

Criticism and analysis of Ibn Sina's arguments in al-Nijat on the "unity is an accident"

Mohammad Hadi Tavakoli  *

Faculty Member of Research
Institute of Hawzah and University,
Qom, Iran

Abstract

According to Aristotle, there was a popular theory in ancient Greece according to which "unity" was considered an independent substance that has a causal role in relation to other substances. Aristotle tried to reject that theory by stating that "one" is a "predicate" and also referring to the corrupt result. This theory and Aristotle's critiques of it came to the attention of Ibn Sina, and he, unlike Aristotle, did not confine himself to simply considering the "one" as the "predicate". In the Ketab al-Nijat, he tried, through three arguments, to prove the "one" is an indispensable accident and is the source of the derivation of "unity." Ibn Sina's arguments are distorted in many ways, but the most important drawback of his argument is the confusion of categorical and analytical propositions, and the acceptance of the predicate of the one and by accepting the predicate of the "one" and its non-separation from the subject, it is not possible to prove "unity" is an "accident", in contrast to the substance, and thus negate the causality of the one in relation to the substances.

Keywords: Unity, Accident, The accidents of being, The accidents Of Quiddity, The Matter.

* Corresponding Author: mhtavakoli@rihu.ac.ir

How to Cite: Tavakoli, M. H. (2022). Criticism and analysis of Ibn Sina's arguments in al-Nijat on the "unity is an accident", *Hekmat va Falsafeh*, 18(71), 55-75.

نقد و بررسی استدلال‌های ابن‌سینا در الهیات نجات بر «عرض» بودن وحدت

محمدهادی توکلی  * عضو هیئت‌علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران

چکیده

به گواهی ارسطو، در یونان باستان نظریه‌ای رواج داشته که بر اساس آن، «واحد» به‌عنوان جوهری مستقل تلقی می‌شده است که در نسبت با سائر جواهر نقش علی دارد. ارسطو با بیان «محمول» بودن «واحد» و نیز اشاره به تالی‌فاسدهای مترتب بر نظریه کذایی، سعی در ابطال آن نمود. این نظریه و نقدهای ارسطو بر آن مورد توجه ابن‌سینا قرار گرفت و او برخلاف ارسطو به‌صرف «محمول» دانستن «واحد» اکتفا نکرد. او در الهیات نجات از طریق سه استدلال سعی نمود تا عرض لازم بودن «وحدت» را به‌عنوان مبدأ اشتقاق «واحد» به اثبات رساند. استدلال‌های ابن‌سینا از جهات متعددی قابل مناقشه‌اند، اما مهم‌ترین اشکالی که بر استدلال او وارد است، خلط عروض مقولی و عروض تحلیلی است و با قبول محمول بودن واحد و طرح عدم مفارقت آن از موضوع، نمی‌توان «عرض»، در مقابل جوهر، بودن وحدت را اثبات نمود و از این طریق علیت واحد نسبت به جواهر را نفی کرد.

کلیدواژه‌ها: وحدت، عرض، عوارض الوجود، عوارض الماهیه، هیولی.

مقدمه

حضور چشمگیر بحث از چیستی وحدت و مسائل مربوط به آن در نخستین مراحل فلسفه یونانی سبب شده است تا مسئله واحد و کثیر را به‌عنوان محور اصلی فلسفه یونان معرفی شود (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۹۲/۱).^۱ در میان مسائل مربوط به واحد و کثیر، ارسطو مسئله جوهر بودن واحد را -در کنار مسئله جوهر بودن موجود (وجود)- مسئله‌ای پیچیده‌تر از سایر مسائل دانسته و در راستای شناخت حقیقت، یافتن پاسخ برای آن را بسیار ضروری قلمداد نموده است (ارسطو، ۱۳۹۰: ۱۰۹). گویا تأکید ارسطو بر این مسئله، ناشی از رواج گسترده نظریه جوهر بودن واحد و نظریه علت بودن واحد و سایر اعداد نسبت به جوهر عالم، بوده است. چرا که او مکرراً و در موارد متعددی از کتاب آلفای بزرگ، کتاب بتا، کتاب زتا، کتاب یوتا، کتاب مو و کتاب نو مکرراً به آراء فیثاغوریان، افلاطون و اسپوسیپوس در خصوص جوهریت واحد و علیت آن نسبت به جوهر اشاره نموده است.^۲ ارسطو نظریه جوهریت واحد و علت بودن آن نسبت به جوهر را مردود دانسته است و به‌نقد اندیشه‌های فیلسوفان مذکور پرداخته است. استدلال‌های ارسطو را می‌توان در قالب معارضه (= اثبات کلیت واحد و محمول عام بودن آن)^۳ و دو نقض (= لزوم تالی فاسدِ نفی کثرات^۱ و نیز

۱. کاپلستون بحث از وحدت و کثرت را خصیصه فلسفه پیش از سقراط نمی‌داند، چرا که این مسئله پس از سقراط همچنان ادامه یافت. در نظر او وجه ممیزه فلسفه پیش از سقراط از فلسفه سقراطی، توجه به مسائل مربوط به جهان‌شناسی است. ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۰: ۹۴-۹۵.

۲. ارسطو اشاره کرده است که افلاطون و فیثاغوریان بر آن‌اند که واحد و موجود، هر یک، بدون آنکه چیز دیگری مانند آتش، هوا و ... باشند، واقعیت دارند، یعنی چیزی غیر از خود نیستند و طبیعت و جوهرشان همین است که یکی موجود است و دیگری واحد (ر.ک: ارسطو، ۱۳۹۰: ۴۲، ۴۵، ۶۲-۶۳، ۱۰۹-۱۱۲، ۳۸۱) و در موضعی دیگر، به عقیده

اسپوسیپوس نیز بر جوهر بودن واحد نیز اشاره نموده است. ر.ک: ارسطو، ۱۳۹۰: ۲۵۷، ۴۹۶، ۵۰۰، ۵۱۸ قابل ذکر است که ابن‌سینا هم تصریح کرده است که «واحد و موجود در این امر مشترک‌اند که هیچ‌یک مختص یک جوهر نیستند» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۰۳).

۳. ارسطو در خصوص تعارض عمومیت واحد با جوهریت آن دو استدلال مطرح کرده است: یکی آنکه محمول، امری کلی است و جوهر نیست، زیرا جوهر متعلق به چیزی نیست و تنها به‌خود متعلق است و دیگر آنکه امر کلی در

لزوم مشترک لفظی بودن واحد^۲ سامان بخشید. با نفی جوهر بودن واحد، اعدادی که متشکل از واحدها هستند نیز بهره‌ای از جوهریت ندارند و بر این اساس، نه واحد و نه اعداد متشکل از آن، نمی‌توانند علت جواهر باشند.^{۳ و ۴}

برخلاف ارسطو که در رد نظریه جوهر بودن واحد، به‌صرفه محمول بودن واحد اکتفا کرده است، ابن‌سینا از طریق اثبات عرض بودن وحدت سعی در ابطال نظریه مذکور می‌کند. تصریح بر عرض بودن وحدت در آثار فیلسوفان مسلمان پیش از ابن‌سینا، به چشم نمی‌خورد، جز آنکه کندی بر عرض بودن وحدت - در مورد غیر خداوند - تصریح کرده است (کندی، بی‌تا: ۱۰۴)^۵ اما اینکه مقصود کندی از عرض، امری در مقابل جوهر است و یا به معنای «عرضی» چندان روشن نیست.^۶ پس از ابن‌سینا، نظریه «عرض بودن وحدت» مورد قبول حکمایی چون بهمنیار، لوکری، فخر رازی، قطب‌الدین شیرازی، ابن‌کمون و نیز

مکان‌های متعدد می‌تواند محقق باشد، درحالی که برای یک جوهر، چنین امکانی محقق نیست. ر.ک: ارسطو، ۱۳۹۰: ۳۱۱، ۳۸۱ و نیز ارسطو، ۱۳۹۰: ۳۰۱.

۱. ارسطو در این خصوص دو استدلال مطرح کرده است: یکی از طریق تساوی واحد و موجود و دیگری از طریق بررسی اقتضائات خود «واحد». ر.ک: ارسطو، ۱۳۹۰: ۱۱۱ و نیز ارسطو، ۱۳۹۰: ۳۱۰-۳۱۱.

۲. ر.ک: ارسطو، ۱۳۹۰: ۶۳.

۳. ر.ک: ارسطو، ۱۳۹۰: ۱۱۰-۱۱۱. قابل ذکر است که ارسطو بیان می‌کند که حتی اگر واحد جوهر باشد، بازهم اعداد جوهر نخواهند بود، چرا که اگر واحد جوهر باشد، چیز دیگری غیر از خود آن واحد، واحد نخواهد بود، زیرا واحد نمی‌تواند به‌سبب جوهریت بر غیر خود حمل گردد و تنها بر خود حمل می‌شود (و از این رو عدد که مجموع وحدت است و تنها یک امر واحد محقق است، موجود نخواهد بود) (ارسطو: ۱۳۹۰: ۶۲-۶۳، ۱۱۰-۱۱۱). همچنین می‌توان استدلال دیگری را در این خصوص که اگر واحد جوهر باشد، بازهم اعداد جوهر نخواهند بود، از بیانات ارسطو استنتاج کرد و آن اینکه به‌سبب تساوی وجود و وحدت، اگر این دو جوهر باشند، تنها یک جوهر محقق خواهد بود و اساساً کثرتی قابل فرض نیست تا عددی محقق گردد (ارسطو، ۱۳۹۰: ۱۱۰-۱۱۱، ۳۱۰-۳۱۱).

۴. ارسطو در کتاب سیزدهم و چهاردهم متافیزیک به تفصیل به بحث از اعداد و نحوه تحقق آن‌ها پرداخته است.

۵. بر همین اساس کندی باید به اشتراک لفظی واحد در اطلاق بر واجب و ممکن قائل باشد که البته تأمل در بیانات او، احتمال التزام او به این امر را آشکار می‌سازد.

۶. ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۱۰۴-۱۰۵.

نجم‌الدین کاتبی قرار گرفت.^۱

ابن‌سینا، در الهیات نجات پس از حکم به عرض بودن عدد، سه استدلال^۲ در اثبات عرض بودن وحدت مطرح می‌کند که تقریر و بررسی آن‌ها محور این نگارش را تشکیل می‌دهد. پیش از ورود به بحث قابل‌ذکر است که ابن‌سینا در استدلال‌های خود بر «لازم» بودن وحدت تأکید می‌کند و این امر موهم آن است که ممکن است ابن‌سینا همانند ارسطو تنها «واحد» را محمول می‌دانسته و در صدد اثبات «عرض» بودن آن نبوده است؛ اما با توجه به اینکه ابن‌سینا پیش از طرح استدلال‌های خود اشاره کرده است که اگر واحد، فی‌نفسه جوهر باشد، پس اعداد متشکل از واحد جوهرند و اگر عرض باشد، اعداد نیز اعراض خواهند بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۵۱۴)، روشن می‌شود که مطلوب او اثبات عرض بودن وحدت است و نه صرف اثبات لازم بودن آن. همچنین اینکه او در آخر استدلال‌های خود بیان کرده است که: «طبیعت وحدت طبیعی عرضی است و همین‌طور است طبیعت عدد که از وحدت تبعیت می‌کند و مرکب از آن است.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۵۱۴) شاهدهی بر آن است که مقصود وی از ارائه استدلال‌ها اثبات «عرض» بودن وحدت بوده است.

۱. تقریر و بررسی استدلال اول ابن‌سینا بر عرض بودن وحدت

مقدمه اول: واحد بر ماهیات حمل می‌شود ولی مقوم هیچ ماهیت جوهری^۳ نیست؛ بلکه از اوصاف متأخر بر ماهیت و زائد بر آن است.^۴

مقدمه دوم: آنچه بر ماهیت جوهری حمل شود و مقوم و ذاتی آن نباشد، عرضی لازم

۱. بهمنیار، ۱۳۷۵: ۳۶۶؛ لوکری، ۱۳۷۳: ۸۰؛ رازی، ۱۴۱۱ الف: ۱/ ۸۶-۸۸؛ رازی، ۱۹۸۶: ۳۱/۲؛ بغدادی، ۱۴۰۲: ۱۴۰۹؛ شیرازی، ۱۳۶۹: ۵۳۴-۵۳۵؛ کاتبی، ۱۳۵۳: ۱۲۰.

۲. این سه استدلال، برخلاف استدلالی که ابن‌سینا در الهیات شفاء مطرح کرده است، مورد توجه بهمنیار و لوکری قرار گرفته‌اند. ر.ک: بهمنیار، ۱۳۷۵: ۳۶۶؛ لوکری، ۱۳۷۳: ۸۰ و با توجه به اینکه استدلال ابن‌سینا در الهیات شفاء مجال مستقلاً را می‌طلبد، در این نگارش صرفاً به بررسی ادله^۵ ابن‌سینا در نجات پرداخته شد.

۳. مقصود ابن‌سینا از جوهری، «جوهر» است، چنانکه در آخر همین استدلال بیان داشته است که «لیس جوهر لشیء» و در پایان مباحث خود می‌گوید: «فقد بان ... کون الوحدة غیر ذاتیه للجواهر» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۵۱۵).

۴. همچنین ر.ک: اسفراینی، ۱۳۸۳: ۷۳.

است.

نتیجه: واحد عرضی لازم است (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۱۴-۵۱۵).

۲-۱. نقد و بررسی

ابن سینا گمان کرده است که در قضیه موجه‌ای که در آن محمول ذاتی موضوع نیست، محمول باید عرضی باب ایساغوجی باشد و لازمه این امر تحقق مبدأ اشتقاق عرضی، در خارج است.^۱ مبدأ اشتقاق محمولی که عرضی باب ایساغوجی است، عرض است که در خارج مغایر با معروض (=موضوع) خود است. حال آنکه محمولی که ذاتی باب ایساغوجی نیست، منحصر به عرضی باب ایساغوجی نیست. بلکه محمولات عرضی به دو دسته عمده تقسیم می‌شوند:

۱. محمولاتی که «عرضی» باب ایساغوجی محسوب می‌شوند و مبدأ اشتقاق آن‌ها عرض، در مقابل جوهر است که در زمره ماهیات قرار دارد که از این محمولات، با عنوان «عوارض الوجود» یاد می‌شود و نحوه عروضشان بر موضوعات، عروضی خارجی است.

۲. محمولاتی که مبدأ اشتقاق آن‌ها اموری زائد بر ماهیات‌اند و به سبب خارج بودن از زمره ماهیات، در زمره مقولات ده گانه قرار ندارند که از این محمولات، با عنوان «عوارض الماهیه» یاد می‌شود و عروضشان در ذهن و به صورت تحلیلی است و نه خارجی.

در استدلال ابن سینا میان این دو دسته از محمولات خلط شده است، مبدأ اشتقاق «عوارض الماهیه» به طور کلی از دایره جوهر و عرض بودن خارج است و از این رو نمی‌توان با صرف حکم به محمول بودن «وحدت» و حتی اثبات عدم امکان مفارقت آن از موضوع، آن را به عنوان «عرض» شناساند. اثبات عرض بودن وحدت منوط بر آن است که ثابت شود

۱. گویا این رشد تا حدی به خطای ابن سینا در این خصوص پی برده است و به وقوع ابن سینا در این مغالطه در خصوص واحد و نیز موجود اشاره نموده است: انه وجد اسم الواحد من الاسماء المشتقة و هذه الاسماء تدل علی عرض و جوهر (ابن رشد، ۱۳۷۷ الف: ۱/ ۳۱۴ نیز ر.ک: ابن رشد، ۱۳۷۷ ب: ۱۹-۲۰) و البته ابن رشد در این خصوص از فارابی (ر.ک: فارابی، ۱۹۸۶: ۱۱۳-۱۱۴) متأثر بوده است چنانکه صریحاً از دیدگاه فارابی در این خصوص یاد کرده است (ر.ک: ابن رشد، ۱۳۷۷ الف: ۲/ ۵۵۷-۵۵۸) همچنین ر.ک: ابن رشد، ۱۹۹۳: ۲۱۱.

نقد و بررسی استدلال‌های ابن‌سینا در الهیات نجات بر «عرض» بودن وحدت؛ توکلی | ۶۱

وحدت در زمره «عوارض الماهیه» نیست، حال آن‌که ابن‌سینا چنین استدلالی را مطرح نکرده است.^۱

۲. تقریر و بررسی استدلال دوم ابن‌سینا بر عرض بودن وحدت

مقدمه اول: وحدت و کثرت به صورت تعاقبی عارض بر ماده می‌شوند.

مقدمه دوم: اموری که به صورت تعاقبی عارض بر ماده می‌شوند، در زمره اعراض قرار دارند.

نتیجه: وحدت عرض است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۵۱۵).^۲

ابن‌سینا هیچ توضیحی در بیان ملازمه عرض بودن وحدت با عروض تعاقبی وحدت و کثرت بر ماده بیان نکرده است و احتمالات متعددی در خصوص چگونگی این ملازمه قابل طرح است.

احتمال اول: تعاقب بر موضوع، اعم از آنکه ماده یا ماهیت باشد، به سبب لزوم تغایر مفهومی متعاقبان با آن، دال بر عرضیت امور تعاقبی است.

این احتمال را - که از شرح اسفرائینی بر گفتار ابن‌سینا می‌توان استفاده نمود^۳ - نمی‌توان تفسیر صحیح از بیان ابن‌سینا دانست. چرا که تعبیرات «تعاقب» و «ماده» ظهور در عروض خارجی دارند و نه عروض تحلیلی و زیادت ذهنی. از سوی دیگر آنچه با این تفسیر اثبات می‌شود عرضی مفارق بودن واحد است، درحالی‌که ابن‌سینا درصدد اثبات عرضی لازم بودن آن است.

۱. اشاره ابن‌رشد به اینکه ابن‌سینا واحد بودن یک شیء را به معنای «عادم للانقسام» دانسته و آن را مغایر با طبیعت شیء و زائد بر آن تلقی کرده است (ابن‌رشد، ۱۳۷۷ الف: ۱/ ۳۱۴) را می‌توان صورت خامی از این اشکال دانست. البته ابن‌سینا مطلقاً زیادت خارجی وحدت بر طبیعت شیء را نپذیرفته است و چنانکه دیدیم از امکان عینیت وحدت با طبیعت عرض سخن گفته است.

۲. قابل ذکر است که این استدلال در متافیزیک به‌طور کلی به چشم نمی‌خورد.

۳. أن الماهیه قد تعرض لها الوحده تارة و الکثرة أخرى و هذا يدل علی مغایرتهما للماهیه (اسفرائینی، ۱۳۸۳: ۷۵).

احتمال دوم: تعاقب بر موضوع به سبب لزوم تضاد میان متعاقبان، دال بر عرضیت عارض است.

توضیح این احتمال آن است که با توجه به اینکه متضادان به نحو تعاقبی بر موضوع عارض می‌شوند، پس تعاقب دال بر تضاد است و از آنجایی که جوهر ضد ندارد^۱، پس وحدت و کثرت که ضد یکدیگرند، جوهر نیستند و لذا عرض‌اند. این تفسیر با دیدگاه ابن‌سینا در تفسیر تقابل تضاد از وحدت و کثرت^۲ سازگار نیست. از سوی دیگر صرف تعاقب دو امر بر موضوع دال بر تضاد آن دو نیست، زیرا یکی از شرایط تحقق تضاد، وجود «غایة الخلاف میان متضادین» است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۲۷).

احتمال سوم: تعاقب بر موضوع، به معنای ماهیت خارجی^۳ دال بر تغایر خارجی متعاقبان با معروض و حاکی از عرض بودن آنها است.

توضیح استدلال بر اساس این احتمال آن است که تعاقب بر موضوع (=ماهیت خارجی) حاکی از آن است که امور متعاقب عین و یا جزء موضوع نیستند و لذا عارض بر آن می‌باشند و بر همین اساس است که حکما بیان داشتند: «شأن الأعراض أن تتعاقب علی الموضوع من غیر أن یتغیر فی جوهر» (ابن‌رشد، ۱۳۷۷ ب: ۱۹). پس امر وارد بر موضوعی که به لحاظ جوهری ثابت است، عرض است.

این تفسیر نیز صحیح نیست، چرا که ماهیت نوعیه خارجی، مانند یک درخت کاج متشخص، نمی‌تواند با حفظ وحدت شخصی خود معروض کثرت قرار گیرد^۴ و لذا

۱. ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب: ۱۰۵-۱۰۶

۲. ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب: ۲۲۰؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۲۶ و نیز ر.ک: ارسطو، ۱۳۹۰: ۳۹۷-۳۹۸. ارسطو به سابقه وجود قول به تضاد میان واحد و کثیر اشاره نموده و رأس، اسپوسیپوس را قائل به این نظریه معرفی نموده است. ر.ک: ارسطو، ۱۳۹۰: ۵۷۰

۳. وجه اینکه چرا موضوع این‌گونه تصویر شد در ادامه روشن می‌شود.

۴. ابن‌سینا در بیان انحاء واحد بالعدد (=واحد بالشخص) بیان می‌کند: الواحد بالعدد منه ما لیس من طبیعته آلتی عرض لها الوحدة أن یتکثر مثل: الإنسان الواحد و منه ما من طبیعته ذلك كالماء الواحد ... و الذی لیس من طبیعته ذلك فإما أن یکون قد یتکثر من وجه آخر و إما أن لا یکون (الخ) (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۹۹).

نمی‌توان گفت که وحدت و کثرت به نحو تعاقبی بر موضوعی واحد عارض شدند.

احتمال چهارم: مقصود از موضوع هیولی اولی است و استدلال ابن‌سینا بر اساس این احتمال چنین تقریر می‌شود که هیولی اولی هم به کثرت متصف می‌شود و هم به وحدت؛ اگر وحدت جوهر باشد، هیولی نمی‌توانست به کثرت متصف شود.

این احتمال را - که استاد سعادت مصطفوی به‌عنوان تبیین ملازمه مورد بحث ارائه کرده‌اند (مصطفوی، ۱۳۹۳: ۱۰۹/۱) - از چند جهت می‌توان مورد مناقشه قرار داد:
الف. این تفسیر با بیان ابن‌سینا همخوان نیست، چرا که ابن‌سینا بیان داشت که وحدت و کثرت به نحو متعاقب بر موضوع وارد می‌شوند، حال آنکه در نظر استاد مصطفوی وحدت و کثرت توأمان بر هیولی صادق‌اند:

«هیولی هم به وحدت متصف می‌شود و هم به کثرت - البته فی حد نفسه نه واحد است و نه کثیر. هیولی اگر صورتی بگیرد، متصف به وحدت می‌شود. همچنین از این حیث که صور متعدد می‌گیرد، متصف به کثرت است. حال شما می‌توانید بگویید که هیولای عالم هم واحد است و هم کثیر؛ واحد است آنگاه که نسبت به یک صورت معین می‌سنجیم. کثیر است آنگاه که تمام صور را به آن نسبت می‌دهیم» (مصطفوی، ۱۳۹۳: ۱۰۹/۱).

به نظر می‌رسد که ابن‌سینا از واژه «تعاقب» معنای دیگری غیر از «اجتماع» را در نظر داشته است؛ چنانکه در برخی از آثار خود در خصوص هیولی بیان می‌کند: «هی بعینها مشترکه للجمیع فتکون بکلیتها من شأنها أن تقبل کل هذه الصور: بعضها مجتمعه و متعاقبه و بعضها متعاقبه فقط» (ابن‌سینا، ۱۳۷۳: ۳۵۵)^۱ و اگر ابن‌سینا معنای اجتماع را در نظر داشت، نیازی به تعبیر «تعاقب» نبود.

ب. استدلال استاد مصطفوی بر عرض بودن وحدت - که در واقع استنباط ایشان از

۱. و نیز ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ج: ۱۴/۱

دلیل ابن سینا است - خالی از اشکال نیست.^۱ ایشان در تقریر خود بیان می کنند:

«اگر وحدت لازمه^۲ جوهریت شیء بود، آنگاه باید در «همه جا»^۳ بر هیولی صدق می کرد؛ اما هم وحدت بر هیولی صدق می کند و هم کثرت. اگر بنا باشد که «صدق» دلیل بر این باشد که در حکم جوهر شیء است، لاجرم باید بگوییم کثرت هم جوهر شیء است» (مصطفوی، ۱۳۹۳: ۱۰۹/۱).

حاصل بیان ایشان آن است که اگر امری ذاتی شیء باشد، باید در همه حیثیات آن حضور داشته باشد.^۴

وحدت در حیثیتی که کثیر بر هیولی صدق می کند حاضر نیست، پس وحدت ذاتی هیولی نیست و عارض بر آن است.

اشکالی که بر این استدلال وارد است آن است که:

اگر تحلیل ایشان از اتصاف هیولی به وحدت و کثرت بر اساس تلبس هیولی به صورت واحد یا صور کثیر باشد، در این صورت وحدت و کثرت، صفات قیاسی و اضافی و داخل در مقوله اضافه، مانند فوقیت و تحتیت، خواهند بود و با فرض چنین امری، اساساً نیازی به اثبات عرض بودن آنها نیست و این امر مقبول استاد مصطفوی نیست.

اگر تحلیل ایشان از اتصاف هیولی به وحدت و کثرت بر اساس شأنیت اتصاف و نه حین اتصاف، باشد، صرف شأنیت تلبس به صور کثیر یا صورت واحد، حیثیتی برای هیولی ایجاد نمی کند و آن را از حالت فی نفسه خود که به اذعان ایشان نه واحد است و نه کثیر خارج نمی کند. اساساً هیولی فی نفسه دارای حیثیات متعدد نیست و هیولی حقیقتی بسیط است که تنها حیث آن قابلیت پذیرش صور - چه صورت واحد و چه صور کثیر - است و

۱. به جهت آنکه بیان استاد مصطفوی می تواند خود استدلال دیگری بر عرض بودن وحدت باشد، مطلب ایشان را تفصیل می دهیم.

۲. مقصود ایشان از لازمه، عرضی لازم نیست، بلکه جوهری (ذاتی) بودن وحدت است.

۳. با توجه به اینکه استاد مصطفوی «وحدت» را از یک حیث بر هیولا صادق دانستند، لابد مقصود ایشان از «همه جا» همه حیثیات است.

۴. ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۷۹/۵

نقد و بررسی استدلال‌های ابن‌سینا در الهیات نجات بر «عرض» بودن وحدت؛ توکلی | ۶۵

قابلیت پذیرش صورت واحد حیثیتی مغایر با قابلیت پذیرش صور کثیر در آن ایجاد نمی‌کند و به تعبیر دیگر، حیثیت ذاتی آن، صرف قابلیت است و نمی‌توان گفت قابلیت پذیرش صورت واحد، آن را به واحد متصف می‌کند و قابلیت پذیرش صور کثیر آن را به کثیر.

اگر تحلیل ایشان از اتصاف هیولی به وحدت و کثرت بر اساس حین اتصاف آن به صورت واحد یا کثیر باشد، کثرتی که ایشان برای هیولی تصویر نمود: «از این حیث که صور متعدد می‌گیرد، متصف به کثرت است» و نیز «کثیر است آنگاه که تمام صور را به آن نسبت می‌دهیم»، قابل تأمل است. چرا که اگر هیولی به نحو تعاقبی به این صور کثیر متلبس گردد، همواره دارای صورتی واحد است و اساساً کثیر نشده است؛ اما اگر به صورت اجتماعی به صور کثیر متلبس گشته باشد، چرا که «هی بعینها مشترکة للجمع فتکون بکلیتها من شأنها أن تقبل کل هذه الصور؛ بعضها مجتمعاً و متعاقباً» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ج: ۱/۱۴)، چنین التباسی سبب زوال وحدت آن نمی‌گردد، بلکه در عین وحدت به صور کثیر متلبس گشته است و با فرض اینکه از حیث تلبس به صور کثیر، کثیر باشد و از این حیث وحدت بر آن صادق نباشد^۱، چنین امری دال بر تعاقب وحدت و کثرت ندارد و از آن عرض بودن وحدت قابل استنباط نخواهد بود.

حاصل آنکه احتمال چهارم را نیز نمی‌توان تفسیر مناسبی از استدلال ابن‌سینا دانست.

احتمال پنجم: مقصود از موضوع هیولی اولی است و تعاقب بر موضوع دال بر تغایر خارجی متعاقبان با معروض و حاکی از عرض بودن آن‌ها است.

توضیح این احتمال که تفسیر مختار نگارنده از استدلال ابن‌سینا است، آن است که تعاقب بر موضوع (=هیولی اولی) حاکی از آن است که امور متعاقب عین و یا جزء موضوع

۱. ابن‌سینا در مواردی به موجود بودن «کثیر» تصریح کرده است: لما كان الكثير من حيث هو كثير موجودا، كما ليس واحداً و إن كان يعرض له الواحد أيضاً، فيقال للكثرة إنها كثرة واحدة و لكن لا من حيث هي كثرة (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۰۳). صدر المتألهين بیان شیخ را برنتافته و آن را مورد نقد قرار داده است. ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱: ۲/ ۹۰-۹۲؛ شیرازی، ۱۳۶۰: ۶۴-۶۵؛ شیرازی، ۱۳۹۲: ۲/ ۲۶۳-۲۶۵.

نیستند و لذا عارض بر آن می‌باشند. از قرائن موجود در آثار ابن سینا به نظر می‌رسد که این تفسیر مطلوب خود اوست و گویا مقصود او از وحدت و کثرت عارض بر هیولی، اتصال (=وحدت اتصالی)^۱ و انفصال است؛ چنانکه در «التعلیقات» بیان داشته است:

«الهیولی الأولى لا توصف بالاتصال و الانفصال من حیث هی هیولی و إنما تتعاقب علیها الصفات. فالهیولی لیست فی ذاتها متصله و لا منفصله» (ابن سینا، ۱۴۰۴: د: ۹۳).

همچنین استدلال او بر وجود هیولی در نجات و الهیات شفاء، از طریق لزوم تحقق موضوع برای اتصال و انفصال^۲ و نیز آنچه در الهیات شفاء در خصوص تقابل وحدت و کثرت بیان داشته، تماماً حاکی از آن‌اند که مقصود وی از وحدت و کثرت متعاقب بر ماده، اتصال و انفصال است.

۱-۲- نقد و بررسی

استدلال ابن سینا بر پایه احتمال پنجم، نیز در اثبات عرض بودن وحدت قابل قبول نیست. چرا که علاوه بر اینکه بر اشکالی که بر استدلال اول مطرح شد، مبتلا است، موارد ذیل نیز به‌عنوان اشکالات خاص این استدلال قابل ایراد می‌باشند.

اشکال اول عدم دلالت تعاقب بر عرضیت متعاقبین

اگر نفس تعاقب بر هیولی دال بر عرض بودن امور متعاقب باشد، پس تمامی صور نوعیه‌ای که به‌صورت تعاقبی وارد بر هیولی می‌شوند^۳ عرض خواهند بود، حال آنکه در نظر ابن سینا صور نوعیه در مقوله جوهر می‌گنجند.

۱. قابل ذکر است که وحدتی که ابن سینا در صدد اثبات عرض بودن برآمده، هم مبدأ کم منفصل (=عدد) است و هم به‌وجهی مبدأ کم متصل (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۹۶)؛ اما همان‌طور که اشاره خواهیم نمود، سخن از عرض بودن «وحدت اتصالی» روا نیست.

۲. اینکه ابن سینا در الهیات نجات این مطلب را پیش از اثبات عرض بودن وحدت ذکر کرده است، خود شاهدهی بر ادعای نگارنده است.

۳. در خصوص تصریح به «تعاقب» صور بر هیولی ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۳: ۳۵۵؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ ج: ۱/۱۴

اگر گفته شود که لزوم تحقق تالی فاسد «عرض بودن صور نوعیه حال در هیولی» در صورتی است که با حلول صور نوعیه، وحدت شخصی صورت جسمیه حفظ شود، در حالی که وحدت شخصی صور جسمیه با حلول صور نوعیه محفوظ نمی‌ماند،^۱ در پاسخ می‌گوییم که انفصال و اتصال نیز بر صورت جسمیه، به صورت تعاقبی وارد می‌شوند و وحدت شخصی آن را از میان برمی‌دارند و نمی‌توان گفت که انفصال و اتصال بر صرف هیولی، بدون لحاظ صورت جسمیه، عارض می‌گردند، چرا که هیولی بدون صورت جسمیه فاقد تشخیص خارجی است - چنانکه اندکی پس‌از این مورد اشاره قرار می‌گیرد - و صرفاً واحد نوعی است و نمی‌توان از عروض اتصال و انفصال بر «واحد نوعی» سخن گفت. حال با توجه به اینکه اتصال و انفصال به سبب صورت جسمیه عارض بر هیولی می‌شوند، می‌گوییم نسبت صورت جسمیه با هیولی نسبت عارض و معروض نیست، بلکه نسبت حال و محل است و از سوی دیگر اتصال عین صورت جسمیه است نه عارض بر آن و لذا نمی‌توان از عروض بی‌واسطه اتصال بر هیولی سخن گفت، بلکه انفصال امری عارضی بر صورت جسمیه است که موجب زوال وحدت شخصی آن می‌شود.^۲

اشکال دوم: لزوم موضوع واحد

شرط عرض بودن وحدت و کثرت متعاقب بر ماده، آن است معروض آن دو، یک حقیقت واحد باشد و به تعبیر دیگر با عروض آن دو جوهر جدیدی^۳ حاصل نشود. ابن‌سینا در الهیات شفاء به این مسئله التفات داشته و در رد تقابل تضاد میان وحدت و کثرت، اشاره می‌کند که شرط تضاد آن است که موضوع متضادین واحد بالعدد باشد، در حالی که موضوع وحدت و کثرت اساساً نمی‌تواند واحد بالعدد باشد: «لیس لوحده بعینها و کثره بعینها موضوع واحد بالعدد، بل فی موضوع واحد بالنوع و کیف یکون موضوع الوحده و

۱. ر.ک: بهمنیار، ۱۳۷۵: ۳۳۷-۳۳۸.

۲. قابل ذکر است که این بیان خود دلیل معروف اتصال و انفصال در اثبات هیولی است.

۳. چنانکه ابن‌رشد بیان داشته «شأن الأعراس أن يتعاقب علی الموضوع من غیر أن يتغير فی جوهره» (ابن‌رشد، ۱۳۷۷

ب: ۱۹).

الکثرة واحدا بالعدد؟» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۲۷)^۱

هیولی با وحدت نوعیه خود، بهره‌ای از تشخیص ندارد تا معروض وحدت و کثرت واقع گردد و تنها در سایه صورت حال در آن است که به وحدت و کثرت متصف می‌شود و پیش‌تر اشاره شد که وحدت آن به سبب صورت جسمیه است^۲، در این صورت با از بین رفتن تشخیص صورت جسمیه اولی، تشخیص هیولی هم از بین می‌رود و وحدت آن زایل می‌گردد.

اشکال سوم: وحدت هیولی

با توجه به لزوم وحدت موضوع برای متعاقبین و یا با التفات به تساوق وجود و وحدت، حکم به واحد بودن هیولی ضروری است، حال چه وحدت آن را وحدتی شخصی بدانیم و یا آن را واحدی نوعی تلقی کنیم. در این صورت، اشکال دیگری که در خصوص استدلال ابن سینا به نظر می‌رسد آن است که اگر وحدت عرض باشد:

(الف) یا باید وحدت هیولی نیز عارض بر آن باشد که در این صورت اشکال به معروض وحدت بازمی‌گردد که آیا پیش از عروض وحدت، واحد بود یا نه؟ پاسخ به این اشکال آن است که در نهایت یا باید به تحقق موضوعی که وحدت مساوق با ذات آن است اعتراف کنیم و یا آنکه به‌طور کلی عینیت وحدت را بسان شیخ اشراق کنار نهمیم که در هر دو صورت حکم به عرض بودن وحدت به‌طور کلی کنار گذاشته خواهد شد.

۱. همچنین ابن سینا اشاره می‌کند که باید میان متضادان غایت تعاند باشد که در خصوص وحدت و کثرت چنین شرطی برقرار نیست. قابل ذکر است که ابن سینا در انتهای سخن خود در خصوص وحدت عددی موضوع وحدت و کثرت بیان می‌کند «لا یخفی علیک أن تعلم مما سلف لك حقيقة هذا و ما فيه و علیه و له»؛ برخی از شارحین شفاء این سخن را دال بر آن دانسته‌اند که خود ابن سینا وحدت عددی معروض وحدت و کثرت را مردود دانسته است. ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۴۳۳/۲-۴۴۴؛ مصطفوی، ۱۳۹۶: ۱۵۶.

۲. چنانکه خواجه بیان داشته «أن الوحدة الشخصية و التعدد الذي يقابلها أيضا لا يعرضان للمادة إلا بعد تشخصها المستفاد من الصور... المادة الموجودة في الحاليتين غير موصوفة بنفسها بوحدة و لا تعدد بل إنما تتصف بهما عند تعاقب الصور». ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵: ۴۶/۲؛ رازی، ۱۳۷۵: ۴۷/۲.

نقد و بررسی استدلال‌های ابن‌سینا در الهیات نجات بر «عرض» بودن وحدت؛ توکلی | ۶۹

و (ب) یا آنکه واحد بودن هیولی معنایی متفاوت از واحدی باشد که ابن‌سینا در صدد اثبات عرضیت آن برآمده است که البته این امر با ظاهر بیان ابن‌سینا که سخن از عرض بودن مطلق وحدت به میان آورده همخوان نیست.

اشکال چهارم: ناسازگاری استدلال ابن‌سینا با لازم بودن وحدت

مطلوب ابن‌سینا در خصوص لازم بودن وحدت و عدم مفارقت آن از جوهری که محل آن است، با استدلال او بر اساس تعاقب وحدت و کثرت بر هیولی سازگار نیست، چنانکه شیخ اشراق بیان داشته: «کلّ ما قبل الوحدة و الکثرة فتزیدان علیه و قبول الکثرة يدلّ علی انّ وحدته غیر لازمه ماهیته» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/۱۶۸).

۳. تقریر و بررسی استدلال سوم ابن‌سینا بر عرض بودن وحدت

وحدت هم عارض بر جوهر می‌شود و هم عارض بر عرض.

جوهر عارض بر عرض نمی‌شود.

پس وحدت جوهر نیست و لذا عرض است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۵۱۵).

۳-۱. نقد و بررسی

این استدلال نیز به اشکالی که در خصوص استدلال اول او مطرح شد، یعنی عدم تفکیک میان «عوارض الماهیه» و «عوارض الوجود» دچار است و از سوی دیگر لازم بودن «وحدت» که مطلوب ابن‌سینا است با این استدلال ثابت نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

ابن‌سینا در رد نظریه علیت واحد و اعداد در خصوص جواهر، سعی در اثبات عرض بودن وحدت نمود؛ اما ادله او در خصوص اثبات عرض بودن وحدت با چالش‌هایی مواجه است که پذیرش آن را متعسر، بلکه متعذر می‌نماید. سعی و توانایی ابن‌سینا در تحلیل مسئله وحدت، علاوه بر اینکه اندیشه‌های ارسطو را گامی پیش برد، سبب شکوفایی اندیشه‌های سائر فلاسفه و متکلمین پس از خود گشت. از یک‌سو با بیان نظریه زیادت وحدت بر

ماهیت و حکم به عرض بودن آن، دست‌مایه مناسبی را برای حکم به اعتباریت وحدت از سوی سهروردی فراهم آورد^۱ و باب مسئله‌ای را تحت عنوان وجودی یا عدمی بودن وحدت را در آثار متکلمانی همچون فخر رازی، تفتازانی و میرسیدشریف گشود.^۲ و از سوی دیگر حکم به خارجی بودن وحدت، راه را برای صدرالمآلهین در ارائه تبیین نوینی از نحوه تحقق معقولات ثانیه فلسفی هموار نمود و در نیل او به این دیدگاه که «وحدت بسان وجود نه جوهر است و نه عرض، بلکه در جوهر جوهر است و در عوارض عرض، چرا که وحدت بالذات [در خارج] با هر شیء متحد است و تنها در مقام تصور و مفهوم از آن متمایز می‌گردد» (شیرازی، بی‌تا: ۹۶ و نیز ر.ک: شیرازی، بی‌تا: ۹۹-۱۰۰) نقش مهمی ایفا نمود.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Mohammad Hadi Tavakoli  <http://orcid.org/0000-0002-1107-8204>

۱. ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۳/۱، ۱۶۷-۱۶۹، ۳۵۷-۳۵۸، ۶۷/۲-۶۸. این رشد نیز نقدی مشابه نقد سهروردی در خصوص دیدگاه ابن سینا در زیادت خارجی وحدت بر موضوع خود را مطرح نموده است (ر.ک: ابن رشد، ۱۳۷۷ الف: ۱/۳۱۵، ۳/۲۸۰) و قابل ذکر است که خواجه طوسی نیز دیدگاه سهروردی را در این خصوص پذیرفته است. ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷: ۱۲۶؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۱۴۰.

۲. فخر رازی بیان داشته که میان فلاسفه و متکلمان در وجودی یا عدمی بودن وحدت اختلاف است و خود وحدت را عرض و امری وجودی می‌داند (ر.ک: رازی، ۱۴۱۱ ب: ۲۲۸-۲۲۹؛ رازی، ۱۹۸۶: ۲۱۸/۱) در خصوص دیدگاه تفتازانی و میرسیدشریف گرگانی ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۵/۲؛ گرگانی، ۱۳۲۵: ۲۶/۴، ۶۹/۵.

منابع

- ابن رشد. (۱۳۷۷ الف). *تفسیر ما بعد الطبیعه*، تهران، حکمت.
- ابن رشد. (۱۳۷۷ ب). *تلخیص کتاب ما بعد الطبیعه*، تحقیق و مقدمه از دکتر عثمان امین، تهران، حکمت.
- ابن رشد. (۱۹۹۳). *تهافت التهافت*، مقدمه و تعلیق از محمد العریبی، بیروت، دارالفکر.
- ابن‌سینا. (۱۳۷۳). *المباحثات*، قم، بیدار فر.
- ابن‌سینا. (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تهران، دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا. (۱۴۰۴ الف). *الشفاء (الالهیات)*، به تحقیق سعید زاید و..، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن‌سینا. (۱۴۰۴ د). *التعلیقات*، تحقیق از عبد الرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ ب). *الشفاء (المنطق) کتاب المقولات*، تحقیق سعید زاید و..، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ ج). *الشفاء (الطبیعیات) کتاب السماع الطبیعی*، تحقیق سعید زاید و..، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- ارسطو. (۱۳۹۰). *متافیزیک*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- اسفراینی، فخرالدین. (۱۳۸۳). *شرح کتاب النجاة لابن سینا (قسم الالهیات)*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- اسماعیلی، مسعود. (۱۳۸۹). *مقول ثانی فلسفی*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- بغدادی، سعد بن منصور بن کمونه. (۱۴۰۲). *الجدید فی الحکمه*، تحقیق حمید مرعید الکیسی، بغداد: جامعه بغداد.
- بهمنیار. (۱۳۷۵). *التحصیل، تصحیح و تعلیق از استاد شهید مرتضی مطهری*، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹). *شرح المقاصد*، مقدمه و تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، قم: الشریف الرضی.
- رازی ورامینی، قطب‌الدین. (۱۳۷۵). *المحاکمات بین شرحی الاشارات در ضمن طوسی*، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات، قم، نشر البلاغه.
- رازی، فخرالدین محمد. (۱۴۱۱ الف). *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات*، قم،

انتشارات بیدار.

رازی، فخرالدین. (۱۴۱۱ ب). *المحصل*، تحقیق از دکتر اتای، عمان، دارالرازی.

رازی، فخرالدین. (۱۹۸۶). *الأربعین فی أصول الدین*، القاهرة، مکتبه الکلیات الأزهریه.

سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، موسسه مطالعات و

تحقیقات فرهنگی.

شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سید

جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۹۲). «*تعلیقات صدر المتألهین بر شرح حکمه الاشراق*»، در ضمن

قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود، شرح حکمه الاشراق، تصحیح نجفقلی حبیبی و

حسین ضیائی تربتی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.

شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، بیروت: دار احیاء

التراث.

شیرازی، صدرالدین محمد. (بی تا). *الحاشیه علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار.

شیرازی، قطب‌الدین. (۱۳۶۹). *دره التاج*، به اهتمام و تصحیح سید محمد مشکوه، تهران، حکمت.

طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغه.

طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۴۰۵). *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، بیروت، دارالضواء.

طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۴۰۷). *تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسینی جلالی، قم: دفتر تبلیغات

اسلامی.

فارابی، ابونصر. (۱۹۸۶). *کتاب الحروف*، مقدمه و تحقیق و تعلیق از محسن مهدی، بیروت،

دارالمشرق.

کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران، سروش.

کاتبی، نجم‌الدین. (۱۳۵۳). *حکمه العین و شرحه*، مقدمه و تصحیح از جعفر زاهدی، مشهد،

انتشارات دانشگاه فردوسی.

کندی، یعقوب بن اسحاق. (بی تا). *رسائل الکندی الفلسفیه*، تصحیح از محمد ابوریحانه، قاهره،

دارالفکر العربی.

گراگانی، میرسیدشریف. (۱۳۲۵). *شرح المواقف*، تصحیح بدرالدین نعلانی، الشریف الرضی.

نقد و بررسی استدلال‌های ابن‌سینا در الهیات نجات بر «عرض» بودن وحدت؛ توکلی | ۷۳

لوکری، ابوالعباس. (۱۳۷۳). *بیان الحق بضمن الصدق*، تهران، موسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۷). *شرح الهیات شفاء*، تحقیق و نگارش عبدالجواد ابراهیمی فر، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصطفوی، سید حسن. (۱۳۹۳). *الهیات نجات*، به کوشش حسین کلباسی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مصطفوی، سید حسن. (۱۳۹۶). *اعراض و عرضیات در فلسفه ابن‌سینا*، تهران، دانشگاه امام صادق.

Aristotle (2011). *Metaphysics*, translated by Mohammad Hasan Lotfi, Tehran, Tarhe No. [in Persian]

Baghdadi, Saad bin Mansour bin Kamuneh. (1981). *Al-Jadeed fi al-Hikmah*, research by Hamid Muraid al-Kabisi, Baghdad: Baghdad University.

Bahmanyar (1955). *Graduated*, corrected and suspended by professor Shahid Morteza Motahari, second edition, Tehran, Tehran University Press. [in Persian]

Capleston, Frederick. (2001). *History of Philosophy*, translated by Seyyed Jalaluddin Mojtabei, Tehran, Soroush. [in Persian]

Esfraimi, Fakhreddin. (2004). *Commentary on Ibn Sina's Al-Najat book (section of theology)*, corrected by Hamed Najji Esfahani, Association of Cultural Artifacts and Honors.

Esmaili, Masoud. (2010). *Sani Filosofi*, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Farabi, Abu Nasr. (1986). *Al-Haruf book*, introduction and research and suspension by Mohsen Mehdi, Beirut, Darul Mashreq.

Gorgani, Mir Seyed Sharif. (1946). *Commentary on positions*, corrected by Badr al-Din Nasani, al-Sharif al-Razi.

Ibn Rushd (1998). *Tafsir ma after nature*, Tehran, Hekmat. [in Persian]

Ibn Rushd (1998). *Summary of our book After Nature*, research and introduction by Dr. Osman Amin, Tehran, Hekmat. [in Persian]

Ibn Rushd (1993). *Tahaft al-Tahaft*, introduction and suspension by Mohammad Al-Araibi, Beirut, Dar al-Fekr. [in Persian]

Ibn Sina. (1994). *Al-Mabaharat*, Qom, Bidarfar. [in Persian]

Ibn Sina. (2000). *Al-Najat Man Al-Gharq Fi Bahr Al-Dilalat*, Tehran, University of Tehran. [in Persian]

Ibn Sina. (1983). *Al-Shifa (Theology)*, researched by Saeed Zayed and..., Qom, School of Ayatollah Al-Marashi.

Ibn Sina. (1983). *Al-Taliqat*, research by Abd al-Rahman Badawi, Beirut, Al-Alam al-Islami school.

- Ibn Sina, Hussein bin Abdullah. (1983). *Al-Shifa (Al-Matiq) Kitab al-Maqulat*, researched by Saeed Zayed and..., Qom, School of Ayatollah Al-Marashi.
- Ibn Sina, Hussein bin Abdullah. (1983). *Al-Shifa (Al-Tabiiyat) Book of Al-Samaa-Tabi'i*, researched by Saeed Zayed and..., Qom, School of Ayatollah Al-Marashi.
- Katebi, Najmuddin. (1974). *Hakmah al-Ain and commentary*, introduction and correction by Jafar Zahedi, Mashhad, Ferdowsi University Press.
- Kennedy, Yaqub Ibn Ishaq. (n.d). *Al-Kandi's Philosophical Treatises*, revised by Muhammad Abu Rideh, Cairo, Dar al-Fikr al-Arabi.
- Lokeri, Abul Abbas. (1994). *Bayan al-Haq by Zaman al-Sadegh*, Tehran, International Institute of Islamic Thought and Civilization.
- Misbah Yazdi, Mohammad Taghi. (2008). *Description of the theology of healing*, researched and written by Abdul Javad Ebrahimifar, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Mustafavi, Seyyed Hassan. (2013). *Salvation Theology*, by Hossein Kalbasi, Tehran, Research Institute of Human Sciences and Cultural Studies. [in Persian]
- Mustafavi, Seyyed Hassan. (2016), *symptoms and complaints in Ibn Sina's philosophy*, Tehran, Imam Sadiq University. [in Persian]
- Razi Varamini, Qutbuddin. (1955). *Al-Mahakamat between Sharh al-Isharat*, in the same Tusi, Khwaja Nasir al-Din, Sharh al-Asharat and al-Tanbihat with al-Mahakamat, Qom, Nash al-Balagha.
- Razi, Fakhreddin Mohammad. (1990). *Al-Mabahari Al-Mashreghi in theology and natural sciences*, Qom, Bidar Publications.
- Razi, Fakhreddin. (1990). *Al-Mahsal*, research by Dr. Atay, Dar al-Razi, Oman.
- Razi, Fakhreddin. (1986). *Al-Arbain fi Asul al-Din*, Cairo, Al-Azhariya Al-Kuliyat School.
- Suhrawardi, Shahabuddin. (1955). *Collection of works of Sheikh Eshraq*, Tehran, Institute of Cultural Studies and Research. [in Persian]
- Shirazi, Sadruddin Mohammad. (1941). *Al-Shawahid al-Rabbiyyah fi al-Manahaj al-Salukiyya*, revised and revised by Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Mashhad: Al-Maqruz al-Jami'i Llansher.
- Shirazi, Sadruddin Mohammad. (2012). "*Commentaries of Sadr al-Mut'alhin on the description of wisdom of enlightenment*", in Qutb al-Din Shirazi, Mahmoud bin Masoud, description of wisdom of enlightenment, edited by Najafaqli Habibi and Hossein Zia'i Torbati, Tehran: Islamic Foundation of Sadra. [in Persian]
- Shirazi, Sadruddin Mohammad. (1981). *Al-Hikma al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Araba al-Aqli*, Beirut: Dar Ihaya al-Trath.
- Shirazi, Sadruddin Mohammad. (n.d.). *Al-Hashiya Ali Al-Hiyat al-Shifa*,

Qom, Bidar.

Shirazi, Qutbuddin. (1990). *Darrat Al-Taj*, edited by Seyyed Mohammad Mashkowa, Tehran, Hekmat. [in Persian]

Tusi, Khwajeh Nasiruddin. (1955). *Sharh Al-Isharat and Al-Tanbihat with the Courts*, Qom, Nash al-Balagha.

Tusi, Khwajeh Nasiruddin. (1984). *Takhisis al-Mashul al-Ma'roof*, known as "Naqd al-Mashul", Beirut, Dar al-Dawa.

Tusi, Khwajeh Nasiruddin. (1986). *Tajrid al-Itqad*, corrected by Hosseini-Jalali, Qom: Islamic Propaganda Office.

Taftazani, Saaduddin. (1988). *Sharh al-Maqasid*, introduction and research and conclusion of Abd al-Rahman Umira, Qom: Al-Sharif al-Razi.

استناد به این مقاله: توکلی، محمدهادی. (۱۴۰۱). نقد و بررسی استدلال‌های ابن‌سینا در الهیات نجات بر «عرض» بودن وحدت، فصلنامه علمی حکمت و فلسفه، ۱۸(۷۱)، ۵۵-۷۵.

DOI: 10.22054/WPH.2022.65728.2047



Hekmat va Falsafeh (Wisdom and Philosophy) is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.