

## تحلیل و نقد شبهه ابن کمونه از منظر تقریرات شرح منظومه امام خمینی<sup>(س)</sup>

سید حسن خمینی<sup>۱</sup>

چکیده: ابن کمونه و شبهه او از مواردی است که بخشی از هیات را به چالش کشیده است. در این میان متفکران بسیاری به این حوزه وارد شده و تلاش وسیعی را نسبت به حل این شبهه معطوف داشته‌اند. در زمره این متألهین می‌توان از آنچه در تقریرات فلسفه امام آمده است یاد کرد که ضمن تشریح راه‌حلهای قدمای فلسفه اسلامی، راهکار منحصر به فردی را نیز ارائه کرده است.

در این مقاله ضمن شرح و بسط متن منظومه و شرح آن، که از متون اساسی فلسفه صدرایی است، و تقریرات فلسفه امام خمینی<sup>(س)</sup> نیز به نوعی در راستای مطالب آن کتاب می‌باشد، سعی می‌نماییم تا با ابن کمونه و شبهه او و جوابهای داده شده به آن، و در پایان، با پاسخ اصلی امام راحل عظیم الشان در مورد آن آشنا شویم. **کلیدواژه:** ابن کمونه، شبهه ابن کمونه، وجوب وجود، واجب الوجود، توحید واجب الوجود، ذاتی، عرضی، جوهر، عرض، اجناس عالی، اختلاف به تمام ذات، ما به الإبتیان، ما به الإشتراک، بسیط، مرکب، مجهول الکنه، عراض مشخصه.

### غرر فی ذکر شبهة ابن کمونه و دفعها

هویتان بتمام الذات قد	خالفنا لابن کمونه استند
و ادفع بأن طیعة ما انتزعت	تمسا تخالفت بما تخالفت
بل إن سئلت الحق غیر واحد	لیس معنواً معنی فارد
إذ الخصوصية إما تعتبر	فی أخذہ فلم یکن منه الآخر
أو الخصوصية لیست تشترط	فالواحد المشترك المحکی فقط

[سبزواری ج ۳: ۵۱۳ بر اساس تصحیح استاد حن زاده آملی]

سعد بن منصور بن حسن بن هبة الله بن کمونه (متوفی ۶۸۳ ه. ق.) از فلاسفه و پزشکان عصر خود به حساب می آید که با دانشمندان آن دوران مکاتباتی داشته است. از آن جمله، مجموعه سؤالاتی است که در رساله‌ای خطاب به خواجه نصیرالدین طوسی آورده و سپس از خواجه پاسخهایی را دریافت داشته است [بحاری ج ۴: ۵۲۴]. به نقل از فهرست کتابهای خطی کتابخانه مجلس سنا، محمدتقی دانش‌پژوه، برخی نیز وی را شاگرد شیخ اشراق معرفی کرده‌اند [حسن‌زاده آملی، ج ۲: ۵۱۴].

«کَمُونَةُ» به معنای «زیره» است [مهرنتک نوین عربی به فارسی] و نام جد اعلای ابن کمونه می‌باشد. در مورد اینکه ابن کمونه چه مذهبی داشته، اختلاف فراوانی وجود دارد. برخی وی را یهودی و برخی نیز به واسطه اینکه در آغاز کتابهایش درود بر پیامبر فرستاده است وی را مسلمان و حتی شیعه معرفی کرده‌اند [بحاری ج ۴: ۵۲۴؛ آقا بزرگ تهران ج ۲: ۲۶۸]. لکن برخی مدعی شده‌اند [بحاری ج ۴: ۵۲۴] چنانکه از حوادث تاریخی معلوم است وی چندان اعتقادی به ادیان نداشته است و این امر تا آنجا پیش رفته است که در اثر انتشار کتاب *تنقیح الابحاث* - نوشته ابن کمونه - مردم بغداد بر وی شوریده‌اند و شحنة بغداد حکم به سوزاندن وی داده است؛ ولی طرفدارانش وی را در صندوقی گذاشته و پنهانی به حله فرستادند و چندی بعد در همان جا درگذشت [بحاری ج ۴: ۵۲۴].

البته به نظر می‌رسد نتوان از حادثة مذکور حکم به بی‌دینی ابن کمونه کرد، چرا که می‌دانیم ظاهره بغداد چنین اعمالی را در مورد بسیاری از دانشمندانی که موافق احکام شایع اشاعره

نبوده‌اند روا می‌داشتند. به عنوان مثال می‌توان از حوادث مربوط به طبری، حلاج و حتی شیخ طوسی نام برد. ضمن اینکه شهرت ابن کمونه، در اصل، بر اساس شبهاتی است که به وی منسوب است و نوعاً در رساله‌هایی آمده است که ابن کمونه در آنها درصدد جواب به آن شبهات بوده است. از همین قبیل است شبهه مهمی که در توحید واجب الوجود دارد و اکنون درصدد طرح و پاسخ آن هستیم.

باید توجه داشت که این شبهه به نام ابن کمونه مشهور شده است، زیرا او مقاله‌ای را تنظیم کرده و در آن سعی داشته تا شبهه مذکوره را پاسخ گوید [حسن‌زاده آملی، ۱۱۴-۱۱۰]. این در حالی است که این شبهه چنان که میرداماد [حسن‌زاده آملی، ج ۲: ۵۱۴] و ملاصدرا [حسن‌زاده آملی، ج ۱: ۳۰] اشاره کرده‌اند مربوط به دیگران است و در کلمات کسانی که قبل از ابن کمونه می‌زیسته‌اند، نیز یافت می‌شود و جالب توجه است که ابن سینا همین شبهه را پیش از او طرح کرده و بدان پاسخ گفته است، [بحاری ج ۴: ۵۲۴؛ ابن سینا، ج ۲: ۳۰۲] ولی در کلمات متأخرین باز این شبهه به نام ابن کمونه معرفی شده است.

استاد حسن‌زاده آملی با استناد به نسخه‌ای خطی از *اسفار* معتقدند اولین کسی که این شبهه را مطرح کرده است «ابرقلس» می‌باشد [حسن‌زاده آملی، ج ۲: ۵۱۴]. و وی را به نقل از *محبوب القلوب* دیلمی، مردی شکاک معرفی می‌نماید که از اهالی افریقا بوده و شبهات عدیده‌ای را مطرح کرده است. در حالی که علامه طباطبایی به نقل از *اسفار* طرح این شبهه را برای اولین بار به شیخ اشراق در *مطارحات* نسبت می‌دهد و ابن کمونه را از آن جهت که شارح کلمات شیخ اشراق است بیانگر شبهه مذکوره می‌داند [علامه طباطبایی: ۲۷۸].

پیش از بیان شبهه، ذکر این نکته نیز خالی از لطف نیست که شبهه مذکوره بر پایه اصالت‌الماهیه بسیار قوی و متین می‌باشد، و تا جایی اذهان علما را به خود مشغول داشته است که از محقق خوانساری نقل شده که: «اگر امام عصر ظهور نماید من معجزه‌ای جز جواب از شبهه ابن کمونه، از وی نخواهم خواست» [کاشف الغطاء: ۲۰۰؛ حسن‌زاده آملی، ۵۱۵]. لذاست که بیان شبهه مذکور و جواب آن، دقت ویژه‌ای را می‌طلبد. چرا که چنان که گفتیم این شبهه ارکان استدلال

برخی را تا بدانجا متزلزل ساخته است که وی را «شیطان الحکما» لقب داده‌اند [بحاری ج ۴: ۱۰۲۶؛ سرکیس: ۱۸۵].

هویتان بتعام الذات قد خالفنا لایبعضها حتی یلزم ترکیب و لا  
بأمر زائد حتی یكون الواجب فی هویتة معللاً و یكون وجوب  
الوجود ماهیة نوعیة لابن الکمونه استند، اى هذا الکلام إلیه استند:

قبل از طرح شبهه ابن کمونه نکاتی را متعرض می‌شویم:

۱- در غرر قبل [سبزواری ج ۲: ۹-۵۰۲] مرحوم حاجی برای اثبات وحدت واجب الوجود دو برهان اقامه فرمودند و این شبهه تنها به تخریب پایه‌های برهان دوم می‌پردازد و برهان نخست با این شبهه بیگانه است.

۲- در مباحث جوهر و اعراض آورده‌اند [سبزواری ج ۱: ۱۲۷؛ علامه آملی: ۴۴۴] که ۱۰ جنس عالی وجود دارد که عبارتند از: جوهر و ۹ عرض. اجناس عالی به تمام ذات با هم اختلاف دارند؛ مثلاً «کم» و «کیف» در تمام ماهیت و ذاتشان غیر هم هستند. اینکه به هر دو آنها «عرض» گفته می‌شود به این دلیل نیست که «عرض بودن کم» جزء ذات کم است، بلکه «عرضی عام» آن می‌باشد. به عبارت دیگر عرض، جنس کم نیست تا بگوییم کم و کیف در «جنس» با یکدیگر مشترک هستند بلکه عرض، عرضی عام اعراض و از آن جمله کم است [سبزواری ج ۱: ۱۲۷].

ابن کمونه می‌گوید: چه اشکالی دارد که دو واجب الوجود داشته باشیم که هر دو بسیط باشند و هیچ ترکیبی از ما به الامتیاز و ما به الاشتراک در آنها نباشد. یعنی این دو به تمام ذات با یکدیگر اختلاف داشته باشند و کنه آنها هم مجهول باشد، به طوری که صدق عنوان «واجب الوجود» بر آنها هم مثل صدق عرض بر کم و کیف باشد، یعنی از باب صدق عرضی عام بر شیء [ملاصدراج ۱: ۱۳۲، ج ۶: ۶۳؛ خوانساری: ۲۰۹؛ علوی: ۷۴۹].

و در نتیجه، «واجب الوجودهای دو گانه» به تمام ذات با هم اختلاف دارند، نه در جزء ذات — چنان که در مثال انسان و اسب چنین است و این دو در جنس حیوان مشترک هستند و اختلافشان

در فصلهایشان می‌باشد - تا بگوییم ذات آنها مرکب است از ما به الإمتیاز و ما به الإشتراک، و در نتیجه محتاج ترکیب کننده هستند در حالیکه احتیاج با وجوب سازگار نیست.

همچنین، اختلاف آنها به عوارض مشخصه آنها نیز نمی‌باشد - چنان که در مثال زید و عمرو چنین است که تمام ماهیت آنها با هم مشترک است و هر دو، حیوان ناطق هستند و اختلافشان تنها در عوارض مشخصه آنها می‌باشد - تا بگوییم لازم می‌آید واجب الوجود در هویت و تشخص خود محتاج شود، چرا که ذات او مرکب می‌شود از وجوب و عوارض مشخصه و ترکیب نیز سر از احتیاج در می‌آورد. باید به خاطر داشت که اگر می‌گوییم ذات آن دو واجب الوجود، وجوبی است که قدر مشترک آن دو واجب می‌باشد و اختلاف آنها به عوارض مشخصه است، منظور از وجوب، وجوب کلی است به این معنا که نوع است و دو فرد دارد و این یعنی «فرد» ترکیبی است از کلی و عوارض مشخصه و می‌دانیم ترکیب ملازم با احتیاج است.

مرحوم حاجی سبزواری سپس، عبارت ابن کمونه را از سفر نقل می‌نماید:

و عبارت هکذا: «لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا  
الكنه المختلفتان بتمام الماهية يكون كل منهما واجب الوجود بذاته،  
و يكون مفهوم واجب الوجود منتزعاً منهما مقولاً عليهما قولاً  
عرضياً».

ترجمه: «چرا نتوان گفت که در عالم دو هويت بسيط وجود دارد که هر دو کنه و ذاتشان مجهول است و به تمام ذات و ماهیت با هم مختلف هستند و هر دو نیز واجب الوجود بالذات می‌باشند و مفهوم واجب الوجود از خود آنها انتزاع و بر آنها حمل می‌شود - به این معنی که می‌گوییم «هما واجبا الوجود» در حالی که این حمل به نحو حمل عرض عام بر شیء است» [میرداماد: ۲، علوی: ۷۵۱].

در ابتدا، تصور می‌شود که دو اشکال بر این استدلال ابن کمونه وارد است؛ اما در نگاه دقیق هیچ یک از این دو اشکال وارد نیست [اردیلی ج ۲: ۶۹]. این دو اشکال عبارتند از:

۱- ابن کمونه از یک سو دو واجب الوجود بالذات را تصور کرده و از یک سو وجوب را برای آنها عرضی می‌داند و این تناقض است، چرا که اگر وجوب وجود ذاتی آن دو باشد دیگر عرضی آنها نیست و اگر برای آنها عرضی باشد دیگر نمی‌تواند ذاتی آنها باشد.

مرحوم حاجی در پاسخ این اشکال ابتدا فرق بین ذاتی باب برهان و ذاتی باب ایساغوجی را مطرح می‌کند. در باب ایساغوجی - کلیات خمس - هر چیزی را که در قوام یک شیء دخیل باشد «ذاتی» آن می‌خوانند. لذا ممکن است یک شیء ذاتی یک عرض باشد. چرا که آن عرض به آن شیء قائم است. مثلاً سفیدی که در طبیعات قدیم آن را به «لون مفرق لنور البصر» تعریف می‌کردند عرض است، ولی در عین حال دارای دو جزء ذاتی است و لذا می‌توان گفت «لون» ذاتی بیاض است و هر چیزی که از حقیقت شیء خارج باشد آن را عرض می‌گویند مثل قابلیت کتابت برای انسان. ولی در باب برهان هر چیزی که از یک شیء منفک نباشد ذاتی نامیده می‌شود اگرچه در قوام و تقوم آن شیء دخیل نباشد. مثلاً در باب برهان زوجیت برای عدد چهار ذاتی است در حالی که قوام عدد چهار به آن نیست. لذا اگر ذاتی را به معنای ذاتی باب برهان دانستیم می‌توان گفت زوجیت برای اربعه ذاتی است، ولی اگر ذاتی را به معنای ذاتی باب ایساغوجی دانستیم، باید گفت زوجیت برای اربعه ذاتی نیست.

به همین بیان روشن می‌شود که وجوب وجود برای واجب الوجود ذاتی است، اگر ذاتی را ذاتی باب برهان دانستیم، در حالی که اگر ذاتی و عرضی را در باب ایساغوجی لحاظ کنیم، باید بگوییم وجوب جزء مقومات واجب الوجود نیست و لذا برای آن عرضی محسوب می‌شود، کما اینکه امکان برای انسان و سایر ممکنات جزء مقومات نیست و لذا عرضی است در عین حالی که با لحاظ باب برهان، امکان ذاتی انسان و ممکنات می‌باشد [اردبیلی ج ۲: ۶۹-۷۰؛ علامه آملی: ۴۴۲؛ ابن سینا: ۴۹۴].

۲- اگر صدق مفهوم وجوب بر این دو واجب، بالعرض باشد؛ از آنجا که می‌دانیم: «کل عرضی معلل» یعنی هر عرضی در عروض خود محتاج علت است، لازم می‌آید آن دو واجب الوجود در وجوب وجودشان محتاج علت باشند.

در جواب می‌گوییم: اعراض بر دو دسته‌اند یک دسته محمولات من صمیمه هستند که به آنها خارج محمول و یا ذاتیات باب برهان می‌گویند و یک دسته محمولات بالضمیمه هستند. مراد از محمول بالضمیمه آن اعراضی است که حمل آنها بر موضوع محتاج آن است که امری زائد بر ذات موضوع، در موضوع حاصل شود؛ مثلاً حمل صفت «ایض» بر جسم محتاج آن است که در خارج «ایض» (سفیدی) بر جسم بار شود و مراد از محمول من صمیمه آن اعراضی است که حمل آنها بر موضوع محتاج هیچ امری زائد بر ذات موضوع نیست؛ مثلاً صفت «شیء» بر جسم بار می‌شود بدون اینکه نیاز باشد تا در عالم عین، چیزی را بر وجود جسم بار کنیم، بلکه عروض صفت «شیء» تنها محتاج تصور ماهیت جسم است و بس.

لذا می‌توان گفت محمولات من صمیمه عوارض ماهیت شیء هستند، بدون توجه به وجود خارجی شیء. در حالی که محمولات بالضمیمه عوارض ماهیت شیء هستند ولی بعد از آنکه جسم وجود خارجی پیدا کرد بنابراین باید توجه کرد که هم محمولات بالضمیمه و هم محمولات من صمیمه، از عوارض ماهیت هستند ولی دسته اول عوارض ماهیت موجوده می‌باشند و دسته دوم عوارض ماهیت مطلقه [علامه آملی: ۴۴۲؛ فرهنگ علوم فلسفی و کلامی: ۶۷۷؛ ابن سینا، ج ۲: ۳۵۱].

به این بیان روشن می‌شود که محمولات من صمیمه در وجودشان محتاج علتی غیر از علتی که موضوع را موجود می‌کند نیستند و طبعاً می‌توان گفت این دسته از عوارض در حکم موضوع هستند و طبعاً در بحث فعلی ما که موضوع یعنی واجب الوجود، معلل نیست عوارض آن هم معلل نیستند. به عبارت دیگر، می‌توان گفت جمله «کل عرضی معلل» در مورد محمولات من صمیمه صادق نیست و عروض خارج محمول بر جوهر محتاج علت نیست بلکه آنچه محتاج علت است فقط نفس جوهر است و به این ترتیب، شبهه ابن کمونه از اشکالات فوق‌رهای می‌یابد.

و ما يقال في دفعها أنه يكون حينئذ وجوب الوجود عرضياً معللاً

فلم يكن شيء منهما واجب الوجود بما هو واجب الوجود بل شيء

ذلك الشيء واجب الوجود وقد أبطوه:

ترجمه: «آن جوابی که در رد این شبهه گفته شده است به اینکه: مفهوم وجوب وجود اگر بر این دو واجب به صورت عرضی صدق کند، چون عرضی است محتاج علت است و در نتیجه آن دو، واجب الوجود بما هو واجب الوجود نیستند (یعنی وجوب وجود برای آنها ذاتی نیست بلکه وجوب وجود عارض بر آنها می‌شود و لذا آنها اشیائی هستند که وجوب وجود بر آنها عارض شده است و این در حالی است که هر عرضی علت می‌خواهد). و این در حالی است که می‌دانیم حکما این نوع از وجوب را ابطال کرده‌اند (یعنی واجب الوجود را آن می‌دانند که وجوب وجود در او ذاتی باشد و نه عرضی)».

توجه شود که عبارت «آه یكون حیث...» مفعول «یقال» است، و «حیث» یعنی وقتی گفتیم: «یكون مفهوم واجب الوجود منتزعاً منهما مقولاً علیهما قولاً عرضياً».

فهو مدفوع بأنه یلزم ذلك لو كان وجوب الوجود عرضياً بمعنى المحمول بالضمیمه و من عوارض الوجود و لیس كذلك، بل العرضی یعنی الخارج المحمول و من عوارض الماهیه کالشیئیة فإنها عرضیه للأشیاء الخاصة، مع أنها تنتزع من نفس ذواتها، فهي مستحقة لحملها فی ذواتها، و لهذا جمع فی کلامه بین العرضیه و بین الذاتیه، حیث قال «کل منهما واجب الوجود بذاته» فالمراد بالعرضیه ما عرفت و بالذاتیه، الذاتی فی باب البرهان، لا الذاتی فی باب ایساغوجی:

مرحوم حاجی پس از طرح آنچه ممکن بود به عنوان اشکال بر کلام ابن کمونه مطرح شود، به جواب آن اشکالات می‌پردازد.

«فهو مدفوع» خبر از «مایقال» است که در فراز قبلی عبارت حاجی وجود داشت. ایشان می‌فرماید: آنچه گفته شده است دفع شدنی است، چون اشکالات مورد نظر تنها در فرضی لازم



می آید که «وجوب وجود» از زمرهٔ عرضیهایی باشد که محمول بالضمیمه هستند (که از عوارض وجود می‌باشند) در حالی که وجوب وجود برای آن دو واجب الوجود مفروض، از زمرهٔ عرضیهایی است که محمول من صمیمه و خارج محمول است (که از عوارض ماهیت می‌باشند) مثل مفهوم «شیئیت» که عرضی کتاب است در حالی که از ذات و ماهیت کتاب (شیء خاص) انتزاع می‌شود (و لازم نیست در خارج وجودی برای کتاب لحاظ شود تا شیئیت عارض بر آن وجود شود).

لذا ماهیت کتاب موضوع است برای اینکه شیئیت بر آن حمل شود و نه ماهیت موجود شده آن. به این بیان می‌توان گفت در این کلام این کمونه که «وجوب برای هر کدام از آن دو واجب الوجود بالذات عرضی است» تناقضی دیده نمی‌شود، چرا که مراد او از عرضی، خارج محمول است و از «ذاتی» ذاتی باب برهان (و می‌دانیم خارج محمولها خود ذاتی باب برهان هستند).

«جمع» در عبارت «لهذا جمع من کلامه» معلوم خوانده می‌شود و به این معناست که این کمونه در عبارت خود (که در پی می‌آورد) بین اصطلاح عرضی و ذاتی جمع کرده است؛ یعنی هر دو اصطلاح را در یک عبارت آورده است و این با توجه به آنچه در پیشتر گفتیم باعث تناقض نمی‌شود.

آخرین نکته‌ای که لازم است در این عبارت حاجی مورد اشاره واقع شود آن است که تعبیر عوارض وجود نباید به معنای مقابل عوارض ماهیت تلقی شود، چرا که سابقاً آوردیم هم محمولات بالضمیمه و هم محمولات من صمیمه هر دو از عوارض ماهیت هستند، لکن فرق عمده آن دو در این است که محمولات بالضمیمه در رتبهٔ متأخر از وجود بر شیء عارض می‌شوند، یعنی از عوارض شیء موجوده محسوب می‌شوند در حالی که محمولات من صمیمه، در مرتبه ذات ماهیت بر ماهیت عارض می‌شوند.

روشن است که وقتی امری در حد ذات ماهیت است، محتاج علتی غیر از علت ذات نیست. لذا عروض آن بر ماهیت، محتاج علت نیست.

### فدع هذا و ادفع الشبهة:

مرحوم حاجی با این فراز عبارت که می‌فرماید: «این شبهه را رها، و آن را دفع کن» پاسخ به این کمونه را آغاز می‌کند. قبل از بیان جواب لازم است اشاره کنیم که ممکن است «هذا» در این فراز اشاره به جوابی باشد که مرحوم حاجی آن را ناقص دانستند و ممکن است اشاره به اصل شبهه این کمونه باشد.

قبل از توضیح آنچه مرحوم سبزواری به عنوان جواب این کمونه مطرح ساخته‌اند لازم است نکته‌ای را متعرض شویم. مرحوم سبزواری در حاشیه بر منظومه می‌فرماید که شبهه این کمونه بر اساس سه مبنا قابل حل نیست:

نخست بر مبنای اصالت الماهیه، چرا که ماهیتها با هم مختلف هستند چنانکه که در اجناس عالیه ماهیاتی داریم که به تمام ذات با یکدیگر تفاوت دارند و لذا ممکن است در واجب الوجودهای دوگانه نیز چنین فرضی قابل تصویر باشد.

دوم بر مبنای مشائین [سبزواری ج ۱: ۱۱؛ ملاصدرا ج ۱: ۲۴۹؛ *شواری الالهام* ج ۱: ۶۹، ۱۸۱] که قائل به اشتراک لفظی وجود هستند.

سوم بر مبنای قائلین به اشتراک معنوی مفهوم وجود، که مصادیق وجودات را به تمام ذات با یکدیگر مخالف می‌دانند.

سپس ایشان می‌فرماید این شبهه تنها بر مبنای حق که عبارت باشد از وحدت تشکیکی وجود قابل رد می‌باشد [سبزواری ج ۲: ۵۱۷؛ ملاصدرا ج ۶: ۹، ۵۸؛ حاشیه سبزواری].

لکن آیت‌الله مصباح یزدی در تعلیقه خود بر *نهایة الحکمه* بر این عقیده است که اگر در مورد خداوند قائل به اصالت وجود شویم (اگر چه مثل مرحوم محقق دوانی به اصالت وجود در واجب و اصالت ماهیت در ممکنات، قائل شویم) [شواری الالهام ج ۱: ۶۹؛ ملاصدرا ج ۱: ۲۴۹؛ سبزواری ج ۱: ۱۱۴] می‌توانیم اشکال این کمونه را پاسخ گوئیم و برای پاسخ‌گویی به شبهه مذکور به بیش از این اندازه نیازی نداریم. این در حالی است که مرحوم صدرالمتألهین شبهه را تنها بر مبنای اصالت الماهیه،

وارد می‌داند [ملاصدرا ج ۶: ۵۹]. علامه طباطبایی ضمن وارد دانستن اشکال در صورتی که قائل به اصالت ماهیت باشیم و یا نظر مشائین مبنی بر حقایق متباینه بودن وجودات را بپذیریم، تنها و تنها اشکال ابن کمونه را در فرض پذیرش اصالت وجود و حقیقت واحده مشککه بودن آن قابل جواب می‌داند [علامه طباطبایی: ۲۷۸]. جالب اینجاست که مرحوم امام در تقریرات بیانی دارند که شبهه ابن کمونه را حتی بر مبنای اصالت الماهیه نیز پاسخ می‌گویند [اردبیلی ج ۲: ۷۱] که در ادامه از آن یاد خواهیم کرد.

اما پاسخ مرحوم حاجی سبزواری:

محال است بتوان از دو شیء که در خارج موجود هستند، یک مفهوم واحد انتزاع کرد مگر اینکه آن دو شیء با هم قدر مشترکی داشته باشند.

به عبارت دیگر، وقتی ما در ذهن خود می‌توانیم یک صورت ذهنی را - که همان مفهوم است - بر دو شیء در خارج حمل کنیم حتماً آن دو شیء در این مفهوم با یکدیگر شریک هستند. شراکتی که ممکن است به صورتهای مختلف باشد:

۱- اشتراک دو چیز در مفهوم جنس: مثلاً ما از «انسان» و «فرس»، مفهوم «حیوان» را که جنس آن دوست انتزاع می‌کنیم و می‌توانیم به هر دوی آنها «حیوان» بگوییم، فقط به این خاطر که آن دو در این جنس با یکدیگر شریک هستند.

۲- اشتراک دو چیز در مفهوم نوع: مثلاً ما می‌توانیم به «زید» و «عمرو» انسان بگوییم و این تنها به خاطر این است که این دو در این مفهوم با یکدیگر شریک هستند و انسانیت تمام ذات آن دوست و ناگفته پیداست که جز با لحاظ این قدر مشترک نمی‌توان در مورد هر دو آنها حکم واحد صادر کرد و لذا اگر توجه ما فقط به عوارض مشخصه آنها باشد، نمی‌توانیم مفهوم واحد را نسبت به آنها منطبق بدانیم.

۳- اشتراک دو چیز در مفهوم عرضی: مثلاً ما می‌توانیم مفهوم «سفید» را در مورد برف و گچ جاری کنیم، در حالی که اگر این دو، هیچ شراکتی در این عرض نداشتند، صدق مفهوم واحد بر آنها محال بود.

۴- اشتراک دو چیز در امری نسبی: مثلاً می‌توانیم به موجودات مختلف بگوییم «موجود»، در حالی که توجه ما به انتساب این دسته از موجودات به وجود حق تعالی است. به عبارت دیگر، بدون انتساب ممکنات به حق تعالی، انتزاع مفهوم «وجود» از این حقایق مختلفه محال است.

۵- اشتراک دو چیز در مفهومی سلبی: مثلاً می‌توانیم مفهوم امکان را — که به معنای سلب ضرورت وجود و عدم است — بر ممکنات حمل کنیم و این تنها به واسطه اشتراک ایشان در این مفهوم است [علامه آملی: ۴۴۳].

در تمام صوری که بیان شد، لازم است ما مفهومی را به عنوان قدر مشترک لحاظ کنیم تا بتوانیم آن را بر اشیاء مختلف حمل کنیم و اگر چنین است قطعاً مغایرت این اشیاء با یکدیگر محتاج جهاتی است که آنها را از یکدیگر متمایز کند. مفهومی که بر یکایک اشیاء مختلف قابل حمل است، یا از جزء حقیقت و ماهیت این اشیاء اخذ شده است و یا از تمام ماهیت آنها و یا از خارج ماهیت آنها، که در صورت اول مفهوم مشترک، جنس است، در صورت دوم، نوع، و در صورت سوم (که شامل اقسام «۳ و ۴ و ۵» می‌شود) عرضی آنهاست. در صورت اول مشخص است که تصور مفهوم مشترک از ترکیب در ماهیت سر درمی‌آورد و در صورت سوم — که مدعای اصلی این کمونه هم همین صورت است — نیز علی‌رغم آنکه ماهیت را می‌توان بسیط تصور کرد ولی وجود اشیائی که قابلیت حمل مفهوم واحد دارند مرکب خواهد بود زیرا آن وجود از حیثی با وجود شیء دیگر مشترک و از حیثی متمایز است [اردبیلی ج ۲: ۷۳].

برای توضیح این مدعا — که اصلی‌ترین نقطه پاسخ این کمونه است — لازم است توجه کنیم که طبق اصالت الوجود آنچه در خارج است وجود است و وقتی دو شیء با هم مختلف هستند، تنها با وجودات خود با یکدیگر اختلاف دارند، زیرا ماهیت در عالم عین و خارج تحصیل ندارد؛ و اگر هم، با هم مشابه و مشترک هستند، قطعاً با وجودات خود با یکدیگر اشتراک دارند [ملاصدرا: ۳۸-۴۴، سبزواری ج ۱: ۱۶۴، بهمنیان: ۲۸۱] و این نقطه اصلی حل شبهه این کمونه است.

چون با توجه به این نکته معلوم خواهد شد که وقتی ما در عالم ذهن مفهومی را بر دو موجود عینی حمل می‌کنیم، حتماً در وجود خارجی آنها منشأ انتزاع مشترکی وجود دارد که ما می‌توانیم با

نگاه به آن، مفهوم مشترک را بر آن وجودات خارجی حمل کنیم. (منشأ انتزاعی که باعث شده است بتوانیم به کم و کیف موجود در خارج، عرض بگوییم، در حالی که جوهرهای موجود در عالم عین را نتوانیم عرض بنامیم). حال با توجه به اینکه وجود است که در عالم خارج تحصیل دارد، یقیناً اشتراک دو واجب الوجود در مفهوم وجود نخواهد بود، بلکه در نفس وجود است. (به عبارت دیگر، وقتی می‌توانیم مفهوم وجوب وجود را بر آن دو حمل کنیم، که وجوب وجود در عالم عین در آن دو مشترک باشد) و اگر چنین است حتماً ما به الافتراق آن دو هم، وجودی خواهد بود. چون وقتی ما به الامتیاز، به وجود است که تمام هویت اشیاء است، اگر ما به الافتراق هم به وجود که امری اصیل است نباشد، دوئیت آن دو شیء مفروض تصور نخواهد شد. چون امور اعتباری نمی‌توانند در عالم عین باعث پیدایش تغایر شوند و اگر چنین نکته‌ای ثابت شد و پذیرفتیم ما به الاشتراک آن دو، وجود است و ما به الافتراق آن دو نیز وجود است، لازم می‌آید هر یک از آن دو مرکب باشد که طبعاً در حق واجب الوجود محال است [ملاصدرا ج ۶: ۹۰].

دقیقاً به همین علت است که قائلین به اصالت ماهیت از جواب دادن به این کمونه عاجزند [ملاصدرا ج ۶: ۵۸] چرا که اگر نتوانیم اثبات کنیم که ما به الاشتراک، وجود خارجی است (که عین ذات شیء و تمام هویت شیء است) و گفتیم آنچه در خارج است ماهیت و مفاهیم است، می‌توان مدعی شد قدر مشترک دو واجب، مفهوم وجوب وجود است و طبعاً مفاهیم می‌توانند عرضی عام باشند.<sup>۱</sup>

ولی وقتی گفتیم ما به الاشتراک، وجودی است و منشأ انتزاع آن مفهوم مشترک، در عالم عین موجود است و بعد یادآوری کردیم که برخلاف بقیه موارد در مورد بحث ما، سخن از عین وجود است و توجه داشتیم که وجود تمام هویت موجودات عینی است، معلوم خواهد شد که آن دو

۱. یکی از محشین *اسفار* به نقل از مرحوم علامه طباطبایی اشاره می‌کند که قائلین به اصالت ماهیت در مورد واجب الوجود قائل به اصالت وجود بوده و آن را وجود بحث می‌دانند و لذا برای توحید حق تعالی از این زاویه به اقامه برهان می‌پردازند [ملاصدرا ج ۶: ۵۹].

واجب قدر مشترکشان، ذاتی آنهاست و طبعاً باید از ما به الامتیاز ذاتی نیز برخوردار باشند چون در غیر این صورت دوئیت آن در واجب بی معنا خواهد بود.  
مرحوم حاجی با توجه به آنچه آوردیم می‌فرماید:

بأن طبيعةً و مفهوماً واحداً ما — نافية — انتزعت مما، أي من اشیاء  
تخالفت بما هي تخالفت:

ترجمه: «طبیعت و مفهوم واحد از اشیائی که با هم مختلف هستند از آن حیث که با هم مختلف هستند، انتزاع نمی‌شود.»

یعنی وقتی ما مفهومی را بر اشیائی در عالم عین حمل می‌کنیم حتماً در عالم خارج آن اشیاء با هم مشترک هستند و در آنها منشأ انتزاع مشترکی وجود دارد. و لذا می‌توان گفت وقتی ما یک مفهوم مشترکی را در ذهن انتزاع می‌کنیم حتماً در عالم عین اشتراکی وجود دارد.  
«بأن» در ابتدای جمله، متعلق به «وادفع الشبهة» در انتهای بیت قبلی است و معنا چنین می‌شود که: شبهه این کمونه را دفع کن به اینکه ماهیت ...

کلمه «نافیه» در عبارت به این جهت آمده است که مشخص کند لفظ «ما» موصول نیست و مای نفی است و لغت طبیعت به معنای ماهیت و مفهوم می‌باشد.

كالحيوان المنتزع من الأنوع المتخالفة من جهة إتفاقها في حقيقته، لا  
من جهة إختلافها بالفصول، و الإنسان المنتزع من زید و عمرو و  
غيرهما من جهة اتحادهم في تمام الماهية المشتركة لا من جهة  
اختلافهم بالعوارض الشخصية و قس عليهما البواقی:

ترجمه: «مثل مفهوم حیوان که انتزاع شده است از انواع مختلف (فرس، انسان، حمار و حیوانات دیگر) اما از جهت اشتراک و اتفاق آن انواع (یعنی از آن حیث که این انواع با یکدیگر

مشترك هستند) و نه از جهت اختلاف آن انواع، با یکدیگر (که عامل اختلاف آنها با یکدیگر، فصلهای آنها می‌باشد). مثال دیگر مفهوم انسانی که از زید و عمرو و غیر آنها انتزاع می‌شود، از آن حیث که آنها با یکدیگر اتحاد دارند (و این مفهوم تمام ذات و ماهیت ایشان است) مختلف هستند و مثالهای دیگر را نیز بر همین منوال قیاس کن.

حتى أن العرض المنتزَع من الأجناس العالية البسيطة المتخالفة بتمام  
ذواتها و هذا من قبيل ما فرضه هذا الرجل، أما ينتزع من جهة  
اشتراكها في العروض و الحلول في الموضوع:

ترجمه: «حتی در مثل مفهوم عرض که از اجناس عالیہ (کم، کیف، متی، این و ...) و بسیطی انتزاع شده که به تمام ذات با یکدیگر اختلاف دارند (و این مثال شبیه مدعای ابن کمونہ است) نیز باید گفت مفهوم عرض از این اجناس عالیہ انتزاع شده است از این حیث که این اجناس عالیہ با یکدیگر مشترک هستند (و قدر مشترک آنها آن است که باید «فی الموضوع» موجود شوند و بر موضوع حلول و عروض کنند)».

به عبارت دیگر، درست است که تمام ذات کم و کیف با یکدیگر متفاوت است ولی حتماً در عالم خارج، کم و کیف با یکدیگر وجه مشترکی دارند که باعث می‌شود ما از آن دو مفهوم مشترکی را انتزاع کنیم.

جمله «و هذا من قبيل ما فرضه هذا الرجل» جمله معترضه است و اشاره است به آنچه ابن کمونہ گفته بود مبنی بر اینکه مفهوم وجوب مثل مفهوم عرض که در اجناس عالیہ، عرضی عام است برای آن دو واجب الوجود مفروض نیز عرضی عام باشد.

و إذا وجد في الواجبين المفروضين قدر مشترك تحقق في كل واحد  
منهما ما به الإمتياز ليتحقق الإئتنيّه فجاء التركيب:

ترجمه: «(با توجه به آنچه آوردیم) اگر در دو واجب الوجودی که فرض کردیم، قدر مشترکی باشد، لاجرم باید در هر کدام از آن دو ما به الامتیازی هم تصور شود تا دوئیت لازم آید (یعنی آنها «دو» تا شوند و آلا اگر فقط اشتراک باشد دوئیتی در بین نیست) و اگر چنین شد (در محدوده ذات آن واجب) ترکیب لازم می‌آید.

سپس مرحوم حاجی مجدداً از بُعد دیگری بحث را مطرح می‌کنند و از این زاویه جدید با لفظ «بل» یاد می‌کنند که در ادبیات عربی مخصوص ترقی و اضراب است [ابن هشام ج ۱: ۱۵۱]. و در حاشیه علت اینکه تعبیر جدید را نسبت به تعبیر سابق متفاوت می‌شمارند، مورد توجه قرار داده و می‌فرمایند: در بیانی که تا کنون دیدیم جایز دانستیم که از مصادیق مختلف، مفهوم واحد اخذ شود لکن گفتیم باید از حیثیت اشتراکی آن مصادیق، مفهوم واحد را اخذ نمود، در حالی که در بیانی که در پیش رو داریم تنها و تنها اخذ مفهوم واحد را از مصادیق واحد مجاز می‌شماریم [سبزواری ج ۲: ۵۱۹ حاشیه].

بل إن سئلت الحق عتاً فنقول في شيء من الموارد غير مصداق  
واحد ليس مُعْتَوِناً لمعنى فارد:

ترجمه: «بلکه اگر حق مطلب را از ما سؤال کنی می‌گوییم در مواردی که مصداق شیء واحدی نباشند، نمی‌توان معنون را به معنا و مفهوم واحدی (فارد) نسبت داد. یعنی نمی‌توان بر مواردی که در عالم عین، قدر مشترکی ندارند، عنوان و مفهوم واحدی را حمل کرد و به عبارتی آنها را معنون به مفهوم واحدی نمود.»

إذ الخصوصية التي في واحد من المعنونات و المصاديق لو تكثرت،  
إما تعتبر في أخذه أي اخذ المعنى الفارد و انتزاعه منه و صدقه  
عليه، فلم يكن منه، أي عن ذلك المعنى الفارد الأفراد الأخر، لكونها  
فاقدة لهذه الخصوصية أو الخصوصية المخصوصة ليست تشترط في



أخذ ذلك المعنى و صدقه، فالواحد مشترك، یعنی قدر المشترك بین المصادیق، هو الهكی عنه و المأخوذ منه فقط، إذ الخصوصیات ملغا:

ترجمه: «زیرا خصوصیتی که در هر یک از مصادیق موجود است (و در مصادیق دیگر موجود نیست: مثلاً خصوصیت رنگ سبز چشم که در زید موجود است و در عمرو موجود نیست) اگر فرض کنیم که مفهوم واحد مصادیق متعدد و متکثر دارد (لو تکثرت). یا این خصوصیت در انتزاع آن معنا و مفهوم واحد از مصادیق متعدد، لحاظ شده و معتبر است (یعنی برای انتزاع مفهوم انسان از زید و عمرو خصوصیتی که در زید هست و به عنوان مثال آن خصوصیت را رنگ سبز چشم ذکر کردیم، ملحوظ شده است و با توجه به این خصوصیت می‌توان به زید و عمرو، انسان گفت) که در این صورت باید گفت بقیه مصادیقی که دارای این خصوصیت نیستند، مصداق این مفهوم نیستند (یعنی باید گفت اگر ملاک انتزاع انسان از مصادیق، رنگ سبز چشم است، عمرو که این رنگ را در چشم خود ندارد، انسان نیست). یا خصوصیت مخصوصه هر کدام از مصادیق، در اخذ و انتزاع آن معنا و مفهوم واحد شرط نیست (و ملاک صدق و انتزاع مفهوم انسان، خصوصیات شخصی زید نیست).

بنابراین باید گفت آنچه مصداق آن مفهوم است و مفهوم از آن اخذ شده است، آن قدر مشترك است و بس (و لذا یک مفهوم داریم و یک مصداق کلی) چرا که خصوصیات لغو شده‌اند (یعنی در لحاظ مفهوم و انتزاع آن دخالتی ندارند).

و قد مرّ فی أوائل الأمور العامّة ما يتعلق بالمقام:

ترجمه: «در اوائل مباحث امور عامه، مباحثی را که با بحث موجود در ارتباط است، مطرح کردیم.» [سبزواری ج ۱: ۵۳]

پیش از آنکه مباحث مربوط به شبهه این کمونه را به پایان برسانیم ذکر چهار نکته که مبحث را

تا حدّ قابل توجهی تکمیل می‌نماید، لازم است:

**نکته اول:** مرحوم امام در تقریرات به این عقیده مرحوم حاجی اشکال کرده‌اند و می‌فرمایند:

ما در امور عامه تحقیق نمودیم که به عدد افراد، طبیعت در خارج موجود است و این طور نیست که یک مصداق طبیعت، موجود باشد بلکه در صورت تعدد افراد، مصادیق طبیعت هم متعدد خواهد بود [اردبیلی ج ۲: ۷۴].

ما اینک در صدد نقد و بررسی این مبنا نیستیم و تنها با اشاره به آن یادآور می‌شویم که برای جواب به شبهه ابن کمونه، محتاج پذیرش مبناي امام و یا مبناي حاجی نیستیم و طبق هر دو مبنا شبهه مذکور قابل جواب است.

**نکته دوم:** مرحوم صدرا در ذیل بحث می‌فرماید:

ممکن است بگوییم ما به الافتراق عین ما به الاشتراک است و دونیت این دو واجب به واسطه شدت و ضعف هر یک از آنها در وجود حاصل شده است. به این معنا که یک وجود شدید است و دیگر وجود ضعیف، در حالی که هر دو بسیط هستند [ملاصدرا ج ۶: ۶۰].

طبیعی است پاسخ خواهیم گفت وجود ضعیف با وجود سازگار نیست. لذا با این توجیه هم شبهه ابن کمونه قابل تصحیح نیست.

**نکته سوم:** طبق عقیده «وحدت تشکیکی وجود» جواب مرحوم حاجی جوابی پسندیده و در خور توجه است. چرا که دیدیم لازم می‌آید وجودات خارجی دو واجب الوجوب فرضی، در وجود با یکدیگر شریک باشند و طبعاً باید وجودات آنها ما به الافتراقی نیز با یکدیگر داشته باشند و این یعنی ترکیب خارجی و عینی در ذات آن دو واجب الوجود که طبعاً سر از ترکیب درمی‌آورد. اما این سؤال باقی می‌ماند که آیا طبق عقیده مشائین مبنی بر اینکه موجودات دارای وجودات و حقائق متباینه هستند [سزواری ج ۱: ۱۱۱؛ سوارق الانهار ج ۱: ۶۶] و یا طبق مبناي اشراقیون که قائل به اصالت ماهیت هستند [سزواری ج ۱: ۶۶؛ شیخ اشراق ج ۱: ۱۵۶، ۳۹۱، ۴۰۲] به نقل از: حاشیه حسن‌زاده بر منظومه؛ علامه طباطبایی: ۹]، آیا می‌توان شبهه مذکوره را پاسخ گفت.

ممکن است بگوییم:

اگرچه طبق این دو مبنا، ما در عالم عین وجوداتی مغایر با یکدیگر داریم و لذا احتیاجی به ما به الاشتراک ذاتی نداریم (چرا که طبق عقیده اصالت ماهیت، آنچه در خارج است وجود نسبت و ماهیت است و می‌دانیم ماهیات تفاوت کلی با یکدیگر دارند و طبق عقیده مشائین موجودات خارجی، تباین کلی با یکدیگر داشته و هیچ شراکتی جز در محدوده لفظ با یکدیگر ندارند) ولی بالاخره در محیط ذهن لازم می‌آید که آن دو واجب الوجود مرکب از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز باشند و همین اندازه از ترکیب هم در شأن واجب الوجود نیست و مخلّ به غنای ذاتی واجب الوجود است، فتأمل.

ضمن اینکه مرحوم امام بیانی دارند که می‌فرمایند حتی اگر اصالت ماهیت را نیز بپذیریم می‌توانیم، با تمسک به این بیان، شبهه ابن کمونه را جواب گوئیم، ایشان می‌فرمایند:

و باز ما اگر از قول تحقیق صرف نظر نموده و بگوئیم ماهیت اصالت دارد  
مگر چه از فرمایش حاجی استفاده می‌شود که بنا بر این چهاره‌ای از شبهه ابن  
کمونه غیر از جوابی که بعد خود ایشان خواهند داد نیست؛ ولیکن می‌توان  
از آن چنین جواب داد که بر فرض قول به اصالت الماهیه و اینکه ماهیت علم  
و ماهیت قدرت و ماهیت انسان و ماهیت اراده موجود است، اگر قائل شویم  
که واجب عالم، قادر، مرید، مدرک و حی است چنانکه سابقاً اثبات کردیم  
که واجب باید به اوصاف کمالیه متصف بوده و من جمیع الجهات کامل  
باشد چون طبق مفروض شبهه باید واجب دیگر من جمیع الجهات با واجب  
اولی متباین باشد، پس باید آن واجب دیگر عاجز، جاهل، غیر مدرک،  
مات، کاذب، غیر متکلم و غیر مرید باشد.

والمحصل: این ماهیات باید در واجب دیگر موجود باشد و حال آنکه گفتیم  
باید واجب کامل باشد. اگر مردم چنین خدایی و واجبی را از ما قبول کنند،  
عیب ندارد که ما از ابن کمونه دو واجب متباین بالذات را قبول نماییم  
[اردبیلی ج ۲: ۷۱-۷۲].

**نکته چهارم:** حضرت امام در تقریرات قبل از اینکه به طرح جواب مرحوم سبزواری بپردازند، خود جوابی از شبهه ابن کمونه می‌دهند که لازم است آن را در اینجا عیناً نقل کنیم، چرا که به نظر می‌رسد با دقت در مقدمات آن و توجه به اینکه این جواب مبتنی بر مبنای خاص عرفانی در «وحدت وجود» است، می‌توان گفت راحت‌ترین و برنده‌ترین جواب در حوزه شبهه ابن کمونه این جواب خواهد بود:

بیان ما این است که ما در صدر بحث دو مطلب را تحکیم نمودیم، یکی اصالت وجود، و دیگری اشتراک معنوی آن، اگر این دو مطلب کاملاً واضح گشته باشد، دفع شبهه خوب آشکار می‌شود. زیرا بعد از آنکه گفتیم در دار تحقق، متحقق و اصیل وجود است و لا غیر، مراتب وجود در حقیقت وجودی و نوری مختلف نبوده، بلکه حقیقت مراتب یکی است و اختلاف آنها به شدت و ضعف بوده و ما به الامتیاز در آنها عین ما به الاشتراک است.

و بالجمله: به حکم اصالت الوجود در دار تحقق، یک حقیقت را شناخته و گفتیم یک هویت و یک حقیقت موجود است، حال اگر یکی از دو واجب فرضی را این حقیقت دانستیم با توجه به اصالت الوجود که غیر حقیقت واحده چیزی نیست اگر واجب دیگری که به تمام ذات و حقیقت با این واجب مخالف است باشد جز عدم چیزی نخواهد بود زیرا غیر از عدم چیزی که من جمیع الجهات به تمام ذات و حقیقت با وجود متباین و متخالف باشد نیست. پس مناقض وجود یا باید عدم باشد و یا چیزی که در قوه نقیض اوست و آن هم ماهیت است و قبلاً گفتیم که بنا بر اصالت وجود ماهیات اعتباری است، بنابراین ثانی از دو واجب فرضی یا باید عدم باشد و یا ماهیت [اردبیلی ج ۲: ۷۱].

مرحوم حاجی پس از فراغت از جواب به شبهه ابن کمونه، برهان سوم خویش بر توحید واجب الوجود را مطرح می‌کنند. ابتدا آن را توضیح داده و بعد به تطبیق آن با متن منظومه می‌پردازیم:

سابقاً آوردیم که طبیعت من حیث هی، اقتضای کثرت ندارد و حتی گفتیم که «صرف الشیء لایبتنی و لایتکثر» [سزواری ج ۱: ۱۲۵] و لذا اگر کثرتی در طبیعت یک شیء پدید می‌آید به واسطه عوارضی است که در طبیعت تأثیر می‌گذارد. لذا کثرت یا کثرت نوعی است و یا کثرت عددی، و کثرت عددی نیز یا در جواهر است و یا در اعراض. درباره کثرت نوعی باید توجه داشته باشیم که این نوع کثرت، به واسطه تنوع آن به انسان، بقر و ... حاصل شده است.

چنانکه اشاره شده است ماهیات مثار کثرت هستند [سزواری ج ۱: ۷۴] کثرت عددی، که در جواهر موجودات نیز به وسیله ماده پدید می‌آید یعنی به واسطه آنکه ماده قابلیت تعدد و تکثر دارد، باعث می‌شود جواهر کثیره حاصل شود و کثرت عددی که در اعراض موجود است نیز معلول وجود کثرت موضوعات است. یعنی چون کتاب و دیوار کثیر هستند، سفیدی موجود در آنها هم کثیر است.

می‌دانیم که واجب تعالی نه ماهیت دارد و نه موضوع و نه ماده. در نتیجه کثرت در حق واجب الوجود موضوعاً منتفی است. به عبارت دیگر، کثرت تنها از سه عامل ناشی می‌شود و بس و عامل چهارمی برای پیدایش کثرت در کار نیست و این در حالی است که این هر سه عامل برای واجب الوجود تعیناً نمی‌تواند تحقق داشته باشد [علامه نפתازانی ج ۳: ۳۰].

البته باید به این نکته توجه داشت که این برهان در صورتی تمام است که ما قائل به وحدت تشکیکی وجود باشیم که در غیر این صورت اگر طبق عقیده مشائیین مشی کردیم که در عین حالی که بر اصالت وجود قائلند، ممکنات را موجوداتی می‌دانند که هر یک دارای وجودی مباین با وجود ممکن دیگر است [طوسی: ۱۱، شوارب ۱۱۷، هام ج ۱: ۶۸] لاجرم باید بپذیریم که نوع چهارمی از کثرت نیز موجود است که کثرت در وجود می‌باشد که برهان مذکور قابلیت نفی آن را ندارد و

لذاست که ممکن است بگوییم ما اگر طبق مبانی خود پذیرفتیم که وجود، واحد مشکک است، طبعاً وحدت واجب الوجود را از قبل پذیرفته‌ایم و این بدان معناست که این برهان، صرفاً تنبّه و توجّهی است به مبنای مورد نظر و نه اینکه نتیجه خاص و جدیدی را باعث شود.

و هو أن الكثرة إن كانت نوعية فالماهيات، و إن كانت عددية، فإن كانت في الجواهر فالمادة و لواحقها، و إن كانت في الأعراض فالموضوعات و حيث لا موضوع أو مهية و لاهيولى لتعالى الواجب عن الكل، كيف يتحقق الإثنيّة:

ترجمه: «و برهان آخر آن است که کثرت اگر کثرت نوعی است، به واسطه ماهیتها حاصل می‌شود و اگر کثرت عددی است، کثرت عددی اگر در جواهر است به وسیله ماده و لواحق ماده است و اگر این کثرت عددی در اعراض است به وسیله موضوعات پدید آمده است و از آنجایی که برای خداوند نه موضوعی و نه ماهیتی و نه ماده‌ای در کار است - و به تحقیق خداوند از همه اینها منزّه است - چگونه اثنیّت و دوئیّت تحقق یابد.»

توجه شود که «لواحق ماده» عبارتند از: زمان دار بودن، مکان دار بودن، عدم قابلیت پذیرش صور متعدده [اردبیلی ج ۲: ۷۷].

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

### منابع

- ابن سینا، النجاة من الفرق بحر الضلالت.
- ..... شفا.
- ابن هشام، مغنی الاریب.
- اردبیلی، سید عبدالغنی، (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- آقا بزرگ تهران، الدریعه.
- بحاری، سید جعفر. دایرة المعارف بزرگنا اسلامى.

- بهمنیار، العقیل.

- حسن زاده آملی، حسن. شرح منظومه.

- ..... وحدت از دیدگاه عارف و حکیم.

- خوانساری، آقا حسین. الحاشیه علی الشفا.

- سبزواری. شرح منظومه.

- سرکیس، یعقوب. مباحث عراقیه.

- شوارق الالهام.

- شیخ اشراق. مصنفات.

- علامه آملی، محمد تقی. دررالفوائد.

- علامه نפתازانی. شرح مقاصد.

- علامه طباطبایی. نهاية الحکمه.

- علوی، علامه میر سید محمد. علاقة التجریه در شرح تجرید الاعتقاد.

- فرهنگت علوم فلسفی و کلامی.

- فرهنگت نوین عربی به فارسی.

- کاشف الغطاء. الفردوس الاعلی.

- ملاصدرا. اسفار اربعه.

- میر داماد. تقدیسات.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی