

بررسی مسئله کلیات از منظر ابن سینا و تفسیر خواجه طوسی از آن با محوریت اشارات و تنبیهات

محمدهادی توکلی*

علی شیروانی**

چکیده

ابن سینا در آغاز الهیات اشارات مدعی می‌شود که از تشبیه در محسوسات می‌توان به وجود امری غیرمحسوس و مجرد پی برد. وی از طریق حمل ماهیات مخلوطه بر ماهیت لایشرط استدلال می‌کند که ماهیت لایشرط از عوارض مادی ماهیات مخلوطه مبراست و لذا غیرمحسوس است. بیان ابن سینا موهم آن است که وی ماهیت لایشرط مذکور را در خارج از اذهان موجود می‌داند، به گونه‌ای که خواجه طوسی برخلاف برخی دیگر کتبش که وجود امر کلی را در خارج ممتنع می‌داند، در تفسیر بیان ابن سینا حکم به خارجیت ماهیت لایشرط در عین نامحسوس بودن می‌کند؛ درحالی که به قرینه بیانات ابن سینا در دیگر کتبش، وی امر کلی را تنها در ذهن موجود می‌داند. به نظر می‌رسد که ابن سینا در اشارات در صدد اثبات آن است که ماهیت لایشرط در ظرف ذهن، امری مجرد است و از همین طریق وجودی مجرد را اثبات می‌کند.

کلیدواژه‌ها: کلی، نفس ناطقه، مجرد، محسوسات، ابن سینا، خواجه طوسی.

مقدمه

شکی نیست که تصدیق به وجود امر و یا امور نامحسوس، نقطه افتراق میان مادی‌گرایان و الهیون (غیر از قایلان به تجسیم) است و اثبات وجود امور نامحسوس از مهم‌ترین دغدغه‌های ملیون و فلاسفه یونانی و غیر یونانی بوده است.

برخلاف بسیاری از حکما، ابن‌سینا در آغاز *الهیات اشارات* - برخلاف دیگر آثار خود - با اثبات وجود امر غیر محسوس وارد مباحث الهیات می‌شود و با اثبات وجود امر کلی که بر موجودات کثیر انطباق پذیر بوده، فاقد خصوصیات مادی است، وجود امری مجرد را اثبات می‌کند. استدلال ابن‌سینا علاوه بر اهمیت یادشده، به دلیل تبیین چگونگی وجود کلیات اهمیتی مضاعف می‌یابد، به سبب آنکه امر اخیر به قدری مهم است که برخی سراسر فلسفه قرون وسطا را تلاشی سرسختانه برای حل آن دانسته‌اند (ژیلسون، ۱۳۸۵، ص ۹) و گفته شده است:

نفس این بحث به تنهایی نه فقط مشخصه مرحله‌ای از تاریخ فلسفه غرب است، بلکه به معنای عمیق کلمه نشانگر وضع کلی تفکر منطقی و کلامی و حتی اجتماعی و سیاسی آن عصر است (مجتهدی، ۱۳۸۵، ص ۸۵).

سراهمیت این بحث آن است که در بحث از وجود کلیات، علاوه بر بحث وجودشناسی، بحث معرفت‌شناسی هم مطرح می‌شود؛ به این صورت که آیا رابطه‌ای میان مفاهیم کلی و واقعیات و امور جزئی و اشیای متعین و مشخص خارجی وجود دارد یا نه؟ اگر چنین رابطه‌ای وجود دارد، این رابطه چگونه است؟ و این مفاهیم ناظر به چه واقعیاتی هستند؟

مسئله کلیات در فلسفه سینوی به صورت مفصل مطرح شده، و تأثیر آرای ابن‌سینا علاوه بر کتاب‌های فلسفی در جهان اسلام، در اندیشه دوتس/اسکوتوس قابل مشاهده است؛ به طوری که وی در این مسئله موضعی مانند ابن‌سینا در پیش گرفته و حتی باصراحت از ابن‌سینا نام می‌برد (همان، ص ۱۵۲-۱۵۳).

بنابراین بجاست که به بازخوانی بیانات ابن‌سینا در این باره بپردازیم و موضع وی را به گونه‌ای مشخص بیان کنیم. برای بررسی بیان وی، چاره‌ای نیست جز آنکه در این مقدمه به اجمال، معنای کلی و انواع آن را توضیح دهیم:

معنای کلی و انواع آن

مقصود از کلی، امری است که فی نفسه صدقش بر امور کثیر ممتنع نیست. این مفهوم را به دو لحاظ حمل اولی و حمل شایع می‌توان بررسی کرد:

۱. مفهوم «کلی» به حمل اولی، جدا از اینکه مثلاً انسان یا غیرانسان است، کلی منطقی نامیده می‌شود و روشن است که کلی منطقی از بحث ما خارج است؛ زیرا از معقولات ثانی منطقی (و نه فلسفی) بوده، موطن آن تنها در ذهن است و مصداق خارجی هم ندارد.

۲. کلی به حمل شایع که در حقیقت وصف امور ماهوی است، به دو صورت درخور تصور است: الف) موصوف به کلیت به شرط کلی بودن لحاظ شود که جایگاه آن تنها در ذهن است و به آن کلی عقلی گفته می‌شود؛ ب) یا آنکه موصوف کلیت بدون لحاظ کلی بودن و عدم آن لحاظ شود و به عبارتی نسبت به وصف کلیت لایشرط باشد، که به آن کلی طبیعی می‌گویند. موطنی که کلی طبیعی در آن ثبوت دارد، کانون اختلاف است؛ برخی آن را علاوه بر ذهن، در خارج نیز موجود می‌دانند و برخی تنها به ثبوت ذهنی آن قایل‌اند.

ابن سینا در دانشنامه‌ی علائی تصریح می‌کند:

حقیقت وی [کلی طبیعی] موجود است هم اندر اندیشه و هم بیرون از اندیشه؛ زیرا

که حقیقت مردمی و سیاهی [به‌عنوان دو مثال] موجود است هم اندر اندیشه و هم

بیرون اندیشه اندر چیزها (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۴۱).

اما درباره‌ی نحوه‌ی وجود آن در خارج، باید گفت که کلی طبیعی در خارج به وجود افراد موجود است و به عبارتی در خارج است علی نعت الکثرة. پس انسان کلی - که لا بشرط از کلیت است - در زید، زید است و در عمرو، عمرو. پس کلی طبیعی در خارج از ذهن - که در ضمن موجودات عالم ماده به وجود مادی آنها موجود است - بهره‌ای از تجرد ندارد و در ظرف ذهن، مجرد از ماده است. این در حالی است که کلی عقلی که امری کلی و مقید به کلیت است، در خارج بهره‌ای از تحقق ندارد.

با این تمهید اجمالی به سراغ بیان ابن سینا برویم و برای شناخت مقصود وی از کلی، کنکاشی کنیم. ما در این مقاله می‌کوشیم که در آغاز با استفاده از خود برهان، تحلیلی بدوی ارائه دهیم و

پس از بررسی تفاسیر گوناگون از آن با استفاده از بیانات خود ابن‌سینا در مواضع گوناگون، تحلیلی نهایی از برهان وی به دست دهیم.

۱. برهان ابن‌سینا در اثبات وجود امر مجرد از طریق تحلیل امور محسوس

بدان آنچه که غالب بر او هام مردم است آن است که موجودات منحصر در محسوسات می‌باشند و چیزی که حس به جوهر و ذات او نائل گردد، فرض وجود آن محال است و اینکه اگر چیزی ذاتاً مکان و وضع مخصوصی نداشته باشد، (یعنی) مثل جسم (نباشد)، یا در آن حلول نکرده باشد، (یعنی) مانند احوال جسم (نباشد)، حظی از وجود ندارد و برای تو ممکن است که در خود محسوس تأمل کنی و بطلان قول ایشان را بدانی؛ زیرا تو و هر کسی که استحقاق مخاطب شدن را دارد، می‌دانی که گاهی بر این محسوسات اسمی واحد، نه فقط به صورت اشتراک صرف (یعنی اشتراک لفظی)، بلکه به حسب معنای واحد، مانند اسم انسان (که مشترک معنوی است)، اطلاق می‌گردد؛ زیرا هر دوی شما شکی در وقوع آن (یعنی اسم انسان) به صورت معنای واحد موجود، بر زید و عمرو ندارد.

پس آن معنای موجود یا به نحوی است که مورد احساس قرار می‌گیرد و یا بدان نحو نیست؛ اگر مورد احساس قرار نگیرد، نتیجه آن است که جست‌وجو در محسوسات، امری را که محسوس نیست پیدا نموده است و بدین امر در شگفت شو و اگر مورد احساس قرار می‌گیرد، پس به ناچار دارای وضع و مکان بوده و دارای مقدار معین و کیف مشخص خواهد بود که جز به همان صورت مورد احساس و تخیل قرار نمی‌گیرد؛ زیرا تمامی محسوسات و متخیلات لزوماً به سبب این احوال (وضع و مکان و...) تخصص می‌یابند و هنگامی که چنین باشد با آنچه که بدان نحو نیست (یعنی همان وضع و مکان و مقدار و...) را نداشته باشد) سازگار نخواهد بود و در نتیجه بر امور کثیری که در آن حال مختلف‌اند (یعنی همان وضع و مکان را

بررسی مسئله کلیات از منظر ابن سینا و تفسیر خواجه طوسی از آن □ ۵۳

ندارند) حمل نخواهد شد. پس انسان از آن جهت که دارای حقیقتی واحد است، بلکه از جهت حقیقت اصلی خود که کثرت در آن فرق نمی‌کند (یعنی زید و عمرو همه آن را دارند)، محسوس نمی‌باشد؛ بلکه معقول صرف می‌باشد و در مورد تمامی امور کلی، امر به همین منوال است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴=۲).

۱-۱. تحلیل برهان ابن سینا با اتکا به متن برهان

برهان ابن سینا دارای دو قیاس است:

در قیاس اول که به صورت شکل اول است، اثبات می‌شود که امر محسوس نمی‌تواند به صورت مشترک معنوی بر چند فرد حمل گردد. ساختار این قیاس چنین است:

الف) امر محسوس، دارای صفاتی خاص (وضع معین و مقدار معین و...) است (کل محسوس ذوات صفات مخصوصه)؛

ب) امری که دارای صفات خاص است، بر امور دیگری که دارای صفات خاص خود هستند، حمل نمی‌شود (لا شیء ذو صفة مخصوصه، محمول علی اشخاص ذوات صفات مخصوصه)؛ نتیجه: امر محسوس، بر اشخاصی که دارای صفات خاص خود هستند، حمل نمی‌شود (لا شیء محسوس، محمول علی اشخاص ذوات صفات مخصوصه).

عکس مستوی نتیجه این قیاس که سالبه کلیه است، سالبه کلیه خواهد بود که چنین است: هر آنچه بر اشخاصی که دارای صفات خاص خود هستند حمل شود، محسوس نیست (کل محمول علی اشخاص ذوات صفات مخصوصه، لیس بمحسوس، یعنی الطبیعة المشتركة لیس بمحسوسة). قیاس دوم که به صورت شکل سوم است، بدین قرار است:

الف) امری که به صورت مشترک معنوی بر اشخاصی که دارای صفات خاص خود هستند، حمل می‌شود موجود است (الطبیعة المشتركة موجودة)؛

ب) هر آنچه بر اشخاصی که دارای صفات خاص خود هستند حمل شود، محسوس نیست (الطبیعة المشتركة لیس بمحسوسة)؛

نتیجه: بعضی از موجودات، محسوس نیستند (بعض الموجدات لیس بمحسوس). اینکه ظرف ثبوت این امر غیر محسوس، خارج (در مقابل ذهن) است یا اینکه تنها در ذهن ثبوت دارد، مورد اختلاف است. در میان مفسران آثار ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی که مهم‌ترین شرح اشارات را نگاشته، قایل به آن است که امر غیر محسوس مدنظر ابن‌سینا، کلی طبیعی موجود خارج است.

پیش از آنکه به تفسیر خواجه بپردازیم، توجه به این مطلب ضروری می‌نماید که برخی از امور مادی، همانند جواهر، محسوس نیستند؛ از این رو می‌توان این پرسش را مطرح ساخت که ممکن است مقصود ابن‌سینا از غیر محسوس، امر مادی باشد. به عبارتی دیگر آیا ابن‌سینا در صدد اثبات امر مادی غیر محسوس برآمده است یا در صدد اثبات مجردات است؟ علت طرح این پرسش آن است که ابن‌سینا در بیان مطلب خود، از واژه غیر مادی بهره نبرده و به لفظ غیر محسوس بسنده کرده است.

