

بررسی و بازخوانی دلیلی از ابن سینا بر ابطال ماتریالیسم

محمد رضا پور

چکیده

شیخ در فصل نخست نمط چهارم/اشارات با بهره جستن از طبایع مشترک که ضمن اشیای مادی موجودند، استدلالی را ترتیب می‌دهد بر بطلان ماده‌گرایی که دو برداشت از آن قابل طرح است. بنا بر برداشت نخست طبایع اشیاء موجود و مجرداند و بنا بر برداشت دوم موجود و نامحسوس‌اند، گرچه مجرد نمی‌باشند و برداشت اول مورد تأمل شارحان و اندیشمندان بعدی قرار گرفته است. در این استدلال، میان طبیعت کلی یا بشرط لا که مجرد است، و طبیعت من حیث هی که لا بشرط است، خلط شده است. آنچه در ضمن افراد مادی موجود است، طبیعت من حیث هی است که به نعت کثرت موجود بوده و مادی است و آنچه مجرد است طبیعت به شرط لاست که در ضمن افراد موجود نیست.

در این مقاله می‌کوشیم با الهام گرفتن از کلمات شیخ، استدلال وی را به‌گونه‌ای تقریر کنیم که در معرض این اشکال نباشد. به گمان نگارنده، شیخ درصدد است با اثبات نارسایی حواس در دریافت طبایع محسوس، مبنای معرفت‌شناختی و روش‌شناختی ماده‌گرایی را ابطال نماید، نه اینکه آن را اثبات کند. در ضمن اشیای مادی، طبیعت غیرمادی موجود است و مقصود شیخ از نامحسوس بودن طبیعت، نامحسوس هستی‌شناختی نیست، بلکه نامحسوس روش‌شناختی و معرفت‌شناختی است.

واژگان کلیدی: ابن سینا، ماده‌گرایی، ماتریالیسم، کلی طبیعی، کلی عقلی، طبیعت، محسوس

جناب شیخ‌الرئیس حسین‌بن‌عبدالله ابن‌سینا در طلّیعه نمط چهارم اشارات پیش از آنکه به مباحث الهیات و علل غایی و نهایی جهان پردازد، به مسئله‌ای می‌پردازد که از دیرباز میان فیلسوفان و بلکه بسیاری از انسان‌ها مطرح بوده است. این مسئله عبارت است از برابر بودن موجود و محسوس، و برای ابطال این مدعا که موجود برابر محسوس است، به چهار استدلال تنبیهی تمسک می‌کند. شیخ می‌فرماید:

انّه قد یغلب علی اوهام الناس انّ الموجود هو المحسوس و انّ ما لا یناله الحس بجوهره فرض وجوده محال و انّ ما لا یتخصّص بمکان او وضع بذاته کالجسم او بسبب ما هو فیه کاحوال الجسم فلا حظّ له من الوجود.

(نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۴۰)

در این طرح مسئله، شیخ اشاره می‌کند که گاهی بر وهم عامه مردم این بینش چیره می‌گردد که: ۱. موجود برابر با محسوس است و ۲. آنچه را حس به ذاتش دست نیابد، فرض تحقق آن محال است. به تعبیر خواجه (همان، ج ۲، ص ۵۴۱)، قضیه دوم چیزی شبیه عکس نقیض مدعای نخست است؛ چرا که عکس نقیض عبارت است از اینکه «ما لا یکون محسوساً لا یکون موجوداً»، نه اینکه «ما لا یکون محسوساً یکون ممتنعاً». البته چون لازمه امتناع و تصورناپذیری عدم وجود است، پس «عکس نقیض لها» خواهد بود. سپس شیخ در جمله بعدی که به منزله تفسیر برای عکس نقیض مدعای فوق است، به برخی ویژگی‌های مابعدالطبیعی محسوسات اشاره می‌کند: اینکه هر چه مختص به مکان و وضعی خاص نباشد، بهره‌ای از هستی نخواهد داشت و البته این مکان‌مندی و وضع‌پذیری، یا بدون واسطه برای امر محسوس حاصل است؛ مثل خود جسم که مباشرتاً و بدون واسطه دارای موقعیت مکانی و وضع خاص است، و یا به واسطه محلّش

می‌باشد؛ مثل اعراض جسم که گرچه خود مستقیماً مکان‌مند و وضع‌پذیر نیستند، به واسطه آنچه حلول در آن دارند که جوهر جسمانی است، واجد مکان و وضع خاص هستند.

منظور از «وضع» در عبارت شیخ می‌تواند یکی از سه معنای آن باشد: ۱. وضع به معنای هیئت حاصل از نسبت اجزای شیء به یکدیگر که آن را وضع جزء المقوله گویند.

۲. وضع به معنای هیئت حاصل از نسبت اجزای شیء به یکدیگر و نیز نسبت اجزاء به خارج از شیء؛ مثل هیئت رکوع یا سجود یا قیام برای انسان. ۳) وضع به معنای قابلیت اشاره حسیه (سبزواری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۳۱-۴۳۲). وضع در هر سه معنا به نظر مشاء از جمله ویژگی‌های اجسام است. همچنین در عبارت شیخ مدعای یادشده، اولاً؛ به وهم نسبت داده شده است؛ چرا که عقل هرگز چنین حکمی را نمی‌کند. عقل اگر هم دچار شبهه باشد، در نهایت به «نمی‌دانم» می‌رسد، نه به «می‌دانم» که در ورای محسوس هیچ واقعیتی نیست» و این وهم است که میل دارد احکام محسوسات را به معقولات نسبت دهد (فخر رازی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۹۰).

ثانیاً: این مدعا را نه به اهل تحقیق، بلکه عامه مردم نسبت داده که منظور کسانی است که عاری از تحقیق‌اند و به تعبیر خواجه در شرح «المشبهة و من جری مجراهم» می‌باشند؛ یعنی کسانی که بر اساس منطق حس بر این باورند که موجود برابر با محسوس بوده، یگانه راه ادراک نیز حواس است. از چنین افرادی اگر مسلمان باشند، به «مشبهه» تعبیر می‌شود؛ یعنی آنها که در توصیف خداوند دچار تشبیه‌اند و خدا را با اوصاف جسمانی تصویر می‌نمایند. در جهان اسلام بوده‌اند کسانی که خدا را جسمی انسان‌وار تصوّر می‌کردند و او را قابل رؤیت حسی و واجد اعضا و جوارح می‌پنداشتند؛ چنان‌که نقل است از داوود جواری که گفته است: «اعفوني عن الفرج واللحیة و اسألوني عما وراء ذلك و قال: انّ معبوده جسم و لحم و دم و له جوارح...» (شهرستانی، ۲۰۰۲م، ج ۱، ص ۸۴). البته غالب ملحدان و منکران خدا هم تابع چنین منطقی بوده و هستند و درباره مبدأ می‌گویند: (لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً) (بقره (۲)، ۵۵) و در خصوص معاد هم می‌گویند: (فَأْتُوا بِآبَائِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (دخان (۴۴)، ۳۶)؛ چرا که آخرت و جهان غیب را چونان جهان حس و همین دنیا تخیل می‌کنند؛ زیرا غیر از جهان حس و شهادت، واقعیت دیگری را قبول ندارند. در ادبیات مغرب‌زمین از چنین اعتقادی به «ماتریالیسم» تعبیر می‌شود.

تبیین استدلال ابن سینا

نخستین دلیل شیخ در ردّ مدعای یادشده، دلیلی است برگرفته از خود محسوسات؛ یعنی با تأمل در خود محسوسات می‌توان به بطلان مدعای فوق پی برد. به قول شیخ: «وانت یتأتی لک أن تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۴۰)؛ تو را شود که با اندیشه در خود محسوس، به بطلان دیدگاه آنها آگاه شوی». استدلال مزبور بر چند مقدمه استوار است:

مقدمه نخست: میان مشترک لفظی و مشترک معنوی تفاوت‌هایی وجود دارد. مشترک لفظی عبارت است از لفظی که با چند وضع و قرارداد برای چند معنا وضع شده است؛ چنان‌که لفظ شیر در زبان فارسی یک‌بار برای حیوان درنده معروف و بار دیگر برای مایع گوارایی که در درون حیوانات پستاندار به وجود می‌آید و بار سوم برای شیر آب وضع شده است. اما مشترک معنوی لفظی است که با یک وضع دلالت بر جهت مشترکی بین امور متعدد می‌کند و با یک معنا، قابل انطباق بر همه آنهاست. مهم‌ترین فرق‌ها بین مشترک لفظی و مشترک معنوی از این قرار است:

(۱) مشترک لفظی نیازمند وضع‌های متعددی است، ولی مشترک معنوی نیازی به بیش از یک وضع ندارد.

(۲) مشترک معنوی قابل صدق بر بی‌نهایت افراد و مصادیق است، ولی مشترک لفظی فقط بر معانی محدودی که برای آنها وضع شده صدق می‌کند.

(۳) معنای مشترک معنوی معنای واحد عامی است که فهمیدن آن به هیچ قرینه‌ای نیاز ندارد، ولی مشترک لفظی دارای معناها خاصّی است که تعیین هر یک به قرینه تعیین‌کننده نیازمند است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۹۰).

مقدمه دوم: ذهن ما در مواجهه با اشیاء، آنها را طبقه‌بندی نموده، بر اساس جامع مشترکی که میان آنها می‌یابد، بر هر طبقه و گروهی از اشیاء عنوانی را اطلاق می‌کند و بر آنها حمل می‌نماید؛ مثلاً عنوان انسان را بر زید و عمر و زینب حمل می‌کند. با توجه به مقدمه اول، معلوم می‌شود حمل عناوین مزبور از موارد اشتراک معنوی است، نه لفظی، و بر معنای واحد عام و جامع مشترک دلالت دارد و حمل آن از باب اشتراک لفظی نیست.

مقدمه سوم: این معنای واحد و جامع مشترک در هر یک از افراد موجود است؛ چرا که مثلاً زید موجود در خارج انسان است، نه زید موجود در ذهن، و عنوان انسان برای

زید موجود در ذهن، حتی صحت سلب دارد و به عکس، در خصوص زید موجود در خارج صحت حمل دارد.

اکنون با توجه به این سه مقدمه، استدلال شیخ شکل می‌گیرد: این معنای واحد عام و جامع مشترک که از آن به طبیعت تعبیر می‌شود، یا محسوس است و یا نامحسوس. ممکن نیست محسوس باشد؛ زیرا اگر محسوس باشد، به حکم محسوس بودن به مکان و وضع و کمیّت و کیفیت خاصّ مقید، و تنها بر یک فرد قابل حمل خواهد بود و بر افراد دیگر که فاقد این ویژگی‌ها هستند، قابل حمل نخواهد بود؛ درحالی‌که در مقدمه سوم روشن شد این معنای واحد عام بر افراد متعدد قابل حمل است. پس به‌ناچار باید نامحسوس باشد. در نتیجه، ثابت می‌شود در جهان هستی، حقایق نامحسوس موجودند. شیخ در این استدلال با جست‌وجو و تأمل در خود محسوسات، به اموری نامحسوس نایل می‌گردد؛ یعنی برای ابطال دیدگاه ماده‌پندانان و حس‌گرایان، لازم نیست به حقایق ماورای طبیعت و جهان غیب تمسک جوییم، بلکه تأمل در محسوسات برای ابطال این پندار کفایت می‌کند و شیخ با تعبیری رجزوارانه می‌فرماید: «و هذا اعجب» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۶۱)؛ یعنی اینکه در اعماق جهان حسّ و ماده با حقایق نامحسوس مواجه شویم، بسی شگفت‌انگیز است.

از همین نکته سرّ آنکه چرا معمولاً اصحاب مذهب مادی و حس‌گرایی به دیدگاه اصالت تسمیه و اسم‌گروی معتقدند، آشکار می‌شود. مثلاً هابز که به‌گونه‌ای تحکّم‌آمیز و جزم‌اندیشانه معتقد بود جوهر مجرد و غیرمادی، مفهومی تناقض‌آمیز است، مدافع سرسخت نومیالیسم و اصالت تسمیه بود و اطلاق عناوین مشترک را بر اشیای خارجی صرفاً اشتراک در کلمات و الفاظ می‌پنداشت.

روشن است که اگر اشتراک معنوی را بپذیریم، آن‌گاه بر افراد جزئی و محسوس خارجی، طبیعت و حقیقتی را حمل کرده‌ایم که خود نمی‌تواند محسوس باشد.

خلاصه استدلال شیخ در قالب شکل سوم این‌گونه ارائه می‌شود:

صغری: طبیعت مشترکه موجود است.

کبری: هر طبیعت مشترکی نامحسوس است.

نتیجه: برخی از موجودات نامحسوس‌اند.

و چون این نتیجه، نقیض مدعای موهوم اصحاب اصالت ماده و حس است، پس

بطلان مدعای مزبور نمایان می‌گردد.

درباره این استدلال شیخ و استدلال مشابه آن در علم النفس، اشکال‌ها و مناقشاتی مطرح شده است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

فخر رازی در شرح خود بر اشارات می‌گوید:

چه بسا گفته شود شیخ در این فصل درصدد ردّ بر کسانی است که می‌گویند: موجود منحصر است در اجسام و اعراض اجسام، و دلیل مزبور این مدعا را ابطال نمی‌کند؛ چرا که در این دلیل بیان می‌شود که انسانیت کلی، عاری از همه عوارض مفارق بوده و نامحسوس است، ولی انسانیت کلی فاقد وجود خارج از ذهن است و صرفاً تحقق ذهنی دارد؛ درحالی‌که قایلان به دیدگاه مزبور (مشبهه و ماده‌نگاران) از پذیرش موجود نامحسوس در خارج از ذهن، امتناع می‌ورزند و خلاصه آنکه، ایشان تحقق شیء نامحسوس خارج از ذهن را قبول ندارند؛ درحالی‌که شیخ تحقق امر نامحسوس را در ذهن ارائه نمود. پس سخن شیخ در موقعیت ابطال دیدگاه ایشان نیست (فخر رازی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۹۰).

سپس فخر خود درصدد پاسخ از این اشکال برآمده، می‌گوید:

از دو راه می‌توان به این اشکال پاسخ گفت: نخست آنکه، ما در گذشته تبیین نمودیم که جامع مشترک که طبیعت انسان باشد، در ضمن افراد انسان در خارج موجود است (یعنی زید و عمرو در خارج انسان هستند و محمول انسان برای زید و عمرو و به حمل شایع ثابت است)؛ زیرا این انسان (و هر فرد و شخص انسان) عبارت است از انسان مقید به عوارض این فرد از انسان و اجزای مرکب در ضمن آن موجود می‌باشند. (پس انسان هم ضمن عمرو و بکرو موجود است.) پس انسان از آن حیث که طبیعت لا بشرط انسان است، موجود است و انسان لا بشرط نامحسوس است؛ چرا که تا مقید به عوارض مفارق نشود، محسوس نخواهد بود. پس ثابت شد که امر نامحسوسی موجود است.

پاسخ دوم آنکه، بر فرض که بپذیریم طبیعت کلی فقط در ذهن موجود است، لیکن می‌گوییم به واسطه این استدلال معلوم شد امر نامحسوس، نامعقول و تصورناپذیر نیست و با اثبات این معنا، دیگر نمی‌توان درباره امتناع این گونه از موجودات، ادعای ضرورت نمود و هدف از این فصل هم همین است؛ چرا که هدف از این فصل، اثبات موجودات مجرد نیست، بلکه صرفاً ابطال دیدگاه کسانی است که درباره امتناع تحقق موجودات مجرد مدّعی ضرورت شده‌اند و همین مقدار را این فصل اثبات می‌کند (همانجا).

خلاصه آنکه، بنا بر پاسخ نخست، شیخ با این استدلال درصدد اثبات مدعایی حداکثری و وجودشناسانه است؛ یعنی اثبات موجود نامحسوس، و این معنا را با اثبات وجود کلی طبیعی در خارج به انجام می‌رساند؛ درحالی‌که بنا بر پاسخ دوم، شیخ درصدد اثبات مدعایی حداقلی و تدافعی است؛ یعنی مدلل ساختن آنکه موجود نامحسوس هیچ تناقض درونی ندارد.

جناب خواجه طوسی در شرح خود بر اشارات، استدلال شیخ را تقریر نموده، چیزی بر آن نمی‌افزاید. اما شارح دیگر اشارات جناب قطب‌الدین محمدبن محمد رازی در محاکمات پس از بیان تقریر شیخ، چهار انتقاد را متوجه آن می‌سازد که خلاصه آن در ذیل می‌آید:

۱. منظور از اینکه در ضمن استدلال گفته شد هر امر محسوسی مقید به وضع خاص است، چیست؟ اگر منظور این است که هر امر محسوسی ملازم با یک وضع خاص است، چنین تلازمی را نمی‌توانیم بپذیریم؛ چرا که اشیای محسوس می‌توانند اوضاع گوناگونی داشته باشند، و اگر منظور صرف تقارن با یک وضع خاص است، نه ملازمت، هر چند مسلم است، ولی به چه دلیل اگر امر محسوسی مقارن با وضع خاصی بود، با آنچه در آن وضع خاص است، مطابق نباشد. عدم مطابقت تنها در جایی است که محسوس اقتران دایمی و ملازمت با وضعی خاص داشته باشد.

۲. اینکه در استدلال شیخ گفته شد طبیعت بماه‌هی اگر محسوس باشد، مشترک و قابل حمل بر افراد کثیر نخواهد بود، اگر به این معنا باشد که حتی در ظرف عقل هم مشترک و محمول بر کثیر نخواهد بود، ما لزوم چنین تالی را مسلم نمی‌دانیم و لزوم این تالی وقتی است که طبیعت در ظرف عقل هم مقید به وضع خاص باشد که چنین نیست؛ چرا که تقید به وضع خاص، از جمله عوارض مفارق است که طبیعت جهت تعقل، از آنها تجرید می‌شود. اگر هم بدین معنا باشد که طبیعت بماه‌هی در ظرف خارج از ذهن مشترک و محمول بر کثیر نخواهد بود، گرچه مطلب درستی است، مستلزم هیچ خلافی نخواهد بود؛ چرا که طبیعت مقید به وضع خاص هنگام حصول در عقل کلی و منطبق بر همه افراد خواهد بود.

۳. با صرف نظر از اشکال‌های قبلی، این استدلال دچار مشکل دیگری است: طبیعت

مشترک، یا عین فرد محسوس است یا جزء آن؛ زیرا بنا بر اینکه طبیعت در خارج موجود باشد، فرض دیگری قابل تصور نیست. بنا بر فرض نخست (عینیت طبیعت با فرد عینی) طبیعت مزبور محسوس است و در نتیجه، این مدعا که طبیعت امری نامحسوس است، باطل خواهد بود؛ و اگر طبیعت مزبور جزء فرد و شخص خارجی باشد (چرا که زید مثلاً عبارت است از انسان به علاوه مجموعه‌ای از عوارض مفارق از قبیل کم و کیف و این و متی و وضع و اضافه...) در این صورت، دیگر قابل حمل بر فرد و شخص نخواهد بود؛ چون جزء شیء غیر از آن شیء است و قابل حمل بر آن نیست. (منظور قطب‌الدین رازی از این اشکال، برملا ساختن تناقضی درونی در استدلال شیخ است. از یک طرف شیخ مدعی تحقق خارجی طبیعت و در عین حال نامحسوس بودن آن است و از سوی دیگر، آن را محمول بر فرد خارجی می‌داند و از طریق همین حمل بر تحقق آن و اشتراک آن، استدلال می‌کند.)

۴. بنا بر اینکه طبیعت جزء فرد باشد و با صرف نظر از استحاله حمل طبیعت بر فرد، بنا بر این فرض، طبیعت مزبور باید محسوس باشد؛ چرا که هر چه بر کل وارد و عارض می‌شود، به تمام اجزای آن هم وارد خواهد شد و اگر صورت کل محسوس است، اجزای آن هم محسوس خواهند بود. به تعبیر دیگر، ممکن نیست کل محسوس و جزء نامحسوس باشد (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۱، ص ۲۸-۲۹).

اشکال خلط میان کلی عقلی و کلی طبیعی

برخی محشین الهیات شفاء و بعضی بزرگان^۱ اشکالی را متوجه استدلال شیخ دانسته، آن را مهم تلقی کرده‌اند. این اشکال مبتنی است بر امتیاز میان کلی عقلی و کلی طبیعی. همان‌گونه که شارحان اشارات (خواجه و قطب‌الدین رازی) تأکید نمودند، استدلال شیخ ناظر به کلی طبیعی است، نه کلی عقلی؛ زیرا کلی عقلی (طبیعت مقید به کلیت) قابل حمل بر افراد نیست و این کلی طبیعی (طبیعت من حیث هی هی) است که بر افراد حمل می‌شود. لیکن کلی طبیعی و به تعبیر دیگر، طبیعت، مجرد و نامحسوس نیست؛ چرا که

۱. استاد معظم و حکیم متأله آیت‌الله جوادی آملی در دروس شفاهی اسفار، ج ۸، ادله تجرد نفس.

سوای وجود افراد وجودی ندارد و وجود آن عین وجود افراد است. به تعبیر دیگر، طبیعت به نعت کثرت موجود است، نه به وصف وحدت، و این کثرت هم کثرتی مادی است؛ یعنی طبیعت انسان در ضمن هر فرد به همراه کم و کیف و این و وضع خاصی موجود است و خلاصه آنکه، به نعت کثرت مادی موجود است. پس آنچه بر افراد حمل می‌شود و می‌توان آن را موجود برشمرد، کلی طبیعی است که به نعت کثرت مادی در خارج موجود است و جامع مشترک که مجرد است کلی عقلی است که قابل حمل بر اشیاء نیست و از قلمرو استدلال شیخ خارج است.

حکما در بحث وجود کلی طبیعی گفته‌اند وجود آن عین وجود افراد است و به نعت کثرت موجود است و چون طبق مبانی مشاء، کثرت افراد و امدار ماده و کثرت مادی است، در نتیجه، وجود کلی طبیعی نیز مادی خواهد بود. آنچه محمول است و بر همه افراد خارجی حمل می‌شود، طبیعت بماه‌هی است، ولی پرسش این است که: آیا این امر مجرد است یا مادی؟

در استدلال شیخ آمده بود که چون این طبیعت هیچ قیدی ندارد، نامحسوس و مجرد است، ولی مشکل این است که طبیعت مزبور چون لاشرط است، هیچ قیدی ندارد، اما به دلیل همین لا بشرطیت، پذیرای هر قیدی هم می‌باشد و لذا در خارج به همراه اوصاف و عوارض مادی است. چیزی مجرد است که هیچ قیدی نداشته باشد و به علاوه هیچ قیدی هم نپذیرد که کلی عقلی است. طبیعت بما هی هی گرچه هیچ قیدی ندارد، بالاخره در مقام تحقق به همراه برخی عوارض مفارق مادی موجود است. آن چیزی مجرد است که نه قید داشته باشد و نه قیدپذیر باشد و آن کلی عقلی است که قابل حمل بر افراد نیست و از قلمرو استدلال شیخ بیرون است.

خلاصه آنکه، آنچه محمول در قضایا برای افراد واقع می‌شود، مجرد نیست و آنچه مجرد است و نه مادی است و نه معروض قیود مادی، بر افراد و اشخاص خارجی قابل حمل نیست. به نظر می‌رسد مشکل اصلی استدلال شیخ، و نیز پشت‌صحنه اشکال‌های فخر رازی و سه اشکال اخیر قطب‌الدین رازی نیز همین مشکل باشد.

بازخوانی استدلال شیخ و حل مشکل

تأمل در کلمات شیخ این مطلب را به ذهن متبادر می‌سازد که خیلی بعید است او متفطن

این نکته نبوده، در دام این اشکال افتاده باشد. تأمل و تفحص در سخنان شیخ نمایان می‌سازد که وی کاملاً به مطلب فوق که مبنای اشکال بر دلیل وی است، توجه داشته، بلکه با تکرار آن در فصل یک و دو از مقاله پنجم الهیات شفا بارها بر آن تأکید کرده است.

در فصل اول از مقاله پنجم با طرح یک شبهه و پاسخ به آن، به نحوه وجود کلی طبیعی در خارج می‌پردازد. شبهه آن است که اقرار به وجود طبیعت بما هی در خارج و عدم دریافت این طبیعت در ضمن اشخاص، ما را ناگزیر می‌سازد به تصدیق به وجود آن در ورای اشخاص که همان برداشت شیخ از مُثُل افلاطونی است؛ یعنی افزون بر اشخاص، خود طبیعت صرف مجرد از عوارض، وجود خارجی داشته باشد.

شیخ با سخیف برشمردن این شبهه، در مقام دفع آن برآمده، می‌گوید گمان مستشکل آن است که آنچه در خارج است، یا انسان متعین است و یا انسان بما هو انسان؛ درحالی‌که منافاتی میان این دو معنا نیست؛ چرا که در هر خاصی، عام و در هر مقیدی مطلق نهفته است. وقتی انسان مثلاً رجل است، انسان است و رجولیت؛ چه اینکه رجولیت ویژگی‌ای در انسان است، و وقتی «زید» را تحلیل نماییم در ضمن او، اصل انسانیت به علاوه عوارض ویژه زید را می‌یابیم. مستشکل گمان کرده ممکن نیست در ضمن حیوان یا انسان متعین، حیوانیت یا انسانیت عام باشند؛ درحالی‌که آنچه در ضمن فرد و شخص نمی‌تواند باشد، طبیعت بشرط لا (مجرد از همه عوارض) است، نه طبیعت لا بشرط و در واقع خلط نمودند میان طبیعت بشرط لا که با تعین نمی‌سازد و با طبیعت لا بشرط که می‌سازد.

سپس شیخ اشاره می‌کند که خاستگاه دوم این شبهه، گمان باطل مستشکل است که اگر انسان بماهو هو در خارج موجود باشد، یا باید خاص باشد یا عام، و شقّ ثالثی ممکن نیست؛ چرا که ارتفاع متقابلین لازم می‌آید. آن‌گاه شیخ با اشاره به اعتبارات ماهیت، بیان می‌کند که طبیعت مورد نظر ما، طبیعت لا بشرط است که به لحاظ ذاتش، نه مقید به خصوص است و نه مقید به عموم؛ گرچه با هر دو قابل اجتماع است. انسان بما هو انسان به لحاظ ذات و به حسب حمل اولی، نه خاص است و نه عام، نه واحد است و نه کثیر و نه مجرد است و نه مادی؛ هر چند به لحاظ حمل شایع در خارج خاص، و در ذهن عام است و در خارج کثیر، و در ذهن واحد و در خارج مادی، و در ذهن مجرد است.

این شبهه که اگر طبیعت در خارج موجود باشد، لازم می‌آید واحد کثیر شود، یعنی طبیعت انسان در عین حال که واحد است کثیر باشد یا طبیعت در عین اتصاف به وحدت، متصف به کثرت باشد، در صورتی است که ما برای طبیعت در خارج وحدت شخصی و عددی قایل باشیم؛ درحالی که طبیعت در خارج تنها وحدت نوعی دارد، نه وحدت عددی و شخصی، و وحدت نوعی هم وصف به حال متعلق است که مفهوم ذهنی است.

تفکیک میان اعتبار لا بشرط و بشرط لا بارها در کلمات شیخ اشاره شده است. جایگاه طبیعت بشرط لای از قیود و عوارض مشخصه، تنها ذهن است (کلی عقلی)، ولی طبیعت لا بشرط از آن جهت که لا بشرط است، قابل اجتماع با اشخاص متعدد می‌باشد (ابن سینا، ۱۴۱۸ق، ص ۲۰۴-۲۰۵). می‌فرماید: «ولهذا المعنی یجب ان یکون فرق قائم بین ان نقول: ان الحيوان بما هو حیوان مجرد بلا شرط شی آخر و بین ان نقول ان الحيوان بما هو حیوان مجرداً بشرط لا شی آخر» (همان، ص ۲۰۶). خلاصه آنکه، باید میان دو اعتبار فرق نهاد: اعتبار حیوان به نحو لا بشرطی و حیوان به نحو بشرط لایی و سپس اشاره می‌کند که تصدیق به وجود حیوان بشرط لای از عوارض، مستلزم قول به مُثَل افلاطونی است که به نظر شیخ غیرقابل قبول است و سپس تصریح می‌کند:

بل الحيوان بشرط لا شی وجوده في الذهن فقط و اما الحيوان مجرداً لا بشرط شی آخر فله وجود في الاعیان فانه في نفسه و في حقیقته بلا شرط شی آخر و ان كان مع الف شرط یقارنه من خارج فالحيون بمجرد الحيوانية موجود في الاعیان و ليس یوجب ذلك علیه ان یکون مفارقاً بل هو الذي هو في نفسه خال عن الشرايط اللاحقة موجود في الاعیان و قد اکتنفه من خارج شرايط و احوال (همانجا).

خلاصه فرمایش شیخ آنکه: اولاً: حیوان بشرط لا و اصولاً هر طبیعت بشرط لایی (هر طبیعت مجرد از جمیع عوارض و ممیّزات) صرفاً در ظرف ذهن تحقق دارد. ثانیاً: حیوان لا بشرط و هر طبیعتی که لا بشرط ملحوظ واقع شود، در متن اعیان و در ضمن افراد موجود است؛ چرا که «لا بشرط یجتمع مع الف شرط». طبیعت انسان بما هو هو با تمام افراد انسان سازگار است و طبیعت لا بشرط به شرايط و احوال و عوارضی که از خارج از ذات شیء ناشی می‌شوند، می‌تواند مقارن شود. لذا طبیعت انسان در ضمن فرد فرد اشخاص

انسان موجود است؛ درحالی که احوال و عوارضی ناشی از امور خارج از ذات آن را فراگرفته، به هیچ وجه لازم نیست برای چنین طبیعتی وجودی مفارق و مجزای از افراد قایل شویم.

در آخر فصل اول نیز مجدداً تصریح می‌کند: «فالأمر العامه من جهة موجودة من خارج و من جهة لیست، اما شیء واحد بعینه بالعدد محمول علی کثیر، یکون هو محمولاً علی هذا الشخص بان ذلك الشخص هو و علی شخص اخر كذلك فامتناعه بین» (همان، ص ۲۰۸). می‌فرماید: در پاسخ به این پرسش که: آیا طبایع کلی در خارج موجودند یا نه؟ می‌گوییم به یک اعتبار موجودند و به اعتباری نه. طبیعت مجرد و عاری از عوارض و لواحق موجود نیست، اما طبیعت لابشرط از عوارض و لواحق موجود است. البته باید توجه داشت که این طبیعت در خارج به نعت کثرت موجود است و به تعبیر شیخ، این گفته که طبیعت موجود در خارج، به وجود واحد عددی موجود باشد و در عین حال، محمول بر افراد کثیر باشد، بین الاستحاله است و معنا ندارد شیء واحد شخصی در ضمن اشخاص کثیر تحقق داشته باشد، که این مستلزم واحد شدن کثیر، و کثیر شدن واحد و اجتماع متقابلات در امر واحد شخصی خواهد بود. وحدت طبیعت، وحدت مفهومی است، ولی به لحاظ وجودی می‌تواند کثیر باشد. بر این مطالب در اواسط فصل دوم نیز تأکید می‌کند و می‌فرماید ممکن نیست گفته شود طبیعت انسان در خارج موجود است به وصف وحدت؛ چرا که نمی‌توان تصور کرد طبیعت مزبور در عین وحدت عددی و شخصی، در افراد متعدد موجود باشد و مثلاً انسانی که در زید هست، عیناً و نه مفهوماً، همان انسانی است که در عمرو وجود دارد که این به تعبیر شیخ، مستلزم جمع میان متضادات و متقابلات است (همان، ص ۲۱۰).

بنابراین و با توجه به تأکید بلیغ و حساسیت شدیدی که شیخ بر مطالب فوق دارد، بعید به نظر می‌رسد در فصل نخست اشارات دچار غفلت شده باشد و مطلب را به گونه‌ای تقریر کرده باشد که آن اشکال سنگین متوجه او باشد. البته برخی از محشین شفاء یادآور شده‌اند که میان مطالب گفته شده در دو فصل نخست مقاله پنجم شفاء و استدلال مطرح شده در طلیعه نمط چهارم اشارات ناسازگاری دیده می‌شود: «بقی هاهنا شبهة منافاة بینة و بین ما وقع عنه فی اوایل النمط الرابع من الاشارات» (ابن سینا، بی تا، ص ۴۹۰).

حل پیشنهادی اشکال

به نظر می‌رسد می‌توان استدلال شیخ را به گونه‌ای تقریر نمود که در معرض اشکال فوق و توهم تهافت در کلمات وی نباشد. پیش از تقریر به دو مقدمه اشاره می‌کنیم:

(۱) استدلال شیخ در جهت تقابل و ابطال دیدگاه ماتریالیسم یا ماده‌باوری است. معمولاً در ضمن این دیدگاه دو مدعا مطرح می‌شود:

الف) مدعای وجودشناختی مبنی بر آنکه موجود برابر با محسوس است و در نتیجه، هر آنچه محسوس نباشد، موجود نیست.

ب) مدعای معرفت‌شناختی مبنی بر آنکه یگانه راه شناخت واقعیت، ادراک حسی و شناخت برگرفته از حواس است.

در واقع، مدعای معرفت‌شناسانه مبنا و اساس مدعای وجودشناسانه می‌باشد.

(۲) برای محسوس می‌توان دو تفسیر در نظر گرفت:

الف) محسوس از منظر وجودشناسانه که مساوق موجود مادی است؛ یعنی هر موجودی که تحقق آن در بستر ماده و حال در آن باشد.

ب) محسوس از منظر معرفت‌شناسانه یا روش‌شناسانه؛ یعنی هر آنچه از طریق حواس قابل درک است.

بین محسوس به معنای دوم و محسوس به معنای اول، عموم و خصوص مطلق وجود دارد؛ بدین معنا که محسوس به معنای دوم، اخص از محسوس به معنای نخست است. هر آنچه محسوس معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه است، محسوس وجودشناسانه هم می‌باشد، ولی چه بسا آنچه محسوس وجودشناسانه است، یعنی مجرد و مفارق نیست، به وسیله حواس قابل دریافت نباشد؛ مثل خود ماده اولی یا امکان استعدادی و یا از همه مهم‌تر، طبایع مادی.

با توجه به این دو مقدمه و نیز مطای کلمات شیخ، به نظر می‌رسد هدف در فصل نخست نمط چهارم اشارات رد مدعای معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه حس‌گرایان است که پایه و اساس مدعای هستی‌شناسانه ایشان شمرده می‌شود. به تعبیر دیگر، شیخ در صدد نیست که در این مرحله اثبات کند موجود مجردی هم وجود دارد، بلکه صرفاً می‌خواهد بی‌پایگی منطق حسی را برملا سازد؛ یعنی ابطال این مدعا که یگانه روش شناخت واقعیت، ادراک حسی است.

برای ابطال این مدعا، لازم نیست به اثبات وجود مفارق و مجرد پردازیم که البته با اثبات آن هم این مدعا ابطال می‌شود، اما برای کسانی که تحت‌تأثیر منطق حسی در تاریکی مادیت و ماده‌گرایی فرورفته‌اند، عروج به این افق شاید دور از انتظار باشد. به‌عکس، برای چنین افرادی باید اثبات کرد که حتی در قلمرو عالم ماده و نه فوق آن، حواس ابزار مناسبی برای شناخت تاروپود جهان ماده نیستند؛ یعنی نارسایی ادراک حسی در قلمرو جهان ماده را برملا ساخت. شیخ هم با این استدلال خود درصدد است اثبات نماید که در جهان ماده نیز، تمام حقایق و ابعاد آن به فراچنگ حس در نمی‌آید، تا چه رسد به حقایقی که در ماورای عالم ماده تحقق دارند: «فقد اخرج التفتیش من المحسوسات ما لیس بمحسوس» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۴۰-۵۴۱). پس همانا جست‌وجوی در محسوسات، امری ادراک‌ناپذیر را به‌وسیله حواس نمایان می‌سازد. آنچه ما از محسوسات درک می‌کنیم، بعد اندکی از جهان ماده است و این تنها کیفیات محسوس جزئی هستند که به‌وسیله حواس درک می‌شود و باقی شئون و ابعاد عالم ماده به تور حواس ما نمی‌افتند و تنها معقول می‌باشند.

سخنی از علامه طباطبایی

نخستین دلیل مرحوم آخوند در جلد هشتم اسفار بر ادله تجرد نفس، بدین قرار است: نفس می‌تواند برخی صور عقلی را ادراک کند که به هیچ‌وجه قسمت‌پذیر نیستند. این انقسام‌ناپذیری، یا مبتنی بر کلیت آنهاست یا وحدت و یا بساطت آنها. در خصوص قسمت نخست، نفس می‌تواند طبایع کلی را درک کند (صغری) و طبیعت کلی از آن جهت که کلی است، ممکن نیست حال در جسم یا منطبع در امر انقسام‌پذیری باشد (کبری). پس نفس که محل این صور کلیه است، حال در جسم و منطبع در امری انقسام‌پذیر نیست و به تعبیر دیگر، محل این صور هم باید مجرد باشد؛ چرا که اگر مادی باشد، صورت متقرر در آن هم دارای مقدار و این و وضع معین خواهد بود و از طرفی، این صورت اگر مقید به مقدار، این و وضع معین باشد، آن‌گاه قابل حمل و صدق بر بیش از یک فرد نخواهد بود؛ درحالی‌که می‌یابیم طبایع کلی قابل حمل و صدق بر تمام افراد محقق الوجود و مقلد الوجودشان هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸ق، ج ۸، ص ۲۶۰-۲۶۶).

در اینجا دو اشکال مطرح می‌شود: اولاً: آخوند اصل این برهان را می‌پذیرد، اما تطبیق آن را بر مدعای مورد نظر بحث، که تجرد جمیع نفوس ناطقه بشری است، مورد تردید و بلکه انکار قرار می‌دهد؛ چرا که بیشتر انسان‌ها از ادراک طبیعت کلی ناتوان‌اند و تنها خیال منتشر را درک می‌کنند. ثانیاً: چون طبیعت را مقید به کلیت ساختند، استدلال معطوف به کلی عقلی است و طبیعت من حیث هی از قلمرو استدلال خارج است؛ درحالی‌که کلی عقلی قابل حمل بر افراد و اشخاص نیست و اصلاً طبیعت من حیث هی یا طبیعت لابشرط نمی‌تواند محل استدلال باشد؛ چرا که طبیعت من حیث هی، همان‌گونه که نه واحد است و نه کثیر، و نه مجرد است و نه مادی، در عین حال چون لابشرط است، هم می‌تواند مجرد باشد و هم مادی؛ چه اینکه هم می‌تواند واحد باشد و هم کثیر. صرف طبیعت من حیث هی مجرد نیست تا درک آن مستلزم درک امری مجرد باشد و در نتیجه، مبنای اثبات تجرد نفس واقع شود. پس استدلال تنها در صورتی مفید تجرد نفس است که کلی عقلی، یعنی طبیعت مقید به عموم و کلیت، مجرای استدلال قرار گیرد. کلی طبیعی یا طبیعت من حیث هی، نه مجرد است و نه مادی. اگر مقید به کلیت شود، مجرد و اگر مقرون به عوارض مفارق مادی باشد، مادی است و آنچه بر افراد متعدد حمل می‌شود، کلی طبیعی است که نمی‌توان تجرد آن را ادعا نمود و آنچه مجرد است، کلی عقلی و طبیعت مقید به کلیت و عموم با طبیعت بشرط لای از عوارض و لواحق است که قابل حمل بر افراد و اشخاص نیست (همان، ج ۸، ص ۲۶۴-۲۶۶).

علامه طباطبایی در صفحه ۲۶۶ تعلیقه‌ای دارند که به دلیل ارتباط آن با بحث حاضر، طرح آن در اینجا خالی از لطف نخواهد بود:

غير خفي انّ لازم كلامه ﷺ انّ الذي يمكن ان يدركه الانسان ادراكاً على ثلاثة اقسام المفهوم الجزئي المدرك بحس أو خيال و الكلي بالمعنى الذي ذكره و المطلق المبهم الذي يظهر في الذهن بنوع من الاعتبار و لا شك ان القوم يعنون بالمفهوم الكلي هذا القسم الثالث و يقيمون البرهان على تجرده و تجرد النفس التي تدركه و على هذا فلازم كلامه ﷺ منع التجرد العقلي لهذا النوع من المفاهيم التي يسمونها كليات في المنطق و الفلسفة و هي تصدق بنفسها على كثيرين مع تجردها عن لوازم الشخصية و لا شي من الامور الماديّة و الخيالية على هذا الوصف و لا سبيل الى منع وجودها في اذهاننا و لا الى منع ان يكون هذا الاعتبار في نفس الامر فالحق انّ

ادراکها علی مالها من الوصف یوجب التجرد غیر ان التجرد علی انحاء مختلفه من القوة و الضعف و الذي ذكره علیه السلام انما هو التجرد التام أو ما یقرب منه (همان، ج ۸، ص ۲۶۶، تعلیقه شماره اول).

علامه در پاسخ به دو اشکال فوق می فرماید:

مخفی نیست که مقتضای کلام مصنف آن است که آنچه در ارتباط با اشیای مورد ادراک آدمی قرار می گیرد، به یکی از سه وجه است: ۱) مفهوم جزئی که به وسیله حواس یا خیال درک می شود. ۲) مفهوم کلی به معنایی که در کلام مصنف ذکر شد (طبیعت بشرط لای از عوارض یا طبیعت مقید به قید عموم و کلیت). ۳) مفهوم مطلق و مبهم (لا بشرط مقسمی) که به وسیله ذهن به گونه ای از اعتبار دریافت می شود.

بی گمان مراد حکما از مفهوم کلی، همین وجه سوم است که بر مجرد آن برهان اقامه می کند و نیز بر مجرد نفس که آن را درمی یابد. بنابراین، مقتضای کلام مصنف، منع مجرد عقلی برای این قسم مفاهیمی است که در منطق و فلسفه «کلی طبیعی» نامیده می شوند و این طبیعت بماهیهی به تنهایی بر افراد کثیر صدق می نماید؛ درحالی که عاری از عوارض شخصیه است و هیچ یک از امور مادی و خیالی نمی تواند عاری از عوارض شخصیه باشند، و نه می توان وجود آنها را در ذهن و نه تحقق آنها را در واقع انکار نمود. (با توجه به درک این گونه امور و حمل آنها بر اشیای خارجی).

پس دیدگاه صحیح آن است که ادراک این گونه امور به وصف عاری بودنشان از عوارض، ایجاب می کند تجرد را؛ جز اینکه تجرد دارای مراتب مختلف و درجات قوی و ضعیف است و البته اینکه مصنف از این گونه طبایع نفی تجرد نمود، ناظر به تجرد تام یا قریب به آن است.

اینکه تمام آنچه در قلمرو ماده است، به وسیله حواس درک نمی شود، همواره مورد توجه حکما بوده است و بسیاری از شارحان افلاطون معتقدند نظریه مثل که روایت غلیظ از رئالیسم در بحث کلیات است، خاستگاهی معرفت شناختی دارد. از این رو، استیسی در برداشتی آزاد از نظریه معرفت افلاطون می گوید:

در هر ادراک حسی، عنصرهایی هست که به وسیله حواس عرضه نمی شوند. فرض کنید من می گویم «این قطعه کاغذ سفید است». ممکن است فکر کنیم این یک داوری محض ادراک حسی است؛ زیرا در اینجا هیچ چیز جز آنچه من با کمک اندام حسی خود دریافت می دارم، بیان نشده است، ولی با بررسی،

معلوم می‌شود این تصور درست نیست. قبل از هر چیز من باید «این قطعه کاغذ» را به اندیشه آورم. چرا آن را کاغذ می‌نامم؟ این کار گویای آن است که آن را دسته‌بندی کرده‌ام. من به‌طور ذهنی آن را با سایر پاره‌های کاغذ مقایسه نموده و حکم کرده‌ام که این شیء با آنها از یک طبقه است. پس اندیشه من مستلزم مقایسه و طبقه‌بندی است. این شیء احساسی است مرکب از سفیدی، مربع بودن و غیره. من تنها در صورتی می‌توانم آن را به‌عنوان تکه‌ای کاغذ شناسایی کنم، که این دریافت‌های حسی را که هم‌اکنون دارم، با احساس‌هایی که در گذشته از دیگر اشیای مشابه دریافت نموده‌ام، یکسان بدانم، و نه تنها باید همانندی احساس‌ها، بلکه باید تفاوتشان را با احساس‌های دیگر نیز تشخیص دهم. نباید احساس‌هایی را که از کاغذ دارم، با احساس‌هایم از یک تکه چوب، خلط نمایم. هم همانندی‌ها و هم تفاوت‌های احساس‌ها باید پیش از آنکه بتوانم بگویم «این تکه کاغذ» معلوم و شناخته شده باشند. همین امر هنگامی که در ادامه می‌گویم «سفید است» نیز صادق است. این حکم تنها به‌وسیله طبقه‌بندی کردن آن شیء با سایر اشیای سفید رنگ و تمیز دادنش از اشیایی به رنگ‌های دیگر امکان‌پذیر است؛ ولی خود حواس قادر به انجام این مقابله و سنجش نیست. هر حسی هم به‌اصطلاح نقطه‌ای مجزاً و منفرد است؛ نمی‌تواند از خود فراتر رود تا خود را با سایرین بسنجد (استیس، ۱۳۸۵، ص ۱۷۴-۱۷۵)

از همین‌جا، سرّ این مطلب که حکما فصل ممیز انسان را نطق گرفته‌اند، نمایان می‌شود. نطق البته به معنای سخن گفتن است و سخن گفتن فعل انسان است و خود نمی‌تواند فصل حقیقی انسان باشد، ولی چون سخن گفتن مستلزم تعقل است، از باب ذکر لازم و اراده ملزوم، انسان را حیوان ناطق گفته‌اند. آری، بدون فراتر رفتن از مرز تأثرات و انطباعات حسی، حتی گفتن یک جمله ساده مثل «این کاغذ سفید است» ناممکن خواهد بود و تنها با ادراک عقلی است که سخن می‌سور می‌شود.

در پایان، سخن را زینت می‌بخشم به فرمایش نورانی امام بحق ناطق، جعفر بن محمد الصادق 7 که فراتر از کلام جمیع حکما و عالمان در جمیع اعصار و امصار است. هشام‌بن حکم گوید در مصر زندیقی بود که از امام صادق 7 چیزها (در مسائل علمی) به او رسیده بود. به مدینه آمد تا با آن حضرت مناظره کند. در مدینه با آن حضرت

برنخورد. به او گفتند به مکه رفته است. او هم به مکه آمد. ما با امام صادق 7 در حال طواف بودیم که آن زندیق به ما برخورد. نامش عبدالملک بود و کینه‌اش ابوعبدالله. در همان حال طواف شانه به شانه حضرت زد و امام به او فرمود: نامت چیست؟ گفت: نامم عبدالملک. فرمود: کنیه‌ات چیست؟ گفت: ابوعبدالله. امام به او فرمود: این ملکی که تو بنده او هستی، بگو بدانم از ملوک زمین است یا از ملوک آسمان، و به من بگو پسرت بنده خدای آسمان است یا خدای زمین؟ هر جوابی داری بده که محکوم می‌شوی. هشام گوید: به آن زندیق گفتم: گفتار او را رد نمی‌کنی؟ سخن زشتی گفت (و گفته مرا زشت شمرد). امام صادق 7 به او فرمود: چون از طواف فارغ شدم، پیش من بیا. پس از فراغ از طواف، آن زندیق حضور امام ششم رسید و جلو آن حضرت نشست و ما هم گرد آن حضرت بودیم.

متن سخنان امام و زندیق

امام: می‌دانی زمین زیر و زبری دارد؟

زندیق: آری.

امام: زیر زمین رفتی؟

زندیق: نه.

امام: پس چه می‌دانی که زیر زمین چیست؟

زندیق: نمی‌دانم، ولی به گمانم زیر زمین چیزی نیست.

امام: گمان (پندار) اظهار درماندگی است درباره چیزی که نتوانی یقین کنی. به آسمان

بالا رفته‌ای؟

زندیق: نه.

امام: می‌دانی در آن چیست؟

زندیق: نمی‌دانم.

امام: از تو عجب است که نه به مشرق رسیدی و نه به مغرب، نه به زیر زمین

فروشدی و نه به آسمان بالا رفتی، و نه به آنجا گذر کردی تا بفهمی چه آفریده‌ای دارند

و منکر هر چه در آنهاست هستی. آیا خردمند چیزی را که نداند منکر آن شود؟

زندیق: هیچ‌کس جز تو با من این سخن را نگفته است.

امام: پس تو در این شک داری؛ شاید آن همان باشد و شاید هم نباشد.
زندیق: شاید همین طور است.

امام فرمود: ايتها الرجل! ليس لمن لا يعلم حجة على من يعلم ولا حجة للجاهل...؛ ای مرد! کسی که نمی‌داند دلیلی بر کسی که می‌داند ندارد... الخ. (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۰).

روایت طولانی است و به همین مقدار بسنده می‌کنیم. اجمالاً چند نکته ارزشمند از این روایت دریافت می‌شود: اولاً: اهتمام امام به هدایت بندگان و اینکه حتی هنگام طواف می‌کوشد به‌گونه‌ای باب گفت‌وگو با این شخص ملحد را بازنماید. ثانیاً: تلاش می‌کند با طرح پرسش‌هایی، معرفت و عبودیت فطری او را بیدار نماید. ثالثاً: در مواجهه با این شخص ملحد، حضرت به بهترین صورت و با سیری دیالکتیکی او را به نارسایی و محدودیت شناخت حسی در همین قلمرو عالم ماده آگاه می‌سازند. کاری که به‌زعم نگارنده، جناب ابن‌سینا نیز در فصل اول نمط چهارم اشارات دنبال می‌کند.

جمع‌بندی

حاصل سخن آنکه، می‌توان امور متعلق به جهان طبیعت را که فراچنگ حواس در نمی‌آیند، مجرد دانست؛ البته به یکی از دو معنا:

الف) بنا بر ذومراتب بودن تجرد، این‌گونه امور را مرتبه ضعیف تجرد می‌پنداریم. شاید بتوان ادعا کرد که مقتضای اصالت و تشکیک وجود همین است و جز این نمی‌تواند باشد و اصولاً مرز دقیقی نمی‌توان میان مجرد و مادی جست‌وجو نمود و البته این بحث مجال اوسعی می‌طلبد.

ب) بنا بر اینکه منظور از مجرد دانستن طبایع یادشده، نه مجرد به معنای هستی‌شناختی آن، بلکه مجرد به معنای روش‌شناختی و معرفت‌شناختی آن است و شاید فرمایش علامه قابل حمل به این معنای دوم هم باشد.

با توجه به آنچه که ذکر شد معلوم گردید که برداشت صحیح از کلام شیخ آن است که طبایع اشیاء هرچند مادی و غیرمجرداند ولی نامحسوس‌اند و گرچه به لحاظ هستی‌شناختی آمیخته با ماده‌اند ولی به لحاظ روش‌شناختی و معرفت‌شناختی فراحسی‌اند و حواس معیار مناسبی برای تعیین حدود هستی حتی در قلمرو عالم ماده هم نمی‌باشند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۸ق). الالهیات من کتاب الشفاء. تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. _____ (بی تا). الالهیات من الشفاء (مع تعلیقات صدرالمتألهین و تعالیق آخر). تهران: [بی نا]. (چاپ سنگی).
۴. استیس، والتر ترنس (۱۳۸۵). تاریخ انتقادی فلسفه یونان. ترجمه یوسف شاقول. قم: دانشگاه مفید.
۵. جوادی آملی، عبدالله (بی تا) دروس شفاهی اسفار. ج ۸ (ادله تجرد نفس).
۶. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۹۰). شرح المنظومة. ج ۱. تصحیح و تعلیق محسن بیدارفر. قم: بیدار.
۷. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۲۰۰۲م). الملل و النحل. ج ۱. بیروت: المكتبة العصرية.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة. ج ۸. قم: مکتبة المصطفوی.
۹. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۰۳ق). شرحی الاشارات. ج ۱. قم: مکتبة آية الله المرعشی النجفی.
۱۰. قطب الدین رازی، محمد بن محمد (۱۳۸۱). الالهیات من المحاکمات بین شرحی الاشارات، مع حاشیة الباغوری. صححه مجید هادی زاده. تهران: میراث مکتوب؛ کتابخانه، موزه و مرکز اسناد کتابخانه مجلس.
۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۵). اصول کافی. با ترجمه و شرح فارسی محمد باقر کمره‌ای. ج ۱. تهران: اسوه.
۱۲. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱). آموزش فلسفه. ج ۱. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ۱.
۱۳. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۸۳). شرح الاشارات و التنبیها (ابن سینا). تحقیق حسن حسن زاده آملی. ج ۲. قم: مؤسسه بوستان کتاب.