

تفاسیر ارائه شده از دیدگاه ابن‌سینا در خصوص شناخت انسان از وحدت و کثرت^۱

رضا اکبری^۲

چکیده

از نظر ابن‌سینا کثرت نزد تخیل انسان‌ها و وحدت نزد عقل انسان‌ها اعراف است. این دیدگاه این‌گونه مورد اشکال قرار گرفت که اگر وحدت و کثرت به عنوان دو مفهوم کلی در نظر گرفته شوند، در عقل حضور دارند و اگر به عنوان آنچه در محسوسات حاصل‌اند ملاحظه گردند، در تخیل حضور دارند؛ از این رو تخصیص اعرافیت هر یک از آن‌ها به یکی از دو قوه خیال و عقل وجهی ندارد. با توجه به جایگاه والای علمی ابن‌سینا و دقت او در طرح مباحث، اندیشمندان بعدی به توضیح دیدگاه ابن‌سینا و دفع این اشکال پرداختند. نخستین کسی که به این اشکال پاسخ داد میرشریف جرجانی در شرح کتاب موافف است. پاسخ جرجانی مورد مخالفت قوشچی در شرح جدید تجرید قرار گرفت. دوانی و دشتکی و دیگران نیز در پی تحلیل دیدگاه ابن‌سینا و پاسخ به اشکال قوشچی برآمدند. فیاض لاهیجی هم از جمله کسانی است که در توضیح دیدگاه ابن‌سینا دیدگاه جدیدی ارائه کرد. نتیجه این نزاع علمی پیدایش چهار ملاک برای توضیح اعرافیت وحدت برای عقل و اعرافیت کثرت برای خیال، در مقام فهم عبارت ابن‌سینا است. به نظر می‌رسد که نظریه ملاصدرا در توضیح دیدگاه ابن‌سینا، فهم صحیح‌تری از عبارت ابن‌سینا را ارائه می‌کند.

واژگان کلیدی

وحدت، کثرت، ابن‌سینا، جرجانی، دوانی، دشتکی، لاهیجی، رازی، ملاصدرا

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۵/۲۳؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۱۱/۱۰

۲- دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه امام صادق^۷

طرح مسئله

ابن سینا درباره شناخت انسان از وحدت و کثرت نظریه بدیعی دارد. نظریه بدیع او در خصوص شناخت انسان از کثرت و وحدت در این عبارت از الهیات شفا آمده است:

یشبه أن تكون الكثرة أيضاً أعرف عند تخيلنا، و الوحدة أعرف عند عقولنا، و يشبه أن تكون الوحدة و الكثرة من الأمور التي نتصورها بديهاً؟ لكن الكثرة تتخيلها أولاً، و الوحدة نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقلي، بل إن كان و لا بد فخيالي. ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفاً عقلياً، و هنالك تُؤخذ الوحدة متصورة بذاتها و من أوائل التصور، و يكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيهاً يُستعمل فيه المذهب الخيالي لثومى إلى معقول عندنا لا نتصوره حاضراً في الذهن (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ ب، ص ۱۰۵).

ظاهر این عبارت نشان می‌دهد که از نظر ابن سینا انسان‌ها وحدت و کثرت را به صورت بدیهی تصور می‌کنند و در عین حال کثرت نزد تخیل و وحدت نزد عقل اعراف است. نحوه شناخت انسان از وحدت و کثرت این‌گونه است که ابتدا کثرت را تخیل می‌کنیم و سپس وحدت را در حیطة عقل بدون هر گونه مبدأ تصویری معقول درک می‌کنیم. البته اگر تصور وحدت در حیطة عقل بخواهد مبتنی بر تصور مفهوم دیگری باشد، آن مفهوم یک مفهوم خیالی یا همان مفهوم خیالی کثرت خواهد بود. بر این اساس، تعریف کثرت بر پایه وحدت، یک تعریف عقلی است که در آن، وحدت یک تصور بدیهی در نظر گرفته شده است. اما تعریف وحدت بر پایه کثرت یک تعریف تنبیهی است که در آن از یک مسیر تخیلی که همان کثرت است، برای اشاره به معقولی که نزد ما حاضر است - ولی از آن غافلیم - استفاده شده است. افراد متعددی دیدگاه ابن سینا را در مورد اعرافیت وحدت برای عقل و اعرافیت کثرت برای خیال پذیرفته‌اند؛ افرادی چون: بهمنیار، رازی، خواجه نصیر الدین طوسی، علامه حلی، ملاصدرا و افراد دیگری که نظریاتشان در خصوص عبارت ابن سینا خواهد آمد (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۳۶۶؛ رازی، ۱۴۱۱ هـ ج ۱، ص ۸۴؛ طوسی، ۱۴۰۷ هـ ص ۱۲۶؛ حلی، ۱۴۲۶ هـ ص ۱۰۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۲، ص ۸۳؛ همو، بی‌تا، ص ۹۳).

ابن سینا در طرح مسئله وحدت و کثرت یادآور می‌شود که برای او بیان سخن مفید و ارزشمند درباره نحوه شناخت وحدت و کثرت توسط انسان بسیار سخت است (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ ب، ص ۱۰۵).

برخی این عبارت ابن سینا را در مورد نحوه آشنایی انسان با دو مفهوم وحدت و کثرت مورد نقد قرار داده‌اند. پس از تقریر اصل اشکال، دیدگاه‌های جرجانی، قوشچی، دوانی، دشتکی^۱ و لاهیجی در مقام پاسخ به آن نقدها آورده می‌شود. این پاسخ‌ها منجر به پیدایش چندین ملاک در مورد علت اعرافیت کثرت نزد

۱- با توضیح دیدگاه دشتکی در ادامه مقاله روشن می‌شود که دیدگاه او با دیدگاه فخر رازی، علامه حلی و ملاصدرا شباهت دارد.

خیال و وحدت نزد عقل شده است. در پایان، با تحلیل عبارت ابن‌سینا، روشن خواهد شد که کدام یک از ملاک‌های ارائه شده با عبارت ابن‌سینا مطابقت داشته، فهم بهتری از آن را در اختیار ما قرار می‌دهد.

انتقاد بر دیدگاه ابن‌سینا در خصوص نحوه شناخت وحدت و کثرت توسط انسان

در کتاب‌های فلسفی و کلامی بدون اشاره به ناقد، انتقادی بر این دیدگاه ابن‌سینا ذکر شده است. این انتقاد در شرح میرسیدشریف جرجانی بر *مواقف* قاضی عضالدین ایجی به عنوان یک اشکال مقدر (جرجانی، ۱۳۲۵ هـ ج ۴، ص ۲۵) و در حواشی آن به صورت اشکال صریح آمده است (چلبی، ۱۳۲۵ هـ ج ۴، ص ۲۴).^۱ این انتقاد چنین است:

هر یک از دو مفهوم وحدت و کثرت می‌تواند کلی یا جزئی باشد. مفاهیم کلی توسط عقل مجرد و مفاهیم جزئی توسط قوه تخیل یا قوه واهمه که منطبع در بدن هستند، درک می‌شوند. از این رو وحدت و کثرت به عنوان مفهوم کلی توسط عقل و به عنوان مفهوم جزئی توسط تخیل ادراک می‌شود. بر این اساس، هم عقل و هم تخیل با هر دو مفهوم وحدت و کثرت مرتبط‌اند. بر این اساس، وضعیت هر دو مفهوم نسبت به هر دو قوه ادراکی، یکسان است و توجیهی وجود ندارد که یکی را نزد عقل و دیگری را نزد تخیل اعرف بدانیم.^۲

این انتقاد زمینه را برای بحث تفصیلی در خصوص معنای دقیق عبارت ابن‌سینا و نیز پاسخ به این اشکال فراهم آورد. نخستین کسی که به این اشکال اشاره کرده و به آن پاسخ داده است، میرشریف جرجانی است. ذکر این پاسخ، زمینه را برای بیان تفاسیر مختلف اندیشمندان از این عبارت ابن‌سینا فراهم می‌سازد.

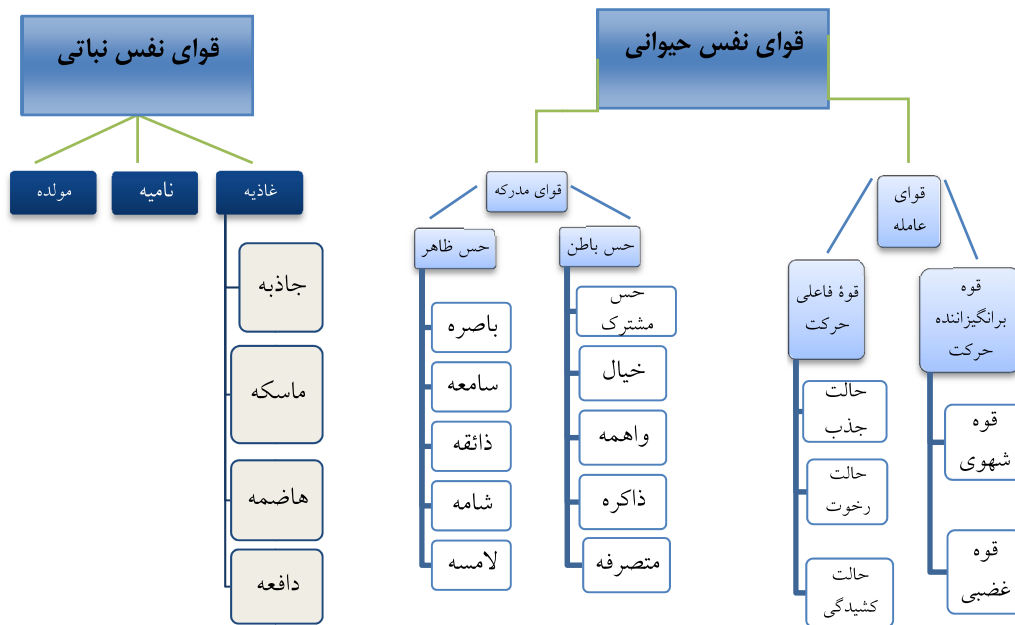
پاسخ میرشریف جرجانی به اشکال، و توضیح مقصود ابن‌سینا

جرجانی در کتاب *شرح مواقف* با تکیه بر نفس‌شناسی مشائیان به این اشکال پاسخ داده است. از دیدگاه مشائیان نفس دارای دو مقام است: مقام فی‌نفسه و مقام تعلقی به بدن. نفس در مقام اول، همان عقل است که در ابتدا به نحو بالقوه است و به تدریج به عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل

۱- به تبع ذکر اشکال در کتاب‌های یاد شده، در سایر کتاب‌ها نیز این اشکال گرفته شده است. می‌توان گفت تمام کسانی که درصدد پاسخ به این اشکال برآمده‌اند اصل اشکال را نیز در کتاب‌های خود آورده‌اند.

۲- لاهیجی اشکال را این‌گونه تقریر کرده است: «عترض علیه بان الوحدة و الکثرة ان اخذنا من حيث هما امران کلیان فلا یدرکان الا بالعقل و ان اخذنا من حيث هما حاصلتان فی المحسوسات فلا یدرکهما الا القوة الجسمانية الخیالیة او الوهمیة فلا وجه لتخصیص إحداهما بالاعرفیة عند العقل و الاخری بالاعرفیة عند الخیال» (لاهیجی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۲-۱۸۳).

مستفاد نایل می‌شود. نفس برای دستیابی به این سیر نیازمند ارتباط با بدن و به‌کارگیری ابزار آن است. نفس در مقام ارتباط با بدن دارای قوای نباتی و حیوانی می‌گردد. قوای نباتی مربوط به رشد و نمو انسان است و سه قوه اصلی غذایی، نامیه و مولده را شامل می‌شود. قوای حیوانی نیز به قوای مدرک و قوای محرک تقسیم می‌شود. قوای مدرک به قوای ظاهر و باطنی تقسیم می‌گردد. نمای کلی قوای نفس نباتی و حیوانی از دیدگاه مشائیان چنین است:



از نظر ابن‌سینا تمام ادراکات توسط نفس یا همان عقل صورت می‌پذیرد با این تفاوت که عقل، مدرکات عقلی را بدون واسطه و مدرکات مربوط به حواس ظاهر و حواس باطن را با واسطه ابزار موجود در بدن درک می‌کند. بنابراین می‌توانیم نسبت به نفس دو اعتبار داشته باشیم؛ اعتبار نفس به این که خودش مدرک است و اعتبار نفس به این که با واسطه ابزار بدنی مدرک است. حال با دانستن این مقدمه نفس‌شناختی، می‌توان پاسخ جرجانی را توضیح داد.^۱ پاسخ جرجانی متشکل از مدعیات زیر است:

۱- متن سخنان جرجانی که پاسخ بر اساس آن تقریر شده چنین است: «فالوحدة عارضة لما هو حاصل في النفس والكثرة عارضة لما هو في الآلة؛ و المدرک للکل هو النفس لیس الا. فاذا اعتبرت من حیث انها مدرکة بذاتها كان العارض لما ارتسم فیها أظهر عندها من العارض لما ارتسم من آلاتها؛ و اذا اعتبرت من حیث انها مدرکة بالآلات انعکس الحال فی العارضین، سواء أخذنا کلین أو جزئین» (جرجانی، ۱۳۲۵ هـ، ج ۴، ص ۲۵).

۱- ترتب مدرکات نفس به این صورت است که نفس ابتدا امور جزئی متکثر را که صورت آن‌ها در ابزار ادراکی (مثلاً چشم) حاصل شده، با واسطه همان ابزار درک می‌کند. نفس سپس یک صورت کلی واحد را از آن جزئیات فراوان انتزاع می‌کند. این صورت کلی واحد در عقل که ذات نفس را تشکیل می‌دهد، ارتسام می‌یابد؛ مثلاً ما ابتدا انسان‌های مختلف را مشاهده می‌کنیم و تصویر تک‌تک آن‌ها در چشم حاصل می‌شود. سپس عقل از این تصاویر متکثر، مفهوم واحد انسان را که مفهومی کلی است، ادراک می‌کند.

۲- با توجه به شماره ۱، متوجه می‌شویم که مفهوم وحدت بر تصویر ذهنی مرتسم در عقل که همان ذات نفس است عارض شده، در حالی که مفهوم کثرت بر تصاویر ذهنی مرتسم در ابزار بدنی عارض شده است.

۳- با توجه به شماره ۱، مدرک چه در مورد امور متکثر و چه در مورد امر واحد و نیز چه در مورد مفهوم وحدت و چه در مورد مفهوم کثرت خود نفس است؛ البته یک بار با واسطه ابزار بدنی و یک بار بدون واسطه ابزار بدنی.

۴- با توجه به شماره ۱، نفس به دو اعتبار می‌تواند مدرک باشد: نفس به اعتبار خودش و نفس به اعتبار این که دارای ابزار ادراکی بدنی است. اگر نفس را به اعتبار این که خودش مدرک است در نظر بگیریم امر عارض بر تصویر عقلی (یعنی وحدت) نسبت به امر عارض بر تصاویر حسی یا خیالی یا وهمی (یعنی کثرت) برای نفس روشن‌تر خواهد بود؛ چون که نفس بدون واسطه با اولی مرتبط است در حالی که با واسطه ابزار بدنی با دومی ارتباط دارد؛ به این ترتیب، وحدت برای عقل روشن‌تر از کثرت خواهد بود.

۵- اگر نفس را به اعتبار این که با ابزار بدنی مدرک است در نظر بگیریم، امر عارض بر تصاویر حسی یا خیالی یا وهمی (یعنی کثرت) نسبت به امر عارض بر تصویر عقلی (یعنی وحدت) برای نفس روشن‌تر خواهد بود. بنابراین در این اعتبار، کثرت برای خیال، (یا به تعبیر بهتر نفسی که با واسطه ابزار بدنی ادراک می‌کند)، روشن‌تر از وحدت خواهد بود.

۶- در مورد حکم ذکر شده در شماره‌های ۴ و ۵ فرقی میان این که وحدت یا کثرت را جزئی یا کلی در نظر بگیریم، وجود ندارد. در هر دو حالت، وحدت به اعتبار شماره ۴ نزد عقل (یا همان نفس به اعتبار مدرک بودن خودش) اعرف است؛ و به اعتبار شماره ۵، کثرت نزد خیال (یا همان نفس به اعتبار مدرک بودن به واسطه ابزار بدنی) اعرف است.

به طور کلی بنا به سخن جرجانی این اشکال چنین است که ادراک در یک مورد توسط نفس و در یک مورد توسط خیال انجام می‌گیرد، و به تبع آن، حضور صورت وحدت و کثرت، نزد هر دو قوه

دلیلی بر نادرستی سخن ابن‌سینا است. پاسخ جرجانی نشان می‌دهد که در هر دو مورد این خود نفس است که ادراک می‌کند و البته این ادراک یک بار بی‌واسطه و یک بار باواسطه انجام می‌شود.^۱

اشکال قوشچی بر پاسخ جرجانی

قوشچی در شرح خود بر تجرید، هنگامی که به توضیح دیدگاه خواجه نصیر الدین طوسی در مورد شناخت انسان نسبت به وحدت و کثرت می‌رسد - که در واقع همان دیدگاه ابن‌سینا است - اشکال پیش گفته را آورده و پاسخ جرجانی را بدون ذکر نام او تقریر می‌کند. اما پس از تقریر پاسخ جرجانی، آن را وافی به مقصود ندانسته، دارای اشکال می‌داند. اشکال قوشچی در واقع به گام‌های ۴ و ۵ در پاسخ جرجانی باز می‌گردد. از نظر قوشچی این که خود نفس به دو اعتبار مدرک تلقی شود و نیز نمی‌تواند ما را به این نتیجه برساند که وحدت برای عقل و کثرت برای خیال اعرف است. اشکال قوشچی را می‌توان این گونه تقریر کرد:

۱- این گونه نیست که در عقل یا همان ذات نفس، تنها یک صورت کلی حضور داشته باشد، بلکه با توجه به کثرت ادراکات قوای حس ظاهر و حس باطن، عقل نیز دارای صورتهای کلی متعدد و متکثر است؛ مثلاً از صورتهای متکثر خیالی انسان صورت عقلی واحد انسان را انتزاع می‌کند و نیز از صورتهای متکثر خیالی آهو، صورت عقلی واحد آهو را انتزاع می‌کند و مانند این.

۲- با توجه به شماره ۱ معلوم می‌شود که کثرت به عنوان عارض تصاویر متعدد صرفاً به مدرکات حواس ظاهر و باطن اختصاص ندارد بلکه این مفهوم در عقل نیز عارض تصاویر متعدد عقلی است.

۳- این گونه نیست که صورتهای متکثر در حواس ظاهر و باطن صرفاً معروض کثرت باشند. مثلاً هر چند که در خیال، تصاویر افراد متعددی از انسان حاضر است اما می‌توان یکی از آنها را - مثلاً حسن - لحاظ کرد که در این صورت معروض وحدت قرار می‌گیرد.

۴- با توجه به شماره ۳ معلوم می‌شود که وحدت به عنوان عارض یک تصویر ذهنی صرفاً به تصویر عقلی اختصاص ندارد بلکه تصویر خیالی یا حسی نیز می‌تواند معروض این عارض قرار گیرد.

۵- چهار مطلب پیش گفته نشان می‌دهد که در مقام اعتبار نفس به عنوان مدرک فی نفسه، هم ادراک وحدت و هم ادراک کثرت حاصل است و در مقام اعتبار نفس به عنوان مدرک با واسطه قوا نیز، هم ادراک وحدت و هم ادراک کثرت حاصل است.

۱- جرجانی همین پاسخ را با تفصیل بیشتر در حاشیه خود بر شرح قدیم تجرید آورده است. جرجانی، حاشیه بر شرح قدیم تجرید (نسخه خطی)، عکس شماره ۱۲۰ و ۱۲۱. این حاشیه هنوز تصحیح نشده و از آن نسخه‌های خطی موجود است.

ع- با توجه به ۵، روش جرجانی برای نشان دادن اعرافیت کثرت نزد خیال و وحدت نزد عقل کارایی ندارد. چون روش جرجانی مبتنی بر آن بود که کثرت صرفاً نزد خیال و وحدت صرفاً نزد عقل حاضر است.^۱

پاسخ دوانی به اشکال قوشچی

قوشچی به شرح *تجربید الاعتقاد* پرداخت. شرح او بر تجرید، به عنوان شرح جدید (در مقابل شرح قدیم) معرفی شد و باعث شد تا تدریس شرح قدیم کنار گذاشته شود. آغاز تدریس شرح او نیز منجر به نگارش حواشی متعددی بر کتاب او شد و در واقع، دیدگاه‌های او در معرض نقد و بررسی قرار گرفت. دوانی و دشتکی به عنوان دو نفر از مشهورترین مدرسان فلسفه و کلام، از جمله اندیشمندانی هستند که بر این کتاب بیش از یک حاشیه نگاشته‌اند و هر دو نیز به این اشکال قوشچی عکس العمل نشان داده‌اند. در این مبحث پاسخ دوانی و سپس دشتکی آورده می‌شود، آن‌گاه دیدگاه لاهیجی نسبت به این دو پاسخ توضیح خواهد داده شد.

دوانی در اشکال قوشچی بر یک اشتباه تأکید می‌کند. قوشچی بر این عقیده بود که کثرت به مدرکات حواس ظاهر و باطن اختصاص ندارد، بلکه در قوه عقل نیز صورت‌های متکثر عقلی حاصل است. دوانی این مطلب را نادرست می‌داند. او به دیدگاه فیلسوفان مشاء تمسک می‌کند. مشائیان برای عقل مراتبی قائل‌اند که بالاترین آن عقل مستفاد و پیش از آن مرتبه عقل بالفعل است. ابن‌سینا توضیح می‌دهد که در مقام تعقل این‌گونه نیست که صورت عقلی نزد نفس حاضر باشد، بلکه نفس از طریق تعلم، استعداد قوی می‌یابد که با عقل فعال مرتبط شود. در این مقام، نفس با امری واحد و مجرد مرتبط می‌شود که این ارتباط زمینه ساز افاضه صور عقلی در او می‌شود با این توضیح که تکثیر صور به اعتبار جنبه نفسیت نفس یا همان جنبه تعلقی به بدن است و نه به اعتبار جنبه عقلی نفس.^۲ ابن‌سینا تأکید می‌کند که نفس مادام که در بدن حضور دارد تعقل تام ندارد و جنبه‌های بدنی

۱- عبارت قوشچی در شرح تجرید چنین است: «قد ترسم فی النفس صور کلیة کثیرة ینتزع کل منها من جزئیات کثیرة؛ فکما ان الجزئیات المرتسمة فی الآلة معروضة للكثرة كذلك تلك کلیات المرتسمة فی النفس معروضة للكثرة ایضاً. و کما ان کل واحد من تلك کلیات المرتسمة فی النفس معروض للوحدة كذلك کل واحد من تلك الجزئیات المرتسمة فی الآلة معروض للوحدة ایضاً. فلا وجه لتخصیص الوحدة بالعروض لما ارتسم فی النفس و الکثرة للعروض لما ارتسم فی الخیال» (قوشچی، بی‌تا، ص ۹۸).

۲- عبارت ابن‌سینا چنین است: «و أما التفصیل فهو للنفس من حیث هی نفس... إعلم أنه لیس فی العقل المحض... تكثر البتة و لا ترتیب صورة قصورة» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ-الف، ج ۲، ص ۲۱۵).

به او اجازه نمی‌دهند که حقایق عقلی را به یکباره تعقل نماید^۱. به عبارت دیگر انسان تا هنگامی که در بدن است تعقلش همراه با شویی از تخیل است. تفاوت عقل مستفاد با عقل بالفعل در کامل شدن مرتبه عقل بالفعل است^۲، با این توضیح که در مرتبه عقل مستفاد ارتباط نفس با عقل فعال ارتباط دائمی است و این‌گونه نیست که گاه در ارتباط بوده و گاه در ارتباط نباشد.

دوانی با مبنا قرار دادن این دیدگاه مشائیان، چند نکته را در مورد نادرستی اشکال قوشچی بیان می‌کند:
۱- تعقل صرف، عقل بسیط یا همان علم اجمالی است که هیچ‌گونه کثرتی در آن راه ندارد. این علم مربوط به مرتبه عقل مستفاد است که نفس در ارتباط دائمی با عقل فعال است. نفس سپس به اعتبار جنبه نفس بودن خود که همان تعلق به بدن و قوای بدنی است، این علم بسیط را تفصیل می‌دهد. پس تفصیل و تکثیر به اعتبار قوای بدنی همچون خیال و واهمه است و در مقام عقل هیچ‌گونه تفصیل و کثرتی نیست. بر این اساس در عقل، وحدت صرف حاکم است و به همین دلیل وحدت نزد عقل اعرف است.

۲- نکته ذکر شده در شماره ۱، وجه اعرف بودن وحدت نزد قوه عقل را معلوم می‌کند ولی نسبت به اعرف بودن کثرت نزد قوه خیال ساکت است. به عبارت دیگر، اشکال قوشچی در خصوص اعرف بودن کثرت نزد خیال با نکته ۱ برطرف نمی‌شود. دوانی این مطلب را به صورت یک اشکال فرضی ذکر کرده و به آن جواب قابل تأملی داده است. اگر گفته شود که خیال همان‌گونه که امور کثیر را درک می‌کند امر واحد را نیز درک می‌کند و از همین روی، اعرفیت کثرت نزد خیال زیر سؤال است، باید گفت که خیال هیچ‌گاه نمی‌تواند امر واحد را به صورت صرف درک کند؛ بلکه ادراک او نسبت به امر واحد همواره مشتمل بر امور کثیر است. این مطلب خیلی واضح است؛ زیرا تمام صورت‌هایی که در خیال مرتسم می‌شوند، دارای وضع و شکل مخصوص و حد یا حدود معین هستند؛ به عنوان مثال خیال نمی‌تواند نقطه را جز با معروض آن یعنی خط یا سطح و لواحق مادی آن تخیل کند. بر این اساس وجه اعرفیت کثرت نزد خیال نیز روشن می‌شود.

آنچه دوانی ذکر کرده است علاوه بر این که به اشکال قوشچی جواب مناسب می‌دهد، به نوعی تفسیری بر عبارت ابن‌سینا نیز محسوب می‌شود. بر اساس پاسخ دوانی، وجه اعرفیت وحدت نزد عقل آن است که عقل بما هو عقل فقط وحدت را می‌یابد و وجه اعرفیت کثرت نزد خیال آن است که

۱ - عبارت ابن‌سینا چنین است: «ما دامت النفس البشرية العامية في البدن، فإنه ممتنع عليها أن تقبل العقل الفعال دفعة، بل يكون حالها ما قلنا» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ/الف، ج ۲، ص ۲۱۸). منظور ابن‌سینا از عبارت «ما قلنا» همان تعقل در قالب تکثر صور است که تعقل صرف نیست.

۲- عبارت ابن‌سینا چنین است: «العقل المستفاد فهو العقل بالفعل من حيث هو كمال» (همان، ص ۲۱۹).

خیال بما هو خیال فقط کثرت را می‌یابد و اگر هم وحدتی در خیال تحقق یابد خیال نمی‌تواند آن را جز در حال اشتغال بر کثرت درک نماید.^۱

پاسخ دشتکی به اشکال قوشچی

پاسخ دشتکی به اشکال قوشچی تفاوت عمده‌ای با پاسخ دوانی دارد. دوانی این قسمت از اشکال قوشچی را که کثرت در عقل حاصل است، رد کرد؛ ولی دشتکی این قسمت از اشکال قوشچی را رد نمی‌کند. به عبارت دیگر دشتکی می‌پذیرد که وحدت و کثرت هم در عقل و هم در خیال حضور دارند، ولی این حقیقت را نافی اعرافیت وحدت برای عقل و اعرافیت کثرت برای خیال نمی‌داند. پاسخ دشتکی مشتمل بر چند گام است:

- ۱- هر کثرتی از وحدات تشکیل شده است. به تعبیری اجزای هر کثرتی را امور واحد تشکیل می‌دهند.
- ۲- در مقام شناخت، شناخت جزء بر شناخت کل متقدم است. شناخت کل از طریق شناخت اجزاء حاصل می‌شود.
- ۳- در قوه عاقله، هم وحدت و هم کثرت حاصل می‌شود.
- ۴- با توجه به سه مطلب پیشین، شناخت کثرت توسط عقل پس از شناخت وحدات به عنوان اجزای تشکیل دهنده آن است و به همین اعتبار شناخت وحدت توسط عقل نسبت به شناخت کثرت توسط عقل تقدم دارد.
- ۵- ابتداء شناخت کثرت توسط عقل بر شناخت وحدت توسط عقل، بیانگر اعرافیت وحدت برای عقل است.
- ۶- در قوه خیال هم کثرت و هم وحدت حضور دارد.
- ۷- ترتب شناخت وحدت و کثرت در قوه خیال بر عکس عقل است. قوه خیال غالباً کثرت را می‌یابد و سپس با توجه ثانوی، آن را به اجزایش تفصیل داده، وحدت را درک می‌کند.

۱- عبارت دوانی چنین است: «قد ذکر الحکماء ان التعقل الصّرف هو العقل البسیط ای العلم الاجمالی الذی لا کثرة فیه و انه العقل المستفاد من المبادئ العالیة و ان التفصیل للنفس من حیث أنها نفس بمعونة القوى البدنیة و علی هذا یتضح کون الوحدة اعرف عند العقل و الکثرة عند الخیال. فان قلت هذا انما یدل علی کون الوحدة أعرف عند العقل و لا یدل علی کون الکثرة اعرف عند الخیال، اذ الخیال کما یدرک الکثیر، یدرک الواحد قلت الخیال لا یتمکن من تخیل امر واحد من غیر اشتماله علی الکثرة کیف و لا یرتسم فیه الا الصور المقترنة بوضع مخصوص و شکل مخصوص و حد معین او حدود معینة و النقطه مثلا لا یمکن تخیلها الا مع معروضها و ما یختص به من اللواحق المادیة» (دوانی، حاشیه قدیم بر شرح جدید تجرید: نسخه خطی، عکس شماره ۱۲۹ - ۱۳۰). البته ما در اینجا به آوردن یک عبارت دوانی بسنده شد و گرنه دوانی دیدگاه خود را در مورد واحد بودن امر معقول در آثار دیگر نیز آورده است. (برای نمونه بنگرید به: دوانی، ۱۳۸۱، ص ۸۸-۸۹).

۸- ترتب شناخت وحدت بر کثرت در قوه خیال بیانگر اعرافیت کثرت برای خیال است. پاسخ دشتکی علاوه بر این که به ظاهر، اشکال قوشچی را دفع می‌کند، تفسیری بر عبارت ابن سینا نیز محسوب می‌شود. بر اساس این دیدگاه، وجه اعرافیت وحدت و کثرت نزد عقل و خیال به ترتب ادراکی این دو مفهوم در این دو قوه برمی‌گردد. در قوه عقل، ابتدا وحدت و سپس کثرت درک می‌شود و در قوه خیال، ابتدا کثرت و آن‌گاه وحدت ادراک می‌گردد. به همین دلیل، وحدت برای عقل و کثرت برای خیال اعراف است.^۱

دیدگاه دشتکی مشابه دیدگاه فخر رازی در *المباحث المشرقیه* و دیدگاه علامه حلی در *کشف المراد* است. *فخر رازی* نیز معتقد است که قوه خیال به دلیل این که صور محسوس در آن مرتسم می‌شود و در این صورت‌ها کثرت موجود است، با کثرت آشنا تر است؛ و در خصوص آشنایی عقل با وحدت نیز به واحد بودن صورت معقول اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که نفس در مقام بعدی این امر واحد را تقسیم کرده، تفصیل می‌دهد:

«الکثرة نتخيلها اولا لان الخيال منتزع عن المحسوس و في المحسوس كثرة و اما الوحدة فهي عقلية محضة و لذلك فان اول ما يتصرف العقل في الأشياء بالتقسيم فيتصور الواحد ثم يقسمه الى ما يكون كذا و الى ما لا يكون كذا» (رازی، ۱۴۱۱ هـ ج ۱، ص ۸۴).

علامه حلی نیز مسئله ترتب ادراک در قوه خیال و عقل را ملاک اعرافیت وحدت نزد عقل و کثرت نزد خیال دانسته است. عبارت ایشان چنین است:

«الخیال یدرک الکثرة اولا ثم العقل ینزع منها أمرا واحدا، و العقل یدرک أعم الأمور اولا و هو الواحد ثم يأخذ بعد ذلك فی التفصیل» (حلی، ۱۴۱۳ هـ ص ۱۰۰).

یک تفاوت جزئی میان دیدگاه فخر رازی و علامه حلی از یک سو و دشتکی از سوی دیگر وجود دارد. در عبارت فخر رازی و علامه حلی روشن نیست که آیا خیال نیز وحدت را درک می‌کند یا خیر و حتی عبارت «ثم العقل ینزع منها أمرا واحدا» در عبارت علامه حلی به ظاهر تباین دارد که ادراک وحدت در پی کثرت ادراک شده توسط خیال، بر عهده عقل است؛ ولی در مورد عقل، ترتب وحدت و کثرت در هر دو نظریه یکسان است.

۱- خلاصه دیدگاه دشتکی به نقل از *سوارق الالهام* چنین است: «ان الآحاد أسبق إلى العقل من الكثير المؤلف منها إذ العقل يعرف المؤلف بعد معرفة آحاده و الكثير أسبق إلى الخيال من آحاده، إذ الخيال بحسب الغالب ینال اولا المؤلف ثم یفصل أجزائه» (لاهيجی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۳).

ملاصدرا نیز نظری شبیه فخر رازی و علامه حلی دارد و حتی عبارت او در اسفار بسیار به عبارت فخر رازی نزدیک است، گویی عبارت او را پسندیده و با تغییر اندکی به کار برده است:

«لکن الکثرة مرتسمة فی الخیال أولا لأن ما یرتسم فی الخیال محسوس و المحسوس کثیر و الوحدة أمر عقلی لأن المعقولات أمور عامة أول ما یتصرف العقل فیها بالتقسیم - یتصور کلا منها واحدا ثم یقسمه إلی کذا و کذا و إلی ما لا یكون کذا» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۸۳).

ملاصدرا در حاشیه خود بر الهیات شفاء علاوه بر این تعبیر، به تقدم زمانی ادراک خیالی بر ادراک عقلی نیز اشاره کرده است:

«المرتسم فی الخیال لنا قبل المرتسم فی العقل زمانا لأن الإحساس فینا قبل التثقل و لذلك قیل من فقد حسا فقد علما» (همو، بی تا، ص ۹۳).

پاسخ لاهیجی به اشکال قوشچی

مطالب لاهیجی در پاسخ به اشکال قوشچی مشتمل بر دو بخش است؛ یک بخش به پاسخ خود او به اشکال قوشچی اختصاص دارد و بخش دیگر به ذکر عدم کفایت پاسخ دوانی و دشتکی به این اشکال. ما ابتدا به پاسخ خود لاهیجی به اشکال قوشچی اشاره کرده، سپس انتقاد او را بر دو پاسخ دوانی و دشتکی ذکر خواهیم کرد.

پاسخ لاهیجی

در پاسخ لاهیجی نیز همانند پاسخ دشتکی پذیرفته شده است که کثرت و وحدت، هم در عقل و هم در خیال حضور دارند. به عبارت دیگر این گونه نیست که وحدت تنها در عقل و کثرت فقط در خیال حاضر باشد. مطلب دیگری که لاهیجی پذیرفته، آن است که ادراک کار نفس است و البته این ادراک گاه بدون ابزار و گاه با وساطت ابزار بدنی صورت می‌گیرد. اما لاهیجی وجه اعرفیت وحدت نزد عقل و کثرت نزد خیال را به گونه‌ای متفاوت از دشتکی توضیح می‌دهد. از نظر لاهیجی در کثرت تفصیلی یافت می‌شود که برای تصور این تفصیل باید خیال به کمک آید؛ چه این کثرت در خیال حاصل باشد و چه در عقل. در صورتی که نفس بخواهد امور معقول متکثر را که در نفس مرتسم شده است با وصف کثرت درک کند، نیازمند کمک خیال خواهد بود. ولی مسئله وحدت این گونه نیست.

۱- با توجه به وجود تعبیر «اولا» در عبارت فخر رازی و علامه حلی، سخن ملاصدرا به نوعی از عبارت آن‌ها نیز قابل استنباط است.

نفس برای تصور وحدت نیازمند کمک خیال نیست چه این وحدت در نفس مرتسم باشد و چه در خیال.

لاهیجی مطلب خود را کاملاً آشکار و وجدانی می‌داند ولی در عین حال از عبارت ابن‌سینا نیز برای صحت تفسیر خود شاهد می‌آورد. ابن‌سینا در توضیح کثرت و وحدت بیان می‌کند که کثرت تخیل می‌شود، ولی در مورد وحدت، تعریف لفظی آن را پذیرفته است. به کارگیری تعبیر تخیل کثرت و توجه به این نکته که در نزد ابن‌سینا تعریف فقط برای امور کلی آورده می‌شود و ادراکات خیالی جزئی هستند، لاهیجی را به این نتیجه رسانده که از نظر شیخ الرئیس کثرت بی‌نیاز از تعریف است. لفظی و تنبیهی بودن تعریف وحدت نیز از نظر لاهیجی دلیلی است بر این که از نظر ابن‌سینا وحدت نزد نفس حاضر است و آوردن تعریف، شأن غفلت زدایی دارد. این غفلت هنگامی حاصل می‌شود که مفهوم خیالی کثرت حاضر نباشد. هنگامی که مفهوم خیالی کثرت حاضر می‌شود، نفس به این که مفهوم وحدت را نزد خود حاضر دارد توجه می‌کند. لاهیجی با آوردن عبارت «فلیتفطن» در پایان دیدگاه خود، به دقیق بودن و نیازمندی به تفکر برای فهم آن اشاره می‌کند.^۱

انتقاد لاهیجی بر دیدگاه دوانی

لاهیجی بر دیدگاه دوانی دو اشکال وارد می‌کند: یک اشکال او به توضیح دوانی درباره وجه اعرفیت وحدت نزد عقل و دیگری به توضیح دوانی درباره وجه اعرفیت کثرت نزد خیال باز می‌گردد. اشکال نخست لاهیجی آن است که دوانی با توضیحات خود تعقل را به علم اجمالی حصر کرده است، در حالی که این حصر نادرست است. تعقل تنها به صورت علم اجمالی نیست، بلکه به صورت علم تفصیلی نیز وجود دارد. اشکال دومی که لاهیجی مطرح کرده آن است که مجموعه‌ای که خیال درک می‌کند و معروض کثرت است، معروض وحدت نیز است. به عبارت دیگر دوانی می‌گفت که اگر خیال بخواهد وحدت را درک کند، آن را فقط در ضمن کثرت می‌یابد^۲ و سخن لاهیجی آن است که

۱- عبارت لاهیجی در سوارق الالهام چنین است: «ان فی الکثرة تفصیلاً یُعین علی تصوّرها و ملاحظتها كذلك - اعنی مفصلاً - الخیال، سواء كانت الکثرة مرتسمة فی النفس او فی الخیال؛ فتلك الکلیات الکثیرة المرتسمة فی النفس اذا ارادت النفس ملاحظتها من حیث هی کثیرة لا یتیسر ذلک الا باعانة الخیال بخلاف الوحدة فانه لا یتحتاج تصوّرها و ملاحظتها الی اعانة الخیال سواء كانت الوحدة مرتسمة فی النفس او فی الخیال و ذلک ظاهر جدا بالوجدان و هذا هو مراد الشیخ من اعرفیة الکثرة عند الخیال و غرضه ان الکثرة لکونها خیالیة لا یتحتاج الی تعریف اصلا و لهذا قال «انها تتخیلها اولاً»؛ و اما الوحدة فقد یتحتاج الی تنبیه لفظی یشیر الی معنی حاصل فی النفس بذاته غیر حاضر عندها بکونه مسلوباً عنه هذا الحاضر فی الخیال المسمی بالکثرة فلیتفطن (لاهیجی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۳).

۲- تعبیر او: «ان حصر التعقل فی العلم الاجمالی غیر مطابق للواقع و ان المجموع المدرك للخیال كما هو معروض الکثرة معروض للوحدة أيضا لا محالة بل الوحدة أيضا مدرك للخیال فی ضمن الکثرة» (همان‌جا).

اتفاقاً اگر خیال بخواهد کثرت را درک کند آن را در ضمن وحدت می‌یابد؛ چون امور کثیر را به عنوان یک امر کثیر درمی‌یابد. بنابراین از نظر لاهیجی تحلیل دوانی نه می‌تواند وجه اعرفیت وحدت نزد عقل را نشان دهد و نه وجه اعرفیت کثرت نزد خیال را.

انتقاد لاهیجی بر دیدگاه دشتکی

از نظر لاهیجی هر دو تحلیل دشتکی در خصوص اعرفیت وحدت نزد عقل و اعرفیت کثرت نزد خیال دارای مشکل است. در خصوص مبحث نخست، لاهیجی دشتکی را گرفتار محدود بینی می‌داند. او می‌گوید که سخن دشتکی نشان می‌دهد که او از وحدتی که در ضمن کثرت است، سخن گفته ولی هر وحدتی در ضمن کثرت نیست. به عنوان مثال هنگامی که از نقطه‌ای واحد سخن گفته می‌شود، وحدتی مورد نظر است که در ضمن کثرت نیست. بنابراین، تحلیل دشتکی در خصوص اعرفیت وحدت نزد عقل، جامع نبوده، همه موارد وحدت را شامل نمی‌شود و به همین دلیل درست نیست. از طرفی دشتکی معتقد بود که خیال ابتدا کثرت را می‌یابد و به همین دلیل کثرت برای خیال اعرف است. لاهیجی بیان می‌کند که خیال، زمانی که کثرت را می‌یابد، آن را به عنوان یک امر کثیر ادراک می‌کند.^۱ به عبارت دیگر، نمی‌توان میان ادراک کثرت و وحدت توسط خیال ترتب قائل شد و این دو به صورت همزمان به ادراک خیال درمی‌آیند.

نتیجه‌گیری

جمع‌بندی نظریات مطرح شده نشان می‌دهد که در نزاع تاریخی در خصوص دیدگاه ابن‌سینا چهار ملاک برای وجه اعرفیت کثرت برای خیال و وحدت برای عقل سخن زاده شده است:

۱- ملاک استفاده از ابزار توسط نفس: نفس وحدت را بدون ابزار و کثرت را با ابزار بدنی درک می‌کند و از این رو، وحدت نزد عقل و کثرت نزد خیال اعرف است. این ملاک در پاسخ جرجانی دیده می‌شود.

۲- ملاک ترتب ادراک: عقل ابتدا وحدت و سپس کثرت را می‌یابد، در حالی که در خیال ابتدا کثرت و سپس وحدت درک می‌شود. این دیدگاهی است که دشتکی اتخاذ کرده و با تفاوت‌هایی توسط فخر رازی و علامه حلی و ملاصدرا نیز ارائه شده است.

۱- تعبیر او: «ان الکلام فی مطلق الوحدة لا فی ضمن الکثرة؛ و ان الخيال كلما نال المؤلف اولاً ناله من حيث هو واحد؛ فلیتدبر» (لاهیجی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۳).

۳- ملاک انحصار ادراک: عقل تنها وحدت را درک می‌کند؛ چون تعقل صرف، یک علم اجمالی بسیط است و خیال فقط کثرت را درک می‌کند. این ملاک بر آمده از نظریه دوانی است.

۴- ملاک واسطه‌گری در ادراک: عقل در ادراک وحدت نیازمند واسطه خیال نیست، از این رو وحدت برای عقل اعرف است؛ ولی در ادراک کثرت نیازمند واسطه خیال است که نشان می‌دهد کثرت برای خیال اعرف است. این نظریه توسط لاهیجی ارائه شده است.

ملاک چهارم که توسط لاهیجی ارائه شده به نوعی بازگشت به نظریه جرجانی است با این تفاوت که در نظریه جرجانی روشن نبود که آیا او قائل به حضور کثرت و وحدت در هر دو قوه بوده یا خیر و نظریه‌اش در این مورد ساکت است ولی در نظریه لاهیجی حضور کثرت و وحدت در هر دو قوه پذیرفته شده است.^۱ ملاک دوم نیز با تقریری دوگانه همراه بود. از سویی تقریر دشتکی و از سوی دیگر تقریر رازی و حلی و ملاصدرا.

در خصوص این چهار ملاک دو سؤال جدی مطرح است: نخست آن که چرا چنین نزاعی در مورد فهم عبارت ابن‌سینا مطرح شده است؟ سؤال دوم آن که کدام‌یک از این چهار ملاک فهم مناسب‌تری از عبارات ابن‌سینا را در اختیار ما قرار می‌دهد؟

برای این که بتوان داوری مناسبی در مورد میزان انطباق چهار ملاک مطرح شده با عبارات ابن‌سینا ارائه کرد، لازم است بار دیگر عبارت ابن‌سینا را در *الهیات شفاء* مورد توجه قرار داد:

یشبه أن تكون الكثرة أيضا أعرف عند تخيلنا، و الوحدة أعرف عند عقولنا، و يشبه أن تكون الوحدة و الكثرة من الأمور التي تتصورها بديا، لكن الكثرة نتخيلها أولا، و الوحدة نعقلها من غير مبدأ

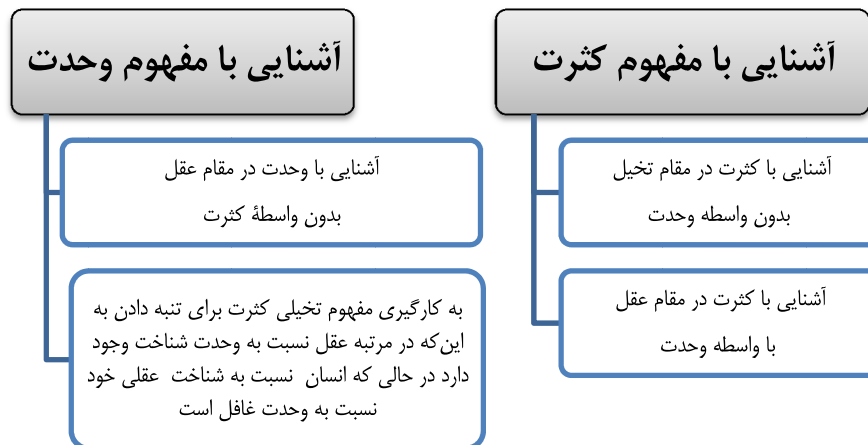
۱- در این مقاله به ذکر دیدگاه‌هایی پرداخته شده که در قالب فلسفه مشاء در این خصوص نظریه پردازی کرده‌اند و از این رو لازم است توجه شود که نظریات دیگری نیز وجود دارد. به عنوان مثال سبزواری با استفاده پنهان از اصول صدرایی اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت اشتدادی، وجه اعرفیت وحدت نزد عقل را سنخیت این دو به اعتبار سعه و بساطت می‌داند و به همین اعتبار کثرت را که برآمده از نقایص است در سنخیت با خیال که مرتبه وجودی پایین‌تری دارد می‌داند (البته تحلیل وجه اعرفیت کثرت نزد خیال به قرینه دیدگاه ایشان درباره وجه اعرفیت وحدت نزد عقل فهمیده می‌شود و خود ایشان صراحتا بیان نکرده‌اند). عبارت سبزواری چنین است:

«فهي أي الوحدة أعرفها لأن الأعم أعرف و سر أعرفية الأعم من الأخص سنخية في ذلك الأعم لذاتك و وجود نفسك الأوسع الأتم حيث إن ذاتك من عالم القدس و الكلية و الحيطه قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي. فالسنخية التي هي شرط الإدراك متحققة فلا يعتناص عليك و لهذه السنخية أيضا قالوا وحدة عند العقول أعرف و كثرة عند الخيال أكشف» (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۸۴-۲۸۵). صاحب توضیح المراد همین مطلب را با تعبیر الفت بیشتر عقل با امور بسیط و الفت بیشتر خیال با امور مرکب طرح کرده است، هر چند که مسئله اصالت وجود یا تشکیک وجود در اینجا مطرح نشده است: «ذلک لان العقل من حيث الإدراك أشد ألفة بالبسائط من الخيال و الخيال من حيث الإدراك أشد ألفة بالمرکبات من العقل، و فی هذا المطلوب بحث ذکره صاحب الشوارق رحمة اللہ تعالی، و المراد بالخيال المتخيلة» (حسینی تهرانی، ۱۳۶۵، ص ۱۵۹).

لتصورها عقلی، بل إن كان و لا بدّ فخیالی. ثم یكون تعریفنا الکثرة بالوحدة تعریفا عقلیاً، و هنالك تؤخذ الوحدة متصورة بذاتها و من أوائل التصور، و یكون تعریفنا الوحدة بالکثرة تنبیهاً یستعمل فیه المذهب الخیالی لتومیّ إلی معقول عندنا لا نتصوره حاضراً فی الذهن (ابن سینا، ۱۴۰۴هـ ب، ص ۱۰۵).

این عبارت ابن سینا چند مطلب را در بر دارد:

- ۱- ابن سینا به صورت یقینی در خصوص نحوه شناخت انسان از وحدت و کثرت نظریه‌ای ندارد و دیدگاهش را در حد یک احتمال مطرح می‌کند (برگرفته این نکته از به‌کارگیری واژه «یشبهه» در آغاز سخن ابن سینا بر می‌آید).
 - ۲- کثرت نزد تخیل اعرف است.
 - ۳- وحدت نزد عقل اعرف است.
 - ۴- به نظر می‌رسد که وحدت و کثرت هر دو بدیهی باشند.
 - ۵- انسان ابتدا کثرت را تخیل می‌کند.
 - ۶- انسان وحدت را، بعد از تخیل کثرت، تعقل می‌کند.
 - ۷- تعقل وحدت نیازمند تعقل مفهوم دیگری نیست، بلکه در صورت نیاز تنها از مفهوم خیالی کثرت مدد گرفته می‌شود.
 - ۸- تعریف کثرت بر پایه وحدت یک تعریف عقلی است.
 - ۹- تعریف وحدت بر پایه کثرت یک تعریف تنبیهی است.
 - ۱۰- در تعریف کثرت بر پایه وحدت که یک تعریف عقلی است، وحدت به عنوان یک مفهوم عقلی بدیهی اخذ می‌شود.
 - ۱۱- در تعریف وحدت بر پایه کثرت که یک تعریف تنبیهی است، کثرت به عنوان یک مفهوم تخیلی اخذ می‌شود.
- با توجه به این نکات به نظر می‌رسد که از نظر ابن سینا مسیر شناسایی انسان با دو مفهوم وحدت و کثرت به صورت زیر است:



همچنین توجه به عبارت ابن‌سینا چنین تبادر دارد که کثرت مفهومی است که هم در تخیل و هم در عقل حضور دارد و انسان نسبت به آن شناخت تخیلی و شناخت عقلی دارد؛ در حالی که وحدت تنها در عقل حضور دارد و انسان به آن شناخت عقلی دارد، ولی گاهی از آن غافل می‌شود و برای توجه دادن به آنچه دارد از مفهوم تخیلی کثرت مدد می‌گیرد. شاید هم باید گفت که توجه به عبارت ابن‌سینا معلوم می‌کند که او در خصوص حضور وحدت در قوه تخیل ساکت است. علاوه بر این، دقت در نکات استخراج شده از عبارت ابن‌سینا نشان می‌دهد که یک وجه اعرفیت کثرت نزد خیال، تقدم ادراک خیالی بر ادراک عقلی است.

این توضیحات نشان می‌دهد که در میان نظریات ذکر شده، نظریه ملاصدرا که در شرح *الهیات شفاء*، نظریه فخر رازی و علامه حلی را با بسط بیش‌تری مطرح می‌کند، به عبارت ابن‌سینا نزدیک‌تر بوده مقصود ابن‌سینا را در چارچوب فلسفه‌اش دقیق‌تر بیان می‌کند.

ولی اصلاً چرا چنین نزاعی در مقام فهم عبارات ابن‌سینا پدید آمده است؟ بخشی از این نزاع به طرح اولیه اشکال باز می‌گردد، ولی بخشی دیگر نیز به تنوع نظریات مطرح شده در مقام پاسخ به اشکال مرتبط می‌شود. این تنوع نشانگر آن است که هر یک از اندیشمندان متأخر در مقام فهم عبارت ابن‌سینا به دو نکته پیرامونی توجه داشته‌اند: نخست آن که هر یک از آن‌ها تلاش کرده‌اند که این عبارت ابن‌سینا را در شبکه دیگر نظریات او فهم کنند. این مسئله یک نکته روش‌شناختی مهم را در اختیار هر محقق قرار می‌دهد و آن، این که فهم یک عبارت فلسفی به صورت منعزل از شبکه مفهومی نظریات یک فیلسوف می‌تواند راه به خطا ببرد. نکته دوم، آن است که پاسخ دهندگان، از طریق تامل درونی در ادراک خود، به روان‌شناسی ادراک توجه کرده‌اند. هر یک از ما نسبت به روند

شکل‌گیری معرفت و نیز داده‌های ادراکی خود شناختی درونی داریم. قرار دادن عبارت ابن‌سینا در میان این دو نکته پیرامونی وجه تکرر نظریات ارائه شده در فهم عبارت او را روشن می‌کند. کافی است اندیشمندی به بخشی از نظریات ابن‌سینا و دیگری به بخش دیگری از نظریات ابن‌سینا توجه داشته باشد؛ و یا در مقام روان‌شناسی ادراک، نسبت به پاره‌ای از حقایق ادراکی در خود غافل باشد تا دو یا چند فهم متفاوت از یک عبارت به ظاهر روشن به دست آید.

منابع و مأخذ

- ✓ ابن سینا، حسین بن عبدالله، **الشفاء (الطبیعیات)**، کتاب **النفس**، تصحیح الاب جورج القنوتی و سعید زاید، قم، مکتب آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴هـ (الف)
- ✓ **الشفاء (الالهیات)**، تصحیح الاب جورج القنوتی و سعید زاید، قم، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴هـ (ب)
- ✓ بهمنیار، ابن المرزبان، **التحصیل**، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵، چاپ دوم
- ✓ جرجانی، میر سید شریف، **شرح المواقف**، تصحیح بدر الدین نعلاتی، قم، انتشارات الشریف الرضی (افست کتاب چاپ شده)، ۱۳۲۵هـ چاپ اول
- ✓ **الحاشیه علی الشرح القدییم**، نسخه خطی
- ✓ چلبی، حسن بن محمد شاه الفناری، **الحاشیه علی شرح المواقف فی شرح المواقف**، تصحیح بدر الدین نعلاتی، قم، انتشارات الشریف الرضی (افست کتاب چاپ شده)، ۱۳۲۵هـ چاپ اول
- ✓ حسینی تهرانی، سید هاشم، **توضیح المراد**، تهران، انتشارات مفید، چاپ سوم، ۱۳۶۵
- ✓ حلّی، الحسن بن یوسف بن المطهر، **تسلیک النفس الی حظیره القدس**، تصحیح فاطمه رمضان، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۶هـ چاپ اول
- ✓ **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، تصحیح، مقدمه و تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۳هـ چاپ چهارم
- ✓ دوانی، جلال الدین محمد بن سعد الدین، **الرساله الزوراء، در سبع رسائل**، مقدمه تحقیق و تعلیق دکتر تویسرکانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱، چاپ اول
- ✓ **الحاشیه القدییمه علی الشرح الجدید**، نسخه خطی
- ✓ رازی، فخر الدین، **المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات**، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۱هـ چاپ دوم
- ✓ سبزواری، ملا هادی، **شرح المنظومه**، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، تحقیق و مقدمه مسعود طالبی، تهران، نشر ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، چاپ اول

- ✓ سیالکوتی، عبد الحکیم ابن الشیخ شمس الدین، *الحاشیه علی شرح المواقف فی شرح المواقف*، تصحیح بدر الدین نعلاتی، قم، انتشارات الشریف الرضی (افست کتاب چاپ شده)، ۱۳۳۵هـ چاپ اول
- ✓ صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحاشیه علی الهیات الشفاء*، قم، انتشارات بیدار، بی تا
- ✓ *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م، چاپ سوم
- طوسی، نصیر الدین، *تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷هـ چاپ اول
- ✓ قوشچی، علاء الدین علی بن محمد، *شرح تجرید العقاید*، تهران، انتشارات رضی، بیدار، عزیزی، بی تا
- ✓ لاهیجی، عبدالرزاق بن علی بن الحسین اللاهیجی، *سوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*، اصفهان، انتشارات مهدوی، بی تا

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.