به قرینه عبارات خود ابن‌سینا، پاسخ پرسش یادشده آن است که مقصود وی از غیر محسوس، همان امر مجرد (غیر مادی) است و وی در بیان استدلال خود، به عدم تباین غیر محسوس و مادی نظری نداشته است؛ زیرا اولاً ابن‌سینا در رد سخنان کسانی برآمده است که می‌گویند آنچه حس به جوهر آن و نیز به احوالاتش راه ندارد، موجود نیست؛ ثانیاً از سوی دیگر وی در پایان بیانات خود اشاره می‌کند که انسانیت غیر محسوس، معقول صرف است و واضح است که نمی‌توان گفت معقول، مادی غیر محسوس است؛ ثالثاً ابن‌سینا در ادامه بیانات خود در اشارات، با عنوان تذنیب، از اشاره‌ناپذیر بودن امر مشترک، بر اشاره‌ناپذیر بودن خداوند استدلال می‌کند، در حالی که امر مادی غیر محسوس اشاره‌پذیر است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۷)؛ رابعاً وی در اواخر نمط چهارم می‌گوید: ... و کل جسم محسوس فهو فتکثر بالقسمة الکلیه الخ (همان، ص ۵۹). و چنان‌که خواجه طوسی گفته، مقصود وی از جسم محسوس، اجسام نوعیه است.

۲. بررسی تفسیر خواجه طوسی از کلی مدنظر ابن‌سینا

خواجه طوسی در کتب خویش، درباره تحقق کلی طبیعی در خارج به صورت ضد و نقیض

بررسی مسئله کلیات از منظر ابن سینا و تفسیر خواجه طوسی از آن □ ۵۵

سخن گفته است. وی در طبیعیات اشارات و نیز در اجوبه صدرالدین قونوی، قایل به آن است که کلی مشترک، تنها در عقل موجود است؛ اما در الهیات اشارات و در نقد المحصل و نیز در مصارع المصارع آن را در خارج نیز موجود می‌داند. خواجه در طبیعیات اشارات در پاسخ به این بیان فخررازی که «انسانیت مشترک که در اشخاص موجود است و مجرد از لواحق می‌باشد، پس علمی که به آن تعلق می‌گیرد، از آن جهت که علم است کلی مجرد است؛ زیرا معلومش این چنین است» چنین می‌گوید:

انسانیتی که در زید وجود دارد، عین انسانیتی نیست که در عمرو وجود دارد. پس انسانیتی که بر آن دو حمل می‌شود از آن جهت که بر آن دو حمل می‌شود، غیر از انسانیتی است که در هریک از آنها وجود دارد؛ زیرا آنچه که از آن در هریک از آن دو وجود دارد خود آن نیست؛ بلکه جزئی از آن است. در نتیجه خود آن تنها در عقل وجود دارد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۲۶-۳۲۷).

وی در پاسخ به پرسش‌های عارف قونوی، به مناسبت بحث از وجود عام، می‌گوید:

وجود عام مشترک جز در عقل تحقق ندارد، و در هر امر عام مشترک نیز وضع بدین منوال است؛ به دلیل آن که شیء عینی بر اشیای متعدد واقع نمی‌گردد؛ زیرا اگر در هریک از آن اشیا موجود باشد، دیگر خود شیء معینی نخواهد بود؛ و اگر در کل از جهت کل بودن باشد - که کل از این حیثیت خود شیئی معین است - دیگر بر اشیا (که چند شیء هستند) واقع نمی‌گردد؛ و اگر در کل، به صورت مستغرق در افراد باشد، در هریک از آنها به صورت جزئی از آنها خواهد بود (لذا دیگر کلی نیست)؛ و اگر در هیچ یک از افراد نباشد و در کل هم نباشد، دیگر واقع بر ایشان نیست؛ و به طور کلی وقوع آن بر غیر خود، تنها از طریق حمل بر آن غیر میسر است، و حمل و وضع تنها در عقل صورت می‌گیرد (الخ) (طوسی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۹).

این استدلال خواجه در کتب عرفانی همانند مصباح الانس ابن فناری مورد نقد قرار گرفت. مرحوم میرزاهاشم اشکوری در تعلیقه به بیان ابن فناری، از این مطلب چنین یاد می‌کند: هذا إشارة

إلى الدليل الذى ذكره المحقق الطوسى فى منع القول بوجود الكلى الطبيعى المشترك فى الخارج (الخ) (اشكورى، ۱۳۸۴، ص ۳۶).

اما خواجه طوسى برخلاف مطالب يادشده، در شرح بيان ابن‌سینا در نمط چهارم - که مورد بحث ماست - می‌گوید:

انسانى که بر اشخاص حمل می‌شود، انسان از جهت انسان بودن خود است که جزء زید و یا این انسان (یعنی انسان بخصوص) بلکه جزئی از همه انسان‌های محسوس است؛ زیرا انسان از جهت مذکور در خارج موجود است؛ چراکه در غیر این صورت این اشخاص (افراد انسان) انسان نخواهند بود (طوسى، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶). از عبارت اخیر خواجه روشن می‌شود که وی گمان کرده مقصود ابن‌سینا از امر غیر محسوس، کلی طبیعی‌ای است که در ظرف خارج، به وجود افراد موجود است. شاهد دیگر بر این مدعا، آن است که وی در پاسخ به اعتراض فیخر رازی که: انسان مشترک، موجود در عقل است و نه در خارج، درحالی‌که مطلوب اثبات موجود غیر محسوس در خارج بود، می‌گوید:

اعتراض این‌گونه حل می‌شود که فرق است میان طبیعت انسانی که اشتراک و عدم آن (یعنی خصوص) بر آن عارض می‌گردد و میان انسانی که به همراه اشتراک اخذ شده است (یعنی مقید به قید اشتراک است)؛ زیرا اولی هم در خارج و هم در ذهن وجود دارد و دومی تنها در عقل وجود دارد (همان، ص ۷).

این بیان نیز گواه بر آن است که خواجه اصرار بر این دارد که امر مشترک غیر محسوس، تنها در عقل وجود ندارد، بلکه در خارج هم موجود است. وی در مصارع المصارع در پاسخ شهرستانی که می‌گوید کلی در خارج وجود ندارد، می‌گوید:

این کلامی باطل است؛ زیرا اشخاص انسان در خارج، در امری اشتراک دارند که افراد شتر و گاو و اشخاص سنگ و درخت در آن مشترک نمی‌باشند، و امر مشترک مذکور در خارج کلی نامیده می‌شود و مقید به طبیعی بودن است (طوسى، ۱۴۰۵ ق، ص ۶۵).

از این فقره که «اشخاص انسان در خارج در امری اشتراک دارند»، برمی آید که در نظر خواجه کلی مشترک با وصف اشتراک در خارج موجود است.

حاصل آن است که خواجه در کتب خود به صورت ضد و نقیض سخن می گوید و در جایی امر مشترک را در خارج موجود می داند و در جای دیگر دلیل بر عدم آن در خارج اقامه می کند.

۲-۱. نقدی بر نقد قطب رازی به بیان خواجه

پیش از بررسی اشکال قطب رازی، گفتنی است که در قضایای حملیه موجهه ای که محمولات آنها امور عدمیت اختلاف شده است که آیا این امور در خارج ثبوت دارند یا نه. قطب رازی قایل به عدم ثبوت آنها در خارج است و تنها آنها را اموری صادق بر خارج به شمار می آورد، و صدق آنها بر خارج را در صحت قضایای حملیه موجهه مذکور و نفس الامر داشتن آنها بسنده می داند و بر این اساس می گوید: انتقال مبدأ محمول در خارج، حمل خارجی را منتفی نمی کند؛ زیرا کوری در خارج موجود نیست، اما زید در خارج کور است (رازی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۰۲).

وی با این مبنا، بر استدلال خواجه که «اگر انسان مشترک در خارج موجود نباشد، اشخاص انسان در خارج انسان نخواهند بود»، ایراد می گیرد و می گوید: از نبودن محمول، عدم حمل خارجی لازم نمی آید (رازی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶).

درباره اشکال قطب باید گفت که این تقریر از قاعده فرعیت که «ثبوت شیء شیء فرع ثبوت مثبت له لا الثابت» قبول نیست؛ زیرا ثبوت ثابت ضرورت دارد، ولو به صورت وجود رابط. چنان که ابن سینا در الهیات شفاء تصریح کرده که آنچه ثبوت نداشته باشد، نمی تواند وصف امری دیگر قرار گیرد (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۴۴). لذا مبدل ساختن ثبوت ثابت به صدق ثابت کفایت نمی کند که البته تحقیق این مطلب از عهده این مقاله خارج است (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۳۶-۳۳۸).

۳. نقد و بررسی تفسیر صدرالمتألهین از کلی مدنظر ابن‌سینا

صدرالمتألهین در اسفار به ردّ استدلال ابن‌سینا می‌پردازد و چنین می‌گوید:

و جای تعجب از شیخ است که در اول نمط چهارم از کتاب اشارات اثبات می‌کند که برای حیوان معقول وجودی در حیوان محسوس است، درحالی‌که وجود مخصوص به حیوان معقول مشترک در میان کثیرین، غیرقابل اشاره و مکانمندی و وضع است و در عین حال به حسب معنای معقول خود، ارتباط و اتحاد به حیوان محسوس دارد؛ نه به این صورت که صورت عقلی آن به اشخاص حیوانی تقوم داشته باشد تا اینکه حیوان عقلی عرض قایم به حیوان حسی باشد، بلکه خود در نسبت با حیوان پست و فاسدشدنی، به جوه‌ریت و بسی‌نیازی از موضوع سزاوارتر است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۴۴-۲۴۵).

همان‌گونه که حاجی سبزواری اشاره می‌کند، مقصود ابن‌سینا از کلی، کلی طبیعی است و آنچه صدرالمتألهین مطرح می‌کند مربوط به کلی عقلی است؛ اما گویا صدرالمتألهین تحت تأثیر شرح خواجه، بیان ابن‌سینا را به این مطلب تفسیر کرده است که ابن‌سینا در پی اثبات امری مجرد در متن خارج (در مقابل ذهن) است.

۴. نقد و بررسی تفسیر کلی مدنظر ابن‌سینا به کلی سبعی

کلی سبعی در مراتب وجود به امری گفته می‌شود که در نسبت با امور مادون خود، به لحاظ وجودی شدیدتر باشد و کمالات موجود در مادون خود را به نحو اکمل دارا باشد. ممکن است این پرسش پیش آید که آیا می‌توان کلی مدنظر ابن‌سینا را به کلی سبعی تفسیر کرد؟ به این معنا که رب‌النوع هریک از موجودات عالم ماده را به‌عنوان کلی بر آن موجود مادی حمل کنیم؟ در پاسخ این پرسش باید گفت، شواهد گوناگونی بر عدم صحت این تفسیر وجود دارد. برای مثال ابن‌سینا وجود رب‌النوع را نمی‌پذیرد و اگر اشکال شود که اشارات واپسین کتاب ابن‌سینا است و ممکن است تغییر رأی داده باشد، می‌گوییم در این صورت دلیل ابن‌سینا، در صورتی

تمامیت دارد که دیدگاه وی در ادراک کلیات مطابق با نظر صدرالمتألهین در این زمینه باشد. صدرالمتألهین معتقد است همان‌گونه که وقتی انسان شخصی را در هوای غبارآلود یا از مسافتی دور مشاهده می‌کند، صورتی مبهم برایش حاصل می‌شود و در نتیجه می‌تواند آن را بر زید و عمرو و... تطبیق دهد، ادراک کلیات برای نفوس جزئیة در آغاز از طریق مشاهده از دور ارباب انواع و عقول صورت می‌گیرد که حاصل آن پیدایش یک صورت طبیعت است که به سبب ابهام آن، به نحو شایع قابل حمل بر افراد آن نوع است، ولی خود رب النوع به صورت حمل حقیقت و رقیقت بر افراد آن نوع حمل می‌گردد. این درحالی است که آرای ابن سینا با این مطالب سازگاری ندارند و در عبارات وی نه از مشاهده از دور اثری است و نه از حمل حقیقت و رقیقت خبری!

۵. تفسیر دیدگاه ابن سینا با استفاده از بیانات خود او در آثار دیگرش

ابن سینا در النجاة در بحث از مجرد قوه عاقله، برای اثبات مجرد صورت معقوله چنین می‌گوید: قوه عاقله، امری است که معقولات را از کم محدود و این و وضع و بقیه مقولات جدا می‌کند. پس لازم است که به ذات این صورت مجرد از وضع بنگریم تا بفهمیم که چگونه مجرد از وضع شده است. آیا چنین تجردی مربوط به شیئی است که این صورت از آن اخذ شده، یا مربوط به شیء اخذکننده (یعنی قوه عاقله) است؟ به عبارت دیگر ذات معقوله در وجود خارجی خود مجرد از وضع است یا در وجودی که در جوهر عاقله یافته است؟ محال است که (در آن صورت) در وجود خارجی مجرد از وضع باشد. پس مجرد بودن آن از وضع و این در وجودی که در عقل دارد رأی صحیح می‌باشد... (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۶۱-۳۶۲).

تأمل در عبارت یادشده می‌رساند که ابن سینا صورت معقول را به صورت مجرد در خارج موجود نمی‌داند.

اگر گفته شود که در نظر ابن سینا کلی طبیعی در خارج موجود است، می‌گوییم که کلی طبیعی در خارج به صورت جزئی موجود است، نه به صورت کلی؛ چنان‌که صدرالمتألهین می‌گوید عاقلی

تفوه به این امر نکرده است که کلی بما هو کلی در خارج موجود است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۷۳). لذا وجود یا عدم وجود کلی طبیعی در خارج دخیلی در برهان ابن‌سینا ندارد. بیان ابن‌سینا در التعليقات نیز گواه بر این امر است که وی امر کلی را از حیث عام بودن در خارج موجود نمی‌داند، و تنها آن را موجود در ذهن می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۶۴). وی در رساله‌ای که درباره قول رجل همدانی نگاشته، بر این قول استوار است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۴۶۶-۴۸۰).

لذا به نظر می‌آید که بیان خواجه در طبیعیات اشارات و نیز در اجوبه عارف قونوی، در نسبت با دیگر بیاناتش، بیانی تام است، و نقد بیان وی در نمط چهارم را می‌توان در همان دو موضع یادشده جست‌وجو کرد.

نتیجه‌گیری

ابن‌سینا امر کلی را تنها در ذهن موجود می‌داند و از آنجا که چنین امری مجرد از ماده است، ابن‌سینا به مقصود خود که اثبات امر مجرد است نایل می‌شود؛ اما خواجه طوسی در شرح بیان ابن‌سینا، تفسیری ناصحیح ارائه کرده است که با دیگر نصوص ابن‌سینا سازگاری ندارد. البته باید توجه داشت که بیان ابن‌سینا در اثبات امر کلی در فضای اندیشه مشائی تام است؛ اما بنابر مبانی حکمت متعالیه، امر کلی نصیب اوحدی از مردم می‌شود و تنها شماری اندک بهره‌مند از مجرد تام هستند و مابقی امری متخیل را به منزله امر کلی تلقی می‌کنند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبيهات*، در: *شرح الاشارات و التنبيهات للمحقق الطوسي*، قم، البلاغه.
- ، ۱۳۸۷، *الالهيات من كتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، ج سوم، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۳، *الهیات دانشنامه علائی*، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- ، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، ج دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- ، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مكتبة الاعلام الاسلامی.
- ، ۱۴۰۰ق، *رسائل*، قم، بیدار.
- اشکوری، میرزا، ۱۳۸۴، *حاشیه بر مصباح الانس*، تصحیح محمد خواجه‌ای، ج دوم، تهران، مولی.
- رازی، قطب‌الدین، ۱۳۷۵، *المحاكمات بین شرحی الاشارات*، در: *شرح الاشارات و التنبيهات للمحقق الطوسی*، قم، البلاغه.
- ، بی‌تا، *شرح مطالع الانوار فی المنطق*، قم، کتبی نجفی.
- زیلسون، اتین، ۱۳۸۵، *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت.
- صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ج سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۸۳، *اجوبة المسائل النصیریة*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- ، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبيهات*، قم، البلاغه.
- ، ۱۴۰۵ق، *مصارع المصارع*، تحقیق حسن معزی، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۰۳ق، *شرح الاشارات من کتاب شرح الاشارات*، قم، مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی.
- مجتهدی، کریم، ۱۳۸۰، *فلسفه و غرب*، تهران، امیرکبیر.