



## The Epistemological Perspectives of Fakhr al-Din al-Razi and Khajeh Nasir al-Din al-Tusi on Universals

Dariush Babaecian<sup>1</sup> | Mohammad Saedimehr<sup>2✉</sup> | Hossein Hooshangi<sup>3</sup>

1. PhD Student in Islamic Philosophy and Theology, Department of Philosophy, Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. Email: [babaeciandariush@gmail.com](mailto:babaeciandariush@gmail.com)
2. Corresponding Author, Professor, Department of Philosophy, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: [saeedi@modares.ac.ir](mailto:saeedi@modares.ac.ir)
3. Associate Professor Department of Philosophy, Faculty of Theology, Imam Sadegh University, Tehran, Iran. Email: [h.hooshangi@yahoo.com](mailto:h.hooshangi@yahoo.com)

### Article Info

**Article type:** Research Article

**Article history:**

Received 30-Jan-2023

Received in revised form 25-Apr-2023

Accepted 3-Jul-2023

Published online 18-Sep-2023

**Keywords:**

Epistemology,  
Fakhr al-Din al-Razi,  
Khajeh Nasir al-Din al-Tusi,  
Maximal Rationalism,  
Universals.

### ABSTRACT

Fakhr al-Din al-Razi and Khajeh Nasir al-Din al-Tusi share some resemblances and convergences in their doctrines concerning the problem of universals. However, there are significant differences as well. This article aims to examine their epistemological approaches to the issue of universals. In order to achieve this goal, several topics must be explored, including the cognitive status of universals, different types of universals, the process of intellection of universals, and the non-corporeal nature of universals and their abstraction. A notable aspect is the maximal rationalism exhibited by both thinkers, which emphasizes rational (universal) knowledge and, consequently, downplays the significance of empirical and natural sciences. To revitalize and shape modern science, a reevaluation of the problem of universals becomes necessary.

Cite this article: Babaecian, D., Saedimehr, M., & Hooshangi, H. (2023). The Epistemological Perspectives of Fakhr al-Din al-Razi and Khajeh Nasir al-Din al-Tusi on Universals. *Philosophy and Kalam*, 56 (1), 167-180. DOI: <https://doi.org/10.22059/jitp.2023.354135.523394>



© The Author(s). Publisher: University of Tehran Press.  
DOI: <https://doi.org/10.22059/jitp.2023.354135.523394>

## دیدگاه معرفت‌شناختی فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی در باب کلی‌ها\*

داریوش بابائیان<sup>۱</sup> | محمد سعیدی‌مهر<sup>۲</sup> | حسین هوشنگی<sup>۳</sup>

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. رایانامه:

[babaciandariush@gmail.com](mailto:babaciandariush@gmail.com)۲. نویسنده مسئول، استاد گروه فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه: [saeedi@modares.ac.ir](mailto:saeedi@modares.ac.ir)۳. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه امام صادق(ع)، تهران، ایران. رایانامه: [h.hooshangi@yahoo.com](mailto:h.hooshangi@yahoo.com)

## چکیده

## اطلاعات مقاله

با وجود اختلاف فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی در بسیاری از مسائل، دیدگاه آن‌ها در باب مسئله کلی‌ها مشابهت و همگرایی زیادی دارد، هرچند تفاوت‌های مهمی نیز در میان هست. در این مقاله موضع آنان را در قبال مسئله کلی‌ها از منظر معرفت‌شناختی بررسی کرده‌ایم. در این زمینه نیز پیامدهای آن را در عرصه آگاهی‌بخشی و معرفت‌زایی هدف قرار داده‌ایم. برای رسیدن به این هدف چگونگی و چرایی معرفت‌بخشی کلی‌ها، اقسام کلی‌ها، تعقل کلی، کلی یا جزئی بودن صورت‌های عقلی، مجرد مفاهیم کلی و تجرید آن‌ها بررسی شده است. مجموع این مباحث نشان می‌دهد که هر دو اندیشمند یادشده قائل به عقل‌گرایی حداکثری هستند که جا را برای دیگر انواع معرفت تنگ می‌کند. یکی از پیامدهای این بینش بی‌توجهی به علوم طبیعی و دانش‌های تجربی است. از این رو، برای شکل‌گیری علوم جدید و اقبال به آن‌ها و جدی گرفتن‌شان لازم است که در مسئله کلی‌ها تجدید نظر شود.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۱/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۶/۲۸

## کلیدواژه‌ها:

خواجه نصیرالدین طوسی،

عقل‌گرایی حداکثری،

فخر رازی،

کلی‌ها،

معرفت‌شناسی.

استناد: بابائیان، داریوش، سعیدی‌مهر، محمد، و هوشنگی، حسین (۱۴۰۲). دیدگاه معرفت‌شناختی فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی در باب کلی‌ها\*. فلسفه و کلام

اسلامی، ۵۶ (۱)، ۱۶۷-۱۸۰

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.



© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstp.2023.354135.523394>

## ۱. مقدمه

فردریک کاپلستون، مورخ نامدار فلسفه، درباره ارزش و اهمیت مسئله کلی‌ها این نکته را تذکر می‌دهد که «مسئله کلیات پیوسته در تاریخ فلسفه تکرار می‌شود» (کاپلستون، ۴۰). این مطلب نه فقط در تاریخ فلسفه، بلکه حتی در زندگی روزمره و شناخت متعارف حضور دارد. برتراند راسل، فیلسوفی در جبهه مقابل کاپلستون، دلیل می‌آورد که «هیچ جمله‌ای نمی‌توان ساخت که حاوی لااقل یک لفظ کلی نباشد. غایت تقرب به چنین جمله‌ای این است که مثلاً بگوییم "من از این خوشم نمی‌آید" که حتی در این جمله هم کلمه "خوش آمدن" دال بر معنی کلی است، زیرا من و سایر مردم از چیزهای دیگری هم خوشمان می‌آید. پس هر حقیقتی بیان گردد، خالی از کلیات نخواهد بود و علم به حقایق مستلزم آشنایی با کلیات است.» (راسل، ۱۲۱) با وجود این، عجیب است که «هرچند تقریباً تمامی لغاتی که در فرهنگ‌ها و لغت‌نامه‌ها ضبط شده است دال بر معانی کلی است، کسی جز اهل فلسفه از وجود اموری چون کلیات واقف نیست.» (همان) فیلسوفان مسلمان نیز از شمول این حکم مستثنا نیستند. کلی را از دو جنبه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی می‌نگرند. البته نزد فیلسوفان مسلمان تفکیکی واضح به این نحو یافت نمی‌شود، ولی با تأمل در نظریات‌شان، این دو جنبه در نگاه آنان به نحو متمایز قابل بررسی است. هستی‌شناسی درباره چیستی کلی‌ها و نحوه وجود آن‌ها بحث می‌کند و معرفت‌شناسی درباره نحوه آگاهی ما از کلی‌ها و چگونگی ساخته شدن‌شان در ذهن سخن می‌گوید. در معرفت‌شناسی کلی‌ها کلید حل این پرسش نهفته است که چه چیزی بین مفاهیم کلی و متعلقات آن‌ها در خارج، یا میان ذهن و عین، ارتباط برقرار می‌سازد و انسان را به ادراک تازه می‌رساند. حال اگر سخن کاپلستون را در کنار این مطلب قرار دهیم که امروزه در قلمرو فلسفه، معرفت‌شناسی رایج‌تر از وجودشناسی است، آن‌گاه می‌توان انتظار داشت که امروزه جنبه معرفت‌شناختی این مسئله بیشتر مورد توجه قرار گیرد.

فخررازی و خواجه نصیردر مسئله کلی‌ها تأملاتی دقیق داشته‌اند. در این مقاله بخشی از دیدگاه آن دو را در باب معرفت‌شناسی کلی‌ها و تبیین نحوه ادراک کلی و مسائل مربوط به آن مورد سنجش و ارزیابی قرار می‌دهیم و در نهایت پیامد دیدگاه‌شان را بررسی می‌کنیم. هدف این است که به وجه اختلاف و اشتراک آن‌ها در رابطه با ادراک کلی‌ها دست یابیم تا با داوری میان آن دو، بینشی دقیق‌تر در باب فهم کلیات و پیامد این بینش به بار آید.

## ۲. پیشینه پژوهش

در بررسی پیشینه تحقیق روشن شد که مبحث معرفت‌شناسی کلی‌ها در دیدگاه فخررازی و یا خواجه نصیرالدین طوسی تاکنون مورد توجه قرار نگرفته است، و تا آن‌جا که جستجوی ما پیش رفت، پژوهشی که به موضوع مورد نظر ربط مستقیم داشته باشد، یافت نشد.<sup>۱</sup>

## ۳. معرفت‌بخشی کلی‌ها

اولین نکته در باب ارزش و اهمیت معرفت‌شناختی مسئله کلی‌ها چه‌بسا معرفت‌بخشی آن باشد. کلی نه فقط معرفت‌بخش است، بلکه از بالاترین نحوه معرفت‌بخشی برخوردار است. این مطلب محل وفاق فخر رازی و خواجه طوسی است.

فخررازی کلی را شناخته‌شده‌تر از جزئی می‌داند. وی دو دلیل برای این مدعا ارائه می‌کند: دلیل اول این که با استقراء معلوم می‌شود که علم جزئی دقیق و کامل نیست، اما علم کلی دقیق و متمایز است؛ دلیل دوم این که کلی را اعم از جزئی می‌داند و اعم در مقایسه با امر اخص، معاند و شرط کمتری دارد، و هر چه که معاند و شرط کمتری داشته باشد، وقوع آن در ذهن بیشتر است، و هر چه وقوعش در ذهن بیشتر باشد، شناخته‌شده‌تر است (فخررازی، الملخص، ۲۶). برای نمونه، جزئی «درخت بلوط» در مقایسه با کلی «درخت»، هم شروط بیشتری (مانند ویژگی کمی، کیفی، دانه، رُستنگاه) دارد، و هم دارای اغیار بیشتری (مثل درخت چنار، سیب و انار) است. پس چون «درخت» نسبت به «درخت بلوط» هم شروط و هم معاند کمتری دارد، روشن‌تر و شناخته‌شده‌تر از آن است.

اما هر دو دلیل فخررازی مخدوش است. مدعای دلیل اول این است که با استقراء معلوم می‌شود که هر علم کلی از هر علم جزئی دقیق‌تر و کامل‌تر و متمایزتر است. می‌توان پرسید با کدام استقراء و چگونه؟ استقراء نمی‌تواند یک قضیه کلیه موجه را اثبات کند. به علاوه، و در مقابل، موارد نقضی می‌توان یافت که یک علم به جزئی از یک علم به کلی دقیق‌تر، متمایزتر و کامل‌تر باشد؛ برای مثال،

۱. برخی پژوهش‌های معاصر در باب کلی‌ها به زبان فارسی به این قرار است:

مقاله: بررسی و تبیین مسأله کلی طبیعی در حکمت متعالیه، محمد نجاتی و احمد بهشتی، جاویدان خرد، پائیز و زمستان (۱۳۹۱)، شماره بیست و دوم. اصالت وجود و کلی طبیعی، سید محمود یوسف ثانی، خردنامه صدرا، تابستان (۱۳۸۰)، شماره بیست و چهارم. چیستی و گونه‌های کلی، علی اوجبی، کتاب ماه فلسفه، مرداد (۱۳۹۱)، شماره پنجاه و نهم. کلی طبیعی مقایسه‌ای میان این سینا و ملاصدرا، رضا اکبریان و زهرا محمود کلایه، معرفت فلسفی، تابستان (۱۳۸۹)، شماره بیست و هشتم. هستی‌شناسی کلیات و نحوه‌ی شکل‌گیری مفاهیم کلی، سید اکبر حسینی قلعه بهمن و علیرضا تاجیک، معرفت فلسفی، تابستان (۱۳۹۲)، شماره چهلیم. مسأله کلیات از منظر صدرالمتألهین و تأملاتی در باب آن، مسعود امید، خردنامه صدرا، زمستان (۱۳۷۹)، شماره بیست و دوم. جایگاه کلیات در معرفت، غلامحسین ابراهیمی دینانی، کیهان فرهنگی، بهمن (۱۳۷۰)، شماره هشتاد. رساله دکتری: تحلیل تطبیقی مسأله 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 مهرابی، استاد راهنما: محمد مهدی گرجیان، استاد مشاور: حسن معلمی، دفاع (۱۳۹۰).

کودک جزئی را بهتر از کلی درک می‌کند، اگر اساساً کلی را ادراک کند. دلیل دوم هم مصادره به مطلوب است. برای نمونه، نومینالیست‌ها نمی‌پذیرند که امر اعم شرط کمتری دارد؛ بلکه می‌توان تجربدهای صورت گرفته روی امر جزئی را به‌عنوان شرط در نظر گرفت و ادعا کرد که امر اعم شرط بیشتری دارد. وقوع بیشتر در ذهن هم ربطی به شناخته‌شده‌تر بودن ندارد. چنین چیزی می‌تواند مبهم باشد. پس از این راه‌ها نمی‌توان به نتیجه مطلوب رسید. شاید به همین علت است که فخر رازی دست به دامن سرشت قضایا می‌شود.

فخر رازی ویژگی مفهوم کلی در قضایا را این می‌داند که هر کلی محمول بالطبع است و هر جزئی موضوع بالطبع (همان: ۲۸). چرا که این محمول است که کارکرد آگاهی بخشی و معرفت‌افزایی دارد، و چون کلی شناخته‌شده‌تر از جزئی است؛ پس در قضایا، کلی ذاتاً محمول واقع می‌شود و جزئی، ذاتاً موضوع. اما در این دلیل اولاً مصادره به مطلوب شده است، زیرا فخر رازی می‌خواهد شناخته‌شده‌تر بودن کلی را اثبات کند اما آن را فرض می‌گیرد؛ ثانیاً خلطی هم وجود دارد. محمول واقع شدن کلی ربطی به شناخته‌شده‌تر بودن آن ندارد. کلی بر جزئی حمل می‌شود، زیرا اعم از آن است؛ اما همین امر اعم می‌تواند ناشناخته‌تر از جزئی باشد. به عبارت دیگر، دلیل اعم از مدعاست.

خواجه نصیرالدین طوسی این مطلب را از منظری دیگر نگریسته است. او می‌گوید زبان و اندیشه در گرو کلی‌ها هستند؛ به این صورت که القاء مطلبی با ساده‌ترین روش به یک مخاطب در قالب یک قضیه حملی صورت می‌گیرد و محمول به‌عنوان یکی از اجزای آن همیشه لفظی کلی است. و حمل با اتحاد بین دو جزء اصلی قضیه به کمک رابطه شکل می‌گیرد. پس به این نتیجه می‌رسیم که بین دو جزئی اتحادی برقرار نمی‌شود (طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ۳۹). پس دو جزئی به‌تنهایی معرفت‌بخش نیستند. در نتیجه، برای معرفت‌بخشی به کلی‌ها نیازمندیم و خبری از شناخته‌شده‌تر بودن کلی در میان نیست. ناگفته نماند که فیلسوفان معاصر موافق با این دیدگاه نیز بر این باورند که برای اثبات کلی‌ها باید به مصادیق کلی‌گونه موضوع-محمولی اشاره کرد و «تنها راه برای تبیین صدق جملات موضوع-محمولی، مفروض گرفتن کلی‌هایی به‌عنوان مرجع عبارت‌های محمولی است» (لاکس، ۴۸). بنابراین، هر چند خواجه طوسی بر معرفت‌بخشی کلی‌ها تأکید می‌ورزد، اما برخلاف فخر رازی، اصراری بر این مدعا ندارد که کلی شناخته‌شده‌تر از جزئی است.

از نظر خواجه طوسی، مفهوم کلی از دو راه حاصل می‌شود: الف) نفس ناطقه با ادراک معانی و صور جزئی حسی، خیالی و وهمی، زمینه به‌دست آوردن بی‌واسطه معانی و صور کلی از سوی عقل فعال را فراهم می‌آورد؛ ب) نفس ناطقه با تحلیل و ترکیب صور و معانی کلی که به‌دست آورده است، معانی و تصورات نامعلوم را تعقل می‌کند (طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ۳۶۷). دسته اخیر هم باید ریشه در جزئیات داشته باشد و در نهایت برمی‌گردد به مورد الف. این دو راه نشان می‌دهد که جزئی، دست‌کم از جهت زمانی، شناخته‌شده‌تر از کلی است. ولی مطلوب خواجه طوسی این است که وابستگی حداقلی کلی به جزئی را نشان دهد و معرفت‌شناسی را به سمت عقل‌گرایی حداکتری سوق

دهد. عقلگرایی حداکثری در این مقاله به معنای متداول آن نیست که با نام ویلیام کلیفورد گره خورده است. منظور ما از عقلگرایی حداکثری این است که عقل نه فقط نقش اصلی و محوری را در حصول معرفت ایفا می‌کند و حرف آخر را هم می‌زند، بلکه اساساً بیشترین سهم قابل توجه را در حصول معرفت دارد، به طوری که حس و تجربه صرفاً و حداکثر مقدمات و مُعدّات حصول معرفت عقلی هستند. به این ترتیب وزن تجربه در معرفت کم‌تر و کم‌تر می‌شود. به علاوه، خواجه طوسی با برشمردن برخی از ویژگی‌های کلی به موضع فخر رازی نزدیک می‌شود.

از نظر خواجه طوسی، برای نمونه، (۱) در تعریف کلی نیازی به ذکر جزئیات نیست، (۲) اگر کلی جزئیات خود را از دست بدهد، باز به قوت خود باقی است، (۳) با کم یا زیاد شدن جزئیات، کلی تغییری نخواهد کرد، (۴) کلی دارای جزئیات محدود و محصور نیست، و (۵) تعریف جزئی با کلی واقعیت پیدا می‌کند (طوسی، اساس الاقتباس، ۱۹-۲۰). ولی هر کدام از این ویژگی‌ها جای بحث و تأمل دارند. درباره هر کدام از موارد پنج‌گانه اشکالی وارد است: (۱) در برخی از انواع تعریف جزئی نیازی به ذکر کلی‌ها نیست، (۲) منظور از جزئیات مصادیق عینی است یا مفهوم جزئی؟ اولی محل بحث نیست، و دومی هم از بین نمی‌رود، (۳) همانند اشکال قبل، اگر شمار جزئیات عینی مد نظر باشد، از محل بحث خارج است؛ و اگر مفاهیم جزئی را در نظر بگیریم، آن‌ها نیز متغیر نیستند، (۴) جزئی نیز دارای کلی‌های محدود و محصور نیست و بر هر مفهوم جزئی مفاهیم کلی فراوانی صدق می‌کند، و (۵) هیچ ترکیبی از کلی‌ها نمی‌تواند تعریفی برای جزئی فراهم آورد. هرگونه ترکیبی از کلی‌ها که به عنوان تعریف جزئی ارائه شود، صرفاً یک اشاره بیانی است. اگر مطلوب در همین حد باشد، می‌توان کلی را نیز با جزئی تعریف کرد، همان‌گونه که یکی از انواع تعریف، تعریف با اشاره به مصادیق جزئی است.

با توجه به آنچه گذشت، هر دو اندیشمند مفهوم کلی را می‌پذیرند، باور دارند که انسان‌ها کلی‌ها را درک می‌کنند، اندیشه و گفتار افراد بر اساس کلی‌ها شکل می‌گیرد و با آن‌ها معنا پیدا می‌کند، در قضایا لفظ کلی در جایگاه محمول، و لفظ جزئی در جایگاه موضوع قرار می‌گیرد. در گفتگوها، محمول قضایا و احکامی را که در امور ذهنی و خارجی به کار می‌برند، کلی‌ها می‌دانند. اما از این مطالب نمی‌توان کلی‌ها را به آن مرتبه بالایی معرفت‌شناختی رساند. به هر حال، دیدگاه آنان کفه ترازو را به سمت کلیات بسیار سنگین می‌کند.

#### ۴. اقسام کلی‌ها

این احتمال وجود دارد که از نظر فخر رازی و خواجه طوسی برخی از انواع کلی‌ها مطابق بند اخیر باشند و برخی خیر. لذا در دفاع از دیدگاه آنان به این نکته توجه کنیم که کلی انواعی دارد؛ انواعی که حکم یکسانی ندارند. اما این دفاعیه هم راه به جایی نمی‌برد، زیرا فخر رازی و خواجه طوسی، هیچ‌کدام، تقسیم‌بندی متفاوت و بدیعی در باب کلی‌ها ارائه نکرده‌اند. آن‌ها، همانند دیگر اندیشمندان مسلمان، کلی را بر سه قسم عقلی، منطقی و طبیعی می‌دانند (فخر رازی، المباحث المشرقیه، ۴۴۸؛ طوسی،

اساس الاقتباس، ۲۰). البته در باب احکام این اقسام تفاوت‌هایی دیده می‌شود؛ برای نمونه، از آنجا که فخررازی علم را صرف اضافه و نسبت می‌داند، دیدگاه وی در رابطه با مفهوم کلی عقلی متفاوت با دیدگاه خواجه طوسی می‌شود. فخررازی کلی عقلی را به معنای عین ماهیت، و طبیعت شیء را به عنوان واسطه ادراک شیء نمی‌پذیرد، و امری موجود و عینی در ذهن نمی‌داند. دیگر این که فخررازی کلی را از جهت شمار مصادیق، شش قسم می‌داند: ۱) وجودش محال و غیرممکن است، مثل شریک خداوند؛ ۲) وجودش ممکن است، ولی موجود نیست، مثل دیواری از یاقوت؛ ۳) فقط یک فرد آن وجود دارد و وجود افراد دیگرش محال و غیرممکن است، مثل خداوند؛ ۴) وجود افرادش ممکن است، ولی تنها یک فرد از آن موجود است، مثل خورشید؛ ۵) افراد موجود بی‌شماری دارد، ولی متناهی‌اند، مثل ستارگان؛ ۶) افراد موجود بی‌شماری دارد و غیرمتناهی‌اند. مثل انسان (فخررازی، الملخص، ۲۷-۲۵). از این جهت خواجه طوسی به سه قسم اکتفا کرده است (طوسی، اساس الاقتباس، ۲۰). اما این تقسیم‌بندی صوری نتیجه درخور محصلی ندارد. در کل، و با همه این اوصاف و اقسام، رابطه کلی و جزئی همان است که گفته شد.

## ۵. تعقل کلی

اما این کلی معرفت‌بخش خود به چه نحو ادراک می‌شود؟ پاسخ کوتاه در یک کلمه عبارت است از تعقل. این تعقل ویژگی‌هایی دارد. خواجه طوسی تعقل را واجد ویژگی‌های زیر می‌داند:

۱. تعقل مرحله دریافت مفاهیم کلی مجرد و عاری از همه شروط ادراک حسی است (طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ۳۲۴)؛
۲. مبدأ شناخت آدمی نیز همین قوه تعقل اوست که مبدأ فکر و تمییز و شوق نظر در حقایق امور است (طوسی، اخلاق ناصری، ۱۰۸)؛
۳. غایت نهایی معرفتی که آدمی به واسطه این قوه کسب می‌کند، آگاهی او بر مراتب هستی بر طریق کلی است (طوسی، رساله گشایش نامه، ۷۰)؛
۴. ادراک مفاهیم عقلی اختصاص به انسان دارد و سایر حیوانات از ادراک آن‌ها محروم‌اند (طوسی، تجرید الاعتقاد، ۱۹۳).

ویژگی اول رابطه ادراک کلی را با حس و محسوسات سست می‌کند. ویژگی دوم تعقل را اصل و مبدأ معرفت‌بخشی به شمار می‌آورد. ویژگی سوم غایت تعقل را شناخت کلی مراتب هستی می‌داند. این ویژگی به این معناست که غایت تعقل نوعی معرفت آن‌جهانی است و نه این‌جهانی. جهان طبیعت به‌عنوان هدف شناخت کنار گذاشته می‌شود و شناخت، جهان ماورایی را هدف می‌گیرد و به همان سمت جهت‌گیری می‌کند. ویژگی چهارم هم نشان می‌دهد که معرفت‌شناسی کلیات نوعی انسان‌شناسی یا بخشی از آن است.

فخر رازی نیز نکته‌ای بر این ویژگی‌های می‌افزاید. از نظر او توانایی مهمی که در تعقل انسان هست، انتقال سریع از جزئیات به کلیات است (فخررازی، المطالب العالیه، ۱۱۱). تعقل کمترین درنگ را بر جزئیات دارد و زیاد در آن‌ها باریک نمی‌شود؛ بلکه سریع خود را از بند آن‌ها آزاد می‌کند تا به کلی‌ها برسد. بر همین اساس، معرفتی که در نهایت حاصل می‌شود، کمترین بهره را از جزئیات می‌برد. بنابراین از نظر خواجه طوسی تعقل همان ادراک کلی است، و کلی حقیقت و ذات شیء است که گویای مابه‌الاشتراک ذاتی تمام افراد است. در اندیشه فخررازی هم تعریف اصلی کلی همان خالی بودن از عوارض و خصوصیات مختص به هر فرد است؛ چرا که کلی قابل صدق بر کثیرین است (فخررازی، المباحث المشرفیه، ۳۳۳). بنابراین هر دو اذعان دارند که عقل مُدرک کلی‌هاست، و تعقل فقط متعلق به کلیات است و جزئی قابل تعقل نیست.

### ۶. کلی یا جزئی بودن صورت‌های معقول

از آن‌چه گذشت روشن شد که کلی و فقط کلی معقول است. اما این مطلب خود مسئله‌ای جدید ایجاد می‌کند. چراکه ظاهراً صورت معقول از وجود جزئی برخوردار است. فخررازی به طور صریح بر همین باور است و اساساً همه صورت‌های ذهنی را جزئی می‌داند (فخررازی، المطالب العالیه، ۷۳). او دلایلی را به سود این موضع خود برمی‌شمرد. دلیل اول این است که چون صورت‌های معقول در زمان مشخص و در ذهنی شخصی به وجود می‌آیند، با این‌که در جوهری غیرمادی حاصل می‌شوند، باز هم باید آن‌ها را جزئی قلمداد کنیم (همان: ۷۶). دوم این‌که چون نفس به‌عنوان محل صورت‌های معقول، موجودی جزئی است، پس صورت‌های معقول نیز جزئی هستند. فخررازی در جهت ترمیم و تکمیل دلایل خود مبنی بر جزئی بودن صورت‌های علمی، با بیان این مثال که چون افراد انسانی مختلف و کثیری قبل از فرد خاصی عمر و بعد از او وجود داشته‌اند، نمی‌توان صورت علمی موجود در ذهن او را جزء افراد انسانی دانست؛ بنابراین صورت علمی جزء مشترک اشیاء کثیر نیست (فخررازی، شرح الاشارات و التنبیهات، ۲۳۹). اشکال دیدگاه فخررازی این است که ظاهراً بین دو حیثیت وجودشناختی و معرفت‌شناختی صورت‌های معقول تمایزی قائل نشده یا قائل نبوده است.

ولی، در مقابل، خواجه طوسی در مواضعی اذعان دارد که صورت عقلانی یک شیء از عوارض و مشخصات مجرد است و بین کثیرین مشترک است؛ زیرا در اذهان مختلف و در زمان‌های متفاوت عین هم هستند. البته وی وجود صورت عقلانی در ذهن را جزئی و همراه با عوارض می‌داند (طوسی، شرح الاشارات و التنبیهات، ۳۲۶-۳۲۷). به عبارت دیگر، او صورت معقول را از این نظر که بر افراد کثیر قابل صدق‌اند، کلی قلمداد می‌کند، ولی از این لحاظ که در ذهنی خاص وجود می‌یابند، و لواحق و عوارض خاص خود را دارند، جزئی می‌داند.

با همه این اوصاف، مشکلی که پیش می‌آید این است که اگر صورت معقول را جزئی بدانیم، آن‌گاه معرفت‌بخشی جمعی‌اش خدشه‌دار می‌شود و منجر به نوعی نسبیت می‌شود. از سوی دیگر، اگر صورت



معقول را کلی و مشترک بین همه اذهان قلمداد کنیم، این اشتراک بدون هیچ تلاشی محقق می‌شود و ناشی از سرشت خود صورت معقول خواهد بود. در این حالت معرفت‌بخشی آن برای همگان یکسان خواهد بود. هیچ‌گونه تلاش علمی، همچون تجربه و آزمایش، تأثیری بر معرفت‌بخشی آن نخواهد داشت. این دیدگاه در سنت فلسفی ریشه‌دار می‌ماند. برای نمونه، بعدها ملاصدرا نیز صورت معقول را کاملاً مجرد از ماده اعلام می‌کند و میان آن و شیء خارجی هیچ ارتباطی نمی‌بیند (ملاصدرا، ۹۵-۹۶). این امر ناشی از تجرد کلی‌هاست که کاملاً در تقابل با مادیت موجودات خارجی قرار می‌گیرد. در بخش بعدی به این بحث می‌پردازیم.

نکته دیگر این که کلی و جزئی بودن با مسئله مهم و دامنه‌دار تشخیص بی‌ارتباط نیست. در این جا نیز میان فخر رازی و خواجه طوسی اختلاف نظر هست. چرا که تشخیص مرادف جزئیت است، و با دو ویژگی «مانع قابلیت صدق بر کثیرین» و «موجب شرکت‌ناپذیری» پیوند خورده است. مدعای فخر رازی این است که تشخیص مفهومی اثباتی و واقعی است و اساساً تشخیص و تعیین همان هویت شیء است، و شیء متشخص از آن جهت که متشخص است، ثابت و واجد هویت خویش است، و آنچه که جزء یک امر ثابت باشد، قطعاً ثابت خواهد بود (فخر رازی، المباحث المشرقیه، ۷۴). به عبارت دیگر، فخر رازی تشخیص را یک ویژگی عینی در جهان خارج می‌داند. در مقابل، خواجه طوسی تشخیص را امری اعتباری قلمداد می‌کند (طوسی، تجرید الاعتقاد، ۹۷)؛ یعنی یک ویژگی ابژکتیو در جهان خارج نیست که مابازایی عینی داشته باشد. هر چند می‌افزاید که اشیاء مجرد ذاتاً متشخص‌اند. از این رو، انواع آن‌ها به فرد واحدی منحصرند. ولی مادیات علل تشخیص‌بخش دارند که به حرکت و زمان و یا وضع و مکان متعلق‌اند، و این علل عارض بر ماده‌ای هستند که در زمان و مکان است. در نتیجه، از این علل معلول‌های متشخص ایجاد خواهد شد (طوسی، تلخیص المحصل، ۱۵۲). در این جا نیز پای مبحث تجرد به میان می‌آید.

## ۷. تجرد کلی‌ها

در بخش پیشین اشاره شد که کلیت و اشتراک کلی‌ها با تجرد آن‌ها پیوند دارد. هم فخر رازی و هم خواجه طوسی کلی‌ها و محل‌شان - یعنی نفس - را مجرد می‌دانند، اما به شکل‌های مختلف. از نظر فخر رازی کلی‌ها ویژگی‌های اشیای مادی را ندارند. یعنی مفاهیم کلی ذهنی، نه دارای جرم و ماده‌اند و نه عوارض و ویژگی‌های مادی را دارند؛ مثلاً مفهوم کلی «انسان» از مشخصات فردی افراد انسان مبرّأ و مجرد است. به همین خاطر است که بر تمام افراد انسان صدق و انطباق دارد (فخر رازی، المباحث المشرقیه، ۳۶۴). انسان معلومات کلی را ادراک می‌کند. این معلومات چون شکل و وضع ندارند، پس جسمانی نیستند. بنابراین نمی‌توانند متصف به شکل و اندازه معینی شوند؛ زیرا قدر مشترک بین اشخاص‌اند. از سویی دیگر، هر صورت جسمانی اندازه، شکل، و وضع معینی دارد. از آنچه گذشت این نتیجه به دست می‌آید که صورت کلی مجرد است. علت تجردش یا همان چیزی است که

از آن أخذ می‌شود و یا دریافت‌کننده آن است. مورد نخست نمی‌تواند عامل تجردش باشد؛ چراکه این صورت‌ها از اشخاصی که ویژگی‌های جسمانی دارند، گرفته می‌شوند. در نتیجه، روشن می‌شود که صورت‌های کلی به دلیل تجرد محل‌شان، یعنی نفس، مجردند (فخررازی، المطالب العالیه، ۷۵-۷۶). به بیان دیگر، «انسان کلی» به عنوان یکی از مفاهیم کلی و ادراکات عقلی، مجرد است، و قطعاً وجودش در خارج نیست، بلکه در ذهن است؛ پس محل آن نمی‌تواند جسم باشد؛ زیرا از ویژگی‌های مادی و جسمانی مبراست؛ بنابراین محل آن نفس مجرد است (فخررازی، المباحث المشرقیه، ۳۷۶-۳۷۸).

در مقابل، خواجه طوسی برعکس فخر رازی حرکت می‌کند. او به جای این‌که از تجرد نفس به تجرد کلی‌ها برسد، از تجرد کلی‌ها به تجرد نفس می‌رسد. به عبارت دیگر، دلایل خواجه طوسی بر تجرد نفس مبتنی بر تجرد مفاهیم کلی است. دو مورد را ذکر می‌کنیم: (۱) کلی به دلیل ویژگی صدق بر کثیرین ویژگی‌های مادی را ندارد؛ از طرفی محل کلی‌ها نفس آدمی است؛ حال و محل نیز در تجرد و بساطت همسانند؛ بنابراین تجرد کلی‌ها مستلزم تجرد محل آن‌ها نیز هست (طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ۳۶۹). به طور خلاصه، چون مفاهیم کلی مجرداند، پس نفس هم که محل آن‌هاست، مجرد است (طوسی، تجرید الاعتقاد، ۱۵۷؛ ۲) کلی‌ها تقسیم‌پذیر نیستند. همچنین نفس توانایی تصور معنای وحدت و توانایی حمل معنای وحدت بر امور را دارد. بنابراین چون ادراک کلی و معنای وحدت که نفس محل آن‌هاست تقسیم‌پذیر نیستند، پس نفس هم تقسیم‌پذیر نیست و مجرد است (طوسی، اخلاق ناصری، ۱۷؛ طوسی، تجرید الاعتقاد، ۱۵۷).

روشن است که مسئله تجرد کلی‌ها در اصل یک مسئله وجودشناختی است و نه معرفت‌شناختی. اما این مسئله وجودشناختی لوازم مهمی در معرفت‌شناسی کلی‌ها دارد. اصرار بر تجرد کلی‌ها باعث می‌شود که موضوع ادراک تجربی نباشند. کلی‌های مجرد فقط با عقل ادراک می‌شوند و دست تجربه به آن‌ها نمی‌رسد. از این رو، دانش‌های تجربی نمی‌توانند آن‌ها را درک و بررسی کنند. این امر، به دلیل جایگاه والای تجرد، ارزش علوم تجربی را پایین می‌آورد و نه ارزش کلی‌ها را. در دوره مدرن و معاصر عکس این وضعیت رخ داد.

## ۸. تجرید

در میان مباحثی که با مسئله کلی‌ها گره می‌خورد دو مبحث مهم وجود دارد: «تجرید از عوارض غریبه» و «اشتراک امر کلی بین امور کثیر». فخررازی با استفاده از مبانی فلسفی اش موضع خاص خود را مطرح کرده است: (۱) در باب مبحث اول، او بر این باور است که صورت عقلی عرضی است که در نفس جزئی حلول کرده و متشخص شده است. این تشخص، عرضیت، حلول در نفس و مقارنت با سایر صفاتی که در نفس موجودند، عوارض غریبی هستند که همراه صورت عقلی در نفس اند. بنابراین تجرید ماهیت از عوارض غریب و دسترسی به امر معقول و کلی ممکن نیست؛ (۲) در خصوص مبحث

دوم، با توجه به مبحث اول، فخر رازی می‌گوید که صورت کلی ماهیت که، به‌عنوان مثال، در نفس زید حلول کرده است، جزئی از اجزاء افراد خارجی نیست. در نتیجه، این صورت کلی بین افراد خارجی مشترک نیست (فخر رازی، شرح الاشارات و التنبیهات، ۲۳۸-۲۳۹). اما در این جا اشتراک صور کلی دچار مشکل می‌شود، و فخر رازی هم ابایی ندارد که در پاره‌ای از موارد صریحاً آن را نفی کند (همان: ۲۳۹). نظر خواجه طوسی اما متفاوت است.

دیدگاه خواجه طوسی در باب آن دو مبحث تجرید به این صورت است: (۱) در باب مبحث اول، بر این باور است که صورت عقلی باید به گونه‌ای باشد که در مقایسه با افرادش از عوارض مادی، که در وجود خارجی عارض بر ماهیت‌اند، مجرد باشد. و البته چنین چیزی منافاتی با این ندارد که این صورت به لحاظی دیگر متشخص و با لواحق ذهنی همراه باشد (طوسی، شرح الاشارات و التنبیهات، ۳۲۶-۳۲۷). (۲) در خصوص مبحث دوم، معتقد است که مراد از اشتراک صورت عقلی در افراد این نیست که طبیعت لابشرط اگر در هر ماده‌ای از مواد اشخاص موجود شود، همان شخص مورد نظر می‌شود. بنابراین، وصف کلیت و اشتراک از طریق حضور بالقوه کلی در افراد تأمین می‌شود (همان).

این‌ها همه در موضع خواجه طوسی در باب دست یافتن به کلی‌ها ریشه دارد. او معتقد است مفهوم کلی از طریق تجرید، انتزاع و تقشیر از مفاهیم جزئی با أخذ مابه‌الاشتراک‌شان حاصل می‌شود و هرچه میزان تجرد صورت از عوارض شیء بیشتر باشد، کلیت آن هم افزایش می‌یابد (همان: ۳۲۴). از این رو، کلی از طریق تجرید یک امر مادی جزئی به وجود می‌آید. او، همچون فلاسفه مشاء، بر آن است که ذهن انسان از طریق حواس پنجگانه افراد ماهیات محسوسه را ادراک می‌کند؛ آن‌گاه قوه عاقله با تجرید خصوصیات و عوارض فردی آن‌ها، حقیقت مشترک همه افراد آن ماهیت را انتزاع می‌کند، و به این طریق، مفهوم کلی عقلی ماهوی در ذهن حاصل می‌شود (همان: ۳۲۷). وی تجرید را دارای چهار مرتبه می‌داند. مرتبه اول سه ویژگی دارد: الف) تماس اندام حسی با شیء و ماده خارجی؛ ب) صورتی از شیء با لوازم و عوارض مادی نقش می‌بندد؛ ج) صورت محسوس جزئی است. مرتبه دوم: در این مرتبه صورت خیالی از ویژگی اول خالص می‌شود. مرتبه سوم: در این مرتبه صورت وهمی از ویژگی اول و دوم مجرد می‌شود. مرتبه چهارم: در مرتبه آخر صورت عقلی از سه ویژگی فوق تجرید می‌یابد (همان: ۳۲۴).

به عبارت دیگر، خواجه طوسی فرایند پیدایش مفهوم کلی را به این طریق می‌داند که انسان ابتدا صورت شیء را حس می‌کند؛ سپس نوبت به تخیل آن می‌رسد، که به تجرید بیشتر و تعیین کمتری می‌رسد؛ آن‌گاه صورت خیالی به قوه عاقله نفس راه می‌یابد و به صورت کلی عقلی تبدیل می‌شود. یعنی هر یک از چهار ادراک نسبت به ادراک قبلی خود، درجه تجرید بیشتری پیدا می‌کند، و متناسب با آن درجه، کلیت آن هم افزایش می‌یابد. لذا ادراکات در تجرید مرتبه‌های متفاوتی دارند. تجرید حسی ضعیف‌تر از تجرید تخیلی است، و عالی‌ترین تجرید در مرحله تعقل صورت می‌پذیرد (همان: ۳۲۲-۳۲۳).

۳۲۳) که همان کلی است. مطلب قابل تأمل در این فرایند آن است که از نظر خواجه طوسی این مراتب تجرید به معنای ارتقای حقیقت مدرک بالذات نیست (همان: ۲۹۵-۲۹۸).

روشن است که فخررازی با خواجه طوسی در مسئله تجرید هم‌نظر نیست. خواجه فرایند تجرید را می‌پذیرد و آن را نوعی پیرایش و پوسته‌زدایی ادراکات می‌داند تا به مرتبه عقلانی برسد؛ یعنی معتقد است کلی در اثر انتزاع و تقشیر مفاهیم جزئی پدید می‌آید، و کلی را جزئی کاهش یافته می‌داند و برای نفس از مرتبه حسی تا عقلی، هیچ‌گونه تغییر و تحولی ذاتی و جوهری قائل نیست. همچنین از نظر خواجه طوسی ادراک مراتب طولی دارد. در مقابل، فخررازی مراتب را برای ادراک انکار می‌کند. از این رو، حس، خیال و عقل را انواع مختلف ادراک می‌داند و نه مراتب آن (فخررازی، المباحث المشرقیه، ۴۱۷).

## ۹. ارزیابی

آن‌چه در این مباحث گذشت مربوط به جنبه معرفت‌شناختی مسئله کلی‌ها بود. جنبه‌های دیگر با این جنبه مرتبط اما مستقل از آن هستند، حتی جنبه وجودشناختی نیز به همین صورت است. همان‌طور که صاحب‌نظران گفته‌اند، به طور کلی در همه مباحث معرفت‌شناختی، مسئله اصل و منشأ معرفت را باید از مسئله طبیعت و ماهیت آن جدا دانست؛ زیرا ماهیت معرفت، از جهتی، مستقل از منشأ آن است (وال، ۵۴۲-۵۴۳). آن‌چه در این بررسی اهمیت دارد، لوازم و پیامدهای معرفت‌شناختی مسئله کلی‌ها است. این دیدگاه از آن نوع دیدگاه‌هایی است که تمایزی قاطع میان عقل و حس می‌نهد و عقل را برتر از حس می‌نشاند. به‌علاوه، اتخاذ چنین موضعی در مسئله کلی‌ها نه فقط پیامدهای معرفت‌شناختی گسترده دارد، بلکه لوازم اخلاقی، سیاسی و اجتماعی نیز در پی دارد، و از جهتی به کمال زندگی نیز گره می‌خورد (استنیلند، ۱۵). از این رو، هرگونه تغییر در معرفت‌شناسی مسئله کلی‌ها پیامدهایی بزرگ و دامنه‌دار در سایر عرصه‌ها به بار می‌آورد. در این جا اما فقط به پیامدهای آن برای تجربه و علم تجربی اشاره می‌کنیم.

فخر رازی و خواجه طوسی هر دو فقط بر کلی‌های خاصی متمرکز شده‌اند. توضیح این‌که فیلسوفان معاصر کلی‌ها را سه دسته می‌کنند: «ویژگی‌هایی که چیزها دارند، روابطی که وارد آن‌ها می‌شوند، و انواعی که چیزها به آن‌ها تعلق دارند» (لاکس، ۴۷). آن‌چه در سخنان آن دو اندیشمند مطرح شده بیشتر مربوط به دسته سوم است، و تا حدی به دسته نخست هم اشاره کرده‌اند. ظاهراً دسته دوم موضوع تأملات آن‌ها نبوده است. می‌توان حدس زد که دیدگاه آنان در باب دسته دوم نیز مشابه آن دو دیگر باشد. در این صورت با یک عقل‌گرایی فراگیر تمام و کمال مواجهیم.

فخر رازی و خواجه طوسی، هر دو، کلی‌ها را به بالاترین مرتبه معرفت‌شناختی می‌رسانند، و در عرصه معرفت کفه ترازو را به سمت کلی‌ها بسیار سنگین می‌کنند، به طوری که رابطه کلی با دیگر انواع ادراکات آگاهی بخش قطع یا بسیار سست می‌شود. چراکه کلیات، همانند نگاه افلاطونی، از حس و

محسوسات قاطعانه جدا می‌شوند. کلی‌ها مجردند و کاملاً در تقابل با مادیت موجودات خارجی قرار می‌گیرند. کلیات اصل و مبدأ معرفت‌بخشی معرفی می‌شوند. و معرفت هم در اصل و در نهایت شناخت کلی مراتب هستی است و نه مرتبه خاص عالم مادی و تجربی. و این یعنی غایت معرفت نوعی معرفت آن‌جهانی است و نه این‌جهانی. جهان طبیعت به‌عنوان هدف شناخت کنار گذاشته می‌شود و شناخت، جهان ماورایی را هدف می‌گیرد و به همان سمت جهت‌گیری می‌کند. این دیدگاه معرفت‌شناسانه نوعی انسان‌شناسی هم هست.

اگر صورت معقول را کلی، مشترک و معتبر بین همه اذهان قلمداد کنیم، این اشتراک بدون هیچ تلاشی محقق می‌شود و ناشی از سرشت خود صورت معقول خواهد بود. در این حالت معرفت‌بخشی آن برای همگان یکسان خواهد بود. هیچ‌گونه تلاش علمی، همچون تجربه و آزمایش، تأثیری بر معرفت‌بخشی آن نخواهد داشت. تعقل صرف کافی است تا بالاترین شکل معرفت برای انسان به دست آید. چنین رویکردی راه را برای علوم تجربی می‌بندد یا بسیار تنگ می‌کند؛ همان چیزی که در تاریخ اتفاق افتاد. همان‌گونه برخی از فیلسوفان غربی تأکید می‌کنند که کلیت مفاهیم یکی از ویژگی‌ها و دلایل این امر است که تجربه مقوم مفاهیم نیست (وال، ۵۲۹).

تصادفی نیست که علوم جدید زمانی شکوفا شدند که تجربه‌گرایی پا به میدان گذاشت. حتی عقل‌گرایی جدید هم از باور به وجود ماهیت و کلی طبیعی یا امکان معرفت به آن دست شست. یکی از ویژگی‌های تجربه‌گرایی کنار گذاشتن آن موضع رادیکال در باب کلی‌ها است. این وضعیت همچنان حضور دارد و رد و نشان آن را در همه‌جا می‌توان دید. برای نمونه، تلقی فلسفی در سنت فلسفه اسلامی همچنان به این صورت است که، به‌عنوان مثال، حقیقت انسان در مفهوم کلی انسان جای می‌گیرد؛ چراکه تمام غنای انسان عینی در مفهوم کلی انسان وجود دارد. برای شناخت انسان واقعی نیز کافی است مفهوم کلی حقیقی انسان را به چنگ آوریم. رجوع به دیگر دانش‌های غیرتأملی، همچون دانش‌های تجربی، فایده‌ای ندارد. چه‌بسا به‌دلیل راه‌یابی خطاهای تجربی نه‌فقط ضرورتی ندارد، بلکه ضررهایی نیز در پی داشته باشد. چنین موضعی در سراسر دوران پیشامدرن حاکم و فراگیر بود. فقط با ظهور دوره مدرن این دیدگاه تضعیف شد و نظریه رقیب اقبال و هوادار پیدا کرد و معرفت تجربی قدر یافت. اگر بناست در عرصه معرفت به تجربه بها داده شود، باید از وزن عقل‌گرایی حداکثری کاست. اما کاستن از وزن عقل‌گرایی حداکثری در معرفت‌شناسی مستلزم کاستن از شأن معرفت‌بخشی مفاهیم کلی است. البته در سنت فلسفه اسلامی مایه و پتانسیلی برای این امر وجود دارد؛ یعنی عقل‌گرایی ارسطویی. عقل‌گرایی ارسطویی در عین باور به امر معقول و کلی، برای تجربه هم نقشی پررنگ و مؤثر قائل است؛ زیرا امر معقول و کلی را حال در ماده‌ای می‌داند که موضوع تجربه است. نتیجه این نوع عقل‌گرایی، در دستاوردهای ارسطو در زمینه علوم تجربی به‌خوبی دیده می‌شود.

**۱۰. نتیجه‌گیری**

فخررازی و خواجه طوسی کلی را حقیقت و ذات شیء می‌دانند که از عوارض و خصوصیات مختص به هر فردخالی است و مابه‌الاشتراک ذاتی تمام افراد را نشان می‌دهد. تعقل را همان ادراک کلی می‌دانند. هر دو نیز لفظ کلی را مساوی با محمول و لفظ جزئی را مرادف با موضوع تلقی می‌کنند و انسان را مدرک کلی‌ها می‌دانند که اندیشه و گفتارش با کلی‌ها معنا پیدا می‌کند. هر دو تقسیمات سه‌گانه کلی را می‌پذیرند. فخر رازی علم را صرف اضافه و نسبت می‌داند و بر این اساس، دیدگاهش در رابطه با مفهوم کلی عقلی متفاوت با دیدگاه خواجه طوسی می‌شود. فخر رازی کلی عقلی را به معنای عین ماهیت، و طبیعت شیء را به عنوان واسطه ادراک شیء نمی‌پذیرد و امری موجود و عینی در ذهن نمی‌داند. اما هم او و هم خواجه طوسی مفاهیم کلی و محل‌شان، نفس، را مجرد می‌دانند. فخر رازی حلول صورت‌های علمی و ماهیات اشیای خارجی در ذهن را رد می‌کند و تمام صورت‌های ذهنی را جزئی می‌داند. در مقابل، خواجه طوسی صورت معقول را، از این لحاظ که در ذهنی خاص وجود دارد، جزئی، اما، از این نظر که بر افراد کثیر قابل صدق است، کلی می‌داند. هر دو ویژگی‌های تشخیص، یعنی مانع قابلیت صدق بر کثیرین و موجب شرکت‌ناپذیری را می‌پذیرند. ولی مدعای فخررازی بر آن است که تشخیص، مفهومی اثباتی و واقعی است، در مقابل، خواجه طوسی تشخیص را امری اعتباری معرفی می‌کند. همچنین فخررازی با خواجه طوسی در مسئله تجرید، هم‌نظر نیست. خواجه طوسی فرایند تجرید را می‌پذیرد، و تجرید را به معنای تغییر تکاملی صورت حسی یا خیالی یا وهمی به صورت عقلی نمی‌داند، بلکه تجرید را نوعی پیرایش و پوسته‌زدایی ادراکات می‌داند تا به مرتبه عقلانی برسد؛ یعنی کلی را جزئی کاهش یافته می‌بیند. همچنین به باور وی، نفس در تمام مراتب ادراک ثابت می‌ماند. کلیت این دیدگاه عقل‌گرایانه حداکثری راه را بر هرگونه معرفتی که اتکای جدی به حس داشته باشد، می‌بندد. شاید یکی از علل و عوامل معرفت‌شناختی پانگرفتن علوم تجربی در تاریخ پیشامدرن وجود چنین دیدگاهی بود. یک راه‌حل برای برون‌رفت از این انسداد توجه جدی به عقل‌گرایی ارسطویی است.

## منابع

۱. استنیلند، هیلری. کلی‌ها، تهران: نشر کارنامه، ۱۳۸۳.
۲. رازی، فخرالدین. الملخص، تهران: دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۲.
۳. ----- شرح الاشارات و التنبیها، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.
۴. ----- المطالب العالیه، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷.
۵. ----- المباحث المشرقیه، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۱.
۶. راسل، برتراند. مسائل فلسفه، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۹۰.
۷. طوسی، خواجه نصیرالدین. اساس الاقتباس، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۲۶.
۸. ----- رساله گشایش نامه، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
۹. ----- تلخیص المحصل، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
۱۰. ----- شرح الاشارات و التنبیها، قم: نشرالبلاغه، ۱۳۷۵.
۱۱. ----- اخلاق ناصری، تهران: انتشارات علمیه اسلامی، ۱۴۱۳.
۱۲. ----- تجرید الاعتقاد، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۹.
۱۳. کاپلستون، فردریک. دیباچه‌ای بر فلسفه قرون وسطی، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۷.
۱۴. لاکس، مایکل. درآمدی به متافیزیک معاصر، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۹۵.
۱۵. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الحکمه المتعالیه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
۱۶. وال، ژان. بحث در مابعدالطبیعه، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.