



علیرضا آزادگان<sup>۱</sup>

مهدی عظیمی<sup>۲</sup>

نقد قاعده الواحد با تکیه بر آراء ابن سینا\*

## چکیده

قاعده الواحد یکی از قواعدی است که از دیرباز مورد توجه فلاسفه بوده به نحوی که می‌توان اشاراتی از مفاد این قاعده را در آثار فلوطین یافت، ولی به نظر می‌رسد ابن سینا نخستین فردی است که در صدد اثبات منطقی قاعده الواحد برآمده است. اگرچه به نظر می‌رسد، نظریات او در آثار مختلفش برای توجیه صدور کثرت از وحدت، دچار اختلافاتی است، در مجموع وی را می‌توان جزء مدافعین این قاعده با مفادی که مورد نظر فلاسفه است، برشمرد. هدف نگارندگان جستار پیش‌رو آن است که با مراجعه به آثار ابن سینا، ضمن استخراج موارد اختلاف در بیان او درباره صدور کثیر از واحد، به نقد ادله‌ای که در تأیید قاعده الواحد اقامه نموده، پردازیم. هرچند تا به حال نقدهایی بر آراء ابن سینا (درباره این موضوع) نگاشته شده و عده‌ای نیز در صدد پاسخ برآمده‌اند، ما در این مقاله با تحلیل و بررسی خود کلام ابن سینا به مواردی دست یافته‌ایم که بیشتر آنها جزء موارد مطرح شده از جانب ناقدان نبوده و از این‌رو تحلیلی جدید به حساب می‌آید. از جمله می‌توان گفت اولاً اثبات قاعده الواحد به لحاظ منطقی موجب دور است و ثانیاً دیگر مبانی پذیرفته شده از جانب ابن سینا، نشان می‌دهد صدور کثیر از واحد بسیط امکان‌پذیر است و موجب ترکب در ذات، نخواهد شد.

**واژگان کلیدی:** ابن سینا، قاعده الواحد، صدور، وحدت، کثرت.

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۶

a.azadegan@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه شهید مطهری (نویسنده مسئول)

mahdiazimi@ut.ac.ir

۲. استادیار دانشگاه تهران



## مقدمه

قاعده الواحد به دلیل ارتباط با یکی از اصلی‌ترین دغدغه‌های فکری بشر یعنی نحوه پیدایش کثرات، از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. این قاعده تحت تعبیر «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» - به این معنی که از واحد جز واحد صادر نمی‌شود - و با عنوان مشابه، در آثار اکثر فلاسفه یافت می‌شود. در ادامه به برخی از این افراد اشاره خواهیم نمود. صاحب‌نظران در حوزه‌های مختلف از جمله فقه و اصول نیز در تبیین استدلال‌های خود از این قاعده و عکس آن بهره برده‌اند. عکس این قاعده عبارت است از «الواحد لا یصدر الا من الواحد» به این معنی که واحد جز از واحد صادر نمی‌شود.

در این قاعده سه واژه مهم استفاده شده است. اول، واحد صادرکننده، دوم، واحد صادرشده و سوم، صدور. در اینکه واحدی که در این قاعده مورد اشاره قرار گرفته، چه نوع واحدی را شامل می‌شود، اختلاف نظرهای فراوانی وجود دارد. عده‌ای معتقدند این قاعده برای فاعل مختار صدق نمی‌کند و چون خداوند یک فاعل مختار است، این قاعده بر خداوند صدق نمی‌کند. (علامه حلی، ۱۴۳۳: ۱۱۷ و ۱۱۸ و ۲۸۱) در مقابل، عده‌ای قائل هستند که واحد اول تنها در مورد وحدت حقه حقیقه صادق است و کاربرد این قاعده را فقط معطوف به وجود چنین واحدی می‌دانند. (مهدی آشتیانی، ۱۳۸۸: ۴۸) از طرفی صدرالمآلهین شیرازی در جایی کاربرد این قاعده را تنها محدود به واحدی با وحدت حقه می‌داند، ولی در بعض دیگر آثار خود در مواضعی غیر از واحد حق، نظیر نحوه صدور کثرت از نفس انسان، از این قاعده بهره برده است. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ۳: ۳۸۲) عده‌ای دیگر نیز معتقدند این قاعده برای هر واحدی صادق است و محدود به واحد با وحدت حقه نمی‌شود. (مصباح، ۱۳۶۶، ۲: ۶۹) از سوی دیگر می‌توان حالتی چهارم را فرض کرد که این قاعده هیچ مصداقی در این عالم نداشته باشد. (جعفری، ۱۳۵۷، ۲۶: ۲۰۹ - ۲۰۷) در توجیه حالت چهارم می‌توان گفت که اصولاً همه فلاسفه در این باره متفق القول هستند که قاعده الواحد برای واحدی که تنها دارای یک حیثیت صدوری است، صادق می‌باشد، به این معنی که اگر واحدی در بردارنده حیثیات متفاوت و مختلف بود، صدور کثیر از آن بلامانع است. ولی اینکه آیا اصولاً می‌توان واحدی در عالم یافت که تنها در بردارنده یک حیثیت باشد، خود جای پرسش است. آیا با توجه به تعبیری که فلاسفه از جمله ابن سینا از معنای وحدت می‌دهند



و آن را مساوق وجود می‌دانند (ابن سینا، ۱۴۰۴؛ ب: ۲۵)، وجودی را می‌توان یافت که تنها در برداندرهٔ یک حیثیت و جهت باشد و آیا امکان دارد وجود بما هو وجود، که تنها یک جهت و حیثیت را دارا باشد؟ عده‌ای به دلیل اینکه معتقدند چنین وجودی در عالم یافت نمی‌شود. بنابراین با فرض پذیرش صحت قاعدهٔ الواحد، این قاعده هیچ مصداقی در عالم نخواهد داشت.

در مورد واحد صدور یافته نیز فلاسفه می‌گویند ضمن اینکه این واحد نیز یک واحد بسیط است، ولی به لحاظ بساطت و وحدت در مرتبهٔ مبدأ اعلی نمی‌باشد. شاید بتوان گفت مهمترین بحثی که در این خصوص مطرح شده است، اصل سنخیت صادر اول با خداوند متعال است که بیش از همه ملاصدرا، در تبیین قاعدهٔ الواحد از آن بهره جسته است. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ۷: ۲۳۶) لازم به ذکر است نظرات صدرالمآلهین در خصوص کیفیت صدور کثرات، در مقاله‌ای مجزاً نقد و بررسی شده است.

در مورد واژهٔ صدور نیز به نظر می‌رسد به کارگیری آن در مورد خداوند متعال صحیح نباشد؛ زیرا صدور به معنای خروج از ذات است و امکان صدور و خروج از ذات الهی و دایرهٔ هستی او وجود ندارد و هرچه هست محاط وجود اوست. صدور از خود در خود نیز تنها در صورتی معنا و مفهوم صحیح می‌یابد که صدور را به معنی ظهور، تجلی و یا تشان ذات واحد متعال در نظر بگیریم. ممکن است عده‌ای برای رفع این مشکل در توضیح معنای صدور، آن را معادل خلق، ابداع و افاضهٔ وجود بدانند. این نظریه نیز با اشکالاتی روبرو است؛ از جمله اینکه خلق وجود و به تبع آن خلق یک موجود به طور مطلق به نحوی که در تمام نشئات، مسبوق به عدم بوده باشد، از نظر فلاسفه و عرفایی که خدا را وجود مطلق بسیط و بی حد و نهایت فرض می‌نمایند، امکان ندارد؛ زیرا در این نظریه، وجود نه معدوم می‌شود و نه موجود، یک وجود مطلق در عالم فرض می‌شود که وجود حق تعالی است و بقیه جلوات و تشانات آن وجود مطلق هستند. اگر موجودی به لحاظ سعهٔ وجودی بی نهایت فرض شد، دیگر معنا ندارد به این وجود بی نهایت، وجود دیگری اضافه شود، چون خلق به معنای موجودشدنی است که مسبوق به عدم بوده و یا به تعبیر دیگر دایرهٔ موجودات و به تبع آن دایرهٔ وجود با خلق یک موجود جدید، گسترش می‌یابد. این فقط در حالی امکان دارد که وجود یا موجود اولیه، محدود بوده باشد؛ زیرا نداشتن حد در وجود به معنی این است که این وجود بی نهایت، تمام مراتب وجود را پر کرده



است و هیچ مرتبه‌ای از وجود نیست که آن وجود نامحدود، فاقد آن باشد. حال اگر موجودی در تمام نشئات از جمله در علم الهی هم معدوم باشد، امکان افاضه وجود به آن، وجود نخواهد داشت و به دلیل اینکه خداوند، موجودی زمان‌مند نیست، ناگزیر به همه اشیا قبل از تعیین عینی آنها در این نشئه علم داشته و بنابراین همه اشیا، حداقل یک وجود علمی پیش از ظهورشان در این عالم عین داشته‌اند و عدم محض نبوده‌اند. به دلیل اینکه طبق نظریه عینیت صفات ذاتی با ذات، علم خدا عین ذاتش هست، و وجود علمی اشیا نزد حق تعالی نظیر وجود ذهنی ما نیست که نعوذبالله صورت اشیا در ذهن او نقش ببندد؛ از این رو نزد خدای متعال، عالم علم و عین، یکی هستند و از این رو موجود مسبوق به عدم - به شکلی که هیچ نحوه‌ای از وجود را واجد نباشد و یک دفعه به وجود آید - متصور نیست.

نکته دیگر اینکه به کار بردن واژه خلق به جای واژه صدور، مطابق نظریه سلسله طولی وجود و آنچه مورد نظر فلاسفه‌ای است که این نظریه را مطرح کرده‌اند، نیست. دلیل این امر آن است که در این نظریه، به عنوان مثال، عقل دوم توسط عقل اول، خلق نشده است، چه به لحاظ تطبیقی که صادر اول یا عقل اول را نور حضرت محمد صلی الله علیه و آله فرض کنیم و یا عقول را ملائکه فرض نموده و یا موجودات مستقلی به نام عقل بدانیم. در هر حال هیچ فیلسوفی این ادعا را مطرح ننموده است که نور حضرت محمد صلی الله علیه و آله، یا عقل یا ملائکه، خالق موجودات دیگر در مراتب بعدی وجود به معنای خلق مسبوق به نیستی، هستند، وگرنه خلق به معنای تغییر از یک حالت به حالت دیگر، نظیر همان کاری که عیسی علیه السلام آن هم به اذن الهی انجام می‌داد، به معنای خلق از نیستی، نیست، بلکه همه، خالق اشیا را خداوند می‌دانند؛ زیرا اطلاق خالقیت به موجودی غیر از خدا، موجب شرک در خالقیت خواهد شد. ممکن است عده‌ای در نقد این گفتار، اظهار نمایند همان‌طور که انسان، قادر است صور اشیا را در ذهن خود خلق کند، پس خلق مسبوق به عدم، اولاً ممکن است و ثانیاً محدود به خداوند نیست. در جواب می‌توان گفت صورت‌هایی که انسان‌ها در ذهن خود ایجاد می‌کنند، مسبوق به عدم نیستند، بلکه تلفیق صورت‌های اشیائی است ما از طریق حواس دریافت نموده‌ایم. به عنوان مثال صورت ذهنی اسب شاخ‌دار بال‌دار از تلفیق صورت‌های ذهنی اسب، شاخ و بال که هر یک از محیط خارج، از طریق حواس دریافت شده‌اند، حاصل شده است. این امر برای دیگر صورت‌های ذهنی نیز صادق است و اگر ما از بدو ورود به این عالم، هیچ‌گونه حواس و دریافتی از عالم خارج نداشته باشیم، هیچ صورت ذهنی نیز نخواهیم داشت. ضمن اینکه طبق نظریه سلسله طولی وجود، نحوه پیدایش موجودات صرفاً از طریق این سلسله تبیین



می شود و اگر قرار باشد، نظیر پرنده‌ای باشد که به دست عیسی علیه السلام جان گرفت، یا عصایی که به دست موسی علیه السلام، به مار تبدیل شد - که قبل و بعد آن پرندگان و مارهای بسیاری به دست خدا خلق شده است - پس صدور واحد از واحد و سلسله طولی، معنای خود را از دست خواهد داد. قائل شدن به سلسله طولی به معنای محدود کردن خلق اشیاء به وجود وسایط خاص است، در حالی که وجود وسایط و سببیت آنها همگی به دست خدای متعال است و هیچ گاه خداوند در خلقت اشیاء محدود به وسایط نیست و هر لحظه اراده کند، می تواند بدون وجود وسایط، فعل خود را انجام دهد. چه اینکه خلقت آدم علیه السلام بدون واسطه پدر و مادر صورت گرفت و همین طور خلقت عیسی علیه السلام هم مشابه خلقت آدم علیه السلام بود. این نشان می دهد دست خداوند در عالم باز است و به تعبیر صحیح تر «فعال ما پشاء» است و برای ایجاد خلائق نیازی به وجود وسایط ندارد، بلکه می تواند بدون آنها نیز کار خود را انجام دهد. بنابراین صدور واحد از واحد و قائل شدن به سلسله طولی موجودات با تبیین ارائه شده از جانب فلاسفه در قالب عقول طولی، حتی با استفاده از تعبیر خلق به جای صدور، همچنان دارای مشکلات زیادی خواهد بود.

به طور کلی فلاسفه یا به شکل مستقیم و یا با تعبیری شبیه به این قاعده در آثار خود پرداخته اند و به نوعی آن را تأیید نموده اند که از جمله متقدمین می توان به فلوطین (۱۴۱۳: ۳۱، ۳۲، ۷۲، ۱۳۴، ۱۴۵، ۱۳۵، ۱۷۶، ۲۰۰، ۱۷۷ و ۲۱۸)، ابوالحسن عامری (۱۳۷۵: ۲۲۴)، ابن سینا، ابن حزم اندولسی (۱۹۸۰: ۳۸۲-۳۸۳)، سهروردی (۱۳۷۵: ۱، ۵۰، ۳۸۵، ۴۳۴ و ۴۵۰؛ ۲: ۱۰۷، ۱۰۸؛ ۱۳۷۳: ۱۳۳، ۱۲۵، ۱۳۴، ۱۳۹)، خواجه طوسی (۱۳۸۳: ۴۲، ۴۳، ۲۳۰، ۲۰۸ و ۲۳۲؛ ۱۴۰۵: ۸؛ ۱۳۷۵: ۳؛ ۲۴۴)، شهرزوری (۱۳۸۳: ۳، ۳۳۴، ۳۳۹، ۳۴۰؛ ۲: ۱۸۱، ۴۰۰، ۳۹۹، ۴۳۴، ۴۵۵)، محقق دوانی (۱۴۱۱: ۸۶، ۸۷، ۱۸۲، ۱۸۳ و ۱۸۵)، میرداماد (۵۰: ۱۳۸۰، ۵۱، ۵۶؛ ۱۳۶۷: ۱۷۲، ۱۹۸، ۳۵۱، ۳۶۲، ۳۷۲، ۴۱۴، ۴۱۷، ۴۱۸ و ۴۲۳) و صدر المتألهین (۱۳۵۴: ۱۰۶، ۱۰۴؛ ۱۳۶۰: ۴۹، ۵۱؛ ۱۷۴: ۱۳۶۰؛ ۱۳۶۳: ۲۶۱، ۲۸۲، ۲۸۳؛ ۱۳۶۳: ۵۲، ۵۴؛ ۱۹۸۱: ۲؛ ۳۰۱، ۳۰۵، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳؛ ۳: ۲۸۵، ۲۸۴، ۲۸۳، ۲۸۲، ۲۸۱، ۲۷۷، ۱۴۹، ۱۴۸، ۱۴۷، ۱۱۷، ۱۴۶، ۱۱۶؛ ۶: ۳۸۲، ۳۷۹، ۳۷۷، ۳۴۹، ۳۵۰، ۲۸۷، ۲۸۹، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۷، ۳۸۷؛ ۷: ۱۱۶، ۱۱۷، ۲۰۴، ۲۰۵-۲۱۱، ۲۲۷-۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۵۴-۲۵۶؛ ۲۶۲-۲۷۲) اشاره نمود. در طرف مقابل افرادی نظیر غزالی (۱۳۸۲: ۱۳۹-۱۲۹)، فخر رازی (۱۳۷۳: ۲؛ ۲۴۵: ۱۴۰۴؛ ۱: ۲۳۵-۲۳۷، ۲: ۵۱-۴۶؛ ۱۴۱۱: ۱؛ ۴۶-۴۷)، ابن عربی (۱۹۷۰: ۱؛ ۲۶۰، ۷۱۵؛ ۲: ۴۳۱،



۴۳۴، ۴: ۲۳۱) در طیف ناقدین این قاعده قرار می‌گیرند که آرای هر یک را می‌توان در قالب مقاله‌ای جداگانه مورد نقد و بررسی قرار داد. به‌عنوان نمونه در مورد دیدگاه مخالفین این قاعده به ابن عربی می‌توان اشاره نمود که وی در تبیین ربط کثرات به واحد متعال و چگونگی صدور کثیر از واحد در نفی قاعده الواحد از مثال دایره و نقطه مرکزی آن استفاده می‌کند. (۱۹۷۰، ۱: ۲۶۰) او در این مثال نقطه مرکز دایره را که فاقد کثرت است در مقام مثال مانند نقطه مرکز عالم وجود - که همه موجودات از آن نشأت یافته‌اند - در نظر می‌گیرد که موجودی جز واحد متعال نیست. وی فرض نموده و نقاط روی دایره را همانند دایره ممکنات عالم می‌داند. این مثال به خوبی نشان‌دهنده این مطلب است که یک شیء واحد فاقد کثرت، می‌تواند منشأ کثرت باشد. وی در جای دیگر نیز به قاعده الواحد تاخته و معرّف آن را جاهل‌ترین مردم می‌داند؛ زیرا از نظر او کسی که قائل است علیّت شیء با معقولیت آن و دیگر نسب او متفاوت می‌باشد، چگونه حکم به صدور واحد از واحد داده است. (ابن عربی، ۱۹۷۰، ۱: ۷۱۵)

ابن عربی جایی دیگر تجلّی اسماء و صفات را در مرتبه‌ای پایین‌تر از مقام احدیت می‌داند که همان مرتبه اسماء و صفات یا مرتبه واحدیت است، بنابراین در مرتبه احدیت، تجلّی رخ نداده و از این رو قاعده الواحد را برای این مقام بی‌معنا می‌داند. (۱۹۷۰، ۱: ۷۱۵) در واقع، از منظر او نسبت‌ها و صفاتی که به حضرت حق اطلاق می‌شود، همان وجوه حق هستند و عنوان «واحد من جمیع الوجوه» بر حضرت حق صادق نیست؛ زیرا او دارای وجوه مختلف است. (همان) او در جایی دیگر (همان، ۲: ۴۳۴) وی درباره توضیح احدیت حق و معیت او با همه اشیاء، می‌گوید به سبب احدیتش با تک‌تک موجودات معیت دارد و کل عالم را یک واحد می‌داند که از جانب حق صادر شده است و با این بیان، قاعده الواحد را توجیه می‌کند. از این رو، احدیت کثرت و یا در تعابیر دیگر او واحد کثیر و کثیر واحد، معنا پیدا می‌کند به این معنی که این عبارات هم به صدور کثیر از واحد اشاره دارد و هم وحدت کثرات را نشان می‌دهد که با همه تمایزات و تقابلات در قالب یک واحد کثیر قابل تعریف هستند.

از مجموع تعابیر فوق از ابن عربی درباره قاعده الواحد می‌توان به این جمع‌بندی رسید که جاهلانه بودن این قاعده در جایی است که بخواهیم خدا را تک‌وجهی فرض نموده و ربط خلاق را به او، فقط از جانب یک واسطه نشان دهیم؛ زیرا خداوند دارای وجوه مختلف که همان اسماء الهیه هستند، می‌باشد. وی با بیان اینکه که احدیت حق فراتر از طور



عقل است، می‌خواهد بگوید حتی اگر چنین قاعده عقلی به لحاظ عقل بشری صادق بود، لزومی ندارد، در مرتبه‌ای که فراتر از حد عقل بشر است نیز صادق باشد.

از جمله مقالاتی که در ارتباط با موضوع این نوشتار بیشتر منتشر شده‌اند می‌توان به مقاله «چگونگی صدور کثرت از وحدت بر مبنای قاعده الواحد نزد ابن‌سینا و سهروردی» اشاره نمود که از نظر نویسنده مقاله، نحوه نگارش سهروردی برای تبیین صدور کثیر از واحد با ابن‌سینا متفاوت است. ولی به نظر نمی‌رسد که این تفاوت درست باشد و می‌توان نشان داد که سهروردی همان استدلال‌های ابن‌سینا را صرفاً در قالب نظام نوری بیان نموده است. مقاله دیگر نیز با عنوان «بررسی تطبیقی معنا و مفهوم قاعده الواحد از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا» است که صرفاً به بیان استدلال‌های این دو فیلسوف و تأیید آنها پرداخته که البته در مورد ملاصدرا، آراء او ناقص بیان شده است و ما در مقاله‌ای مجزاً به بررسی آراء او در رابطه با قاعده الواحد پرداخته‌ایم.

از میان فلاسفه و حکمایی که در بالا اشاره شد، ابن‌سینا نخستین فیلسوفی است که درصدد این برآمده تا به اثبات منطقی این قاعده پردازد و فلاسفه بعد از او نیز برای توجیه این قاعده استدلال‌های ابن‌سینا را تکرار نموده‌اند. از این رو ما در این مقاله با بررسی و تتبع در آثار ابن‌سینا نشان می‌دهیم اولاً اثبات قاعده الواحد از جانب ابن‌سینا با ایراداتی روبرو است و ثانیاً پذیرش این قاعده، با بعضی از اصول و مبانی پذیرفته شده از جانب وی ناسازگار است و قبول آن کمکی به توجیه صحیح چگونگی صدور کثرات از جانب مبدأ اعلی در عالم ننموده است، بلکه چنانچه این قاعده و به تبع آن نظام طولی وجود را کنار بگذاریم، به درک قابل توجیه‌تر و منطقی‌تری از نحوه پیدایش کثرات از واحد متعال، دست خواهیم یافت.

## ۱. ادله ابن‌سینا در اثبات قاعده الواحد

ابن‌سینا در بیان لزوم صدور واحد از واحد که همان مفاد قاعده الواحد است، می‌گوید علت اینکه از واحد متعال، «الف» و «ب»، به‌طور همزمان صادر نمی‌شود، این است که «ب» همان «لیس الف» می‌باشد. در جای دیگر می‌گوید، «ب»، «لا الف» است، بنابراین، امکان صدور «الف» و «لا الف» و یا «الف» و «لیس الف» از شیء واحد وجود ندارد؛ زیرا از همان حیث که «الف» صادر شده است، «لا الف» نیز لزوم یافته و این خلف است و اگر چنانچه



از دو حیث مختلف لزوم یافته باشند، مستلزم ترکب در ذات شده و دیگر ذات بسیط نخواهد بود. (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۱۲، ۲۲۶، ۲۵۳، ۲۷۱)

او در استدلال دیگری به این نکته اشاره می‌کند که دو حیثیت مختلف، دارای دو مفهوم مختلف هستند و به تبع آن، این دو مفهوم، به ناچار دو حقیقت مختلف دارند؛ از این‌رو وجود بیش از یک حیثیت در واحد بسیط، موجب ترکب در ذات او خواهد شد. (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۱۲)

بنابراین ابن سینا در اثبات قاعده الواحد به دو دلیل عمده در آثار خود اشاره می‌کند. در دلیل نخست، صدور دو شیء مختلف مانند «الف» و «ب»، معادل صدور «الف» و «لا الف» خواهد بود که مستلزم تناقض است و در دلیل دوم صدور دو شیء متفاوت را مستلزم وجود دو حیثیت متفاوت در ذات الهی می‌داند که به ترکب در ذات منجر خواهد شد. از این‌رو، برای توجیه وجود کثرات، عقل اول را به عنوان عامل کثرت حقیقی در عالم معرفی نماید.

## ۲. نقد و بررسی ادله ابن سینا در اثبات قاعده الواحد

نخستین اشکال استدلال فوق این است که ابن سینا از ابتدا فرض نموده که واحد متعال صرفاً دارای یک حیثیت صدور است و از حیثیت واحد، امکان صدور دو شیء متفاوت وجود ندارد. در حالی که خود این ادعا که واحد متعال فقط دارای یک حیثیت صدور است، در واقع همان مفاد قاعده الواحد می‌باشد و به اثبات نیاز دارد؛ زیرا طبق قاعده الواحد از یک شیء واحد بسیط، جز یک شیء صادر نمی‌شود. استفاده از مفاد این قاعده در بیان اثبات آن، استدلال را دچار دور کرده که قهراً صحت این استدلال را به لحاظ منطقی زیر سؤال می‌برد؛ زیرا بساطت به معنای تک‌حیثیتی بودن یک شیء نیست و یک شیء می‌تواند بسیط باشد به این معنا که مرکب از اجزاء نیست و در عین حال بی‌شمار حیثیت و وجه داشته باشد. همان‌طور که برخی از فلاسفه و متکلمین بعد از وی، نظیر ملاصدرا نیز اشاره کرده‌اند وجود مفهوم‌های مختلف که به جنبه‌های وجودی یک شیء واحد اشاره دارند، لزوماً سبب ترکب در آن شیء نخواهد شد. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ۳: ۳۴۹؛ ۳: ۳۵۰؛ ۷: ۲۳۲)

در تکمیل مطلب بالا می‌توان گفت کل ممکنات، در دایره «الف» و «لا الف»، قرار می‌گیرند و همگی بی‌واسطه به واجب‌الوجود بالذات مرتبط هستند. از این‌رو صدور «الف» و «لا الف» که در بردارنده کل ممکنات





است، از واجب متعال محال نیست و موجب خلف نمی‌شود. در واقع، برای اینکه صدور «الف» و «لیس الف» مستلزم تناقض شود باید شروط وحدت لحاظ شود و به دلیل اینکه این شروط برقرار نیست و «الف» در جایگاه خود و «لا الف» نیز در جایگاه خود صدور یافته‌اند، هیچ تناقضی رخ نداده است. در تأیید این ادعا می‌توان افزود که در بحث اسماء و صفات الهی وجود تضاد میان بعضی از اسماء و صفات الهی نشان‌دهنده این مطلب است که ذات واحد بسیط جمع میان اضداد است و صفاتی نظیر هادی و مضل، قابض و باسط، محیی و ممیت، ظاهر و باطن، اول و آخر، قهار و رحیم و غیره نشان می‌دهد که مبدأ متعال در عین بساطت، به صفات متضاد متصف شده و هر یک از مخلوقات او نیز مظاهری از یکی از این صفات او هستند و در ذیل یکی از آنها می‌گیرند. از این رو برای واحد متعال، نه تنها یک حیثیت، بلکه بی‌شمار حیثیت و وجه می‌توان فرض نمود که هر وجه او نیز منشأ صدور است. از این رو تمام موجودات عالم امکان، هر یک به نوبه خود، صادر یافته از وجهی از وجوهات مبدأ متعال بوده و منشأ هر یک، شأنی از شئونات حضرت حق است.

ابن‌سینا، در بیان توجیه پیدایش کثرات از واحد متعال، پس از آنکه به وجود کثرات در عالم اذعان نموده و اشیائی را که متشکل از ماده و صورت هستند، جزئی از این عالم می‌پندارد، می‌گوید ماده و صورت نمی‌توانند بی‌واسطه از مبدأ اول صادر شوند و ناگزیر باید صادر اول، عقل باشد. حال، با توجه به اینکه وجود کثرات، غیر قابل انکار است، بنابراین، وجوهی از کثرات باید در صادر اول موجود باشد تا منشأ پیدایش این کثرات در سلسله طولی شود؛ زیرا در غیر این صورت، اگر قرار بود که از هر واحد جز واحد، صادر نشود، کثرات عرضی و همچنین عالم ماده، پدید نمی‌آمد. بنابراین، چون مبدأ متعال، خالی از کثرات است، ناگزیر، این وجوه کثرات‌آفرین را باید در صادر اول جستجو نمود. از این رو ابن‌سینا برای تبیین این وجوه کثرات، عنوان می‌کند که سه وجه کثرات در صادر اول، به واسطه خود او و نه از طریق مبدأ متعال، یافت می‌شود که این سه وجه عبارتند از: وجه تعقل مبدأ که منشأ پیدایش عقل دوم است، وجه تعقل ذات عقل اول، توسط خود او به‌عنوان واجب بالغیر که سبب پیدایش نفس فلک اقصی خواهد شد و وجه تعقل امکان ذاتی خود به‌عنوان ممکن‌الوجود که مسبب پیدایش جرم فلک اول می‌شود. این وجوه ثلاثه کثرات، در دیگر عقول در سلسله طولی تا عقل فعال که مدبر نفوس انسان هاست، تداوم دارد و به نظر او، تنها از این راه می‌توان پیدایش کثرات را توجیه نمود. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴؛ ب: ۴۰۶)



وی در جای دیگر تشریح می‌کند یک وجود واحد می‌تواند لوازم کثیری از جمله حالات، صفات و احکامی را دارا باشد که لازمه ذات او است؛ زیرا به تعبیر او به کثرت اضافه منجر می‌شود. از منظر ابن سینا، این کثرت از ابتدای وجود شیء، همراه او نیست، بلکه از مشارکت حالات و صفات و احکامی که داراست، پدید می‌آید. (ابن سینا، ۱۴۰۴؛ ب: ۴۰۶) و سپس نتیجه می‌گیرد که پیدایش وجوه سه‌گانه کثرت در عقل اول که منبعث از تعقلات سه‌گانه اوست، به ذات عقل اول بازمی‌گردد و نه به خدای متعال که سبب کثرت در او شود.

در بررسی این کلام می‌توان گفت که اولاً مبدأ متعال می‌تواند همین حالات و احکام و صفات و تعقلاتی را که در عقل اول به پیدایش کثرت منجر شد، دارا باشد، به این معنی که او نیز می‌تواند وجوب وجود خود را تعقل کند، او نیز می‌تواند ذات نه تنها عقل اول، بلکه دیگر اشیاء را تعقل نماید، او نیز می‌تواند امکان ذاتی ممکنات را تعقل کند و اگر صرف تعقل، مبدأ و منشأ کثرت است، پس همه تعقلات خدای متعال، مستلزم صدور کثرت خواهد شد و این به صراحت، مخالف قاعده الواحد است. ثانیاً دلیلی وجود ندارد که تعداد تعقلات عقل اول نیز محدود به این سه قسم شود؛ زیرا فقط به عنوان مثال می‌توان به تعقل ذات عقل دوم توسط عقل اول و تعقل وجوب بال غیر عقل دوم توسط عقل اول و همچنین تعقل امکان ذاتی عقل دوم توسط عقل اول و موارد دیگر از این دست اشاره نمود که همه در مرتبه عقل اول صورت پذیرفته و جزء تعقلات او محسوب می‌شود. ثالثاً درباره منشأ صدور بودن این تعقلات، همان‌طور که گذشتگان نیز اشاره نموده‌اند می‌توان گفت اگر این تعقلات، اعتباری فرض شود، در آن صورت نمی‌تواند منشأ امور حقیقیه شود و اگر حقیقی فرض شود، همان‌طور که در استدلال بالا به آن اشاره نمودیم، تعقلات بی‌شماری را می‌توان برای مبدأ متعال فرض نمود که با این استدلال، هر یک منشأ صدور شیئی خواهد شد. (ابن رشد، ۲۰۰۵: ۱۷۶) البته برخی نظیر فخر رازی در تکمیل این نقد، گفته‌اند این امور سه‌گانه حقیقی که از تعقلات صادر اول حاصل شده‌اند، خود، بیانگر صدور کثرت از واحد متعال در مرتبه عقل اول است. (فخر رازی، ۱۴۰۴؛ د، ۲: ۷۶) می‌توان سخن فوق را ابتدا این‌گونه پاسخ گفت که این تعقلات سه‌گانه، در مرتبه عقل اول نیستند و در مرتبه نازل‌تر از وجود او شکل می‌گیرند که با این سخن، صدور کثرت سه‌گانه در عقل اول، بدون واسطه از مبدأ متعال، نفی خواهد شد. ولی اگر مبحث اتحاد عقل و عاقل و معقول را به میان آوریم، می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که تعقلات عقل اول، خارج از وجود او و در مرتبه‌ای دیگر نیستند، بلکه ذات او با تعقلاتش، اتحاد داشته و در یک مرتبه است؛ از این رو همه این امور



را می‌توان بی‌واسطه به مبدأ متعال نسبت داد که بیانگر صدور کثیر از واحد است.

### ۳. ناسازگاری میان پذیرش قاعده‌الواحد و برخی مبانی پذیرفته شده در تفکر ابن سینا

در این بخش به مواردی اشاره می‌کنیم که بیانگر صدور کثیر از واحد بسیط بوده و ابن سینا در آثار خود به آنها پرداخته است. بررسی این موارد نشان می‌دهد که این ناسازگاری رفع نمی‌شود و پذیرش این موارد با قاعده‌الواحد قابل جمع نیست.

#### ۳-۱. معلولات، به‌عنوان لوازم هویت مبدأ متعال

ابن سینا در رساله‌ی تفسیر سوره توحید بیان می‌کند، هویت مبدا اول، دارای لوازم کثیر است و این لوازم کثیر را همان معلولات مبدا متعال می‌داند. (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۱۴) وی برای اینکه با این بیان که همان صدور کثیر از واحد بسیط است، خلاف قاعده‌الواحد سخنی نگفته باشد، عنوان می‌کند از هر وجهی از واحد بسیط، جز یک معلول صادر نمی‌شود و این صدور، به‌طور ترتیبی در طول و عرض خواهد بود. (همان)

در بررسی این کلام ابن سینا می‌توان گفت که او معتقد است معلولات، همان لوازم کثیره‌ی مبدا متعال است و می‌توان همه‌ی آنها را به واحد متعال نسبت داد. از سویی او به نوعی به وجه مختلف برای واحد بسیط نیز قائل شده است؛ زیرا عبارت «من کل وجه» را دوگونه می‌توان تعبیر نمود. اول اینکه از مجموعه‌ی وجوه واحد متعال، جز یک معلول صادر نمی‌شود و دوم اینکه از هر یک از وجوه او، به تنهایی یک معلول بیشتر صادر نمی‌شود که در هر دو مورد، واحد متعال به وجه کثیره متصف شده است. اما درباره‌ی برداشت اول از عبارت «من کل وجه» می‌توان گفت، صدور یک معلول از مجموعه‌ی وجوه مختلف واحد بسیط، ظاهراً با عکس قاعده‌الواحد در تعارض می‌باشد. در مورد دوم نیز می‌توان گفت، اذعان به وجود وجه مختلف برای واحد متعال و صدور معلول واحد از هر یک از وجوه، خود، دال بر صدور کثیر از واحد حق بوده که با مفاد قاعده‌الواحد متعارض می‌باشد.

#### ۳-۲. وجوه و جهات کثیره‌ی ذات باری تعالی در عین بساطت و وحدت

شیخ الرئیس در کتاب النجاة برای واحد متعال، وجوه و جهات مختلفی را از جمله وجه تمامیت وجود او، وجوب وجود او، حد نداشتن، عدم انقسام، چه به جهت کمی، چه به لحاظ مبادی مقومه، قائل می‌شود. از آن جمله است



وجهی که همه اشیا از آن به شیئیت رسیده و وحدت خاصه آنها را دربرمی گیرد و به سبب این وحدت خاصه شیئی به کمال حقیقت ذاتی خویش نائل می شود. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۸۷)

از عبارات ابن سینا این طور می توان برداشت نمود که واحد متعال، در عین وحدت در کمال بساطت و محو، وجوه و جهات متعدّد و مختلف دارد. اگرچه شیخ الرئیس در این عبارات تنها به برخی از وجوه ذات باری تعالی اشاره می کند، ولی همین که به موجودی که واحد صرف و محض است، جهات و وجوه کثیر می توان نسبت داد، نشانگر کثرت در وحدت است. از طرفی خود شیخ الرئیس به صراحت عنوان می کند یکی از وجوه حضرت حق، وجهی است که تمام اشیا، وحدت خاصه خود را از آن دارند و مبتنی بر این وجه، هر موجودی از دیگری ممتاز می شود و تعیین می یابد و در آن وحدت خاصه، حقیقت کمال هر شیء منطوی است، و به سبب آن، این تعیینات و تخصصات وجودیه حاصل می شود. صدور این وحدات متعیّنه از وجهی از وجوه حق، خود دلیل آشکاری است بر صدور کثیر از واحد است.

### ۳-۳. رابطه میان کثرت فیض و کثرت دریافت کننده آن

ابن سینا در خصوص صدور فیض از مبدأ واحد معتقد است فیض صدور یافته از مبدأ فیض به اشیا کثیره، به تناسب کثرت اشیا مورد افاضه، تکثر می یابد و اگرچه مبدأ فیض، واحد است، ولی چون اشیا مورد افاضه، کثیر هستند، فیض صدور یافته نیز تکثر می یابد و این تکثر، مستقل از این است که در زمان واحد باشد یا به طور متعاقب، اتفاق بیفتد. (ابن سینا، ۱۴۰۴؛ الف: ۲۷۳) این درحالی است که او در جایی دیگر مبدأ متعال را معطی فیض وجود همه موجودات می داند. (همو، ۱۴۰۰: ۳۱۷)

با دقت در بیان فوق این پرسش مطرح می شود که فیض وجود موجودات بلاواسطه یا با واسطه به آنها اعطا شده است؟ به تعبیر دیگر آیا مثلاً خالق و به وجود آورنده عقل دوم، خداوند متعال یا عقل اول است؟ در پاسخ به این پرسش به نظر نمی رسد که ابن سینا و هیچ فیلسوف دیگری قائل باشد که وسایط، نظیر عقول، به وجود آورنده و معطی وجود موجودات پس از خود باشند. از این رو کثرت فیوضاتی که از مبدأ متعال، اولاً در قالب فیض وجود اولیة اشیا و ثانیاً برای تکامل آنها افاضه می شود، از صدور کثیر از آن واحد متعال حکایت می کند. وقتی بحث کثرت فیض از سوی مبدأ واحد فیض مطرح می شود، تنها در صورتی کثرت فیوضات را به مبدأ متعال می توان نسبت داد که این فیوضات



به‌نحوی واسطه از وی صادر شده باشند، در غیر این صورت، او باید فیض واحد را به‌صادر اول، افاضه نموده و صادر اول، منشأ صدور فیوضات به دیگر قوابل فیض می‌شد. در چنین حالتی از مبدأ متعال تنها باید یک فیض واحد و نه فیوضات کثیره صادر می‌گشت، در حالی که جلوه قوابل امکانی در قالب وجودات خاصه یعنی فیض وجود، خود، نخستین فیضی است که به تناسب هر موجودی به‌نحوی واسطه از سوی مبدأ متعال افاضه شده است. بنابراین حتی اگر هیچ فیضی پس از فیض وجود - که به‌نحوی واسطه از جانب مبدأ متعال افاضه گشته - برای بقاء و تکامل اشیاء افاضه نمی‌گشت، همین کثرت وجودات اشیاء، از صدور کثیر از واحد متعال حکایت می‌کرد که در تعارض جدی با قاعده الواحد قرار دارد. این درحالی است که پس از شکل گرفتن این فیض وجود در قالب قابل، از آن پس فیوضات بعدی برای بقاء این قابلیت و تکامل شاکله او به تناسب قابلیت‌شان، آن‌به‌آن و علی‌الدوام از مبدأ متعال افاضه خواهد شد و این صدور فیض از سوی مبدأ متعال تا زمانی که این قوابل، قالب خود و این شواکل، شاکله خود را حفظ نموده باشند، ادامه می‌یابد، تا جایی که دیگر این قوابل و شواکل در وجه حق، مضمحل شده و شینیت آنها که همان قابلیت آنهاست، مستهلک شده و جزء وجه حق که همان مظهریت تامه اسماء و صفات علیای الهی است، باقی نمی‌ماند. این مظاهر تامه یا وجوه حضرت حق، همان انواری است که از ذات حق نشأت یافته و در قالب وجوه حق، جلوه نموده و شناخت حق را ممکن می‌سازد.

### ۳-۴. واحد متعال به عنوان واهب‌الصور

ابن‌سینا، واهب‌الصور و یا به تعبیر او، افاضه‌کننده صور معقولات را واحد اول می‌داند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴؛ ج: ۱۲۰) از سویی او صور و هیئات اشیاء را محدود و متناهی توصیف می‌کند و از سوی دیگر، به نسبت‌های نامتناهی میان اشیاء قائل است. (همان: ۱۲۴)

در نقد این جمله که نسبت‌های میان اشیاء در عین محدود بودن صور و هیئات آنها، نامحدود است، می‌توان گفت با توجه به اینکه نوع نسبت‌ها و روابطی که میان موجودات - چنان‌که که شیخ‌الرئیس نیز به برخی از آنها از جمله رابطه علیت و تضاد و تضایف و نسبت‌های مکانی و زمانی و غیره اشاره می‌کند - محدود می‌باشد و اصولاً وقتی صور اشیاء، محدود فرض شود، اگر هر شیئی با تمام اشیاء دیگر نیز در ارتباط بوده و با هر یک چندین نسبت برقرار کند، باز مجموعه تمام نسب و روابط میان آنها، محدود و متناهی خواهد شد، بنابراین فرض نامتناهی بودن نسبت‌های میان اشیاء محدود، مردود



خواهد بود. شیخ رئیس موضوع تناهی صور اشیاء و عدم تناهی نسب و روابط میان آنها را در پاسخ کسانی مطرح کرده است که گفته‌اند علم به نامتناهی تعلق نمی‌گیرد، از این رو این گونه بیان می‌کند که علم مبدأ متعال به اشیاء به همان صور متناهی تعلق می‌گیرد و به واسطه آن صور، روابط و نسب میان آنها نیز برای او حاصل می‌شود.

سخن فوق در جای خود و در مبحث علم الهی جای نقد دارد، ولی به فراخور محتوای این مقاله، می‌توان گفت همین که واحد متعال، ذات لایتناهی خویش را تعقل می‌کند و به آن علم دارد، پس علم او به لایتناهی تعلق می‌گیرد و دلیلی وجود ندارد دایره صور و هیئات ممکنات را محدود فرض کنیم. ضمن اینکه چون ذات او نامتناهی است، لوازم ذات او نیز به تبع ذات می‌تواند نامتناهی فرض شود. به دیگر سخن، تعقل ذات نامتناهی که مستلزم تعقل لوازم آن ذات نیز می‌باشد - و این لوازم به گفته شیخ رئیس، چیزی جز موجودات عالم امکان نیستند - به دلیل اینکه متعلق تعقل، نامتناهی است، به تبع آن، لوازم آن ذات - یعنی هر آنچه در حیطه شینیت است - نیز محدود نخواهد بود.

با همه توضیحات پیشین، چه صور معقولات افزوده شده از سوی مبدأ متعال را طبق نظر ابن سینا متناهی و چه نامتناهی فرض کنیم، در مورد اینکه این صور کثیره از مبدأ متعال که واحد بسیط است، صدور یافته و واهب الصور و منشأ صدور این صور، اوست، اجماع نظر وجود دارد و این خود، دلیل آشکاری بر صدور کثیر از واحد می‌باشد.

### ۳-۵. پیدایش همه اشیاء، فرع بر قضا و قدر الهی

شیخ رئیس، در لسان العرب، در باب قضا و قدر، پیدایش همه اشیاء را فرع بر قضای الهی می‌شمارد و همه اشیاء را متفرع از قضای الهی می‌داند و معتقد است به سبب قدر الهی، ترتیب انبعاث اشیاء، مشخص می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۵۵۷)

با این تعبیر از شیخ رئیس، دیگر، نقش ادراک و تعقل سلسله عقول طولی در پیدایش اشیاء، رنگ باخته و همه اشیاء به طور مستقیم از قضای الهی، به ترتیب و اندازه مقدر به قدر او پدید آمده‌اند. خود عقول، من جمله عقل اول و دوم و غیره نیز، منبعت از قضای الهی به اندازه ظرف وجودی مقدر در قدر باری تعالی هستند، بنابراین وقتی هر آنچه قرار است در دایره موجودات واقع شود، به قضای الهی، به اندازه مقدر به قدر او، طبق اراده حضرت حق، پا به عرصه وجود می‌گذارد، دیگر جایی برای تعلقات سه‌گانه عقل اول برای پیدایش کثرت، باقی نمی‌ماند. «و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم.»



### ۳-۶. تعقل ذات و لوازم ذات مبدأ متعال

ابن سینا می‌گوید واحد متعال، ذات خود را تعقل می‌کند، همچنین لوازم ذات خود را که همان موجودات هستند نیز تعقل می‌کند. (ابن سینا، ۱۴۰۴؛ ج: ۱۲۱) از سویی او معتقد است این تعقل و شناخت نسبت به اشیاء جزئی، به نحو کلی، صورت می‌پذیرد، یعنی این شناخت، معطوف به اسباب و علل و اسباب اسباب است تا برسد به مسبب‌الاسباب که همان ذات باری می‌باشد و همه این شناخت، از ذات واحد متعال، نشأت می‌گیرد و از خارج ذات نیست که غیر، بخواهد در آن مؤثر افتد. (همان: ۱۲۰)

بحث شناخت و تعقل موجودات را به این دلیل مطرح نمودیم که بنا به نظریهٔ سینوی در خصوص پیدایش کثرات در عالم، تعقل، عامل پیدایش سلسله موجودات و کثرت آنها در عالم شده است. در تبیین و توضیح عبارات فوق از شیخ‌الرئیس در تعلیقات، می‌توان گفت اینکه باری تعالی با تعقل ذات خویش، لوازم ذات خود را که همان موجودات باشند، تعقل می‌کند، اشاره به این مطلب دارد که همه چیز در ذات او منطوقی است، البته شیخ‌الرئیس، یک قید کلیت بر نحوهٔ تعقل اشیاء فسادپذیر و متغیر توسط واحد متعال وارد می‌کند تا علم او ثابت و لایغیر باقی بماند. این در حالی است که هیچ موجودی، جز ذات احدی، ازلی و ابدی نبوده و همهٔ اشیاء -چه آنها که تغییر آنها در زمان، محسوس است و چه اسباب و علل مجرد آنها- و هر چه در حیطهٔ شیئیت است، جز واجب متعال، فناپذیر هستند و اگر فناپذیری متعلق علم، مستلزم تغیر و تغییر در علم واحد متعال شود، میان اشیاء مادی و اسباب و علل مجرد آنها از این حیث تفاوت وجود ندارد. با این وجود، حداقل این نکته را می‌توان از سخنان ابن‌سینا استنباط کرد که اولاً واحد متعال با تعقل ذات خویش به همهٔ اسباب و عللی که موجودات را به وجود می‌آورند و به همهٔ شرایطی که به وقوع حالات مختلف برای موجودات زمان‌مند منجر می‌شود و همچنین به همهٔ فعلیات موجودات مجرد و فاقد قوه، آگاه است؛ ثانیاً با توجه به اینکه او منشأ پیدایش کثرات و موجودات را تعقل می‌داند، پس خداوند به واسطهٔ تعقل ذات خویش، همهٔ اشیاء را تعقل کرده و صور معقولهٔ آنها را به تعبیر شیخ‌الرئیس، افاضه نموده است (ابن سینا، ۱۴۰۴؛ ج: ۱۲۰) و خیریت ذات را در ظرف اشیاء به تناسب ظرفیت‌شان منتشر نموده است، مبدأ و منشأ و مصدر همهٔ اشیاء، خود اوست و نه عقل اول که خود مانند دیگر اشیاء در آینهٔ تعقل ذات، هویدا گشته



است. این سخن دلیل و شاهد دیگری بر عدم صحت قاعده الواحد از سویی و صحت انتساب و صدور همه موجودات به نحو بی واسطه به ذات واحد متعال از سوی دیگر است.

همچنین در اثبات وجود تعقلات مختلف و متمایز در ذات باری تعالی می توان به مسئله شأن عقل و عاقل و معقول برای ذات الهی نیز اشاره نمود. از نظر ابن سینا هر ذات مجرد از ماده و صورت، من جمله خداوند، شأن عقل، عاقلیت و معقولیت را دارد. به همین دلیل، واجب تعالی نیز معقول ذات خویش است، یعنی هویت مجرد برای ذات او قابل اعتبار می باشد. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۷۸) از نظر او خداوند به این دلیل شأن عقل را داراست که تمام اشیاء را به واسطه علل و اسباب آنها که نزد او حاضر است، تعقل می کند و به واسطه همین تعقل است که همه اشیاء از او صادر گشته و صورت های معقول آنها افزایه می گردد. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ج: ۱۲۰)

عبارت فوق در بیان تمایز میان تعقلات در ذات باری تعالی را می توان این طور توضیح داد که معقول واقع شدن هویت مجرد ذات، با اینکه عقل اول، معقول باری تعالی باشد، کاملاً متفاوت است؛ زیرا عقل اول و ذات احدی، در یک مرتبه نیستند که بخواهند در قالب یک معقول قرار گیرند، اصلاً ممکن کجا و واجب الوجود بالذات کجا! بنابراین حداقل با فرضیات ابن سینا می توان این طور نتیجه گرفت که واجب الوجود بالذات، هم ذات خود و هم موجودی مانند عقل اول را تعقل می کند که قطعاً این دو معقول با یکدیگر متفاوتند. از سویی شیخ رئیس همان طور که در بالا به آن اشاره شد، تمام موجودات را از لوازم ذات باری می داند که همه آنها را با تعقل ذات خویش، تعقل می کند، بنابراین با توجه به اینکه تعقل خداوند متعال ذات به ماهو ذاتش را و تعقلی که به نظر شیخ رئیس سبب صدور عقل اول می شود، متفاوت بوده - زیرا در غیر این صورت، هویت مجرد ذات خداوند، عیناً همان هویت مجرد عقل اول بود - می توان این گونه استنباط نمود که عقل اول و دیگر موجودات که از لوازم ذات احدی هستند و به سبب تعقل باری تعالی در ذات خویش صدور می یابند، همگی صادر یافته از مبدأ اعلی هستند؛ زیرا باری تعالی با تعقل ذات خویش، همه اشیاء را تعقل می کند و از این لحاظ تفاوتی میان عقل اول و دیگر موجودات نیست. بنابراین همه اشیاء به نحو بی واسطه به مبدأ متعال متصل هستند و این یعنی صدور کثیر از واحد متعال که در تعارض با قاعده الواحد است.





## نتیجه‌گیری

هدف ابن‌سینا از طرح قاعده‌الواحد و اثبات آن، توجیه نحوه صدور کثرات از واحد متعال بوده به نحوی که با وحدت و بساطت مبدأ متعال در تعارض نباشد، که پیامد آن شکل‌گیری نظام طولی وجود است. ما در این مقاله با رجوع به آثار ابن‌سینا به دنبال نشان دادن این مطلب بودیم که اولاً اثبات قاعده‌الواحد به لحاظ منطقی مخدوش است و موجب دور خواهد شد؛ زیرا ابن‌سینا از ابتدا فرض نموده که واحد متعال صرفاً دارای یک حیثیت صدور است و براین اساس نتیجه می‌گیرد که از این حیثیت واحد، امکان صدور دو شیء متفاوت وجود ندارد. این در حالی است که خود این ادعا که واحد متعال تنها دارای یک حیثیت صدور می‌باشد، در واقع همان مفاد قاعده‌الواحد است و نیاز به اثبات دارد؛ زیرا طبق قاعده‌الواحد-که ابن‌سینا در صدد اثبات آن است- از یک شیء واحد بسیط، جز یک شیء صادر نمی‌شود و استفاده از مفاد این قاعده در بیان اثبات آن، استدلال وی را دچار دور کرده که قهراً صحت آن را به لحاظ منطقی زیر سؤال می‌برد. ثانیاً دیگر مبانی پذیرفته شده توسط ابن‌سینا، نشان می‌دهد که نه تنها صدور کثیر از واحد بسیط، امکان‌پذیر است و موجب ترکب در ذات او نخواهد شد، بلکه ادله فراوان در تأیید امکان صدور کثیر از واحد متعال بدون هیچ تعارض و تناقضی وجود دارد و پذیرش قاعده‌الواحد صرفاً توجیه‌پذیری صدور کثرات و ربط اشیاء با مبدأ متعال را با مشکل بیشتری مواجه می‌سازد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



## منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، میرزا مهدی (۱۳۸۸)، اساس التوحيد، چاپ اول، تهران: انتشارات هرمس.
۲. ابن حزم الاندلسی، أبو محمد علی (۱۹۸۰ م)، رسائل ابن حزم الاندلسی، بیروت: المؤسسة العربية.
۳. ابن سينا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ ه ق)، رسائل ابن سينا، تفسير سورة التوحيد، قم: انتشارات بيدار.
۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۱)، المباحثات، چاپ اول، قم: انتشارات بيدار.
۵. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴: الف)، الشفاء (الطبيعات)، ۳ جلد، قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۶. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴: ب)، الشفاء (الالهيات)، قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۷. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴: ج)، التعليقات، بيروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.
۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۳)، پنج رساله، چاپ دوم، همدان: دانشگاه بو علی سینا.
۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. ابن رشد، محمد بن احمد (۲۰۰۵ م)، تهافت التهافت، چاپ اول، بیروت: المكتبة العصرية.
۱۱. ابن عربی، محی الدین (۱۹۷۰ م)، الفتوحات المکیة، ۴ جلد، چاپ اول، بیروت: دار الصادر.
۱۲. جعفری، محمد تقی (۱۳۵۷)، ترجمه و تفسير نهج البلاغه، ۲۷ جلد. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۳. حلّی، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف (۱۴۳۳)، كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن زاده آملی، چاپ چهاردهم، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۴. دوانی، جلال الدین محمد (۱۴۱۱)، ثلاث رسائل (و بذیله رساله هياكل النور)، چاپ اول، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۵. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۳)، حکمة الاشراف، چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۴ جلد، چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۷. شهرزوری، شمس الدین محمد (۱۳۸۳)، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیة، ۳ جلد، چاپ اول، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. صدر المتألهین، صدر الدین محمد (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۱۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۰) اسرار الآیات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۲۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، چاپ دوم، مشهد: المركز الجامعی للنشر.



سال ششم، شماره یازدهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰

۲۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، چاپ اول، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۳)، المشاعر، چاپ دوم، تهران: کتابخانه طهوری.
۲۳. \_\_\_\_\_، (۱۹۸۱ م)، الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۹ جلد، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
۲۴. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۳۸۳)، اجوبة المسائل النصیریة (۲۰ رساله)، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۲۵. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۴۰۵)، مصارع المصارع، چاپ اول، قم: مكتبة آية الله المرعشی.
۲۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبيهات مع المحاکمات، ۳ جلد، چاپ اول، قم: نشر البلاغة.
۲۷. عامری، ابوالحسن محمد بن یوسف (۱۳۷۵)، رسائل ابو الحسن عامری، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۸. غزالی، ابو حامد محمد (۱۳۸۲)، تهافت الفلاسفة، چاپ اول، تهران: شمس تبریزی.
۲۹. فخر الدین الرازی، ابو عبدالله محمد (۱۳۷۳)، شرح عیون الحکمة، ۳ جلد، تهران: موسسه الصادق علیه السلام.
۳۰. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴)، شرح الفخر الرازی علی الاشارات، ۲ جلد، قم: مكتبة آية الله المرعشی.
۳۱. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۱)، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، ۲ جلد، چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار.
۳۲. فلوطین (۱۴۱۳)، اثولوجیا، چاپ اول، قم: انتشارات بیدار.
۳۳. مصباح، محمد تقی (۱۳۶۶)، آموزش فلسفه، تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۴. میرداماد، میر برهان الدین محمد باقر (۱۳۸۰)، جذوات و مواقیت، چاپ اول، تهران: میراث مکتوب.
۳۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۷)، القبسات، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.



پروہشکاه علوم انسانی ومطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی