

Examination of the Theological and Philosophical Components of Creation and Emanation from Ibn Sina's Perspective

Jalal Haydari¹, and Ali Abbasi²

1. *Corresponding Author*, Assistant Professor, Department of Philosophy and Mysticism, Al-Mustafa International University Research Institute. Qom, Iran. Email: j-heydari@miu.ac.ir
2. Associate Professor, Department of Philosophy, Higher Education Complex of Wisdom and Religions, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. Email: abbasi8177@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received

01 August 2024

Received in revised form

05 September 2024

Accepted

07 October 2024

Available online

21 December 2024

Keywords:

creation,
divine attributes,
emanation of multiplicity
from unity (ṣudūr al-
kathrah min al-
wahdah),
first emanated (al-ṣādir al-
awwal),
principle of the one
(qā'idat al-wāḥid),
causality ('illiyyah),
Ibn sinā

ABSTRACT

The process of creation and the emanation of multiplicity from the Source of Existence, along with the relationship between unity and multiplicity, has been a central concern for theologians and a complex debate among the Mashshā'ī (Peripatetic), Ishraqī (Illuminationist), and Hikmat al-Muta'āliyah (Transcendent Theosophy) schools. While all these schools acknowledge the reality of the Source, they differ in explaining how multiplicity emerges and its connection to the religious concept of creation. This research explores the theological and philosophical components of creation in Ibn Sīnā's thought and examines how his theory of the emanation of multiplicity from unity aligns with the religious theory of creation. Using a descriptive-analytical method, the study aims to clarify Ibn Sīnā's understanding of creation and emanation, presenting a cosmology rooted in his perspective. It is based on the hypothesis that his view of creation and emanation originates from the foundations of Mashshā'ī philosophy while also incorporating theological dimensions influenced by religious teachings on creation. This distinguishes his view from those of Aristotle and Plotinus. Ibn Sīnā explains the relationship between objective and existential truths and the Truth (Haqq Ta'ālā) using key concepts such as divine attributes (ṣifāt ilāhiyyah) and causality ('illiyyah). The aim of this research is to explore Ibn Sīnā's system of creation and emanation, highlighting the cosmology that emerges from his perspective. By affirming creation through divine attributes, causality, and the principle of al-Wāḥid (the One), Ibn Sīnā identifies the First Emanated (al-Ṣādir al-Awwal) as the First Intellect (al-'Aql al-Awwal) and the source of multiplicities. He also incorporates the agentive and volitional nature of the cause into the emanation process.

Cite this article: Haydari, J., & Abbasi, A. (2024). Examination of the Theological and Philosophical Components of Creation and Emanation from Ibn Sina's Perspective. *Theology Journal*, 11(2), 57-72. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.16382.1775>



© The Author(s).

Publisher: Al-Mustafa International University.

DOI: <https://doi.org/10.22034/pke.2025.16382.1775>



پژوهشنامه کلام

پژوهشنامه کلام

شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶

شاپا برخط: ۶۶۷-۲۷۸۳

Homepage: pke.journals.miu.ac.ir



جامعه
المصطفی
العالیه

بررسی مؤلفه‌های کلامی و فلسفی آفرینش و صدور از دیدگاه ابن سینا

جلال حیدری^۱، و علی عباسی^۳

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه فلسفه و عرفان، پژوهشگاه جامعه المصطفی (ص) العالمیه، قم، ایران. رایانامه: j-heydari@miu.ac.ir
۲. دانشیار گروه فلسفه مجتمع آموزش عالی حکمت و ادیان جامعه المصطفی (ص) العالمیه، قم، ایران. رایانامه: abbasi8177@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	تبیین نحوه آفرینش و صدور کثرت از مبدأ هستی و رابطه کثرت و وحدت، از دغدغه‌های متکلمان و نیز یکی از چالشی‌ترین مباحث میان مکاتب فلسفی مشاء، اشراق، و حکمت متعالیه است و هر مکتبی تفسیر و تبیین متفاوتی از آن ارائه کرده است. همه این مکاتب در پذیرش و باور اصل واقعیت و وجود با یکدیگر هم‌داستان‌اند، اما در نحوه صدور کثرت و نسبت آن با نظریه دینی آفرینش، اختلاف‌نظرهایی وجود دارد. پرسش اصلی این تحقیق این است که مؤلفه‌های کلامی و فلسفی آفرینش از دیدگاه ابن سینا چیست و نظریه صدور کثرت از وحدت فلسفی چه نسبتی با نظریه دینی آفرینش در دیدگاه ابن سینا دارد؟ این پژوهش که با روش توصیفی-تحلیلی سامان یافته، ترسیم تلاش‌های ابن سینا در تبیین صحیح آفرینش و نظام صدور و ارائه جهان‌شناسی برآمده از دیدگاه وی را هدف قرار داده و بر این فرض استوار است که آفرینش و صدور در اندیشه ابن سینا، برخاسته از مبانی نظام فلسفی مشاء است، در عین حال صیغه کلامی گرفته و متأثر از آموزه‌های دینی در باب خلقت است و از این جهت، متمایز از دیدگاه ارسطو و افلوپلین است. ابن سینا ارتباط حقایق عینی و وجودی با حضرت حق تعالی را با کلیدواژه‌های صفات الهی و علیت تبیین کرده است. او با قائل بودن به اصل آفرینش بر اساس صفات الهی و اصل علیت و بر پایه قاعده الواحد، صادر اول را عقل اول و مجرای کثرات می‌داند و خصوصیات کلامی خلقت، مانند فاعل بودن و مختار بودن علت، را در این صدور و آفرینش داخل می‌داند.

کلیدواژه‌ها:

آفرینش،
صفات الهی،
صدور کثرت از وحدت،
صادر نخستین،
قاعده الواحد،
علیت،
ابن سینا

استناد: حیدری، جلال؛ عباسی، علی (۱۴۰۳). بررسی مؤلفه‌های کلامی و فلسفی آفرینش و صدور از دیدگاه ابن سینا.

پژوهشنامه کلام، ۱۱(۲)، ۵۷-۷۲. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.16382.1775>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.

مقدمه

مسئله آفرینش و صدور در طول تاریخ مورد توجه متکلمان و فلاسفه قرار داشته و از جمله چالشی‌ترین مباحث میان آن‌ها بوده است. سابقه طرح این موضوع در کلام اسلامی به صدر اسلام و در فلسفه به حکمای یونان بازمی‌گردد. افلاطون با بهره‌مندی از نظریه مثل، به بررسی نحوه ارتباط مبدأ متعالی با عوالم مادون پرداخته است. ارسطو با طرح نظریه عقول و محرک لایتحرک، به تبیین ارتباط موجودات طبیعی با متافیزیک پرداخته است. افلوپین با طرح نظریه فیض و فیضان، فلسفه‌های متأخر از خود را قرن‌ها مدیون اندیشه فلسفی و عرفانی خود نمود. فارابی را می‌توان مدون اصلی نظریه فیض در فلسفه اسلامی دانست. وی صراحتاً به سازگاری نظریه فیض با شریعت اسلامی و فلسفه ارسطو معتقد است. مهم‌ترین نقش و تأثیر او، پایه‌گذاری مبنای فلسفی برای تشریح امکان فاعلیت وجودی و تصویر مفهوم فیض است.

خدای ابن‌سینا، فاعل موجد و معطی‌الوجود، هستی‌بخش، ابداع‌کننده، و افاضه‌کننده است. مبنای این وصف، بیان‌گر ارتباط میان خالق و خلق و واجب و ممکن، یعنی نظریه امکان و وجوب، است. عالم در نزد خداوند، امری ممکن‌الوجود است که اقتضای وجود در نزد خود ندارد و در اتصالش به وجود، محتاج علت است تا پس از کسب هویت وجوب بالغیر، موجود گردد. نظریه صدور ابن‌سینا کاملاً برگرفته از نظریه عقول ارسطویی و صدور افلوپینی نیست، گرچه در ارائه نظریه خود از آن‌ها بهره برده است؛ زیرا صدور به معنای ایجاد، جایگاهی در نظریه عقول ارسطویی ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. صدور در نزد ابن‌سینا، فعلی است ارادی، آگاهانه، حکیمانه، و عاشقانه که از مبدأ اول سر می‌زند.

مؤلفه‌های کلامی آفرینش

تبیین سینیوی اوصاف الهی (علم، اراده، قدرت، و غنا)

ابن‌سینا برای توضیح خالقیت الهی و تبیین نظریه فیض و صدور، از اوصاف خداوند آغاز می‌کند و با شرح صفات علم، اراده، قدرت، و غنای الهی، چگونگی فعل او را بیان می‌نماید:

اولاً خداوند علم به ذات خود دارد و علم به اینکه ذاتش علت همه موجودات است. وقتی علم دارد که ذاتش علت همه موجودات است، پس همه موجودات برای او معلوم‌اند؛ چه او خود می‌داند که علت همه اشیاست (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۳۸۹).

ثانیاً خداوند مرید است؛ یعنی خود را دوست می‌دارد و عاشق ذاتش است. همچنین نظامی را که خود مبدأ آن است، نظام خیر و مبرا از نقص می‌داند و به صدور آن از ذاتش راضی و خرسند است و از این‌رو، خداوند آن را اراده می‌کند. ابن‌سینا میان علم و اراده ارتباط برقرار می‌کند. علم به نظام خیر، حلقه اتصال میان محث علم و اراده است. او می‌گوید خدای سبحان، عاشق ذاتش است؛ همان ذاتی که مبدأ هر نظام خیری است. همچنین خدا علم به ذات خود دارد که علت پیدایش موجودات است؛ همچنان که علم به ذات، علت علم به معلولات می‌شود، عشق به ذات نیز علت عشق به معلولات می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۳۹۰).

ثالثاً خداوند قدرت دارد؛ یعنی در خصوص خلقت آنچه از آن آگاه است و به آن راضی و خرسند است، با هیچ مانعی مواجه نیست. وقتی خدا ذات خود را تعقل می‌کند، مبدئیت ذات را برای نظام خیر تعقل می‌کند و آن را خیر می‌یابد و از این‌رو، به آن راضی می‌شود و آن را اراده می‌کند و در ایجاد آن به هیچ چیز نیاز ندارد؛ نه به ماده، نه به ابزار، و نه به چیز دیگر، و مانعی نیز در مقابل او وجود ندارد. بنابراین، ذات واجب بر تحقق نظام خیر قدرت دارد و علم، اراده، و قدرت واجب، حقیقت واحدی‌اند و کثرتی در کار نیست.

ابن‌سینا در مورد غنی تام می‌فرماید: غنی تام کسی است که در سه چیز به چیزی بیرون از خود وابسته نباشد: (۱) در ذات، (۲) در صفات غیراضافی ذات، و (۳) در صفات کمالی و اضافی ذات. بنابراین، کسی که نیازمند چیز دیگری خارج از خود باشد تا ذاتش تمام شود یا صفت غیراضافی ذاتش تمکن یابد یا نیازمند صفتی باشد که به‌گونه‌ای اضافی است (مانند علم یا عالمیت، قدرت یا قادریت)، او فقیری است که محتاج کسب است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۴۰).

ابن‌سینا غنی را تعریف می‌کند تا معلوم شود که تنها مصداق غنی مطلق، واجب‌الوجود است و به همین علت، افعال او غایتی زاید بر ذاتش ندارد. به بیان دیگر، غنی مطلق کسی است که هرچند نفعش به غیر می‌رسد و همگان بر سر سفره احسان او می‌نشینند، خود از احسان بی‌کران و انعام بی‌دریغش هیچ منفعتی نمی‌برد.

فلاسفه، مانند متکلمان عدلی، از اینکه از فعل خداوند به‌طور مطلق نفی غرض کنند و کارهای او را عبث و بیهوده بشمارند، به‌جد پرهیز دارند، اما حکمای اسلامی نه راه اشاعره را که به‌طور مطلق نفی غرض می‌کنند درست می‌دانند و نه راه معتزله عدل‌گرا را که غرض را نفع غیر می‌پندارند. آن‌ها معتقدند هدف و غرض برای فعل خداوند نه‌تنها محذوری ندارد، بلکه گریزی از آن نیست و اگر این دو گروه توانسته بودند هدف و غرض عالی‌تری تبیین و ترسیم کنند، غنی مطلق را از استغنا نمی‌انداختند. (بهشتی، ۱۳۹۱، ص. ۴۰)

ابن‌سینا معتقد است واجب‌الوجود غنی مطلق است و واجب‌الوجود بالذات، من جمیع الجهات واجب و بی‌نیاز است و از طرفی، موجودی که انجام کاری برایش نیکو است و فعل آن از ترکش بهتر است، از انجام آن نفع می‌برد و از ترک آن ضرر می‌کند. غنی مطلق بودن، فاعل را از همه چیز و حتی از فعل خودش بی‌نیاز می‌کند و او هم در فاعلیت خود تام است و هم در وجود خود. او غایت هر وجودی است و نمی‌توان برای او غایتی تصور کرد. او فاعل بالذات و غایت بالذات و تام و تمام بالذات است. هیچ چیز جز ذات مقدس واجب‌الوجود نمی‌تواند غایت افعال او باشد. او غایت هر چیزی است؛ زیرا فاعل بلاواسطه یا مع‌الواسطه همه چیزهاست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، صص. ۱۴۰-۱۴۲).

فاعلیت و عنایت الهی

ابن‌سینا در بیان اقسام فاعل، تبیین می‌کند که کدام یک از اقسام فاعل غایت دارد و کدام یک ندارد. حکماً فعل بدون غایت را عبث و بیهوده می‌شمرند و شایسته نمی‌دانند که از فاعل حکیم صادر شود.

این مسئله در فلسفه اسلامی مبرهن است که برخی فاعل‌ها داشتن غایت زاید بر ذات نه‌تنها برای آن‌ها کمال نیست، بلکه دارای محذور و تالی فاسد است و اصولاً موجود عالی، فعل خود را برای موجود سافل انجام نمی‌دهد، بلکه یا برای موجود عالی‌تر از خود و برای تشبه به او انجام می‌دهد یا اگر موجودی برتر از او نیست، فعل را برای خودش انجام می‌دهد و ذات او همچنان که عین فاعلیت است، عین غایت نیز هست. (بهشتی، ۱۳۹۱، ص. ۲۲)

مشائیان درباره‌ی خداوند متعال بر این باورند که خدا فاعل بالعنایه است؛ یعنی همان علم به مخلوقات برای صدور آن‌ها کافی است. خدای متعال نیازمند آن نیست که فکر کند و ببیند آیا انجام چنین کاری برایش سودمند است یا نه؛ زیرا او فاعل بالعنایه است و قصدی ندارد تا نوبت به این برسد که قصد اکمل دارد یا اخس. درباره‌ی خداوند متعال می‌گوییم همان اراده‌ی ذاتی و علم او به مخلوقات برای آفرینش و صدور مخلوقات کافی است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج. ۵، صص. ۱۹۹-۲۰۰)

فعل مجردات تام، قصدی نیست؛ زیرا در ذات این‌گونه مجردات، تکثری نیست. فعل قصدی، مخصوص نفوس است. وقتی عقول فاعل بالقصد نباشند، به‌طریق اولی این مطلب درباره‌ی واجب تعالی هم صادق خواهد بود.

ابن سینا معتقد است برای صدور فعل قصدی، باید سه امر تحقق یابد:

(الف) علتی در ذات باشد که موجب قصد شود و آن چیزی جز خود ذات است؛

(ب) قصدی حاصل شود که معلول است؛

(ج) فایده‌ای بر فعل قصدی مترتب شود که این فایده در نهایت به خود فاعل برگردد.

همه‌ی این‌ها در مورد واجب تعالی محال است؛ زیرا او از همه جهات بسیط است و هیچ کثرتی در ذات او راه ندارد (ابن سینا، ۱۳۸۷، صص. ۴۲۴-۴۲۶). متکلمان می‌پندارند وقتی حکماً می‌گویند «خداوند فاعل بالقصد نیست»، لازمه‌اش آن است که فاعل بالطبع باشد؛ به‌ویژه آنکه شیخ‌الرئیس در الهیات شفا تعبیر «یلزمه وجود الکل عنه» (مخلوقات لازمه وجود واجب تعالی‌اند) را به کار می‌برد (ابن سینا، ۱۳۸۷، صص. ۴۲۴-۴۲۶). از دیدگاه متکلمان، معنای چنین سخنی آن است که خداوند متعال فاعل موجب است و اختیاری ندارد. به نظر متکلمان، انکار فاعلیت بالقصد، پذیرش فاعلیت موجب و بالطبع است؛ در صورتی که فاعل بالعنایه هم فاعل مختار است، لکن نیازمند قصد و داعی زاید بر ذات نیست و همان اراده‌ی ذاتی و علم او به همه‌ی مخلوقات برای صدور مخلوقات کافی است.

حکمای مشاء، علم الهی به ماسوی و مخلوقات را علم انفعالی نمی‌دانند، بلکه علم حصولی فعلی می‌دانند؛ زیرا علم او برخاسته از نظام نیست، بلکه سبب نظام است. پس از ذات خداوند، دو نظام داریم: نظام علمی که علت است و نظام عینی که معلول است. ترتیب موجودات در نظام عینی با ترتیب موجودات در نظام علمی مطابق یکدیگرند؛ به همین علت است که می‌گوید: «إنَّ تَمَثُّلَ النِّظَامِ الْكُلِّيِّ فِي الْعِلْمِ السَّابِقِ... يَفِيضُ مِنْهُ ذَلِكَ النِّظَامُ...» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۵۰) و سپس صریحاً می‌گوید «و هذا هو العنایه» تا معلوم

شود که تعریف فاعل بالعنایه همان است که بیان شد. ابن‌سینا، خداوند و هر موجودی را که در فعل خود غرضی برای سافل ندارد، فاعل بالعنایه می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، صص. ۱۵۰-۱۵۱).

ابن‌سینا معتقد است صورت موجودات این عالم از ازل تا ابد در علم حق متمثل است و به ترتیب موجود می‌شوند. موجودات مادی و طبیعی در قالب زمان و مکان موجود می‌گردند و از زمان و مکان تخلفی ندارند، اما موجودات ابدایی، در عین حال که نظام طولی محفوظ و مضبوطی دارند، زمان و مکان ندارند. ابن‌سینا به این پرسش که «اگر پیدایش و صدور جهان از واجب‌الوجود بر اساس قصد و غرض نبوده و بر اساس گزاف و اتفاق هم نباشد، پس چگونه صادر شده و دلیل صدور جهان چیست؟» پاسخ می‌دهد: منشأ صدور جهان، عنایت الهی است؛ یعنی ظهور نظام کلی جهان آفرینش در علم ازلی حق، باعث می‌گردد که این نظام از ذات حق، با همان ترتیب و تفصیل معقول خود، افاضه شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۳۱۸).

ابن‌سینا عنایت را احاطه علم واجب‌الوجود به همه موجودات می‌داند و علم الهی به اینکه لازم است موجودات چگونه باشند تا بر نیکوترین نظام موجود گردند و علم حق تعالی به اینکه ضرورت و وجوب این نظام از سوی او و از احاطه علمی اوست. بر این اساس، آنچه موجود می‌گردد، موافق معلوم بالذات، بر نیکوترین نظام است، بدون اینکه از جانب حق تعالی قصد و طلبی با آن همراه باشد. علم حق تعالی، علم فعلی است؛ یعنی در عین اینکه به نظام احسن در ترتیب هستی علم دارد، نظام احسن تابع علم الهی است. ابن‌سینا عنایت را بسیار دقیق تفسیر می‌کند تا علم به جزئیات متغیر را نیز شامل گردد و راه را بر کسانی که ممکن است او را متهم کنند که واجب‌الوجود را فاقد علم به جزئیات متغیر معرفی کرده، مسدود می‌کند.

رضایت حق تعالی در آفرینش و صدور هستی و مخلوقات

ابن‌سینا معتقد است ممکن نیست بدون رضایت فاعل عالم، کاری انجام شود و صدور جهان و هستی بدون رضایت او نیست. فعل با کراهت و بدون رضایت، زمانی انجام می‌شود که در وجود فاعل، عاملی باشد که انجام فعل را ناخوشایند سازد یا مانع و عایقی باشد که نگذارد فعل به دلخواه انجام گیرد؛ در صورتی که در ذات واجب، چیزی که منشأ کراهت باشد یا از صدور فعل ممانعت کند، وجود ندارد. ذات او بسیط است و بیش از یک حیثیت ندارد و ذات واجب تعالی می‌داند که کمال و علو به گونه‌ای است که خیر از آن فیضان می‌کند و لازمه جلال و شکوه الهی این است که نظام هستی از او پدید آید (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۴۳۴).

مبانی فلسفی آفرینش و صدور

اصل علیت و علت نخستین (علت فاعلی)

از تعریف علت و معلول در فلسفه اسلامی به دست می‌آید که میان علت و معلول، رابطه وجودی برقرار است و منظور از علت، علت هستی‌بخش و مفیض وجود است و معلول در وجود خود وابسته به علت است، نه آنکه صرفاً در حرکت خود به علت وابسته باشد. وصف وابستگی معلول به علت و نیازمندی آن، وصف عارضی معلول نیست، بلکه مقوم ذات معلول است. اگر وابستگی و نیازمندی معلول عارض بر معلول باشد، بدین معناست که معلول وجود دارد و پس از وجودش نیازمند به علت شده است؛ نیازمندی به علت متأخر

از وجود معلول است؛ درحالی که معلول، وجود خود را از علت گرفته و تا وقتی علت به او وجود نداده، اصلاً موجود نبوده و لازم می‌آید معلول پیش از داشتن نیازمندی، ذات متحققی داشته باشد و سپس وصف نیازمندی بر آن عارض شده باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، صص. ۲۱۴، ۲۱۶). بنابراین، اصل علیت یعنی هر ممکن‌الوجودی برای آنکه موجود شود، نیازمند چیز دیگری است که علت نامیده می‌شود.

ابن‌سینا می‌فرماید: اگر علت نخستین موجود باشد، او برای هر وجودی و برای هر صورت و ماده‌ای که علت تحقق هر وجود معلولی در نظام هستی است، علت است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۷). یکی از ویژگی‌هایی که شیخ برای واجب‌الوجود ذکر می‌کند این است که علت نخستین باید علت فاعلی باشد و نه علل دیگر؛ زیرا علت نخستین بر همه معالیل تقدم دارد. هرچه در نظام هستی بر همه علل و معالیل تقدم دارد، علت فاعلی است؛ به بیان دیگر، سلسله علل و معالیل باید به علت فاعلی و علت‌العلل که همان واجب‌الوجود است، ختم گردد. نتیجه اینکه علت نخستین، همان علت فاعلی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۷). علت اینکه ابن‌سینا معتقد است علت فاعلی همان علت نخستین است، این است که سایر علل، در عین حال که علت‌اند، معلول نیز هستند و تنها علت فاعلی است که سایر علل به او ختم می‌شود و معلول علتی نیست.

قاعده الواحد

ابن‌سینا و بهمنیار از قائلان و طرفداران این قاعده بوده‌اند و بهترین ادله‌ای که برای این قاعده ذکر شده، متعلق به ابن‌سینا و شاگرد وی است. یکی از مبانی قاعده الواحد، اصل علیت است. بر اساس این قاعده، از یک علت واحد، تنها یک معلول می‌تواند صادر شود و صدور کثیر از واحد ممکن نیست و به تناقض می‌انجامد (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۴۳۵). بنابراین، معنای قاعده چنین است که از علت واحد حقیقی، از آن حیث که واحد است، تنها یک معلول واحد صادر می‌شود و نه بیشتر و به ساده‌ترین تعبیر، «از یکی جز یکی پدیدار نگردد».

توضیح اینکه از موجود واحدی که بسیط است و هیچ جهت کثرتی در آن نیست، اگر موجودی صادر شود، بدین معناست که حیثیتی در آن موجود واحد هست که منشأ وجوب یافتن و صدور آن شیء می‌شود. حال اگر چیز دیگری هم از او صادر شود، باید حیثیت دیگری هم داشته باشد که آن شیء دیگر از آن صادر شود. آن دو شیء صادرشده متباین‌اند و عین هم نیستند؛ پس حیثیت صدور هر یک از آن‌ها از واجب تعالی، غیر از حیثیت صدور دیگری خواهد بود و باید در ذات واجب، دو حیثیت باشد تا مثلاً «از حیثی الف و از حیث دیگر ب از او صادر گردد»؛ درحالی که فرض این است که واجب تعالی بیش از یک حیثیت ندارد. صادر اول، علاوه بر اینکه تعدد خارجی ندارد، ترکیب داخلی هم ندارد؛ یعنی ماهیت مجردی دارد و مقتضای حد و تعریفش این است که مادی نباشد. نخستین موجودی که واجب تعالی خلق می‌کند، موجودی است که نباید جسمانی، یعنی مرکب از ماده و صورت، باشد و قول به صدور جسم از واجب تعالی، به معنای صدور دو چیز از اوست که مرکب از ماده و صورت است. ماده و صورت هم دو حیثیت‌اند که حیثیت هر کدام، غیر از حیثیت دیگری است؛ بنابراین، جهت صدور آن‌ها در واجب هم باید متعدد باشد که این موجب

تعدد در ذات است و مقتضای قاعده الواحد آن است که نخستین موجود، واحد بوده، کثرتی در آن نباشد؛ از این رو باید گفت نخستین موجود، عقل است که مجرد محض است و کثرت خارجی و دیگر کثرت‌های کمی را ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج. ۵، صص. ۲۴۸-۲۵۳).

دقت در استدلالی که بر امتناع صدور کثیر از واحد اقامه شده، نشان می‌دهد این قاعده مربوط به علت ایجاد است و در غیر فاعل هستی‌بخش جاری نیست. دست‌کم ابن‌سینا آن را مخصوص فاعل هستی‌بخش دانسته است؛ زیرا در برهان، بر عنوان ایجاد علت برای معلول تأکید شده و این وصف از آن علت هستی‌بخش است.

جهان‌شناسی سینوی

جهان‌شناسی ابن‌سینا مبتنی بر پیش‌فرض‌های نجومی و طبیعی قدیم است. نظام ستاره‌شناسی بطلمیوسی، عالم مادی را مرکب از نه فلک می‌داند که زمین در مرکز آن قرار دارد. افلاک، حرکت دوری ازلی و ابدی دارند و از این رو، هر فلکی دارای نفس است که آن را به حرکت درمی‌آورد و محرک آن است. بنابراین، هر فلک، علاوه بر جرم، دارای نفس است. هر فلکی برای حرکت به فاعل خاص خود نیازمند است. بر این اساس، به تعداد فلک، به نفس، یعنی فاعل قریب حرکت فلک، نیازمند است و لذا شمار نفس‌های فلکی نیز نه باید باشد. در نظریه ابن‌سینا، نظریه عقول مجردة ارسطویی و نظریه افلاک بطلمیوسی با هم پیوند خورده، ده عقل و نه فلک را تشکیل می‌دهند: عقل اول، سپس عقل دوم تا عقل نهم در یک ترتیب خاص، فاعل و مدبر فلک اول تا فلک نهم‌اند. عقل دهم یا همان عقل فعال، فاعل و مدبر موجودات تحت فلک قمر و نفوس زمینی است (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، صص. ۴۳۸-۴۳۹).

قاعده «کل مجرد عن المادة فنوعه منحصر فی فرد»

این قاعده می‌گوید: هر موجود مجرد از ماده و لوازم آن، نوعش منحصر به فرد است و تحت هیچ شرایطی قابل تکثیر نیست؛ زیرا تكثر افراد در هر نوعی از انواع، غالباً از طریق عوارض غریبه به دست می‌آید، به گونه‌ای که اگر عوارضی چون کم و کیف و... را از افراد یک نوع جدا سازیم، جز یک حقیقت که همان ماهیت موجود است، باقی نمی‌ماند. بنابراین، عامل پیدایش تكثر افراد در هر نوعی از انواع، مقولات عرضی‌اند و از طرفی، چون وجود ماده در جهان مجردات و عالم ابداع قابل تصور نیست، نتیجه حاصل می‌شود که هر نوعی که مجرد باشد، منحصر در یک فرد خواهد بود. ابن‌سینا در اثبات اینکه نوع واجب‌الوجود هرگز حمل بر کثیرین نمی‌شود، از این قاعده استفاده کرده و آن را معتبر دانسته است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، صص. ۲۲۹-۲۳۰). شیخ در نمط چهارم اشارات، پس از تبیین برهان توحید، به این اصل پرداخته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۵۱).

بررسی تحلیلی حقیقت آفرینش و صدور از نظر ابن‌سینا

ابن‌سینا برای توضیح خالقیت الهی و تبیین نظریه صدور، از اوصاف خداوند آغاز می‌کند و با شرح صفات علم، قدرت، اراده، و غنای الهی، چگونگی فعل او را بیان می‌نماید. او همچنین در بیان اقسام فاعل، تبیین

می‌کند که کدام‌یک از اقسام فاعل غایت دارد و کدام‌یک ندارد. حکماً فعل بدون غایت را عبث و بیهوده می‌شمردند و شایسته نمی‌دانند که از فاعل حکیم صادر شود. ابن‌سینا غنی را تعریف می‌کند تا معلوم شود که تنها مصداق غنی مطلق، واجب‌الوجود است و به همین علت، افعال او غایتی زاید بر ذاتش ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۴۰). به بیان دیگر، غنی مطلق کسی است که هرچند نفعش به غیر می‌رسد و همگان بر سر سفره احسان او می‌نشینند، خود از احسان بی‌کران و انعام بی‌دریغش هیچ منفعتی نمی‌برد. مشائیان درباره خداوند متعال بر این باورند که خدا فاعل بالعنایه است؛ یعنی همان اراده ذاتی و علم او به مخلوقات برای صدور آن‌ها کافی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج. ۵، صص. ۱۹۹-۲۰۰).

ابن‌سینا منشأ آفرینش و صدور جهان را عنایت الهی می‌داند؛ یعنی نظام کلی هستی در علم ازلی حق، باعث می‌شود که با همان ترتیب و تفصیل معقول خود، از ذات حق افاضه شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۳۱۸). عنایت یعنی احاطه علم واجب‌الوجود به همه موجودات، که چگونه باید باشند تا بر نیکوترین نظام موجود گردند؛ علم او به اینکه وجوب این نظام از طرف خداوند و از احاطه علمی اوست. بنابراین، این نظام بر نیکوترین وجه و بدون قصد و طلبی از جانب حق تعالی صادر شده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۳۱۸). ابن‌سینا معتقد است از آنجاکه ذات الهی بسیط است و بیش از یک حیثیت ندارد، فقط خیر از آن فیضان می‌کند و لذا صدور جهان و هستی بدون رضایت خداوند ممکن نیست (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۴۳۴).

ابن‌سینا معتقد است نخستین موجود و صادر نمی‌تواند مسبوق به ماده باشد؛ وگرنه نخستین نخواهد بود. چنین موجودی نه کثیر بالعدد است، نه کثیر بالانقسام، و نه مرکب از ماده و صورت؛ زیرا اگر دارای دو جهت و حیثیت باشد، باید هر یک از آن‌ها از جهت و حیثیتی خاص از ذات واجب نشئت گرفته و وجوب یافته باشند؛ درحالی‌که فرض اصلی این است که واجب تعالی بیش از یک حیثیت ندارد و اگر گفته شود این دو حیثیت که منشأ صدور آن دو می‌شوند، خارج از ذات باشند، معلول ذات خواهند بود. حال درباره آن دو جهتی که خارج از ذات‌اند، این پرسش مطرح می‌شود که آیا از یک جهت صادر شده‌اند یا از دو جهت؟ و این پرسش ادامه می‌یابد تا آنکه بپذیریم که در ذات، دو جهت متباین فرض شده و این خلاف فرض است: «و ذاته و ماهیته واحدة لا فی مادة» (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۴۳۵). لذا طبق قاعدة الواحد، نخستین صادر واحد است (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۴۳۵). صادر اول هم از نظر وجود دارای وحدت شخصی است و هم از نظر ماهیت دارای وحدت ماهوی است و ترکیب مادی ندارد. صادر اول، علاوه بر وحدت، تجرد هم دارد؛ زیرا قول به صدور جسم از واجب تعالی، به معنای صدور چیزی از اوست که مرکب از ماده و صورت است. ماده و صورت هم دو حیثیت‌اند که حیثیت هر کدام، غیر از حیثیت دیگری است؛ بنابراین، جهت صدور آن‌ها در واجب هم باید متعدد باشد که این، موجب تعدد در ذات می‌شود.

ابن‌سینا معتقد است معلول اول، عقل محض است؛ زیرا صورت و فعلیتی است بدون ماده و آن عقل مفارقی است که مبدأ محرک برای جرم اقصی یا فلک اول است و مبدئیتش علی سبیل التشویق است؛ یعنی عشق به آن مبدأ موجب و مشوق حرکت می‌شود و مبدئیتش علی سبیل الاراده، یعنی اینکه ارادات جزئیة برایش حاصل شود، نیست (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۴۳۵). هرچند صادر اول یکی بیش نیست، تضمناً و التزاماً مشتمل بر اموری است و شش حیثیت برای آن می‌توان ذکر کرد: (۱) ماهیت، (۲) امکان ذاتی، (۳)

وجود، (۴) تعقل ذات به‌لحاظ بالفعل بودن آن، (۵) وجوب غیری، (۶) تعقل مبدأ به‌لحاظ کمالی که مستفاد از مبدأ است. ابن‌سینا به دوگانگی حیثیت قائل شده و شش حیثیت را به دو حیثیت بالذات و بالقیاس الی‌الغیر بازگردانده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲۴۷)؛ یعنی حیثیت یک تا چهار را به ذات صادر اول و دو حیثیت دیگر را به ذات او در مقایسه با مبدأ اول مربوط می‌داند و لذا صادر اول، مبدأ برای دو معلول می‌شود که یکی از آن‌ها اشرف و دیگری اخس است. معلول اشرف، همان عقل دوم و معلول اخس، فلک اول یا برین است. ابن‌سینا بر اساس اعتقاد به تشنیه حیثیات، از وجود و ماهیت که از لوازم اجزای قوام ماهیت‌اند، ذکر به میان نیاورده و تنها به ذکر لوازم پرداخته و آن‌ها را در دو حیثیت خلاصه کرده است: امکان و تعقل ذات را به یک حیثیت و وجوب غیری و تعقل مبدأ را به حیثیت دیگری بازگردانده است. حیثیت اول اخس است و از او فلک اول و حیثیت اخیر که اشرف است، از او عقل پدید می‌آید (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲۴۷). به‌لحاظ تعقل مبدأ و وجوب غیری، مبدأ عقل و به‌لحاظ امکان و تعقل ذات، مبدأ فلک می‌شود. دو حیثیت اول، موجب شرافت اوست و او را به واجب‌الوجود مرتبط می‌کند و دو حیثیت دیگر که موجب خست اوست، او را به ذاتش مرتبط می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲۴۸).

ابن‌سینا با بیانی دیگر و در جایی دیگر می‌گوید: از ذات واجب تعالی، صادر اول که همان عقل اول باشد، صادر می‌شود و از عقل اول، طبق قاعده الواحد، باید یکی صادر شود و نمی‌تواند دو چیز صادر شود و همان یک چیز صادر می‌شود؛ اما صادر اول، چون امر ممکن‌الوجودی است که از واجب تعالی صادر شده، دارای حیثیات گوناگونی است که از هر حیثیتی یک چیز صادر می‌شود که عبارت‌اند از:

الف: صادر اول ممکن‌الوجود است و ماهیت امکانی دارد و خودش این حیثیت امکانی را درک می‌کند: «یعقل أنه ممکن‌الوجود»؛

ب: صادر اول، هرچند ذاتاً ممکن‌الوجود است، وجوب بالغیر دارد و از ناحیه واجب تعالی وجوب یافته است: «یعقل أنه واجب‌الوجود بالغیر»؛

ج: چنین موجودی، مبدأ خود را نیز می‌شناسد و آن را درک می‌کند. پیدایش این سه حیثیت، موجب می‌شود که هر حیثیتی مبدأ صدور موجودی گردد. از حیث سومش، اشرف حیثیاتش، یعنی عقل ثانی، از او صادر می‌شود و از حیث دومش («یعقل أنه واجب‌الوجود بالغیر»)، اشرف حیثیات امکانی‌اش، یعنی نفس فلک، صادر می‌شود و از حیث اولش، علت پیدایش جرم و ماده فلک اول می‌شود. بنابراین، از هر عقلی، عقلی پدید می‌آید (از عقل اول، عقل دوم و از عقل دوم، عقل سوم و...) و تحت هر عقلی، یک فلک با ماده و صورت (صورت فلک، همان نفس فلک است) ایجاد می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۴۳۸).

بر این اساس، ابن‌سینا، علاوه بر کثرت طولی که از هر عقلی، عقلی ایجاد می‌شود تا به عقل عاشر برسیم، کثرت عرضی را نیز اثبات می‌کند که تحت هر عقلی، یک فلک با ماده و صورتش قرار دارد و ماده توسط صورت تحقق می‌یابد و صورت به‌گونه‌ای در علیت مشارکت دارد: «المادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها» (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص. ۴۳۸). این ترتیب صدور سه‌گانه استمرار می‌یابد تا به «عقل فعال» که

مدبّر عالم عناصر است، برسد؛ اما لزومی ندارد که این سلسله تا بی‌نهایت ادامه یابد (ابن سینا، ۱۳۸۷، صص. ۴۳۸-۴۳۹).

فلاسفه، صدور کثرت عرضی را از مبدأ واحد من جمیع الجهات ممتنع می‌شمردند. ابن سینا نیز ترتیب موجودات را بر اساس نظام طولی هستی تبیین می‌کند. او بر اساس قاعده الواحد که از مبدأ واحد جز واحد صادر نمی‌شود، عقل را اولین صادر از حق تعالی معرفی می‌کند و نسبت به صدور عقول و افلاک در مرحله بعد می‌فرماید: «ضروری است که از یک جوهر عقلی، صدور یک جوهر عقلی و جرم سماوی لازم باشد و معلوم است که پیدایش دو چیز از یک چیز، لازمه دو حیثیت است و دو حیثیت مختلف در عقول مجرد نیست، مگر آنچه برای هر یک از آنها است که به ذات خود ممکن و به سبب مبدأ نخستین، واجب‌الوجود است و هر کدام از آنها هم ذات خود را تعقل می‌کند و هم مبدأ نخستین را. بنابراین، از لحاظ اینکه تعقل می‌کند مبدأ نخستین را که سبب هستی اوست و از لحاظ اینکه برای او حالتی در نزد او وجود دارد، مبدأ چیزی است و به لحاظ ذاتش، مبدأ چیزی دیگر است» (ابن سینا، ۱۳۷۵، صص. ۲۴۳-۲۴۴).

ابن سینا، واجب‌الوجود را بسیط من جمیع الجهات می‌داند که به هیچ‌وجه دست‌خوش جهت و تعدد حیثیت نیست و وجوب وجود را با کثرت و تعدد ناسازگار می‌داند و استناد کثرت بلاواسطه به واجب‌الوجود را ممکن نمی‌داند، ولی استناد کثرت بلاواسطه به غیر واجب‌الوجود و کثرت مع‌الواسطه به واجب‌الوجود را ممکن می‌داند و تأیید می‌کند. صادر اول که جهات و حیثیات متعددی دارد، دارای وجود و ماهیتی است. وجود، معمول بالذات و ماهیت، معمول بالعرض است (بهشتی، ۱۳۹۱، صص. ۲۸۱-۲۸۳).

بنابراین، عقل اول یا صادر اول، غیر از اینکه مرکب و متقوم از وجود و ماهیت است، دو لازم دارد که یکی امکان ذاتی و دیگری وجوب غیری است؛ یعنی چون مجرد است، هم ذات خود را تعقل می‌کند و هم مبدأ خود، یعنی واجب‌الوجود را. ابن سینا، صادر اول را مبدعی می‌داند که توسط واجب‌الوجود ایجاد شده و آن، جوهری عقلی و ابداع‌کننده‌ای است که از او جوهری عقلی و جرمی سماوی ایجاد می‌شود و در مرحله بعد، از آن جوهر عقلی، جوهر عقلی دیگر و جرمی سماوی صادر می‌شود تا اجرام سماوی پایان پذیرد و به یک جوهر عقلی که از آن جرم سماوی دیگری لازم نباشد، منتهی شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، صص. ۲۵۴).

ابن سینا به این اشکال که لازمه این سخن که تعدد حیثیات در عقل اول، موجب پیدایش عقل و نفس و فلک شده و این روند باید تا بی‌نهایت ادامه یابد، پاسخ اجمالی (ابن سینا، ۱۳۷۵، صص. ۲۵۳) و پاسخ تفصیلی می‌دهد (ابن سینا، ۱۳۸۷، صص. ۴۳۹). در پاسخ اجمالی می‌فرماید: اینکه هر عقل و هر فلکی، معلول یک عقل است، مطلب درستی است، ولی لازمه آن این نیست که از هر عقلی، یک عقل و یک فلک به وجود آید و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه یابد. او می‌گوید هر عقلی و فلکی معلول یک عقل است، اما عکس مستوی قضیه موجب کلیه و موجب جزئی، موجب جزئی است (ابن سینا، ۱۳۷۵، صص. ۲۵۳)؛ یعنی برخی از چیزهایی که معلول یک عقل‌اند، عبارت‌اند از عقلی و فلکی. بر این اساس، از عقل فعال، عقل و فلک پدید نمی‌آید، بلکه موجودات عالم کون و فساد و موجودات ارضی خلق می‌گردند.

ابن‌سینا معتقد است هر فلکی، نفسی و عقلی دارد و روشن است که به تعداد هر فلکی باید یک نفس و یک عقل اثبات کرد. اعتقاد او به افلاک نه‌گانه و عقل عاشر که تدبیرکنندهٔ فلک اطلس (فلک نهم) است، منتهی می‌شود. ابن‌سینا می‌گوید ممکن است بگوییم قوهٔ حرکت از کوکب ناشی می‌شود و نفس، مستقیماً، برای مثال، با شمس ارتباط دارد و نه با فلک، یا قوهٔ محرکه از نفس به کوکب فایض می‌شود. همچنین ممکن است بگوییم نیروی حرکت از نفس به خود کرهٔ فلک فیضان می‌کند و نه به کوکبی از کواکب. فلک نیز ممکن است چند گونه حرکت داشته باشد و هر یک از حرکاتش یک مبدأ نفسانی و یک مبدأ عقلانی داشته باشند. پس اگر اثبات شود مجموع حرکات افلاک، برای مثال، پنجاه حرکت است، باید پنجاه عقل و پنجاه نفس هم اثبات کرد. اگر بخواهیم برای هر حرکتی، عقلی در نظر بگیریم، با توجه به اینکه تعداد حرکات، آن گونه که ارسطو محاسبه کرده، پنجاه مورد است، باید پنجاه عقل را نیز اثبات کرد. اما اگر برای هر کره، یک عقل فرض کنیم و تعداد حرکات آن را به ارادات مختلفی‌های که از نفسش صادر می‌شود مربوط بدانیم، در این صورت، همان فرضیهٔ عقول عشره مطرح می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج. ۵، صص. ۲۲۹-۲۳۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۷، صص. ۴۳۱-۴۳۲).

ابن‌سینا معتقد است صدور و پیدایش افلاک و اجرام آسمانی با صدور و پیدایش عقول هم‌زمان است و نه اینکه ابتدا عقول صادر شوند و سپس (از نظر زمانی) نوبت به اجرام آسمانی برسد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲۴۲). او معتقد است نمی‌توان چنین فرض کرد که عقول با تمام مراتب خود آفریده شوند و بعد از تمام شدن سلسلهٔ عقول، اجرام و اجسام آسمانی از آخرین عقل پدید آیند؛ یعنی آخرین عقل، اجرام آسمانی را ایجاد کند؛ بلکه بدین صورت است که جسم آسمانی، مبدأ عقلی جداگانه‌ای دارد و اجرام آسمانی به‌واسطهٔ یکدیگر به وجود نمی‌آیند. پس باید این اجرام به‌واسطهٔ همان عقول مجرده پدید بیایند و در مرتبهٔ نزول، پا به پای عقول پدید آمده و در جایگاه خود قرار گیرند؛ مثلاً فلک اول از عقل اول پدید آید و فلک دوم از عقل دوم و همین‌طور فلک نهم از عقل نهم. از عقل دهم، عقل و فلکی صادر نمی‌شود، بلکه ماده و عناصر جهان مادی و نفوس و صورت‌های جهان ماده از او صادر می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲۴۲).

ابن‌سینا می‌گوید:

وقتی شمار کرات آسمانی تکمیل گردید و در کنار هر کدام از آن‌ها عقلی در نظر گرفته شد که موجد آن‌ها و واسطهٔ ایجاد آن‌ها و مدبرشان بود، لازم می‌آید که پس از آن‌ها اسطقساتی پدید آید؛ یعنی اجسامی که در عالم عناصر و مادون فلک قمر وجود دارند. آن‌ها اموری کائن و فاسدند؛ یعنی تحول‌پذیرند و می‌توانند پدید آیند و از بین بروند. بنابراین، چون این‌ها دست‌خوش تغییرات می‌شوند، باید مبدأ قریبشان قابل تغییر و تحول باشد تا در قبال تغییر و تحولات معلولاتشان در این عالم، تغییر و تحول‌هایی وجود داشته باشد. عقل محض نمی‌تواند به‌تنهایی منشأ این عالم با تغییراتش باشد، بلکه باید مبدأ قریب آن، چیز دیگری باشد که قابل تغییر باشد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۳۰۱)

ابن‌سینا نسبت به ترتیب عالم کون و فساد می‌گوید: عقل فعال، علت وجود است و پس از آن، نوبت صدور صور عناصر چهارگانه می‌رسد و به‌دنبال آن، نوبت صدور اجسام معدنی، نباتی، و حیوانی و تحقق

نفوس است. نفس ناطقهٔ انسانی، جوهری است مجرد که در منتهی‌الیه سلسلهٔ طولی مجردات قرار گرفته و برخلاف عقول، از تجرّد تام برخوردار نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲۵۴). ابن‌سینا، نخستین حلقهٔ تجرّد در عالم امکان را عقل اول و آخرین آن را نفس ناطقه می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲۶۰). نفوس ناطقه به حدوث ماده، با واسطه‌های زیادی، حادث می‌گردند و از مرحلهٔ قوه، پذیرای کمالات و آماده به فعلیت رسیدن‌اند. این نفوس برای تکامل خویش به عالی و سافل محتاجند؛ از سوی عالی، به‌علت اینکه باید مبادی عالی به آن‌ها افاضهٔ فیض کنند و از سوی سافل، به‌علت اینکه به اعضای بدن نیاز دارند. بدن، مرکب نفس است. اگر این مرکب راهوار نباشد، نفس که مسافر کمال‌جویی است، به مقصد نمی‌رسد.

حکما معتقدند که از موجود مجرد، تنها یک فرد تحقق می‌یابد. اگر موجود مجرد تام باشد، بیش از یک فرد از آن تحقق نمی‌یابد، مگر آنکه مانند نفوس مجرد انسانی، به ماده تعلق داشته باشند. نفوس انسانی، از آن رو که به ماده تعلق دارند، به‌رغم وحدت نوعی‌شان، می‌توانند کثرت فردی داشته باشند. عقول انسانی چنین‌اند؛ یعنی در همان حال که همه یک نوع‌اند، کثیرند. کثرت آن‌ها گواهی است بر اینکه باید با ماده ارتباطی داشته باشند. نخست باید ماده‌ای باشد تا نفس در آن حادث شود. کثرت و تعدد نفس، به‌واسطهٔ تعدد مواد و بدن‌هاست. اگر تعدد مواد نبود و بنا بود نفسی به وجود آید، بیش از یک نفس به وجود نمی‌آمد. همین‌طور، کثرت طولی که مبدأ تعقل برای نفوس است، به‌علت کثرت نفوس است و کثرت نفوس، به‌دلیل وجود کثرت در عالم ماده است. پس باید این نفوس و عقول و ابدان‌شان، همگی یک منشأ داشته باشند؛ چون همهٔ این‌ها به یکدیگر مربوط‌اند. از این‌رو است که می‌گوییم عقل عاشر موجب پیدایش این عقول انسانی شده است. برخلاف عقول طولی که دربارهٔ آن‌ها نمی‌توان گفت همه از عقل اول صادر شده‌اند؛ چون آن‌ها اختلاف نوعی دارند. اما عقول مربوط به جهان عناصر، چنین اختلافی ندارند؛ از این‌رو، لزومی ندارد که برای هر عقل انسانی، عقل دیگر طولی در نظر گرفته شود، چون همهٔ این‌ها در یک مرتبه و در عرض یکدیگرند، همگی یک حقیقت نوعی دارند و می‌توانند از یک عقل به وجود آیند. علت کثرت عقول انسانی این است که با ماده ارتباط دارند. هر عقلی مربوط به نفسی است که آن نفس در این ماده حادث می‌شود و می‌تواند با کثرت مواد، کثرت پیدا کند و تنها عقل عاشر کافی است برای اینکه این جهان را مجموعاً تدبیر کند. بنابراین، علت اینکه می‌گوییم وقتی سلسلهٔ عقول به عقل عاشر می‌رسد، دیگر سلسله پایان می‌یابد و عقل دیگری در سلسلهٔ طولی ایجاد نمی‌شود، این است که دیگر چیزی وجود ندارد که به عقل دیگری نیازمند باشد.

نتیجه‌گیری

نقطهٔ آغازین نظریهٔ آفرینش و صدور ابن‌سینا، تلاقی دو دیدگاه کلامی و فلسفی است که وی قبلاً آن‌ها را برای خود مبرهن ساخته است: یکی اعتقاد به واجب‌الوجود و وحدت محضهٔ و صفات او، دیگری قاعدهٔ الواحد. در دیدگاه نخست، اعتقاد وی این است که واجب‌الوجود در ذاتش هیچ‌گونه کثرتی نیست و یگانه است و با صفاتی چون علم، قدرت، و اراده، منشأ و مبدأ هر چیزی است که از عدم پا به صحنهٔ وجود می‌گذارد. وی در دیدگاه دوم، با استفاده از قاعدهٔ الواحد، به این بحث می‌پردازد که واحد من جمیع الجهات

چگونه می‌تواند منشأ و مبدأ کثرات باشد. نقطه تلاقی این دو دیدگاه اینجاست که از یک طرف، خداوند بسیط محض است و از طرف دیگر، همه کثرات از او ناشی می‌شود. نظریه آفرینش و صدور او توانست تناقض میان این دو دیدگاه را مرتفع سازد. ابن‌سینا با این نظریه، مدلی زیبا از عالم ارائه نمود که در آن، همه کثرات، اگرچه با هم تباین دارند، در یک سلسله طولی از واجب‌الوجود صادر می‌گردند. اما سؤال این است که این سلسله طولی چگونه محقق می‌شود و از چه حلقاتی تشکیل شده و دارای چه ماهیتی است و دامنه آن چگونه به مادیات و امور زمینی منتهی می‌گردد؟

مطابق نظریه آفرینش و صدور ابن‌سینا، موجودات بلاواسطه و مستقیماً از واجب‌الوجود صادر نمی‌گردند، بلکه هر موجود از مجرای موجود پیش از خود و در نهایت از واجب‌الوجود صادر می‌شود. بر اساس قاعده الواحد، صادر اول باید مجرد محض یا همان عقل باشد؛ زیرا آنچه بلاواسطه از واجب تعالی صادر می‌گردد، با توجه به وحدت محضه واجب‌الوجود، نمی‌تواند دارای کثرت و ترکیب خارجی باشد. صادر اول مجرد است و جسم نیست، اما مجردی نیست که به امر جسمانی تعلق داشته باشد (نفس)؛ زیرا اگر این‌گونه باشد، صادر اول دارای ترکیبی از نفس و بدن (ماده) خواهد بود و چنین ترکیبی از وحدت محضه صادر نمی‌شود؛ بنابراین، صادر اول، مجرد محض یا همان عقل است.

عقل با بساطی که دارد و این خصوصیت که صادر اول فرض شده، نمی‌تواند تبیین‌کننده تمام این کثرات آسمانی و زمینی باشد؛ لذا به سلسله‌ای از عقول نیاز است. در این سلسله، اگر از هر عقلی صرفاً عقلی صادر شود، به لحاظ فلسفی نمی‌توان پیدایش عالم افلاک و امور جسمانی زمینی و آسمانی را تبیین کرد. بر این اساس، ابن‌سینا ما را به یک نحو تکثر در هر یک از عقول آشنا می‌سازد که لازمه ذاتی هر یک از عقول است. او معتقد است که هر یک از عقول، اولاً به واجب‌الوجود علم دارند و آن را تعقل می‌کنند و در مرحله بعد، به خود نیز به عنوان واجب‌الوجود بالغیر و ممکن‌الوجود بالذات علم دارند.

بنابراین، هر یک از عقول برخوردار از چند حیثیت علمی و تعقلی می‌گردند؛ یعنی از جهت هر کدام از این حیثیات، منشأ چیزی در مادون خود می‌شوند. عقل اول، از جنبه علمش به واجب‌الوجود، منشأ صدور عقل دوم و از جهت علمش به حیثیت وجوب غیری خود، منشأ صدور نفس فلک اول و از حیث تعقل امکان ذاتی خودش، منشأ صدور جرم فلک اول می‌گردد و با توجه به اینکه ابن‌سینا به طبیعیات بطلمیوس و عقول عشره ارسطو معتقد بوده، در سلسله صدور موجودات، به یک سلسله از عقول ده‌گانه و افلاک نه‌گانه می‌رسد. سلسله عقول و افلاک در نزد او، به عقل فعال یا دهم و فلک نهم یا اطلس منتهی می‌شود که از این دو، عقل و فلکی صادر نمی‌شود، بلکه ماده و عناصر جهان مادی و نفوس و صورت‌های جهان ماده از او صادر می‌شوند و بدین صورت، کثرات شکل می‌گیرند و از واحد صادر می‌گردند.

منابع

قرآن کریم

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۶۵). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد (عبدالله نورانی، اهتمام). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۴). نجات. تهران: مرتضوی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۶ق). الحدود. تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما ج. ا. ا.).

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱). المباحثات. قم: انتشارات بیدار.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). الاشارات و التنبيهات (ج ۳). قم: نشر البلاغة.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). التعليقات (عبدالرحمن بدوی، مصحح و مقدمه). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۷). الالهيات من كتاب شفا. قم: بوستان کتاب.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۳۰ق). برهان شفا (ابراهیم مدکور، تصدیق و مراجعه). قم: ذوی القربی.

ارسطو. (۱۳۶۶). مابعد الطبیعة (شفالدین خراسانی، مترجم). تهران: نشر گفتار.

افلوطنین. (۱۳۶۶). تاسوعات (دوره آثار افلوطنین) (ج ۱ و ۲، محمدحسن لطفی، مترجم). تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

افلوطنین. (۱۴۱۳ق). ائولوجیا. قم: انتشارات بیدار.

آشتیانی، میرزا مهدی. (۱۳۸۸). اساس التوحید. تهران: انتشارات هرمس.

بهشتی، احمد. (۱۳۹۱). غایات و مبادی (ترجمه نمط اشارات). قم: بوستان کتاب.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۶). شرح الهیات شفا (ج ۵). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰). درس های الهیات شفا (جلد اول). تهران: حکمت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی