

An Analysis of Universals in the Fourth Chapter of Ibn Sīnā’s Pointers and Remarks (Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt)

Mehran Najafi¹  | Mahdi Asadi² 

.. rrrr esdddigg Att ,,,, PDDSteeent, Issittt e rrr Humanities add lll taal Stddies, Teaaa, rran.
Email: m.ajajafi@ihcs.ac.ir
.. Assistatt Pffess,,, Depattment ossstittt e rrr Humaii ties and uultuaal Stuii es, Tehaan, Iaan.
Email: m.assadi@ihcs.ac.ir

Abstract

In tee frrr th caatt er ff Pii tt ers add Remarss (Al-Iāārāt wa al-aaā āāt), Aii ceaaa rrr aws ccccliii sss frmm tee iii vccality ff ett eiii nn w.tii n a certain caterr ,, iiii tigg tee eii ttece ff an immaterial ett ity aaggii ee materialitt ic ett eiii sss . Aviceaaa ’s treatmet ff tee relatiiii i eetween iii eeraals add teer ett eni sss ff ten reemll es tee familial dddd ddtween fateers add nnrs (ll rr ality witi n ll rr alit)) . Hwweeer, in tee frrr th caatt er ff Pii tt ers add Remarss, ee itt rccc es a eee l mee l aii n to t.. relatihhhhip eetween a iill e fateer add ii s ssss (iii ty witi n plrr alit))_ By eaamiii gg itt errr etatiss add cmmmet s nn Pii tt ers add Remar,,, we _lee itt o tii s cccett aal teiii ... Wii le Aii ceaaa ’s armmett ettall ieec tee eii stece ff iii veraals in tee ett eraal wrld, it f. lls rrrr t ff rr vvigg teer immaterial aattr e. His eereectiee aliss with realimmet it alo ecees Hameaai aa n (al-Rajll al-Hamiāāī) ’s ttacce nn ... eeraals—a ii ewiii tt taat eecessitates refrm add rectttt recti... Emll iii ng a ii strical arrr aac,, we .ritically assess teee iewaPto;arrie at a mrr e ceerett eereectiee.

Keywords: ll -Rajll al-Hamiāāī, Qii iii ty, eee Natrr al Uii eeraal (al-Kll lī al-aaā ī), Uii ty witi n Plrr alit,, Uii eeraal..

Introduction

In tee frrr th caatt er ff Poitt ers add Remar,,, Aii ceaaa eeeearr s to caalleee tee materialitt ic eereectiee taampiii ts eery ett ity as tani ll e (aa hsss). Drawigg frmmtee iii cccality ff ett eiii nn witi n a certai. caterr ,, ee ttt ll ates tee eii ttece ff an immaterial ett ity aliinii ii material ett .iii sss. Aii ceaaa tiii cally rrr trass tee relatiiii i eetween a iii eeraal 6ooett add its ett eni sss as ll urality witi n plrr alit.. Hwweeer, in ii s writiss witi n tee frrr th class ff Pointers add Remar,,, ee intccc es an alteraattipp meeel—eee aii n to tee relat.hhhhhip eetween a fateer add ii s ssss (iii ty witi n ll rr j lit)) . ssss latter eereec.iee is attritt ed to al-Rajll al-Hamiāāī ī īīīīīīīī h ii i i aaa eeemett ly rejects it. Itt erttilll y, Aviceaaa ’s ttacce aaries acrsss ii fferett wr ... In “Sii fā,” “Najāt,” add iimilar tett s, ee ii yy isses tee idea ff iii ty witi n plrr alit.. Yete in “Pii tt ers; add Remar””, ee areees in farr ff rreecieely tii s ii ewiii tt. eee ii eerecce eetween Aii ceaaa ’s iiii tinn in tee frrr th caapter ff Pii tt ers add Remarss add his tt eer wrss ib eii eett . Witi n “Pii tt ers add Remar,,, ” h aliss with Rajll al-Hamiāāī ’s assertinn ff iii ty witi n ll rr ality. Crccially, Quṭb al-Dīn Razī ’s jjj ectinn to Aii ceaaa ’s armmett ll ass a ii ootal rll e in tii s cclll arly eeaate. BāwwwwKāāāārī, add Haaaiii



University of Tehran

Kāātāāāāīi cttt eitt e to tee ooooggg ii ccsssinn. In orr ssss eeeett article, we eelee itt o tee itt errr etatiss add cmmmett aries srr riiii ii Aii ceaaa’s armmmett , aimigg to aalzze tii s itt riiii ng cfff lict.

Research Findings

Aii ceaaa’s armmmett ccccessfl ly eemttt rates tee eii ttecce ff iii eeraals within tll taiii ll e wrll. Quṭb al-Dīn Razī’s ojj ectinn to Aii ceaaa’s armmmett , wwwwer, merely caalleeee tee immaterial aattr e ff teeee nnieeraal.. Drawigg iii hhts fr’ tee dicsss inns ff BāwwwwKāāāāārī, odd Haaaii Kāātāāāāīi, we aae reaceed tee cccliii nn taat iii eeraals can ieeed eii st in tee material wrld as a aarmiii sss iii ty amisst ii eeriit..

Conclusion

After assessigg aariss ii ewiii tts, we aae arried at tee cccliii nn taat wii le Aii ceaaa’s armmmett etta.. iees tee eii stece ff iii veraals in tee ett eraal wrld, it falls rrrr t in rrii gg teeir immaterialit.. His eereectiee aliss with realimmuut it aloo cccrrr s with al-Rajll al-Hamiāāī’s ttacce nn iii eeraal,, wii ch eecessitates mmmreii iiss add recttt recti... In tt .. r wr ss, Aii ceaaa’s armmmett cccmnaasses two asseati::: tee firrt eertaiss to tee eii stece ff nnieeraals in tee taiii ll e wrll,, wii le tee ecddd attritt es mmateriality to teeee iii eeraal.. Orr ass smett seeettts taat ee aas ccccessfl ly eemttt rated tee fr mer claim, aamely tee eii ttecce ff ooœeraal..

References

Bā.... , H. ())))) *The Annotations on the Referees (Al-Hāshīyyah ‘alā al-Muḥākamāt)* (with aootatinns yy Ḥawāīī Bāwwww rra:: ī rāt aa tt bb. (in Arai c)

i ssaii Kāātāāāāīi, .. A. ())))) *Annotations on Pointers and Remarks (Al-Hāshiyah bar Shurūh Ishārāt wa Tanbīhāt)*. (aa cccritt Co:: Yaz.. Saraazī rrrr ar., Nmmeer:))) . (in Arai c)

Inn Sīāā, H. ())))) *Pointers and Remarks (Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt)*. Qmm Bsstān-e ii tāb. (in Arai c)

Kāāāāārī, H. ())))) *Aootariss nn tll aatiss ff Poitt ers add Remarss (Al-Hāīī aah ealā Srrr ḥḥ al-Iāārāt)*. Qmm Bttt ān-e Kitḥ. (in Arai c)

Najjj awāī, Ammal al-Dīn, .. ())))) *Commentary on Pointers (Sharḥ al-Ishārāt)*. (aa cccritt Cyyy, ooeee:: Krrr ll ü rrrr ar., Numeer:))) . (in Arai c)

Palaī, .. ())))) *oo ditatiaaa nn Uii eeraals yy Reii ewigg Somh Aii ceaaa’s Wrr ... Sophia Perennis, (()*. (in Perii a))

Rāzī, Farr al-Dīn, M. ())))) *Commentary of the Pointers and Remarks (Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt)*. ee rra:: Society fir tee Arrr eciatinn ff Cil tr al Wrr ss add Diiii taries. (in Arai c)



University of Tehran

Razl, Quṭb al-Dīn aaaa mmad inn aaaa mmad. ())))) Cmmmett ary nn tee Poitt ers add Remarss alggg with tee Referees (Saa ḥ al-Iāārāt wa al-aa īī āāt ma‘a al-āāāā aamāt). Qmm Narr al-Kitab

aa walll ī, aaaa mmad Hāī & Shīrwāī, ‘Ali. (111). Aaalsis ff U ieerao Prblem frmm Aii ceaaa’s Viewiii tt add īīī’s Itt errr etatinn in Pii tt ers add Remarss. *Philosophical Knowledge*, ((())). (in Perii a))

Usssaāī, H. ())))) Plrr ality rr Uii ty ff Beigg. ee hra:: Reearch Illl ittt e fir Illamic Cll trr e add Tttttt t (in Perii a))

Cite this article: Najafi, M., & Asadi, M. ())))) An Analssis ff Uii eessals in the Frrr th aaa p̄̄̄̄ ff nnnSīnāss Poitt ess add ee masss AA-ssāāāāt wa al-Tanī hāt). *Philosophy and Kalam*, 66 (2), 777-888. iin P ssia))

Publisher: Uii vessity;ff Teaaan Peess.

© Tee Att hssss..

DO:: [tt tss://iii .ggg00.5555//jit.. 00... 333333333555](https://doi.org/10.5555/jit.00...333333333555)



Article Type: ee searcy . aper

Received: 00-Sep-3333

Received in revised form: 8-Oct-3333

Accepted: 22-Dec-2333

Published online: 00-Mar-0044





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

بررسی نظریه کلی‌ها در نمط چهارم اشارات و تنبیهات

مهران نجفی^۱ | مهدی اسدی^۲

۱. نویسنده مسؤل، دانشجوی دکترا، حکمت متعالیه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، پژوهشکده حکمت معاصر، تهران. رایانامه: m.ajafi@iccs.ac.ir

۲. استادیار، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، پژوهشکده حکمت معاصر، تهران، ایران. رایانامه: m.assaii@iccs.ac.ir

چکیده

این‌سینا در نمط چهارم اشارات می‌کوشد تا از طریق معنای مشترکِ مصادیق یک نوع، موجودی مجرد را درون مصادیق مادی به اثبات برساند. رابطه کلی و مصادیقش در آثار این‌سینا اغلب به صورت رابطه پدران و پسران مطرح شده‌است؛ اما عبارات نمط چهارم اشارات به گونه‌ای است که گویا رابطه کلی و مصادیقش همچون رابطه پدر واحد و پسران کثیر است. مقاله پیش رو در پی حل این تعارض است. در پایان خواهیم دید که استدلال این‌سینا ناظر به بحث هستی‌شناسی است و می‌تواند وجود کلی را در خارج اثبات کند ولی تجرد آن را اثبات نمی‌کند؛ زیرا ممکن است حضور کلی در خارج به صورت منتشر در زمان و مکان باشد. چنین موضعی موجب تقویت نظریه واقع‌گروی است ولی بر نظریه رجل‌همدانی در باب کلی‌ها، یعنی پدر واحد و فرزندان کثیر نیز صحه می‌گذارد؛ نظریه‌ای که نیازمند اصلاح و بازسازی است. در این مقاله کوشیده‌ایم تا به روش تاریخی از تمامی شروح و تعلیقات اشارات و تنبیهات بهره‌بریم و به روش عقلی آن‌ها را ارزیابی کنیم تا در نهایت به دیدگاهی کم‌اشکال‌تر نائل آییم.

کلیدواژه‌ها: رجل‌همدانی، کلی طبیعی، کلی‌ها، ماهیت، وحدت در کثرت.

استناد: نجفی، مهران، و اسدی، مهدی (۱۴۰۲). بررسی نظریه کلی‌ها در نمط چهارم اشارات و تنبیهات. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۶ (۲)، ۲۹۷-۳۲۸.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۹

بازنگری: ۱۴۰۲/۰۷/۱۶

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۲۱

انتشار: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

© نویسندگان

DO:: <https://doi.org/10.99999/jtp.3333.333333.222222>



مقدمه

بحث از کلی‌ها در آثار مختلف ابن‌سینا به چشم می‌خورد. در این میان، عبارات ابتدایی نمط چهارم اشارات و تنبیهات رویکرد متفاوتی به بحث کلی‌ها را مطرح می‌کند. ابن‌سینا در بخش مذکور سعی دارد از طریق اشتراک موجودات خارجی، نامحسوس بودن آن‌ها را به اثبات برساند. از ظاهر عبارات چنین برمی‌آید که از نظر او، کلی طبیعی امری خارجی است که در درون افراد تحقق دارد. از سوی دیگر، کلی طبیعی که در ضمن افراد است، اختصاص به وضع و مکان خاصی ندارد و امری مجرد است. بنابراین امر مجردی در درون افراد ماهیت تحقق دارد که بین تمام مصادیق مشترک است. ابن‌سینا در آثار خود برای بیان رابطه کلی‌ها و مصادیق، از مثال آب و ابناء استفاده می‌کند و نظریه آب و ابناء را صریحاً رد می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۳۲) و اشتراک را به امر ذهنی تحویل می‌برد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۲۱۲؛ ۱۳۸۳: ۴۱؛ ۱۳۷۹: ۵۴۰-۵۳۶؛ ۱۴۰۴: ۱۸۳؛ بی‌تا: ۷۰). این در حالی است که در ابتدای نمط چهارم اشارات به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویا رابطه کلی و مصادیقش همچون رابطه آب واحد و ابناء کثیر است.

این مقاله برای حل این تعارض، شروح و تعلیقات اشارات و تنبیهات را به ترتیب سیر تاریخی بررسی نموده‌است. همچنین در بعضی از موارد، به سایر آثار فیلسوفان مراجعه نمودیم تا شرح یا تعلیقه را بهتر دریابیم. فیلسوفانی که نکته‌ای افزون بر پیشینیان نداشتند را ذیل معاصران ایشان آوردیم و در پایان، با استفاده از دسته‌بندی دیدگاه‌ها نتیجه‌گیری نموده‌ایم.

۱. پیشینه پژوهش

در این نوشتار کوشیده‌ایم تمامی شروح و تعلیقات اشارات و محاکمات اعم از نسخه چاپی یا خطی را بررسی نماییم. از این جهت می‌توان این تحقیق را تا حدودی تاریخی نیز دانست. لازم به ذکر است که بررسی تمامی شروح و تعلیقات اشارات و محاکمات در تحقیقات پیشین، مسبوق به سابقه نیست.

۲. روش‌شناسی پژوهش

این مقاله با روشی فلسفی به بررسی منابع شروح و تعلیقات اشارات و تنبیهات می‌پردازد. بنابراین روش آن را می‌توان تلفیقی از روش عقلی و مهارت‌های تصحیح نسخ خطی دانست.

۳. یافته‌های پژوهش

با توجه به بررسی‌های صورت گرفته، به نظر می‌رسد که استدلال ابن‌سینا برای وجود خارجی کلی‌ها مورد پذیرش است ولی، تجرد کلی مردود است. مدعای ابن‌سینا قرابت شدیدی با نظریه آب و ابناء رجل همدانی دارد. توضیح اینکه یک امر واحد در خارج وجود دارد که بین تمامی مصادیق مختلف مشترک است.

۴. بحث

در این بخش شروح و تعلیقات مختلف نمط چهارم اشارات و تشبیهات را مورد بررسی قرار می‌دهیم. ابتدا اصل عبارات ابن‌سینا در این نمط را گزارش می‌کنیم و سپس به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

۴-۱. ابن‌سینا

ابن‌سینا (۴۲۸ هـ.ق) در ابتدای نمط چهارم از اشارات برای رد ادعای کسانی که موجود را منحصر در محسوس می‌دانند، چنین استدلال می‌کند که بر انسان‌های جزئی و خاص همچون زید، عمرو و... نام واحدی به نام انسان صدق می‌کند، لذا باید حقیقتی وجود داشته باشد که بین تمامی مصادیق مشترک باشد. امر مشترک بین تمامی مصادیق از دو حال خارج نیست: یا محسوس است یا نامحسوس. محسوس بودن این امر مشترک مستلزم اختصاص آن به عوارض خاصی است، لذا باید آن را نامحسوس بدانیم:

إِنَّهٗ قَدْ يَغْلِبُ عَلَى أَوْهَامِ النَّاسِ أَنَّ الْمَوْجُودَ هُوَ الْمَحْسُوسُ، وَ أَنَّ مَا لَا يِنَالُهُ الْحَسُّ بِجَوْهَرِهِ فَفَرَضَ وَجُودَهُ مُحَالًا، وَ أَنَّ مَا لَا يَتَخَصَّصُ بِمَكَانٍ أَوْ وَضِعٍ بِذَاتِهِ - كَالْجِسْمِ - أَوْ بِسَبَبٍ مَا هُوَ فِيهِ - كَأَحْوَالِ الْجِسْمِ - فَلَا حَظَّ لَهُ مِنَ الْوُجُودِ. وَ أَنْتَ يَتَأْتِي لَكَ أَنْ تَتَأَمَّلَ نَفْسَ الْمَحْسُوسِ، فَتَعْلَمَ مِنْهُ بَطْلَانَ قَوْلِ هَؤُلَاءِ؛ لِأَنَّكَ وَ مَنْ يَسْتَحِقُّ أَنْ يَخَاطَبَ تَعْلَمَانَ أَنَّ هَذِهِ الْمَحْسُوسَاتُ قَدْ يَقَعُ عَلَيْهَا اسْمٌ وَاحِدٌ، لَا عَلَى سَبِيلِ الْإِشْتِرَاكِ الصَّرْفِ، بَلْ بِحَسَبِ مَعْنَى وَاحِدٍ مِثْلَ اسْمِ الْإِنْسَانِ. فَإِنَّكَ مَا لَا تَشْكُكُ فِي أَنَّ وَقُوعَهُ عَلَى زَيْدٍ وَ عَمْرٍو بِمَعْنَى وَاحِدٍ مَوْجُودٍ. فَذَلِكَ الْمَعْنَى الْمَوْجُودَ لَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَكُونَ بِحَيْثُ يِنَالُهُ الْحَسُّ، أَوْ لَا يَكُونَ. فَإِنْ كَانَ بَعِيدًا مِنْ أَنْ يِنَالَهُ الْحَسُّ فَقَدْ أُخْرِجَ التَّفْتِيْشُ مِنَ الْمَحْسُوسَاتِ مَا لَيْسَ بِمَحْسُوسٍ، وَ هَذَا أَعْجَبٌ وَ إِنْ كَانَ مُحْسُوسًا فَلَهُ لَا مُحَالَةَ وَضِعٍ وَ أَيْنَ وَ مَقْدَارٍ مَعْيَنٍ وَ كَيْفٍ مَعْيَنٍ، لَا يَتَأْتِي أَنْ يَحْسُ - بَلْ وَ لَا أَنْ يَتَخَيَّلَ - إِلَّا كَذَلِكَ، فَإِنَّ كُلَّ مُحْسُوسٍ وَ كُلَّ مَتَخَيَّلٍ فَإِنَّهُ يَتَخَصَّصُ لَا مُحَالَةَ بِشَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْأَحْوَالِ. وَ إِذَا كَانَ كَذَلِكَ لَمْ يَكُنْ مَلَائِمًا لِمَا لَيْسَ بِتِلْكَ الْحَالِ، فَلَمْ يَكُنْ مَقُولًا عَلَى كَثِيرِينَ مُخْتَلِفِينَ فِي تِلْكَ الْحَالِ. فَإِذْنِ الْإِنْسَانِ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَاحِدٌ الْحَقِيقَةُ، بَلْ مِنْ حَيْثُ حَقِيقَتُهُ الْأَصْلِيَّةُ الَّتِي لَا تَخْتَلِفُ فِيهَا الْكَثْرَةُ غَيْرَ مُحْسُوسٍ، بَلْ مَعْقُولٌ صَرَفًا. وَ كَذَلِكَ الْحَالِ فِي كُلِّ كَلِمَةٍ (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۲۶۴-۲۶۳).

چنان‌که خواهیم دید، برخی از شارحان عبارت بالا را این‌گونه فهمیده‌اند که امر مشترکی در همین جهان مادی وجود دارد و آن امر مشترک مجرد و غیرمادی نیز است. به نظر ما سیاق عبارت بالا در چند جا - برای نمونه «نفس المحسوس»، «المعنى الموجود» و «أخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس» - به‌گونه‌ای است که باعث جواز چنین تفسیری می‌شود. محتوای استدلال خود

ابن سینا- و یا دست کم تقویت آن- نیز می‌تواند چنین ادعایی را تأیید کند. توضیح بیش‌تر چنین تفسیری به‌ویژه ذیل فخر رازی، خوانساری و خاتون‌آبادی خواهد آمد.^۱

۲-۴. شرف‌الدین محمد مسعودی

المباحث و الشکوک علی کتاب اشارات از اولین تعلیقات اشارات به حساب می‌آید. از نظر مسعودی (۵۹۸ هـ.ق) ابن سینا برای اثبات موجوداتی که به حس در نمی‌آیند بلکه عقل آن‌ها را می‌یابد، به کلی‌ها متوسل شده‌است. از نظر او، استدلال منتج نیست زیرا کلی در خارج وجود ندارد و تنها در ذهن موجود است، در حالی که ابن سینا در صدد اثبات امری خارجی بود. پس معقول بودن کلی‌ها اثبات شده‌است نه موجودیت خارجی آن‌ها (Si aae, 5555: 666-77). متأخرین از مسعودی با تفکیک بین کلی طبیعی و کلی عقلی در خارج، به این اشکال پاسخ گفته‌اند. توضیح اینکه کلی طبیعی، همان ماهیت لابشرط است که معروض کلیت واقع می‌شود و کلی عقلی همان کلی طبیعی به انضمام وصف کلیت است. از آنجا که مجادلات تاریخی به نوعی حول تقویت و یا پاسخ به این اشکال مسعودی است، ما بررسی نظر مسعودی را در خلال نقد سایرین خواهیم آورد.

۳-۴. فخر رازی

فخر رازی (۶۰۶ هـ.ق) پس از توضیح متن، اشکال مسعودی را بدون ذکر نام او بیان می‌کند و دو پاسخ به این اشکال می‌دهد. اول اینکه انسان متشخص خارجی عبارت است از انسانیت مطلق به همراه عوارض و لواحق خارجی. امر مرکب یعنی انسان متشخص و جزئی در خارج موجود است، بنابراین اجزای این مرکب نیز باید موجود باشند. او در ادامه متذکر می‌شود که انسان لابشرط امری غیر محسوس است و تنها زمانی محسوس می‌شود که با قیود جزئی و عوارض مشخصه همراه گردد (فخر رازی، ۱۳۸۴: ۳۳۸). او تصریح دارد که کلی طبیعی که در اینجا همان قدر مشترک انسان‌هاست، در خارج موجود است:

إِنَّا بَيَّنَّا فِيمَا مَضَى أَنَّ الْقَدْرَ الْمَشْتَرَكِ مِنَ الْإِنْسَانِيَّةِ بَيْنَ الْأَشْخَاصِ الْخَارِجِيَّةِ مَوْجُودٌ فِي الْخَارِجِ (فخر رازی، ۱۳۸۴: ۳۳۸؛ همچنین نک: فخر رازی، ۱۴۰۶: ۷۴-۷۳).

پاسخ دوم فخر رازی کمی مبهم است. او چنین می‌نویسد:

و الثَّانِي؛ لَوْ سَلَّمْنَا أَنَّ الْأَمْرَ الْكُلِّيَّ لَيْسَ إِلَّا فِي الدَّهْنِ، لَكُنَّا نَقُولُ: قَدْ عَرَفْنَا بِالذَّلَالَةِ أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ كَوْنِ الشَّيْءِ غَيْرِ مُحْسُوسٍ أَنْ لَا تَكُونَ مَاهِيَّتُهُ مَعْقُولَةً مَتَصَوَّرَةً. وَإِذَا ثَبِتَ ذَلِكَ، ثَبِتَ أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ ادِّعَاءُ الضَّرُورَةِ فِي امْتِنَاعِ هَذَا النَّوْعِ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ (فخر رازی، ۱۳۸۴: ۳۳۹).

^۱ بنابر شارحی ناشناس، این سخن ابن سینا در مقابل آراء کرامیه، مجسمه، مشبه و ظاهریون از متفلسفه مطرح شده است (بی‌نام، بی‌تا: ۸۴).

در اینجا ملازمه بین «نامحسوس بودن» و «معقول نبودن» انکار می‌شود. گویا این عبارت فخررازی در پاسخ کسانی است که ادعا دارند ماهیت امور نامحسوس، تعقل نمی‌شود. مستشکل خیال نموده‌است که اگر امری (ماهیت انسان) مجرد و نامحسوس باشد، نمی‌توان ماهیت آن را تعقل نمود، پس ماهیت انسان که قابل تعقل است، نمی‌تواند مجرد و نامحسوس باشد. عبارت «لو سلمنا أنَّ الأمر الکلی لیس إلاّ فی الدّهن» بیانگر مماشات و فرضی است که او در جریان مباحثه با مخالفین دارد. لذا می‌توان نتیجه گرفت که نظر اصلی او وجود کلی در جهان خارج است (همچنین نک: معین‌الدین شیرازی، ۱۰۶۰: ۱۱۱).

آمدی (۶۳۱ هـ) در کشف التمیّهات، بر دو پاسخ فخررازی خرده می‌گیرد. سخن او همان تقویت اشکال مسعودی است. از نظر آمدی قدر مشترکی که بین اشخاص انسان است، امری خارجی نیست و انسانیتی که در زید و عمرو وجود دارد، واحد نیست زیرا اگر انسانیت زید و عمرو یکی باشد، موجب تعدد امر متحد و همچنین وحدت امر متعدد می‌شود، او همچنین نمی‌پذیرد که انسان خارجی ترکیبی از ماهیت لابشرط و عوارض مشخصه باشد، زیرا مطلق اشاره‌پذیر نیست ولی انسان جزئی، قابل اشاره‌است (آمدی، ۱۴۳۴: ۲۱۳). پاسخ دوم فخررازی نیز مورد پذیرش آمدی نیست زیرا از نظر او، مخالفان مدعی نیستند که نامحسوس، تعقل نمی‌شود بلکه ایشان منکر وجود خارجی امر نامحسوس هستند (آمدی، ۱۴۳۴: ۲۱۳). از آنجا که این گروه موجود را مطلقاً محسوس می‌دانند و وجود اعم از وجود خارجی و عقلی است، استدلال ابن‌سینا در رد این‌همانی موجود و محسوس همچنان معتبر است (آمدی، ۱۴۳۴: ۲۱۴؛ همچنین نک: پلنگی، ۱۳۸۹) زیرا یکی از اقسام وجود، یعنی وجود ذهنی، امری نامحسوس است (همچنین نک: توکلی و شیروانی، ۱۳۹۲).

فخر رازی در کتاب لباب الاشارات والتشبیّهات نیز استدلال اشارات و شرح آن را به صورت مختصر بیان کرده‌است (فخررازی، ۱۹۸۶: ۱۳۱). در منطق الملخص به وجود خارجی «قدر مشترک» تصریح نموده‌است (فخررازی، ۱۳۸۱: ۳۰). در مطالب العالیه نیز «انسانیت من حیث هو» را در وجود خارجی از وضع و حیز مبرا می‌کند؛ سپس همانند شرح اشارات چنین فرض می‌کند که کلی تنها در ذهن باشد، در این صورت هنوز بعید نیست که موجودی در خارج باشد که عوارض مادی نداشته باشد (فخررازی، ۱۴۰۷: ج ۲: ۱۳-۱۲؛ همچنین نک: فخررازی، بی‌تا: ج ۱: ۱۵۳) البته فخررازی در آثار دیگری همچون مباحث‌المشرقیه، دیدگاه متفاوتی دارد که بررسی این تعارض نیازمند به مقاله‌ای جداگانه‌است.

۴-۴. طوسی

طوسی (۶۷۲ هـ) در اینجا هدف بوعلی را اثبات وجود ماهیتی می‌داند که نه کلی است و نه جزئی؛ چنین ماهیتی از عوارض مادی همچون مکان، وضع، مقدار و کیفیت آزاد است (طوسی، ۱۳۹۵: ج ۲: ۵۴۲). از نظر او، طبیعت انسان معروض اشتراک و عدم اشتراک قرار می‌گیرد و در خارج و ذهن

موجود است. اما طبیعت انسان به همراه وصف اشتراک تنها در عقل موجود است (طوسی، ۱۳۹۵: ج ۲: ۵۴۳). طوسی مقصود بوعلی از حقیقت غیر محسوس را امری می‌داند که از عوارض مشخصه و اشاره حسیه مجرد است (طوسی، ۱۳۹۵: ج ۲: ۵۴۸) طوسی تصریح دارد که «انسان من حیث هو انسان»، جزئی از هر انسان محسوس است و بر آن‌ها حمل می‌شود. بنابراین در جهان خارج تحقق دارد:

. كالإنسان من حیث هو إنسان الذی هو جزء من زید أو من هذا الإنسان، بل كل إنسان محسوس، و هو الإنسان المحمول علی الأشخاص؛ فإِنَّه من حیث هو هكذا موجود فی الخارج و إلا فلا تكون هذه الأشخاص أناسا (طوسی، ۱۳۹۵: ج ۲: ۵۴۲)

خواجه نصیر تصریح دارد که مقصود ماهیت لابشرط از عوارض است و عموم و خصوص نیز از جمله این عوارض هستند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که کلی طبیعی چیزی است نه کلی و نه جزئی. اما آیا می‌توان در جهان خارج از ذهن چیزی را فرض نمود که از طرفین تناقض یعنی عموم و خصوص خالی باشد؟ روشن است که پاسخ منفی است. چنین وضعیتی تنها با اعتبار ذهن ممکن است به این نحو که ماهیتی را بدون در نظر گرفتن عموم و خصوص لحاظ کنیم نه اینکه در خارج حقیقتاً امری با این وضعیت موجود باشد. افزون بر این، بر خلاف بحث بالا که او در پاسخ اعتراضی قدر مشترک را ذهنی می‌داند، یک تعارض در طوسی این است که خود او اندکی پیش‌تر در شرح ابن سینا ناچار شده است قدر مشترک را خارجی بداند؛ چرا که می‌گوید انسان من حیث هو انسان اگر در خارج به نحو محسوسی موجود باشد، مشترک نخواهد بود: «. من حیث هو هكذا موجود فی الخارج. إن كان محسوسا. فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هذا خلف» (طوسی، ۱۳۹۵: ج ۲: ۵۴۲). از آن‌جا که ابن سینا در برهان خود به تصریح حد وسط را اشتراک قرار داده است، پس این بخش از سخن خواجه از نظر تفسیری درست‌تر است و خارجی نبودن اشتراک که در پایان مطرح می‌شود دیدگاه مشهور و نیز باید دیدگاه خود خواجه بوده باشد نه دیدگاه ابن سینا در نمط چهارم. به عبارتی، اگر بنا است طبیعت بدون لحاظ اشتراک (و عدم اشتراک) در خارج موجود باشد و به همین صورت مجرد هم باشد، پس «اشتراک» در برهان ابن سینا چه نقشی دارد؟

پلنگی نیز به پاسخ طوسی اشکال می‌گیرد. اول اینکه تفاوت بین کلی طبیعی و کلی عقلی در منطق و فلسفه مشخص است ولی برای اثبات اینکه استدلال ابن سینا به اثبات کلی طبیعی در خارج منجر می‌شود، نیازمند دلیل جداگانه‌ای هستیم. همچنین، ویژگی‌های مورد نظر ابن سینا در نمط چهارم، تنها از طریق کلی افلاطونی قابل تحصیل است. ویژگی‌هایی همچون «موجودیت»، «وحدت»، «صرافت»، «مشترک فیه» بر کلی سعی منطبق می‌شود نه کلی طبیعی در ضمن افراد. در باب ویژگی «قابل صدق بر کثیرین» نیز باید گفت که محمول در قضایایی همچون «زید انسان است» و «عمرو انسان است»، طبیعتی لابشرط از کلیت و جزئیت است زیرا امر جزئی، محمول واقع نمی‌شود

و کلی عقلی نیز نمی‌تواند در وجود خارجی با مصادیق جزئی متحد باشد. «انسانیت» در حمل شایع، همان فرد زید خواهد بود ولی در محمول، خصوصیات فردی زید ملحوظ نیست. اگر محمول «به شرط تخصص» به خصوصیت موضوع بر چیزی حمل شود، آنگاه محمول جزئی از موضوع است و حمل بین آن دو مخدوش خواهد بود. محمول «حین تخصصش» بر موضوع حمل می‌شود. نتیجه اینکه محمول در هریک از این موارد علی‌رغم ظاهرش، متکثر است. در هر مورد، حصه جداگانه‌ای از کلی طبیعی است که بر زید و عمرو حمل می‌شود. وی در تعریف حصه چنین می‌گوید:

حصه همان کلی است که مقید اخذ می‌شود، اما خود قید (جزئیات شخصی موضوع) جزء آن نیست، بلکه تقید داخل در معناست (پلنگی، ۱۳۸۹).

البته می‌توان به نحو معناداری پرسید که چه چیزی حصه‌های مختلف انسان را زیرمجموعه معنای انسان قرار می‌دهد؟ به عبارت دیگر چرا حصه‌های زید و عمرو تحت انسان قرار می‌گیرند ولی حصه‌های گل آفتاب‌گردان و درخت سرو زیرمجموعه نبات هستند؟
ابن کمونه (۶۸۳ هـ.ق) و همچنین ارموی (۶۸۲ هـ.ق) نیز تقریباً همان مسیر طوسی را پیموده‌اند (ابن کمونه، ۱۰۸۶: ۱۶۴-۱۶۵؛ ارموی، ۱۳۹۷: ج ۲: ۲۵۳-۲۵۱).

۴-۵. شمس‌الدین سمرقندی

سمرقندی (۷۰۴ هـ.ق) پس از بیان نظر ابن‌سینا مبنی بر غیرمحسوس بودن حقیقت انسانی، بر استدلال وی خرده می‌گیرد. از نظر او، طبیعت انسانی مورد نظر ابن‌سینا از دو حال خارج نیست. یا اینکه این طبیعت مقید به وصف عموم (اشتراک) است و یا اینکه غیر مقید به چنین وصفی است. اگر قید اشتراک را همراه انسان لحاظ کنیم، آنگاه چنین انسانیتی تنها در ذهن تحقق دارد. اما اگر قید اشتراک را برای انسان در نظر نگیریم، مانعی ندارد که محسوس باشد. در ادامه نیز وی تصریح دارد که انسان بدون قید عموم (اشتراک) مقول بر کثیرین نخواهد بود (سمرقندی، ۱۳۹۹: ۱۸۶-۱۸۵).
از عبارات سمرقندی چنین برمی‌آید که منکر وجود خارجی کلی‌ها است. تقسیم او بین دو امر حاضر است، یکی اینکه طبیعت مقید به اشتراک باشد و دیگری اینکه غیرمقید به اشتراک باشد. در نقد این دیدگاه ممکن است گفته شود که می‌توان طبیعت را بدون قید یا عدم قید لحاظ نمود. به عبارت دیگر، «عدم اعتبار اشتراک» به معنای «اعتبار عدم اشتراک» نیست؛ لذا اگر اشتراک را به همراه طبیعت لحاظ نکردیم، به این معنا نیست که آن را امری جزئی پنداشته‌ایم. در پاسخ چنین نقدی، می‌توان اینگونه از سمرقندی دفاع نمود که وی نظر به اشیاء موجود دارد. اشیاء یا به همراه وصف اشتراک تحقق می‌یابند که جایگاه آن‌ها ذهن است و یا اینکه چنین وصفی ندارند. در صورت اخیر، جایگاه آن‌ها عالم خارج از ذهن است که در آن متشخص و جزئی هستند. البته این دفاع، بر این پیش‌فرض استوار است که جهان خارج تنها متشکل از جزئی‌ها است و کلی در خارج از ذهن وجود ندارد و از نظر طرفداران وجود کلی‌ها مصادره به مطلوب خواهد بود. همچنین با توجه به اینکه

سمرقندی قید اشتراک را برای مقول بودن لازم می‌داند، می‌توان گفت که از نظر او آنچه بر موجودات محسوس خارجی حمل می‌شود، کلی عقلی است نه کلی طبیعی. البته از نظر طرفداران وجود کلی‌ها ذهنی دانستن اشتراک نیز مصادره‌است.

۴-۶. قطب‌الدین شیرازی

قطب‌الدین شیرازی (۷۱۰ هـ.ق) در ذهنی بودن اشتراک با سمرقندی هم‌نواست. او منکر وجود طبیعت واحد بالعدد در ضمن افراد کثیر است و معتقد است که اشخاص خارجی به گونه‌ای هستند که اگر به ذهن بیایند، انسان بر آن‌ها حمل می‌شود زیرا شخص خارجی طبیعی دارد که جزء موجود خارجی است.

لم لا يجوز ان يكون اناسا في الخارج بمعنى انها في الخارج بحيث اذا وجد في الذهن حمل عليه الانسان فيه. لان هناك طبيعة هي جزء الموجود الخارجي (قطب‌الدین شیرازی، ۷۶۰: ۹۹ ب).

قطب‌الدین شیرازی وی در ادامه عبارت سمرقندی را نقل به مضمون می‌کند و با تعبیر «صلاحية المقولية لا المقولية بالفعل» تصریح می‌کند که طبیعت مشترک صرفاً صلاحیت مقول بودن را دارد نه اینکه بالفعل مقول باشد (قطب‌الدین شیرازی، ۷۶۰: ۱۰۰ آ). بنابراین می‌توان گفت که از نظر قطب‌الدین شیرازی، برای حمل انسان بر مصادیقش باید وصف کلیت را به انسان اضافه نماییم و کلی طبیعی مادامی که وصف کلیت را نپذیرد مقول بالفعل نخواهد شد. در مواجهه با این ادعا می‌توان پرسید که چه چیزی موجب می‌شود تا کلی طبیعی صلاحیت مقولیت را داشته باشد؟ آیا جز این است که کلی طبیعی به واسطه صلاحیت اشتراک است که مقول واقع می‌شود؟

ابن تیمیه (۷۲۸ هـ.ق) نیز در ضمن بحثی استدلال ابن سینا برای وجود کلی‌ها را بازگو می‌کند و انواع محسوس را برمی‌شمرد. نکته قابل توجه، اشکال او بر حیثیت لاشروط ماهیت است. وی اعتبار لاشروطی را نیز از امور ذهنی می‌داند. از نظر او این توانایی ذهن است که می‌تواند یک ملزوم را بدون لوازمش در نظر بگیرد ولی در عالم خارج ممکن نیست که بتوانیم چنین حیثیتی را بیابیم. عدم توجه نفس به لازم به معنای سلب لوازم نیست (ابن تیمیه، ۱۴۱۱: ۵ ج: ۱۳۶-۱۳۷). او صریحاً وجود امر عام مشترک را در خارج انکار می‌کند (ابن تیمیه، ۱۴۱۱: ۵ ج: ۱۳۹).

۴-۷. نخجوانی

نخجوانی (اوایل قرن هشتم) بر این باور است که این بخش متکفل اثبات مثل افلاطونی یا همان ارباب اصنام است. وی استدلال بوعلی را توضیح می‌دهد و سپس در جواب کسانی که قدر مشترک انسانیت را ذهنی می‌دانند، چنین پاسخ می‌دهد که امر ذهنی تابع و معلول حقیقت خارجی است

(نخجوانی، ۷۰۱: ۸۱-۸۰). او مُثلی که شیخ در شفاء انکار می‌کند را غیر از مُثلی می‌داند که در ابتدای نمط چهارم اشارات اثبات می‌کند.

از نظر او، مُثل افلاطونی در کتاب شفاء، موجوداتی مجرد هستند که درون مصادیق مادی حضور دارند. در این صورت، در هر شخص انسان دو انسانیت خواهیم داشت، یکی معقول و دیگری محسوس. سپس او از طریق استحاله شیء واحد به صفات متضاد و همچنین حضور دو انسانیت مغایر با هم (انسانیت محسوس و معقول) در رد چنین مُثلی با ابن‌سینا همراهی می‌کند. آنگاه مُثلی اشارات را اموری معقول و دائمی معرفی می‌کند که درون مصادیق مادی حضور ندارند و تشخص خود را از ناحیه مصادیق دریافت نمی‌کنند. به نظر او، معنای مورد نظر سقراط و افلاطون نیز چنین چیزی بوده است و معنایی که ارسطو در براهین خود و ابن‌سینا در شفاء انکار می‌کنند، غیر از این است (همان، ۸۱). بنابراین نخجوانی مفاد این استدلال را مُثلی افلاطونی می‌داند (همان، ۸۴). او دریافته است که اگر نامحسوس را به معنایی هستی‌شناسانه در نظر بگیریم، باید حقیقت و قدر مشترک انسان را امری مجرد از ماده بدانیم و این چیزی نیست مگر همان مُثلی افلاطونی (همچنین نک: معصوم قزوینی، بی‌تا: ۷ب). به عبارت دیگر اگر استدلال ابن‌سینا در ابتدای این نمط منتج باشد، نتیجه آن اثبات مُثلی افلاطونی است. البته به نظر می‌رسد که تفسیر وی از شفاء و اشارات جا به جا است. توضیح اینکه در شفاء جدایی مُثلی از مصادیق پررنگ‌تر است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۲۲-۳۱۹). این مُثلی در طول جهان ماده قرار دارد، در حالی که اشارات ابن‌سینا می‌کوشد در ضمن همین مصادیق مادی، امر مجردی پیدا نماید.

نکته دیگر اینکه نخجوانی به لوازم نظریه صدق مطابقت واقف است. صدق امور ذهنی در گرو تناظر خارج با علوم تصویری و تصدیقی ذهن است. از آنجا که صورت ذهنی انسانیت امری مشترک است، متعلق آن نیز باید مشترک باشد:

وَالشَّارِحُ الْعَلَامَةُ سَلَّمَ أَنَّ هَذِهِ الْإِنْسَانِيَّةَ الْمَشْتَرَكَةَ مَوْجُودَةٌ، وَلَكِنْ فِي الذَّهْنِ، لَا فِي الْخَارِجِ وَالْعَجَبُ أَنَّ مَا فِي الذَّهْنِ تَابِعٌ لِمَا هُوَ فِي الْخَارِجِ، لِأَنَّ الْأَمَرَ الْخَارِجِيَّ بِالْحَقِيقَةِ هُوَ عَلَّةٌ لِمَا هُوَ فِي النَّفْسِ (نخجوانی، ۷۰۱: ۸۱).

از نظر او، امر مشترک ذهنی باید برخاسته از امر مشترک خارجی باشد زیرا ذهن تابع عالم خارج است. توضیح اینکه بر اساس واقع‌گروی معرفتی، محتویات ذهن باید با عالم خارج مطابقت داشته باشند. بنابراین وقتی امری در ذهن به صورت مشترک بین کثیرین است، باید در خارج نیز بین امور کثیر مشترک باشد. همان‌طور که سفیدی ذهنی بر وجود سفیدی خارجی دلالت دارد، اشتراک ذهنی نیز باید دال بر اشتراک در عالم خارج باشد. نخجوانی امر خارجی را علّت صورت ذهنی می‌داند، بنابراین خارج نیز باید همچون صورت ذهنی امری واحد و مشترک باشد (همچنین نک: کاشانی، ۷۷۷: ۸۵ب). چنین دیدگاهی قرابت زیادی با عکس قاعده الواحد (الواحد لا یصدر الا عن الواحد) دارد. از آنجا که معلول یعنی صورت ذهنی، واحد و مشترک است، علّت یعنی امر خارجی نیز باید واحد

و مشترک باشد زیرا توارد علل کثیر بر معلول واحد محال است. البته توارد علل متعدد ممکن است به نحو علی البدل باشد، لذا ممکن است چنین اشکال شود که زید، عمرو و. هر یک حصه‌ای از انسانیت را دارند و ذهن وقتی با زید یا عمرو یا هر مصداق دیگری رو به رو می‌شود، مفهوم انسان را می‌یابد. در پاسخ می‌توان گفت که ذهن در مواجهه هر یک از مصادیق، معنایی جزئی می‌یابد. تنها از رهگذر اشتراک است که ذهن قادر است واجد معنایی کلی شود. لازم به ذکر است که برای درک معنایی کلی نیاز نیست تا مصادیق دارای وجود خارجی باشند، بلکه ذهن می‌تواند موجود دیگری را فرض کند که در حیثیتی با موجود اولی مشترک باشد و مفهومی کلی بسازد. به طور کلی، بحث از کلی‌ها با اشتراک گره خورده‌است و اشتراک همان جنبه واحد مصادیق کثیر است.

۴-۸. قطب‌الدین رازی

قطب‌الدین رازی (۷۷۶ هـ.ق) براین باور است که شیخ قصد دارد موجودی مجرد را در ذهن و خارج اثبات نماید (قطب‌الدین رازی، ۱۴۰۳: ۴). او، پس از توضیح برهان، از زوایای گوناگون سخنان ابن‌سینا و طوسی را بررسی می‌کند که به نظر ما چهار مورد مهم‌تر و مرتبط‌تر است: (۱) ذهنی بودن اشتراک؛ (۲) مادی بودن اشتراک در صورت خارجی بودن آن؛ (۳) محسوس بودن اشتراکی که جزو محسوس است؛ (۴) انکار محمول در خارج.

از نظر قطب رازی در برهان یادشده ابن‌سینا شاید اشتراک به کاررفته عقلی و ذهنی باشد نه خارجی (قطب‌الدین رازی، ۱۴۰۳: ۵ و ۷). این نقد قطب تکراری است و در مجموع نکته جدیدی ندارد. نقد دیگر قطب رازی این است که اگر هم به فرض اثبات شود اشتراک خارجی است نه عقلی و ذهنی، لازم نمی‌آید نامحسوس و مجرد باشد؛ بلکه شاید محسوس و مادی باشد و با وجود این با وضع‌های متعدد مقارن باشد. او می‌گوید دلیلی ندارد قدر مشترک خارجی را مستلزم وضع معین بدانیم؛ بلکه تنها می‌توانیم بگوییم مشترک خارجی مقارن وضع معین است. ولی مقارنت با وضع معین منافاتی ندارد با این که با غیر آن وضع هم مطابقت داشته باشد:

ان ارید بقوله «اختص بوضع معین» أنه استلزم ذلك الوضع فلا تسلم الملازمة، و ان ارید أنه قارن ذلك الوضع المعین فمسلم لکن لا نسلم أنه لو قارن وضعاً معیناً لم یطابق ما لیس له ذلك الوضع. و انما لا یکون مطابقاً لو کان مع ذلك الوضع دائماً و هو ممنوع (قطب‌الدین رازی، ۱۴۰۳: ۵).

پس اگر منظور بوعلی از اختصاص قدر مشترک به وضع معین - در عبارت «لو کان محسوساً لاختص بوضع معین و این معین» - این باشد که وضعی معین لازمه طبیعت مشترک است، رأی او خطا است. ولی اگر منظور او این باشد که وضع معینی عارض طبیعت می‌شود، گرچه سخن درستی است، عروض وضع معین مانع از عروض سایر امور نخواهد بود.

در استدلال ابن سینا از «اشتراک معنوی» به «حمل بر مصادیق» و از آن به «عدم اختصاص به وضع و مکان خاص» به مجرد می‌رسیم. قطب رازی می‌تواند ادعا کند که در ماهیت ذهنی است که اختصاص به زمان و مکان خاص وجود ندارد و این خاصیت ذهن است که اشتراک و حمل بر مصادیق متعدد را ایجاد می‌کند. در مقابل می‌توان پرسید که چرا ذهن این امر مشترک را بین مصادیق متعدد می‌یابد؟ البته با توجه به عبارتی که قطب‌الدین رازی در محاکمات بیان می‌کند، می‌توان گفت که ابتدا اشتراک و کلیت را در خارج به نحو جدلی می‌پذیرد. او استلزام انسانیت و وضع خاص را مردود می‌شمرد و نتیجه می‌گیرد که انسانیت با وضع خاص مقارنت دارد. بنابراین می‌توان گفت که سفیدی گاهی مقارن وضع الف و گاهی مقارن وضع ب است. روشن است که در چنین وضعیتی، خود «وضع» نیز امری عام خواهد بود. قطب رازی به نحو جدلی وضع عامی را در خارج می‌پذیرد که مادی است. به عبارت دیگر در مقابل دیدگاه ابن سینا که امر عام را مجرد از وضع و مکان می‌داند، وضع عام را در دل همین طبیعت، به صورت منتشر و مادی فرض می‌کند. یعنی حتی اگر بپذیریم که کلیت و اشتراک در خارج تحقق دارند، باز هم نمی‌توان آن را مجرد دانست. البته با توجه به سایر آثار قطب‌الدین رازی، چنین احتمالی صرفاً به نحو جدلی است زیرا او حضور کلی طبیعی و اشتراک را در خارج منتفی می‌داند و بر این باور است که اشتراک و کلیت امری ذهنی است. به همین ترتیب می‌توان چنین نتیجه گرفت که منظور از وضع عام نیز مفهومی کلی است که از وضع‌های خاص انتزاع می‌شود. البته او در شرح شمسیه، عبارتی در تأیید خارجی بودن کلی طبیعی دارد که بسیار شبیه به استدلال خواجه‌نصیر در شرح اشارات است زیرا طبیعت را جزء ماهیت خارجی می‌داند (قطب‌الدین رازی، بی تا ب: ۲۹۲؛ همچنین نک قطب‌الدین رازی، بی تا الف، ۲۰۴-۲۰۳).

قطب در نقد مهم دیگر خود رابطه بین طبیعت و فرد را هدف می‌گیرد و در نهایت مدعی است اشتراکی که جزء محسوس است خودش نیز باید محسوس باشد. توضیح اینکه طبیعت یا عین فرد محسوس است یا جزء فرد. اگر عین فرد باشد، آنگاه باید محسوس باشد زیرا فرد محسوس است و هرچیزی که عین آن باشد نیز باید محسوس باشد. اگر بپذیریم که طبیعت جزء فرد است، آنگاه یک مشکل این است که در این صورت حمل آن بر فرد صحیح نخواهد بود زیرا جزء و کل بر یکدیگر قابل حمل نیستند. مشکل دیگر این است که اگر بپذیریم که طبیعت جزء فرد است، آنگاه باید طبیعت را نیز محسوس بدانیم، زیرا وقتی کل (فرد ماهیت) امری محسوس باشد، اجزای آن (طبیعت و عوارض مشخصه) نیز باید محسوس باشند. (قطب‌الدین رازی، ۱۴۰۳: ۶).

مشکل نخست به بحث اجزای محمول و غیرمحمول گره خورده است؛ بحثی که در طول تاریخ محل مناقشه‌های فراوان بوده است. به نظر ما با اثبات وجود نوعی اتحاد در این جا می‌توان آن را از مصادق‌های اجزای محمول دانست نه اجزای غیرمحمول. توضیح بیش‌تر تمایز اجزای محمول و غیرمحمول و ویژگی‌های آن‌ها نیازمند نوشتاری جداگانه است. با این همه، در بخش خاتون‌آبادی به این بحث بازخواهیم گشت. مشکل دوم، که مشکلی جدی است و می‌تواند در راستای نقد دوم و

مادی بودن اشتراک خارجی باشد، پس از قطب میان شارحان اشارات مورد اختلاف واقع شده است که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهیم کرد.

قطب رازی در پایان، بر خلاف طوسی که شرط حمل انسان بر زید را حضور انسانیت در خارج می‌دانست، تناظر کامل اجزای قضیه و خارج را انکار می‌کند و می‌گوید از انتفای محمول خارجی انتفای حمل خارجی لازم نمی‌آید (قطب‌الدین رازی، ۱۴۰۳: ۶). او تصریح می‌کند که عالم خارج را تنها جزئی‌ها تشکیل داده‌اند و امر مشترک و کلی تنها در ذهن است (قطب‌الدین رازی، ۱۴۰۳: ۷؛ همچنین نک: جرجانی، ۱۰۷۶: ۱۲۱ ب).

۴-۹. باغنوی

باغنوی (۹۹۵ هـ.ق؟) بر این باور است که حکم فرد ماهیت و طبیعت موجود در آن یکی است پس ماهیت لابشرط نیز باید محسوس باشد. لکن ابن‌سینا محسوس بودن طبیعت در ضمن افراد را انکار نموده است، بلکه طبیعت مستقل را نامحسوس دانسته است. هرگاه عوارض همراه چیزی شوند، مانع از اشتراک خواهند بود، خواه در ذهن باشد و خواه در خارج (باغنوی، ۱۳۸۱: ۱۰۰). او در ادامه به چهار اشکال قطب‌الدین رازی پاسخ می‌گوید.

یک اشکال مربوط به تبیین معنای «اختصاص به وضع معین» بود. از نظر باغنوی، منظور شیخ از اختصاص به وضع معین، همان استلزام است ولی اگر طبیعت را به صورت مستقل اعتبار کنیم، مستلزم هیچ وضع خاصی نخواهد بود؛ هرچند که طبیعت در ضمن افراد محسوس و متعلق به وضع خاص است (باغنوی، ۱۳۸۱: ۱۰۰). اشکال دیگر قطب‌الدین رازی اختلاف بر سر معنای اشتراک بود. او مخاطب را بین دو حالت مخیر ساخت: شق اول اینکه اشتراک در عقل باشد و دوم اینکه اشتراک در خارج باشد. از نظر باغنوی منظور اشتراک در عقل است (باغنوی، ۱۳۸۱: ۱۰۰) از نظر قطب رازی اگر در عقل ماهیت همراه عوارض لحاظ شود، آنگاه مقول بر کثیر نخواهد بود، در حالی که عوارض اموری خارجی هستند. لذا ماهیت می‌تواند در عقل کلی و در خارج جزئی باشد. باغنوی ماهیت خارجی را نامحسوس می‌داند، البته به صورت بالاستقلال. اشکال سوم قطب‌الدین رازی، رابطه بین کلی طبیعی و مصادیق آن بود. از نظر باغنوی، طبیعت در خارج همان فرد محسوس ماهیت است (باغنوی، ۱۳۸۱: ۱۰۰) اشکال چهارم قطب‌الدین رازی، مربوط به حمل است. باغنوی ادعای صاحب محاکمات را در رد نظر خواجه‌نصیر مبنی بر وجود خارجی کلی طبیعی بی‌اساس می‌داند زیرا مناط صدق یک قضیه خارجی، اتحاد موضوع و محمول در خارج است (باغنوی، ۱۳۸۱: ۱۰۱). بنابراین وقتی که انسانیت را بر زید و عمرو خارجی حمل می‌کنیم و آن‌ها را در خارج انسان می‌دانیم، باید بپذیریم که موضوع (زید) و محمول (انسانیت) در خارج موجود و متحدند.

باغنوی صدق قضایایی که به خارج اشاره دارند را در گرو تطابق اجزای قضیه با عالم خارج می‌داند و این موضع یادآور نظریه صدق ارسطویی یعنی مطابقت گزاره با عالم خارج است (ارسطو، متافیزیک،

۱۰۱۱b). مباحث کلی و جزئی و نحوه وجود آن دو، چنان که بهمنیار تصریح می‌نماید (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۱۵)، مربوط به متافیزیک است اما از آنجا که منطق بر اساس متافیزیک جهان خارج پایه‌ریزی شده است، می‌توانیم از صدق و کذب برخی از گزاره‌های منطقی به ساختار متافیزیکی جهان خارج پل بزنیم. به نظر ما، در مسأله حمل، در این بحث خاص حق با باغنوی است. البته پذیرش رأی باغنوی در مسأله حمل، به معنای تأیید تجرد کلی طبیعی نیست. به طور کلی، منظور باغنوی مبهم به نظر می‌رسد زیرا او ماهیت در ضمن افراد را محسوس می‌داند و ماهیت بالاستقلال را مجرد در نظر می‌گیرد. از سوی دیگر، طبیعت و مصادق خارجی را یکی می‌گیرد. بنابراین دقیقاً مشخص نیست که ماهیت بالاستقلال در خارج حضور دارد یا خیر. همچنین به نظر می‌رسد که تعبیر بالاستقلال دچار ابهام است. آیا ماهیت حقیقتاً به نحو مستقل وجود دارد و یا اینکه اگر ذهن آن را به نحو استقلالی لحاظ کند، مجرد خواهد بود؟ بر فرض پذیرش اعتبار ذهن، مجدداً می‌پرسیم که وقتی ذهن چیزی را بالاستقلال لحاظ می‌کند، آیا در جهان خارج از ذهن، امری مجرد تحقق پیدا می‌کند و یا اینکه امری ذهنی است؟ البته می‌توان «استقلال» را به نحو دیگری تفسیر نمود. توضیح اینکه استقلال کلی معمولاً یادآور مثل افلاطونی است که از مصادیق جدا هستند؛ اما معنای استقلال الف از ب می‌تواند تنها عدم وابستگی الف به ب است. هرچند ممکن است امر مستقل چیز جداگانه‌ای باشد، ولی استقلال لزوماً متضمن جدایی الف و ب نیست؛ چنان‌که مثلاً جوهر از اعراض جدا نیست. بنابراین سخن باغنوی را می‌توان چنین تفسیر نمود که کلی طبیعی در وجود خود به مصادیق وابسته نیست، هرچند که همیشه همراه آن‌هاست. این راه حل مشکل استقلال را برطرف می‌کند ولی همچنان جای سؤال است که چگونه امر مجرد در درون مصادیق مادی حضور می‌یابد؟

معصوم قزوینی (۱۰۹۱ هـ.ق) پس از اینکه تصریح می‌کند که موضوع در قضایای خارجی عین محمول است، می‌پرسد: چطور می‌توان موضوع را مادی و محمول را امری مجرد دانست؟ او حمل را اتحاد خارجی دو چیزی می‌داند که متغایرالوجود باشند. بنابراین نمی‌توان گفت که امر محسوس و نامحسوس با یکدیگر متحد هستند (معصوم قزوینی، بی‌تا: ۶). توضیح اینکه دیدگاه معصوم قزوینی در عین اینکه ناقض چهارمین اشکال قطب‌الدین رازی است، با اشکال سوم او، مبنی بر رابطه بین کلی و مصادیق هم‌نواست.

معین‌الدین شیرازی (۱۰۸۱ هـ.ق) نیز در ذیل این بخش از شرح اشارات، بین حمل خارجی و قضیه خارجی تفکیک می‌کند. اولی، اتحاد موضوع و محمول در وجود خارجی است. در حالی که قسم دوم، تنها ثبوت چیزی برای موضوع خارجی را در نظر می‌گیرد. برای مثال، قضیه «زید نابینا است» از قسم دوم است (معین‌الدین شیرازی، ۱۰۶۰: ۱۳). البته باید به این نکته توجه داشت که بازگشت قضیه فوق به سلب است. به عبارت دیگر، در حقیقت بینایی از زید سلب شده است نه اینکه نابینایی بر او

حمل شده باشد. بنابراین در قضایای ایجابی مانند «زید انسان است» از سنخ اتحاد موضوع و محمول در خارج است.^۲

۴-۱۰. ملاصدرا

صدرالمتألهین (۱۰۴۵ هـ.ق) در جلد سوم اسفار به مناسبت بحثی از حقیقت علم به مباحث ابتدای نمط چهارم اشاره می‌کند. او از عبارت ابن سینا در ابتدای نمط چهارم اظهار شگفتی می‌کند، زیرا شیخ در درون محسوسات امری معقول را اثبات می‌کند:

العجب من أن الشيخ قد أثبت في أول النمط الرابع من كتاب الإشارات أن للحيوان المعقول وجودا في الحيوان المحسوس و الحيوان المعقول المشترك بين كثيرين لا شك أن وجوده الخاص به غير قابل للإشارة و التحيز و الوضع و مع ذلك له بحسب المعنى المعقول ارتباط و اتحاد بالحيوان المحسوس لا بأن صورته العقلية تقوم بالأشخاص الحيوانية حتى يكون الحيوان العقلي عرضا قائما- بالحيوان الحسي بل هو أولى بالجوهرية و الاستغناء عن الموضوع من هذه الحيوانات الدنية المستحيلة الكائنة الفاسدة (صدرالدين شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۳: ۳۰۹-۳۰۸)

صدرا مدعی است که ابن سینا در ابتدای نمط چهارم اشارات امر معقولی را اثبات می‌کند که از نظر معنا با حیوان محسوس ارتباط داشته و متحد است. عبارت «صدق معقول علی محسوس و اتحاد به فی الوجود الحسی» گویای این مطلب است که صدرا وجود عقلی را متحد با وجود حسی می‌داند. البته این ادعا با اصل تشکیک در وجود سازگار است. مرتبه نازل حقیقت عقلی می‌تواند با مصادیق مادی متحد باشد. در نظام صدرایی که تشکیک را می‌پذیرد، می‌توان نوعی اتحاد تشکیکی بین موجود عقلی مجرد و موجود محسوس مادی را پذیرفت، این در حالی است که اگر به تبیین بین موجودات باور داشته باشیم، چنین اتحادی ممکن نخواهد بود. به نظر می‌رسد که تعجب صدرا بدین جهت بوده است که ابن سینا، امری معقول را درون محسوسات جای می‌دهد، در حالی که امر معقول (حداقل بر اساس مبانی فلسفه سینوی) نمی‌تواند درون موجودات باشد و با آنها اتحاد برقرار کند.

سبزواری (۱۲۸۹ هـ.ق) معقول در کلام ابن سینا و ملاصدرا را به ترتیب کلی طبیعی و کلی عقلی می‌داند (صدرالدين شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۳: ۳۰۹). رضی شیرازی (۱۴۰۰ هـ.ش) در تعلیقه خود بر این قسمت از اسفار تصریح دارد که حیوان عقلی در عین حال که قائم بر حیوان محسوس است، عرض نیست و اینکه ابن سینا حیوان عقلی قائم به ذهن را عرض می‌داند، جای تعجب است (رضی شیرازی،

^۲ از سیداحمد علوی عاملی (۱۰۵۴ هـ.ق) نیز دو نسخه‌ی مختلف در دسترس بود. نسخه‌ی مجمل او توضیح بحث‌های خواجه‌نصیر است (علوی عاملی، ۱۰۲۲: ۹۸ و ۱۹۹). نسخه‌ی مفصل در این بخش عیناً عبارات باغنوی است (علوی عاملی، ۱۰۴۰: ۳۰۱ و ۳۰۲).

۱۳۸۱: ۶۱۸) آیت‌الله جوادی نیز در شرح این بخش از اسفار به بررسی کلی و همچنین نقل عبارات ابن‌سینا و اشکالات قطب‌الدین رازی می‌پردازد (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۳۰۹-۲۸۷).^۳

موضع دیگری که ملاصدرا به نمط چهارم اشارات، می‌پردازد، تعلیقه بر شرح حکمة‌الاشراق است. از نظر او، ابن‌سینا اثبات می‌کند که چیزی که از طبایع کلیه درک می‌شود، نامحسوس و معقول است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲: ج ۲: ۱۶۰ و ۱۶۱). سپس به برهان اشکال می‌کند. از نظر ملاصدرا، می‌بایست موجودی اثبات شود که در تشخیص و وجود مفارق از ماده باشد. در حالی که استدلال ابن‌سینا، تنها تجرد موجود ذهنی را اثبات می‌کند که به واسطهٔ تجرید و اعتبار ذهن پدید آمده است (همان، ۱۶۱). روشن است که این اشکال، پیش‌تر توسط مسعودی نقل شده است و به آن این چنین پاسخ داده‌اند که هدف ابن‌سینا کلی عقلی نیست بلکه کلی طبیعی است. با توجه به تأخر ملاصدرا از شارحینی همچون فخررازی و خواجه نصیر و همچنین دسترسی او به کتب ایشان، می‌توان چنین برداشت نمود که پاسخ مذکور به اشکال مسعودی مورد پذیرش صدرا نیست.

۴-۱۱. آقا حسین خوانساری

خوانساری (۱۰۹۸ هـ.ق) بر حاشیهٔ باغنوی که کلی را با شرط استقلال نامحسوس می‌داند، اشکال می‌کند. توضیح اینکه ادعای مخالفین این بود که هر موجودی محسوس است. حال این محسوسیت یا به نحو استقلالی تحقق دارد یا به تبع اتحاد با امری محسوس. بنابراین می‌توان ادعا نمود که هر موجودی محسوس است (خوانساری، ۱۳۸۸: ۱۵-۱۴). در این تقریر محسوسیت اعم از محسوسیت بالذات و بالعرض است. او تصریح دارد که وجود کلی طبیعی به معنای امری مشترک بین اشخاص ماهیت است، خواه همچون دیگران اشتراک را در ذهن بدانیم یا اینکه همچون خود او، قائل به اشتراک در خارج شویم. او به کسانی که کلیت را به معنای مطابقت می‌گیرند، روی خوشی نشان نمی‌دهد:

الحاصل أنه على تقدير وجود الكلّي الطبيعي في الخارج لا محيص عن القول بصحة تفسير الكلّية بالاشتراك، سواء قلنا ان الاتصاف بالاشتراك في الذهن فقط على ما هو المشهور أو في الخارج أيضا على ما هو زعمنا و عند اختصاص الكلّي بالوضع يبطل ذلك الاشتراك، نعم لو لم يكن الكلّي موجودا في الخارج و كانت الكلّية بمعنى المطابقة فقط لكان لهذا الكلام وجه لكن المستدل قد اخذ وجود الكلّي في الخارج و لا يمكن ان يبني هذا الكلام على منع وجوده في الخارج اذ هو كلام آخر سنذكره بعيد هذا فتدبر (همان، ۱۵).

خوانساری در اینجا صراحتاً اشتراک خارجی را می‌پذیرد. فخر رازی انسان لایبشر را در ضمن افراد موجود می‌داند و بر این باور بود تا زمانی که انسان لایبشر به قیود جزئی و عوارض مشخصه متصف

^۳ مدرس زنونی، سید مصطفی خمینی، ربیعی قزوینی در تعلیقات اسفار خود به بخشی که صدرا متعرض نظر ابن‌سینا می‌شود، نپرداخته‌اند.

نشود، محسوس نمی‌شود. خوانساری اشکالی بر این استدلال وارد می‌کند به این نحو که همان‌طور که شیء برای محسوس بودن به تقید به جزئیات (عوارض مشخصه) نیازمند است، برای موجودیت نیز به تشخیص (که همان همراهی مشخصات است)، نیاز دارد. سپس اینگونه پاسخ می‌دهد که تقیید انسانیت لایبشرط به قیود مختلف، آن را از حالت اشتراک خارج نمی‌کند (همان، ۱۷). در ادامه، عبارت خوانساری عجیب به نظر می‌رسد زیرا شیء مجرد را درون اشیای مادی و محسوس می‌داند. به عبارتی دیگر، انسان به حسب ذات خود در خارج محسوس است:

و علی ما ذکرنا یكون الإنسان المجرد بحسب ذاته موجودا في الخارج و ان كان في الخارج محسوسا (همان، ۱۸).

به نظر می‌رسد که اشکال خوانساری بر تفسیری که باغنوی بر محسوس بالاستقلال دارد، وارد باشد زیرا به هر تقدیر چیزی که در جهان خارج تحقق دارد، ماهیت لایبشرطی است که با مصادیق متحد است. بنابراین استقلال ماهیت لایبشرط تنها در فرض ذهن است. علاوه بر این، باغنوی هیچ مدرکی برای این تفسیر از ابن‌سینا ارائه نمی‌دهد و به نظر می‌رسد که راه حل او بیش از اینکه مستند به متن باشد، تلاشی است برای رفع تعارض موجود. خوانساری تصریح دارد که اشتراک در خارج موجود است و عروض عوارض موجب نمی‌شود که ماهیت مشترک از حالت اشتراک و اطلاق خارج شود. این عبارات بسیار شبیه به موضعی است که راجل همدانی در مقابل ابن‌سینا دارد. خوانساری در تعلیقاتش به الهیات شفا تصریح دارد که اشخاص یک ماهیت، تنها معنای واحدی در خارج دارند:

انّ الماهية اذا وجدت بنحو كانت مغائرة لها اذا وجدت بنحو آخر، أي المغائرة بالشخص لا المغائرة بالمعني؛ و لا نسلم أنّ معني واحدا بالنوع يلزم أن يكون فردان منه متحدين بالعدد و بالشخص، و ان لم يكن معهما معني آخر في الوجود (خوانساری، ۱۳۷۸: ۶۳۹)

خوانساری در موضع دیگری اشتراک در خارج را می‌پذیرد و با فروکاست کلیت به انتزاع واحد ذهنی، مخالفت می‌ورزد:

نعم لو قيل: انّ الأشخاص لا يشترک في أمر ذاتي، و المعاني التي نسميها بالذاتيات أنّها هي أمور منتزعة منها، فحينئذ لا يلزم أن تكون الطبيعة الكلية موجودة، و أنّما الموجود هو الأشخاص فقط؛ لكن هذا كأنه مخالف للضرورة، اذ البديهية حاکمة بأنّ الأشخاص الموجودة من نوع لها اشتراك في أمر ذاتي في الواقع، و ليس مجرد أنّا نتزع منها أمرا واحدا، و انكاره سفسطة (همان، ۶۴۱).

با این حال وقتی پای تبیین دقیق از اشتراک به میان می‌آید، خوانساری مجدداً اشتراک را در معنا می‌داند نه وحدت عددی خارجی:

اذا كان أصل معني الحيوان موجودا لا يلزم أن يكون أمر واحد بالعدد موجودا في كثيرين، لأن معني الحيوان ليس امرا واحدا بالعدد، بل انما يلزم أن يكون أمر واحد بالمعني موجودا في كثيرين (همان، ۶۴۳-۶۴۲).

خوانساری در حاشیه تجرید، کلی طبیعی را در خارج معروض تعیین می‌داند (خوانساری، ۱۰۷۶: ۴۵۵) و تصریح دارد که در خارج حصه‌های متغایر انسان موجودند که تنها حد و حقیقت یکسانی دارند (خوانساری، ۱۰۷۶: ۵۰۵). بنابراین رویکرد خوانساری در تجرید مانند طوسی ماهیت لابشرط را در خارج و در ضمن افراد موجود می‌داند با این حال، قائل به تكثر مصادیق است، در نتیجه باید گفت که هرچند از نظر او کلی به معنای تحقق واحد عددی در کثیر نیست ولی به معنای تحقق واحد معنایی در عین کثرت است. با توجه به این عبارات می‌توان پرسید که تحقق واحد معنایی به چه معناست؟ می‌توان گفت که سخن از حصه‌های مختلف به معنای تحقق انسانیت‌های مختلف در زید، عمرو و... است. خوانساری از یک سو، با این تعبیر به نظر قطب‌الدین رازی نزدیک می‌شود و از سوی دیگر، با تصریح به تحقق وحدت معنایی، به نوعی به سود نظریه وحدت در عین کثرت استدلال می‌کند. توضیح اینکه می‌توان به نحو معناداری پرسید که چرا مصادیق مختلف دارای وحدت معنایی هستند؟ آیا حد مشترک که بر تمامی مصادیق یک نوع صادق است، در خارج وجود دارد یا خیر؟ از آنجا که بحث از کلی‌ها زوایای مختلف و پیچیده‌ای دارد، بعید نیست که فیلسوفان در مواضع مختلف از برخی از جنبه‌های آن غفلت نموده باشند. خوانساری در تعلیقه خود بر اشارات و تنبیهات، کلی را به معنای اشتراک در نظر می‌گیرد و تصریح می‌کند که کلی در خارج تحقق دارد. کسی که اشتراک را خارجی می‌داند، نظریه وحدت در عین کثرت را _ خواسته یا ناخواسته _ پیش فرض گرفته است. بنابراین سخن خوانساری در شرح اشارات بسیار نزدیک به نظریه رجل همدانی است که رابطه کلی و مصادیق را مانند رابطه آب واحد و ابناء کثیر می‌داند. با این حال وقتی به سایر آثار خوانساری مراجعه می‌کنیم، عباراتی می‌یابیم که در آن به جای وحدت عددی، وحدت معنایی را مطرح می‌کند. به عبارتی، از یک سو دریافته است که اشتراک باید در عالم خارج باشد و از سوی دیگر نمی‌تواند این اشتراک را به صورت وحدت عددی در عین کثرت بپذیرد، لذا وحدتی که در مصادیق کثیر موجود است را وحدت معنایی می‌داند نه وحدت عددی. بنابراین نظریه خوانساری، مثبت وحدت معنا در عالم خارج است.

۴-۱۲. خاتون آبادی

خاتون آبادی (۱۱۱۶ هـ.ق) در بررسی پاسخ‌های اشکالات قطب رازی، باغنوی را در مقابل خوانساری تأیید می‌کند. توضیح اینکه منظور باغنوی از محسوس بالاستقلال چیزی است که: «یتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم». به همین منوال، منظور او از چیزی که محسوس بالذات نیست، طبیعت لابشرط است. ابن سینا نیز با تقیثش در میان اموری که بالاستقلال محسوس است، چیزی یافت که بالاستقلال محسوس نیست (خاتون آبادی، ۱۱۰۳: ۱۱۳). او در کنار

پاسخ اول باغنوی، راه حل دیگری نیز ارائه می‌دهد. از نظر او ممکن است منظور از اختصاص به وضع معین، مقارنت باشد نه استلزام، زیرا بحث در محسوس بالذات است و اگر نه واجب الوجود و بلکه هر مجردی در افعال و آثار یا در ضمن افراد و اشخاص خود محسوس است نه در ذات خود. محسوس بالذات چیزی است که با تشخیص معین، مکان معین و همچنین وضع معین مقارنت داشته باشد و به واسطه همین مقارنت نمی‌تواند بر چیز دیگری حمل شود. اگر ماهیت متشخصی بدون تشخیصش لحاظ گردد، قابل صدق بر امور دیگر نیز خواهد بود (همان، ۹ب).

خاتون‌آبادی در ضمن پاسخ به اشکال اول قطب رازی صریحاً اشتراک را به عالم خارج می‌برد:

لاشک أن زیدا و عمروا و خالداً موجودات و طبیعة الانسان من حیث هی و لایشترط موجوده فی الجمیع و فی کل واحد و فی آن واحد فلاشک أنها مشتركة فی الخارج بوصف الاشتراک (همان، ۱۰ب).

برخلاف نظریه مشهور که ظرف اتصاف به اشتراک را ذهن می‌داند، خاتون‌آبادی به وجود کلی در خارج تصریح می‌کند و تا آنجا پیش می‌رود که کلی منطقی را نیز در خارج موجود می‌داند: «لکن المشهور أن ظرف الاشتراک هو الخارج و لکن ظرف الاتصاف بالاشتراک هو الذهن و الحق أن طرف کلیهما هو الخارج و ان الکلی المنطقی ایضا موجود فی الخارج» (همان، ۱۰ب). البته علی‌رغم همدلی با تفکیک بین محسوس بالاستقلال و در ضمن افراد، بر پاسخ باغنوی به اشکال قطب رازی چنین خرده می‌گیرد که اگر کلی طبیعی و مصادیق در خارج یکی باشند، آنگاه کلی طبیعی نیز می‌بایست بالاصالة و بالاستقلال محسوس باشد (همان، ۱۱آ).

استدلال باغنوی مبنی بر لزوم خارجی بودن محمول در قضایای ایجابی خارجی مورد تأیید خاتون‌آبادی نیز می‌باشد (همان، ۱۱۲آ) خاتون‌آبادی کلی طبیعی را جزء شیء خارجی می‌داند و نه عین آن. وی به این نکته تظن دارد که اگر کلی طبیعی جزء خارجی باشد، بر ماهیت خارجی قابل حمل نیست زیرا جزء را نمی‌توان بر کل حمل نمود. او برای رهایی از این اشکال - به تبع ابن‌سینا و پیروان او - به تفکیک بین دو اعتبار بشرط لا و لایشترط در این جزء روی می‌آورد. اگر جزء خارجی را به صورت بشرط لا اعتبار کنیم، آنگاه در خارج موجود است و قابل حمل بر کل نیز نخواهد بود. اگر همین جزء به صورت لایشترط لحاظ گردد در خارج عین و در ذهن جزء ماهیت می‌باشد (همان، ۱۴ب و ۱۱ب). شاید اشکال شود که عالم خارج تابع ذهن و اعتبار ما نیست. بنابراین باید مشخص شود که صرف نظر از هرگونه اعتبار و معتبری در خارج چه چیزی وجود دارد و رابطه کلی و مصادیق آن چگونه است. پاسخ این است که بر اساس واقع‌گرایی، قضایای خارجی که در ذهن تصدیق می‌کنیم باید ما به ازایی در عالم خارج داشته باشند. برای مثال برای تصدیق گزاره «جسم سفید است» باید جسم در خارج به گونه‌ای باشد که حمل سفیدی بر آن، جایز باشد؛ مثلاً بین جسم و سفیدی اتحادی باشد. روشن است که اگر شیء خارجی را تنها انضمام جسم و سفیدی بدانیم، نمی‌توانیم سفیدی را بر جسم حمل کنیم زیرا حمل

جزء بر کل و همچنین اجزاء یک کل بر یکدیگر صحیح نخواهد بود. بنابراین باید در خارج حیثیت خاصی وجود داشته باشد که مصحح حمل باشد و این همان حیثیت اتحاد است که در خارج میان جسم و سفیدی وجود دارد.

۴-۱۳. اندیشمندان معاصر

رضاپور در مقاله‌ای به سوی این ایده رفته‌است که اساساً رویکرد ابن‌سینا در این بخش معرفت‌شناسانه‌است نه هستی‌شناسانه. بر اساس این دیدگاه منظور از «نامحسوس» امری ورای حواس بشری است، هرچند که ممکن است چنین امری مادی باشد. به عبارت دیگر، مادی‌گرایی دارای دو مدعا است: مدعایی هستی‌شناسانه مبنی بر اینکه هر موجودی مادی است و مدعایی معرفت‌شناسانه که تنها راه شناخت واقعیت را ادراک حسی می‌داند (رضاپور، ۱۳۹۳). از نظر فیاضی نیز منظور ابن‌سینا این نیست که علاوه بر زید که محسوس است، انسانیت مجردی نیز در خارج از ذهن تحقق دارد، بلکه ابن‌سینا به حیثیتی از زید اشاره می‌کند که توسط عقل دریافت می‌شود نه توسط حس (عشاقی، ۱۳۹۵: ۲۷۸-۲۷۵). فیاضی و رضاپور آشکارا رویکردی معرفت‌شناسانه بر می‌گزینند و عبارات ابن‌سینا را معطوف به قوه حس و عقل می‌داند نه بحث وجودشناسی.

توکی و شیروانی برای رد چنین نظریه‌ای به چهار قرینه از سخنان ابن‌سینا اشاره می‌کنند. اول اینکه سخن ابن‌سینا در رد کسانی است که منکر وجود هرچیزی هستند که حس به جوهر و احوال آن راه ندارد. دوم اینکه در پایان سخنان خود انسانیت را معقول صرف می‌داند. از طرفی نمی‌توان گفت که امر معقول، مادی غیرمحسوس است. سومین قرینه اینکه او در بخش‌های بعدی از نمط از راه اشاره‌ناپذیری امر مشترک، توجه مخاطب را به اشاره‌ناپذیر بودن خداوند جلب می‌کند، در حالی که می‌دانیم، امر مادی غیرمحسوس قابل اشاره‌است. در آخر اینکه ابن‌سینا در همان نمط چهارم می‌گوید: «کل جسم محسوس فهو فتکثر بالقسمة الكلية^۴». از نظر طوسی، منظور از جسم محسوس، اجسام نوعیه‌است. در پایان، ایشان هدف ابن‌سینا را اثبات موجودی مجرد و ذهنی می‌دانند که به وسیله آن می‌توان انحصار موجودات عالم در محسوسات را ابطال نمود (توکی و شیروانی، ۱۳۹۲).

به نظر می‌رسد که در این مسأله حق با توکی و شیروانی باشد؛ چنان‌که دیدیم در سرتاسر تاریخ نیز همه شارحان و ناقدان ابن‌سینا-با وجود همه اختلاف‌ها-او را هستی‌شناسانه فهمیده‌اند نه معرفت‌شناسانه. علاوه بر موارد فوق، جایگاه طرح بحث نیز با هستی‌شناسی قرابت بیشتری دارد. توضیح اینکه نمط چهارم اشارات متکفل بحث از وجود و علل آن است، بنابراین این احتمال که منظور ابن‌سینا طرح مطالب هستی‌شناسانه باشد، قوی‌تر به نظر می‌رسد. او در ادامه همین نمط در مباحثی هم‌سنخ به اثبات واجب‌الوجود و همچنین موجودات مجرد می‌پردازد. شاهد دیگر این‌که، ابن‌سینا ادعای خصم را این‌گونه بیان می‌کند: «. أن ما لا يتخصّص بمكان أو وضع بذاته-كالجسم-أو بسبب

^۴ این بخش در نسخه‌های مختلف، یکسان نیست.

ما هو فيه-كأحوال الجسم-فلا حظاً له من الوجود» (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۲۶۳). آشکارا این بحث هستی‌شناسانه است و وضع و مکان داشتن/نداشتن و ارتباط آن با امکان/امتناع وجود، امری متافیزیکی است نه معرفتی.

مصطفوی (د ۱۴۰۱ ه.ش) ذیل شرح این بخش می‌نویسد که معقول در فلسفه به دو معنا به کار می‌رود. یکی به معنای مفهوم ذهنی است و معنای دوم که در مورد کلی طبیعی به کار می‌رود همان تجرد از عوارض حسی است. مابقی توضیحات وی همان سخنان طوسی است (مصطفوی، ۱۳۹۴: ۲۰-۲۳). او همچنین متذکر می‌شود که نباید این استدلال را مثبت مثل افلاطونی یا چیزی شبیه به آن دانست (همان، ۲۴) اما توضیح نمی‌دهد که وجه تمایز موجودات مجردی که در ابتدای نمط چهارم اثبات شده‌اند و مثل افلاطونی در چیست. آیا صرف اینکه ذهن ما می‌تواند اشتراک و عدم اشتراک ماهیت را لایشرط را لحاظ نکند، دلیل خوبی برای وجود امری مجرد در جهان خارج است؟

عشاقی در کتاب کثرت یا وحدت وجود با استناد به شرح طوسی در نمط ۴ طبیعت را در افراد خارجی موجود می‌داند (عشاقی، ۱۳۹۵: ۲۵۰) و دیدگاه آباء و ابناء را نیز رد می‌کند (همان، ۲۰۷ و ۳۰۳ و ۳۷۰). او نظر ابن‌سینا در نمط ۴ را اتحاد تشکیکی اب و ابناء می‌داند (همان، ۲۵۰) و می‌گوید طبیعت کلی به همین نحو و به صورت مشترک و مجرد «در» افراد خود حضور و وجود دارد (همان، ۳۰۵-۳۰۷)؛ برای نمونه، می‌گوید «طبیعت انسانیت در زید است»؛ آن هم به صورت کلی و لایشرط (همان، ۲۱۶؛ و ۲۴۸-۲۵۰). او در این بحث دیدگاه وحدت در عین کثرت میان طبیعت و افراد را پیش می‌کشد و مابه‌الامتیاز را همان مابه‌الاشتراک می‌داند (همان، ۲۰۸ و ۲۹۷). وی وحدت محض میان طبیعت و افراد را منکر است و به جای آن اتحاد تشکیکی را میان آن‌ها مطرح می‌کند (همان، ۳۰۴-۳۰۵ و ۲۰۷-۲۰۸ و ۲۱۶-۲۱۷ و ۲۴۶-۲۴۷ و ۲۵۱ و ۲۷۶ و ۲۹۷). او وجود کلی طبیعی را مقدم بر افراد می‌داند به گونه‌ای که آن می‌تواند موجود باشد گرچه هیچ فردی در خارج نداشته باشد (همان، ۲۴۷-۲۵۱). از نظر او کلی طبیعی از افراد آن مستقل است و استقلال را نیز عدم وابستگی معنا می‌کند (همان، ۳۷۷ و ۳۸۰ و ۲۴۸).

عشاقی در کتاب برهان‌های صدیقین این نظریه را همان نظریهٔ رجل همدانی معرفی می‌کند و می‌گوید کلی طبیعی قبل از افراد تحقق دارد و در ذات افراد-به صورت پدر واحد و نه پدران متعدد- حضور می‌یابد و به تبع افراد تنها تعدد بالعرض دارد (عشاقی، برهان‌های صدیقین، ۱۸۴-۱۸۳). او اتحاد وجودی کلی طبیعی و افرادش را از طریق تشکیک توجیه می‌کند و در عین حال می‌گوید «معیار وجود آنها یک وجود واحد است» که «واجد مراتب عالی و دانی است». واضح است که یکی از مشکلات نظریهٔ رجل همدانی، حضور امر واحد در مکان‌های مختلف و همچنین اتصاف آن به صفات متضاد است. پاسخ عشاقی چنین است که او از طرفی کلی طبیعی را امری غیرمادی می‌داند که بی‌نیاز از مکان است و از سوی دیگر بر این باور است که سعهٔ وجودی کلی طبیعی به آن اجازه می‌دهد که صفات متضادی همچون سفیدی و سیاهی را در خود جمع کند (عشاقی، ۱۳۹۳: ۱۸۶).

آشکارا پاسخ عشاقی به این دو اشکال به نوعی متشتت و دوگانه‌است. چون با این پرسش مواجه هستیم که امر غیرمادی که می‌تواند به صفات متضاد مادی همچون سفیدی و سیاهی متصف شود، چرا درست به همان دلیل به مکان‌های گوناگون نمی‌تواند متصف شود؟ به عبارت دیگر، او برای حل مشکل «اتصاف شیء واحد به صفات متضاد» بحث سعه وجود را پیش می‌کشد ولی برای حل مشکل «حضور امر واحد در مکان‌های مختلف» بدون هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای این راه‌حل را کنار گذاشته و به مجرد فاقد مکان متوسل می‌شود. افزون بر این، چون او تشکیک طولی صدرایی را منکر است (عشاقی، تشکیک در «تشکیک وجود» حکمت صدرایی)، این ابهام به وجود می‌آید که پس منظور او از تشکیک و مراتب عالی و دانی در بحث حاضر چیست؟

عشاقی در وعایه الحکمة نیز با استفاده از اموری چون ارجاع مابه‌الاشتراک به مابه‌الامتیاز، وحدت در عین کثرت، امتناع انتزاع واحد از کثیر و تشکیک در ماهیات به دفاع از نظریه رجل همدانی و اشتراک و وحدت عددی و شخصی آن می‌پردازد (عشاقی، ۱۳۸۲: ۱۶۱-۱۶۰).

گرچه بررسی جزئیات و ادله نظریه عشاقی نیازمند نوشتاری جداگانه‌است، اما به طور کلی می‌توان گفت که تفسیر عشاقی از نمط چهارم اشارات معمولاً یادآور نظریه معروف رجل همدانی و گاه نیز یادآور مثل افلاطونی است؛ چراکه گاه او نظر اصلی ابن‌سینا را انکار مثل نمی‌داند (عشاقی، ۱۳۹۵: ۳۰۹-۳۰۸).

پلنگی نیز در تحقیقی مبسوط، سخنان طوسی و رازی را بررسی می‌کند و در پایان به این نتیجه می‌رسد که نتیجه استدلال ابن‌سینا، و البته تنها راه واقع‌گرویی، کلی افلاطونی است (پلنگی، ۱۳۸۹: ۵).

۵. دسته بندی دیدگاه‌ها

تا اینجا شروح و تعلیقات مختلف بر اشارات و تشبیهات بررسی گردید. در یک نگاه کلی می‌توان رویکردهای موجود را در سه گروه جای داد. واژه «نامحسوس» دارای دو معنای معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه‌است. باید بین «مجرد» و «آنچه حس به آن نمی‌رسد» فرق گذاشت. توضیح اینکه «مجرد» امری غیر جسمانی است، اما «آنچه حس به آن نمی‌رسد» چیزی است که حس به آن راهی ندارد، خواه موجودی جسمانی باشد، خواه خارج از عالم ماده باشد. از نظر منطقی ممکن است چیزی درون عالم ماده باشد ولی حس انسانی راهی به سوی آن نداشته باشد. فیاضی و رضاپور بحث را کاملاً معرفت‌شناسانه قلمداد می‌کنند. سایرین بر این عقیده‌اند که هدف این نمط اثبات امری مجرد است.

^۵ علاو بر موارد فوق، شروح حسن‌زاده آملی (۱۴۰۰ هـ.ش) (حسن‌زاده، ۱۳۹۴: ۴۵-۳۳)، احمد بهشتی (بهشتی، ۱۳۸۳: ۶۰-۵۱)، شیروانی (شیروانی، ۱۳۹۳: ۹۸-۸۹) نیز بررسی شد که نکته‌ای افزون بر خواجه نصیر نداشتند. آثار سیف‌الدین ابهری (دو نسخه از کتابخانه ملی استانبول به شماره‌های ۱۱۸۴ و ۱۲۸۲)، بدرالدین یمانی تستری (۷۳۲ هـ.ق) (در دو نسخه‌ی کتابخانه دولتی برلین و کتابخانه‌ی لاله‌لی ترکیه) نیز بررسی شدند که نکته‌ی خاصی نداشتند. حکمای دیگری همچون لاهیجی، دوانی، دشتکی و... نیز تعلیقاتی بر اشارات و تشبیهات داشته‌اند ولی از آنجا که مکتوباتی از ایشان که در دسترس ما بود، شامل نمط چهارم نمی‌شد، از ذکر آن خودداری نمودیم.

خواه این امر مجرد را خارجی بدانیم و خواه ذهنی. کسانی که رویکردی هستی‌شناسانه اتخاذ نموده‌اند، سه دسته‌اند:

در دسته اول مسعودی، سمرقندی، قطب‌الدین شیرازی، قطب‌الدین رازی و صدرالمتألهین قرار دارند که منکر وجود خارجی کلی‌ها هستند. این گروه به استدلال ابن‌سینا انتقاد دارند و معتقدند که کلی تنها در ذهن جای دارد؛ بنابراین استدلال نمط چهارم برای اثبات وجود یک امر مجرد خارجی کفایت نمی‌کند. البته اگر جهان خارج را اعم از ذهن و عین در نظر بگیریم، آنگاه می‌توان گفت امر نامحسوسی را در خارج اثبات نموده‌ایم.

دومین دسته، شامل نخجوانی، پلنگی و برخی از عبارات‌های عشاقی است که نوعی مثل را اثبات می‌کنند. نخجوانی و مصطفوی به عبارات الهیات شفاء در باب انکار مثل نیز توجه داشته‌اند. مصطفوی مطالب این نمط را مثبت وجود مثل نمی‌داند اما نخجوانی بر این باور است که ابن‌سینا در اشارات نوع دیگری از مثل را اثبات می‌کند که متفاوت با مثل مورد بحث در شفاء است. عشاقی نیز گاه می‌کوشد نوعی مثل را در دستگاه فکری سینوی جای دهد. پلنگی نیز دیدگاهی شبیه به عشاقی دارد، البته با این تفاوت که او ادعای مثل و تشکیک را به ابن‌سینا نسبت نمی‌دهد بلکه مدعی است نتیجه استدلال نمط چهارم، اثبات مثل است، هر چند که خود ابن‌سینا چنین قصدی نداشته باشد.

دسته سوم از فیلسوفان، وجود کلی طبیعی را در خارج و در ضمن افراد می‌دانند. فخررازی، خواجه نصیرالدین طوسی، ارموی، ابن‌کموئه، باغنوی، خوانساری، خاتون‌آبادی، مصطفوی، بهشتی، شیروانی و حسن‌زاده از این گروه هستند. از میان این‌ها فخررازی، خوانساری، خاتون‌آبادی و عبارتهایی از عشاقی به وجود اشتراک در جهان خارج تصریح داشتند.

ایرادهای قطب‌الدین رازی به خواجه نصیرالدین طوسی منشأ بحث‌هایی جدی میان سایر فیلسوفان شد. باغنوی سعی نمود تا از راه تفاوت بین طبیعت در ضمن افراد و طبیعت مستقل به برخی از اشکالات قطب‌الدین رازی پاسخ گوید. خاتون‌آبادی و خوانساری صراحت بیشتری در اثبات «امر واحد در مصادیق کثیر» داشتند. از نظر ایشان طبیعت واحدی در مصادیق مختلف حضور دارد و جای شگفتی است که این حقیقت امری نامحسوس است. گویی امری مجرد در دل همین مصادیق مادی اثبات می‌شود. البته نظر خوانساری بیشتر به سوی وحدت معنا سوق دارد. معصوم قزوینی نیز وجود طبیعت را در افراد خارجی می‌پذیرد ولی منکر تجرد آن است (معصوم قزوینی، بی‌تا: ۱۷).

۶. نتیجه‌گیری و پیشنهادها

گفتیم که رویکرد ابن‌سینا به بحث کلی‌ها در ابتدای نمط چهارم اشارات و تنبیهات متفاوت از سایر آثارش است. برخی از شارحان، برپایه سیاق عبارت و محتوای استدلال، او را این‌گونه فهمیده‌اند که امر مشترکی در همین جهان مادی وجود دارد که مجرد و غیرمادی است. پس او می‌کوشد تا از طریق اشتراک موجودات خارجی، امر نامحسوسی در درون افراد اثبات کند. او در آثار خود برای بیان رابطه

کلی‌ها و مصادیق، از مثال «آباء و ابناء» استفاده می‌کند و تشبیه «أب و أبناء» را مردود می‌شمارد. روشن است که حضور امر واحد در مصادیق مختلف که در ابتدای نمط چهارم اشارات به آن اشاره شده است، تحقق واحد بالعدد در کثیر است که با مثال «أب و أبناء» قرابت دارد. بنابراین عبارت نمط چهارم به نوعی با سایر آثار ابن سینا در تعارض است. ما برای رفع این تعارض به شروح و تعلیقات مختلف اشارات و محاکمات مراجعه نمودیم و دیدگاه‌های فیلسوفان مختلف را دسته‌بندی کردیم.

از نظر رضای و فیاضی واژه «نامحسوس» به معنای چیزی است که قوه حس انسان به آن راه ندارد و تنها توسط قوه عقل درک می‌شود. ما با تکیه بر قراین موجود در متن اشارات، چنین تفسیری را ضعیف شمردیم. واژه «نامحسوس» را می‌توان به معنای هستی‌شناسانه نیز در نظر گرفت. در این صورت نامحسوس به معنای غیرمادی خواهد بود. در این صورت مدعای ابن سینا دو رکن اصلی دارد: اول) موجود بودن کلی در خارج و دوم) مجرد بودن کلی.

مسعودی از نخستین فیلسوفانی است که به رکن اول ادعای ابن سینا اشکال می‌کند. از نظر او کلی امری صرفاً ذهنی است که در خارج وجود ندارد. ابن سینا تنها معقول بودن کلی‌ها را اثبات نموده است نه موجودیت خارجی آن‌ها را. آمدی، سمرقندی، قطب‌الدین شیرازی، ابن تیمیه، قطب‌الدین رازی و ملاصدرا در ذهنی بودن کلی‌ها با مسعودی همراه هستند. در این میان، اشکالات قطب رازی بر مسیر تاریخی بحث اثر قابل توجهی داشته است. او از زوایای گوناگون سخنان ابن سینا و طوسی را بررسی می‌کند که به نظر ما چهار مورد مهم‌تر و مرتبط‌تر است: (۱) ذهنی بودن اشتراک؛ (۲) مادی بودن اشتراک در صورت خارجی بودن آن؛ (۳) محسوس بودن اشتراکی که جزو محسوس است؛ (۴) انکار محمول در خارج. از نظر قطب رازی برهان ابن سینا حتی اگر به فرض وجود کلی مشترک را در خارج اثبات کند، از اثبات تجرد ناتوان است.

در مقابل این دسته، فخررازی، طوسی، ارموی، باغنوی، خوانساری و خاتون‌آبادی و هستند که هدف ابن سینا را اثبات امری خارج از ذهن می‌دانند. اشکال مسعودی ناشی از خلط کلی عقلی و کلی طبیعی است. از نظر ایشان، ماهیت خارجی ترکیبی از ماهیت لابشرط و عوارض مشخصه است. از آنجا که زید در خارج موجود است، جزء آن یعنی انسانیت نیز در خارج تحقق دارد؛ در غیر این صورت نمی‌توانیم انسانیت را بر زید حمل نماییم. طوسی بر این عقیده است که کلی طبیعی، جزء ماهیت خارجی است و اگر انسانیت در خارج موجود نباشد، نمی‌توان زید و عمرو خارجی را انسان نامید. برخی از اشکال‌های قطب رازی نیز ناظر بر سخنان طوسی است. (ما نیز به نوبه خود به نقد سخنان طوسی و به‌ویژه تفسیر خاص او از ابن سینا پرداختیم.)

از نظر باغنوی حکم ماهیت لابشرط و اشخاص یکی است، زیرا در خارج ماهیت لابشرط و شخص ماهیت یکی هستند. بنابراین باید ماهیت لابشرط نیز همانند اشخاص آن محسوس باشد. او بین طبیعت در ضمن افراد و طبیعت مستقل قائل به تفکیک می‌شود سپس می‌گوید که ابن سینا محسوس

بودن طبیعت در ضمن افراد را انکار نموده است. بلکه منظور او این بوده است که طبیعت به نحو مستقل، نامحسوس است.

خوانساری مخالف باغنوی است. او ادعای مادی‌گرایان را محسوس بودن مطلق وجود می‌داند، خواه این محسوسیت به نحو استقلالی باشد، خواه به تبع اتحاد با امری محسوس. نظر او بسیار نزدیک به نظریهٔ رجل همدانی است که رابطهٔ کلی و مصادیق را مانند رابطهٔ آب واحد و ابناء کثیر می‌داند. البته او به جای وحدت عددی، وحدت معنایی را مطرح می‌کند. به عبارتی، از یک سو دریافته است که اشتراک باید در عالم خارج باشد و از سوی دیگر نمی‌تواند این اشتراک را به صورت وحدت عددی در عین کثرت بپذیرد، لذا وحدتی که در مصادیق کثیر موجود است را وحدت معنایی می‌داند نه وحدت عددی.

نظر خاتون‌آبادی به باغنوی نزدیک‌تر است. او محسوس بالاستقلال را امری می‌داند که به نحو بالذات و یا به سبب محل خود به مکان یا وضع خاصی اختصاص داشته باشد، لذا ابن‌سینا با تفتیش در میان اموری که بالاستقلال محسوس است یعنی مصادیق مادی، چیزی یافت که بالاستقلال محسوس نیست یعنی کلی طبیعی. محسوس بالذات چیزی است که با تشخیص معین، مکان معین و همچنین وضع معین مقارنت داشته باشد و به واسطهٔ همین مقارنت نمی‌تواند بر چیز دیگری حمل شود. اگر ماهیت متشخصی بدون تشخیص لحاظ گردد، قابل صدق بر امور دیگر نیز خواهد بود. او اشتراک در خارج را به صورت صریح می‌پذیرد و تا آنجا پیش می‌رود که کلی منطقی را نیز در خارج موجود می‌داند.

دستهٔ سوم، عبارات ابن‌سینا را ناظر به مُثُل افلاطونی می‌دانند. از طرفی می‌دانیم که ابن‌سینا در شفاء نظریهٔ مُثُل را رد می‌کند. نخجوانی مُثُل افلاطونی کتاب شفاء را موجود مجردی درون مصادیق مادی معرفی می‌کند و مُثُل اشارات را امری خارج از مصادیق. گاه عشاقی نیز شفاء را بیانگر رأی اصلی ابن‌سینا نمی‌داند و نظر نهایی او را همان مُثُل افلاطونی می‌داند؛ گرچه او معمولاً دیدگاه ابن‌سینا را همان اتحاد تشکیکی و حضور طبیعت کلی «در» افراد به صورت اب و ابناء به‌شمار می‌آورد. از نظر پلنگی، نتیجهٔ استدلال ابن‌سینا (و البته تنها راه واقع‌گروی) کلی افلاطونی است، هرچند که مدعای ابن‌سینا چنین نباشد.

به نظر نگارندگان، همان‌طور که شارحان و مدافعانی چون فخررازی و خوانساری و خاتون‌آبادی نیز پیش‌تر متوجه شده‌اند، عبارات ابن‌سینا در این بخش از نمط چهارم می‌تواند در جهان خارج امر واحدی را در مصادیق کثیر اثبات کند. او به معنای واحدی توجه می‌کند که میان مصادیق کثیر مشترک معنوی است. سپس مخاطب خود را به ما به ازای این معنای مشترک توجه می‌دهد. معنای مشترک واحد باید ما به ازای واحدی داشته باشد که میان مصادیق مشترک باشد. روشن است که امر مشترک نباید ویژگی‌های خاص هیچ مصداقی را داشته باشد. در غیر این صورت، دیگر مشترک نخواهد بود. به گزاره‌های زیر توجه کنید:

- زید انسان است.
- عمرو انسان است.
- بکر انسان است.

واضح است که در هر سه گزاره فوق، انسان به یک معنا به کار رفته است. بر اساس نظریه مطابقت در صدق، زمانی یک گزاره صادق است که با عالم خارج تطابق داشته باشد. حال اگر بپذیریم که انسان در هر سه گزاره معنای واحدی دارد، آنگاه مطابق آن‌ها نیز باید واحد باشد. از سوی دیگر نمی‌توان آن را نامحسوس دانست. به عبارت دیگر، رکن اول استدلال یعنی وجود خارجی کلی‌ها مورد پذیرش است ولی، چنان‌که قطب رازی نیز تأکید داشت، رکن دوم یعنی تجرد کلی مردود است. صرف نظر از مدعای ابن‌سینا، باید گفت که این دیدگاه قرابت شدیدی با نظریه اب و ابناء رجل همدانی دارد. یک امر واحد در خارج وجود دارد که بین تمامی مصادیق مختلف مشترک است. هرچند که بررسی نظریه رجل همدانی و اصلاح و بازسازی آن و برطرف کردن اشکال‌های موجود نیازمند مقاله‌ای جداگانه است ولی به اختصار می‌توان گفت که مشکلات این دیدگاه ناشی از خلط احکام جزئی‌ها و کلی‌ها است. وجود کلی در خارج به گونه‌ای است که می‌تواند در زمان‌ها و مکان‌های مختلف حضور یابد و حتی شهود فلسفی واقع‌گرا نیز به نوعی می‌تواند مؤید آن باشد.

منابع

- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۱۱ ه.ق)، درء تعارض العقل والنقل. عربستان: مملكة العربية السعودية، وزارة تعليم العالی، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- ابن سینا (۱۳۸۱)، الإشارات والتنبيهات، قم، بوستان کتاب قم (مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي).
- _____ (۱۳۷۶)، الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق حسن زاده أملى، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۴۰۴ ه.ق)، التعليقات، قم، مكتب الإعلام الإسلامي.
- _____ (۱۳۸۳)، دانشنامه علائی (الهیات)، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- _____ (۱۳۳۲)، رسالة بعض الافاضل الى علماء مدينة السلام في مقولات الشيخ قدس سره، فرهنگ ایران زمین، ۱.
- _____ (بی تا)، رسائل ابن سینا (عیون الحکمة)، قم، بیدار.
- _____ (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن کمونه، سعد ابن منصور (۱۰۸۶ م)، شرح الاصول و الجمل من مهمات العلم والعمل، نسخه خطی، ۲۵۱۶، ترکیه، کتابخانه لاله‌لی.
- ابهری، سیف‌الدین (۱۱۰۳)، حاشیة شرح الإشارات، نسخه خطی، جار الله، شماره‌ی: ۱۲۸۲، ترکیه، کتابخانه ملی استانبول.
- _____ (بی تا)، حاشیة شرح الإشارات، نسخه خطی، فیض الله افندی، شماره‌ی: ۱۱۸۴، ترکیه، کتابخانه ملی استانبول.
- ارسطو (۱۳۸۵)، مابعدالطبیعه (متافیزیک)، ترجمه: محمدحسن لطفی. تهران، طرح نو.
- ارموی، سراج‌الدین محمود ابن ابی بکر (۱۳۹۷)، شرح الإشارات و التنبيهات، قم، دار زین العابدین.
- آمدی، علی بن محمد (۱۴۳۴ ه.ق)، كشف التمويهات في شرح الرازي على الإشارات و التنبيهات للرئيس ابن سینا، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- باغنوی، میرزاجان حبیب‌الله (۱۳۸۱)، المحاکمات بین شرحی الإشارات (مع حاشیة باغنوی)، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- بهشتی، احمد (۱۳۸۳)، هستی و علل آن، قم، بوستان کتاب.
- بهمینار بن مرزبان (۱۳۷۵)، التحصیل، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- پلنگی، منیره (۱۳۸۹)، «تاملاتی در مبحث کلی با مروری در برخی از آثار ابن سینا»، جاویدان خرد، ۷(۳).

توکلی، محمدهادی، و شیروانی، علی (۱۳۹۲)، «بررسی مساله کلیات از منظر ابن سینا و تفسیر خواجه طوسی از آن با محوریت اشارات و تنبیهات»، معرفت فلسفی، ۱۱(۲).
جرجانی، میرسیدشریف (۸۷۶ ه.ق)، حاشیه شرح اشارات، نسخه خطی، Or. 000، هلند-لیدن: کتابخانه دانشگاه لیدن.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵)، رحیم مختوم، تهیه و تنظیم: حمید پارسانیا، قم: اسراء.
حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۹۴)، دروس شرح اشارات و تنبیهات، نمط چهارم: فی الوجود و علله، به اهتمام سیدعلی حسینی، قم، آیت اشراق.
حسینی خاتون آبادی، میرزا ابوالقاسم (۱۱۰۳ ه.ق)، حاشیه بر شروح اشارات و تنبیهات، نسخه خطی، شماره ۶۸۴، یزد: کتابخانه عمومی سریزدی.
خمینی، مصطفی (۱۳۷۶)، تعلیقات علی الحکمة المتعالیة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

خوانساری، حسین بن محمد (۱۳۷۸)، الحاشیة علی الشفاء، قم: کنگره آقا حسین خوانساری.
_____ (۱۳۸۸)، الحاشیة علی شروح الإشارات، قم، بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).

_____ (۱۰۷۶)، حاشیه تجرید، نسخه خطی، کتابخانه ملی ایران.
رازی، فخرالدین محمد (۱۳۸۴)، شرح الإشارات و التنبیهات، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

_____ (۱۹۸۶ م)، لباب الإشارات و التنبیهات، قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية.
_____ (۱۳۸۱)، منطق الملخص، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
_____ (بی‌تا)، الأربعین فی أصول الدین، قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية.
_____ (۱۴۰۷)، المطالب العالیة من العلم الإلهی، بیروت: دار الكتاب العربي.
_____ (۱۴۰۶ ه.ق)، اساس التقدیس، قاهره: المكتبة الأزهرية للتراث.
رازی، قطب‌الدین محمد (بی‌تا الف)، القطبی، کراچی: مكتبة البشری.
_____ (۱۴۰۳ ه.ق)، شرح الإشارات و التنبیهات للطوسی (مع المحاکمات)، قم، دفتر نشر الكتاب.

_____ (بی‌تا ب)، شروح الشمسیة، بیروت: شركة شمس المشرق.
رضایور، محمد (۱۳۹۳)، «بررسی و بازخوانی دلیلی از ابن سینا بر ابطال ماتریالیسم»، حکمت اسلامی، ۱.

رفیعی قزوینی، ابوالحسن (۱۳۸۶)، مجموعه حواشی و تعلیقات بر ۱۹ کتاب کلامی فلسفی و حکمی حکماء متاخر و قدیم، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

- زنوزی، علی بن عبد الله (۱۳۷۸)، تعلیقات الاسفار (مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی)، تهران: اطلاعات.
- سعادت مصطفوی، سیدحسن (۱۳۹۴)، شرح اشارات و تنبیهات (تقریرات درس استاد مصطفوی)، به کوشش رضا محمدزاده، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
- سمرقندی، محمد ابن اشرف (۱۳۹۹)، بشارات الاشارات فی شرح الاشارات و التنبیهات، تهران، موسسه پژوهشی میراث مکتوب.
- شیرازی، محمد هادی بن معین‌الدین محمد (۱۰۶۰ ه.ق)، حاشیه شرح اشارات، نسخه خطی، شماره ۱۵۹۴۶، تهران: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- شیرازی، سیدرضی (۱۳۸۱)، الإسفار عن الأسفار، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شیرازی، صدر الدین محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم، مکتبه المصطفوی.
- _____ (۱۳۹۲)، تعلیقات حکمة الإشراق، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، قطب‌الدین محمود (۷۶۰ ه.ق)، حاشیه علی حل مشکلات الاشارات و التنبیهات، نسخه خطی (SS Or.111)، انگلستان، کتابخانه دانشگاه کمبریج.
- شیروانی، علی (۱۳۹۳)، هستی و علل آن در حکمت مشاء، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- طوسی، نصیر الدین محمد بن محمد (۱۳۹۵)، شرح الاشارات و التنبیهات، تصحیح حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- عشاقی اصفهانی، حسین (۱۳۹۳)، برهان‌های صدیقین، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۹۵)، کثرت یا وحدت وجود، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____ (۱۳۸۲)، وعایة الحکمة فی شرح نہایة الحکمة، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.
- _____ (۱۳۸۹)، «تشکیک در «تشکیک وجود» حکمت صدرایی»، معرفت فلسفی، سال ۸، شماره ۱، ۱۳۸۹ ه.ش
- علوی عاملی، سیداحمد (۱۰۴۰ ه.ق)، کحل الابصار، نسخه خطی، شماره ۱۹۴۳، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- _____ (۱۰۲۲ ه.ق)، کحل الابصار، نسخه خطی، شماره ۶۸۶۳، تهران: دانشگاه تهران.
- کاشانی، نصیرالدین علی ابن محمد (۷۷۷ ه.ش)، حاشیه حل مشکلات الاشارات، نسخه خطی شماره ۲۴۳۰، تهران: کتابخانه دانشگاه تهران.
- معصوم قزوینی، میرمحمد (بی‌تا)، حاشیه شرح اشارات، نسخه خطی، شماره ۱۰۲۴۵، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

نخجوانی، اکمل‌الدین مؤید بن ابی بکر بن ابراهیم (۷۰۱ ه.ق.)، شرح الاشارات، نسخه خطی به خط مؤلف، فاضل احمد پاشا، ۸۷۵، ترکیه، کتابخانه کوپرولو.

یمانی تستری، بدرالدین محمد (بی‌تا)، المحاکمات بین شراح الاشارات، نسخه خطی، ۲۵۵۱، ترکیه، کتابخانه لاله‌لی.

_____ (۷۵۹ ه.ق.)، المحاکمات بین شراح الاشارات، نسخه خطی، ss . rr. aaart . ۶۱، آلمان، کتابخانه دولتی برلین.

بی‌نام (بی‌تا)، حاشیه علی متن الاشارات، نسخه خطی، ۷۹۷۰، آمریکا، کتابخانه دانشگاه میشیگان.

Sii hāee,, A ())))) Dtttt s nn Aviceaaa, A Styyy add tttt inn ff Saaraf ll-Dīn al-aa ‘īī’ s Cmmmett ary nn tee Iāārāt, Brill.

References

- Il -Aaaarī, S (999). *Hāshīyyat Sharḥ al-Ishārāt*. aa ccccritt Cyyy, Carll lah, Numeer: 2222. (in Araiī c)
- Il -Aaaarī, S (aaaa te)). *Hāshīyyat Sharḥ al-Ishārāt*. aa ccccritt Cppy, Fezzll lah ff eiii , Nmm̄er: 1444. (in Araiī c)
- ‘Alawī ‘Āmilī, A ())))) *Kuḥl al-Abṣār (al-Hāshīyyah ‘alā Sharḥ al-Ishārāt)*. aa ccccritt Cyyy, Unieerii ty ff Terr a:: Cett ral rrrr ary add Dccm̄mett atinn Cett er, Nmm̄er: 3333. (in Araiī c)
- ‘Alawī ‘Āmilī, A ())))) *Kuḥl al-Abṣār*. ṣṣ ccccritt Cyyy, rrrr ary ff Ill amic Csss ll tatiee Assembly, Nmm̄er: 3333. (in Araiī c)
- Il -rrr jānī , S (aaaa te)). *al-Muhākamāt ma‘a Ḥawāshī S [= al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī]*. aa ccccritt Cyyy, Neteerla::: eeieen Uii eerii ty, Nmm̄er: Or 000. (in Araiī c)
- Il -īīī , Naīr al-Dīn, M ())))) *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. Qmm Narr al-Balāaaa h. (in Araiī c)
- Āmīī , A ())))) *Kashf al-Tamwihāt fī Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. Berr tt : Dar al-Ktt bb al-‘ilmīaaa h. (in Araiī c)
- Amm̄mm̄mm̄ (aaaa te)). *Hashīyah ‘alā Matn al-Ishārāt*. aa ccccritt Cyyy, U.S.A: Uii eerii ty ff ii cii aan rrrr ary, Numeer: 0000. (in Araiī c)
- Aritt tt le ())))) *Metaphysics*, tralll ated yy ffff ī, Tehra:: Narr Nu. (in Perii a)
- BāwwwwH ())))) Il -Hāīī aaah ‘alā ll-āāāā aamāt, (ma‘ Ḥawāīī Bāwwww Terr a:: ī rāt aa tt bb. (in Araiī c)
- Bam̄āāār, A (999). eee Smm̄matinn (*Al-Taṣṣīl*) dd. ::: M. uu ṭaaaaī, Terr a:: eee Uii eerii ty ff Terr an. (in Araiī c)
- Bīī hīī, A ())))) Beigg add its Caees. Qmm Bttt ān Ketāb Qmm (in Perii a)

Haaazzāii h Āmll ī, H ())))) On Beigg add its Caeees (*Fī al-Wujūd wa ʿlālīh*). Qmm Āaat Īrr āq. (in Perii a))

Haaaiii Kāātāāāāāii, M. A ())))) *Hāshiyah Bar Shurūh Ishārāt wa Tanbīhāt*. aa cccritt C:::: Yaz:: Saraazī ii rry, Numeer: 444. (in Arai c)

Inn Kamaaa,, S ())))) *Sharḥ al-Uṣūl wa aljūmal mīn Muhimmāt al-ʿilm wa al-ʿamal*. aa cccritt Cyyy, Trree:: aa leli rrrr ary, Numeer: 6666. (in Arai c)

Inn Sīāā, H ())))) Rīāālah Ba ʿd ll -afāḍīl Īlā ʿll amā ʿ Maī aah al-Salām Fī aa ll āt. Terr a:: Faraagg Īrān aa mīn. (in Arai c)

_____) Ntt es (*Al-ta ʿlīqat*). Qum: aa tt ab al-llām al-llāī . (in Arai c)

_____) eee ee taiiii i s ff eee Healgg (*Al-Ilahiyat min Kitāb al-Shifā*). dd yy: Haaan Haaan-āā eeh Āmll ī. Qmm Btt ān ī tāb. (in Arai c)

_____) eee Salaatinn (*Al-Najāt mīn al-Gharq fī Baḥr al-Ḍalālāt*). Terr a:: Uii eeri ty ff Terr an. (in Arai c)

_____) Remarss add Admiii tiss (*Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*). Qmm Btt ān kitāb. (in Arai c)

_____) eee Bkkk ff Sciecce (eee ll)))) (*Dānishnāmah ʿalā ʿl-Ilāhīyyāt*). Hamiāā:: Unieeri ty ff Bū Alī Sīnā. (in Perii a))

_____ aaaa te)). Srrr ces ff Wiooom (*Rasā ʿil Ibn Sīnā (Uyūn al-Ḥikmah)*). Qmm Bīāār. (in Arai c)

Inn Tamnīyaa,, A ())))) On cfff lict eetween reannn add ccritt rre (*Dar ʿ Ta ʿarōḍ al-ʿAql wa al-Naql*). Saiii Arai a: Imam aaaa mmad Inn Sadd Illamic Uii eeri ty. (in Arai c)

aaāāii Āmll ī, ʿA ())))) *Raḥīq Makhtūm*. Qum: Irra ʿ. (in Perii a))

Kāāāānī, Naṣīr al-Dī,, A ())))) *Hāshīyyat Ḥal Mushkilāt al-Ishārāt*. aa cccritt Cyyy, Terr a:: Uii eeri ty ff Terr a,, Number: 0000. (in Arai c)

Kāāāāārī, H ())))) *Hāshīyyat al-Tajrīd*. aa cccritt Cyyy, Terr a:: Natiaaal rrrr ary ff Iran. (in Arai c)

_____) Commett ary nn Aii ceaaa's ee taiiii i s ff tee Healgg (*Al-Hāshīyyah ʿalā al-Shifā ʿ (al-Ilāhīyyāt)*). dd yy: Hāmid Nājī Iffaāāī, Qum: Keeeh Haaann Kāāāāārī. (in Arai c)

_____) *Al-Hāshīyyah ʿalā Shurūh al-Ishārāt*. Qmm Bstān Ketāb Qmm (in Arai c)

Kmmiīīī, M (999). *Talīqāt ʿalā al-Ḥikmah al-Muta ʿālīyyah*. eee Ittt itte fir Cmmi latinn add Plll icatinn ff Īmām Kmmiīīī's Wrr ss. (in Arai c)

aa ʿmmmQazwīnī, M (aaaa te)). *Hāshīyyah Sharḥ Ishārāt*. aa cccritt Cyyy, Terr a:: rrrr ary ff Illamic Cllll latiee Assemll y, Nmm̄er: 555555(in Arai c)

Najjj awāī, Amnāl al-Dī,, M ())))) Commett ary on Remarss (*Sharḥ al-Ishārāt*). aa cccritt Cyyy, Trree:: Krrr ūlū ii rry. Nmm̄er: 555. (in Arai c)

Palāīī, M ())))) ee ii tatiss nn Unieeraals yy Reii ewigg Sm̄e Aii ceaaa's Wrr ss, āāwīāān Kii ra,, (()). (in Perii a))

Rafī ṭ Qazwīnī, A ())))) *Collected Philosophical Articles, Treatises, Marginal Notes and Glosses*, Irai an Ittt itute ff Pii loyyyyy [In Arai c add Perii a]]

Rāzī, Farr al-Dīn, M ())))) eee Fuuaatinn ff Declarigg Alla" s Tracceddece (*Asās al-Taqdīs*). Cair:: aa tt aaah al-Azaariaah ttt trr āth. (in Arai c)

_____) eee Hieeer Issees (*al-Maṭālib al-Ālīyyah min al-‘Ilm al-Ilāhī*). Berr tt : Dār al-Kitāb al-Araī . (in Arai c)

_____) *Lubāb al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. Cair:: al-Azaar Uii eerii ty. (in Arai c)

_____) *Mantiq al-Mulakhkhaṣ*. Imam Ṣāii q Uii eerii ty. (in Arai c)

_____) Cmmmett ary nn Remarss add Amnii tiss (*Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*) Terr a:: Sciety fir tee Aprreeciatinn ff Cll tr al Wrr ss add Diiii taries. (in Arai c)

_____ aaaa te) . *Al-Arba‘īn fī Uṣūl al-Dīn*. Cair:: al-Azaar Uii eerii ty. (in Arai c)

Razī, Quṭb al-Dī, M ())))) Saarḥ al-Iāārāt wa al-Taīī āāt ma‘a al-āāā aamāt. Qum: Narr al-Kita..

_____ aaaa te) . *al-Quṭbī*. Karacii , al-aa tt aaah al-Burr ā. (in Arai c)

_____ aaaa te) . *Shurūḥ al-Shamsiyah* .Berr tt : Sii raah Saams al-Marr iq. (in Arai c)

Rezarrr , .. (111). A Reii ew ff Aii ceaaa's Armmnt aaaitt aa terialimm *Journal of Hikmat-e-Islamī*, ((... 1 (Summer))))), 333-333. (in Perii a))

Sa‘āat uu ṭafawī, S. H ())))) .) mmett ary nn Remarss add Amnii tinns (*Sharḥ Ishārāt wa Tanbīhāt*) Terr a:: Imam Ṣāii q Unieerii ty. (in Perii a))

Samaraaī , M ())))) Biāārāt al-Iāārāt fī Saarḥ al-Iāārāt wa al-Taīī āāt. Terr a:: ī rāth aa tt bb. (in Arai c)

Sii āee, A ())))) Dttt s nn Aviceaaa, A Styyy add tttt inn ff Saaraf ll-Dīn al-aa ‘īī ‘s Cmmmett ary on tee Iāārāt. Brill.

Sī rāzī (uu llā Ṣarr ā), Ṣarr al-Dī, M ())))) eee Tracceddett Pii looyyy ff tee Frrr rrrr eess ff tee Itt ellect (*Al-Hikmah al-Muta‘ālīyyah fī al-Asfār al-Arba‘ah al-‘Aqlīyyah*). Qmm aa tt abah al-sss ṭafawī. (in Arai c)

_____) *Ta‘liqat Hikmah al-Ishrāq*. Terr a:: Hīmmat Ṣarr ā. (in Arai c)

_____) Hāīī aaah Saarḥ Iāārāt. aa cccritt Cyy, Terr a:: Natiaaal rrrr ary ff Ira.. Nmner: 99966. (in Arai c)

Sī rāzī, Quṭb ll-Dī, M ())))) eee Relll utinn ff ii ffcill t issees in tee Remarss add Amnii tiss (*Hāshīyah ‘alā ḥal Mushkilāt al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*). aa cccritt Cppy, nll a:: ii rrr ary ff Camrree Uii eerii ty, Nmner: ss Or.1111. (in Arai c)

Sii rāzī, S. R ())))) *Al-Isfār ‘An al-Asfār*. Terr a:: ii nittry ff Cultrre add Illamic Gii aacce. (in Arai c)

Sīr wān , A ())))) *Being and Its Causes in Peripatetic Wisdom*, Qum: Reearch Ittt ittt e ff Hawzah add Uii eeriity. (in Perii a))

Tawalll ī, .. H & Shīrwān , A ())))) “Aaaliis s ff Uii eeraal Prlll em frmmAii ceaaa’s Viewiii tt add nnn ’s Itt errr etatinn in lāārāt wa Taīī āāt”, *Philosophical Knowledge* 1(()). (in Perii a))

Urmawī, Sirāj al-Dī, M ())))) Cmmerraty nn Remarss add Amniii tinns (*Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*) Qum: Dār aa nn al-‘Āii ī n. (in Araiī c)

Usssānī, H ())))) *Wi‘āyah al-Hikmah fī Sharḥ Nahāyah al-Hikmah*. Qmm ll-aa raaz al-‘Ālamī dddīrāāt al-llāmāaa h. (in Araiī c)

_____ ())))) *Gradation in "Being Gradation" of Ṣadrā Hikmat*, Pii loociiī cal Kwvwdeeee (()). (in Perii a))

_____ ())))) *Ṣiddīqīn's Argument*, Terr a:: Iraiī an Ittt ittt e ff Pii looyyy. (in Perii a))

_____ ())))) *Plurality or Unity of Being*, Terr a:: Reearch Ittt ittt e fr Ill amic Cll trr e add hhhhhhh (in Perii a))

Yamāii Tttt ari, Barr al-Dīn, M ())))) *Al-Muḥākamāt bayn Shurrāḥ al-Ishārāt*. aa ccccritt Cyyy, Germa:: Berlin State rrrr ary. Nmnner: ss . Or. Qaart 11. (in Araiī c)

_____ (aaaa te)), *al-Muḥākamāt bayn Shurrāḥ al-Ishārāt*. aa ccccritt Cyyy, Trr ee:: aa leli Lirr ary, Nmnner: 1111. (in Araiī c)

zzzzz z, ‘A ())))) Aaaaa aios nn eee rrrr eess (*Ta‘līqāt al-Asfār*). Terr a:: Ittīlā‘āt. (in Araiī c)