل و قوه عاقله انسان صورت را به طور کلی و عاری و جدای از هر قید و شرطی ادراک می‌کند. پس قوه عاقله، در امر محسوس، عملی را انجام می‌دهد که آن را به طور کلی معقول [و ذاتی عاری و مجرد از هر امر زاید بر ذات وی] بنماید (سجادی، ۱۳۷۹، ص ۴۰۵).

در جمع‌بندی کلمات ملأصدرا می‌توان گفت ایشان هرچند وجود عالم مثال را می‌پذیرد، کلیات را متعلق به آن عالم ندانسته، آنها را به عالم ذهن انسان ارجاع می‌دهد و در این زمینه به نوعی با اصالت مفهوم میان هم‌نوا شده است. البته درباره ساخته شدن این مفاهیم ذهنی نیز وی به توانایی قوه عاقله تمسک جسته و این قوه را ابزار ساخت این مفاهیم معرفی می‌کند که با تجرید صورت مادی اشیا، به مفهوم کلی و قابل انطباق بر افراد متعدد می‌رسد.

علما طباطبائی، درباره ماهیت امور کلی، از یک‌سو دیدگاه نام‌گرایان را نقد می‌کنند، و از

سوی دیگر عقیده افلاطون را نیز ناپذیرفتنی می‌خواند و مأوای کلیات را ذهن می‌شمارد؛ هرچند عالم مثال را نیز در مقام یکی از عوالم هستی پذیرفته است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۵-۲۴۶). وی در تعریف مفاهیم کلی و جزئی می‌گوید:

و نیز علم با تقسیم دومی منقسم می‌شود به جزئی و کلی؛ چه، اگر قابل انطباق به بیشتر از یک واحد نبوده باشد جزئی است مانند این گرمی که حس می‌کنم و این انسان که می‌بینم. اگر قابل انطباق به بیشتر از یک فرد بوده باشد کلی است؛ چون مفهوم انسان و مفهوم درخت که به هر انسان و درخت مفروض قابل انطباق هستند (طباطبائی، ۱۳۵۹، ص ۱۳۴-۱۳۵).

به نظر علامه طباطبائی:

کلیت در این معنا خاصیتی ذهنی است که بر ماهیت در ذهن عارض می‌گردد؛ زیرا وجود خارجی عینی، مساوق با شخصیتی است که مانع از اشتراک در امور مختلف می‌باشد. بنابراین کلیت از لوازم وجود ذهنی ماهیت است؛ همچنان‌که جزئیت و شخصیت از لوازم وجود خارجی محسوب می‌گردند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۷۴-۷۵). ایشان دربارهٔ پیدایش این مفاهیم، علم به جزئیات را مهم و اساسی شمرده، تحقق علم به کلیات را پس از حصول علم به جزئیات می‌داند:

علم کلی پس از تحقق علم به جزئیات می‌تواند تحقق پیدا کند؛ یعنی ما نمی‌توانیم مثلاً انسان کلی را تصور نماییم، مگر اینکه قبلاً افراد و جزئیاتی چند از انسان را تصور کرده باشیم؛ زیرا اگر چنانچه ما می‌توانستیم کلی را بدون هیچ‌گونه یگانگی و رابطه‌ای با جزئیات خودش تصور کنیم، نسبت کلی مفروض به جزئیات خودش و غیر آنها متساوی بود؛ یعنی یا به همه چیز منطبق می‌شد و یا به هیچ چیز منطبق نمی‌شد؛ با اینکه ما مفهوم انسان را مثلاً پیوسته به جزئیات خودش تطبیق نموده و به غیر جزئیات خودش قابل انطباق نمی‌دانیم. پس ناچار یک نوع رابطه‌ای میان تصور انسان کلی و تصور جزئیات انسان موجود بوده و نسبت میانشان ثابت و غیرقابل تغییر می‌باشد (طباطبائی، ۱۳۵۹، ص ۱۳۵).

ایشان میان تصور جزئی (چه محسوس و چه متخیل) و حواس نیز ارتباطی وثیق برقرار می‌سازند. علامه طباطبائی، حس را در نقطه آغازین قرار می‌دهد که محصول کار آن، صورتی حسّی است، و البته این صورت حسّی، به صورت خیالی تبدیل می‌گردد و عقل با فعالیتی که بر روی این صورت خیالی انجام می‌دهد آن را به مفهومی کلی مبدل می‌گرداند: «به وجود آمدن مفهوم کلی موقوف است به تحقق تصور خیالی و تحقق تصور خیالی موقوف است به تحقق صورت حسّی؛ چنان‌که هر یک به ترتیب پس از دیگری به وجود می‌آید» (همان، ص ۱۳۶).

ایشان در جایی دیگر می‌نویسد:

همه معلومات و مفاهیم تصویری منتهی به حواس می‌باشد؛ به این معنا که هر مفهوم تصویری [ای] فرض کنیم یا مستقیماً خود محسوس است و یا همان محسوس است که دست خورده و تصرفاتی در وی شده و خاصیت وجودی تازه‌ای پیدا نموده است. چنانچه گرمای شخص محسوس صورت محسوسه بوده که تشخیص و تغییر را دارد، و صورت خیالی وی ماهیت گرمی و تشخیص را داشته ولی از آن جهت که متخیل باشد ثابت است، و مفهوم کلی وی تنها ماهیت گرمی را داشته ولی تشخیص و تغییر را ندارد (همان، ص ۱۳۷).

روشن است که منظور مرحوم علامه از حواس، اعم از حواس ظاهری است. وی در این باره می‌نویسد:

اخذ مفهوم و انتزاع آن از مصداقش، بر نوعی از اتصال به مصداق و ارتباط با خارج متوقف است. این اتصال می‌تواند اتصالی بلاواسطه باشد؛ همچنان‌که در علم حسّی ادوات و ابزار حس با عالم خارج ارتباط و اتصال برقرار می‌کنند، و یا اتصالی باواسطه باشد، مثل اتصال خیال در علم خیالی به عالم خارج که به وساطت حس حاصل می‌شود، و یا اتصال عقل در علم عقلی که این اتصال از طریق ادراک جزئیات با حواس و یا خیال با عالم خارج واقع می‌گردد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۴).

پس در مجموع، دیدگاه علامه طباطبائی را از جهت هستی‌شناسی کلیات، می‌توان دیدگاهی اصالت‌مفهومی دانست، و از حیث معرفت‌شناختی، تماس با جزئیات را لازمه آن شمرد.

تا اینجا دیدگاه‌های پاره‌ای اندیشمندان برجسته مسلمان را در عرصه مفاهیم کلی به اجمال بررسی کردیم، و اکنون به دیدگاه برگزیده در این باره می‌پردازیم.

دیدگاه برگزیده در باب کلیات

پیش از پرداختن به دیدگاه برگزیده، نخست نکاتی را درباره مفهوم و مصداق مطرح می‌کنیم.

تعریف مفهوم و مصداق

برای رسیدن به تعریف «مفهوم» از مثال‌هایی روزمره آغاز می‌کنیم. «آینه» در زندگی ما آدمیان نقشی بس مهم دارد. هر روز پیش از آنکه منزل را ترک کنیم خود را در آینه می‌نگریم تا با ظاهری آراسته و پاکیزه به جمع دوستان بیوندیم؛ هنگام رانندگی پی‌درپی در آینه می‌نگریم تا از وضعیت پشت سر وسیله نقلیه خود باخبر باشیم؛ اگر احیاناً دندانپزشک باشیم، با آینه‌ای کوچک دندان‌های بیمارمان را معاینه می‌کنیم؛ و هزاران کار تخصصی و عمومی دیگر. اما چرا این ابزار بسیار ساده این قدر با اهمیت است و از آن در ساده‌ترین کارها، مانند اموری که در منزل انجام می‌شود، و همچنین در پیچیده‌ترین ابزارها و فعالیت‌های پژوهشی و تخصصی مانند تلسکوپ‌های بسیار پیشرفته بهره می‌برند؟ پاسخ روشن است. نقش حکایتگری آینه این ارج و اهمیت را برای او به ارمغان آورده است و آینه به سبب بازنمایی و نمایشگری اموری که در برابر آن قرار می‌گیرند، چنین ویژگی‌ای یافته است.

