

رابطه خدا و آفرینش نخستین؛ تحلیل مفهومی مؤلفه‌های خوانش ابن سینا از قاعده الواحد

مریم باروتی*

محمد سعیدی مهر**

چکیده

قاعده الواحد را می‌توان یکی از مهم‌ترین و پرچالش‌ترین قواعد فلسفی به حساب آورد. ابن سینا یکی از فیلسوفانی است که به این قاعده پرداخته است. او در عین اقامه ادله برای اثبات قاعده الواحد، آن را در نمط پنجم الاشارات ذیل عنوان «تنبيه» مطرح کرده است. خواجه نصیرالدین بر این اعتقاد است که چون ابن سینا این قاعده را بدیهی می‌داند، آن را ذیل عنوان «تنبيه» آورده است. بر این اساس می‌توان با تصور صحیح و دقیق مؤلفه‌های قاعده، به تصدیق قاعده برسیم، بی آن که نیاز به استدلالی له مدعا یا استدلالی علیه دلایل مخالفان داشته باشیم. در این مقاله، سعی می‌شود به روش تحلیل مفهومی، یکایک مؤلفه‌های قاعده مورد مذاقه قرار گیرد و پس از آن، سازگاری هیأت تألیفی این مؤلفه‌ها بررسی گردد. در نهایت، به دلیل عدم سازگاری برخی از این مؤلفه‌ها با یکدیگر، درمی‌یابیم که از تصور مؤلفه‌ها نمی‌توان به تصدیق آن راه یافت و تنبیهی بودن آن رد می‌شود.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، الواحد، بسیط، صدور.

۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین و پرچالش‌ترین قواعد فلسفی، قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» یا به

* استادیار گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، شیراز، ایران، barooti@cfu.ac.ir

** استاد گروه فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران، saeedi@modares.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۰۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۰۸

تعبیر مختصر «قاعده الواحد» است. شاید مهم‌ترین کاربرد قاعده الواحد تبیین کیفیت صدور عالم متکثر از ذات واحد خداوند باشد. در بررسی فلسفی این قاعده با سه مسأله روبرو هستیم: الف) تحلیل مفهومی مؤلفه‌های قاعده؛ در این مرحله عناصر و مؤلفه‌های مفهومی که در گزاره بیانگر قاعده به کار گرفته شده و نقش اساسی (غیر قابل حذف) دارند، شناسایی می‌شوند و مورد تحلیل مفهومی قرار می‌گیرند؛ ب) بررسی صدق قاعده: گاه این قاعده بدیهی و بی‌نیاز از استدلال تلقی می‌شود. گروهی نیز آن را نظری می‌دانند. دسته‌ای به ارائه دلیل برای اثبات آن می‌پردازند و دسته‌ای نیز با نقد آن دلایل، بر رد این قاعده احتجاج می‌کنند؛ ج) بررسی کاربردهای قاعده و پرسش از نقش روش‌شناختی آن: موافقان قاعده گاه آن را در مسائل متعدد فلسفی دارای کاربرد می‌دانند (کارکرد حداکثری) و گاه معتقدند که این قاعده تنها در مورد خداوند کاربرد دارد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹: ۴۵۱؛ فرامرز قراملکی، ۱۳۸۲: ۲۰ و ۲۲-۲۳؛ قدردان قراملکی، ۱۳۹۶: ۱۷-۱۸ و ۱۷۷-۱۸۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۸۸-۳۸۷ و ۴۱۳)

یکی از فیلسوفانی که به این قاعده پرداخته است، شیخ‌الرئیس بوعلی سیناست. او این قاعده را منحصرراً در باب ذات باری تعالی به کار می‌برد و گرچه در برخی آثار خود از جمله نمط پنجم الاشارات بر این قاعده براهینی اقامه کرده، اما آن را در این نمط ذیل عنوان «تنبيه» مطرح کرده است. (ابن سینا، ۱۳۸۴: ۱۴۱/۳). خواجه نصیرالدین الطوسی در شرح خود بر این قسمت، چنین می‌نویسد:

او [ابن سینا] در مقام بیان این مطلب است که واحد حقیقی، از آن جهت که واحد است، تنها شی واحد بالعدد را ایجاب می‌کند. این حکم نزدیک به بدیهی است و به همین دلیل این فصل را «تنبيه» نامید و بسیاری به علت غفلت از معنای وحدت حقیقی این حکم را رد می‌کنند. (الطوسی، ۱۳۷۵: ۱۲۲)

بنابراین بر اساس تفسیر خواجه، از آنجا که ابن سینا این قاعده را بدیهی می‌دانسته، ذیل عنوان «تنبيه» آن را مطرح می‌سازد و اگر قاعده الواحد تنبیهی باشد، تصور صحیح مؤلفه‌های آن (بر اساس تحلیل مفهومی مؤلفه‌ها)، ما را از اثبات قاعده بی‌نیاز می‌سازد و از پاسخ‌گویی به نقدهای وارد بر ادله آن رهایی می‌بخشد. این مطلب ضرورت تحقیق حاضر را نشان می‌دهد.

تا کنون کتاب‌ها، مقالات و رساله‌های متعددی به زبان فارسی در باب قاعده الواحد نوشته شده است، از جمله کتاب «قاعده الواحد از دیدگاه متکلمان» نوشته محمدحسن

قدردان قراملکی (بنگرید به: قدردان قراملکی، ۱۳۹۶)، مقاله «نقد قاعده الواحد با تکیه بر آرای ابن سینا» نوشته علیرضا آزادگان و مهدی عظیمی (بنگرید به: آزادگان و عظیمی، بهار و تابستان ۱۴۰۰، پژوهش‌های عقلی نوین)، مقاله «استواری قاعده الواحد و پایه‌های نظری آن» نوشته حسین عشاقی اصفهانی (بنگرید به: عشاقی اصفهانی، بهار و تابستان ۱۳۸۵، نقد و نظر)، مقاله «بازاندیشی در مبادی قاعده الواحد» نوشته علیرضا شایان و جنان ایزدی (بنگرید به: شایان و ایزدی، بهار و تابستان ۹۶، پژوهش‌های هستی‌شناختی)، «نقدی بر قاعده الواحد و اصل سنخیت» نوشته سید یحیی یشربی (بنگرید به: یشربی، بهار و تابستان ۱۳۸۴، نقد و نظر) و... در همه این مقالات، ادله قاعده الواحد، مبانی تصدیقی آن و نقدهای مربوط به این ادله مورد بررسی قرار گرفته است (رویکرد تصدیقی). مقاله «نقش روش‌شناسی قاعده الواحد» نوشته احد فرامرز قراملکی تنها مقاله‌ای است که این قاعده را از دیدگاه روش‌شناسانه بررسی کرده است. (بنگرید به: فرامرز قراملکی، پاییز ۱۳۸۲، خردنامه صدرا) اما مسأله‌ای که در باره این قاعده، در این میان، مفقود مانده و مورد بررسی قرار نگرفته است، تحلیل مفهومی مؤلفه‌های قاعده و بررسی سازگاری این مؤلفه‌ها با یکدیگر (رویکرد تصویری)، برای دستیابی به ضرورت تحقیق است.

۲. تحلیل مفهومی مؤلفه‌های قاعده الواحد

در تحلیل مفهومی، بازشناسی مفاد یک مفهوم با رفع ابهام و تیرگی صورت می‌گیرد، بی آن که در باب نفی یا اثبات آن داوری شود. در این روش باید مفاهیم تشکیل‌دهنده یک گزاره را با سؤال «یعنی چه؟» به مؤلفه‌ها تجزیه کنیم و مفاهیم سازنده را نیز با همان سؤال «یعنی چه» مورد تحلیل قرار دهیم، به گونه‌ای که به مفهوم واحد و متمایزی دست یابیم. ابهام در هر یک از مؤلفه‌ها موجب ابهام در کل سازه می‌شود. (قراملکی، ۱۳۹۱: ۲۵۳-۲۵۴) از آنجا که رویکرد این مقاله به «قاعده الواحد» رویکرد تحلیل مفهومی است، در اینجا پس از بیان صورت قاعده، به تحلیل مفهومی مؤلفه‌های آن و سازگاری این مؤلفه‌ها با کل سازه (قاعده الواحد) می‌پردازیم، بی آن که راجع به نفی یا اثبات آن داوری کنیم.

شیخ‌الرئیس در نمط پنجم از الاشارات و التنبيهات، صورت این قاعده را چنین بیان می‌کند: «انّ الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد اّلا شيئا واحدا بالعدد». (ابن سینا، ۱۳۸۴: ۳/ ۱۴۱) همچنین در التعليقات، تقریر قاعده چنین است: «از شی واحد بسیط از

جميع جهات جز شی واحد صادر نمی شود». ابن سینا در اینجا صدور امور کثیر از ذات باری تعالی را مغایر بساطت او می داند، اما در ادامه ذات واجب را هم مبرا از کثرت می داند و هم مبرا از ثانی. (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۸۲ و ۱۰۰) یا در المباحثات، می خوانیم: «... هر آن چه از او دو چیز با هم لازم آید، منقسم الحقیقه (و مرکب) است». (ابن سینا، ۱۴۱۳: ۱۱۲، مورد ۲۶۱ و ۲۲۶، مورد ۶۷۴) در اینجا به تحلیل مفهومی هر یک از مؤلفه های قاعده الواحد می پردازیم:

۲-۱ مؤلفه نخست: الواحد (در ناحیه علت)

بر اساس عباراتی که از الاشارات و التنبیها، التعليقات و المباحثات، نقل کردیم، شیخ الرئیس واحد نخست را به «واحد حقیقی»، «واحد بسیط از جميع جهات»، «واحد از جميع جهات» و «آنچه منقسم الحقیقه نیست» توصیف می کند؛ واحدی که هم بسیط است و هم ثانی ندارد. حال به تحلیل مفهومی این واحد بر اساس آثار مختلف ابن سینا می پردازیم:

ابن سینا واحد را به امری تعریف می کند که از حیث واحد بودنش قابل انقسام نباشد، هر چند که از حیث کثرت، بالفعل یا بالقوه قابل انقسام باشد. اما تعریف او از وحدت در واقع همان تعریف بساطت است؛ چنانچه تأکید می کند وقتی می گوئیم: واحد تقسیم نمی پذیرد برابر است با این که بگوئیم: واحد چیزی است که بالضروره متکثر نمی شود. (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۹۷-۹۸؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۴۴-۵۴۵؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۶۵) به علاوه، در تعریف فوق از کثرت بالقوه و بالفعل سخن می گوید. اما بالقوه و بالفعل از اقسام ترکیب هستند نه از اقسام وحدت و کثرت و نیز استدلال ابن سینا بر «قاعده الواحد» بر اساس نفی ترکیب ذات الهی از حیثیات متعدد است که با بساطت سازگاری بیشتری دارد. اما مقصود از واحدی که ابن سینا آن را با تعبیری همچون «بسیط الحقیقه»، «واحد بسیط از جميع جهات» توصیف می کند چیست؟ برای پاسخ به این سؤال ابتدا اقسام ترکیب را از دیدگاه شیخ الرئیس، بررسی کرده و با نفی آنها به مفهوم بساطت حقیقی دست می یابیم:

۲-۱-۱ ترکیب بالفعل

ترکیب بالفعل شامل سه نوع است: (۱) ترکیب میان ماده و صورت خارجی؛ (۲) ترکیب میان ماده و صورت عقلی؛ (۳) ترکیب جنس و فصل.

ترکیب بالفعل نخست، برحسب معنی آيا علل قوام (ماده و صورت خارجی) است مثلاً ابن سینا در رساله الحدود، جسم را جوهری می‌داند که از ماده و صورت (خارجی) تألیف یافته است. (ابن سینا، ۱۳۵۸: ۱۴) ترکیب بر حسب حد و ماهیت (جنس و فصل) یا بر حسب ماده و صورت عقلی نیز در ذهن صورت می‌گیرد. (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۳/۶۶؛ الطوسی، ۱۳۷۵: ۳/۵۵؛ ابن سینا، ۱۳۶۳: ۵-۶ و ۱۲؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۵۱ و ۵۵۷) اما تفاوت این دو ترکیب آن است که ماده و صورت عقلی بشرط لا اخذ می‌شود و جنس و فصل لا بشرط. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۰۳-۲۰۴) مثلاً از دیدگاه ابن سینا، اجسام در خارج و ذهن مرکب‌اند، اما اموری چون عقل و نفس از جهات خارجی و ذهنی بسیط هستند و ذهن انسان نمی‌تواند برای آنها تعریف حقیقی (تحدید) ارائه نماید (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۲۶ و ۱۰۰؛ ابن سینا، ۱۴۱۳: ۹۰، مورد ۱۶۲؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۷)؛ به عبارت دیگر ذهن حتی نمی‌تواند با توجه به جهات مشترک و مختص نفوس و عقول، جنس و فصل یا ماده و صورت ذهنی برای آنها اعتبار کند و اساساً ماهیات بسیط حتی ترکیب ذهنی نیز ندارند. البته ابن سینا در تفسیر سوره حمد، بر این اعتقاد است که تعریف کردن بسائط به لوازم قریب، نازل منزله تعریف مرکبات به مقومات است. (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۴۸۲) در این صورت، عقل می‌تواند مشترکات و مختصات از بسائط انتزاع کند، آنها را لا بشرط در نظر بگیرد و به جنس و فصل تعبیر کند. سپس آنها را بشرط لا در نظر بگیرد و به ماده و صورت عقلی تعبیر کند. پس بساطتی غیر از حق تعالی، ترکیب ذهنی می‌تواند داشته باشند.

۲-۱-۲ ترکیب بالقوه

این ترکیب ناشی از تقسیم شی متصل به اجزای متشابه بر حسب کمیت است. (ابن سینا، ۱۳۸۴: ۳/۶۶؛ الطوسی، ۱۳۷۵: ۳/۵۴؛ ابن سینا، ۱۳۶۳: ۵ و ۱۲؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۵۱ و ۵۵۷؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۰۴) مثلاً ما در ذهن خود (به صورت فرضی یا وهمی) جسم واحد خاصی را به اجزای مختلف بالقوه تقسیم می‌کنیم، بی آن که در خارج، اجزای بالفعل داشته باشد.

شیخ این انحاء ترکیب را ذیل عناوین عدم انقسام ذات الهی، بساطت الهی و واحد بودن او از وجوه گوناگون، بیان و از واجب‌الوجود نفی می‌کند. او اذعان می‌دارد هر چیزی غیر از واجب تعالی نحوه ای از ترکیب را دارد و تنها اوست که بسیط حقیقی است. (ابن سینا، ۱۳۸۴: ۳/۶۶؛ ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴-۵ و ۱۲؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۵۱ و ۵۵۷) اما آنچه بساطت الهی

را از بساطت ماسوی به طور کامل جدا می‌سازد، عدم ترکب ذات الهی از ترکیب چهارم یعنی ترکیب وجود و ماهیت است.

۲-۱-۳ ترکیب از وجود و ماهیت

از نظر ابن سینا ممکن‌الوجود زوج ترکیبی از وجود و ماهیت است و حیثیت ذاتش غیر از حیثیتی است که از دیگری می‌گیرد. (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۴۷) اما آیا این ترکیب امری ذهنی است یا خارجی؟ از یک سو تغایر مفهومی و ذهنی وجود و ماهیت روشن است. مثلاً حقیقت مثلث (هو بها ما هو) غیر از وجود اثباتی مثلث است. (همان: ۳۱؛ ابن سینا، ۱۳۸۴: ۱۸) از سوی دیگر، ابن سینا تعابیری دارد که حاکی از تغایر خارجی وجود و ماهیت است مثلاً «نسبت وجود به ماهیت، به صورت اتصاف ماهیت به وجود است»، (ابن سینا، ۱۴۱۳: ۲۹۲/مورد ۸۲۴) «تلبس ماهیت به وجود»، (همان: ۴۱/مورد ۹) «وجود در اشیا عرض است»، (همان: ۱۵۳-۱۵۴/مورد ۲۰ و ۲۱) «وجود برای ماهیت لازم است» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۵) یا «انیت طاری بر ماهیت است از خارج». (ابن سینا، ۱۴۰۴الف: ۱۸۵)

اما مقصود از عرض یا صفت بودن وجود برای ماهیت چیست؟ ابن سینا ماهیت را در خارج، منشأ آثار می‌داند و آن را سبب صفتی از صفات اشیا می‌شمارد، اما ماهیت مستقلاً نمی‌تواند سبب صفت وجود باشد. زیرا اگر ماهیت، سبب صفت وجود بود، باید در وجود، متقدم بر صفت وجود می‌شد. اما «لا متقدم فی الوجود قبل الوجود». (ابن سینا، ۱۳۸۴: ۴۱/۳؛ ابن سینا، ۱۴۱۳: ۱۰۹/مورد ۲۴۵؛ ابن سینا، ۱۳۸۳: ۷۸) به علاوه، ابن سینا در فصل اول از مقاله ششم الهیات شفا می‌نویسد: «مقصود فلاسفه الهی از فاعل، مانند طبیعیون، فقط مبدأ تحریک نیست بلکه مبدأ و مفید وجود، مورد نظر است». (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۵۷) زیرا وجود غیر از موجود بودن نیست (به عبارت دیگر در حمل موجود بر وجود، محمول عین موضوع است) اما موجودیت ماهیت غیر از خود ماهیت است (ابن سینا، ۱۴۱۳: ۹۳/مورد ۱۸۰؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۴۴) (به اصطلاح، ماهیت برای موجود شدن به واسطه در عروض وجود نیاز دارد) و نیز ماهیت ذاتاً ممکن است و فاعل وجود را به ماهیت افاضه می‌کند (ابن سینا، ۱۴۱۳: ۲۳۷/مورد ۷۰۵) (به اصطلاح ماهیت برای موجود شدن احتیاج به واسطه در ثبوت دارد). پس وجود و ماهیت هر دو در خارج تحقق دارند و وجود یکی به وجود دیگری وابسته است؛ وجود به صورت مستقل و اولاً و بالذات در خارج تحقق دارد اما ماهیت به صورت وابسته و ثانیاً و بالعرض. در این صورت عروض وجود بر ماهیت به

معنای عروضِ مقولی (میان دو موجود فی نفسه) نیست. هر چند این عروض، ذهنی و تحلیلی صرف نیز نیست، به این معنا که وجود و ماهیت تنها در ذهن دو حیثیت متمایز از یکدیگر باشند. بلکه در خارج نیز ما دو حیثیت داریم که هر دو منشأ آثارند، اما ماهیت در تحقق و آثارش وابسته به وجود است.

مؤلفه نخست که واحد از جمیع جهات است، نیز مرکب از وجود و ماهیت نیست. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۴۴؛ ابن سینا، ۱۴۱۳: ۱۴۰؛ ابن سینا، ۱۳۸۴: ۷۰؛ ابن سینا، ۱۳۹۱: ۲۷۴) بلکه او صرف و تام‌الوجود است. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۲؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۵۶؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۰۴)

۲-۱-۴ ترکیب از وجود و عدم

در نظر ابن سینا، از یک سو ذات معلول بذاته — بی آن که وجود یا عدم برایش شرط شده باشد — ممکن‌الوجود است و به واسطه علت، وجوب بالغیر پیدا می‌کند. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۷۷) صفت تعلق و احتیاج ممکن به علت، مقوم وجود معلول است؛ این صفت برای معلول همیشگی است و هیچ‌گاه از ذات او جدا نمی‌شود. از سوی دیگر، علت مفیض وجود، تقدم ذاتی بر معلول دارد و وجودش از معلول قوی‌تر است. زیرا وجود علت بنفسه است و وجود معلول مستفاد از علت و بغیره. (همان: ۲۶۸-۲۶۹ و ۲۷۶) چنانچه، شیخ‌الرئیس در مقاله ششم از فصل سوم الهیات الشفا، می‌نویسد: «علت احق از معلول است زیرا موجود مطلق که وجود چیزی را حقیقی می‌گرداند و حقیقت را اعطا می‌کند و در حقیقت با معلول خود مشترک است، اولی به حق بودن است». (همان: ۲۷۸) بنابراین لازمه قوی‌تر بودن علت این است که همه کمالات معلول را به نحو اعلی و اشرف داشته باشد و این است معنای قاعده «معطى الشیء فاقد الشیء نمی‌شود». در نهایت سلسله علل، وجود واجب تعالی قرار دارد که وجودی تام است. زیرا او در وجود و تمام کمالات وجودی هیچ‌گونه نقصی ندارد و واجب‌الوجود بالذات از جمیع جهات است. بلکه می‌توان گفت او فوق تمام است. زیرا نه تنها در وجود و کمالات خود تام است بلکه هر وجودی از او افاضه شده و وابسته به اوست. (همان: ۳۵۵) بنابراین هر یک از ممکنات در مقایسه با سایر موجودات ممکن و واجب نقص دارد و قاصر از همه کمالات است و ترکیب از وجود و عدم جز این نیست که هر هویتی را که بتوان با نظر به حدود وجودی آن، چیزی از آن سلب کرد، مرکب از وجود — ایجاب: ثبوت خود شی برای خودش — و عدم — سلب: نفی غیر

خودش از خودش - است.

یکی دیگر از عباراتی که می‌توان آن را اشاره‌ای به ترکیب از وجود و عدم دانست را در فصل ششم از مقاله هشتم الهیات شفا، می‌خوانیم: «ماهیت سایر اشیا، استحقاق وجود ندارند بلکه اینها فی نفسه و با قطع نظر از نسبتشان به واجب‌الوجود، استحقاق عدم دارند. از این رو، همه اینها فی نفسه باطل هستند و به واسطه واجب‌الوجود و وجهی که به سوی او دارند، حقّ اند و حاصل. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۵۶) توضیح آن که در تبیین ترکیب وجود و ماهیت از دیدگاه ابن سینا گفتیم وجود و ماهیت هر دو در خارج نحوه تحقیقی دارند. اما در تحقیق، وجود بر ماهیت تقدم دارد و ماهیت وابسته به وجود است. گرچه این بیان به اصالت وجود نزدیک می‌شود اما هنوز نگرش ماهوی به واقعیت، باقی است. در عبارت فوق، شیخ‌الرئیس نگرش ماهوی به واقعیت را نیز کنار می‌گذارد و ماهیت را امری سلبی می‌شمارد؛ ممکن‌الوجود عین ربط به علت است و هیچ وجود فی نفسه‌ای ندارد. بلکه نفس یا ماهیتش ذاتاً عدمی و باطل است. از آن جا که خداوند ماهیتی غیر از انیتش ندارد و ماهیت نیز امری سلبی است، مرکب از وجود و عدم نیست. اما ممکنات مرکب از ماهیتی هستند که عدمی است و وجودی که جنبه یلی الربی آنهاست.

همچنین، از آن جا که وجود منبع خیرات و کمالات است و ماهیت منبع شرور و نقصان و عدم (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۴۰۶) هر آنچه خیر محض باشد، وجودی محض بوده که بالذات تحقق دارد. پس واجب تعالی که کمال و خیر محض است، وجودی است که هیچ‌گونه نبودی در آن نیست. اما ممکن‌الوجود ذاتاً موجود نیست و نیستی‌پذیر است. بنابراین خیر محض نبوده و در آن شر نیز راه دارد. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۵۴؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۵۵-۳۵۶)

۲-۱-۵ ترکیب از ذات و صفت

ابن سینا چونان دیگر حکمای اسلامی به عینیت وجودی (مصدیقی) صفات ذاتی با یکدیگر و با ذات در واجب‌الوجود بالذات و غیریت وجودی صفات ذاتی با یکدیگر و با ذات، در ممکنات معتقد است؛ توضیح آن که او در فصل هفتم از مقاله هشتم الهیات شفا، این مطلب را چنین بیان می‌کند که علم خداوند عین حیات او و این دو عین قدرت و اراده او هستند. او در همین جا میان صفات مخلوقات و خالق تفاوت قائل می‌شود و بر این باور است که حق تعالی لذاته و بعینه دارای صفات ذاتی خود است اما در مورد مخلوقات، میان صفت

ذاتی و موصوف غیریت وجود دارد. همچنین صفات ذاتی واجب تعالی از آن جا که محدودیتی ندارند و محتاج غیر نیستند، در اتصاف موصوف بدانها نیازی به ابزار مادی یا غرض بیرون از ذات یا... نیست، برخلاف صفات ذاتی مخلوقات. بنابراین علاوه بر آن که صفات ذاتی حق عین یکدیگرند، عین ذات او نیز هستند. در غیر این صورت، صفات باری تعالی به عنوان اجزای متعدد ذات بودند که این مغایر با بساطت ذات اوست. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۶۶-۳۶۷؛ ابن سینا، ۱۳۸۳: ۷۳-۷۴؛ ابن سینا، ۱۳۹۹: ۱۰۳؛ ابن سینا، ۱۴۰۰: ۷۳؛ ابن سینا، ۱۳۹۱: ۲۷۹ و ۴۳۰)

از دیدگاه شیخ‌الرئیس، نه تنها واجب‌الوجود بالذات از انقسام وجودی به ذات و صفات ذاتی مبرا است بلکه حتی به لحاظ مفهومی نیز ذات و صفات عین یکدیگرند. او در فصل هفتم از مقاله هشتم الهیات الشفا، می‌گوید: «... اراده واجب‌الوجود ذاتاً و مفهوماً با علم او مغایر نیست. پس علم خداوند بعینه همان اراده اوست...» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۶۷؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۰۱) یا در المبدأ و المعاد، می‌خوانیم: «مفاهیم حیات و علم و قدرت و بخشش و اراده که بر واجب‌الوجود حمل می‌شود، یکی است و صفات و اجزا [متعدد] برای ذات نیستند». (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۹)

تا به این جا، از آثار گوناگون ابوعلی سینا، نهایت بساطتی را استخراج و تحلیل کردیم که از نظر ایشان برای موجودی می‌تواند قابل تصور باشد. سپس به تحلیل مفهومی مؤلفه دوم قاعده الواحد یعنی «الواحد» در جانب معلول می‌پردازیم.

۲-۲ مؤلفه دوم: الواحد (در ناحیه معلول)

از دیدگاه شیخ‌الرئیس، مقصود از الواحد (در ناحیه معلول) در قاعده الواحد، واحد بالعدد است؛ (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۵۲؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۰۴؛ ابن سینا، ۱۳۸۴: ۱۴۱/۳) توضیح آن که واحد به دو قسم بالذات و بالعرض تقسیم می‌شود: واحد بالذات چیزی است که ذاتاً متصف به وحدت می‌شود بدون واسطه در عروض وحدت، مانند انسان به عنوان واحد نوعی یا حیوان به عنوان واحد جنسی یا زهرا به عنوان واحد عددی — در مقابل، واحد بالعرض چیزی است که برای اتصاف به وحدت، نیاز به واسطه در عروض دارد مانند وحدت فاطمه و زهرا به واسطه نوع مشترک انسانیت — واحد بالذات نیز بر دو قسم است: یا واحد عددی و شخصی است که از حیث عدد غیر قابل انقسام است و مصداق‌های متعدد

بالفعل ندارد مانند زهرا، یا واحد عمومی است که از حیث عدد قابل انقسام است و مصداق‌های متعدد بالفعل می‌تواند داشته باشد مانند انسان که مصداق‌های متعددی چون زهرا، فاطمه و... دارد. واحد بالعدد نیز بر دو قسم است: یا طبیعی غیر از وحدت ندارد و خودِ وحدت بوده که مبدأ عدد است، یا طبیعی غیر از وحدت دارد و معروضِ وحدت است. قسم دوم نیز یا وضع دارد و قابل اشاره حسی است مانند نقطه یا وضع ندارد و قابل اشاره حسی نیست مانند عقل و نفس. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۴۴-۵۴۵؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۹۷-۱۰۳) قسم دوم نیز یا نحوه تعلقی به ماده دارد مانند نفس یا هیچ نحو تعلقی به ماده ندارد مانند عقل. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۰۴)

پس، از آن جا که ابن سینا واحد (در ناحیه علت) را واحد حقیقی و بسیط محض می‌داند که منحصر در ذات الهی است، واحد (در ناحیه معلول) را نیز احدی الذات و بسیط می‌شمارد که منحصر در عقل محض است (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۰۰؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۵۲) و در آن، ترکیب راه ندارد مگر بدین گونه که این واحد معلولی ذاتاً ممکن‌الوجود است و به وسیله واحد علی، واجب‌الوجود می‌گردد. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۵۴؛ ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۲۴) شیخ‌الرئیس در فصل سوم از مقاله دوم المبدأ و المعاد، در باره این کثرت و ترکیب چنین می‌نویسد:

معلول (صادر اول) بذاته ممکن‌الوجود بوده و بالغیر (به واسطه اول تعالی) واجب‌الوجود است و او ضرورتاً ذات خود و اول تعالی را تعقل می‌کند. پس واجب است که در آن کثرت حادث گردد... کثرت برای او از جانب واجب‌الوجود نیست. زیرا امکان وجودش امری بذاته است نه به سبب اول متعال. بلکه برای او از جانب خداوند تنها وجوب وجود است. سپس کثرت تعقل اول تعالی و ذات خودش (از جهت وجوب بالغیر و امکان بالذات)، کثرتی بوده که لازمه وجود واحدش (صادر اول) است. ما منع نمی‌کنیم که از شی واحد، ذات واحدی صادر گردد که کثرت اضافی‌ای که در (مرحله) اول وجودش و قوامش نقشی ندارد، به دنبال داشته باشد. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۷۹؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۵۵؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۰۶-۴۰۵ الف: ۱۲۴)

بنابراین اگرچه صادر اول، واحد بالعدد بوده، اما مرکب از حیثیات متعددی است که از تعقل وجوب و امکان ناشی می‌شود. ترکب واحد (در ناحیه معلول) نیز، موجب ترکیب در ذات الهی نمی‌گردد زیرا واحد (در ناحیه علت) فقط وجود واحد (در ناحیه معلول) را اعطا می‌کند نه ماهیتش را — که ممکن بالذات است و با قطع نظر از جهت یلی الربی به عدم باز

می‌گردد — به علاوه حتی اگر برای ماهیت نحوه‌ای از تحقق قائل شویم، حیثیات متعدد کثرتِ اضافی دارند و لازمه وجود صادر اول‌اند. به عبارت دیگر، وجود صادر اول به ضمیمه این شرایط و اضافات (می‌توانند حکم، حال، صفت یا معلول برای صادر اول باشند) منشأ پیدایش وجودهای متکثر دیگر می‌گردد بی آن که این کثرت اضافی، داخل در وجود و قوام آن گردد. بدین‌گونه سلسله موجودات بر اساس نظام علی و معلولی در طول ذات باری تعالی صادر می‌گردند. (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۴ و ۲۲؛ ابن سینا، ۱۳۶۳: ۷۹)

۲-۳ مؤلفه سوم: صدور

واژه «صدور»، به لحاظ لغوی، به معنای خارج شدن، نشأت گرفتن، واقع شدن و آشکار شدن است (آذرنوش، ۱۳۸۴: ذیل مدخل صدر؛ عمید، ۱۳۸۸: ذیل مدخل صدور) و به لحاظ اصطلاحی، حداقل در دو معنا به کار می‌رود: الف) معنای اضافی و اعتباری: مفهومی که نه از ذات باری تعالی به تنهایی انتزاع می‌شود و نه از فعل او به تنهایی، بلکه از اضافه میان ذات و فعل انتزاع می‌گردد. در واقع بعد از تحقق معلول از علت خویش، ذهن از نتیجه و حاصل آن به «صدور» تعبیر می‌کند که اسم مصدری است؛ ب) معنای حقیقی: اگر وجود و ذات علت دارای حیثیت و خصوصیتی باشد که از آن معلول خاصی تحقق یابد، آن حیثیت در حقیقت، «مصدر» است و از آن گاهی به «صدور» و گاهی به «مصدریت» تعبیر می‌شود. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۲، ۲۰۵) از آن جا که واحد (در ناحیه علت) بسیط‌الحقیقه است و منحصر در ذات الهی و واحد (در ناحیه معلول) نیز منحصر در عقل محض است، «صدور» نیز باید در مورد ذات الهی تحلیل مفهومی گردد. ابن سینا در التعلیقات ذیل عنوان کیفیه صدور الکثرات عن الصادر الاول، صدور را هم‌معنا با فیض می‌داند و آن را چنین تعریف می‌کند:

فیض تنها در باره باری تعالی و عقول به کار می‌رود، زیرا هنگامی که صدور موجودات از خداوند و عقول به طریق لزوم، بذاته — و نه به واسطه اراده تابع غرض — دائمی و بدون مانع و سختی صورت می‌گیرد، سزاورتر است که نام فیض را بر آن بنهیم. (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۰۰)

او در بخش دیگری از التعلیقات فیض را چنین تعریف می‌کند: «فیض فعل فاعلی است که فعلش دائماً از او صورت می‌پذیرد و به سبب داعی و غرضی غیر از ذات او نیست».

(همان: ۸۱) در این جا برای درک مفهوم صدور، به تبیین مؤلفه‌های این تعاریف می‌پردازیم که در فهم، ما را یاری می‌رسانند.

۲-۳-۱ فعل لزومی، دائمی و بدون مانع و سختی

از آن جا که خداوند فوق تمام است، هر وجودی از او افاضه شده و وابسته به اوست؛ شیخ‌الرئیس در نمط پنجم الاشارات، فعل واجب تعالی را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند: (۱) فعل ابداعی یا ازلی: «ابداع آن است که هستی شی تنها متعلق به غیر باشد، بدون این که ماده یا آلت یا زمانی واسطه گردد»؛ (ابن سینا، ۱۳۸۴: ۳/ ۱۳۸-۱۳۹) یعنی این فعل، هستی دائمی است که مطلق عدم (عدم مقابل: عدم زمانی) بدان راه ندارد هر چند مسبوق به عدم مطلق (عدم مجامع: تعلق ذاتی به علت) است (ابن سینا، ۱۳۸۴: ۳/ ۱۳۸-۱۳۹؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۱-۲۲ و ۲۶۶-۲۶۸؛ ابن سینا، ۱۴۱۳: ۲۹۲، مورد ۸۲۴) و هستی تامی است که هیچ‌گونه حالت انتظاری ندارد. چرا که از ماده، قوه، استعداد، آلت، مانع و... فارغ است و هر کمالی که برایش ممکن بوده به او افاضه شده است. (بهشتی، ۱۳۸۵: ۳-۴) فعل حادث یا تکوین یا صنع: فعلی که هستی آن دائمی نیست و مسبوق به عدم مقابل خاص (زمان معین)، ماده و عدم مجامع است. اگر این فعل تنها مسبوق به ماده باشد و نه زمان معین، فعل اختراعی نامیده می‌شود. در هر دو صورت، فعل تنها مسبوق به لیس مطلق نیست بلکه لیس نیز (ماده، مده یا آلت) بر آنها پیشی دارد. همچنین این فعل به وجود (به واسطه وجود علت) و عدم (به واسطه عدم علت) متصف می‌گردد. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۶۶-۲۶۸؛ ابن سینا، ۱۴۱۳: ۲۹۲، مورد ۸۲۴: ۲۹۰، مورد ۸۲۳؛ بهشتی، ۱۳۸۵: ۲۱۹) در این جا باید به نکته‌ای توجه کرد: از آن جا که از یک سو، تعلق و لیسیت (عدم مجامع) ذاتی معلول و از سوی دیگر، غنی و فاعلیت ذاتی علت است و ارتباط میان علت و معلول ارتباطی ایجاد است، فعل صدور دائماً صورت می‌گیرد. این ارتباط دائمی میان مبدعات و مخترعات غیر زمانمند آشکار است اما در محدثات به دلیل ضعف قابل و زمانمند بودن آن مادامی که ذات معلول موجود است، تحقق دارد. بنابراین اگر لحظه‌ای این ارتباط و اقتران وجودی و وجوبی منقطع شود، معلول به طور کلی معدوم می‌گردد. (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۲۹؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۶۶ و ۳۴۲) بنابراین ذات باری تعالی ذاتاً مبدا بی‌واسطه (برای ابداعات) یا با واسطه (برای مکونات و مخترعات) همه موجودات است و صدور اعم از ابداع، تکوین و اختراع است. البته اگر واحد (در ناحیه علت) منحصر در ذات الهی و واحد (در ناحیه معلول) منحصر در

عقل محض باشد، صدور نیز منحصر در ابداع می‌گردد.

۲-۳-۲ فعل بذاته، بدون داعی و غرض زائد بر ذات

ما این مؤلفه را در ضمن علم عنایی باری تعالی از دیدگاه ابن سینا، تبیین می‌کنیم. ابن سینا در نمط هفتم الاشارات، ذیل عنوان «فی تفسیر معنی العنايه»، علم عنایی را چنین تعریف می‌کند:

احاطه علم اول تعالی به کل موجودات و به این که واجب است کل موجودات مطابق آن (علم) باشند تا این که بر نیکوترین نظام موجود شوند و نیز علم به این که وجوب این نظام از سوی او و از احاطه علمی اوست. پس آنچه موجود می‌شود — موافق معلوم (بالذات) — نیکوترین نظام است، بدون آن که از جانب حق اول قصد و طلبی برانگیخته شود. پس علم واجب تعالی به چگونگی درستی در ترتیب وجود همه موجودات، مستلزم فیضان خیر در همه موجودات است. (ابن سینا، ۱۳۸۴: ۳/ ۳۴۵)

توضیح آن که این علم چند ویژگی دارد:

الف) به واسطه صور علمی (علم حصولی): از آن جا که ذات الهی بذاته صور معقوله را تعقل و ایجاد می‌کند، علم او به صور معقوله - ضروری است و به واسطه این صور، کل موجودات خارجی تعقل می‌گردد. پس علم او به موجودات خارجی حصولی است؛ ب) بالتفصیل: خداوند به صور معقوله نظام احسن به نحو کلیت، جزئیت، ثبات، تغیر، وجود و عدم قبل از حدوث (و نیز همراه و بعد از حدوث) علم دارد. این صور عقلی متکثر تفصیلی با همان ترتیب علی و معلولی (طولی) به یکباره (فرا زمان) و بدون انتقال از یکی به دیگری نزد خداوند حاصل است؛ ج) ذاتی: این صور لازم ذات الهی، در عین آن که معلول ذات خداوندند و از او متحقق می‌گردند (مقام عنه)، مرتسم در ذات اویند (مقام فیه) (علم ذاتی به معنای متصل، لازم و قائم به ذات)؛ د) فعلی: همین علم حصولی به نظام احسن طولی بعینه مبدأ ایجاد صور و موجودات خارجی است؛ ه) نبود غرض زائد بر ذات: کمال الهی به علم پیشین ذاتی و در واقع به ذات باری تعالی است. او عاشق ذات خود است و هر چه غیر اوست لازم ذاتش (صور معقوله) یا لازم ذاتش (صور و موجودات عینی) است. به بیان دیگر علت فاعلی و غایی در مجردات یکی است. همچنین عالی به سافل توجه نمی‌کند. (لا یلتفت الی السافل) (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۲۲، ۸۱، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۵۸، ۱۶۴ و ۱۸۱؛ ابن سینا، ۱۴۱۳: ۳۰۵، مورد ۸۵۶؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۳۶۳-۳۶۶؛ ابن

سینا، ۱۳۸۴: ۳/۳۲۶-۳۴۵؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۴۹-۶۵۱؛ ابن سینا، ۱۳۶۳: ۸۴-۸۵؛ عبودیت، ۱۳۸۶: ۲۷۱، ۲۹۳-۲۹۰ و ۳۱۰-۳۱۱)

نکته قابل توجه آن است که ابن سینا عنایت الهی را همان اراده او می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۸) و اراده را همان علم به موجودات (بما علیه الوجود) می‌شمارد که منافی با ذات نیست. (ابن سینا، ۱۴۱۳: ۳۰۵، مورد ۸۵۶) زیرا در خداوند فاعل و غایت یکی است. او برای ایجاد فعلش همچون ما انسان‌ها، نیازمند به تصور فعل، تصدیق به فایده، شوق مؤکد و اراده نیست. بلکه تعقل او، بعینه علت وجود معقولش (نظام احسن عالم به همان ترتیبی که تعقل شده) است و ذات او، بعینه معشوق و مرضی همه موجودات است. (همه موجودات مقتضی و ملایم با ذات الهی هستند نه مغایر و منافی با ذات) بنابراین خداوند اراده و غرضی زائد بر ذات خود ندارد بلکه به صرف تعقل، ایجاد می‌کند. (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۶-۱۸، ۲۲، ۱۰۳، ۱۱۷ و ۱۵۷؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۳۶۳ و ۳۶۶؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۰۱ و ۶۰۳) تا جایی که ابن سینا در التعلیقات ذیل عنوان «علم الواجب»، نه تنها علم عنایی را سبب ایجاد معقولات بلکه بعینه، ایجاد آن‌ها می‌داند: «عنایت ایجاد شیء به بهترین وجه ممکن از جهت نظم و نظام است». (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۶)

۳. بررسی سازگاری هیأت تألیفی قاعده

پس از تجزیه قاعده الواحد به مؤلفاتش و تحلیل هر یک از آن‌ها، در اینجا به این مسأله می‌پردازیم که آیا این مؤلفات در کنار یکدیگر، ترکیبی سازگار و معنادار را تشکیل می‌دهد یا خیر؟

۳-۱- سازگاری مؤلفه «واحد (در ناحیه علت)» و مؤلفه «من حیث هو واحد»

شیخ‌الرئیس واحد (در ناحیه علت) را به «واحد حقیقی»، «واحد بسیط از جمیع جهات»، «واحد از جمیع جهات» و «بسیط الحقیقه» توصیف می‌کند. پس، چنین به نظر می‌رسد که او این قاعده را مختص به ذات باری تعالی می‌داند و «واحد (در ناحیه علت)»، «واحد (در ناحیه معلول)» و «صدر» باید نسبت به واجب‌الوجود تحلیل مفهومی گردد. اما چنانچه پیش از این گفته شد، ابن سینا در نمط پنجم از الاشارات و التنبیها، در بیان صورت این قاعده، واحد حقیقی را مشروط به «من حیث هو واحد» می‌گرداند. این شرط نشان می‌دهد

که قاعده می‌تواند اعم از واجب‌الوجود بوده و در حلقه‌های بعدی خلقت نیز صادق باشد. بنابراین شی واحد بالعدد از آن جهت که واحد است، جز واحد بالعدد از آن صادر نمی‌گردد. هر چند که از برخی جهات دارای کثرت و انقسام حقیقی باشد و از این جهت علت واقع نشود (جوادی آملی: ۱۳۸۶، ۸: ۳۵۷)۔ پس، ابن سینا در صورت قاعده، یا باید واحد علی را مقید «به حقیقی من جمیع جهات و بساطت حقیقی» نکند یا باید قید «من حیث هو واحد» را نیاورد.

۲-۳ ناسازگاری مؤلفه «وحدت» در واحد (در ناحیه علت) و واحد (در ناحیه معلول)

با توجه به تحلیل صورت گرفته، وحدت در واحد (در ناحیه علت) به معنای بساطت است و وحدت در واحد (در ناحیه معلول) به معنای یکی بودن یا فرد بودن است. گویا دو قاعده در ضمن یک قاعده به صورت ناسازگاری آورده شده است؛ این دو قاعده عبارت‌اند از: «از واحد، کثیر صادر نمی‌شود» و «از بسیط، مرکب صادر نمی‌گردد»، و قاعده‌ای که به نحو ناسازگاری این دو قاعده را در بردارد عبارت است از: «از واحد، مرکب و از بسیط، کثیر صادر نمی‌شود». البته چنانچه پیش از این گفته شد، ابن سینا واحد را به امری تعریف می‌کند که از حیث واحد بودنش قابل انقسام نباشد، هر چند که از حیث کثرت، بالفعل یا بالقوه قابل انقسام باشد. او در واقع واحد را هم معنا با بسیط در نظر می‌گیرد و تعریف بسیط را برای واحد می‌آورد. همچنین شیخ‌الرئیس بالقوه و بالفعل را از اقسام بسیط می‌داند و برای واحد تقسیمات متفاوتی در نظر می‌گیرد. اما در تعریف واحد، از کثرت بالفعل و بالقوه سخن می‌گوید. همین ناسازگاری در قاعده الواحد نیز وارد می‌شود و او برای اثبات این قاعده بیان می‌کند که اگر از واحد علی بیش از واحد صادر شود، این واحد، مرکب از حیثیات می‌گردد، سپس واحد معلولی را واحد بالعدد می‌نامد که از اقسام وحدت است نه بساطت.

این در حالی است که ابن سینا واحد بودن ذات باری تعالی و بساطش را در دو معنای متفاوت به کار می‌برد و استدلال‌های متفاوتی برای هر یک از آنها تقریر می‌نماید؛ مثلاً او در تعلیقات ذیل عدم انقسام الواجب می‌نویسد: «... احدی الذات به این معناست که بذاته تقسیم نمی‌شود...» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۷) و به وحدانیت ذات الهی با تعبیری چون «تعیّن» (ابن سینا، ۱۳۸۴: ۳/ ۵۱ و ۵۵)، «تشخّص» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۶۱ و ۶۵)، یا

«شخص»^۳ اشاره می‌کند. به علاوه او در فصل چهارم از مقاله دوم نجات و نمط چهارم الاشارات، ابتدا به اثبات وحدانیت باری تعالی و شریک نداشتن او می‌پردازد، سپس بساطت ذات الهی را در فصلی جداگانه اثبات می‌کند. گویا بحث از وحدانیت و اثبات وحدت بیرونی (ثانی نداشتن) متقدم بر بحث از بساطت و اثبات وحدت درونی (اجزا نداشتن) است. (بنگرید به: ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۴۹-۵۵۳؛ ابن سینا، ۱۳۸۴/۳: ۵۱-۶۹)

اما آیا می‌توان معنای جامعی میان وحدت و بساطت یافت و از این ناسازگاری‌های یافت؟ اگر یکی بودن را به اعتبار خارج از ذات در نظر بگیریم، مقصودمان همان واحد بودن فرد بودن است و اگر یکی بودن را به اعتبار داخل ذات در نظر بگیریم، مقصودمان همان بساطت و عدم ترکیب از اجزا است. در هر دو «یکی بودن» معنای جامع است. (شهابی، ۱۳۵۵: ۹۵) همچنین با تحلیل انقسام، به معنای کثرت (از اجزا) می‌رسیم. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۰۴) اما از آن جا که وحدت و کثرت از عام‌ترین و بدیهی‌ترین مفاهیم است، با تحلیل اغلب واژه‌ها می‌توان به این دو مفهوم دست یافت، در عین حال نمی‌توان واحد را به جای هر یک از آنها و مترادف با آنها به کار برد. به علاوه نسبت میان وحدت و بساطت عموم و خصوص من وجه است؛ یعنی این دو معنی به لحاظ مصادیق مثلاً در ذات باری تعالی یا نوع بسیط هیولای عالم عناصر جمع می‌شوند و در نقطه، اعراض، عقول و... از یکدیگر جدا می‌گردند. (که در عین وحدت، از جهاتی مرکب‌اند) (شهابی، ۱۳۵۵: ۹۸)

۳-۳ ناسازگاری برخی از مبانی فلسفی سینوی (تشکیک و تباین) با یکدیگر در

تحلیل مفهومی مؤلفه صدور

اگر ابن سینا را معتقد به تشکیک خارجی وجود بدانیم، «سنخیت» معنادار است و این مبنا در تحلیل مفهومی مؤلفه صدور ناسازگاری ایجاد نمی‌کند. اما اگر ابن سینا را معتقد به تباین وجودات بدانیم، «سنخیت» بی‌معنا خواهد بود و این مبنا در تحلیل مفهومی مؤلفه صدور ناسازگاری ایجاد خواهد کرد. اما ابن سینا در آثار خود به هر دو مبنا معتقد شده است. توضیح آن که:

از یک سو بر اساس آنچه پیش از این گفته شد، علت فاعلی مفیض وجود است، سنخیت علت و معلول در وجود است و ماهیت یا به تبع وجود، نحوه‌ای از تحقق خارجی دارد یا اساساً امری عدمی است. به علاوه او در المباحثات، نه تنها حمل مفهوم وجود بر

مصادیقش را به نحو تشکیکی (تشکیک عامی) (ابن سینا، ۱۴۱۳: ۲۱۸، مورد ۶۴۸) بلکه حتی وجود خارجی را مشکک (تشکیک خاصی) می‌داند:

اما مسأله‌ای که در باب وجود است و تشکیکی بودن آن را آشکار می‌سازد، این است که وجود در موجودات (ذوات دارای وجود) اختلاف نوعی ندارند بلکه به تأکد و ضعف مختلف‌اند و تنها ماهیاتی که موجود شده‌اند، اختلاف نوعی دارند. (همان: ۴۱، مورد ۹)

او در التعلیقات، معلول را وجود مستفاد از غیر، متعلق به دیگری و محتاج به او می‌داند و علت را مستغنی از غیر، مقوم دیگری و غیر محتاج به او می‌شمارد که این مطلب می‌تواند مشیر به وجود رابط و مستقل و تشکیک وجود باشد. (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۷۸-۱۷۹)

اما ابن سینا در فصل سوم از مقاله ششم الهیات شفا، سخن خود در المباحثات را نفی می‌کند:

وجود از آن حیث که وجود است، اختلاف در شدت و ضعف ندارد و کاستی و نقص نمی‌پذیرد. بلکه تنها در سه حکم اختلاف می‌یابد و آن عبارت است از تقدم و تأخر، استغنا و حاجت و وجوب و امکان (همان: ۲۷۶) و وجود خارجی را مبرا از تشکیک می‌شمارد.

از سوی دیگر، ابن سینا در بیان اقسام علل چهارگانه، علت مادی و صوری را جزئی از قوام شی می‌داند اما علت فاعلی و غایی را مبین ذاتی با شی می‌شمارد؛ به این معنا که وجود علت فاعلی، قوه و استعداد وجود معلول را در خود ندارد و وجوداً چیزی را به معلول می‌دهد که معلول در ذات خود آن را ندارد. علت غایی نیز هر چند مبین با معلول است اما معلول لاجله تحقق می‌یابد. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۲۵۷؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۱۹) مثلاً برای تباین ذاتی علت فاعلی و معلول؛ در التعلیقات، به مابینت واجب‌الوجود و سایر موجودات، در وجود، تعقل و همه احوالشان تأکید می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۲۱ و ۱۵۸) و حتی نوع وجود واجب و نوع وجود سایر موجودات مخالفت یکدیگرند. (همان: ۳۵) بر اساس فصل چهارم از مقاله نهم الشفا، نیز خداوند فاعل کل عالم است به این معنی که او موجودی است که کل وجود از او افاضه می‌شود، فیضانی مبین با ذاتش. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۴۰۳)

مثال دوم مربوط به صدور عقول است؛ «عقل‌ها در نوع اتحاد ندارند تا این که مقتضی معانی متفق و واحد شوند» (همان: ۴۰۷) و آن‌ها نوع منحصر در فردند؛ (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۵۷) مقصود از تعبیر «معانی» در این عبارت الشفا را می‌توان بر اساس عبارت دیگری از الشفا دریافت: «... اگر اختلاف در حقیقت داشته باشند، مقتضای هر یک از آن‌ها در نوع،

چیزی غیر از مقتضای دیگری خواهد بود. پس طبیعت هر یک از آن‌ها با طبیعت دیگری ملازم نخواهد بود...» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ب: ۴۰۹) بنابراین مقصود از «معنا» در اینجا حقیقت یا طبیعتِ عقول است یا چنانچه پیش از این (در اقسام ترکیب) گفته شد مصداق و وجود خارجی آن‌ها. حال عقل اول که اختلاف در نوع و حقیقت با سایر عقول دارد، از آن حیث که مبدأ اول را تعقل می‌کند، وجود عقل بعدی، از آن حیث که ذات (وجود واجب بالذات) خود را تعقل می‌کند، وجود صورت فلک اقصی و از آن حیث که طبیعت ممکن الوجودش را تعقل می‌کند، وجود جرم فلک اقصی را صادر می‌نماید. (همان: ۴۰۶) حتی «لازمه هر یک از حیثیات عقول نخست، غیر از حیثیات دیگرند و طبیعت دیگری دارند. زیرا اگر این حیثیات متفوق الحقیقه بودند، چه چیزی عامل کثرت و اختلاف می‌شد؟» (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۶۰) پس عقل اول فاعل عنایی است و با صرف تعقل حیثیات سه‌گانه، آن‌ها را تحقق می‌بخشد. (ابن سینا، ۱۴۰۴: الف: ۱۰۰)

تا اینجا دانستیم که در آثار ابن سینا، هم می‌توان شواهدی را برای تشکیک وجود و هم شواهدی را برای تباین وجود یافت. بر اساس مبنای تشکیک وجود، می‌توان به تحلیل مفهوم «صدور» بر اساس وجود منبسط نزدیک شد. اما بر اساس مبنای تباین وجودات، اساساً «صدور» را نمی‌توان مطرح کرد. زیرا، اگر باری تعالی علت فاعلی وجودی است، برای فیضان موجودات باید با آن‌ها سنخیت وجودی داشته باشد و اگر علت فاعلی طبیعی است باید در نوع یا جنس با معلول خود سنخیت داشته باشد. (همان: ۹۷) اما او در وجود، تعقل و همه احکام با موجودات مابینت دارد. همچنین، اگر عقل اول علت فاعلی وجودی است، برای ایجاد موجودات باید با آن‌ها سنخیت وجودی داشته باشد و اگر علت فاعلی طبیعی است باید در نوع یا جنس با موجودات سنخیت داشته باشد. اما سنخیت وجودی مستلزم آن است که علت فاعلی تنها در وجود باشد. در حالی که عقل اول هم از جهت تعقل وجود مبدأ و هم از جهت تعقل وجود خود علت و هم از جهت تعقل ماهیت ممکن الوجود خود، فاعل هستی‌بخش است. اما چگونه فاعل عنایی به جای تعقل در کمالات وجودی، با تعقل در ماهیات عدمی، موجوداتی را متحقق می‌سازد؟ به علاوه عقل اول با سایر عقول اختلاف نوعی دارد. اگر مقصود از نوع، در اینجا در مقابل جنس باشد، عقول دست‌کم باید سنخیت جنسی با یکدیگر داشته باشند. اما ابن سینا در المبدأ و المعاد، می‌نویسد: «... جوهر و عقل بر آن‌ها (مبدأ اول و عقول) بر سبیل جنس گفته نمی‌شود بلکه بر سبیل تقدم و تأخر است». (معقول ثانی فلسفی که به تشکیک عامی بر مصداق خود

حمل می‌شود) (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۷۳) اما اگر مقصود از نوع، کل حقیقت یا طبیعت شی باشد هیچ سنخیت ذاتی اعم از جنسی و نوعی میان عقول وجود نخواهد داشت. همچنین افلاک که طبیعت اثیری دارند، در معانی^۵ جوهری با یکدیگر و با عقول مختلفند و این بعینه موجب مباین بودن در نوع است. مباین بودن انواع نیز به این معناست که هیچ سنخیت ذاتی اعم از نوعی یا جنسی میان آنها نیست. (همان: ۷۲) اما با نفی سنخیت وجودی یا ماهوی میان علت و معلول، علیتی نیز نخواهیم داشت.

۴. نتیجه‌گیری

شیخ‌الرئیس قاعده الواحد را در نمط پنجم از الاشارات و التنبیها، ذیل «تنبیه» مطرح می‌سازد؛ به گفته شیخ الطوسی در شرح خود بر الاشارات، این امر حاکی از آن است که چون این قاعده نزدیک به بداهت است، ابن سینا عنوان تنبیه به آن داده است. (هر چند تعبیر نزدیک به بداهت خود دقیق نیست) در این صورت می‌توان با تصور مؤلفات قاعده به تصدیق آن دست یافت، یا دست‌کم برای اثبات صدق این قاعده نیاز به اقامه برهان و پاسخ‌گویی به نقد بر براهین نیست. بنابراین نگارندگان به جای پرداختن به براهین این قاعده یا نقش روش شناختی آن، به تحلیل معناشناختی هر یک از مؤلفات این قاعده به طور مجزا پرداختند تا به تصور صحیح و دقیقی از آنها دست یابند؛ سپس این مؤلفات را در هیأت تألیفی قاعده قرار دادند و سازگاری و معناداری آنها را در کنار یکدیگر بررسی کردند. در نهایت این نتیجه به دست می‌آید که مؤلفه «واحد (در ناحیه علت)» با مؤلفه «من حیث هو واحد»، مؤلفه «وحدت» در واحد (در ناحیه علت) و واحد (در ناحیه معلول) و نیز مؤلفه صدور با برخی از مبانی فلسفی سینوی ناسازگار است. با ناسازگاری در تصورات قاعده، به صرف تصور صحیح مؤلفات نمی‌توان به تصدیق قاعده دست یافت.

پی‌نوشت

۱. قائلان به این سه دیدگاه: میرداماد در القیسات، قاعده الواحد را از امهات اصول عقلی می‌داند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۵۱) و خواجه نصیر در شرح الاشارات، این قاعده را نزدیک به بدیهی می‌شمارد. (الطوسی، ۱۳۷۵: ۱۲۲) جمهور حکمای مسلمان همچون ابن سینا، بهمنیار و شیخ اشراق بر این قاعده اقامه برهان کرده‌اند و متکلمانی چون فخر رازی و محمد غزالی و نیز میرزا

- مهدی اصفهانی علیه این قاعده ادله‌ای اقامه نموده‌اند. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹: ۴۵۱/۱-۴۷۲؛
قدردان قراملکی، ۱۳۹۶: ۷۵ و ۱۰۳-۱۱۲)
۲. باید در دلالت واژه «معنا» تعمق کرد. مقصود از این واژه چنان که از سیاق متن روشن است، یک اصطلاح فنی است و آن همان مصداق خارجی است.
۳. تشخیص بذاته به همان معنای شخص واحد است (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۷۰-۷۱) و شخص بودن خداوند به معنای شی‌ای است که بذاته از سایر موجودات متمایز است. (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۵۹)
۴. زیرا از دیدگاه مشائیان، نوع بسیط هیولای عالم عناصر با نوع بسیط هیولای عالم افلاک متفاوت است و شریکی در نوع خود ندارد. (شهابی، ۱۳۵۵: ۹۸)
۵. اگر مقصود از معانی در اینجا چنانچه در یادداشت دوم گفته شد، وجود خارجی یا مصداق خارجی باشد، می‌تواند به نظریه تباین وجودی منجر گردد.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۹). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، جلد ۱، چاپ ۵، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۴). *الاشارات و التنبیها*، جلد ۳، چاپ ۱، قم: مطبوعات دینی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ الف). *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ب). *الشفاء (الالهیات)*، تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ج). *الشفاء (الطبیعیات)*، تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاه من العرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمد تقی دانش پژوه، چاپ ۲، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، اهتمام عبدالله نورانی، چاپ ۱، تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
- ابن سینا، حسین عبدالله (۱۴۱۳). *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، چاپ ۱، قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰). *رسائل (عیون الحکمه)*، قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱). *مجموعه رسائل (ترجمه هفده ر ساله / عرشیه)*، تصحیح و توضیحات محمود طاهری، چاپ ۲، قم: آیت اشراق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۵۸). *الحدود*، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). *دانشنامه علائی (الهیات)*، با مقدمه و حواشی و تصحیح محمد معین، چاپ ۲، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۹). *تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات معھا قصه سلمان و ابسال، التنقیح و التحقیق و التقدیم ابراهیم رنجبر*، چاپ ۱، قم: آیت اشراق.
بهشتی، احمد (۱۳۸۵). *صنع و ابداع (شرح و توضیح نمط پنجم از کتاب «الاشارات و التنبیحات»)*، چاپ ۲، تهران: دانشگاه تهران.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *رحیق مختوم*، جلد ۸، چاپ ۳، قم: اسراء.
شهابی خراسانی، محمود (۱۳۵۵). *النظره الدقیقه فی قاعده البسیط الحقیقه*، چاپ ۱، تهران: روزنه.
الطباطبایی، محمد حسین (بی تا). *نهایه الحکمه*، قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
الطوسی، الخواجه نصیر الدین (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبیحات مع المحاکمات*، قم: البلاغه.
فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۸۲). «نقش روش شناختی قاعده الواحد»، *خردنامه صدرا*، پاییز ۱۳۸۲، شماره ۲۳، ص ۲۰ و ۲۲-۲۳.

قدردان قراملکی، محمد حسن (۱۳۹۶). *قاعده الواحد از دیدگاه متکلمان*، چاپ ۲، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

ملاصدرا (۱۹۸۱). *الاسفار الاربعه*، جلد ۲، بیروت: دار احیاء التراث.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی