

The Possibility of Interpreting Ibn Sina's Theory about the Accidentality of Unity as an Analytical Accident

Mohammadhadi Tavakoli*

Department of philosophy & kalam, Research Institute of Howzah and University, Qom, Iran.
(mhtavakoli@rihu.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Recived: 2024/10/7
Revised: 2024/12/18
Accepted: 2024/12/24

Cite this article:
Tavakoli, M.H.(2024).
"The Possibility of
Interpreting Ibn Sina's
Theory about the
Accidentality of Unity
as an Analytical
Accident". *Ayeneh
Marefat*, 24(81),
1-16 (In Persian).

<https://doi.org/10.48308/jipt.2024.237163.1566>

ABSTRACT

The theory of the accidentality of unity is seen in many works of Ibn Sina. It has attracted the attention of his commentators and critics. The statement that unity is an accident does not mean that, in his view, unity is included in the nine accidental categories; instead, he intended the additionality of unity to its subject and such additionality, as long as it does not extend to external occasion, can also be interpreted based on analytic accident. Leaving aside his explicit statements regarding the external accidentality of unity, an examination of Ibn Sina's works, based on the question of the possibility of interpreting the accidentality of unity as an analytic accident, yields three types of statements: (1) Statements that, at first glance, could indicate that "unity is an analytic accident." (2) Statements according to which, in the case of some entities, the identity of unity with existence is raised. (3) A statement that states the identity of existence and unity in an absolute way. A rational analysis of all these statements leads us to conclude that Ibn Sina's statement about the external accidentality of unity contrasts with some of his other statements. This conflict seems to be due to a change in Ibn Sina's thought or an inconsistency in his intellectual structure due to a lack of a clear understanding of philosophical concepts and their relationship to reality. In any case, his view on the accidentality of unity cannot be interpreted as the external accidentality of unity.

Keywords: Unity, Analytic Accident, Occurance, Identity, Ibn Sina

* Corresponding Author Email Address: mhtavakoli@rihu.ac.ir
DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2024.237163.1566>



Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Extended Abstract

Introduction

In line with the criticism of the theory of substantiality of the one, Aristotle introduced "the one" as a predicate on the subjects. He did not conclude that unity is an accident. Although Ibn Sina agreed with Aristotle in denying the substantiality of the one, he did not limit himself to stating that it is a predicate. Instead, he considered the origin of the derivation of the one, i.e., the unity, to be an accident.

Most theologians after Ibn Sina understood the substantiality of unity as an external accident (Tavakoli, 2021: 58-59), But others rejected it, and each one expressed a ruling about unity. (Suhrawardī, 1993: 1/167-169; Ibn Rushd. 1998a: 1/313-315; Mullā Ṣadrā. 1981: 2/90-91). Meanwhile, in contrast to the dominant interpretation of theologians from Ibn Sina's view, some others have interpreted the accidentality of unity as an analytical accident (Mostafawi. 2017: 71). Now the question is, is such an interpretation of Ibn Sina's theory possible?

Discussion

Accepting the interpretation of Ibn Sina's view on the accidentality of unity as an analytic accident depends on accepting the characteristics of analytical accidents for unity. Analytic accidents are the origin of the derivation of certain predicates that (1) occur to their subjects only in mind— which is why they are called analytic accidents and accidents of quiddities – and (2) are identical with existence in the external occasio. Regardless of his explicit statements about the external accidentality of unity, a review of Ibn Sina's works, based on the question of the possibility of interpreting the accidentality of unity as an external accident, yields three types of statements:

(1) statements that, at first glance, can imply the analytic occurrence of unity to its subject. (Ibn Sina, 1983a: 26, 103, 189, 303; 1083c: 168 & 198; 2000: 493-494). However, a closer look at them reveals that this interpretation is incorrect.

(2) statements in which, in some entities, the identity of unity with existence is raised. Such as the unity of the Necessary Existent in its positive sense, the unity of the Intelligence, and the identity of existence with connective unity of the corporal form (Ibn Sina, 1983a: 96 & 344-345).

(3) A statement that states the identity of existence and unity in an absolute way. This statement is mentioned only in the "Al-Ta'liqat"(Ibn Sina, 1983d:145), and it seems that there is reason to doubt the attribution of this phrase to Ibn Sina, like other phrases in the Al-Ta'liqat whose content is not consistent with his other statements in his other works especially since this statement is, in fact, one of 106 glosses of A-Farabi (Fārābī. 1992: 399).

Conclusion

It seems that this contradiction is either due to the transformation of Ibn Sina's thought in this regard or to the inconsistency in his intellectual structure due to the lack of a clear understanding of philosophical concepts and their relationship with reality. Finally, his view on the accidentality of unity cannot be interpreted as an analytical accident.

If the inconsistency in Avicennian philosophy cannot be explained by Ibn Sina's intellectual development, this inconsistency is likely due to Ibn Sina's lack of correct and complete separation regarding philosophical secondary intelligibles and other predicates. In many cases of Avicennian philosophy, it is observed that the predicate must have some external realization in any non-intrinsic predicate. The adjective and the descriptor have external differences. Therefore, unity has not been excluded from this ruling of Ibn Sina, and he has emphasized its external additionality.

امکان تفسیر نظریه‌ی ابن‌سینا درباره‌ی عرض بودن وحدت به عروض تحلیلی

محمدهادی توکلی*

گروه فلسفه و کلام، پژوهشکده‌ی علوم اسلامی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. (mhtavakoli@rihu.ac.ir)

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	نظریه‌ی عرض بودن وحدت، در آثار متعددی از ابن‌سینا به چشم می‌خورد که مورد توجه شارحان و منتقدان او قرار گرفته است. بیان عرض بودن وحدت، به این معنا نیست که در نظر او، وحدت در یکی از مقولات نه‌گانه‌ی عرضی جای می‌گیرد؛ بلکه او از عرض بودن، زیادت «وحدت» را بر «موضوع معروض وحدت» اراده نموده است و چنین زیادتی، تازمانی که به ظرف واقع سرایت نکند، می‌تواند براساس عروض تحلیلی نیز تفسیر گردد. با صرف نظر از عبارات صریح او در خصوص «عروض خارجی وحدت»، بازخوانی آثار ابن‌سینا، بر پایه‌ی پرسش از امکان تفسیر «عرض بودن وحدت» به «عروض تحلیلی وحدت»، سه نوع گزاره را به دست می‌دهد: (۱) عباراتی که در نگاه ابتدایی می‌توانند دلالت بر عروض تحلیلی وحدت بر موضوع معروض وحدت داشته باشند. (۲) عباراتی که در آنها درخصوص برخی از موجودات، ادعای عینیت وحدت با وجود، شده است و (۳) عبارتی که بر عینیت وجود و وحدت به صورت مطلق، تصریح دارد. تحلیل عقلی مجموع این عبارات، ما را به این نتیجه می‌رساند که حکم صریح ابن‌سینا به عروض خارجی وحدت بر موضوع، با برخی دیگر از بیانات وی در این باره در تعارض است. به نظر می‌رسد که این تعارض یا ناشی از دگرگونی اندیشه‌ی ابن‌سینا در این باره است و یا بر ناهمگونی در ساختار فکری او، به سبب عدم درک روشن از مفاهیم فلسفی و نسبت آنها با واقع، دلالت می‌کند؛ و در نهایت، نمی‌توان دیدگاه او در عرض بودن وحدت را به عروض تحلیلی بودن وحدت تفسیر کرد.
تاریخچه مقاله: دریافت: ۱۴۰۳/۷/۱۶ بازنگری: ۱۴۰۳/۹/۲۸ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۴	
استناد به این مقاله: توکلی، م.ه. (۱۴۰۳). «امکان تفسیر نظریه‌ی ابن‌سینا درباره‌ی عرض بودن وحدت به عروض تحلیلی»، <i>آینه معرفت</i> ، (۸۱) ۲۴(۸۱)، ۱-۱۶.	
https://doi.org/10.48308/jipt.2024.237163.1566	

کلیدواژه‌ها: وحدت، عرض تحلیلی، عروض، عینیت، ابن‌سینا.

* رایانامه نویسنده مسئول: mhtavakoli@rihu.ac.ir

شناسه دیجیتال مقاله: <https://doi.org/10.48308/jipt.2024.237163.1566>



Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

مقدمه

ارسطو در راستای نقد نظریه‌ی «جوهر بودن واحد»، واحد را صرفاً امری محمول بر موضوعات معرفی نمود و نفی جوهریت واحد، موجب نشد که او «وحدت» را عرض، در مقابل جوهر، بداند (Aristotle, 2011: 110-111 & 311-312)، اما برخلاف ارسطو، ابن‌سینا در نفی جوهریت از واحد، تنها به بیان محمول بودن آن اکتفا نکرد، بلکه مبدأ اشتقاق «واحد»، یعنی وحدت را عرض خواند و در اثبات «لازم بودن» و نفی «مفارقت آن از معروض خود»، تلاش نمود (Ibn Sina, 2000: 514-26). (515; Ibn Sina, 1983a: 106; 2004:33 & Tavakoli. 2021: 75-77; Tavakoli. 2022: 13-26)

بیانات ابن‌سینا، و برخی از استدلال‌های او، به صورت واضحی از عرض خارجی بودن وحدت حکایت دارند. عده‌ای از حکیمان پس از ابن‌سینا، براساس حمل دیدگاه ابن‌سینا بر عروض خارجی وحدت، بر عرض بودن وحدت حکم کردند (Tavakoli, 2021: 58-59)، اما عده‌ی دیگری از ایشان، نظریه‌ی عروض خارجی وحدت را مردود دانسته و هر کدام به نوبه‌ی خود، حکمی را در خصوص وحدت بیان داشتند:

شیخ اشراق با تفسیر دیدگاه ابن‌سینا به عروض خارجی وحدت (Suhrawardī, 1993: 1/246) اشکالات متعددی را متوجه این نظریه دانست و در راستای رهایی از آن اشکالات، وحدت را -بسان وجود- اعتباری و فاقد عینیت برشمرد (Suhrawardī, 1993, 1/23&167-169 & 357-358, & 2/67-68).

معاصر با شیخ اشراق، ابن‌رشد نیز با تفسیر دیدگاه ابن‌سینا به عروض عینی و زیادت خارجی وحدت، او را مبتلا به مغالطه‌ی اشتراک لفظ میان واحد عددی و واحد عمومی دانست.^۱ از نظر او، وحدت عددی صرفاً در ظرف ذهن تحقق دارد و در همان ظرف، داخل در مقوله‌ی کم است، و واحد عام نیز که مرادف با موجود است،^۲ امری زائد بر طبیعت معروضه‌ی خود نیست^۳ (Ibn Rushd, 1998a: 1/313-315, 3/1267-1268, 1279-1280; Ibn Rushd, 1994: 45-46,) (Ibn Rushd, 1993:121-122; Ibn Rushd, 1998b: 103)

پس از شیخ اشراق و ابن‌رشد، صدرالمآلهین، دیدگاه ابن‌سینا^۴ و اتباع او را در خصوص عرض بودن وحدت، و نظریه‌ی شیخ اشراق در اعتباری بودن آن را مردود دانست (Mullā Ṣadrā, 1982: 65-66; 1981: 2/90-91, 4/238; 2005, 2/263-267;) (Mullā Ṣadrā, 1996: 329) در نظر او، وحدت -بسان وجود- عرض تحلیلی است؛ به تعبیر دیگر، وحدت، مساوق با وجود است و تنها در ذهن از وجود و نیز از معروض خود قابل تفکیک است. براساس دیدگاه صدرالمآلهین تمامی احکام وجود برای وحدت ثابت است (Mullā Ṣadrā, 1981: 2/82 & 86-92, 4/238, 7/317; Mullā Ṣadrā, 2003: 1/439-440 & 453;) (Mullā Ṣadrā, 2005: 2/263; Mullā Ṣadrā, 1996: 329).

در این بین، در مقابل تفسیر غالب حکیمان از دیدگاه ابن‌سینا به عروض خارجی وحدت، برخی از محققان، عرض بودن وحدت را به عروض تحلیلی آن تفسیر کرده‌اند (Mostafawi, 2017: 71). با توجه به اینکه در آثار ابن‌سینا مواردی به چشم می‌خورد که ظاهراً در تناقض با حکم کلی او در خصوص عرض خارجی بودن وحدت قرار دارند، صحت چنین تفسیری از دیدگاه ابن‌سینا محتمل است. با توجه به اهمیت بازشناخت آرای هستی‌شناسانه‌ی ابن‌سینا، به‌عنوان یکی از بزرگترین فیلسوفان مسلمان که هنوز آثار او در حوزه‌ی مطالعات فلسفه‌ی اسلامی در ردیف مهم‌ترین آثار قرار دارند، شناخت صحیح دیدگاه و بررسی امکان ناسازگاری در آرای او، امری ضروری به نظر می‌رسد؛ در این نگارش سعی می‌شود که عبارات ابن‌سینا در خصوص عروض وحدت، جمع‌آوری و تحلیل شوند و از این رهگذر امکان تفسیر دیدگاه ابن‌سینا به «عروض تحلیلی» وحدت، در مقابل عروض مقولی آن مورد بررسی قرار گیرد. فرضیه‌ی اولیه در این نوشتار، عدم وجود تهاافت در خصوص دیدگاه ابن‌سینا درباره‌ی «عروض وحدت» است. قابل ذکر است که غیر از دو مقاله‌ی نگارنده که در

آنها دیدگاه ابن‌سینا در الهیات *شفا* و الهیات *نجات*، درخصوص چیستی «وحدت» موردبررسی انتقادی قرار گرفته (Tavakoli, 2021: 2022)، درخصوص پژوهش پیش‌رو، پیشینه‌ای به نظر نرسیده است. پیش از ورود به تقریر و تحلیل موارد یادشده، مناسب است که به‌صورت اجمالی معانی عرض در آثار ابن‌سینا و حکیمان همسو با وی را موردتوجه قرار دهیم.

معانی عرض در حکمت سینوی

عرض در آثار ابن‌سینا و شاگردان او در معانی ذیل به کار رفته است:

الف. عرض در معنای متداول آن، که در مقابل جوهر قرار دارد، ماهیتی است که در خارج قوام بذاته ندارد و موجود در جوهر است. به‌لحاظ وجودی، عرض در این معنی، به‌نحو قیام حلولی (=فی المعروض) است و به‌لحاظ ماهوی داخل در یکی از مقولات است. از عروضِ اعراضِ این‌چنینی به «عروض مقولی» تعبیر می‌شود.

ب. عرض به‌معنای صورت علمیه‌ی الهی که در خارج قوام بذاته ندارد، بلکه قیام صدوری به خداوند متعال (=عن المعروض) دارد و از لوازم وجودی خداوند متعال محسوب می‌شود (Bahmanyār, 1996: 574; Suhrawardī, 1993: 1/480 & Mullā Ṣadrā, 1981: 6/223-225).^۵

ج. در آثار حکمای مشاء، علاوه بر این دو دسته از اعراض، در مواردی سخن از عرض‌بودن اموری، همچون وجود و امکان به میان آمده است (Ibn Sina, 1994: 154; Ibn Sina, 2000: 535; Ibn Sina, 1983a: 182; Bahmanyār, 1996: 317 & Lawkarī, 1994: 142). ملاحظه‌ی احکامی که درخصوص این دسته از اعراض بیان شده است، روشن‌گر آن است که این امور، گرچه عرض نامیده شده‌اند، اما با هر دو گونه از اعراضی که پیشتر از آنها یاد شد، متفاوتند؛ چراکه در عین عرض‌بودن، از امور عامه محسوب می‌شوند و ازسوی دیگر، داخل در هیچ‌کدام از مقولات تسعه نیستند.

با توجه به اینکه ابن‌سینا بر عدم‌داخل‌بودن «وحدت» تحت‌مقوله‌ی جوهر و مقولات عرضی (Ibn Sina, 1983a: 109; Ibn Sina, 1983c: 198-199; Ibn Sina, 1983b: 116; Ibn Sina, 1983d: 65&145) (Ibn Sina, 1983b: 72-77) و لازم‌عام‌بودن آن در نسبت با همه‌ی مقولات (Ibn Sina, 1983a: 109; Ibn Sina, 1983d: 64) تصریح کرده است و این خصوصیات مشابه با عرض تحلیلی هستند، بررسی تأویل عرض‌بودن وحدت به عروض تحلیلی آن، امکان‌پذیر است و پیشتر به بیان چنین ادعایی از سوی برخی از اندیشمندان اشاره شد.

بررسی عبارات ابن‌سینا در خصوص عروض تحلیلی وحدت

دو شرط عرض تحلیلی

عوارض تحلیلی، محمولات خاصی هستند با دو ویژگی اصلی: (۱) صرفاً در ظرف ذهن بر ماهیت عارض می‌شوند - که به‌همین سبب «عرض تحلیلی» و «عرض‌الماهیه» نامیده شده‌اند - و (۲) در ظرف خارج، با وجود عینیت دارند، به‌طوری‌که حتی حیثیت صدق آنها بر شیء خارجی، غیر از حیثیت صدق وجود بر آن شیء نیست. برخی از اندیشمندان از این نحوه از عینیت، تعبیر به «مساوقت» کرده‌اند (Lāhijī, 2003: 1/232; Tabātabā'ī, 1995: 61).

ابن‌سینا علاوه بر پذیرش عدم‌داخل‌بودن واحد در مقولات، به‌دفعات بر زیادت آن بر ماهیات تصریح کرده است (Ibn Sina, 1983a: 109; Ibn Sina, 1983b: 116; Ibn Sina, 1983c: 198-199; Ibn Sina, 1983d: 65&145) اما التزام او به

شرط دوم محل تأمل است.

بررسی التزام ابن سینا به شرط عینیت وجود و وحدت

با صرف نظر از تصریحات ابن سینا در خصوص عرض خارجی بودن وحدت (Ibn Sina, 1983a: 106-109; Ibn Sina, 2000: 514-515; Ibn Sina, 2004: 33) و نیز دلالت التزامی «موجود بودن کثیر»- به بیانی که در ادامه ذکر خواهد شد- بر عدم عینیت محض این دو؛ عبارات دیگر وی را در خصوص نسبت وحدت و وجود در خارج، می توان در سه دسته جمع آوری کرد:

۱. عباراتی که در نظر بدوی موافق با «عینیت مطلق وجود و وحدت» و یا «عینیت وجود و وحدت در خصوص یک موجود خاص» به نظر می رسند، اما دقت نظر در آن عبارات، عدم توافق آنها را با عینیت وجود و وحدت آشکار می سازد.
۲. عباراتی که در آنها ابن سینا ملزم به پذیرش عینیت وجود و وحدت، در خصوص برخی از موجودات است، هر چند که تصریحی بر این عینیت نکرده باشد.
۳. عبارتی که به صورت کامل بر عینیت مطلق وجود و وحدت دلالت دارد.

عبارات دسته‌ی اول

حکم به مساوقت وجود و وحدت

ابن سینا در مواردی از آثار خویش، گاه از مساوقت وجود و وحدت و گاه از تساوی آن دو، سخن گفته است (Ibn Sina, 1983a: 26; Ibn Sina, 1083c: 168 & 198; Ibn Sina, 2000: 493-494; Ibn Sina, 1983a: 103 & 303) نیز «واحد» و «موجود» را «شدیدالمناسبة» دانسته است (Ibn Sina, 1983a: 95). معنایی که در آثار برخی از حکیمان و متکلمان برای مفهوم «مساوقت» ترسیم شده، یعنی عینیت دو مفهوم از حیث مصداق بدون هیچ تغایر خارجی، حتی در حیثیت صدق (Lāhījī, 2003: 1/232; Ṭabāṭabā'ī, 1995: 61) می تواند موهم عینیت این دو از نظر ابن سینا باشد، اما حقیقت آن است که معنای تساوقی که مطلوب ابن سینا بوده است، اعم از معنای تساوقی است که برخی از فلاسفه‌ی پس از او، اراده کرده اند (Ibn Sina, 1983a: 303). در آثار ابن سینا، تساوق وجود و وحدت بدین معناست که در هر موضعی که «موجود» محمول باشد، حمل «واحد» نیز میسر است؛ ابن سینا در موضعی از الهیات شفا در خصوص موجود و واحد با بیان «کل ما یوصف بهذا یوصف بذاک» (Ibn Sina, 1983a: 303) و نیز «کل ما یقال له موجود یقال له واحد، و بالعکس» (Ibn Sina, 1983c: 168) مساوقت مورد نظر خود را به ملازمت همیشگی وجود و وحدت معنا کرده است، و آن دو را «واحد بالموضوع» معرفی می کند (Ibn Sina, 1983a: 303)، اما «عدم انفکاک در همراهی» به معنای نفی تغایر در حیثیت صدق نیست، چراکه او، با حکم به «موجود بودن کثیر» از حیث کثیر بودن - که مسلماً کثیر از این حیث واحد نیست - و حکم به «واحد بودن کثیر» از حیث اینکه یک کثرت است، بر تعدد حیثیت صدق واحد و موجود بر کثیر تصریح کرده است^۶ (Ibn Sina, 1983a: 303; Ibn Sina, 2000: 493-494).

و در واقع، بیان نموده که همراهی «موجود» و «واحد»، بدین صورت است که هر جا «موجود» است، «واحد» نیز هست، هر چند که حمل آنها به دو اعتبار مختلف باشد و گویا از همین جهت است که او از تعبیر «قد» در بیان نسبت واحد و موجود استفاده کرده است: «الواحد و الوجود قدیتساویان فی الحمل علی الاشیا» (Ibn Sina, 1983a: 303) و «الواحد

قدیطابق الموجود» (Ibn Sina, 1983a: 103) و البته این احتمال هم قابل طرح است که وی با به‌کاربردن «قد»^۷، به تمایز مفهوم «واحد» و «موجود» نیز نظر داشته است (Ibn Sina, 1983a: 103 & 303). به‌هر حال، بیان تساوی، تساوق و تطابق واحد و موجود در بیانات ابن‌سینا، افاده‌ی معنای عینیت خارجی وحدت و وجود را نمی‌کند.^۸

حکم به عینیت وحدت با وجود خود

ابن‌سینا در الهیات شفا و در ضمن استدلال بر عرض بودن وحدت، پس از بیان این ادعا که: «وحدت نمی‌تواند بدون لحاظ هیچ امری در خارج محقق باشد و لاقفل باید وجود داشته باشد»، دو فرض را مطرح کرده است: (۱) مقارنت وحدت با وجود خود و (۲) عینیت وحدت با وجود خود (Ibn Sina, 1983a: 303). او در کتاب شفا هیچ‌یک از این دو فرض را بر دیگری ترجیح نداده و هریک را به‌صورتی مجزا مورد بحث قرار داده است، اما از بیان او در *التعلیقات* روشن می‌شود که عینیت وحدت با وجود خاص خود مطلوب او بوده و یا لاقفل بعدها فرض عینیت را، در مقابل مقارنت، صحیح دانسته است. البته او در *التعلیقات*، استدلالی را در خصوص عینیت مطرح نکرده است: «حقیقت وحدت آن است که وجودی غیر قابل تقسیم است، و وحدت اعراض و وحدت جوهر از حیث حقیقت وحدت، از موضوعشان جدا نمی‌شوند، پس در شأن آنها نیست که از موضوع خود، جداگردند»^۹ (Ibn Sina, 1983d: 65).^{۱۰} عینیت وحدت با وجود خود، می‌تواند در نظر بدوی، مؤید تلقی وحدت به عنوان یک عرض تحلیلی از سوی ابن‌سینا باشد، اما سؤال اینجاست که آیا عینیت وحدت با «وجود خود»، به معنای عینیت وحدت با «وجود معروض» خود نیز است؟

پاسخ منفی است؛ ابن‌سینا فرض عینیت وحدت و وجود را در خصوص «وحدت» - به‌عنوان یک امر عرضی که عارض بر مقولات ده‌گانه از جوهر و اعراض می‌شود- و «وجود همان وحدت» پذیرفته است، و آنچه که ابن‌سینا از عینیت وحدت با وجود خود در نظر داشته، صرفاً مربوط به وجود فی‌نفسه‌ی آن وحدت - به‌عنوان یک عرضی لازم- است که غیر از وجود فی‌نفسه‌ی معروض آن - اعم از جوهر و عرض- است؛ به‌عبارت دیگر، در یک عرض خاص - که عبارت است از وحدت- وجود و وحدت آن عین یکدیگرند (بدون اختلاف جهت در صدق)؛ حال از آنجایی که این عرض باید داخل در یکی از مقولات تسعه باشد، ابن‌سینا باید ماهیت این عرض را مشخص کند، اما او وحدت - و همین‌طور وجود- را داخل در هیچ مقوله‌ای نمی‌داند و ازین‌رو، نمی‌تواند آن را امری ماهوی تلقی کند و در خصوص ماهیت این عرض که وحدت و وجود آن عین یکدیگرند، پاسخی نخواهد داشت؛ پس نمی‌توان ادعا کرد که «وحدت» ی - که عرض است- و وجود آن - که عین آن است- عرض تحلیلی معروض‌اند.

عبارات دسته‌ی دوم

عینیت وجود و وحدت در صورت جسمیه

ابن‌سینا صورت جسمیه را که حال در ماده‌ی اولی است، صرفاً اتصال می‌داند و حقیقتی غیر از اتصال را برای آن قائل نیست، و آن را به‌عنوان «طبیعتی متصل» و در عین حال «واحد بسیط و غیرمختلف» که پذیرای فصول نیست تا انواع متعددی پیدا کند، می‌شناساند (Ibn Sina, 1983a: 68 & 70-71). پس در نظر او، وحدت صورت جسمیه، عین اتصال آن است، و نه امری زائد بر آن (Ibn Sina, 1983a: 96) و در نتیجه، او - که صورت جسمیه را جوهر می‌داند- بر عینیت وحدت با جوهر در خصوص صورت جسمیه اذعان کرده است؛ چنانکه در بیان عروض وحدت و کثرت بر ماده‌ی اولی، از

تعبیر اتصال و انفصال بهره برده است (Tavakoli, 2021: 61 & 65-66).^{۱۱} باید توجه داشت که ابن سینا در ضمن اثبات عرض بودن عدد (کم منفصل) به اثبات عرض بودن وحدت پرداخته است و بیان مزبور مربوط به «کم متصل» است، اما ابن سینا، واحد بالعدد^{۱۲} را -که هر شیء موجود در عداد سایر اشیا، بدان متصف است- را مقسم برای (الف) واحد بالاتصال (واحدی که دارای کثرت بالقوه است)^{۱۳} و (ب) واحد بالاتصال (واحدی که دارای کثرت بالفعل است) و نیز (ج) واحد بالعدد مطلق (واحدی که نه کثرت بالقوه دارد و نه واجد کثرت بالفعل است) معرفی کرده است (Ibn Sina, 1983a: 98; Ibn Sina, 2000: 544). پس، صورت جسمیه، واحد بالاتصال است، و وحدت آن، همان جوهر آن است، اما از آنجایی که واحد بالاتصال، از اقسام واحد عددی است و وحدت عارض بر واحد عددی، عرض است، ناهمگونی در بیانات ابن سینا آشکار می‌گردد.

عینیت وجود و وحدت در عقل مفارق

ابن سینا علاوه بر اینکه بر تحقق اعداد در مفارقات، به معنای شمارش‌پذیری آنها، تصریح کرده است (Ibn Sina, 1983a: 406 & 11)، به وحدت عددی عقل مفارق نیز اشاره نموده است (Ibn Sina, 1983a: 100 & 404). تحقق وحدت به عنوان عرض در عقل اول -که اولین جوهر صادره از خداوند متعال است- موجب حصول حیثیت و جهت در آن می‌شود (Tavakoli, 2016: 10) و این امر در خصوص عقل اول، حداقل از دو جنبه قابل‌پذیرش نیست:

اول آنکه با قاعده‌ی الواحد سازگار نیست، بدان جهت که وحدت عارض بر عقل اول -که وجود زائدی در نسبت با معروض خود دارد- در ضمن صواد عقل اول برشمرده نشده و اساساً امکان چنین امری وجود ندارد و از سوی دیگر، معلول سایر عقول نیز نمی‌تواند باشد، پس باید بی‌واسطه و در کنار عقل اول، صادر از خداوند باشد و این امر با قاعده‌ی الواحد منافات دارد.

دوم آنکه وجود چنین عارضی در خصوص عقل اول، می‌تواند در کنار جهاتی همچون: تعقل امکان خود، تعقل وجوب بالغیر خود، و تعقل واجب‌الوجود، از حیثیاتی باشد که عقل اول از ناحیه‌ی آن توانا بر صدور خاص باشد، اما ابن سینا در هیچ‌جا وحدت عقل را از حیثیات مصحح صدور ندانسته است، و بلکه بر وحدت عقل تأکید نموده است (Ibn Sina, 1983a: 406). حکم ابن سینا به زیادت «وحدت» بر ماهیت معروضه و عدم عینیت این دو، و دیدگاه او در خصوص اینکه ماهیت عقل اول -که غیر از وجود آن است- خود مصحح صدور است، برمی‌آید که در نظر او «وحدت عقل» عین «وجود عقل»، و نه «ماهیت عقل»، است و به تعبیر دیگر، در خصوص عقل مفارق، وحدت عین وجود معروض خود است؛ چراکه اگر وحدت عقل اول، نه عین وجود آن باشد و نه عین ماهیت آن، در این صورت، امری زائد بر وجود و ماهیت آن در خارج است، در حالی که ابن سینا به عینیت چیزی غیر از وجود و ماهیات باور ندارد، و از سوی دیگر اگر وحدت امری زائد بر وجود و ماهیت عقل اول بود، باید خود، مصحح صدور می‌شد که ابن سینا هرگز به چنین امری تفوه نکرده است.

ممکن است، بیان ابن سینا در الهیات شفا که در ضمن شمارش اقسام واحد بالعدد بیان داشته^{۱۴}: «العقل له وجود غیر الذی یفهم من أنه لا ینقسم ... و أما الذی لا یكون هناك طبیعاً آخری، فکنفس الوحده ألتی هی مبدأ العدد» (Ibn Sina, 1983a: 100)، دال بر زیادت وحدت عقل مفارق بر وجود آن، و به تعبیر دیگر، مقارن بودن آن دو، تلقی گردد، اما در واقع، چنین نیست؛ مقصود او در این عبارت، صرفاً بیان تمایز در «مفهوم وجود» و «مفهوم وحدت منتزعه از عقل» است؛ چنانکه اصرار او در مواضع دیگر بر تمایز مفهومی وحدت و وجود: «لکن مفهوماً ... مختلف» (Ibn Sina, 1983a: 103) و یا «ربما ظن أن المفهوم منهما واحد و لیس كذلك» (Ibn Sina, 1983a: 303)، دال بر آن است که او در عبارت مزبور،

یعنی «العقل له وجود غیر الذی یفهم (الخ)»، تنها در مقام بیان تمایز مفهومی وجود و وحدت بوده است. از سوی دیگر، اگر ابن‌سینا وحدت را امری زائد بر وجود در خارج می‌دانست، به شرحی که گذشت، باید خود مصحح صدور می‌شد.

وحدت واجب‌الوجود

حکم به واحدبودن خداوند از محکّمات تردیدناپذیر حکمت مشاء محسوب می‌شود. در نظر بدوی، وحدت خداوند متعال با عروض خارجی وحدت بر او، قابل جمع نیست؛ چراکه ابن‌سینا نه با محلّ اعراض‌بودن خداوند متعال موافق است (Ibn Sina, 1979: 246) و نه خداوند متعال را متصف به امور عرضی می‌داند؛ چراکه از نظر او حکم «کل عرضی معلل» شامل عوارضی همچون وجود - که در خصوص ممکنات، عارض بر آنهاست - نیز می‌شود و او براساس این قاعده، ماهیات را که وجود زائد بر آنهاست، معلول دانسته و خداوند را از وجود زائد بر ذات میرا می‌داند (Ibn Sina, 1983a: 373 & 346-347). پس اگر واحد محمول بر خداوند، امری عرضی بر خداوند باشد، باید به سبب علتی بر او عارض گشته باشد که چنین امری محال است. ابن‌سینا خود در خصوص حمل واحد - به‌عنوان امری زائد و عرضی - بر خداوند به تالی فاسد مذکور التفات یافته است؛ او در گزارش اقوال فلاسفه بیان می‌کند:

«... برخی از ایشان، مبدأ را واحد، و برخی دیگر، آن را کثیر دانسته‌اند؛ در میان آنانکه او را واحد دانسته‌اند، عده‌ای بیان کردند که مبدأ اول، همان واحد نیست، بلکه شیئی است که واحد است، همچون آب یا هوا یا آتش و یا غیر این امور، و عده‌ای دیگر، بیان کردند که مبدأ، همان واحد من حیث هو واحد است، نه شیئی که واحدبودن بر آن عارض گشته باشد؛ در نتیجه، تفاوت است میان ماهیتی که «واحد» و «موجود» عارض بر آن می‌گردند و میان واحد از جهت واحدبودن و موجود از حیث موجودبودن (Ibn Sina, 1983a: 344-345).

ابن‌سینا به دنبال عبارت مزبور، تصریح می‌کند که ممتنع است که صفاتی برای خداوند محقق باشد که زائد بر ذات او باشند. حال سؤال اینجاست که ابن‌سینا چه راه‌حلی برای این مسأله دارد؟ به نظر می‌رسد که ابن‌سینا به اشکال عرض‌بودن واحد در خصوص حمل آن بر خداوند التفات داشته^{۱۵}، و براین اساس سعی کرده است تا واحد محمول بر خداوند متعال را امری سلبی معرفی کند^{۱۶} و در واقع، به مشترک لفظی بودن واحد در خصوص واجب و ممکن تن دردهد. چنانکه در *التعلیقات* - با التفات به واحدی که در خصوص سایر موجودات استعمال می‌شود - بیان داشته: «وحدت در میان صفات او، معنای وجودی - بدانگونه که در سایر موجودات چنین است - نیست، بلکه سلبی است» (Ibn Sina, 1983d: 166) و این سلبی‌بودن را در آن کتاب به معنای «لا شریک له» در نظر گرفته است^{۱۷} و در الهیات شفا، همچنان با التفات به معنای ایجابی واحد - که در خصوص سایر موجودات استعمال می‌شود - اشاره کرده است که در خصوص خداوند متعال، واحدبودن معنای سلبی دارد، برخلاف اجسام - که به سبب اتصال یا اجتماع و یا غیر این دو به «واحدبودن» متصف می‌شوند، و معنای واحد در اجسام، معنایی ایجابی است (Ibn Sina, 1983a: 373)^{۱۸} و اطلاق واحد به خداوند را با لحاظ دو معنای سلبی «لا شریک له» و «لاینقسم» میسر می‌داند.^{۱۹} بررسی مسأله محورانه‌ی وحدت خداوند از حیث معنای سلبی یا ایجابی، از عهده‌ی این نگارش خارج است، اما آنچه که مربوط به آن است، این است که آیا منظومه‌ی فلسفی ابن‌سینا با چنین راه‌حلی سازگار است؟

پاسخی که به نظر می‌رسد، عدم‌سازگاری^{۲۰} است؛ چراکه اولاً، سلبی‌خواندن وحدت محمول بر خداوند متعال با مبانی

ابن سینا در بیان اشتراک معنوی «واحد» و تلقی آن به عنوان یکی از امور عامه - که در میان آنها «وجود» و «وحدت» دربردارنده‌ی ممکن و واجباند- (Ibn Sina, 1983d: 64; 1983a: 108-109) همسو نیست و در ثانی، در خصوص بیان ابن سینا، در عبارت اخیر^{۲۱}، باید توجه داشت که در نظر ابن سینا، اطلاق واحد به معنای ایجابی (معنی وجودی یلحق ذاتاً او ذواتاً) صرفاً مربوط به وحدت اتصالی یا وحدت اجتماعی اجسام نیست و او، بارها خداوند را «واحد بالعدد» نامیده است^{۲۲} و پیشتر در بحث از «عینیت وجود و وحدت در صورت جسمیه» دیدیم که او، واحد بالعدد را «مقسم واحد بالاتصال»، «واحد بالاجتماع» و «واحد بالعدد مطلق» معرفی کرده است؛ پس، در نظر او، واحد بالعدد دارای معنایی ایجابی است و به سبب مقسم بودن، به صورت مشترک معنوی بر اقسام خود صادق است و واحد بودن آن، معنایی مغایر با وحدتی که ابن سینا در صدد اثبات عرض بودن آن برآمده است، ندارد، بلکه عین همان است (Ibn Sina, 1983a: 96). پس -چنانکه شیخ اشراق فهمیده است^{۲۳}- نمی توان ادعا کرد که در نظر ابن سینا، اطلاق واحد بر خداوند منحصر در معنایی سلبی -مانند لاشریک له و ... که منحصر به خود خداوندند- است؛^{۲۴} حال اگر ابن سینا، وحدت را عرض غیرتحلیلی می داند، در اطلاق ایجابی واحد بر خداوند متعال، باید معنایی غیر از آنچه را که به عنوان واحد بر ممکنات اطلاق می شود -که به نحو غیرتحلیلی است- اراده کند^{۲۵} و این معنا به نحوی باشد که با اشتراک معنوی وحدت که مورد پذیرش او است (Ibn Sina, 1983d: 64; Ibn Sina, 1983a: 108-109) در تعارض نباشد.

عبارت دسته‌ی سوم

عبارتی در «التعلیقات» وجود دارد که صریحاً بر عینیت وجود و وحدت به صورت مطلق، و نه مقید به یک موجود خاص، حکم کرده است. عبارت یادشده چنین است: «هویه الشیء و عین الشیء و وحدته و تشخصه و خصوصیتیه، وجوده المنفرد له کله واحد» (Ibn Sina, 1983d:145).

به نظر می رسد در صحت انتساب این عبارت به ابن سینا، بسان سایر عباراتی که در التعلیقات منسوب به ابن سینا وجود دارد و مفاد آنها با دیگر بیانات ابن سینا در آثارش همخوان نیست، تردید روا باشد. باید توجه داشت که عبارت مزبور، از جمله تعلیقات ۱۰۶ گانه‌ی فارابی است (Fārābī, 1992: 399) که در «التعلیقات» منسوب به ابن سینا راه یافته است، و میرداماد که عبارت مزبور را در آثار خود ذکر کرده است (Mirdāmād, 1988: 197; 2002, v.2: 52)، در «ایماضات» آن را به عنوان قولی از شریکان سابق بر خود، یعنی فارابی و ابن سینا، معرفی می کند (Mirdāmād, 2002, v.2: 52).

همچنین اینکه فیاض لاهیجی در عین توجه به مباحث ابن سینا در الهیات شفا، عبارت مزبور را از التعلیقات فارابی ذکر کرده است (Lāhījī, 2003, v.2: 171)، می تواند گویای تردید او نیز در خصوص انتساب چنین دیدگاهی به ابن سینا باشد. به هر حال اگر انتساب این عبارت به ابن سینا را بپذیریم، او در نسبت به آنچه که شفا و نجات و دانشنامه‌ی علائی مطرح داشته است، رأی کاملاً متفاوتی را در خصوص نحوه‌ی تحقق وحدت در خارج ابراز کرده است.^{۲۶}

حال پرسش اینجاست که آیا او، با قبول تمایز مفهومی وحدت، هویت، تشخص و وجود، بر عینیت خارجی آنها حکم کرده است، و یا آنکه بسان آنچه که در مورد صفات ذاتی حق تعالی بیان داشته است (Ibn Sina, 1984:21)، این مفاهیم را مرادف می داند و زیادت مفهومی آنها را مردود می شمارد؟ مسلماً در صورت نفی زیادت ذهنی، و ادعای ترادف میان این مفاهیم، نمی توان عروض تحلیلی وحدت بر وجود را به ابن سینا نسبت داد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ابن‌سینا در برخی از آثار مهم خود، همچون الهیات شفا، تلاش بسیاری در اثبات عرض‌بودن وحدت نموده است، تا از این طریق عرض‌بودن اعداد را ثابت نموده و دیدگاه برخی از فیلسوفان را در خصوص علیت عدد نسبت به جواهر ابطال نماید. اثبات عرض‌بودن وحدت، به این معنا نیست که وحدت در یکی از مقولات نه‌گانه‌ی عرضی جای می‌گیرد، اما درعین‌حال، نمی‌توان مقصود او از عروض وحدت را به معنای عروض ذهنی و تحلیلی تفسیر کرد؛ بلکه این امر متوقف بر باور ابن‌سینا به تحقق لوازم عروض تحلیلی برای وحدت است. ازین‌رو، بررسی التزام ابن‌سینا به دو شاخصه‌ی اصلی عروض تحلیلی، یعنی: زیادت در ذهن و عینیت در خارج ضرورت دارد. در این راستا، بررسی عبارات متعدد ابن‌سینا، که لاقلاً در نظر بدوی مؤید تفسیر عروض وحدت به عروض تحلیلی هستند، جمع‌آوری و بررسی شد، اما روشن شد که جز آنچه که در التعلیقات ذکر شده است، هیچ‌یک صراحتی در عروض تحلیلی وحدت ندارند؛ برخی از عبارات تنها در ابتدا موهم عروض تحلیلی وحدت‌اند که با دقت‌نظر خلاف این برداشت آشکار می‌گردد، اما برخی دیگر از گزاره‌ها را همچون واحدبودن واجب‌الوجود، به معنای ایجابی آن، و یا واحد بودن عقل، و نیز عینیت وجود و وحدت اتصالی صورت جسمیه، باید به‌عنوان ناهمگونی در فلسفه‌ی سینوی برشمرد؛ چراکه جز با عروض تحلیلی وحدت قابل تفسیر نیستند و با عرض خارجی بودن وحدت در تعارض‌اند. همچنین تصریح بر عروض تحلیلی وحدت در التعلیقات، تنها در صورت پذیرش انتساب این عبارت به ابن‌سینا و نیز قبول اینکه در عبارت مذکور در التعلیقات، تمایز مفهومی وحدت و وجود پذیرفته شده است، قابل قبول است و حکایت از آن دارد که ابن‌سینا به‌مرور زمان در دیدگاه خود تجدیدنظر کرده و سخن دیگری را ابراز داشته است، و از زیادت خارجی وحدت در نسبت با وجود و ماهیت شیء خارجی، به عینیت خارجی وحدت و وجود شیء خارجی منتقل شده است.

در صورتی‌که ناهمگونی موجود در فلسفه‌ی سینوی، قابل تأویل به تطور فکری ابن‌سینا نباشد، به‌نظر می‌رسد که این تهافت، ناشی از عدم تفکیک صحیح و کامل ابن‌سینا در خصوص مقولات ثانی فلسفی و سایر محمولات باشد. در موارد متعددی از مباحث فلسفه‌ی سینوی، این ارتکاز به چشم می‌خورد که در هر حمل غیرذاتی، محمول باید بهره‌مند از گونه‌ای از تحقق خارجی باشد و در واقع، صفت و موصوف دارای تغایر خارجی هستند؛ ازین‌رو، وحدت نیز از این حکم ارتکازی ابن‌سینا، به‌دور نمانده و زیادت خارجی آن بر موضوعش مورد تصریح او قرار گرفته است.

سپاسگزاری

از استاد عزیز و بزرگوام، دکتر رضا اکبری (استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام)) که تأکید ایشان بر عرض‌بودن وحدت در نظر ابن‌سینا، در کلاس درس، سبب پیگیری این موضوع توسط نگارنده شد، مراتب سپاس و کمال قدردانی را اعلام می‌دارم.

پی‌نوشت‌ها

۱. در خصوص نقد اشکال ابن‌رشد به ابن‌سینا (Tavakoli, 2022: 20-21)، قابل‌ذکر است که این انتقاد ابن‌رشد، مورد توجه فیلسوفان مسیحی قرون وسطا قرار گرفته و البته اغلب آنها -که هنریکوس خنتی از شاخص‌ترین ایشان است- از ابن‌سینا دفاع کرده‌اند (Pickavé, 2022: 68 & 74-76).

۲. وی بر همین اساس به نقد دیدگاه ابن‌سینا در خصوص نفی ترادف وجود و وحدت پرداخته است. (Ibn Rushd, 1998a: 1/313, 3/282).

۳. ابن رشد هر چند که بر نفی زیادت و وحدت عام و موجودیت، از طبیعت معروضه (=ماهیت) حکم کرده است، اما در آثار او تفسیر روشنی در خصوص چگونگی ارتباط خارجی آنها با یکدیگر به چشم نمی‌خورد. به نظر می‌رسد که او در عین حکم به عینیت خارجی آنها با یکدیگر، انتزاع موجود، ماهیت، واحد را موجب تعدد حیثیت در خارج نمی‌داند و تمایز را صرفاً مربوط به ذهن می‌داند - (Ibn Rushd, 1998a: 1/312-315; Ibn Rushd, 1993: 122; Ibn Rushd, 1998b: 19).
۴. قابل ذکر است که صدرالمتهلین برخلاف شیخ اشراق و ابن رشد، - که هر دو دیدگاه ابن سینا در خصوص عرض بودن وجود و حکم به زیادت آن بر ماهیت را بر عروض مقولی یا زیادت خارجی وجود بر ماهیت حمل نموده‌اند (Ibn Rushd, 1993: 175 & 211; Suhrawardī, 1993: 1/355 & 2/65-66)، بیان ابن سینا در این خصوص را به عرض تحلیلی بودن وجود تأویل برده است (Mullā Ṣadrā, 1982: 12-13; Mullā Ṣadrā, 1981, 1/48-49)؛ باین حال صدرالمتهلین در خصوص حکم ابن سینا به عرض بودن وحدت، از تفسیر آن به عروض تحلیلی سر باز زده و به ظاهر این سخن اکتفا کرده است.
۵. نگارنده تصریح به عرض بودن صور مرتسمه را در آثار ابن سینا نیافت؛ جز آنکه او در موضعی آنها را «موجوده فی ذات الاول کاللازم التی تلحقه» شناسانده است (Ibn Sina, 1983a: 364).
۶. به نظر می‌رسد که این حکم ابن سینا مستلزم آن است که کثیر از همان حیثیتی که واحد بر آن صدق می‌کند، موجود نباشد و یا اینکه کثیر دو وجود داشته باشد. این ادعا هر چند که مورد پذیرش عده‌ای قرار گرفته است (Tūsi, 1986: 126; Rāzī, 1990: 1/80-81; Isfarā'īnī, 2004: 9; Taftazani, 1990: 2/28; Katebi Ghazvini, 2005: 25; Jurjānī, 1907: 4/19-24; Qūshjī, 2014: 1/488-490)، اما قابل پذیرش نیست و برخی از حکیمان نیز ادعای وی را برنناخته و آن را مورد نقد قرار داده‌اند (Bukhari, 1974: 107-114; Mullā Ṣadrā, 1982: 64-65; Lāhījī, 2003, 2/183-185).
۷. ممکن است ابن سینا در نقد دیدگاه ارسطو (Aristotle, 2011: 124 & 310) و فارابی (Fārābī, 1995: 35) در خصوص اینکه بر موجود از حیث موجود بودن، واحد اطلاق می‌گردد، از بیان تساوی کلی وجود و واحد ابا ورزیده است؛ چراکه کثیر بما هو کثیر موجود است و از حیث کثیر بودن واحد نیست (Ibn Sina, 1983a: 103 & 303; Ibn Sina, 2000: 494).
۸. قابل ذکر است که ابن سینا در موضعی از الهیات شفا، چنین بیان کرده است: «الوحدۀ فی کثیر من الاشیاء هو الوجود الذی لاینبغی له» (Ibn Sina, 1983a: 189) و برخی از محققان این عبارت را شاهدهی بر عینیت مصداقی وحدت و وجود از نظر ابن سینا لحاظ کرده‌اند (Ismā'īlī, 2020: 232)؛ حال آنکه عبارت مزبور را با لحاظ عبارات پیش از آن، نمی‌توان مربوط به مسأله‌ی نسبت وحدت و وجود در خارج دانست، بلکه بیان ابن سینا مربوط به بیان معنای «تمام»، در مقابل «کل» و «جمیع» است، و «تمام» در خصوص وجود اشیا، به معنای شینی است که وجودی را که سزاوار آن است، داراست و شرط «تمام» بودن آن نیست که احاطه بر کثرت بالقوه یا بالفعل داشته باشد، بلکه «وحدت» و «عدم کثرت»، همان وجودی است که سزاوار یک شیء است؛ گویا ابن سینا در الهیات نجات، همین وحدت را یکی از معانی واحد بودن خداوند متعال دانسته است: «واحد من جهة ان لكل شیء وحدة تخصه و بها کمال حقیقته الذاتیة» (Ibn Sina, 2000: 557).
۹. الوحدۀ حقیقتها أنها وجود غیر منقسم، و وحدة الأعراس و وحدة الجوهر من حیث حقیقۀ الوحدۀ لا تفارق موضوعاتها، فلیس من شأنها أن تفارق.
۱۰. تعبیر «وجود غیر منقسم» بدین جهت دال بر عینیت است که ابن سینا در الهیات شفا در خصوص فرض «مقارنت وجود و وحدت» می‌گوید: «الوجود لا محالة معنی غیر الوحدۀ و أنه لا ینقسم» و وجود را موضوع برای وحدت قرار داده است: «فهو موجوده فیه وجود ما فی الموضوع» (Ibn Sina, 1983a: 107) و در خصوص «فرض عینیت وجود و وحدت» گفته است: «إن كانت الوحدۀ لیست مجرد أنها لاتنقسم، بل كانت وجودا لا ینقسم حتی یکون الوجود داخلا فی الوحدۀ لا موضوعا لها» (Ibn Sina, 1983a: 107-108). بدین جهت مقصود او از اینکه در التعلیقات گفته است: «الوحدۀ حقیقتها أنها وجود غیر منقسم»، عینیت است.
۱۱. صدرالمتهلین در مقام مناقشه بر نظریه‌ی ابن سینا در خصوص عرض بودن وحدت، به تهافت مزبور در بیانات ابن سینا اشاره کرده است (Mullā Ṣadrā, 1982: 65-66; Mullā Ṣadrā, 1996: 329).
۱۲. «لا ینقسم الی أعداد لها معانیه، أی لیست بالفعل أعداد لها معانیه» (Ibn Sina, 2000: 544).
۱۳. چگونگی داخل شدن واحد بالاتصال در واحد بالعدد را ابن سینا در موضعی چنین بیان نموده است: «الاتصال وحدۀ ما، و كأنه علۀ صوریۀ للمتصل، و لأن المقدار کونه مقدارا هو أنه بحیث یقدر، و کونه بحیث یقدر هو کونه بحیث یعد، و کونه بحیث یعد کونه بحیث أن له واحدا» (Ibn Sina, 1983a: 96; Ibn Sina, 2000: 544).
۱۴. قابل ذکر است که این اشکال دفع مقدر است و در جایی ذکر نشده است.
۱۵. ابن سینا در پاسخ به چرایی حمل وجود بر خداوند در عین آنکه وجود عرض است، بیان می‌کند: «الوجود عرض فی الاشیاء التی لها ماهیات یلحقها الوجود، و أما الذی هو موجود بذاته لا بوجود یلحق ماهیته لحوق أمر غریب غیر مأخوذ فی الحد، فلیس له [وجود هو به موجود] - فضلا عن أن یکون عارضا له - بل هو موجود بذاته، واجب أن یکون كذلك؛ و إذا قیل له: «واجب الوجود» فقط، فهو لفظ مجاز و معناه أنه واجب أن یکون موجودا، لا أنه یجب الوجود لشیء موضوع فیه للوجود یلحقه الوجود علی وجوب أو غیر وجوب» (Ibn Sina, 1994: 272-273; Ibn Sina, 1983a: 345).

۱۶. تمایز میان دو معنای ایجابی و سلبی وحدت مورد توجه برخی از حکیمان قرار گرفته است (Suhrawardī, 1993: 1/158).
۱۷. «له صفات عدمیه، أعنی لا صفتیه، مثل الوحده، فإن معناها أنه موجود لا شریک له، أو لا جزء له» (Ibn Sina, 1983d: 188).
۱۸. «لیس الواحد فیہ إلا علی الوجه السلبی لیس کالواحد الذی للأجسام، لاتصال أو اجتماع أو غیر ذلک مما یکون الواحد فیہ بوحده هی معنی وجودی یلحق ذاتا أو ذواتا».
۱۹. «(معنی اول) = أنه واحد من جمیع الوجوه لأنه غیر منقسم: لا فی الأجزاء بالفعل و لا فی الأجزاء بالفرض و الوهم کالمتمصل، و لا فی العقل بأن تكون ذاته مرکبة من معان عقلیه متغایرة تتحد منها جملة، و (معنی دوم) أنه واحد من حیث هو غیر مشارک البتة» (Ibn Sina, 1983a: 373).
۲۰. به نظر می‌رسد که این تهافت، ناشی از عدم تفکیک صحیح و کامل ابن‌سینا در خصوص معقولات ثانی فلسفی و سایر محمولات باشد. در موارد متعددی از مباحث فلسفه‌ی سینوی، این ارتکاز به چشم می‌خورد که در هر حمل غیرذاتی، محمول باید بهره‌مند از گونه‌ای از تحقق خارجی باشد و در واقع، صفت و موصوف دارای تغایر خارجی هستند؛ موارد متعددی در آثار ابن‌سینا وجود دارد که حکایت از این ارتکاز دارند؛ تصریح او بر اینکه آنچه که در خارج معدوم است، نمی‌تواند وصفی برای غیر قرار گیرد (Ibn Sina, 1983a: 33) و یا موجود دانستن مقوله‌ی اضافه در خارج، به سبب اتصاف ذوات عینی به اضافه‌ی (Ibn Sina, 1983a: 157) از جمله‌ی این موارد متعدد محسوب می‌شوند و گویا به همین جهت است که او به جهت احتراز از وقوع تکثر در ذات خداوند متعال به سبب اتصاف به صفات کمالیه، مدعی ترادف مفهومی صفات شده است (Ibn Sina, 2000: 600; Ibn Sina, 1984: 21) و یا ماهیت و وجود را توأمان عینی تلقی کرده است (Ibn Sina, 1983a: 47) و همین‌طور است موارد دیگری که ذکر آنها به طول می‌انجامد.
۲۱. مقصود عبارت مذکور در پاورقی ۱۸ است.
۲۲. اینکه او خداوند را واحد بالعدد خوانده (Ibn Sina, 1983a: 37 & 342 & 404)، دال بر آن نیست که او کم را مدنظر داشته است، چرا که همان‌طور که اشاره شد، اساساً او وحدت را داخل در مقوله‌ی کم نمی‌داند، بلکه مقصود او واحد بالشخص بوده است، چنانکه رجوع به آنچه که به‌عنوان اقسام واحد بالشخص شناسانده، دال بر این امر است (Ibn Sina, 1983a: 97-100). مسأله‌ی چرایی اطلاق واحد عددی بر خداوند مورد توجه حکیمان قرار گرفته است که در نوشتاری مجزا به آن خواهیم پرداخت.
۲۳. وی می‌گوید: لا یکفیهم ان یقولوا «انها سلبیه» كما یقولون، فانه یعتبر الاصطلاح عند توجّه الاشکال، فان الواحد الذی هو مبدأ العدد الذی اعترف بأنه وجودی یقال علی الباری اذا عدّ فی الموجودات، فانه واحد من الاعداد الموجود (Suhrawardī, 1993: 1/173 & 398).
۲۴. ابن‌سینا در نجات و مبدأ و معاد، چندین معنا برای واحد بودن خداوند مطرح نموده، که برخی از آنها معنای ایجابی است و اکثر آنها با واحد بالعددی که مورد بحث است، مشترک لفظی هستند (Ibn Sina, 2000: 556-557; Ibn Sina, 1984: 12).
۲۵. ارسطو در ضمن بیان اندیشه‌های افلاطونیان اشاره می‌کند که اگر یک واحد فی نفسه وجود دارد که مبدأ اول است، پس معلوم می‌شود که آنها اصطلاح واحد را در معانی متعدد به کار می‌برند، چه در غیر این صورت سخن آنان سخن محالی خواهد بود (Aristotle, 2011: 63).
۲۶. برخی از محققان بر این عقیده‌اند که وجود برخی آرای اختصاصی ابن‌سینا در این کتاب (و همچنین مباحثات) در واقع تبلور آرای بسیار متأخر ابن‌سیناست که مجالی برای طرح در آثار مکتوب ابن‌سینا نیافت، اما به‌منیاری از آنها آگاه بود (Ansari, 2021).

References

- Ansari, Hassan. (2021). *On Ibn Sina's Al-Ta'liqat*, available at: <<https://Ansari.Kateban.Com/Post/4842>>.
- Aristotle. (2011). *Metaphysics*. Translated by Mohammad Hassan Lotfi. Tehran: New Edition. (In Persian)
- Bahmanyār. (1996). *Al-Taḥṣīl*. Edited And Commented by Professor Shahid Morteza Motahari. Second Edition. Tehran: Tehran University Press.
- Bukhari, Muhammad Ibn Mubarakshah. (1974). *Hikmat Al-'Ayn And Its Commentary*. Edited by Ja'far Zahedi. Mashhad: Ferdowsi University Press.
- Fārābī, Abū Naṣr. (1992). *Al-A'mal Al-Falsafiya*. Introduction. Research and Commentary by Dr. Ja'far Al-Yasin. Beirut: Dar al-Manahil
- Fārābī, Abū Naṣr. (1995). *Ārā' Ahl Al-Madīna Al-Fāzila*. Beirut: Al-Hilal.
- Ibn Rushd. (1993). *Tahāfut al-Tahāfut*. Introduction and Commentary By Muhammad al-'Uraibi. Beirut: Dar al-Fikr.

- Ibn Rushd. (1994). *Risala Ma Ba'd al-Tabi'a*. Introduction and Correction and Commentary by Dr. Rafiq al-'Ajam and Girar al-Jahami. Beirut: Dar al-Fikr .
- Ibn Rushd. (1998a). *Tafsir Ma Ba'd al-Tabi'a*. Tehran: Hikmat.
- Ibn Rushd. (1998b). *Talkhīṣ Ma ba'd al-Tabi'a*. Research and Introduction by Dr. 'Uthman Amin. Tehran: Hikmat.
- Ibn Sina, (1984). *Al-Mabda' Wa al-Ma'ad*. Tehran: Institute of Islamic Studies of University of Tehran - McGill University.
- Ibn Sina, (1994). *Al-Mubāḥathāt*. Qom: Bīdārfar.
- Ibn Sina, (2000). *Al-Najāt*. Tehran: University of Tehran.
- Ibn Sina, (1979). *Rasa'il Ibn Sina*, Qom: Bīdārfar.
- Ibn Sina, (1983a). *Al-Shifā' (Al-Ilāhīyāt)*. Researched by Sa'id Zayed. Qom: Ayatollah Al-Mar'ashi Library.
- Ibn Sina, (1983b). *Al-Shifā' (Al-Manṭiq)*. Book of Al-Maqlat. Researched by Sa'id Zayed. Qom: Ayatollah Al-Mar'ashi Library.
- Ibn Sina, (1983c). *Al-Shifā' (Al-Ṭabī'iyyāt)*. Researched by Sa'id Zayed. Qom: Ayatollah Al-Mar'ashi Library.
- Ibn Sina, (1983d). *Al-Ta'līqāt*. Researched by 'Abdurrahman Badawi. Beirut: Al-I'lam al-Islami Library .
- Ibn Sina. (2004). *Dāneshnāme-i 'Alā'ī*. Hamidan: Bu Ali Sina University. (In Persian)
- Isfarā'inī, Fakhr Al-Din. (2004). *Commentary on the Al-Najāt by Ibn Sina* (Theology Section). Edited by Hamed Naji Isfahani. Tehran: The Association of Cultural Works and Honors.
- Ismā'īlī, Masoud. (2020). *Philosophical Secondary Intelligible in Islamic Philosophy. Ma'qūl-i Sānī Falsafī Dar Falsafa-yi Islāmī*. Qom: Imām Khumeinī Institute. (In Persian)
- Jurjānī, Zaynuddin 'Abulhasan 'Ali. (1907). *Sharh al-Mawāqif Fi 'Ilm Al-Kalām*. Qom: Al-Sharif al-Razi.
- Katibi Qazvini, 'Ali Ibn 'Umar. (2005). *Hikmat al-'Eyn va Sharhahu*. Edited by: Ja'far Zahedi. Mashhad: Ferdousi University Publisher.
- Lāhījī, 'Abdurrazzāq . (2003). *Shawāriq al-Elhām*. Qom: Imām Al-Ṣādiq (P.B.U.H) Institute.
- Lawkarī, Abu 'Abbās. (1994). *Bayān al-Ḥaqq Bi-Damān al-Ṣidq*. Tehran: International Institute of Islamic Thought and Civilization.
- Mīrdāmād, M. B. (1988). *Al-Qabasāt .Ed. M. Moḥaqqueq*. Tehran: University of Tehran.
- Mīrdāmād, M. B. (2002). *Works of Mīrdāmād. [Musannafāt-i Mīrdamād]*. Tehran: The Association of Cultural Works and Honors.
- Mostafawi, Seyyed Hassan. (2017). *Accidents and Accidentals in the Philosophy of Ibn Sina*, Tehran: Imam Sadeq University. (In Persian)
- Mullā Ṣadrā. (1981). *Al-Ḥikmat al-Muta'āliya Fī al-Asfār al-'Aqliyyat al-Arba'a*. Beirut: Dar Iḥya' al-Turath.

- Mullā Ṣadrā. (1982). *Al-Shawāhid al-Rubūbiyya Fī al-Manāhij al-Sulūkiyya*. Edited and Annotated by J. Āshtiyānī. Qom: Al-Markaz al-Jāmi‘ Li al-Nashr.
- Mullā Ṣadrā. (1988). *Tafsir al-Qor’ān al-Karim*. 7 Vols. Qom: Bīdārfar.
- Mullā Ṣadrā. (1996). *Majmu‘ih Rasa‘il Falsafi Sadra*. Tehran: Hikmat.
- Mullā Ṣadrā. (2003). *Sharḥ al-Ilāhiyāt Min Ketāb al-Shifā’*. Ed. Najafqoli Ḥabibi. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Institute.
- Mullā Ṣadrā. (2005). *Al-Ta‘liqāt ‘Alā Sharḥ Hikmat al-Ishrāq*. Ed. H. Žiā’i. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Institute.
- Pickavé, Martin. (2022). *On The Latin Reception of Ibn Sina’s Theory of Individuation*. Doi: 10.1515/9783110215762.339 Translated to Persian by Ali Nikzad in: *The Presence of a Group of Authors. 2022. Ibn Sina; Ibn Sina's Metaphysics in the Middle Ages*. Tehran. Kargadan Publishing. Pp: 59-84. (In Persian)
- Qūshjī, ‘Alā’uddīn ‘Alī Moḥammad. (2014). *Commentary on Ṭūsī’s Tajrīd al-I’tiqād*. Qom: Al-Ra’id.
- Rāzī, Fakhruddīn. (1990). *Mabāhith al-Mashriqiyya*. Qom: Bīdārfar.
- Suhrawardī, Y. H. (1993). [Collected Works of Suhrawardī] *Majmū‘a Muṣannaḥāt-i Shaykh-i Ishraq*. (4vols). Edited by H. Corbin. Tehran: Institut for Cultural Studies and Research.
- Ṭabāṭabā’ī, M. H. (1995). *Nihāyat al-Ḥikma*. Qom: Islamic Publication Institute Affiliated with the Society of Seminary Teachers.
- Taftāzānī, Sa’aduddīn. (1990). *Sharḥ al-Maqāsid*. Introduction. Research and Commentary by ‘Abdurrahman ‘Umeera. Qom: Al-Sharif al-Razi.
- Tavakoli, Mohammadhadi. (2016). “A Reflection on the Identity of the Mode of Delimitation and Mediator of Occurrence”. *Journal of Islamic Philosophy and Theology*. Spring and Summer 2016. Year 16. No. 1. Pp. 1-18. Doi: 10.22059/Jitp.2016.58348. (In Persian)
- Tavakoli, Mohammadhadi. (2021). “Criticism and Analysis of Ibn Sina's Arguments in Al-Nijat on ‘The Unity is an Accident’”. *Quarterly Journal of Wisdom and Philosophy*. Fall 2021. No. 71. Pp. 55-75. Doi: 10.22054/Wph.2022.65728.2047. (In Persian)
- Tavakoli, Mohammadhadi. (2022). “A Study of Ibn Sina's Argument in The Kitāb al-Shifā’ (The Book of Healing) on The Unity Is an Accident Subject”. *Kheradname-ye Sadra*. Spring 2022. No. 111. Pp. 13-26. (In Persian)
- Ṭūsī, Naṣīr-Al-Dīn. (1986). *Tajrīd al-I’tiqād*. Ed. Moḥammad-Jawād Jalāli. Qom: Daftar-E-Tabliqat.

*This page is intentionally
left blank.*