از آینه یک گام جلوتر می‌رویم: هنگام عبور از خیابان، تابلویی در مقابل، جلب توجه می‌کند. تابلو به شکل مستطیل فلزی آبی رنگی است و در میان آن، مستطیل عمودی دیگری به رنگ سفید قرار دارد که در انتها، مستطیل قرمز رنگی به شکل افقی روی آن است. با دیدن این تابلو، مسیر خود را تغییر داده، راه دیگری برای عبور خود برمی‌گزینیم. اما چه حقیقتی سبب

می‌شود که مسیر خود را تغییر دهیم؟

راه بن‌بست بود و آن تابلو از مسدود بودن راه خبر می‌داد. پس تابلوی راهنمایی نیز از حقیقتی حکایت داشت، و ارزش و اهمیت آن در همین حکایتگری‌اش نهفته است. اکنون، مفاهیم نیز چنین نقشی دارند؛ یعنی حکایت‌گرند و از ورای خود حکایت می‌کنند. توضیح اینکه، وقتی با مفهومی، مثلاً «کتاب»، روبه‌رو می‌شویم، این مفهوم از چیزی خبر می‌دهد: مثلاً معمولاً به شکل مکعب مستطیل است و در آن مطالبی نوشته شده و ممکن است تصاویری داشته باشد و...؛

کسی که به ما می‌گوید: «دندانم درد می‌کند»، نخست تصویر و معنایی از دندان در ذهن ما نقش می‌بندد و در ادامه نیز معنایی از درد نزد ما پدید می‌آید. در این فرایند، ذهن نقشی مانند آینه ایفا می‌کند و کتاب، دندان و حتی دردی که آن فرد به علت فساد دندانش می‌کشد، در آن منعکس می‌شود. در این حالت، امور مزبور (کتاب، دندان، درد و امثال آنها) نقشی مانند شیئی که در برابر آینه قرار گرفته است دارند و آن تصویری که از این امور در ذهن ما منقش شده است، چونان تصویر در آینه است. به این تصویر در ذهن، عنوان «مفهوم» را اطلاق می‌کنیم، و آنچه را در برابر آینه ذهن ما قرار گرفته است، چون آن مفهوم بر آن صدق می‌کند و مطابق با آن است «مصادق» می‌گوییم. پس مفاهیم اموری هستند که در ذهن آدمی منقش می‌شوند و از امور حکایتگری می‌کنند و مصادیق این مفاهیم اموری‌اند که ذهن با این مفاهیم از آنها حکایت می‌کنند. در منطق، مفاهیم را «تصور» نیز می‌خوانند (ر.ک: شهابی، ۱۳۶۴، ص ۷). پس تصاویری که از اشیای عالم در ذهن انسان منقش می‌گردد، در تعریفی ابتدایی «مفاهیم» نامیده می‌شوند، و البته این مفاهیم وقتی در قالب الفاظ، که حاکی از مفاهیم‌اند، درآمدند، در قالب الفاظ در جملات و گزاره‌ها نیز ظاهر، و با آنها گزاره‌ها ساخته می‌شوند.

اقسام مفاهیم

مفاهیم و صورت‌هایی که در ذهن انسان پدید می‌آیند، همه به یک سیاق نیستند. مثلاً، صورت ذهنی و مفهوم ذهنی ما از حسین رضازاده با صورت و مفهوم کوه متفاوت است؛ زیرا حسین

رضازاده که پهلوانی ایرانی است و در دوره‌ای قوی‌ترین مرد جهان شمرده می‌شد، یک نفر بیشتر نیست و آن صورت ذهنی تنها بر یک چیز صادق است، ولی در برابر، مفهوم کوه، بر همه کوه‌های عالم قابل صدق است و می‌توان بسیاری از اشیای عالم را با این عنوان خواند. بر این اساس، مفاهیم به دو دسته تقسیم می‌شوند: مفاهیم کلی (مفاهیمی که از مصادیق متعدد حکایت می‌کنند) و مفاهیم جزئی (مفاهیمی که فقط بر یک مصداق صدق می‌کنند).

«هرگاه مدلول لفظ به طوری نباشد که نفس تصور آن از شرکت و تکثر منع کند، بلکه به نظر عقلی قابل حمل و انطباق بر شُرکای بسیار باشد آن را کلی نامند، مانند شجر، بشر، دانش، تابش و نظایر اینها» (شهابی، ۱۳۶۴، ص ۳۱).

باید در نظر داشت که مفاهیم کلی نیز اقسامی دارند و تمام آنها به یک شکل نیستند. برای مثال، مفاهیم کوه، کلی بودن (در قضیه «مفهوم کوه مفهومی کلی است») و علت بودن، هر سه کلی‌اند ولی با این حال به نظر می‌رسد که با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند. برای مثال، مفهوم کوه به محض مواجه شدن با یک پدیده خاص (کوه موجود در عالم خارج) خودش در ذهن انسان ایجاد شده است و مصداقش نیز در عالم وجود دارد و این امکان وجود دارد که به چیزی اشاره کرد و گفت که این شیء کوه و مصداق کوه است. به مفاهیمی که مصادیق آنها در خارج یافت می‌شود و به اصطلاح فنی «مابازای» خارجی دارند و بر اموری و رای ذهن منطبق و حمل می‌شوند، «مفاهیم ماهوی» یا «معقولات اولی» گویند. مفاهیم کلی‌ای مثل درخت، کارخانه، دفتر، قلم، میوه، سیب، از این دسته‌اند (مصباح، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۹۹). اما مفهومی‌هایی مانند «جزئی» و «کلی»، در خارج از ذهن، مصداقی ندارند و در خارج هرگز نمی‌توان به چیزی اشاره کرد و گفت این شیء خارجی کلی است؛ بلکه این مفاهیم فقط در ذهن مستقرند و تنها در ذهن مصداق می‌یابند. به دیگر سخن، این دسته مفاهیم، صرفاً وصف دیگر مفاهیمی قرار می‌گیرند که در ذهن محقق‌اند. به این سخن از مفاهیم که فقط در ذهن مصداق می‌یابند و بر امور خارجی حمل نمی‌شوند، «معقول ثانی منطقی» گویند. مفاهیمی همچون گزاره، جمله، قضیه، و تصور از این قبیل‌اند؛ زیرا وصف سایر مفاهیم ذهنی قرار می‌گیرند (همان، ص ۱۹۸-۱۹۹).

اما دسته سوم از مفاهیم وجود دارند که با دو دسته مفهوم پیش‌گفته از یک جهت شباهت

دارند و از جهتی دیگر تفاوت: برای مثال، مفهوم علت، که از این دسته مفاهیم است، از این جهت شبیه معقولات اولی است که مصادیقش در خارج یافت می‌شوند (صرفاً بر امور ذهنی حمل نمی‌شوند)؛ مثلاً به آتش اشاره می‌کنند و می‌گویند: آتش علت حرارت است؛ و از این جهت با معقول ثانی منطقی اختلاف دارد. اما از سوی دیگر، اگرچه اشیای بیرونی متصف به عنوان علت می‌شوند، خود علت در خارج محقق نمی‌شود و نمی‌توان به چیزی در خارج اشاره کرد و گفت آنچه را علت می‌خوانید این شیء است. به بیان دیگر، مفهوم علت، در خارج مابازا ندارد و چیزی که خود علت باشد، خارج از ذهن محقق نیست. افزون بر این، برای انتزاع این مفهوم، صرف ادراک شیء خارجی بسنده نیست و ضرورتاً ذهن باید وارد عمل شود و اقدام به انتزاع و ساخت این مفهوم نماید. بدین ترتیب، این مفاهیم، با تلاش ذهن و از ملاحظه رابطه میان اشیای عالم ساخته می‌شوند و به اصطلاح «منشأ انتزاع خارجی» دارند. این دسته از مفاهیم کلی، که به یک معنا بر اشیای امور خارجی حمل می‌شوند ولی خودشان در خارج محقق نیستند، «معقول ثانی فلسفی» نامیده می‌شوند (همان، ص ۱۹۹).

هستی‌شناسی مفاهیم کلی و نحوه شکل‌گیری آنها

ذهن با فعالیت خود بر روی مفهوم جزئی و کنار گذاشتن اوصاف مشترک میان این مفاهیم، مفهوم متفاوتی با عنوان «مفهوم کلی» می‌سازد.

اکنون درباره هستی‌شناسی و نحوه شکل‌گیری مفاهیم کلی برآینیم که:

۱. کلیات اموری هستند که در عالم ذهن محقق می‌شوند و در حقیقت از سنخ مفاهیمی اند که قابلیت صدق بر مصادیق متعدد دارند. به دیگر سخن، خود کلیات اموری هستند که در ورای ذهن وجود خارجی ندارند. بدین ترتیب دیدگاه ما از دیدگاه ارسطویی و افلاطونی فاصله گرفته، به اصالت مفهوم میان نزدیک است؛

۲. بنابر نکته اول، کلیات اموری هستند که علم ما به آنها حضوری است و شکل‌گیری آنها نیز واقعه‌ای است که در ذهن و نزد نفس آدمی رخ می‌دهد و این تحقق نزد ذهن سبب می‌شود که کل فرایند به صورتی حضوری ادراک و فهمیده گردد. بر این اساس، هر کسی با قدری توجه،

تصویری تقریباً آشکار از این روند دارد؛

۳. در باب 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 وجود دارند که از نحوه وجود اشیا و نیز روابط آنها حکایت می‌کنند، مثل مفاهیم علت، معلول، ضرورت و امکان؛

۴. اما معقولات اولی، در آغاز با مواجهه با یک مصداق ساخته می‌شوند؛ ولی مسئله این است که برخی اوصاف غیرمشترک به سادگی قابلیت تجرید دارند و به عنوان اوصاف خاص کنار گذاشته می‌شوند، اما پاره‌ای از دیگر اوصاف، تنها با مشاهده مصادیق بیشتر قابل تجریدند و در حقیقت هرچه شمار مصادیق مشاهده شده بیشتر شود، مفهوم کلی از دقت و کلیت بیشتر و بهتری برخوردار می‌گردد. به عبارت دیگر، هنگام مواجهه با فردی از اشیا این عالم در ذهن و نفس، مفهومی جزئی که فقط بر این مصداق خاص قابل انطباق است ساخته می‌شود و در کنار این مفهوم جزئی، به واسطه توانایی ذهن و عقل انسان، مفهومی کلی شکل می‌گیرد. پس این امکان وجود دارد که حتی با مشاهده یک مصداق، مفهومی کلی شکل گیرد، ولی برای شکل‌گیری مفهومی که به معنای کامل کلی باشد و از امور مشترک حکایت کند لازم است مصادیق متعددی درک شود و مصادیق بیشتری استقرا گردد.

گفتنی است مفاهیم ماهوی، گاه از حقایق درون نفس انسان یا حتی از خود نفس انسان خبر می‌دهند. در این موارد نیز تفاوتی میان این سنخ از مفاهیم با مفاهیمی که از حقایق خارج از نفس حکایت می‌کنند وجود ندارد: از این مفاهیم نیز در اولین برخورد، دو تصویر ساخته می‌شود: تصویری جزئی که بر آن مصداق خاص دلالت دارد، و تصویری کلی که هم بر آن مصداق خاص قابل انطباق است و هم بر مصادیق دیگر. هرچه بر شمار مصادیق مشاهده شده افزوده گردد، آن مفهوم، دقیق‌تر می‌شود، و کلیت آن بیشتر مورد تأیید قرار می‌گیرد. برای مثال، تصویری که انسان از ترس یا عشق دارد، گاه تصویری است از یک ترس یا عشق خاص و گاه تصویری است کلی و قابل انطباق بر مصادیق متعدد، و هر دوی این تصاویر، از اموری حکایت می‌کنند که در نفس

انسان محقق شده‌اند. (این مطلب وجه فارق دیدگاه برگزیده با بسیاری از اندیشمندان اسلامی است؛ چه، آنان اغلب تعدد مصادیق مشاهده‌شده را برای شکل‌گیری مفهوم کلی لازم می‌دانند، ولی در این دیدگاه، تعدد مشاهدات، شکل‌گیری مفهوم کلی را ضروری نمی‌سازد)؛

۵. مفاهیم منطقی نیز با تحت نظر همین یافت حضوری ساخته می‌شوند. وقتی ما مفهومی را در ذهن خود مشاهده می‌کنیم، در حقیقت آن را به اعتبارات مختلف مورد مذاقه قرار می‌دهیم. برای نمونه، گاه آن مفهوم را به جهت قابلیت صدق بر کثیرین یا عدم قابلیت صدق بر مصادیق متعدد در نظر می‌گیریم، و در نتیجه از آن مفهوم در ذهن دو مفهوم دیگر با عنوان کلی و جزئی می‌سازیم، و گاه نیز به جهت اینکه مفهوم مزبور بر ذاتیات یا عرضیات شیء دلالت دارد آن را بررسی می‌کنیم و مفاهیم جنس و فصل از یک‌سو، و مفاهیم عرض خاص و عرض عام را می‌سازیم. همچنین، گاه در ذهن خود مفهومی را منعزل از دیگر مفاهیم می‌یابیم، و از این رو، آن را تصور می‌نامیم، و گاه نیز میان آن تصور و تصورات دیگر رابطه‌ی حمل مشاهده می‌کنیم که به مجموع آن تصورات گزاره و تصدیق می‌گوییم. بنابراین در ساخت این مفاهیم، یک مواجهه و برخورد با مفاهیم درون ذهن و نفس انسان ضرورت دارد. ولی آیا برای شکل‌گیری مفاهیم منطقی، استقرا - به معنای مشاهده مصادیق متعدد - لازم است یا خیر؟ به نظر می‌رسد در این موارد نیز ذهن می‌تواند با همان یک برخورد، دو مفهوم جزئی و کلی بسازد که اولی ناظر به آن مفهوم خاص باشد و دومی قابلیت انطباق بر مفاهیمی از سنخ آن مفاهیم باشد؛

۶. اما درباره مفاهیم فلسفی، نخست لازم است یک یا دو پدیده بیرونی مشاهده شود که میان آنها رابطه‌ای خاص برقرار است. در این حالت یک مفهوم جزئی ساخته می‌شود که تنها قابل حمل بر همان رابطه موجود میان دو پدیده مزبور است، و البته در کنار این مفهوم، مفهومی دیگر ساخته می‌شود که بر هر رابطه‌ای که شبیه این مورد باشد قابل صدق و انطباق است. برای مثال، درباره ساختن مفهوم علت یا معلول در گام نخست رابطه وجودی دو شیء، مشاهده می‌گردد و سپس از چیزی که نقش اعطاکنندگی دارد عنوان علت انتزاع می‌شود و از شیء وابسته عنوان معلول، و در همان حال بر آن دو حمل می‌شود. در ادامه، در کنار آن مفهوم جزئی، مفهومی کلی انتزاع می‌شود که بر تمام موارد مشابه قابل تطبیق است. بدین ترتیب در شکل‌گیری

مفاهیم فلسفی، حتی مشاهده یک مصداق، بسنده است، و حتی می‌توان گفت در شکل‌گیری مفاهیم فلسفی، مشاهده نمونه‌های متعدد گاه به دقیق‌تر شدن مفهوم کمکی نمی‌کند؛ بلکه می‌تواند مفهومی دیگرگونه را به ارمغان آورد.

نتیجه‌گیری

در مباحث پیش‌گفته کوشیدیم مهم‌ترین دیدگاه‌ها در باب هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی کلیات را مطرح و بررسی کنیم. واقع‌گرایان، اصالت مفهوم‌میان، نام‌گرایان و پیروان شباهت‌خانوادگی از این جمله‌اند. سپس نشان دادیم که اندیشمندان مسلمان را می‌توان ذیل اصالت مفهوم‌میان قرار داد. همچنین در این نوشتار، تحلیلی ویژه در این باره عرضه، و روشن شد که اصالت مفهوم در این زمینه دیدگاهی درست و پذیرفتنی است و درباره نحوه شکل‌گیری انواع مفاهیم کلی نیز نکاتی مطرح گردید که در واقع به تفکیک میان مفاهیم مختلف نظر داشت.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵)، *الإلهيات من كتاب الشفا*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

— (۱۳۷۹)، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

— (۱۳۸۳)، *دانشنامه علائی*، تصحیح سیدمحمد مشکوة، چ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی.

— (۱۴۰۵ق)، *الشفا (المنطق)*، قم، منشورات مکتبة آية الله العظمى المرعشى النجفی.

ارسطو (۱۳۷۸)، *مابعدالطبیعه*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.

افلاطون (۱۳۸۰)، *جمهوری*، ترجمه محمدحسن لطفی، چ سوم، تهران، خوارزمی.

پروین پیروانی، لطیمة، «نظرات مآصدرا درباره ادراک خیالی و عالم خیال» (پاییز ۱۳۸۱)، *خردنامه صدرا*، ش ۲۹، ص ۹۵-۸۷.

سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۵)، *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*، تهران، امیرکبیر.

— (۱۳۷۹)، *فرهنگ مصطلحات فلسفی مآصدرا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شهابی، محمود (۱۳۶۴)، *رهبر خرد*، تهران، کتابفروشی خیام.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۵۹)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

— (۱۴۱۶ق)، *نهایة الحکمة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

فارابی، ابونصر (۱۳۷۷)، *الالفاظ المستعملة فی المنطق*، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، تهران، سروش.

— (۱۹۸۶م)، *المنطق عند الفارابی*، بیروت، دارالمشرق.

قوام‌صفری، مهدی (۱۳۸۲)، *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، تهران، حکمت.

مصباح، محمدتقی (۱۳۸۲)، *آموزش فلسفه*، چ سوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

معدمی، حسن (۱۳۷۸)، *نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

— (۱۳۷۵)، *نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه غرب*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۶۲ □ معرفت فلسفی سال دهم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۹۲

ملأصدرا (صدرالدين محمد بن ابراهيم شيرازى) (۱۳۴۶)، *الشواهد الربوبية*، تعليق و تصحيح سيدجلال الدين آشتياني، مشهد، دانشگاه مشهد.

— (۱۳۶۸)، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، قم، مصطفى.

— (بی تا)، *شرح الهداية الاثرية*، ترجمه محمد مصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسة التاريخ العربي.

— (۱۴۱۳ق)، *مفاتيح الغيب*، ترجمه و تعليق محمد خواجه، تهران، مولى.

هاملين، ديويد و (۱۳۷۴)، *تاريخ معرفت شناسی*، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي.

Bigelow, John C. (1998), "Universals", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. by: Edward Craig, London, Routledge Inc.

Kant, I. (1929), *Critique of Pure Reason*, tr. by: Norman Kemp Smith; St. Martin's Press, New York.

Locke, John, *Essay on Human Understanding*, book III, ch. 3.

Wozley, D. (1972), "Universals", in: *Encyclopedia of Philosophy*, ed. by: Paul Edwards, Macmillan, New York.