

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

Mohammadhadi Tavakoli*

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

Article Info

Article type:
Research Article

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

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

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

ABSTRACT

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

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

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



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

Extended Abstract

Introduction

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

Most theologians after Ibn Sina understood the substantiality of unity as an external accident (Tavakoli, 2021: 58-59). But others' researches, and each one expressing about unity (uuhraaa rd, , , , , l l l - 169; Ibn Rushd. 1998a: 1/313-315; Muāāā\$ddr.. 1981: 290-91). Meanwhile, in contrast to the dominant interpretation of theologians from Ibn Sina's view, some others have interpreted the accidentality of unity as an analytical accident (Mostafawi. 2017: 71). Now the question is, is such an interpretation of Ibn Sina's theory possible?

Discussion

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

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

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

(3) A statement that states the identity of existence and unity in an absolute way. This statement is mentioned only in the "Al-Ta'qqū (Ibn nnn, 1983d145), and it seems that we should doubt the attribution of this phrase to Ibn Sina, like other phrases in the Al-T'qqū. These oonnnrt ss not oonssnnrt with his other statements in his other works especially since this statement is, in fact, one of 106 glosses of A-rrr bb(rrr āb.. 1923 39).

Conclusion

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

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

امکان تفسیر نظریه‌ی ابن‌سینا درباره‌ی عرض‌بودن وحدت به عروض تحلیلی

محمدهادی توکلی*

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

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

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

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



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

مقدمه

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

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

شیخ اشراق با تفسیر دیدگاه ابن‌سینا به عروض خارجی وحدت (uuhraaa rd., 1993: 12246) اشکالات متعددی را متوجه این نظریه دانست و در راستای رهایی از آن اشکالات، وحدت را «بسان وجود- اعتباری و فاقد عینیت برشمرده» (uuhraaa rd., 1993, 12 22 222-169 & 357-358, & 2/67-68).

معاصر با شیخ اشراق، ابن‌رشد نیز با تفسیر دیدگاه ابن‌سینا به عروض عینی و زیادت خارجی وحدت، او را مبتلا به مغالطه‌ی اشتراک لفظ میان واحد عددی و واحد عمومی دانست.^۱ از نظر او، وحدت عددی صرفاً در ظرف ذهن تحقق دارد و در همان ظرف، داخل در مقوله‌ی کم است، و واحد عام نیز که مرادف با موجود است،^۲ امری زائد بر طبیعت معروضه‌ی خود نیست^۳ (Ibn Rushd, 1998a: 1/313-315, 3/1267-1268, 1279-1280; Ibn Rushd, 1994: 45-46, (Ibn Rushd, 1993:121-122; Ibn Rushd, 1998b: 103 (113-118).

پس از شیخ اشراق و ابن‌رشد، صدرالمتهلین، دیدگاه ابن‌سینا^۴ و اتباع او را در خصوص عرض بودن وحدت، و نظریه‌ی شیخ اشراق در اعتباری بودن آن را مردود دانست (uu āāā\$ddr., 1982: 65-66; 1981: 2/90-91, 4/238; 2005, 2/263-267; uu āāā\$ddr., 1996: 329). در نظر او، وحدت «بسان وجود- عرض تحلیلی است؛ به تعبیر دیگر، وحدت، مساوق با وجود است و تنها در ذهن از وجود و نیز از معروض خود قابل تفکیک است. براساس دیدگاه صدرالمتهلین تمامی احکام وجود برای وحدت ثابت است (uu āāā\$ddr., 1981: 288 & 86-92, 42238, 73317; uu āāā\$ddr., 2003: 1449-440 & 453; uu āāā\$ddr., 2005: 2263M Mā \$ddr., 3 33).

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

معانی عرض در حکمت سینوی

بررسی عبارات این سینا در خصوص عروض تحلیلی وحدت

دو شرط عرض تحلیلی

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

شرط دوم محل تأمل است.

بررسی التزام ابن سینا به شرط عینیت وجود و وحدت

با صرف نظر از تصریحات ابن سینا در خصوص عرض خارجی بودن وحدت (Ibn Sina, 1983a: 106-109; Ibn Sina, 2000: 514-515; Ibn Sina, 2004: 33) عدم عینیت محض این دو؛ عبارات دیگر وی را در خصوص نسبت وحدت و وجود در خارج، می توان در سه دسته جمع آوری کرد:

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

عبارات دسته ی اول

حکم به مساوقت وجود و وحدت

ابن سینا در مواردی از آثار خویش، گاه از مساوقت وجود و وحدت و گاه از تساوی آن دو، سخن گفته است (Ibn Sina, 1983a: 26; Ibn Sina, 1083c: 168 & 198; Ibn Sina, 2000: 493-494; Ibn Sina, 1983a: 103 & 303) نیز «واحد» و «موجود» را «شدیدالمناسبة» دانسته است (Ibn Sina, 1983a: 95). معنایی که در آثار برخی از حکیمان و متکلمان برای مفهوم «مساوقت» ترسیم شده، یعنی عینیت دو مفهوم از حیث مصداق بدون هیچ تغایر خارجی، حتی در حیثیت صدق (Lhh, 003: 1222; Tabātbb', 1995: 61) می تواند موهم عینیت این دو از نظر ابن سینا باشد، اما حقیقت آن است که معنای تساوقی که مطلوب ابن سینا بوده است، اعم از معنای تساوقی است که برخی از فلاسفه ی پس از او، اراده کرده اند (Ibn Sina, 1983a: 303). در آثار ابن سینا، تساوق وجود و وحدت بدین معناست که در هر موضعی که «موجود» محمول باشد، حمل «واحد» نیز میسر است؛ ابن سینا در موضعی از الهیات شفا در خصوص موجود و واحد با بیان «کل ما یوصف بهذا یوصف بذاک» (Ibn Sina, 1983a: 303) و نیز «کل ما یقال له موجود یقال له واحد، و بالعکس» (Ibn Sina, 1983c: 168) مساوقت مورد نظر خود را به ملازمت همیشگی وجود و وحدت معنا کرده است، و آن دو را «واحد بالموضوع» معرفی می کند (Ibn Sina, 1983a: 303)، اما «عدم انفکاک در همراهی» به معنای نفی تغایر در حیثیت صدق نیست، چراکه او، با حکم به «موجود بودن کثیر» از حیث کثیر بودن – که مسلماً کثیر از این حیث واحد نیست – و حکم به «واحد بودن کثیر» از حیث اینکه یک کثرت است، بر تعدد حیثیت صدق واحد و موجود بر کثیر تصریح کرده است^۶ (Ibn Sina, 1983a: 303; Ibn Sina, 2000: 493-494).

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

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

حکم به عینیت وحدت با وجود خود

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

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

عبارات دسته‌ی دوم

عینیت وجود و وحدت در صورت جسمیه

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

تعبیر اتصال و انفصال بهره برده است (Tavakoli, 2021: 61 & 65-66).^{۱۱}

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

عینیت وجود و وحدت در عقل مفارق

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

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

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

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

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

وحدت واجب‌الوجود

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

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

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

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

عبارت دسته‌ی سوم

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

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

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

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

سپاسگزاری

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

پی‌نوشت‌ها

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

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

- 15

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

References

- Ansari, Hassan. (2021). *On Ibn Sina's Al-Ta'liqat*, available at: <<https://Ansari.Kateban.Com/Post/4842>>.
- Aristotle. (2011). *Metaphysics*. Translated by Mohammad Hassan Lotfi. Tehran: New Edition. (In Persian)
- Bhbmnyrr. (1996). *Al-Taḥṣīl*. Edited And Commented by Professor Shahid Morteza Motahari. Second Edition. Tehran: Tehran University Press.
- Bukhari, Muhammad Ibn Mubarakshah. (1974). *Hikmat Al-'Ayn And Its Commentary*. Eddd dd dddddd Zahedi. Mashhad: Ferdowsi University Press.
- rrr bb,, bb ū aa şr. (1992). *Al-A'mal Al-Falsafiya*. Inrrroductton. Rrrrrr rr nnd Commnnrrrry by rr . J' fr Al-Yasin. Beirut: Dar al-Manahil
- rrr bb,, bb ū aa şr. (1995). *Ārā' Ahl Al-Madīna Al-Fāzila*. Beirut: Al-Hilal.
- Ibn Rushd. (1993). *Tahāfut al-Tahāfut*. Introduction and Commentary By Muhammad al-'rr bbb. Brrrr:: Dar al-Fikr.

- Ibn Rushd. (1994). *Risala Ma Ba'd al-Tabi'a*. Introduction and Correction and Commentary by Dr. Rafiq al-Jahami. Beirut: Dar al-Fikr .
- Ibn Rushd. (1998a). *Tafsir Ma Ba'd al-Tabi'a*. Tehran: Hikmat.
- Ibn Rushd. (1998b). *Talkhīṣ Ma ba'd al-Tabi'a*. and Introduction by . Tehran: Hikmat.
- Ibn Sina, (1984). *Al-Mabda' Wa al-Ma'ad*. Tehran: Institute of Islamic Studies of University of Tehran - McGill University.
- Ibn Sina, (1994). *Al-Mubāḥḥathāt*. Tehran: Dar al-Far.
- Ibn Sina, (2000). *Al-Najāt*. Tehran: University of Tehran.
- Ibn Sina, (1979). *Rasa'il Ibn Sina*, Tehran: Dar al-Far.
- Ibn Sina, (1983a). *Al-Shifā' (Al-Ilāhīyāt)*. Tehran: Zaydd. Tehran: Oodlhh -aa r'hhli Library.
- Ibn Sina, (1983b). *Al-Shifā' (Al-Manṭiq)*. Book of Al-aa quaa. Tehran: Zaydd. Tehran: Oodlhh -aa r'hhli Library.
- Ibn Sina, (1983c). *Al-Shifā' (Al-Ṭabī'īyyāt)*. Tehran: Zaydd. Qom: Oodlhh -aa r'hhli Library.
- Ibn Sina, (1983d). *Al-Ta'līqāt*. Tehran: Durhmmnn Bdd... Tehran: -l' mmnl -Islami Library .
- Ibn Sina. (2004). *Dāneshnāme-i 'Alā'*. Hamidan: Bu Ali Sina University. (In Persian)
- Isfahani, Hamed Naji. (2004). *Commentary on the Al-Najāt by Ibn Sina* (Theology Section). Edited by Hamed Naji Isfahani. Tehran: The Association of Cultural Works and Honors.
- Isma'ili, Soud. (2020). *Philosophical Secondary Intelligible in Islamic Philosophy. Ma'qūl-i Sānī Falsafī Dar Falsafa-yi Islāmī*. Tehran: Immmhh umnnl Insuuu (In Persian)
- Jurjānī, Zaynuddnn 'bb uhaan '.... (1907). *Sharh al-Mawāqif Fi 'Ilm Al-Kalām*. Qom: Al-Sharif al-Razi.
- bbbbbzzz vnn, 'iii Ibn 'mmrr. (2005). *Hikmat al-'Eyn va Sharhahu*. Eddddy: J' fir Zahdd. aa shdd: Ferdousi University Publisher.
- Lhh,,, ,bb durzzāq. (2003). *Shawāriq al-Elhām*. Qom: Immmll -Ṣddq(BBB.)) Institute.
- Lkkk rr,, bb u 'bb bss. (1994). *Bayān al-Ḥaqq Bi-Ḍamān al-Ṣidq*. Tehran: International Institute of Islamic Thought and Civilization.
- rrr dmmld, .. B. (1988). *Al-Qabasāt .Ed. M. Moḥaqeq*. Tehran: University of Tehran.
- rrr dmmld, .. B. (2002). *Works of Mīrdāmād. [Musannafāt-i Mīrdamād]*. Tehran: The Association of Cultural Works and Honors.
- Mostafawi, Seyyed Hassan. (2017). *Accidents and Accidentals in the Philosophy of Ibn Sina*, Tehran: Imam Sadeq University. (In Persian)
- uu āāṢddrā. (1981). *Al-Ḥikmat al-Muta'āliya Fi al-Asfār al-'Aqliyyat al-Arba'a*. Beirut: Dar Ih'y' Il -Turath.

- uu āāāŠddr.. (1982). *Al-Shawāhid al-Rubūbiyya Fī al-Manāhij al-Sulūkiyya*. Edited and Annotated by J. hhhyyyn.. oo mA A-Markaz al-Jmm‘ La d-Nashr.
- uu āāāŠddr.. (1988). *Tafsir al-Qor‘ān al-Karim*. 7 Vols. Qom: Bddr fir.
- uu āāāŠddr.. (1996). *Majmu‘ih Rasa‘il Falsafi Sadra*. Tehran: Hikmat.
- uu āāāŠddrā. (2003). *Sharḥ al-Ilāhiyāt Min Ketāb al-Shifā‘*. Ed. Najafqoli Ḥabibi. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Institute.
- uu āāāŠddrā. (2005). *Al-Ta‘liqāt ‘Alā Sharḥ Hikmat al-Ishrāq*. Ed. .. Ž’’’.. Thhrnn: Sadra Islamic Philosophy Institute.
- Pickavé, Martin. (2022). *On The Latin Reception of Ibn Sina’s Theory of Individuation*. Doi: 10.1515/9783110215762.339 Translated to Persian by Ali Nikzad in: *The Presence of a Group of Authors*. 2022. *Ibn Sina; Ibn Sina's Metaphysics in the Middle Ages*. Tehran. Kargadan Publishing. Pp: 59-84. (In Persian)
- ūū sh,,, ‘’’’ uddnn ‘MMMMMammad. (2014). *Commentary on Ṭūsī’s Tajrīd al-I‘tiqād*. Qom: Al-R’’ dd
- Rzz,, kkkhruddnn (1990). *Mabāhith al-Mashriqiyya*. oo m: Bddr fir.
- uuhraaa rd,, (1993). [CodddeeeWorks of uuhraaa rd]] *Majmū‘a Muṣannafāt-i Shaykh-i Ishraq*. (4voss). Eddddy .. Corbnn ThhrnnI Insuuufor Cuuuull tt udnnn nn Rrrrrr rr .
- Ṭbbāṭbb’’,, (1995). *Nihāyat al-Ḥikma*. Qom: Islamic Publication Institute Affiliated with the Society of Seminary Teachers.
- Tffāāāā,, ‘’ dduddnn (1990). *Sharḥ al-Maqāsid*. Introduction. Research and Commentary by ‘bb durhhmnn ‘mmeer.. QomA A-Sharif al-Razi.
- Tvvkko,, Mohmmmadhdd.. (2016). AARffoooooon the Idenyyyf hle oo de of mmmmmmmmmndree doooo of ccc urnnee.. *Journal of Islamic Philosophy and Theology*. Spring and Summer 2016. Year 16. No. 1. Pp. 1-18. Doi: 10.22059/Jitp.2016.58348. (In Persian)
- Tvvkko,, oo hmnmddhad.. (2021). sssssssss nnd nn yysss of Ibn nnn’ s rr gumnnss nn Al-..... . n ‘The nn yyss nn ccc ddn’”. *Quarterly Journal of Wisdom and Philosophy*. Fall 2021. No. 71. Pp. 55-75. Doi: 10.22054/Wph.2022.65728.2047. (In Persian)
- Tvvkko,, oo hamddhad.. (2022). AAuuudy of Ibn nnn’ s rr gumnt nnThe bbbbl -hhif’’ (The Book of aaa nng) . n The nn yyIs nn ccc dhnt uub’’’’’’’’’’ Kheradname-ye Sadra .Spring 2022. No. 111. Pp. 13-26. (In Persian)
- Ṭūs,, aa šrr-Al-nnn. (1986). *T jrid al-I‘tiqad*. Ed. Moḥammad-Jāāā d J..... oo mD Dfrrr-E-Tabliqat.

*This page is intentionally
left blank.*

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی