

قاعدهٔ الواحد*

حسین غفاری

دانشیار دانشگاه تهران

چکیده فارسی:

قاعده: «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» که به اختصار «قاعده الواحد» نامیده می‌شود یکی از قواعد مشهور فلسفه اسلامی است، که مقصود از آن تبیین چگونگی صدور اشیاء از خداوند است. به موجب این قاعده، این صدور حتماً باید به صورت طولی و با رعایت سلسله مراتب وجودی باشد. رعایت این سلسله مراتب اقتضا می‌کند که نخستین صادر از مبدأ هستی، موجود واحدی بوده باشد و سپس با لحاظ جهات کثرت ناشی از فاصله گرفتن از ذات الهی مراتب بعدی یکی پس از دیگری موجود شوند. متکلمین و همفکران آنها، التزام به این قاعده را نوعی ضعف برای قدرت مطلقه خداوند تلقی کرده‌اند و بر آن اشکالاتی وارد کرده‌اند، و نیز هدهای با شبهه در مبنای استدلال حکما که اصل سنخیت بین علت و معلول است بر آن قاعده اشکال گرفته‌اند این مقاله متضمن تقریر استدلال حکمای اسلامی و پاسخ اجمالی به شبهات مزبور است.

واژه‌های کلیدی: صدور، واحد، کثیر، سلسله مراتب وجودی، سنخیت علت و معلول.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

در فلسفه اسلامی قاعده‌ای وجود دارد با این مفاد که «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد». موضوع این مقاله این است که معنای این قاعده چیست؟ ادله آن کدام است، مخالفان آن چه کسانی هستند و این بحث به چه صورتی در فلسفه اسلامی مطرح شده است.

در جهان‌بینی معنوی و الهی، اصل اولی‌های وجود دارد که خدا را مبدأ و علت عالم می‌داند. از طرف دیگر عالمی وجود دارد به نام عالم طبیعت با همه تنوعی که در موجودات هست. ممکن است بین این عالم طبیعت و خداوند موجودات دیگری هم باشند که ما نمی‌بینیم. فیلسوف الهی باید توضیح دهد که چه نسبتی بین خداوند و عالم طبیعت، از حیث این عوالم واسطه و میانی برقرار است. به طور کلی چند فرض ممکن است. یک فرض این است که موجودات عالم از نظر نحوه وجود کاملاً در دو یا سه گروه متضاد باشند. مانند تفکری که در ایران قدیم وجود داشت و به نحوی در یونان قدیم هم بود و آن بحث مبادی خیر و شر است. یعنی موجودات بالذات یا شرند یا خیرند. وقتی بخواهیم سلسله معلولات را به علت‌ها بکشانیم، اگر واقعاً تباين جدی وجودی بین معلول‌ها باشد، نمی‌توان، آنها را به یک علت منسوب کرد. باید دو یا سه علت یا هر مقدار که اقتضا کند، علت وجود داشته باشد. این یک فرض است. فرض دیگر این است که فقط به یک علت قائل شویم. یعنی به گونه‌ای شر را به خیر برگردانیم. حکماً معمولاً این کار را می‌کنند. صرف نظر از این دو جریان متضاد، تضاد شدیدی در بین خود این موجودات متنوع و خداوند برقرار است. این موجودات متنوع را چگونه با خدا مرتبط می‌کنیم؟ در اینجا باز دو طریق ممکن است. یکی اینکه بین عالم مشهود و محسوس و خداوند، یک عالم غیر مشهود و نامحسوس فرض کنیم و بگوییم این مشهودات ناشی از آن نامحسوس‌ها هستند، یعنی معلول آنها هستند و آنها معلول خداوند هستند. راه حل دیگر این است که بگوییم عالم نامحسوس و نامشهودی نداریم و همه موجودات متکثر طبیعی مستقیماً معلول خداوند هستند. در راه حل نخست اگر بخواهید مشهودات را به امور نادیدنی برگردانید، باز این سؤال مطرح می‌شود که آیا نادیدنی‌ها هم خودشان متکثرند یا واحدند؟ و اگر متکثرند آیا با هم رابطه طولی دارند یا رابطه عرضی؟ منظور از رابطه طولی این است که اگر دو شیء داشته باشیم یکی از آنها علت دیگری باشد. بنابراین دو امر وجود دارد ولی این دو با هم تضاد ندارند و از نظر وجودی در طول هم قرار دارند. رابطه عرضی مثل رابطه‌ای است که ما انسانها با هم داریم، ما انسان‌ها وجود داریم ولی هیچ کدام علت دیگری نیستیم. حتی پدر و مادر و فرزندان هم علت و معلول حقیقی نیستند. آنها هر کدام یک وجود دارند و در کنار هم هستند. والدین مُعَدِّ وجود فرزندانند. در رابطه علت و معلول علت در طول معلول قرار دارد، نه در عرض و در کنار او و در رتبه او. معیت آنها معیت طولی است، نه معیت هم‌جواری. اگر سلسله امور نامشهود را به صورت طولی فرض کنیم، مشکل، تا حدودی کمتر می‌شود. یعنی می‌گوییم اگر کثرتی هم هست در نهایت به یک خدا ختم می‌شود ولی اگر برای سلسله امور نامشهود در یک طبقه یا چند طبقه کثرت عرضی قائل بشویم،

این سؤال مطرح می‌شود که آیا خداوند این امور متکثر را در یک‌رتبه با هم خلق کرده است؟ یعنی دربارهٔ رابطهٔ خداوند با اشیاء دوگونه فرض ممکن است. فرض نخست اینکه خداوند این اشیاء را به صورت طولی‌خلق کند یا به صورت عرضی. اگر سلسله مجردات را کنار بگذاریم، مسلماً همهٔ عالم و از جمله ما انسان‌ها مسلماً با یکدیگر رابطهٔ عرضی داریم. یعنی همهٔ موجودات طبیعت در عرض هم هستند. این امور طبیعی در عرض هم را خداوند ایجاد کرده است ولی آیا آنها را دفتماً ایجاد کرده یا هر کدام را در هر وقت که خواسته آفریده است؟ این شقوق مختلف مسأله است. حکیمان می‌گویند ممکن نیست که خداوند با موجودات متنوع در عرض هم به نحو مستقیم مرتبط باشند. یعنی ممکن نیست موجودات در عرض هم در یک مرتبه مستقیماً از خداوند صادر شوند. چه این موجودات مادی باشند و چه مجرد. یعنی فرض اینکه خداوند صد موجود را با هم ایجاد بکند ممکن نیست و خداوند باید موجودات را در یک نظام طولی خلق کند. یعنی ابتدا موجودی که از همه قوی‌تر است (اشرف از نظر فلاسفه) ایجاد شود، بعد موجود ضعیف‌تر، بعد ضعیف‌تر و... تا برسد به اندازه‌ای که برای کثرت عالم کافی باشد. این مدلی است که مورد اعتماد حکماست و همین نظر است که محتوای قاعدهٔ «الواحد» را شکل می‌دهد. در مدل دیگر اینگونه فرض می‌شود که ارتباط خداوند با موجودات متنوع در عرض هم دارای اشکال نیست اما این ارتباط باید ابتدا از طریق طبقهٔ مجردات باشد. یک وجود اول، نخست، طبقهٔ مجردات را ایجاد می‌کند و سپس از آن طریق طبقهٔ مادیات را خلق می‌کند. مدل دیگر می‌گوید که اصلاً خداوند در وهلهٔ نخست با همین موجودات مادی ارتباط دارد و موجود مجرد دیگری غیر از خداوند نداریم. متکلمین گرایش به نظر اخیر دارند. یعنی متکلمین به دلایل کلامی فکر می‌کنند که اگر خداوند نتواند همهٔ موجودات را با هم ایجاد کند یا اگر ضرورت داشته باشد که خداوند اول موجودی را ایجاد کند و بعد موجودی دیگر را، این امر پذیرش یا وارد آوردن نقص بر خداوند است. حال آنکه قادر مطلق بودن خداوند به این معنا است که هر کاری که بخواهد می‌تواند انجام دهد و هر فرض دیگر شرک و پذیرش نقص برای خداوند و خلاف مبانی دینی است. این منظر متکلمین است و در شیعیه هم با وجود اینکه متکلمین شیعیه برخلاف اهل سنت، بسیار به فلاسفه نزدیک هستند و اختلافی با آنها ندارند بعضی از غیرمتکلمان که ظاهری مسلک‌اند، یعنی اصلاً به بحث عقلی التزامی ندارند و فقط به ظاهر روایات و آیات استناد می‌کنند، به این دیدگاه قائلند. به اینها اهل ظاهر می‌گویند البته نه به معنای مذموم، بلکه یعنی کسانی که در ورای ظواهر آیات و روایات قائل به بطونی برای آنها نیستند یا اگر هم به بطونی قائل باشند فهم آن را برای غیر معصومین ممکن نمی‌دانند. در شیعیه گاهی اوقات به این دسته اخباری گفته می‌شود. البته اهل ظاهر منحصر به اخباری‌ها نیستند. ممکن است فردی اخباری به معنای خاص نباشد (چون اخباری‌ها به ظواهر آیات قرآن هم ملتزم نیستند و بلکه قول معصوم برای آنها حجت است) اما اهل ظاهر باشد. چنانکه ذکر شد اهل ظاهر بودن دارای معنای

مذمومی نیست؛ اینها افرادی هستند که صریحاً می‌گویند: ما به ظواهر کتاب و سنت متمسک هستیم و بحثی خارج از آنها نداریم و اضافه بر معانی ظاهری سخنی نباید گفت. این افراد چون مستندات کتاب و سنت را به ظواهر اخذ می‌کنند اصولاً مانند گروه متکلمین قائل به مجردات نیستند. یعنی هیچ مجردی در عالم به‌جز خداوند نمی‌پذیرند و بقیه موجودات را مادی می‌دانند، حتی نفس انسان را هم مادی می‌دانند. ملائکه هم مادی‌اند (و به‌آپاتی هم استناد می‌کنند). ایشان می‌گویند خداوند همه موجودات را با هم یا به‌هر شکلی که دلخواه اوست یعنی بدون الزام به رعایت ترتیب رتبی و منطقی بین آنها آفریده است. در این بین از فیلسوفان عالم اسلام تنها ابن‌رشد در این مسأله هم‌اوا با متکلمین است. کما اینکه در پاره‌ای از مسائل دیگر نیز همین‌طور است. یعنی ایشان هم این قول را که در بین فلاسفه اسلامی اجماعی است قبول ندارد (اجماع نه به این معنا که اختیار ایجاد کند. در فلسفه اجماع محلی ندارد. در گزارش تاریخی آراء می‌گوییم اجماعی است. نه اینکه فیلسوفان استناد به اجماع می‌کردند یا ما چنین می‌کنیم. اجماع در اینجا به این معناست که فیلسوفان در این سخن با هم مشترک هستند امثال ابن‌سینا، بهمنیار، خواجه‌نصیر، شیخ‌اشراق، میرداماد، ملاصدرا، حاج‌ملاهادی سبزواری، علامه طباطبایی و همه فیلسوفان تا به‌امروز قائل به این مطلب هستند و بر آن اتفاق دارند). ابن‌رشد در طرف متکلمین است. از طرف متکلمین به‌طور سنتی، چند حمله‌گسترده علیه فلسفه در عالم اسلام انجام گرفته است، مانند حملات غزالی و فخررازی، غزالی در تهافت‌الفلاسفه در بیست‌مسأله فلاسفه را محکوم کرده و آراء ایشان را مخالف دین دانسته است. یکی از آن مسائل قاعده الواحد است که در ضمن مسئله سوم از کتاب تهافت مورد بحث واقع شده که مربوط به فاعلیت خداوند است. در آنجا غزالی می‌گوید. فلاسفه فاعلیت خدا را قبول ندارند و هرچه به ظاهر در این باب می‌گویند نیرنگ و فریب است. ابن‌رشد در دفاع از فلسفه ردی بر غزالی نوشته است به‌عنوان تهافت‌التهافت. منتهی در ردی که ابن‌رشد نوشته هویت نیمه کلامی خودش را حفظ کرده است. یعنی هرچند در برخی مواضع سخن متکلمان را رد کرده است ولی چارچوب فکری خودش را دارد و در این چارچوب فکری خیلی جاها با قضایای آنها موافق است. حال به سراغ این رد و نقص‌ها می‌رویم البته نخست به اجمال و خلاصه استدلال فیلسوفان را بیان می‌کنم و بعد دوباره به اصل مسأله بازمی‌گردیم. استدلال حکیمان استدلالی کاملاً منطقی و برهانی است. آنها در بحث راجع به نحوه صدور فعل خداوند این مطلب را مطرح کرده‌اند و محکم‌تر و منطقی‌تر از همه ابن‌سینا آن را مطرح کرده است.

استدلال ابن‌سینا بر قاعده الواحد

ابن‌سینا اصل این مسأله را در کتاب شفا به‌طور مفصل بیان کرده و در اشارات آن را بازگو کرده است و در دو کتاب دیگر که خیلی کوچک اما مهم هستند (مباحثات و تعلیقات) هم این مسأله

مطرح شده است. این دو کتاب به صورت فقرات جدا از هم یا پرسش و پاسخ هستند و در اواخر عمر ابن سینا نوشته شده‌اند. در مباحثات اشخاص متفاوتی طرح سؤال می‌کنند از جمله بهمینار که شاگرد بزرگ و معروف ابن سینا است. در فقره مورد بحث بهمینار از جمله پرسیده است که دلیل شما در مسأله «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» چیست؟

ابن سینا می‌گوید: اگر فرض کنیم امر واحدی وجود داشته باشد و اگر قرار باشد از این واحد معلول الف صادر شود مخالف قاعدة الواحد باید بگوید که از واحد بهم صادر می‌شود. یعنی اگر بخواهید این قاعده را نقض بکنید، باید بگویید از واحد هم الف صادر می‌شود و هم ب. ابن سینا می‌گوید: از طرف دیگر ب مساوی با لا الف است. یعنی برای اینکه چیزی ب باشد باید الف نباشد (اگر ب، لا الف نیست پس الف است) پس «ب» لا الف است. حال مخالف ما می‌گوید که از واحد در آن واحد هم الف صادر می‌شود و هم لا الفو این تناقض است. (مباحثات، فقره ۲۶، ص ۱۱۲) و نیز فقرات ۶۷۳ (ص ۲۲۶) و ۷۸۷ (ص ۲۷۱). این مطلب کمی نیاز به توضیح دارد: وقتی می‌گوییم «واحد علت الف است» علت بودن به این معناست که حیثیت و ویژگی‌ای در این علت هست که سبب بروز الف شده است. وقتی که چیزی علت چیز دیگری است، باید دارای حیثیت و ویژگی خاصی باشد. در ساختمانی که زندگی می‌کنیم اگر برق خراب شود برای تعمیر آن از برق کار کمک می‌خواهیم. اگر لوله بترکد، لوله‌کش می‌آوردیم. اگر دیواری خراب شود، به‌نأ رجوع می‌کنیم. چرا؟ زیرا برای تعمیر جریان برق نیاز به مهارتی است که در برق کار وجود دارد؛ یعنی شخص برق کار چیزی دارد که لوله‌کش آن را ندارد. کما اینکه لوله‌کش هم تخصص و فنی دارد که برق کار ندارد. بحث علت به طور ساده و خلاصه چیزی غیر از این نیست. یعنی اینکه هر علتی با معلول خاصی مناسبت دارد. اگر قرار بود که در علت مناسبت و ویژگی خاصی برای صدور معلولی خاص نباشد، هرکسی هر کاری می‌توانست انجام دهد. حال آنکه می‌دانیم هر کاری یک تخصص و ویژگی مخصوص به آن کار را می‌خواهد و کسی که دارای آن تخصص باشد می‌تواند آن کار را انجام بدهد و کسی که آن ویژگی را نداشته باشد نمی‌تواند آن کار را انجام دهد. بنابراین اگر می‌گوییم علت، منظورمان از علت همیشه این است: موجودی هست که این موجود دارای ویژگی و خصوصیتی است و این ویژگی و خصوصیت منشأ و مبدأ می‌شود برای اینکه موجود دیگری از آن صادر شود. در واقع معلول بروز و ظهور ویژگی‌ای است که در علت هست. اگر بین معلول و علت رابطه‌ای تکوینی نباشد و رابطه‌ای اعتباری باشد، (مثلاً رؤسا حکم بدهند که آقای فلانی رئیس شود بدون اینکه رعایت صلاحیت و تخصص و ویژگی لازم برای احراز آن پست را در او بکنند) این حکم اعتباری در جاهایی که بدون رعایت واقعیت و تخصص‌ها و صلاحیت‌ها جاری می‌شود و بر واقعیت عینی و تکوینی متکی نیست موجب تخریب و به هم ریختگی امور می‌شود: به‌طور خلاصه، حقیقت رابطه میان علت و معلول حتی در امور اعتباری نیز اگر واقماً بخواهیم نتیجه درستی بگیریم باید لحاظ شود. پس اگر به چیزی می‌گوییم

«علت»، به این معنا «علت» است که دارای ویژگی و خصوصیت خاصی هست در غیر این صورت به آن «علت» نمی‌گوییم. حال ابن‌سینا می‌گوید: اگر شما می‌گویید از این واحد، الف صادر می‌شود، یعنی در این واحد یک‌حیثیتی متناسب با الف بودن است، اگر از این واحد ب هم صادر شود، به معنای لا الف است، ب همان الف نیست. پس ما در ب ویژگی مخصوصی داریم که الزاماً باید در علت غیر از ویژگی‌ای باشد که در الف پیدا شده است. بنابراین اگر کسی بخواهد به این امر ملتزم بشود که از یک‌ش‌ء دو ش‌ء در غرض هم یعنی در آن واحد، در رتبه و حیث واحد، صادر شود و یکی از آنها الف باشد و یکی ب، نتیجه منطقی این حرف این است که در آن ش‌ء یعنی علت دو حیثیت وجودی هست. بنابراین ش‌ء مورد نظر واحد محض و تام نمی‌تواند باشد. در نتیجه ش‌ءی که حقیقتاً واحد باشد و هیچ‌گونه کثرت حقیقی در او موجود نباشد نمی‌تواند از حیث واحد دو معلول متمایز را ایجاد کند. این از طرف علت و اما از طرف معلول هم اگر واقعاً در علت جز یک حیثیت واحد نباشد باید معلول هم متناسب با آن باشد یعنی باید الف و لا الف، یکی باشند.

البته ممکن است فردی هم لوله‌کشی بلد باشد، هم بنا باشد و هم برق کار و احياناً استاد فلسفه! البته اینها همه اسم هستند ولی ممکن است حقیقتاً پدیده‌های مختلفی و جهات کثیره‌ای در یک فرد باشد. باز هم اگر دقت بکنیم در وجود او برای هر کدام از این حرفه‌هایی که دارد، یک مهارت خاصی وجود دارد. بنابراین حیث لوله‌کشی غیر از حیث سیم‌کشی است و اینها غیر از حیث فلسفه دانستن و ادبیات دانستن است، اما فرض ما این بوده که ش‌ء واحد باشد. یعنی بحث در این است که واحد من جمیع الجهات، لایصدر عنه‌الا الواحد. کل مطلب به همین سادگی است. یعنی ابن‌سینا پاسخ را در مباحثات در یک سطر داده است و گفته اگر از واحد الف صادر شود، لا الف (یعنی ب) از او صادر نمی‌شود. و لحاظ این دو حیث در ش‌ء بسیط باعث تناقض می‌شود. این اجمال حرف فلاسفه در این مسأله است. تفصیلی هم که داده‌اند در بحث و گفتگو با دیگران بوده است. این نکته صرفاً یک برهان است. و هر کسی بخواهد این مسأله (یا هر مسأله فلسفی دیگری) را نقض بکند، صرفاً باید برهان اقامه بکند. یعنی در نقض آن باید نشان داد که این برهان غلط است و به دلایل منطقی باطل است. هیچ‌کس مدعی نیست که این قاعده مقدس است. فیلسوف این حرف را نمی‌زند. البته برخی - مانند ملاصدرا - گفته‌اند که این قاعده در حد بدیهی است و هرکس فطرت عقلی انسانی داشته باشد آن را قبول می‌کند ولی فطرت عقلی، نه مقدسات نقلی!

هیچ فیلسوفی در مقابل برهان نمی‌گوید که شما مقدسات عالم را به هم زدید. عکسش صادق است. یعنی متکلم این حرف را می‌زند نه فیلسوف. همین‌جا این نکته را اضافه کنم که در مورد قاعده الواحد حداقل در فلسفه اسلامی اجماع بر آنست که این قاعده اولاً و بالذات فقط در مورد خداوند است. یعنی این قاعده راجع به طبیعیات و حتی مجردات نیست. فقط راجع

به خداوند است و بعد در مورد غیر خداوند با اضافه کردن قیود و حیثیات آن را به کار می‌برند. خداوند قید و حیثیت ندارد. زیرا به حسب فرض خداوند واحد بالذات است و وحدتش وحدت حقه حقیقیه است. منظور از وحدت حقه حقیقیه یعنی اینکه ذات خداوند عین وحدت است. نه اینکه شی‌ایی باشد که وحدت به آن عارض شود. مثلاً ما انسان‌ها وحدت داریم. و اساساً همه موجودات عالم وحدت دارند. شیئی تا وحدت نداشته باشد نمی‌تواند موجود باشد. منتهی وحدت‌ها عارض وجود ما هستند. یعنی ما عین وحدت نیستیم. ما انسان هستیم. عبارت از پوست و گوشت و استخوان و نفس و... ولی به جسممان یک‌نوع حیثیتی عارض شده است که مجموع جسممان را واحد کرده است. نفس مان را هم همین‌طور. یعنی در عالم همه موجودات، وحدتشان عارضی است. مثل دو میز. هر کدام از این میزها وحدت دارند و وحدتشان به اعتبار این است که هیئتی به وجود آورده‌اند. سطح و پایه را برای مقصود خاصی به هم چسبانده‌ایم و یک میز شکل گرفته است. ولی معنی این حرف این نیست که میز یعنی وحدت. در مورد خداوند مطلب عکس این است. یعنی اصلاً خداوند حقیقتی است که این حقیقت عین وحدت است. یعنی وحدت، خود حقیقت ذاتی او است. در چنین موجودی نمی‌تواند دو حیثیت باشد و این امر نقض حقیقتش خواهد بود. در موجودات دیگر اگر بخواهیم این قاعده را جاری و ساری بدانیم باید قید بزنیم. یعنی بگوییم این موجود از آن جهت که برای او وحدتی فرض می‌کنیم، از آن حیث واحد، اگر چیزی از آن صادر شود، یکی بیشتر نمی‌تواند باشد. در غیر این صورت ممکن است در هر موجودی صد حیث باشد و از هر حیثش هم چیزی صادر بشود.

سخنان غزالی و ابن‌رشد در رد قاعده الواحد

حال به سراغ استدلال‌های غزالی و ابن‌رشد در رد این قاعده می‌رویم. غزالی نماینده مهم دیدگاه متکلمان است و ابن‌رشد فیلسوفی است که برخلاف عمده حکمای اسلامی با این قاعده مخالفت کرده است. مباحث این دو در کنار هم در کتاب تهافت‌التهافت آمده است. ابن‌رشد ابتدا از کتاب تهافت‌التهافت غزالی نقل می‌کند که در الوجه الثالث: «فی استحالة أن یکون العالم لبعلاً لله تعالى علی اصلهم» می‌گوید: فیلسوفان بر اساس آن قواعدی که دارند (خصوصاً قاعده الواحد) نمی‌توانند بگویند عالم فعل خداست. یعنی عالم را نمی‌توانند مخلوق خدا بدانند. زیرا «هو انهم قالوا: لا یصدر من الواحد الا شیء واحد و المبدأ واحد من کل وجه و العالم مرکب من مختلفات» چرا که ایشان می‌گویند از واحد چیزی جز واحد صادر نمی‌شود و خدا هم واحد از همه جهات است، [از طرفی] عالم هم از امور مختلف تشکیل شده است بنابراین به موجب همان اصلی که به آن معتقدند [یعنی الواحد] نمی‌توانند بگویند که عالم از خدا صادر شده است. ابن‌رشد که این سخنان را نقل می‌کند به بعضی پاسخ می‌دهد و بعضی را قبول می‌کند او درباره قاعده الواحد می‌گوید اگر ما این اصل را قبول کنیم، پاسخ به اشکال غزالی دشوار خواهد بود اما

این سخن فقط مورد قبول فلاسفه متأخر اسلام است. یعنی ابن سینا و... شخص دیگری این حرف را زده است. یعنی حرفی نیست که فلاسفه بزرگ مثل ارسطو زده باشند. این سخن ایرانی‌ها است. بعد دوباره از ابوحامد غزالی نقل می‌کند (غزالی حرف فلاسفه را خلاصه می‌کند): آنها می‌گویند اول صادر، یک عقل مجرد است که این عقل مجرد خودش و مبدش را می‌شناسد و بقیه عالم از او صادر می‌شوند و این عقل مادی نیست و قائم به ذات است و در لسان شرع هم به آن مُلک (یعنی فرشته) می‌گویند.

سپس ابن رشد می‌گوید خلاصه این قاعده این است که از خداوند چون بسیط است فقط واحد صادر می‌شود و جز واحد صادر نمی‌شود و در غیر این صورت اختلاف جهت و حیثیت در فاعل لازم می‌آید و این امر ممکن نیست، مگر اینکه بگوییم موادی در آنجا وجود دارند که به واسطه ماده اختلاف پیدا شده است و در آنجا (یعنی پیش خدا) ماده نیست و... به همین ترتیب حرف‌های فیلسوفان را نقد می‌کند و تاریخچه‌ای هم برای آن نقل می‌کند و می‌گوید امروزه فلاسفه خلاف این سخنان را می‌گویند و مدعی‌اند که از آن واحد اول همه موجودات متغایر، با همه تقابلی که دارند، صادر می‌شوند. البته ابن رشد گاه هم از فلاسفه دفاع می‌کند و می‌گوید بعضی از حرف‌های غزالی نسبت به مشائیان درست نیست. در ادامه او نظر مشائیان را اینگونه خلاصه می‌کند که اول موجودی که از خدا صادر می‌شود محرک فلک اعظم است و از محرک فلک اعظم، فلک اعظم پیدا می‌شود و از آن فلک ثانی پیدا می‌شود و این محرک فلک اعظم اول خودش را تعقل می‌کند و نیز آن چیزهایی که در ذات خودش هست (یعنی محدودیت ذات و امکان ذات). ابن رشد می‌گوید بر اساس اصول فلاسفه (منظورش ارسطو است) خطاست که بگوییم این فلک اول، ذات خودش را تعقل می‌کند و نیز خداوند را تعقل می‌کند و از تعقل خداوند عقل دوم به وجود می‌آید و ذات خودش را تعقل می‌کند، و از این تعقل نفس فلک به وجود می‌آید و بعد امکان خودش را تعقل می‌کند و از آن جسم فلک پدید می‌آید، تعقل موجب تمایز نمی‌شود و در انسان هم عاقل و معقول یکی هستند، چه برسد به عقول مجرده. و می‌گوید که این حرف‌ها هیچ ربطی به ارسطو ندارد و لازمه حرف ارسطو نیست. در نظر ابن رشد قاعده الواحد مربوط به امور طبیعی است و از فاعل‌هایی که در عالم طبیعت مشاهده می‌شوند یعنی "فاعل شاهد"؛ یک چیز بیشتر صادر نمی‌شود ولی معنای فاعلیت در فاعلیت اشیاء که فاعل شاهدند با معنای فاعلیت در فاعلیت خداوند که فاعل غایب است مشترک لفظی است. اشیاء طبیعی در اسم فاعل‌اند یعنی فاعلیتشان متعین و مقید است ولی فاعلیت خدا فاعلیت مطلقه است و لذا اعادة الواحد فقط مخصوص فاعل‌های مقید و طبیعی است و نه فاعل مطلق یعنی خدا. (تهافت‌التهافت، ص ۱۸۰) البته این حرف مخالف نص صریح (به قول ایشان) فلاسفه متأخر اسلامی است. سخن این فلاسفه اصلاً این نیست که از فاعل‌های طبیعی یعنی از محسوسات لایصدر عنه الا الواحد، بلکه دقیقاً برعکس آن می‌گویند این قاعده فقط مخصوص

خدا است و در این مسأله هم اجماع وجود دارد. یعنی در ملاصدرا و سایر حکما به صراحت گفته شده که این قاعده فقط در مورد خدا است. مرحوم آقا میرزامهدی آشتیانی، از حکما و عرفای متأخر تهران در کتاب "اساس التوحید" صریحاً اعلام می‌کند که این قاعده از نظر حکما فقط و فقط در مورد خداوند است. (اساس التوحید، ص ۶۳ - ۶۱) ولی ابن رشد می‌گوید قاعده الواحد راجع به فاعل‌های طبیعی است و راجع به خداوند که فاعل مطلق است نیست و فاعل در اینجا اصلاً مشترک لفظی است. البته ابن رشد اصولاً کلیه معانی عالم محسوس و به اصطلاح خودش «شاهد» را با عالم مقولات و مجردات و به اصطلاح خودش «غایب» مشترک لفظی می‌داند و از این جهت نیز دیدگاهی کاملاً کلامی دارد. بنابراین زمانی که فاعلیت را به خداوند نسبت می‌دهید او فاعل مطلق است و آنچه که شما می‌بینید فاعل‌های مقید هستند که هر کدام محدود و متمین هستند و از موجودی که فاعل مطلق است فقط فعل مطلق صادر می‌شود. حالا ابن رشد می‌خواهد بگوید معضلی را که اول بحث مطرح کرده، مطابق حرف فلاسفه اولیه رخ نمی‌دهد. او این مطلب را به گونه‌ای تفسیر می‌کند تا، به زعم او، با مبانی ارسطو بخواند و مشکل حل شود. از نظر ابن رشد فعل مطلق اختصاص به مفعول خاصی ندارد. از خداوند، که فاعل مطلق است، یک فعل مطلق سر می‌زند. چون فاعل مطلق است، مفعولش هم مطلق است و آن صادر مطلق با هر موجودی تناسب دارد. چون مطلق است، متمین نیست. در مثالی که در ابتدا آوردیم سبب کش‌فرد متمینی بود که فقط تخصص و استعداد آن کار را داشت، لوله کش فردی بود که استعداد کار دیگری را داشت. اما اگر به کسی گفتند که او همه کاره است البته او همه کاری را می‌تواند انجام دهد. سپس ابن رشد می‌خواهد نشان دهد که این حرف مأخذ و نشانی هم در ارسطو دارد و می‌گوید: ارسطو در بحث عقل انسانی در کتاب نفس گفته است: از آنجا که عقل انسان از ماده جدا است، هر معقولی را می‌تواند تعقل کند. چون از ماده جدا است. بنابراین، پاسخ این مشکل بر اساس مذهب حکیم (ارسطو) این است که در اشیایی که دارای ارتباطات هستند و مطلق نیستند، مانند موجودات مرکب از ماده و صورت (چون ماده و صورت با همدیگر مرتبط هستند) یا یکایک اجزاء بسیط عالم که با هم مرتبط می‌شوند و مرکباتی را به وجود می‌آورند، وجود چنین اشیایی تابع رابطه‌شان است. یعنی وجود اینها عین ربطشان است. و حالا که این گونه است آن کسی که رابطه را اعطا می‌کند، وجود را اعطا می‌کند (فَمُعْطَى الرِّبَاطِ هُوَ الْمُعْطَى الوجود) و همه این موجودات با یک معنای واحد با خدا مرتبط هستند. از آنجا که وجود این موجودات ربطشان است، یک امر واحد برای همه اینها کفایت می‌کند. خداوند واحدی را به‌طور مطلق ایجاد کرده و او می‌تواند با همه این موجودات ارتباط برقرار کند و آنها را ایجاد کند. پس صرفاً لازم است که خداوند فقط یک معنای واحد را ایجاد بکند و این معنای واحد با هر موجودی، به هر شکلی می‌تواند ارتباط برقرار کند. بنابراین نظام ماشینی (نظام ابن سینایی) به هم می‌ریزد که معتقد است باید عقلی باشد و از آن عقل، با تعقل خدا عقل دیگری و از تعقل

ذات خودش، نفس فلک و از امکانش جسم فلک صادر شود. به نظر ابن رشد این سخنان داستان است. این فرضیه جناب ابن رشد است و راجع به این مسأله هم توضیحاتی می‌دهد. (ر.ک. به تهافت‌التهافت از ۱۷۴ - ۱۸۰) ابن رشد پیش از این بحث چنین می‌گوید: «همه اینها را ببینید که آیا اصلاً حرف‌های اینها برهانی است یا نه... در کتاب‌های قدما نگاه کن. نه در کتاب ابن سینا و غیره. نگاه کن به ارسطو و مفسرین ارسطو. آنها (یعنی ابن سینا) مبنای ارسطو را در علم الاهی تغییر دادند و آن را از حالت برهانی خارج کردند». ابن رشد در ادامه اشکالات غزالی را بر سخنان فلاسفه و نظریه آنها را راجع به عقول و افلاک و... طرح می‌کند. خلاصه اشکال این است که شما می‌گویید عقل اول از خداوند صادر می‌شود و آن عقل اول به خداوند که می‌نگرد، از راه تعقل مبدأ عقل دوم پیدا می‌شود، به خودش که نگاه می‌کند نفس فلک ایجاد می‌شود، به امکان وجود خودش که نگاه می‌کند جسم فلک اول صادر می‌شود. در اینجا در باب عقل اول تئلیشی را می‌پذیرید، پس چرا در مورد خود خدا این طور نمی‌گویید؟ این تئلیث در مورد عقل اول از کجا پیدا شده است؟ در حالی که مبدأ او واحد است. غزالی می‌پرسد: مگر از خداوند یک امر صادر نشده است؟ این دو امر دیگر چگونه پدید آمدند؟ شما نمی‌توانید بگویید این کثرت از جهت مبدأ است. زیرا در این صورت، قاعده الواحد نقض می‌شود و در همان مبدأ می‌گوییم که تئلیث وجود دارد. از جهت مبدأ نیست که این عقل می‌تواند مبدأ را تعقل کند و امکانش را از مبدأ نگرفته، بلکه از خودش گرفته است. حال می‌گوید: ما راجع به خود خدا این حرف را می‌زنیم. مگر نمی‌گویید که خداوند واجب‌الوجود است. پس از وجود خداوند یک چیز پیدا می‌شود و از وجوبش یک چیز. از تعقل وجودش یک چیز و از تعقل وجوبش چیز دیگری پیدا می‌شود. سخن غزالی این است که اگر قضیه به این سادگی حل می‌شود این سخن را در مورد خدا بزنیم. چرا راجع به ممکن‌الوجودها این حرف را می‌زنیم ولی راجع به خدا نمی‌زنیم. سپس می‌گوید: این سخنان کودکانه است اگر این گونه باشد، ما انسان هستیم، ما خودمان را هم ممکن‌الوجود تصور می‌کنیم، هم انسان و هم مرکب از حیوان و ناطق. پس باید از تعقل هر کدام، چیزی در عالم به وجود آید. ابن رشد قسمت اول سخنان غزالی را که مربوط به ممکن‌الوجود است تأیید می‌کند و مشکلی با آن ندارد ولی در آنجا که غزالی می‌گوید چرا از تعقل انسان که ممکن‌الوجود است چیزی صادر نمی‌شود؟ پاسخ می‌گوید که سخن فلاسفه این است که عقل مجرد (یعنی موجودی که مجرد است و از ماده جدا است)، فعلش همان تعقل است. انسان که موجودی است توأم با ماده است فعلش همان تعقل نیست. یعنی به صرف تعقل فعل از او صادر نمی‌شود. بنابراین حرف فلاسفه این قدر هم بی‌منا نیست. اگرچه که به اصل مطلب، آن اشکال وارد است. این اجمال سخنان غزالی و ابن رشد است. در تمام کتاب ابن رشد از اول تا آخر و در تمام کتاب غزالی از اول تا آخر یک کلام راجع به اصل استدلال گفته نشده است. البته غزالی در پایان این بحث می‌گوید اگر از ما بپرسند که این مشکل را چگونه پاسخ می‌گوئید، می‌گوئیم که این اصل هیچ مبنای برهانی

ندارد نه بدیهی است و نه به طور نظری استدلالی بر آن وجود دارد. و سپس می‌افزاید عقل بشر در این امور راه ندارد و باید پاسخ را از وحی دریافت کرد. ابن رشد هم می‌گوید: این چه خدای حقیری است که معقول معلولش (یعنی عقل فعال) به تنهایی می‌تواند تمام عالم را ایجاد کند در حالی که علت آن که خدا است یکی بیشتر نمی‌تواند ایجاد کند. چگونه ممکن است که این معلول چندین و چند موجود ایجاد کند و خدا یکی خلق کند. خلاصه سبک استدلال و بیان این منتقدین فلسفه اسلامی چنین است. این سبک یا خطابی است یا مستند به یک نوع استنبادهای دینی است مانند اینکه قدرت خدا کم می‌شود یا تشنیماتی از این دست است که شما حرف‌ارسطو را (به زعم ابن رشد) تغییر داده‌اید. ما در هیچ یک از این منتقدین کوچک‌ترین بیانی به صورت استدلال نمی‌بینیم (البته فخر رازی یک اشکال و ایراد منطقی بر این اصل وارد می‌کند که بدان خواهیم پرداخت).

دیدگاه افرادی همچون غزالی از جهتی به تلقی غلط و سطحی آنها از بحث امکان و وجوب برمی‌گردد و از جهتی به تلقی غلط آنها از اصل علیت و از مسأله تناسب و سنخیت میان علت و معلول. در مورد اول یعنی فهم نادرست و سطحی از تقسیم موجودات به ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود می‌گویند چرا وجود خداوند را یک ویژگی مستقل از وجوب تلقی نکنیم و نگوییم از وجود خدا یک چیز صادر می‌شود و از وجوبش مثلاً چیزی دیگر، متکلمین فکر می‌کنند وقتی می‌گوئیم ممکن‌الوجود، به این معناست که حقیقتی به نام امکان وجود هست و این امکان وجود امری وجودی است، حال چرا وجوب وجود این‌طور نباشد. غزالی می‌گوید: می‌توانیم بگوییم وجود غیر از وجوب است. چه کسی گفته که خداوند عین وجوب است؟ همان‌طور که شما می‌گویید انسان غیر از ممکن است و دو امر حاصل می‌شود خدا هم غیر وجوب است و دو امر حاصل می‌شود. (تهافت‌الفلاسفه، ص ۱۹۵) و به این ترتیب آن معنای بساطت ذات واجب را به اصطلاح خودش خدشه‌دار می‌کند. حال آنکه اگرچه مفهوم وجود عین مفهوم وجوب نیست چون شامل موجود ممکن هم می‌شود (برخلاف قول عرفا)، و به عبارت دیگر وجود یعنی عینیت و منشأیبت آثار است که اعم از ممکن و واجب است، ولی از طرفی وجوب امری جدای از وجود نیست بلکه به اصطلاح تأکد وجود است. منظور از تأکد یعنی توجه به حقیقت و حاق ذات موجود داشتن، توجه به حیت تعلیلی داشتن، یعنی اگر وجود عین ذات موجود باشد اگر موجود حقیقتی جز وجود نداشته باشد و وجود محض باشد، در این صورت به این چنین وجودی واجب می‌گویند و اگر موجود در ذات و حقیقت خود محض و عین وجود نباشد بلکه از ناحیه غیر به این مرحله وجود رسیده باشد، آن موجود دارای وجوب ذاتی نیست یعنی عینیت دارد ولی حقیقتش محض عینیت و تحقق نیست. خلاصه اینکه اگر خداوند واجب‌الوجود است معنایش این نیست که چیزی به جز وجود است بلکه همین عین وجود بودن را واجب‌بودن می‌گوییم. پس وجوب موجب تعدد حیثیت نمی‌شود بلکه برعکس تأکد در وجود و تأکید بر بساطت است.

پس زمانی که می‌گوییم خداوند واجب‌الوجود است، منظور این نیست که خداوند وجودی و حقیقتی است و چیزی هم علاوه بر آن حقیقت و وجود به نام وجوب دارد. درست است که ما از وجوب وجود خداوند صفات او را اثبات می‌کنیم اما منظورمان از وجوب وجود آن وجودی است که عین وجود است و هیچ جهت نقصی در آن نیست. چنین موجودی باید همه کمالات را داشته باشد. اینگونه نیست که چون ما در کلام تکثیر کرده‌ایم در خداوند هم تکثیر ایجاد می‌شود. خلاصه حرف حکما در این مورد این است که موجودی که از جمیع جهات واحد است و مبدأ عالم هست، نمی‌شود (این نمی‌شود نه به معنای ضعف و نقص است، بلکه به معنای علو و کمال است) نخستین مخلوقاتش متفرق و متعدّد و ضعیف‌باشند؛ اگر از موجودی که موجود مطلق و کمال مطلق است مخلوقی صادر شود، و این صادر اولیه پشه باشد، این امر نشان قدرت او نیست. چون حاصل اولیه فیض او یک پشه است. انسان نباید عامیانه بحث بکند و بگوید خدا قادر است و همه‌کار می‌تواند انجام دهد. این قادر بودن کمال برای خداوند نیست. بلکه قدرت و توان خداوند را پایین آوردن و در اندازه یک پشه کاهش دادن است. نیروگاهی که بشود به آن مستقیماً یک لامپ ۱۰۰ وات را وصل کرد، به اندازه یک کیلووات و کمتر از آن قدرت دارد که می‌تواند بی‌واسطه به یک لامپ متصل شود و دیگر از آن ۳۰۰ مگاوات برق حاصل نمی‌شود. در شهرها، پست و ترانسفورماتور می‌گذارند و فشار را کم می‌کنند. یعنی فشار نیروگاه را کم می‌کنند تا بشود آن را به این لامپ‌های ضعیف تقسیم کرد. عین همین داستان در اصل وجود برقرار است. این جلالت و شوکت و قدرت نیروگاه را می‌رساند نه ضعف و نقص نیروگاه را. البته این بیان تمثیلی شکل استدلالی دارد. قوت و کمال معلول اول هم در عنوان وحدت خودش را نشان می‌دهد. استدلال حکما چنین است که می‌گویند: اگر می‌گویید مبدأ عالم واحد من جمیع الجهات است. اگر از او مخلوقی صادر شود این مخلوق باید به حکم قاعده علیت تناسبی با حقیقت علت داشته باشد یعنی به اصطلاح یک حیثیت و ویژگی خاصی در علت موجب صدور این معلول شده باشد. ممکن نیست در این مبدأ دو حیث وجود داشته باشد. زیرا معنای دو حیث این است که نهایتاً مبدأ شما دو چیز است. اگر یک حیثیت موجب خلقت شده است، پس در اولین مرحله خلقت باید یک مخلوق باشد و اگر دو مخلوق یا بیشتر باشد باید به تمدد حیثیات در ذات علت برگردد و از آنجا که خداوند ذات بسیطه است این امر به تناقض منجر می‌شود.

ایراد منطقی فخر رازی

تنها کسی که اشکال منطقی به برهان ابن‌سینا گرفته فخر رازی است. اشکال فخر رازی این است که می‌گوید: ب یعنی لا الف. یعنی اگر از مبدأ هم‌الف صادر شود و هم ب مراد از ب، لیس پآلف است. یعنی اینکه حیث ب، حیث صدور لا الف است نه عدم صدور الف، در حالیکه نقیض صدور الف، عدم صدور الف است نه صدور لا الف. و صدور الف و صدور لا الف مطلقاً نقیضین

نیستند. یعنی تناقض اصطلاحی واقع نشده است. مرحوم ملاصدرا در اسفار به این اشکال پاسخ داده است و می‌گوید: این مثل آن است که کسی به ارسطو اشکال منطقی گرفته بود و ابن‌سینا در جایی به او گفت: تو به ارسطو اشکال منطقی گرفتی در حالی که ارسطو واضح منطقی است. ملاصدرا می‌گوید فخر رازی هم به شیخ که رئیس صناعت میزان است ایراد منطقی می‌گیرد. و بعد می‌گوید ابن‌سینا در کتاب مقولات بیان کرده است که اگر این‌طور باشد، این در قوه تناقض است نه اینکه نقیض باشند. ولی به علت خصوصیت مورد در اینجا تناقض روی می‌دهد. زیرا در مبدئی که یک جهت بیشتر در آن وجود ندارد، آن «در قوه نقیض بودن» به تناقض بدل می‌شود. یعنی در مبدأ هم حیثیت صدور الف هست و هم حیثیت صدور لا الف. بنابراین باید هم «حیثیت صدور» الف و هم «حیثیت صدور لا الف» در آن صدق بکند. ولی به جهت بساطت مبدأ، تبدیل به «حیثیت صدور الف» و «لا حیثیت صدور الف» می‌شود و این امر یعنی تناقض. خود حیثیت صدور ب مستقیماً متناقض با الف نیست. یعنی صدور ب به معنای عدم صدور الف نیست. بلکه به معنای صدور امری است که آن غیر الف است یعنی تا اینجا سخن فخر رازی درست است که صدور دو شی الف و ب به معنای وقوع تناقض در مبدأ نیست ولی ایشان توجه نکرده است که این نکته را خود شیخ به دیگران آموخته است ولی در این مورد مقدمه دیگری در کار است و آن بساطت مبدأ است یعنی با توجه به مسأله توحید و اینکه خداوند احدی الذات است و ذات الهی هرگونه تجزیه محال است لذا پذیرش دو شیء در حکم نقیض لاجرم تبدیل به دو نقیض واقعی می‌شود و صدور الف و ب به معنای صدور الف و عدم صدور الف خواهد بود. (اسفار، ج ۷، صص ۲۱۱-۲۰۳)

ارزیابی کلی قاعده الواحد

چنانکه دیدیم تنها فردی که به این قاعده ایراد منطقی گرفته فخر رازی در "مباحث المشرقیه" بوده و بدان اشکال هم پاسخ داده شده است. و غیر از این در تمام طول و عرض کسانی که کتاب نوشته‌اند یک نفر راجع به اصل برهان حرف نزده است. بلکه همه انتقادات از قبیل همین حرف‌های حاشیه‌ای است که خدا قوی است و خدا ضعیف نیست و تمسخر فلکیات و... در رابطه با بحث‌های مربوط به فلکیات باید گفت که این مباحث در فلسفه از همان ابتدا جنبه صغروی داشته یعنی هیچگاه مربوط به ذات پرسش و پاسخ فلسفی نبوده است بلکه به اقتضای هیأت قدیم و محدودیت‌های مشاهده‌ای علوم قدیم، نظریاتی دربارهٔ افلاک و تعداد آنها بوده که هیچ کدامشان از نظر فلاسفه جنبه الزام‌آور نداشته و بلکه به آنها به عنوان واقعیت و به اصطلاح fact نگاه می‌کرده‌اند و البته میان این واقعیات صغروی و نظام کبروی فلسفی به حسب نیاز، تألیف می‌کرده‌اند ولی خود همواره به ماهیت غیرالزامی این مسائل واقف بوده‌اند. در خود متافیزیک ارسطو هم آنجا که راجع به تعداد افلاک و امثال اینها بحث شده ارسطو به این نکته اشاره کرده است. به هر حال اگر هیچگونه فلکی و حرکت دوری و امثال

اینها هم در کار نباشد، باز می‌باید به موجب قاعده‌الواحد صدور کثرت از واحد را بر اساس یک نظام سلسله‌مراتبی توجیه کرد که با دور شدن از مبدأ بنحوی دچار کثرت تحلیلی شود. اصل این مطلب قطعی و الزامی است و ابن‌سینا در اشارات، به این مطلب اشاره کرده است و اینکه راه وقوع کثرت باید از راه تعقل کثرت جهات در موجودات صادر باشد و راه دیگری از نظر عقلی به نظر نمی‌رسد. درست است که نحوه حصول جهات کثرت را ممکن است در فلسفه صدرایی از راه تشکیک وجود و تشکیک در وحدت به تبع قرب و بُعد از مبدأ احدی‌الذات توجیه کرد ولی اصل تعقل جهات و صدور موجودات از این حیث مسأله‌ای برهانی است و تبیین آن با تحلیل مسأله تعقل و ایجاب و ایجاد در موجود مجرد کاملاً ممکن است. ابن‌رشد اینجا انصاف به خرج داده و پاسخ غزالی را داده است او می‌گوید: تعقل را نباید به معنای تعقل در انسان که موجود توأم با ماده است بگیریم. توضیح مسأله این است: ما موجوداتی مادی هستیم. در عین حال قوه تعقل هم داریم. تعقل در ما یک صورت مفهومی است. تعقل در ما به معنای صدور فعل نیست. بله، فقط در حدی تعقل به معنای صدور فعل است. یعنی در حد خود فعل مستقیم ذهن؛ آنجایی که صورت علمیه‌ای را تصور می‌کنیم. حال هر صورتی که می‌خواهد باشد: خیالی، عقلی، حسی و... ما برای اینکه صورت پدر و مادر خود را به ذهن بیاوریم جز اینکه توجه کنیم به چیز دیگری احتیاج نداریم. همین که توجه کنیم آن صورت ایجاد می‌شود. آن صورت بالاخره خود، موجودی است. شما هر مفهومی را که بخواهید می‌توانید در ذهنتان بیاورید و برای این کار جز توجه، چیزی لازم نیست. یعنی فعل واقعی و مستقیم عقل انسانی، فقط و فقط همین صور ذهنی است. پس اگر منظور از فعل، در همین حد باشد در عقل انسانی هم همین طور است. یعنی عقل انسانی هم، فقط و فقط کافی است که به صور ذهنی توجه کند تا آنها ایجاد شوند و هر وقت هم توجه نکند آنها نیستند. منتهی ما موجوداتی هستیم که عقل را برای فعل خودمان به کار می‌گیریم. ما برای فعل خودمان احتیاج به ماده داریم. این قابل مقایسه با عقل مجرد محض نیست، در واقع میان آن عقل و عقل ما تقریباً اشتراک لفظ وجود دارد. عقل یعنی موجود مجرد تام‌التجردی که در فعل خودش احتیاج به هیچ ماده‌ای ندارد. اگر چنین موجود مجردی در عالم داشته باشیم، (ذات خداوند هم عقل است، یعنی در تقسیم‌بندی موجودات خداوند یک موجود عقلانی است) توجه این موجود به هر آنچه که در اوست عین فعل او است، این را به تعبیر ابن‌سینا «علم فعلی» در مقابل «علم انفعالی» می‌خوانند. علم ما انفعالی است. یعنی اولاً باید در عالم خارج شیء معلوم باشد تا برای ما علم نسبت به آن حاصل شود. در امثال انسان، وجود معلوم خارجی مقدم بر حصول علم ذهنی و نفسانی است. ولی در مجردات و از جمله در خداوند و مجردات دیگر، علم آنها علم فعلی است. آنها وقتی به چیزی می‌اندیشند به تبع آن اندیشه، معلوم در خارج موجود می‌شود. معلوم تابع علم است، نه علم تابع معلوم. حال با توجه به این سخن اگر از آن مبدأ موجودی پدید آید، آیا غیر از این است که این موجودی که پیدا شده ربطی با مبدأ

خودش دارد؟ آیا این مبدأ خودش را به عنوان یک موجود مجرد درک می کند یا نه؟ خود این درک به معنای صدور یک فعل است. چون در موجود مجرد هر ادراکی صدور فعلی است، یعنی به ازای هر علمی، فعل پیدا می شود. مثل صور مجردی که در ذهن ما است. در صور ذهنی ما هر علمی واقعی است که در ذهن خودمان ایجاد کردیم. بنابراین آن موجود مجرد، آن عقل مجرد، وقتی که خدا را تعقل می کند واقعاً این حیث در آن هست. این موجود ربطی با خداوند دارد و ادراک این ربط و تعلق، یک نحوه تعقل است و از هر تعقلی در موجود مجرد محض، یک واقعیت بیرونی و عینی حاصل می شود. حالا پیدایش این جهات مختلف یا از لوازم وجود شیء است یا ربطی با خودش دارد. یا حیث ارتباط با مبدأش است یا این که این موجود ذات خودش را از حیث اینکه بالفعل دارای وجوب است درمی یابد. وقتی که موجودی تام التجرّد بود، همین دریافت ذات خودش باعث افعال یا واقعیاتی در عالم می شود. جهت سوم که به آن امکان می گویند، از نظر فلاسفه چیزی در شیء نیست، ما اصلاً امکان در عالم نداریم. این رشد در اینجا به بدترین بدفهمی از ابن سینا دچار است. یعنی نظریه فوق العاده عالی ابن سینا درباره وجوب بالفیر را اصلاً نمی فهمد و می گوید که اصلاً چنین چیزی نداریم. ما وقتی می گوئیم موجودی ممکن است، یعنی می خواهیم نسبت این موجود را با خودش بدانیم. آیا این موجود عین وجود است؟ اگر موجود عین وجود باشد، آن وجود محض است که به آن واجب الوجود می گوئیم. اگر موجود عین وجود نبود منطقیاً هم می تواند معدوم باشد و هم می تواند موجود باشد. مثلاً ما درک می کنیم که حقیقت ما به عنوان انسان عین وجود نیست، البته اکنون بالفعل موجودیم ولی از لحاظ حقیقت و ذات و رتبه ای که داریم اقتضا نداریم که موجود باشیم. حال که موجودیم، پس علتی باید به ما وجود داده باشد و وجوب ما و وجود ما بالفیر باشد. امکان فقط سلب این وجوب در مرتبه ذات است. یعنی که ما در این مرتبه واجب الوجود نیستیم. الان که ما موجودیم، ممتنع الوجود هم نیستیم چون اگر ممتنع الوجود بودیم موجود نمی شدیم. موجودی که در مرتبه ذات خود نه واجب الوجود هست و نه ممتنع الوجود یعنی نه این است و نه آن، ممکن است، سلب این دو حیث را امکان می گویند. یعنی مجموع این دو سلب (وجود و عدم) را به صورت صفتی ایجابی تعبیر می کنند و آن را به ماهیت شیء که خود نشان حد و رتبه ذاتی شیء است ربط می دهند. خود امکان چیز سومی در شیء نیست. یعنی شیء اکنون در مقام موجودی که حاضر است واجب است. همه ما واجب هستیم. منتهی وجوبمان بالفیر است. یعنی متعلق به ذات این مرتبه نیست. درک اینکه این مرتبه در ذات خودش اقتضای وجود ندارد، درک امکان است. ما می توانیم این امر را درک کنیم که در این مرتبه اقتضای وجود نداریم. (البته این رشد از امکان به جز امکان استمدادی که همان حالت بالقوه و بزرگونه شیء در ماده قبل از خودش باشد نمی فهمد، و لذا امکان ذاتی برایش از عجایب است و ابن سینا را به سخره می گیرد که برای یک شیء هم قائل به امکان و هم به وجوب شده است و البته باز ریشه این قضیه این است که این رشد درکی از مقول

ثانی فلسفی ندارد و باز ریشه ریشه مسأله این است که بنیاد تفکر او - برخلاف ابن سینا - اصالت ماهیتی است. در این صورت آیا یک موجود مجرد نمی تواند درک کند که اقتضاء وجود ندارد و بلکه وجودش عین ربط است؟ این امر درک یک نقص است و درک اینکه از حاق ذات خود وجود ندارد و بلکه وجودش عین تعلق و ربط است. از طرفی به حکم قاعده‌ای که بیان شد تعقل موجود مجرد عین ایجاد و ایجاد وجود است، پس از ادراک نقص هم، فعلی در عالم باید به وجود بیاید. می گویند: از ادراک نقص فعلی باید پدید آید که فعل ناشی از ادراک وجوب ذات خودش ضعیف تر باشد و آن جسم فلک است. همان طور که پیشتر اشاره شد، در اینجا ما کاری نداریم که آیا این حرف به لحاظ منطقی یا تفسیر فلسفی، تنها راه پیدایش سلسله طولی است؛ خیر، امروز در فلسفه صدرایی این تنها راه نیست. اگرچه همه آن قواعد هم پذیرفته شده است. یعنی اگر شما تشکیک وجود و نظریه اصالت وجود را بپذیرید می گویند موجود به صورت تشکیکی دائماً پایین می آید و هر چه که پایین می آید جهات در آن متکثر می شود. مثل پست برقی که از نبرگاه به خانه ما بیاید، ده ها پست سر راهش هست. هر پستی که می زنند، این امکان را می دهد که جهات نقص را به قوای محدود تبدیل کند. پس در فلسفه صدرایی تعقل امکان ذاتی تبدیل به تعقل فقر وجودی می شود که البته ترجمه مفهومی آن تقریباً همان امکان ماهوی است. خلاصه همین که موجود از مبدأ وجود دور می شود، حیث وحدت او ضعیف و ضعیف تر می شود، یعنی جهات متمایز وجودی در او حاصل می شود. اگرچه به لحاظ فصل اخیر وجود هنوز جهت وحدت در وی غالب است. به هر حال هریک از این توجیحات را، اگر منسجم و منطقی باشد، به عمل آورید، خلافتی نیست. اصل در مسأله این است که وجود باید از مبدأ خود به صورت سلسله مراتب و نظام مند دور شود تا جهات متکثر به اندازه‌ای شوند که شدت وجود متناسب با ظروف و قالب‌های جزئی و متکثر شود و تناسب وجودی بین مبدأ فاعلی و قابلی رعایت شده باشد. ولی اینکه کسی بدون ضابطه و همین طور با شعار ظاهرپسند و عوام فریب بگوید خداوند قادر است و هرکاری بخواهد می کند و همه موجودات را در عرض هم و بدون رعایت نظام و سلسله مراتب دفعتاً موجود می کند و این فلاسفه هم سخنان بی مبنا گفته اند، چنین اشخاصی به قول ابن سینا معطله اند. یعنی اینها عقل را تعطیل کرده اند. و می گویند اگر کسی از ما بپرسد که باید چه کار کنیم می گوئیم در این کار نباید دخالت کنید. غزالی در اینجا در کتاب تهافت الفلاسفه می گوید هیچ دلیل قطعی بر عدم امکان صدور کثیر از واحد اقامه نشده است (تهافت الفلاسفه، ص ۱۹۵) و حال آنکه دیدیم این خلاف است و دلیل بسیار قاطع و منطقی از سوی ابن سینا و دیگران اقامه شده است.

تئوری ابن رشد این بود که از خداوند که فاعل مطلق است فعل مطلق صادر می شود. سؤال می کنیم که فعل مطلق یعنی چه؟ اگر منظورتان از فعل مطلق، به تعبیر عرفا، وجود منبسط یا به اصطلاح حقیقت محمدیه است که حق مخلوق به، اول صادر و اول تمین اوست و او ساری در همه موجودات است. پس قائلید که از او یک واحد صادر شده که برای خودش حقیقت و تشخیص

دارد. آنگاه سؤال می‌رود روی این صادر نخستین که از او دومین موجودات چگونه صادر می‌شوند؟ این سخن که نسبت او با همه موجودات چون مطلق است مساوی است، مغالطه در مفهوم است، زیرا تصور رفته که آن مطلق مفهومی است. آن مطلق مفهومی نیست که بگوییم با هر معنایی بخواند. [۱] آن موجود مطلق یک واقعیت عینی است. همان قاعده برای آن واقعیت عینی وجود دارد که می‌گوید از این حیث که این صادر اول واحد است آن موجود دوم که می‌خواهد از او صادر بشود، باید به حکم قاعده سنخیت علت و معلول، از جهت وجود یک‌حیثیت ویژه (مثلاً الف) که در صادر اول است ناشی شود اکنون اگر در عرض صادر دوم و همراه آن صادر سوم و چهارم و n امی هم باشد به تعداد هریک از این صوادر باید جهات جداگانه‌ای در صادر نخستین موجود باشد و حال آنکه صادر نخستین ذات واحده‌ای بیش نبوده است، پس لاجرم شما باید جهات اولیه کثرت را به نحوی جهات تحلیلی قلمداد کنید که با واحد بودن وجود معلول و صادر نخستین تضاد نداشته باشد. خلاصه باید بگویید که در آن وجود منبسط، کثرت چگونه سریان دارد و همان مشکل را دوباره باید حل کنید.

عرفا هم که می‌گویند در وجود منبسط همه اشیاء قرار دارد برای آن یک‌حیث وحدتی همانند خداوند ولی نازل‌تر از آن قابل می‌شوند. آن حیث واحد به هر حال به نحوی نیست و نمی‌تواند باشد که ایجاد کثرت عینی در ذات صادر اول کند، آن چیزی شبیه کثرت علمیه در مقام واحدیت در ذات مقدس الهی است، ولی بحث ما در جهت صدور است که لازمه تناسب وجودی میان علت و معلول است و به هر حال برای صدور کثرات از همین صادر نخست باید به سلسله‌مراتب و نظام خاص عینی قائل شد. عرفا می‌گویند اول انسان کامل (یعنی حقیقت انسان کامل) و از او با سلسله‌مراتب موجودات پدید می‌آید. خود عرفا هم بر اساس قاعده تناکح اسماء، صدور اسماء جزئی را از اسماء کلیه توجیه می‌کنند. بحث در تغییر اصطلاحات نیست، ضوابط منطقی و عقلانی باید رعایت شود؛ اگر قرار باشد که از او هر چیزی بدون ضابطه به وجود بیاید، جریان علیت در عالم به هم می‌خورد و هر چیزی به هر چیزی مربوط می‌شود. بنابراین قاعده الواحد، یک قاعده ریاضی است، هر کس توانست به آن خدشه وارد کند، بنده به عنوان علاقه‌مند به فلسفه، آماده‌ام که ببینم چه استدلالی می‌کند. استدلال‌های کلامی و خطابی و ... به درد فلسفه نمی‌خورد. به فرض که حرف غزالی هم درست باشد و فلاسفه فعل خداوند را انکار بکنند، تا استدلال را جواب ندهید حرف دیگری در فلسفه نمی‌توان زد ولو اینکه بگویید فلاسفه باید همه ملحد باشند. [۲]

قاعده الواحد و اصل سنخیت میان علت و معلول

اخیراً بعضی نویسندگان معاصر خواسته‌اند اشکال فلسفی به مقدمات قاعده الواحد وارد کنند و آن اینکه اساس استدلال به نفع قاعده الواحد مبتنی بر اصل سنخیت میان علت و معلول است و حال

آنکه خود این اصل برخوردار از قوام برهانی نیست و هیچ‌یک از حکما - به‌زعم مستشکل محترم - از عهده اثبات آن برنیامده‌اند و سپس با ذکر پاره‌ای کلمات حکمای اسلامی به‌مناقشه در آنها و ارائه تهاافت بین عبارات می‌پردازد. در اینجا لازم است که در ابتدا توضیح مختصری درباره اصل علیت و سنخیت میان علت و معلول ارائه شود و سپس به ارزیابی مناقشات مزبور پرداخته شود.

در بین حکیمان اسلامی و بلکه در میان عموم عقلای تاریخ اندیشه بشری در اصالت و اعتبار اصل علیت به‌عنوان بالاترین و شناخته‌شده‌ترین قوانین طبیعت و بلکه تمام نظام هستی‌تردیدی نیست (البته با اندک استثنائی که در هر مورد می‌توان اشاره کرد) حال چه از نظر حکیمانی که این اصل را یک اصل بدیهی اولی و قانون عام اندیشه و هستی می‌شمرند و چه در منظر آنهایی که مانند بعضی حکمای بزرگ اسلامی، این اصل را کالبدیهی و اگرچه مسبوق و مستند به یک اصل بدیهی دیگر و نهایتاً در حکم بدیهیات می‌شمارند. مفاد اصل علیت به اجمال این است که در بین پدیده‌های طبیعی و بلکه کلیه حقایق هستی نوعی رابطه ویژه وجود دارد که پاره‌ای از اشیاء در تحقق و هستی خود و امدار برخی اشیاء دیگر هستند به‌نحوی که با وجود اشیاء دسته نخست، اشیاء ثانوی نیز موجود می‌شوند و با انعدام اولی‌ها دومی‌ها نیز نابود می‌گردند و البته نه برعکس. اشیایی که موجب و موجب و سبب اشیاء دیگر هستند علت و آن دیگران معلول نامیده می‌شوند. خورشید علت و نور و گرمای آن معلول است. آتش علت و جوشش آبی که در مجاورت آن باشد معلول قلمداد می‌شود، جهان طبیعت معلول و خداوند یکتا علت است و... اگر التزام به‌قاعده علیت نباشد نه‌بنیان علوم طبیعی و تجربی استوار خواهد ماند و نه مباحث گوناگون مابعدالطبیعی سامان می‌یابند، و نه روابط عرفی و اجتماعی از سازمان منظم و روشنی برخوردار خواهند بود. این نکات هیچ‌کدام بر هیچ انسان سلیم الفطره و عاقلی پوشیده نیست. به این مثال توجه کنید. دو قطعه آهن مکعب شکل کاملاً یکسان از نظر ظاهری الف و ب و شیء سوم را که یک قرقره سیم‌پیچی شده (بوبین) متصل به جریان الکتریکی است (ج) در نظر آورید. یکی از قطعات آهنی (الف) دارای خاصیت مغناطیسی است و اشیاء فلزی را به خود جذب می‌کند. قطعه دوم (ب) یک‌تکه آهن معمولی است و قرقره سیم‌پیچی شده متصل به جریان الکتریکی (ج) نیز دارای خاصیت میدان مغناطیسی است و اشیاء فلزی را می‌رباید. بدیهی است که الف و ج را علت‌ربایش قطعات فلزی می‌دانیم و حال آنکه ب چنین نیست، معنای این قضایا چیست؟ چرا با وجود تفاوت ظاهری میان شیء الف و ج هر دوی آنها را علت جذب فلزات می‌دانیم ولی شیء ب علی‌رغم شباهت ظاهری با الف چنین نیست، پاسخ قطعاً این است که شیء الف و شیء ج، دارای خاصیت و ویژگی (شناخته یا ناشناخته فرقی نمی‌کند) خاصی در درون خود هستند که سبب این جذب و انجذاب است ولی شیء ج چنین ویژگی درونی ندارد. به این ویژگی و رابطه خاص میان علت و معلول در اصطلاح اصل سنخیت میان علت و معلول می‌گویند که انکار آن مساوی انکار اصل علیت است و این نکته نیز بر کسی پوشیده نیست. اما اگر کسی علی‌رغم این

روشنایی، بر این باور است که اصل علیت را قبول دارد ولی التزامی به پذیرش رابطه سنخیت میان علت و معلول ندارد نتیجه کلام وی این خواهد بود که اصل علیت در نظر وی صرفاً لقلقه لسان و بازی با الفاظ است. اگر شی‌ای که علت است (الف) فاقد هرگونه ویژگی خاص درونی برای علیت خود باشد، در این صورت چرا شیء دیگر (ب) که از نظر ظاهری کاملاً شبیه آن است دارای وصف علیت نیست؟ خلاصه اذعان به این نکته چیزی نیست که نیاز به جریان استدلال عریض و طولی داشته باشد، و تنها در نظر کسانی قابل انکار خواهد بود که با بینشی کلامی از اصل علیت، آن را همچون یک امر قراردادی و تشریفاتی و صرفاً انتسابیه مبدأ، بدون هیچگونه رابطه عینی و تکوینی لحاظ کرده باشند. بنابراین اگر از نظر مستشکل محترم در اصل استدلال حکما بر قاعده الواحد نشانی از اثبات اصل سنخیت نیست بدین دلیل است که اصل علیت در نظر این حکما، بدون التزام به سنخیت، فاقد معنا و مفاد محتمل می‌باشد. و اما اگر هم در پاره‌ای کلمات به توضیح قاعده سنخیت پرداخته‌اند، باز به دلیل مشکلاتی است که این مسأله در اذهان آمیخته با تفکر کلامی به وجود آورده و به موجب آن گمان کرده‌اند لازمه سنخیت میان علت و معلول مشابهت ماهوی در همه موارد و از جمله در مورد ذات مقدس الهی با مخلوقات است. و اتفاقاً این از همان مواردی است که در کلمات جناب مستشکل به عنوان تهافت در سخنان حکیمان قلمداد شده و در اطراف آن قلم فرسایی کرده‌اند.

ایشان می‌نویسند:

او (ابن سینا) در «شفا» می‌گوید معلول یک علت ممکن است مانند خودش نباشد، در جای دیگر می‌گوید علت از نظر نوع باید مخالف با معلول خود باشد و لذا عقل می‌تواند علت عقل باشد، اما جسم نمی‌تواند علت جسم بوده یا نفس علت نفس باشد» چنانکه فارابی و ابن سینا در تعلیقات تصریح می‌کنند که علت باید با معلولش هم‌نوع نباشد، برای مثال، آتش نمی‌تواند علت آتش باشد. (مجله نقد و نظر، سال دهم، شماره اول و دوم، ص ۲۷)

همچنین می‌نویسد:

صدرالمتألهین نیز با تمایز مخدوشی چون مشابهت و مماثلت می‌خواست سنخیت را بین علت و معلول اثبات کند. در حالی که چنین تمایزی در مورد خداوند با معلول خود نمی‌تواند معنای مقبولی داشته باشد...

همچنین وی از مرحوم علامه طباطبایی در حاشیه همین بحث از اسفار نقل می‌کند که مرحوم علامه طباطبایی معتقدند بیان صدرا از نظر الفاظ نامطلوب و از نظر محتوا غیربرهانی است...

مستشکل سپس به بررسی مسأله از دیدگاه علامه طباطبایی و استاد مطهری پرداخته و می‌نویسد: مرحوم طباطبایی هم صرفاً با تمییر عبارت خواسته‌اند سنخیت بین علت و معلول را تبیین کنند و با عبارتی چون «مناسبات ذاتی» و «ارتباط خاص» آن را توجیه کرده‌اند که چیزی از ابهام

مسئله نمی‌کاهد و در واقع به‌نوعی تکرار اصل مسئله است، چرا که سخن در چگونگی کشف این ارتباط خاص است و چگونه می‌توان این ارتباط خاص را به همه علل و معلولات تعمیم داد. همچنین می‌نویسد:

مرحوم مطهری هم در پاورقی روش رئالیسم نهایتاً به این معنا رسید که واقعیت معلول عین ارتباط به علت بوده و این ارتباط مطلق نیست بلکه ارتباطی خاص بین علت و معلول است. مستشکل می‌گوید:

«با کمی دقت می‌توان تشخیص داد که دلیل مذکور و مقدمات آن با اصل ادعا، که سنخیت باشد، چندان فرق نداشته و تنها در عبارت متفاوتند. به عبارتی این استدلال در حقیقت مصادره به مطلوب است و نمی‌تواند نکته اصلی مسئله را که همان کشف چرایی تناسب ذاتی و این ارتباط خاص و چگونگی تقسیم آن اصل به علیت واجب‌الوجود و معلولش است بیان کند.

مستشکل هنوز مواردی از ناسازگاری در کلام ابن‌سینا دارد که ما بیان آنها و بیان کج‌فهمی‌های ایشان از مطالب صدرا و ابن‌سینا را یکجا به ادامه سخن وامی‌نهیم ولی پیش از آن باید در جملاتی که از ایشان نقل شد تأمل شود تا روشن گردد که آیا این اصل سنخیت است که ابهام داشته و بدون دلیل است و یا برداشت‌ها و تعبیر مشتت و بی‌ضابطه مستشکل از آن؛ زیرا که اولاً معلوم نیست سخن ایشان در «چگونگی کشف این ارتباط خاص است» و یا «کشف چرایی تناسب ذاتی و این ارتباط خاص» و البته حتی کمی دقت هم برای فهم تفاوت میان چگونگی کشف یک ارتباط که از مقوله روش و متد است با «چرایی وجود یک رابطه» که از مقوله غایت است، لازم نیست! ایشان سپس به سبک فیلسوفان تحلیلی ادعا می‌کنند که با کمی دقت معلوم می‌شود دلیل مذکور با اصل ادعای سنخیت یکسان بوده و در حقیقت مصادره به مطلوب است. پس بیائیم به خواست ایشان کمی دقت به خرج دهیم. استدلال مورد نظر این فیلسوفان به سبک برهان خلف و چنین است: الف: اصل علیت یک اصل بنیادین و بدیهی برای انسان است ب: قبول ارتباط ویژه میان هر علت با معلول خود (اصل سنخیت) از لوازم تحلیلی قانون علیت است ج: انکار اصل سنخیت انکار اصل علیت است، پس اصل سنخیت نیز یک قانون عمومی و غیرقابل تردید است.

اکنون به بررسی تک‌تک این مقدمات به‌لحاظ تعریف و یقینی بودن بپردازیم. تعریف علیت فی‌الجمله بر کسی پوشیده نیست اینکه حوادث پاره‌ای از جهان برای تحقق و وجود خود وابسته به پاره‌ای از حوادث دیگرند و بدون آنها این حوادث دوم یا به‌عرصه هستی نمی‌گذارند و با وجود آنها وجود این حوادث بعدی ضروری و لایتخلف است این قانون چه در علوم طبیعی چه در علوم فلسفی و چه عرف بشری نه ناشناخته است و نه قابل انکار. اگر هم از سوی پاره‌ای فلاسفه در مورد آن شک و تردیدهایی ابراز شده به هیچ‌وجه مقبولیت نیافته است و در هر صورت در بحث حاضر طرفین بحث به آن اذعان دارند - چون اگر کسی اصل علیت را قبول نداشته باشد

معنی ندارد که بگوید از واحد یک شیء صادر می‌شود یا مثلاً صد شیء - پس به مقدمه دوم می‌پردازیم که می‌گوید این ارتباط میان علت و معلول‌ها یک «ارتباط خاص» و یک نوع «مناسبت ذاتی» است. جناب مستشکل می‌گوید که این تمایز چیزی از ابهام مسأله نمی‌کاهد و تکرار اصل مسأله است. واژه «ارتباط» در زبان فارسی یعنی پیوند میان دو چیز، یعنی دو چیز به گونه‌ای بهم چسبیده‌اند. واژه «خاص» هم مقابل عام است یعنی امری که منحصر به یک مورد و مصداق است و نه همه جایی و همگانی، پس «ارتباط خاص» می‌شود پیوند و ربط میان دو چیز به گونه‌ای که منحصر و مخصوص میان آن دو چیز است و لا غیر. به این ترتیب معنای تعبیر مترادف با آن یعنی «مناسبت ذاتی» هم روشن می‌شود که منظور، آن چنان نسبتی میان دو چیز است که با حقیقت آنها پیوسته است به گونه‌ای که تغییر این نسبت به معنای نفی و تغییر حقیقت آنها خواهد بود! اکنون که از ابهام کلامی بیرون آمدیم از راه دیگر در جستجوی ابهام جناب مستشکل برآییم. ایشان می‌گویند قضیه دوم تکرار اصل مسأله است. اصل مسأله چه بوده است که بیان آن به صورت اصل سنخیت تکرار آن می‌باشد. دو پاسخ احتمالی برای «اصل مسأله» این است.

۱- اصل مسأله یعنی اصل علیت، و به این ترتیب مستشکل انتظار داشته است که با اثبات رابطه سنخیت میان علت و معلول روبرو شود، ولی مجدداً با خود اصل علیت به نحو سنخی روبرو شده است. همان‌طور که گفتیم: «اصل علیت» اصل قابل مناقشه‌ای در عرف عمومی فلسفه نبوده و چنانچه کسی هم چنین مناقشه‌ای داشته باشد، برای وی نوبت به قاعده الواحد نمی‌رسد!

حقیقت این است که مشکل به دو تلقی از اصل علیت، باز می‌گردد، یک تلقی سطحی و متکلمانه که به موجب آن علیت صرفاً گونه‌ای ارتباط بین اشیاء است که گویی با یک قرارداد و جمل اعتباری حاصل شده است. گویی ارتباط فقط در بیرون از محدوده وجودی اشیاء و در حد ندمی و ماهوی بین آنها برقرار است، در این تلقی اساساً معنای معلول بیرون از ذات و حقیقت علت بوده و هرگونه ارتباط سنخی میان آن دو باید به دلیلی وراء ذات و حقیقت آنها بیانجامد، البته در این تلقی استدلال بر سنخیت از راه خود اصل علیت، دور و مصادره به مطلوب خواهد بود. تلقی دوم، حاکی از یک پیوند عمیق وجودی است که به موجب آن حقیقت معلول و ایجاب آن قبل از تحقق عینی معلول، در وجود علت، به نحو اشذ و اقوی وجود دارد و وجود معلول همچون یک نوع فراهکنی و اشراق ذات معلول در مرتبه پایین‌تر از خود می‌باشد، این گونه تعبیر اگرچه با فضای فلسفه صدرایی کاملاً هماهنگ و هم افق است ولی اختصاص به آن نداشته و در نزد ابن‌سینا نیز رابطه علت و معلول بر همین منوال است. بدین ترتیب وقتی گفته می‌شود وجود معلول، اقتضای یک حیثیت پیشین در ذات علت دارد، مقصود همان نحوه ویژه وجود علت است که فراهکنی آن در خارج از حقیقت علت موجب ظهور و بروز معلول گردیده است و به این ترتیب اصل سنخیت البته هیچ اصل جدیدی نیست جز تحلیل حقیقت علیت، یعنی اگر به تعبیر

کانتی سخن بگوئیم اصل سنخیت نسبت به اصل علیت یک محمول تحلیلی است نه ترکیبی [۴]. یعنی با بررسی معنی علّیت معلوم می‌شود که معنای علّیت علت، چیزی نیست جز در برداشتن معلول به یک نحو مقتضی و نحوه وجود خاص قبل از تحقق خارجی معلول، و چنانچه چنین رابطه‌ای در کار نباشد در حقیقت رابطه علت و معلول یک رابطه تکوینی و حقیقی نبوده و صرفاً یک نوع اعتبار ذهنی و نام‌گذاری فاقد استناد به واقعیت می‌باشد. زیرا اگر وجود چنین مناسبت ویژه‌ای را بین علت و معلول نپذیریم در این صورت نبودن علت چه تأثیری در بود و نبود معلول خواهد داشت؟ یعنی نپذیرفتن اصل سنخیت به معنای انکار بنیاد اصل علّیت است! چون انکار تالی موجب انکار مقدم خواهد بود و انکار مقدم به حکم بدهت ذاتی (یا کالبدیهی بودن آن)، امکان‌پذیر نیست پس به نحو برهان خلف و قیاس استثنایی، اثبات تالی حاصل می‌شود یعنی قبول مناسبت ذاتی میان علت و معلول. و اما اینکه منظور از این «مناسبت ذاتی» و «ویژگی خاص» در علت چیست، البته جز نحوه وجود خاص برای علت که مقتضای ظهور وجود خاص معلول می‌باشد، چیز دیگری نیست. و اما اینکه حقیقت این وجود خاص چیست؟ این مسأله برای اذهان مفهومی و ادراک حصولی بشر روزی نانوشته است، و همان‌طور که حقیقت وجود برای ذهن مفهومی امری مجهول‌الکنه است و از طریق ادراک حصولی دستیابی به آن محال است، ادراک حقیقت وجود خاص علت نیز امکان‌پذیر نمی‌باشد. ولی همان‌طور که از حقیقت وجود با یک مفهوم مصدری و اعتباری به نام وجود یاد می‌کنیم که اشاره به عالم عین و واقعیت دارد همان‌طور از حقیقت وجود خاص علت برای معلول نیز تعبیر به مناسبت ذاتی و «ارتباط خاص» بین علت و معلول می‌شود. مرحوم صدرالمآلهین در «اسفار» ضمن تحقیق در مسأله «جمل» در خصوص حقیقت ارتباط معلول با علت می‌نویسد:

«... و قد بینا انّ المعلول من حیث کونه معلولاً مرتبطاً بالعلّة نحواً من الارتباط مجهول الکنه».

(اسفار طبع حروفی، تهران، ج ۱، ص ۴۱۴)

و نیز در ادامه همین بحث می‌نویسد:

المعلول یجب ان یتکون مناسباً للعلّة، و قد تحقّق کون الواجب عین الوجود و الموجود بنفس ذاته، فالفائض عنه یجب ان یتکون وجود الاشیاء لاماهیاتها الکلیه، لفقّد المناسبه بینها و بینها تعالی» (اسفار، ج ۱، ص ۴۱۸).

و اما آنچه که جناب مستشکل به عنوان استدلال صدرالمآلهین در اثبات اصل سنخیت ذکر کرده و آن را مخدوش و مطمون دانسته‌اند، هم به لحاظ کیفیت نقل خود آن عبارت و هم به لحاظ عدم

رعایت بی نظری در تحقیق علمی قابل نکوهش است. و اما در نقل مسأله زیرا به گونه ای تلقی شده که گویا تنها بیان صدرالمتألهین در مسأله سنخیت همین عبارتی است که ایشان نقل کرده اند و حال آنکه هرگز چنین نیست و مرحوم ملاصدرا در مجلدات مختلف «اسفار» از جمله جلد های اول و دوم و هفتم از این مسأله بحث کرده اند که نگارنده به تناسب عباراتی را نقل می نماید. ثانیاً در همین عبارات منقول که در ص ۲۳۶ «اسفار» ج ۷ پس از بیش از ۳۰ صفحه بحث درباره قاعدة الواحد و نیز اصل سنخیت، آمده است کاملاً روشن است که ذکر کلمه مشابهت و مماثلت از باب مجاز و تقریب مسأله به ذهن است و نه به عنوان معنای اصطلاحی این دو کلمه، چنانکه در حاشیه مرحوم علامه بر این مسأله، ایشان از قول بعضی از محققین نقل می کنند که فرق میان این بیان (ص) و بیان سابق مرحوم صدرا در این است که بیان قبلی به جهت عدم استفاده از لفظ مشابهت، آنسب به مقام تنزیه است (... و ذکر بعض المحققین «ان الفرق بینة و بین اسبق، ان ماسبق انسب بمقام التنزیه بخلاف هذا الاستعمال لفظ «المشابهة» فیه...)) و بر جناب مستشکل که قصد بحث تحقیقی داشته اند لازم بود که حداقل به بیان سابق رجوع می کردند نه اینکه بیان شبهه ناک را به عنوان استدلال صدرا مورد مناقشه قرار دهند. و بعد هم ادامه سخن علامه طباطبائی را به گونه ای نقل می کنند که گویی علامه اصل مسأله و بیان صدرا غیربرهانی می داند و حال آنکه علامه مجدداً بیان صدرا را به شکل استدلالی بدون استفاده از لفظ مشابهت تقریر نموده اند. و اما استفاده از لفظ مشابهت در این مورد در بیانات قبلی مرحوم صدرا نیز آمده است به وجهی که کاملاً مشمر بر معنای عرفی و نه اصطلاحی (یعنی اتحاد در کیف و...) است مانند آنچه ایشان در جلد اول «اسفار» از قول بعض المرفا به عنوان شاهد کلام خود آورده اند که «ان کل معلول فهو مرکب فی طبعه من جهتین، جهة بها يشابه الفاعل و يحاکیه وجهة بها یباینه و ینافیة...»

و اما برای درک معنای روشن «مناسبت و ملایمت» میان علت و معلول بدون لفظ مشابهت کافی بود که مستشکل محترم به حدود ۳۲ صفحه قبل از همین عبارتی که مورد نقد قرار داده است رجوع می کرد آنجا که مرحوم صدرالمتألهین می فرماید

و ان الملة الموجبة للشي لا تد و ان يكون فيه من الخصوصية بالقياس الى معلولها بعينه ما لا يكون تلك الخصوصية الى معلولها الاخر لو فرض بعينه، كما لا يكون لعله آخرى لو فرضت بالقياس الى هذا المملول او معلول آخر. فتلك الخصوصية الذاتية مبدأ ايجاب المملول المعين بخصوصه و منشأ انبمائه بما هي هي. و ليس المراد بالخصوصية هنا المفهوم المصدرى الذى يجوز كسائر المعانى المصدرية ان يتعدد بتعدد ما اضيف اليه، بل المبدأ الخاص الذى يكون بجوهر ذاته و حاق تعينه مصداق الحيثية المذكورة التى يُعبر عنها بصور كذا و ترتب كذا، و يُعبر عن

مبداها ايضا تارة بالحیثیة و تارة بالخصوصیة. (اسفار، ج ۷، ص ۲۰۸)

ترجمه: «همانا هر علتی که وجوب به شیئی می‌بخشد باید که به نسبت آن شیء و معلول مشخص، دارای خصوصیتی باشد که اگر برای همین علت معلول دیگری فرض شود به قیاس به این معلول ثانی، دارای آن خصوصیت اولی نمی‌باشد، کما اینکه همین مسأله در مورد علت دیگری که بخواهد با این معلول و یا معلول دیگری ارتباط علی داشته باشد برقرار است. و این خصوصیت ذاتی است که مبدأ وجوب یافتن یک معلول خاص و مشخص است و به جهت همین خصوصیت است که آن معلول از آن علت بما هی آن علت صادر می‌شود و مقصود از خصوصیت که گفته شد مفهوم انتزاعی خصوصیت که می‌تواند مانند سایر معانی مصدری و انتزاعی با اضافه علت به اشیاء مختلف تعدد پذیرد نمی‌باشد. بلکه همان حقیقت خاص آن مبدأ است که با جوهر ذات و عمق وجود و تعیین وجودی خود مصداق همان حیثیت صدور فلان شیء و ناشی شدن فلان شیء از علت است، و از این مبدایت گاهی به حیثیت و گاهی به خصوصیت (وجودی در علت) تعبیر می‌شود.» البته مرحوم صدرا در اواخر جلد دوم «اسفار» که مباحث علت و معلول را به اوج می‌رساند از این تناسب ذاتی میان معلول و علت، بدین گونه تعبیر می‌کند که «معلول بالذات اساساً حقیقتی جز همین اثر و تابعی از ذات علت بودن ندارد» و مسأله بالاتر از سنخیت بلکه عین‌الاضافه و التعلق بودن است (اسفار، ج ۲، ص ۳۰۰-۲۹۹) که تقریر خاص مرحوم شهید مطهری بر همین اساس صورت گرفته است که در برداختن به آن بیش از این ضرورتی نمی‌بینیم و اما آخرین نکته‌ای که در بیان جناب مستشکل به عنوان تهاافت در کلام ابن سینا آمده نیز تماشایی است، ایشان که حد نهایی تصورشان از رابطه سنخیت بین علت و معلول، همان مماثلت ماهوی و مشابهت کیفی است یک‌بار می‌گویند ابن سینا که قاعده‌الواحد را با تمسک به اصل سنخیت اثبات کرده است، در شفا خلاف آن سخن گفته است و گاه می‌گوید «معلول یک علت ممکن است مانند خودش نباشد» و در جای دیگر می‌گوید «علت از نظر نوع باید مخالف معلول خود باشد» و سپس می‌نویسد:

از طرفی باید به این نکته توجه داشت که اصل سنخیت با دو دیدگاه دیگر ابن سینا ناسازگار است و آن دو دیدگاه عبارتند از: الف) افراد یک حقیقت نمی‌توانند با یکدیگر رابطه علی و معلولی داشته باشند. ب) میان علت و معلول همیشه مماثلت وجود ندارد، مانند حرارت ناشی از اصطکاک یا سیاهی ناشی از حرارت، واضح است که این دو نکته کاملاً خلاف اصل سنخیت بوده و برخلاف سخنان ابن سینا در باب سنخیت علت و معلول است... (نقد و نظر، سال دهم، ش اول و دوم، ص ۲۶۰-۲۵۹)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود کلمات جناب مستشکل کاملاً مؤید برداشت ما درباره تصور ایشان از سنخیت به معنای مماثلت ماهوی است. برای پاسخگویی به این قسمت از تحقیقات ایشان سخن را کوتاه کرده و فقط به شرح مرحوم صدرالمতالیهین بر این فصل از کتاب «شفا» در

تعلیقات مفصل وی بر این کتاب اشاره‌ای می‌کنیم تا موضع ابن سینا و ملاصدرا و داستان مماثلت یکجا روشن شود.

عنوان فصل «شفا» در این مبحث چنین است «فی مناسبة ما بین العلل الفاعلیه و معلولاتها» مرحوم صدرا در شرح آن می‌نویسد

یرید بیان کیفیتة المناسبة بین الفاعل و مفعولاتها، فبتین أن تلك المناسبة لا یجب أن تكون بالمماثلة، بل قد تكون و قد لا تكون، اذ لیس کل ما أفاد وجوداً أفاد مثل نفسه۔ ای فی الماهیة۔ بل ربّما افاد وجوداً مثل وجود ماهیته و ربّما لم یفد كذلك، بل افاد وجوداً لا مثل وجوده فی الماهیة، مثال هذا، کالنار تُسوّد، ای تفعل السواد و لیس السواد مثل النار...

ترجمه: «مرحوم شیخ می‌خواهد کیفیت تناسب بین فاعل‌ها و مفعول‌ها را بیان کند. پس می‌گوید که این مناسبت لازم نیست که حتماً به‌نحو مماثلت باشد، بلکه گاهی به‌نحو مماثلت است و گاه نه چنین است، زیرا چنین نیست که هر چیزی که وجودی را افاده می‌کند، آن وجود (مستفید) مانند خودش باشد یعنی از نظر ماهیت مانند مفید خود باشد - بلکه گاه وجود مفعول و مستفید از نظر ماهیت همچون فاعل و مفید است و گاه نه، بلکه شیء مفایر با ماهیت خودش را ایجاد می‌کند مثال اینها، مانند آتش که سیاه می‌کند یعنی اثر فعل او سیاهی است و سیاهی البته از نظر ماهیت مانند آتش نیست و مثال اول مانند حرارت که گرما ایجاد کند و البته گرما نحوه‌ای از حرارت است» و سپس بعد از نقل بعضی جملات مرحوم شیخ می‌فرماید:

و الحاصل: ان وجود الفاعل المفید لنفس الوجود اولی بطبیعة الوجود من وجود ما یصدر منه، و اما اذا لم یکن الفاعل مفیداً لنفس الحقیقه، بل لوجود شیء خاص من طبیعته كحرارة خاصة او نار مخصوصة او غیرهما، فلیس الحکم هناك علی هذا السبیل بل یحتاج الی تفصیل.

و خلاصه اینکه: همانا وجود فاعلی که افاده نفس وجود نسبت به معلول را نموده باشد، نسبت به وجود معلولی که از وی صادر شده است سزاوارتر است به وجود، و اما هرگاه فاعل، بخشندة نفس حقیقت معلول نباشد، بلکه پدید آورنده یک نحوه خاص از آن شیء مانند حرارت خاصی و یا آتش معین و خاصی و اموری از این دست باشد، البته در اینجا حکم به گونه‌ای دیگر است و نیاز به تفصیل دارد».

و سپس در ادامه می‌نویسد:

و ها هنا نکتة یجب التنبیه علیها، و هی ان الفاعل ان کان فاعلاً حقیقیاً كما هو عند الالهیین، لا ما سمّاه الطبیعیون و المتکلمون کمبادئ الحركات و الممتنات، ففاعلیته لا محالة فی نفس طبیعة الوجود فیکون فی العلة اولی و اقوی، و یکون المعلوم بالذات من سنخ طبیعة العلة الفاعلیة، الا

من ضروره کون العلة مفيدة و المعلوم مفاداً أن لا يكون المعلوم مثل العلة في شدة الوجود و کماله، بل يكون أضعف منه و أنقص. فان كان اختلاف الوجودات في الشدة و الضعف مطلقاً اختلافاً مستلزماً لاختلاف الماهيات، فيلزم بين كل علة فاعلة للوجود و معلول اختلاف في الماهية، و إلاً فأمکن ان يكون بين الفاعل و ما يليه من المعلوم القريب مماثلة في النوع. و اما اذا كان الفاعل غير ما ذكرناه كما في عرف الطبيعيين و غيرهم، فالاقسام المذكورة كلها متصورة - كما سيفصله في المتن» (شرح و تعليقه صدر المتألهين بر الهيات شفا، جلد دوم، صص ۱۰۳۸-۴۰ - به تصحيح دکتري نجفقلی حبيبي)

در اینجا توجه به یک نکته ضروری است، و آن اینکه اگر فاعل، فاعل حقیقی باشد آن چنان که نزد فلاسفه الهی چنین است، و نه فاعل حسب اصطلاح علمای طبیعی و نیز متکلمان، که مقصود آنها از فاعل، علل پیدایش حرکات و نیز حوادث زمینه ساز (معدتات) است؛ در این صورت اثر فاعل ناگزیر مربوط به نفس طبیعت وجود می باشد پس قهراً علت سزاوارتر و قوی تر از معلول است به وجود، و در این صورت معلول بالذات از سنخ طبیعت علت فاعلی است جز اینکه چون بالضروره هر علتی بخشنده (مفید) و هر معلولی گیرنده (مفاد) است پس ناگزیر معلول نمی تواند همسان علت از نظر شدت و کمال وجود باشد بلکه ضعیف تر و ناقص تر از وی خواهد بود. حال اگر اختلاف درجه شدت و ضعف وجودی (میان علت و معلول) اختلاف درجه آشکار و مطلق باشد که مستلزم اختلاف و تفاوت ماهیت علت و معلول باشد در این صورت لزوماً بین علت فاعلی و معلول آن اختلاف ماهوی خواهد بود و در غیر این صورت [یعنی اگر شدت و ضعف وجودی بین نباشد]، می شود که بین فاعل و معلول نزدیک به آن، گونه ای مماثلت برقرار باشد. و اما اگر مقصود از فاعل به اصطلاح فلاسفه نباشد و بلکه فاعل علوم طبیعی و کلامی مورد نظر باشد، پس همه این اقسام [یعنی هم مماثلت و هم عدم مماثلت] قابل تصور است به شرحی که در متن خواهد آمد.

نتیجه اینکه: مناسبت ذاتی میان علت و معلول چیزی است، و مماثلت و مشابهت ماهوی بین آنها چیزی دیگر، و آنچه که به طور استدلال خلف و به نحو تحلیلی از پذیرش اصل علیت به دست می آید، حاکی از گونه ای تناسب و رابطه خاص وجودی بین علت و معلول است و اینکه این رابطه به تشابه و تماثل ماهوی بیانجامد به هیچ وجه در متن استدلال علیت قرار نداشته و امری صفری و ناشی از خصوصیات موارد و مصادیق است، و حداقل در فوایل وجودی و بالآخر در رابطه میان مبدأ کل هستی و معلولات آن، چنین امری به علت صادق نبودن هیچ گونه معنای ماهوی در ذات واجب، و نیز به علت اختلاف عظیم شدت وجود، در واجب الوجود و معلولات وی امری غیر متصور است و به هر حال از راه داستان مماثلت به تحقیق در قاعده الواحد و اصل سختی پرداختن، در مثل نواختن شیپور از دهانه گشاد را ماند.

پی‌نوشتها :

۱. این مقاله حاصل ترکیب یک سخنرانی و یک یادداشت انتقادی است که مجموعاً به صورت حاضر ارائه می‌شود.
۲. البته این رشد که این حرف را می‌زند اساساً به فعل ایجابی قائل نیست بلکه فاعلیت خداوند را در عالم به نحو اعطای حرکت و ایصال صور به مواد می‌داند و فعل مطلق را همان ارتباط عمومی مواد با صور می‌داند که از طریق ایجاد محرک نخستین این حرکت عمومی و ارتباط میان صدور و مواد برقرار می‌شود، «فَمُعْطَى الرِّبَاطِ هُوَ الْمُعْطَى الوجود».
۳. تا اینجا پایان سخنرانی ایراد شده در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران است از اینجا به بعد اضافاتی است که به منظور چاپ مقاله در مجله فلسفه، با توجه به مقاله مندرج در مجله «نقد و نظر» (شماره اول و دوم سال دهم) که توسط آقای دکتر یحیی یثربی در نقد قاعدة الواحد به نگارش درآمده است، قلمی شد.
۴. البته در معنای دقیق‌تر، از قبیل ترکیبی پیشینی است به تعبیری که اینجانب بر اساس تفسیر قضایای ترکیبی پیشینی با استفاده از سنت فلسفه اسلامی به بیان آورده است، (این تفسیر در کتاب «نقادی مبادی فلسفه نقادی» از نگارنده ارائه گردیده است).

فهرست منابع

- ابن سینا، مباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدار، قم، ۱۳۷۱.
- غزالی، ابوحامد، تهافت الفلاسفه، تحقیق الدكتور علی بوملحم، بیروت، ۱۱۹۳.
- ابن رشد، تهافت التهافت، درالمشرق، بیروت، ۱۹۸۷.
- آشتیانی، میرزا مهدی، اساس التوحید، انتشارات مصطفوی، قم.
- ملاصدرا، الحکمت المتعالیه فی الاسفار الاربعه، انتشارات مصطفوی، قم.
- ، تعلیقات ملاصدرا بر الهیات شفا، تصحیح نجفقلی حبیبی
- یثربی، یحیی، "قاعده الواحد" در نقد و نظر سال دهم، شماره اول و دوم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی