

## وحدت و کثرت وجود در فلسفه ابن سینا

دکتر بیژن نوبخت\*

### چکیده

مسأله وحدت و کثرت و نحوه تبیین آن همواره مورد توجه فیلسوفان بوده است. در این راستا، وحدت‌گرایی یا فرو کاهش کثرت به وحدت از ویژگی‌های مهم اندیشه فلسفی است. در عین حال ابن سینا در پی توجیه پیدایش کثرت و تبیین آن است و اصول و مبانی فلسفی او به گونه‌ای است که نمی‌توان مسأله‌ای مانند "وحدت وجود" را با نظام فلسفی او سازگار دانست.

**واژه‌های کلیدی:** ۱- وجود ۲- ابن سینا ۳- عرضی ۴- وحدت ۵- کثرت

### ۱. مقدمه

در تاریخ اندیشه‌های فلسفی از دیرباز یکی از مسائلی که پیوسته توجه فلاسفه را به خود مشغول کرده، بحث وحدت و کثرت و نحوه تبیین علی آن، و بازگشت کثرت به نوعی وحدت بوده است. و به همین لحاظ می‌توان یکی از ویژگی‌های مهم فکر فلسفی را وحدت‌گرایی دانست.

در یک تقسیم بندی کلی می‌توان اندیشه‌های وحدت‌گرایانه را به سه حوزه اصلی تقسیم کرد:

۱- **حوزه طبیعت:** فلاسفه در این حوزه در پی پیدا کردن مبدأ و اصلی واحد در موجودات عالم طبیعت بوده‌اند. این فلاسفه یا ماده خاصی را مانند آب، آتش، هوا مبدأ اصلی پیدایش عالم طبیعت می‌دانسته‌اند و یا قایل به وحدت صورت و یا وحدت نظام شده‌اند.

۲- **حوزه حقیقت:** فلاسفه در این حوزه ورای کثراتی که در عالم است به دنبال یافتن حقیقت واحدی بوده‌اند که اصل موجودات است. اما این حقیقت چیست؟ در این مورد آرا متفاوت است. قدیمی‌ترین متون در این زمینه مربوط به حدود دو هزار سال قبل از میلاد است که در سروده‌های «ودایی» وجود دارد.

۳- **حوزه شهود:** گروهی که در این حوزه قرار می‌گیرند عارفان هستند. عارف به جایی می‌رسد که جز وحدت نمی‌بیند.

آنچه در این مقاله مورد نظر است وحدت و کثرت در «وجود» است که می‌تواند تفسیری خاص از حقیقت باشد. این موضوع را در آثار بزرگ‌ترین فیلسوف مشائی در جهان اسلام بررسی می‌کنیم.

روش به کار گرفته شده در این مقاله تحلیلی و مسأله محور است. سؤالاتی که به طور مشخص مورد نظر است بدین قرار است:

- ۱- مفهوم سازی ابن سینا در مورد «وجود»، «وحدت» و «کثرت» چیست؟
  - ۲- آیا ابن سینا بر اساس نظام مفهوم سازی خود دیدگاه مشخصی اخذ کرده یا نه؟
  - ۳- استدلال‌های او در آن موضع چیست؟
  - ۴- نتایج و آثار نظری دیدگاه مورد نظر چیست؟
- مسائل فوق در طی دو فصل مطرح می‌شود.

## ۲. مفاهیم و موضوعات اساسی

### ۲.۱. موضوع فلسفه

موضوع فلسفه از دیدگاه ابن سینا «موجود» است بی آن که مقید به قیدی گردد؛ و مسائل آن نیز اموری است که بر آن عارض می‌شود (۱۰، ص: ۲۲ و ۴، ص: ۲۷۸). ابن سینا در پاسخ این اشکال که چرا در فلسفه بحث از مبادی و یا علل وجود می‌شود در حالی که باید در علم از لواحق و عوارض موضوع بحث شود، و نه از علت و مبادی آن، پاسخ‌هایی بیان می‌کند؛ از آن جمله می‌گوید:

«مبدأ بودن موجود امری ذاتی و مقوم ذات موجود نیست بلکه از عوارض آن به حساب می‌آید... و مبدئیت برای کل موجود نیست؛ چرا که کل موجود، علت ندارد... در این علم مبدئیت برای بعض موجود اثبات می‌شود» (۸، ص: ۱۴).

موجود از نظر ابن سینا مفهومی است بدیهی و بی نیاز از تعریف منطقی و از آن جا که هیچ مفهومی روشن‌تر و کلی‌تر از آن نیست، آن چه در تعریف آن می‌آید. شرح لفظ است و جنبه تنبیهی دارد (۸، ص: ۷ و ۲۹، ص: ۴۹۶). آن چه در این مقام مورد نظر ابن سینا است

«موجود» است نه «وجود» و ابن سینا معنی موجود را بدیهی می‌داند. مرحوم سبزواری در شرح منظومه خود شاید به تأثیر از حکمت متعالیه در بیان عبارت فوق از ابن سینا ناخودآگاه به جای «موجود» «وجود» می‌آورد و می‌گوید: شیخ الرئیس در نجات گفته که برای «وجود» تعریفی به جز شرح اسم نیست. زیرا وجود خود مبدأ هر تعریفی است (۱۳، ص: ۲۶).

ابن سینا مفهوم وجود را مشکک می‌داند که به تشکیک بر موضوعات خود حمل می‌شود و آن را مشترک لفظی نمی‌داند (۴، ص: ۲۱۸). و در حمل وجود بر موضوعات به نحو تشکیک آنچه موجب اختلاف می‌شود سه چیز است: تقدم و تأخر، استغناء و حاجت، وجوب و امکان. به نظر او اختلاف در شدت و ضعف و اقل و انقص در وجود راهی ندارد (۸، ص: ۲۷۶ و ۴، ص: ۲۸۶).

از مهم‌ترین مسائل و عوارض موجود در فلسفه ابن سینا تقسیم موجود به واجب و ممکن است. او می‌گوید: «هر موجودی به اعتبار ذاتش یا وجود در آن واجب است یا ممکن» (۹، ج ۳، ص: ۱۸).

در نزد ابن سینا تفاوت چندانی بین «وجود» و «موجود» نیست. به همین اعتبار او در مباحث وجودی گاهی واژه «وجود» را می‌آورد، و گاهی واژه «موجود». اما آنچه مسلم است او موضوع فلسفه خود را «موجود» قرار می‌دهد. البته تفاوت دقیق میان این دو آن‌گاه روشن می‌شود، که مبنای اصالت را در وجود بپذیریم. و الا تفاوت معنای وصفی و فعلی «موجود» و «وجود» قطعاً نزد ابن سینا روشن بوده است.

## ۲.۲. تمایز وجود و ماهیت

فرق میان ماهیت و وجود بی تردید یکی از اساسی‌ترین آرا و عقاید فلسفی در تفکر اسلامی است. بدون مبالغه و اغراق می‌توان گفت که این تمایز گام نخست در تفکر وجودشناسی مابعدالطبیعی در میان فیلسوفان مسلمان است، و بنیادی را فراهم می‌کند که تمام ساختمان مابعدالطبیعی اسلامی بر آن بنا شده است (۱۱، ص: ۴۶).

در فلسفه اسلامی نخستین بار فارابی صریحاً و به صورت قطعی به تمایز بین ماهیت و وجود معتقد بود. و از آن پس این عقیده بر تمام تاریخ فلسفه اسلامی تسلط و استیلا یافت (همان، ص: ۵۱).

ابن سینا به این اصل مهم در آثار خود به مناسبت‌های مختلف اشاره کرده در این‌جا چند مورد بیان می‌شود:

«تو معنای مثلث را می‌فهمی اما شک می‌کنی که آیا آن موصوف به وجود در خارج است یا نه. بعد از این که می‌دانی که مثلث از خط و سطح است اما نمی‌دانی که آیا در خارج نیز وجود دارد» (۹، ج: ۳، ص: ۱۳).

«غایت در تحقق و وجود یافتن متأخر از معلول است اما در ماهیت بر سایر علل، مقوم است و فرق است بین ماهیت شیء و وجود خارجی آن و هر معنایی، یک وجود خارجی دارد و یک وجودی در نفس (وجود ذهنی) و آنچه در این دو مشترک است ماهیت است» (۷، صص: ۵۱۹-۵۲۰).

ابن سینا در کتاب *المباحثات* ماهیت را به معنی وجود خاص در مقابل وجود اثباتی قرار می‌دهد (۴، صص: ۲۷۹-۲۸۰). تمایز بین وجود و ماهیت به گونه‌ای است که وجود نه ماهیت چیزی است و نه چیزی از آن (۹، ج: ۳، ص: ۶۱). ابن سینا بعد از تمایزی که بین وجود و ماهیت قائل می‌شود. به تمایز بین علل ماهوی و علل خارجی می‌پردازد و از این جهت نیز بین علت وجودی و ماهوی تمایز قائل می‌شود (همان، ص: ۱۱).

### ۲.۳. رابطه وجود و ماهیت

حال که وجود و ماهیت دو امر متمایز و متفاوتند و علل وجودی هم غیر از علل ماهوی است این سؤال مطرح می‌شود که رابطه این دو چیست؟

ابن سینا در بیان رابطه بین وجود و ماهیت در آثار خود از سه واژه: «لازم»، «صفت» و «عرض» استفاده می‌کند او در جایی می‌گوید: «وجود از لوازم ماهیات است نه مقوم آن‌ها» (۵، ص: ۳۷) و در جایی دیگر: «وجود از صفات شیء (ماهیات) است (۴، ص: ۱۳۱) و هم‌چنین «وجود عرضی است در اشیا» (همان، ص: ۲۷۲ و ۵، ص: ۲۲۴).<sup>۱</sup>

آنچه در این جا مهم است معنای عرضیت وجود است که در صورت ناآگاهی به آثار ابن سینا ممکن است موجب سوء برداشت از آن شود. چنانچه ابن رشد مرتکب همین اشتباه شده است. او عرضیت وجود را مقولی فرض کرده و به همین دلیل ابن سینا را مورد طعن قرار داده است و اشکال تسلسل را بر آن وارد کرده است (۳، ج: ۲، ص: ۳۱۳). در حالی که مراد اصلی ابن سینا این است که مفهوم وجود نه عین و نه جزو ماهیت اشیا است. و منظور او از عرضی بودن وجود ذاتی نبودن آن است و نه عرض بودن آن. ابن سینا در کتاب *نجات* به صراحت تفاوت عرض و عرضی را بیان می‌کند. و می‌گوید: «عرضی آن است که ما آن را ذاتی به حساب نیاوردیم و گاهی در این معنا اشتباه می‌شود و گمان می‌شود که همان عرض مقابل و قسیم جوهر است (۷، ص: ۱۲). بی توجهی ابن رشد به سبب خلط و تفکیک نکردن عرض باب مقولات عشر و عرضی باب کلیات خمس بوده است.

### ۲.۴. اصالت وجود یا ماهیت

از مباحث بسیار مهم در فلسفه اسلامی که اساس فلسفه را در جهان اسلام دگرگون کرد، و موجب تغییر ساختار نظام فلسفه اسلامی شد، مسأله اصالت وجود است آن چه مسلم است، این که مسأله اصالت وجود یا ماهیت به عنوان یک مسأله فلسفی در زمان ابن سینا مطرح نبوده، و ابن سینا در هیچ یک از آثار برجای مانده خود به این مسأله نپرداخته است. این مسأله به طور مشخص از زمان میرداماد (۱۰۴۱ هـ.ق) به عنوان یک مسأله فلسفی مطرح می شود.<sup>۲</sup> و از زمان صدرالمآلهین اثبات و به عنوان مهم ترین اصل فلسفه صدرایی قرار می گیرد. آن چه در این جا به آن اشاره می شود نسبت دادن این مسأله به ابن سیناست. مرحوم مطهری منشأ اصلی این نسبت را بی توجهی به تاریخ مباحث فلسفی می داند (۱۶، ج: ۱، ص: ۵۱).

عده ای این سینا را اصالت وجودی دانسته اند از جمله: مرحوم سبزواری (۱۷، ص: ۳۹۲)، ملا عبدالله زنوزی (۱۲، ص: ۵۲)، علامه طباطبائی (۱۴، ص: ۱۰)، استاد آشتیانی (۱، ص: ۸۱). کسانی نیز مانند مرحوم مطهری در این مسأله قائل به توقفند (۱۵، ج: ۳، ص: ۳۹۹). البته همان طور که مرحوم مطهری می فرماید مسأله اصالت وجود و ماهیت برای ابن سینا به عنوان یک مسأله فلسفی مطرح نبوده و بنابراین بعضی عبارات او به اصالت وجود و بعضی به اصالت ماهیت تمایل دارد.

نگارنده ضمن بررسی آثار ابن سینا با موارد بسیاری مواجه شده که بدون توجه به تاریخ مسأله اصالت وجود می توان حکم به اصالت وجودی بودن ابن سینا کرد. البته مواردی نیز وجود دارد که می توان بر اساس آن حکم به اصالت ماهیتی بودن او کرد. در این جا به چند نمونه مهم از هر کدام اشاره می شود.

#### ۵. ۲. شواهدی در اصالت وجود

«در حمل نوع بر افراد هیچ فردی اولی از دیگری نیست اگرچه بعضی از افراد در وجود بر دیگران تقدم دارند» (۵، ص: ۳۱).

«علت وجود تا ایجاد نکند معلولش ایجاد نمی شود» (۴، ص: ۱۱۶).

«علت، علت است برای وجود معلول» (۵، ص: ۱۵۹).

«وجود مطلق هنگامی که وجود چیزی را جعل می کند آن چیز حقیقت می یابد» (۱۰، ص: ۲۷۸).

عبارت اخیر ابن سینا علاوه بر این که بر اصالت وجود دلالت دارد، متعلق جعل را وجود می داند مسأله جعل نیز به عنوان یک مسأله فلسفی بعد از ابن سینا مطرح می شود (۱۶، ج: ۲، ص: ۴۱۸).

#### ۶. ۲. شواهد اصالت ماهیت

از مهم‌ترین شواهد در این مورد آن است که موضوع فلسفه ابن سینا بر مفهوم موجود مبتنی است نه بر حقیقت وجود و از این رو، او موجود را به ممکن و واجب (۹، ج: ۳، ص: ۱۸) و یا به جوهر و عرض تقسیم می‌کند (۷، ص: ۴۹۶).

او در فرق بین «شیء» و «موجود» چنین می‌گوید: «فرق بین شیء و موجود - اگرچه شیء همان موجود است (در مصداق) - مانند فرق بین امر و لازم آن است (۸، ص: ۲۹۲). هم‌چنین می‌گوید: «جایز است این وجود، معلول ماهیت و معلول جزئی از ماهیت باشد. و وجود مطلق که بالذات است البته معلول نیست (۵، ص: ۷۰).

شاید کثرت شواهد نظریه اصالت وجود در آثار ابن سینا موجب شده که عده‌ای او را اصالت وجودی تلقی کنند اما درست آن است که در این مسأله قائل به توقف شد؛ زیرا مسأله اصالت وجود یا ماهیت مسأله فلسفی ابن سینا نبوده و باید این مسأله مقدمات و مراحل منطقی خود را طی کند تا به عنوان یک مسأله فلسفی مطرح شود. مراحل منطقی و تاریخی این مسأله بدین صورت است که مهم‌ترین قدم در این مسأله، اعتقاد به تمایز بین ماهیت و وجود در عالم ذهن و عینیت این دو در عالم خارج است. گام بعدی تعیین رابطه این دو در عالم ذهن است. مرحله بعد طرح این پرسش است که چگونه دو چیز در ذهن متمایز و در خارج عین همنند، پس باید یکی اصیل و دیگری اعتباری باشد. ابن سینا در فلسفه خود دو مرحله از مراحل فوق را طی کرده و برایش آن پرسش اساسی مطرح نبوده و نمی‌توان او را اصالت وجودی یا ماهیتی دانست.

## ۲.۷. وحدت و کثرت

ابن سینا وحدت و کثرت را از عوارض خاص موضوع فلسفه می‌داند (۴، ص: ۲۷۸ و ۷، ص: ۴۹۵). او تعریف ماهوی و منطقی آن دو را دشوار می‌داند چون در تعریف هر کدام دیگری اعتبار می‌شود (۸، ص: ۱۰۴) و بنابراین تلاش برای تعریف حقیقی آن دو را عقیم و بی‌ثمر می‌داند (همان، ص: ۱۰۵) ابن سینا در نهایت معنای وحدت را بدیهی می‌داند و لذا تعریف وحدت به وسیله کثرت را تنبیهی تلقی می‌کند (همان). ابن سینا با استدلال بر نفی جوهریت وحدت، قایل به عرض بودن آن است اما در عین حال به علت بسیط بودن، آن را جزو مقولات نمی‌داند، زیرا مقولات ماهیات مرکب از جنس و فصل‌اند (۸، ص: ۱۱۰).

او هم‌چنین وحدت را مانند وجود امری مشکک می‌داند (۵، ص: ۷۳ و ۸، ص: ۹۷) و نیز عدد را که همان کثرت است تابع واحد می‌داند (۷، ص: ۵۱۴) تقابل بین وحدت و کثرت نزد ابن سینا از اقسام تقابل ذاتی نیست او ضمن ابطال رابطه تقابل چهارگانه قایل به نوعی رابطه می‌شود که آن را رابطه «مکیال» و «مکیل» می‌داند (۱۰، ص: ۱۳۲ و ۱۳۵). از نظر ابن سینا واحد مساوق با وجود است (۸، ص: ۲۶) و بیشترین مناسبت را با موجود دارد

(همان، ص: ۹۵). او می‌گوید: «واحد و موجود گاهی در حمل بر اشیا با هم مساوی‌اند تا آن‌جا که هر آن‌چه موجود نامیده می‌شود به اعتباری درست است که او را واحد نام نهاد و هر چیزی وجود واحدی دارد. و از این رو، گمان شده است که مفهوم این دو یکی است در حالی که چنین نیست (همان، ص: ۳۰۳ و ۷، صص: ۴۹۳-۴۹۴).

### ۳. مواضع اثبات وحدت و کثرت

#### ۳.۱. وحدت در واجب الوجود

ابن سینا در آثار فلسفی خود مانند *شارات*، *نجات* و *شفا* بعد از اثبات ذات واجب الوجود به عنوان مبدئی برای سایر موجودات با براهین مختلف و بیان‌های گوناگون به اثبات توحید و بساطت واجب پرداخته و از ذات حق هر گونه کثرتی را نفی کرده است. بنابراین می‌توان گفت که ابن سینا در هیچ موضوعی مانند توحید و وحدت واجب به استدلال و بیانات مختلف روی نیاورده، که همین امر در مواردی موجب اطناب و تکرار مطالب شده است. در این‌جا به اختصار به چند مورد اشاره می‌شود. ابن سینا در *شارات* در نمط چهارم بعد از اثبات ذات واجب و بیان دو مقدمه به اثبات توحید ذات واجب می‌پردازد، بدین صورت که تعیین واجب الوجود یا از ناحیه ذات و وجوب وجود است و یا از ناحیه غیر اگر از ناحیه وجوب وجود باشد ذات بیش از یکی نخواهد بود و اگر تعیین از ناحیه غیر باشد لازمه‌اش معلول بودن واجب الوجود است. ابن سینا می‌گوید لازمه هر نوع ترکیب و کثرتی در ذات واجب الوجود، ممکن الوجود بودن آن است (۹، ص: ۵۴). او همچنین در *الهیات شفا* در مقاله اول فصل هفتم بعد از تقسیم موجود به واجب و ممکن و قبل از اثبات واجب الوجود به ویژگی‌های واجب می‌پردازد. و همین مطلب را در مقاله هشتم بعد از اثبات واجب به تفصیل بیان می‌کند (۱۰، صص: ۵۶-۵۷). ابن سینا در *نجات* نیز با بیاناتی نزدیک به *شفا* به اثبات توحید ذات پرداخته است. (۷، صص: ۵۵۵-۵۶۰). آن‌چه در این‌جا قابل توجه است تفاوتی است که ابن سینا در معنای «وحدت» در واجب و وحدت در ممکن قایل می‌شود. از آن‌جا که در نظر ابن سینا وحدت عرضی است بسیط و خارج از مقولات و ذات واجب الوجود نیز بدان متصف می‌شود بلکه وحدت عین ذات واجب است، چاره‌ای نیست مگر این‌که از وحدت در ذات واجب معنای سلبی اراده کند. ابن سینا در *شفا* می‌گوید: «وحدت در ذات حق چیزی نیست مگر بر وجه سلبی. وحدت در ذات حق مانند وحدتی نیست که برای اجسام... اثبات می‌شود. وحدت در این امور یک معنای وجودی است که به ذات ملحق می‌شود» (۸، ص: ۳۷۳). و در *تعلیقات و نجات* همین مطلب را تکرار می‌کند (۵، ص: ۳۳ و ۷، ص: ۶۰۴). به نظر نگارنده برای فهم علت چنین برداشتی از وحدت در واجب و

مواردی از این قبیل در فلسفه ابن سینا، باید جایگاه مفاهیم فلسفی را در نزد ابن سینا جویا شد. از آنجا که این مسأله مجالی بیش از این مقاله می‌طلبد و از طرفی در این نوشتار ناگزیر از بیان آن هستیم به ناچار به اختصار به آن می‌پردازیم.

### ۲.۳. معقولات در فلسفه ابن سینا

در حال حاضر در علوم عقلی سه اصطلاح معقول اول، معقول ثانی منطقی و معقول ثانی فلسفی متداول و رایج است.<sup>۳</sup> در فلسفه ابن سینا دو اصطلاح معقول اول و معقول ثانی به دو معنی به کار رفته است. او در کتاب «جات» معقول اول را به معنای علوم بدیهی و معقول ثانی را به معنای علوم اکتسابی تلقی می‌کند (۷، ص: ۳۳۴). اما در الهیات *ثفا* ابن سینا به طور مشخص موضوع علم منطقی را معقول ثانی می‌داند که به معقولات اولی اسناد داده می‌شود (۸، صص: ۱۰-۱۱).

ابن سینا در *تعلقیات* نیز چنین می‌گوید: «موضوع علم منطقی معقولات ثانی است که به معقولات اول اسناد داده می‌شود از آن جهت که با این معقولات می‌توان از معلومی به مجهولی رسید و شرح این مطلب این است که هر چیزی معقولی اولی دارد مانند جسم، حیوان و مانند این‌ها. معقولات ثانی مفاهیمی هستند که به معقولات اول نسبت داده می‌شود مثل جزئی، کلی، شخصی بودن. اثبات معقولات ثانی به علم مابعدالطبیعه مربوط است (۵، ص: ۲۰۱).

از عبارات بالا چنین بر می‌آید که معقول ثانی در فلسفه ابن سینا همان مفاهیم منطقی‌اند که بر موضوعات خود در ذهن حمل می‌شوند. و به اصطلاح عروض و اتصاف هر دو در ذهن است. اما جایگاه مفاهیم فلسفی در نزد ابن سینا معلوم نیست، اگرچه او ضمن تعریف موضوع فلسفه مسایل آن را، وحدت، کثرت، علت، معلول و ... می‌داند، اما جایگاهی برای آن‌ها تعیین نمی‌کند. ابن سینا با این مفاهیم کاملاً آشناست چرا که از آن‌ها بحث می‌کند. حال یا باید این مفاهیم را ملحق به معقولات اول کرد و یا معقولات ثانی منطقی. چرا که مفاهیم نزد او همین دو دسته‌اند. ابن سینا همان طور که بیان شد وحدت را عرض می‌داند چرا که از او نفی جوهریت می‌کند و همین دلیل است بر این که وحدت نزد ابن سینا از معقولات اول است، ابن سینا در عبارتی در *تعلقیات* مفاهیمی مثل واجب و ممکن را از معقولات ثانی منطقی می‌داند که در تصدیق از آن‌ها استفاده می‌شود. او چنین می‌گوید: «معقولات ثانی که همانا کلیات جنسی نوعی و فصلی و عرض و خاصه‌اند در تصور از آن‌ها بهره گرفته می‌شود (تعریف حقیقی) اما مفاهیم واجب و ممکن و غیر از این‌ها در تصدیقات از آن‌ها بهره گرفته می‌شود» (۵، ص: ۲۰۲). بدین ترتیب شاید بتوان گفت که مفاهیم فلسفی که در قرن‌ها بعد جایگاه خود را می‌یابد در فلسفه ابن سینا بین معقولات



اول و منطقی در نوسان است. و به اقتضا به معقولات اول و مفاهیم ماهوی ملحق می‌شود و یا به مفاهیم منطقی.

با این بیان می‌توان علت این‌که ابن سینا وحدت را در واجب به معنایی سلبی گرفته فهمید. و آن این‌که معقولات در نزد ابن سینا یا اولی است و یا منطقی و هر امر وجودی که به ذاتی نسبت داده می‌شود، یا جوهر است و یا عرض. از آن‌جا که مفاهیم منطقی جایگاهی جز ذهن ندارند پس آن چه اشیا در خارج به آن متصف می‌شوند باید جوهر و یا عرض باشند که آن‌ها نیز معقول اولند. ابن سینا چون اشیا و وجودات خارجی را به وحدت و کثرت متصف می‌کند و از طرفی الزاماً باید در تقسیم ثنائی جوهر و عرض که مقسم آن موجودات ممکنه‌اند، قرار گیرند، چاره‌ای جز این ندارد که وحدت و کثرت را عرض بدانند و الزاماً در اتصاف ذات حق به وحدت آن را به معنای غیر وجودی و سلبی تبدیل کند.

### ۳.۳. کثرت در هستی (ما سوی الله)

سیمای هستی در نظام فلسفی ابن سینا یک نظام طولی و سلسه مراتبی است که بر اصول فلسفی متأثر از طبیعیات قدیم مبتنی است. آن‌چه در این‌جا مد نظر است اصول و مبانی فلسفی است. اگرچه در قرون گذشته اصول علمی از جمله طبیعیات و نجوم تغییر یافته و علوم طبیعی از شکل فلسفی بودن خارج شده و به شکل تجربی و استفرایی در آمده، و فیزیک جدید جهان را به گونه‌ای دیگر به تصویر می‌کشد؛ اما یادآوری این نکته لازم است که اصول و قواعد فلسفی جز با مبانی عقلی قابل اثبات و رد نمی‌باشد. در این‌جا به مناسبت موضوع کثرت در جهان شناسی ابن سینا به مهم‌ترین اصول آن نیز اشاره می‌شود.

در نظام فلسفی ابن سینا جهان هستی و نظام آن از علم مبدئی واجب بدون قصد و غایتی خارج از ذات فیضان یافته است. او می‌گوید: «صورت بندی نظام هستی در ازل در علم حق تعالی که بر هستی‌های خارجی سبقت دارد، همراه با وقت معین خود موجب افاضه این هستی‌ها به ترتیب معین شده است (۹، ج: ۳، صص: ۱۵۰-۱۵۱). چون ذات حق تعالی از هر گونه نقصی مبرا است پس برای ذات او هیچ غایتی قابل فرض نیست. در این‌جا علت فاعلی و غایی عین همنند. او می‌گوید: «هر کسی که به چیز دیگری بیرون از ذات محتاج باشد تا به سبب آن، ذات کامل گردد پس او نیازمند و درویش است و به کسب محتاج است» (۱۰، ص: ۱۴۰).

از اصول دیگر جهان شناسی ابن سینا این است که موجود عالی و برتر به خاطر موجود سافل فعلی انجام نمی‌دهد به عبارت دیگر موجود سافل غایت موجود برتر از خود نمی‌شود. او می‌گوید:

«چه زشت و نادرست است که گویند هستی‌های بلند مرتبه و عالی به خاطر موجودات زیرین فعلی انجام دهند» (۹، ص: ۱۴۳).

در فلسفه ابن سینا پیدایش و وجود موجودات عالم از توابع و لوازم ذات حق است. او می‌گوید: «وجود موجودات دیگر که معلول او هستند، از لوازم و توابع وجود اوست... پیدایش همه پدیده‌ها از مبدأ نخستین بر سبیل لزوم است» (۹، ص: ۶۵۱).

اگر هستی و مراتب آن از لوازم ذات حق است آیا موجب تکثر در ذات نمی‌شود؟ ابن سینا تکثر در لوازم را موجب تکثر در ذات نمی‌داند او می‌گوید: «لوازم ذات در وحدانیت ذات تأثیری ندارد و با آن، ذات مانند معقولات تکثر نمی‌پذیرد زیرا ذات، فاعل (موجد) آن‌هاست و از آن‌ها کمالی کسب نمی‌کند و انفعال نمی‌پذیرد» (۴، ص: ۳۶۶).

موجودات هستی در یک سلسله مراتب وجودی از اکمل به کامل و ناقص به انقص قرار دارند. او می‌گوید: «هستی هنگامی که از ذات مبدأ اول صادر می‌شود پیوسته هر موجودی صادر از آن مرتبه‌اش پایین‌تر از ذات حق است و پیوسته این درجات (که رو به پایین می‌رود) پایین‌تر می‌رود. اولین مرتبه موجودات ملایک مجردند که عقول نام دارند و سپس ملایک روحانی که نفوس نام دارند که همانا کارگزارانند و سپس اجرام آسمانی که بعضی از این اجرام اشرف از بقیه‌اند تا به پایان می‌رسد و پس از آن وجود ماده قرار دارد که پذیرای صورت‌های موجود فاسد شونده‌اند. اولین مرتبه (در عالم ماده) صورت‌های عنصری است و بعد از آن به تدریج کامل‌تر می‌شود. در این مرتبه اولین موجود پایین‌ترین موجود است از حیث مراتب، نسبت به موجوداتی که بعد از آن می‌آیند پس پایین‌ترین آن ماده (هیولی) است و سپس عناصر و بعد مرکبات جمادی و بعد نباتات و سپس حیوانات» (۸، ص: ۴۳۵).

ابن سینا اختلاف در مراتب کمال را به اختلاف در امکان (استعدادی) می‌داند (۵، ص: ۱۷). اولین معلول و موجودی که از ذات حق صادر می‌شود موجود مجرد و مفارقی است به نام عقل (۸، ص: ۴۰۴).

### ۴.۳. وحدت در صادر اول و توجیه کثرات در هستی

از امور دیگری که ابن سینا به اثبات وحدت در آن پرداخته است صادر اول است یعنی اولین معلولی که از مبدأ واجب صادر می‌شود. ابن سینا با اثبات و استفاده از «قاعده الواحد» نظام هستی را بعد از ذات واجب الوجود تصویر می‌کند. در اهمیت قاعده الواحد باید گفت که «این قاعده را باید یکی از مهم‌ترین قواعد فلسفی به حساب آورد زیرا در پیدایش بسیاری از اصول و مسایل فلسفی نقش بزرگی را دارا است به طوری که اگر کسانی

ادعا نمایند بیشتر مسایل فلسفی به طور مستقیم یا غیرمستقیم بر آن مترتب است. سخنی به گزاف نگفته‌اند، چنان که میرداماد در مقام تعبیر از این قاعده می‌گوید: من امهات الاصول العقلیه ان الواحد بماهوا واحد لایصدر عنه من تلك الحیثیه الاواحد فلعل هذا الاصل بما تلوناه علیک من فطریات العقل (۲، ج: ۲، ص: ۶۱۱).

اصل قاعده این است که اگر علتی به تمام معنی واحد باشد و در آن کثرتی نباشد، معلول و اثری که بی واسطه از آن به وجود می‌آید واحد است. ابن سینا در مواردی به اثبات این قاعده پرداخته است. او در کتاب/شارات طی تنبیهی این‌گونه می‌گوید: «معنای این که علتی مثلاً از او (الف) پدید آید با مفهوم این که از او (ب) پدید آید، متفاوت است، پس هرگاه از یک علت دو چیز واجب شود قطعاً دو حیثیت جداگانه است که در مفهوم و حقیقت با یکدیگر متفاوتند. پس آن دو جهت یا هر دو از مقومات علتند و یا از لوازم آن. و یا یکی لازم و دیگری متفاوتند. اگر هر دو جهت از لوازم علت باشد خود نیز علت می‌خواهد (که یا دور می‌شود و یا تسلسل که هر دو باطلند) و اگر هر دو از مقومات باشند این دو جهت یا مقوم ماهیتند و یا مقوم وجود و یا یکی مقوم ماهیت و دیگری مقوم وجود است. پس هر چیزی که از او دو چیز لازم آید و یکی با واسطه دیگری نباشد حقیقتی قسمت پذیر خواهد داشت (۹، ج: ۳، ص: ۱۲۲ و ۸، ص: ۴۰۴).

بر مبنای همین اصل اولین موجود صادر از ذات حق واحد است. ابن سینا در این مورد می‌گوید: جایز نیست که اولین موجود و صادر اول از ذات حق که از مبدعات است کثیر باشد نه کثرت عددی و نه قابلیت انقسام به ماده و صورت (۷، ص: ۶۵۱).

بر اساس این اصل و قاعده اگر از ذات واحد جز واحد صادر نشود پس کثرت‌هایی که در عالم هستی و در ذات ممکنات است چگونه توجیه می‌شود؟ ابن سینا در ذات صادر اول سه جهت قائل است که این جهت‌ها خود سبب پیدایش موجودات دیگرند، این سه جهت عبارتند از تعقل ذات خود که ممکن است. تعقل وجوب بالغیر که از ناحیه علت است و تعقل مبدأ، ابن سینا این کثرت را ناشی از ذات و لازم ذات معلول می‌داند و به مبدأ نسبت نمی‌دهد.

او در نجات چنین می‌گوید: «... تو می‌دانی که از واحد تنها یک حقیقت می‌تواند صادر شود پس سزاوار است که این اجسام از موجودات ابدعی نخستین، به واسطه نوعی دوگانگی و کثرت که در آنهاست پدید آیند و این کثرت در عقول مفارق امکان ندارد جز بدین گونه که معلول ذاتاً ممکن الوجود است و به وسیله مبدأ اول، واجب می‌گردد و وجوب وجودش به این است که او عقل است و ذات خود و مبدأ نخستین را تعقل می‌کند. بنابراین در او نوعی کثرت وجود دارد از قبیل: تعقل امکان خودش در حد ذات و تعقل او نسبت به وجوب

وجودش که از مبدأ اول است و تعقل او نسبت به مبدأ نخستین (۷، صص: ۶۵۴-۶۵۵ و ۸، ص: ۴۰۶).

بدین ترتیب جهات مختلف در معلول اول که لازمه ذات اوست اساس کثراتی است که در عالم هستی رخ می‌دهد. ابن سینا از طریق کثرت اجرام آسمانی، کثرت نفوس و محرک‌های آن را اثبات می‌کند و از اختلاف حرکت به اختلاف و کثرت در مبادی آن‌ها که عقولند می‌رسد. او برای اثبات کثرت عقول در /شارات/ به چندین دلیل متوسل می‌شود (۹، ج: ۳، صص: ۲۱۱ به بعد) و در بعضی از آثار خود به تعداد عقول اشاره دارد که عدد آن‌ها را به عدد و اختلاف حرکات در افلاک نسبت می‌دهد (۷، ص: ۶۴۸).

### ۳.۵. نسبت بین عقول و نفوس فلکی

در این جا لازم است نسبت بین عقول و نفوس فلکی در هستی شناسی ابن سینا مشخص شود. منظور از نسبت این است که آیا ابن سینا سعی در ایجاد وحدتی بین عقول و نفوس فلکی کرده و یا نه؟ از عبارات ابن سینا آن چه به دست می‌آید تباین بین عقول و نفوس فلکی و از جهتی دیگر تباین بین مبدأ هستی و ذات موجودات است. آن چه از بررسی اصول و متون فلسفی ابن سینا به دست می‌آید تأیید انتسابی است که در کتب فلسفی در بحث وحدت و کثرت وجود به مشائین نسبت می‌دهند. البته ابن سینا (تا آن جایی که نگارنده آثار او را بررسی کرده است) در هیچ جا به صراحت تباین ذاتی را مطرح نکرده اما شواهد بسیاری است که حاکی از این نظر است. در این جا به این شواهد و بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

ابن سینا مبدأ نخستین را مباین با موجودات می‌داند او در الهیاب شفا چنین می‌گوید: «اولین چیزی که واجب است که بر آن استدلال کنیم این است که علل از تمام جهات متناهی است و در هر طبقه مبدأ نخستین است و مبدأ تمام واحد است و آن مبدأ مباین با تمام موجودات است» (۸، ص: ۳۲۷).

او پیدایش هستی را فیضان از ذات حق می‌داند و آن را مباین با ذات می‌داند. او می‌گوید: «مبدأ نخستین فاعل کل است به این معنی که او موجودی است که کل هستی از او فیضان می‌یابد فیضانی که با ذات حق مباین است» (۸، ص: ۴۰۳). او در تباین بین عقول نیز می‌گوید: «پس برای تو راست افتاد که عقول متعددی وجود دارند که با هم متباین‌اند» (۹، ج: ۳، ص: ۲۱۰).

ابن سینا در فصل دهم و پایان نمط سوم به اثبات تجرد نفوس فلکی پرداخته اما نسبت بین این نفوس را بیان نکرده است. او در جای دیگر اختلاف بین موجودات را اختلاف ذاتی می‌داند. او می‌گوید: «وجود بر موضوعات خود به تشکیک حمل می‌شود پس واجب است

که اختلاف موجودات هم ذاتی آن‌ها باشد مانند تمییز «سیاهی» از «مقدار» این دو در هیچ مفهوم عام و مقومی مشترک نیستند و چه بسا در یک امر لازم غیرمقوم شریک باشند» (۴، صص: ۲۱۸-۲۱۹).

### نتیجه گیری

ابن سینا در هستی شناسی خود به طور مشخص به دنبال توجیه پیدایش و نحوه کثرت است و هیچ تلاشی برای اثبات وحدت در این زمینه نکرده است و همان طور که بیان شد، تمام تلاش‌های فلسفی ابن سینا در اثبات وحدت به تمام معنی در حوزه ذات حق است. اصول و مبانی فلسفی ابن سینا به گونه‌ای نبوده است که بتوان آن‌چه را که عارفان در تجربیات عرفانی خود یافته‌اند و از آن به «وحدت وجود» تعبیر می‌شود. با این نظام فلسفی اثبات کرد.

مبانی‌ای چون اصالت وجود، تشکیک در مراتب، وجود رابطی معلول، و بازگشت علیت به تجلی، از مهم‌ترین مبانی و مقدماتی است که در تاریخ فلسفه اسلامی به تدریج مطرح می‌شود. البته در آثار ابن سینا عباراتی یافت می‌شود که از جوهره عرفانی برخوردار است. در این جا به دو نمونه اشاره می‌شود.

«الحق ما وجوده له من ذاته، فلذلك الباری هو الحق و ماسواه باطل» (۵، ص: ۷۰).

«الموجودات ما خلا واجب الوجود الذی وجوده له من ذاته هی ممکنه الوجود ... و انما یقال فیها انها ممکنه الوجود بمعنی ان تعلق وجودها لا بذاتها بل بموجودها فهی بالاضافه الیه موجوده و باعتبارها فی ذواتها غیر موجوده» (همان، صص: ۲۶-۲۷).

### یادداشت ها

۱. عبارت ابن سینا در مباحثات این است: الوجود عرض فی الاشیاء التی لها ماهیات یلحقها الوجود.
۲. برای اطلاع بیشتر ر. ک. ب. سیدمحمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج: ۳، صص: ۳۹۶-۴۰۰.
۳. برای اطلاع بیشتر ر. ک. ب. محمد فنایی، اشکوری، معقول ثانی. نویسنده در این کتاب تحقیقی به تفصیل به تاریخچه معقولات در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی پرداخته است.

### منابع

- ۱- آشتیانی، سیدجلال الدین، (بی تا)، هستی از نظر فلسفه و عرفان، (بی نا).

- ۲- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۷۰)، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، ۳ جلد، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۳- ابن رشد، (۱۳۸۰)، تفسیر مابعدالطبیعه، تهران: انتشارات حکمت.
- ۴- ابن سینا، ابوعلی حسین ابن عبدالله، (۱۴۱۳ق)، المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدادفر، تهران: انتشارات بیدار.
- ۵- \_\_\_\_\_ (۱۹۷۳)، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قاهره.
- ۶- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ق)، منطق المشرقیین، قم: منشورات مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ۷- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، النجاه، ویرایش و دیباچه، محمدتقی دانش پزوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ۸- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق)، الشفاء، مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق قنواتی، سعید ذابری، قم: منشورات مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ۹- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹ق)، الاشارات والتنبيهات، شرح نصیرالدین الطوسی و شرح الشرح للعلامه قطب الدین الرازی.
- ۱۰- \_\_\_\_\_ الهیات من کتاب الشفاء، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی.
- ۱۱- ایزوتسو، توشی هیکو، (۱۳۶۸)، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۲- زنوزی، ملاعبدالله، (۱۳۶۱)، اللمعات الهیه، مقدمه و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ۱۳- سبزواری، ملاهادی، (بی تا)، شرح المنظومه، با حواشی محمدتقی آملی، مشهد: دارالمرتضی.
- ۱۴- طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۳۶۲)، نهاییه الحکمه، قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۱۵- طباطبائی، سیدمحمدحسین، (بی تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با پاورقی استاد مطهری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۱۶- مطهری، مرتضی، (۱۴۰۴ق)، شرح مبسوط منظومه، تهران: انتشارات حکمت.
- ۱۷- ملاصدرا، (۱۴۰۱ق)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، دوره ۹ جلدی، قاهره: دار احیاء التراث العربی.