

# صدرالمتألهین و دیگر حکمای اسلامی

## بخش اول

این مقاله به مناسبت برگزاری همایش جهانی صدرالمتألهین در دو قسمت انتشار می‌یابد.

\*\*\*

یکی از بحث‌ها و مسائل مهم در فلسفه اسلامی قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» است. معنا و مفهوم اجمالی این قاعده آن است که از امری واحد و یگانه، جز امری واحد و یگانه صادر نمی‌گردد و به تعبیری محال است که دو امر یا بیشتر از آن، از سوی یک شیء صادر شوند.

نخستین بحثی که در مورد قاعده «الواحد» می‌توان مطرح کرد این است که آیا این قاعده جستاری فلسفی است یا نه؟ در توضیح این مطلب لازم است چند مقدمه ذکر شود، تا نتیجه این بحث معلوم گردد.

۱-۱. فلسفه چیست؟ باید گفت مراد از فلسفه در این بحث همان فلسفه اولی، حکمت الاهی، مابعدالطبیعه و یا علم کلی است که از آن به متافیزیک هم‌تعبیر می‌شود. از این رو در این مبحث معنای عام آن کم‌بیشتر در گذشته مد نظر بوده و شامل علوم دیگری چون ریاضی، طبیعی و جز آن می‌شده، مراد نیست. ۱-۲. موضوع فلسفه: آن طور که از سخنان ارباب این علم برمی‌آید، موضوع فلسفه موجود بما هو موجود است. ابن سینا در شفا می‌گوید: «تو را از این عبارت آشکار می‌گردد که موجود از آن جهت که موجود است امری مشترک است و لازم است که موجود را از حیث وجودش، موضوع این صناعت (فلسفه) قرار گیرد. صدرالمتألهین می‌گوید:

«این علم از فرط علو و شمولش از احوال موجود از آن جهت که موجود است و اقسام نخستین آن، بحث می‌کند»<sup>۱</sup> و اما اثبات وجود موضوع این علم یعنی موجود از حیث وجودش...»<sup>۲</sup>

و منظور از موجود بما هو موجود آن است، که موجود از آن جهت که قید خاصی بر او وارد نشده باشد و آن را به خصوصیتی متخصص و محدود نکرده باشد به عنوان مثال، گاهی ما سخن از این داریم که موجود یا ممکن است یا واجب یا واحد است یا کثیر. در این جا بدون آن که هیچ تقید و تخصصی بر موجود وارد شده باشد، به ممکن و واجب و یا به واحد و کثیر تقسیم می‌شود. بدین ترتیب موضوع این تقسیم که «موجود» است، از همان حیث موجودیتش مورد بحث قرار گرفته است. ولی گاهی سخن در این است که جسم یا گرم است یا سرد، خط یا منحنی است و یا مستقیم است. در این جا آنچه موضوع تقسیم واقع می‌شود موجود بما هو موجود نیست، بلکه موجود بما هو جسم و یا بما هو کم است که مقسم قرار گرفته است، یعنی موجود پس از آن که به قید جسمیت و کمیت متخصص محدود شد، آن گاه تقسیم به اقسامی شده است.<sup>۳</sup>

۱-۳. ویژگی‌های مسائل فلسفی: از بحث اخیر معلوم



اختصار این رساله از تبیین آن خودداری می‌شود. ۱-۴. مسائل فلسفی به تبع محمولاتشان به دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف- محمولاتی که موضوع آنها هم ردیف و هم سطح با موضوع علم است، مثل اصالت وجود که همسنگ با اصل موجود بما هو موجود می‌باشد، یعنی هر جا که موجود بما هو موجود باشد، اصالت هم می‌تواند باشد و محمول اصالت را می‌توان بر آن حمل کرد. شیئیت، تشکیک وجود و جز آن نیز از این قبیل هستند.

شد که مباحث فلسفی و مسائل آن اموری هستند که بحث‌هایی پیرامون موجود بما هو موجود را تشکیل می‌دهند. از این رو محمولات فلسفی محمولاتی هستند که بر ذات موجود بما هو موجود عارض می‌گردند. بحث از وحدت و کثرت، تشکیک، امکان و وجوب، علتو معلول، خلوت و قدم و جز آنان همگی محمولاتی هستند که بر موجود بما هو موجود عارض می‌گردند و بدین سبب از مباحث فلسفی شمرده می‌شوند. البته در این جا توضیحات دیگری درباره عرض ذاتی و مانند آن نیز می‌توان ارائه کرد که به دلیل

ب- معمولاتی که موضوع فلسفه را به دو قسمت تقسیم می‌کنند و هر کدام از آن معمولات به بخشی از موضوع فلسفه اختصاص دارند مثل وجوب و امکان، حدوث و قدم، علت و معلول و... که بخشی از موجودیها موجود علت و بخشی معلول است، یا بخشی واحد و بخشی کثیر است و همچنین از طرفی صدرالمتألهین مسائل فلسفه را به سه بخش تقسیم می‌کند:

الف: «مسائل مربوط به علل عالی و علت غایی معمولات مانند علت اول و سبب اول که هر معلولی از اوتاشی می‌شود، که این بحث را اصطلاحاً الاهیات بالمعنی الاخص می‌گویند.»  
ب: «مسائلی که منحصر به موجود خاصی نمی‌باشند مثل حدوث و قدم، علت و معلول، واحد و کثیر و...»

ج: «مسائلی که بحثش از موضوع سایر علوم جزئی است»<sup>۵</sup> تمامی اینها مسائل فلسفی است چون معمولاتش از عوارض ذاتی موجود بما هو موجود می‌باشد بدون آن که تخصص ریاضی یا طبیعی یا اخلاقی بیاید.

۵-۱. با توجه به مقدمات بالا می‌توان گفت بحث از قاعده الواحد بحثی فلسفی است، زیرا یکی از مباحث فلسفی، بحث علت و معلول است که «الموجود اما غله و اما معلول» و در مرحله بعد بحث می‌شود که علت اگر بسیط و واحد بود، جز معلول واحد از او صادر نمی‌گردد و چون موضوع این قضیه موجود بما هو موجود است، یعنی تخصصی به ریاضی یا طبیعی یا اخلاقی پیدا نمی‌کند، از این رو بحثی فلسفی محسوب می‌شود و در الاهیات بالمعنی الاغم مورد مذاقه قرار می‌گیرد. البته این طور نیست که قاعده الواحد صرفاً بحث علت و معلول و الاهیات بالمعنی الاغم مطمح نظر باشد، بلکه در الاهیات بالمعنی الاخص هم به عنوان یک بحث فلسفی مورد بررسی وارد می‌شود (همان که قسم اول از تقسیم بحث‌های فلسفی صدرالمتألهین است که در بالا بدان اشاره شد که آنهم البته بحثی فلسفی است). ولی در آن موضع پس از فراغت از اثبات واجب و این که او سبحانه و تعالی - واحد است، قاعده الواحد مورد مضائق خود را می‌یابد (باعتبار یک مصداق خود را می‌یابد) که واجب تعالی است. آن گاه بحث می‌شود که از واجب جز فیض واحد صادر نمی‌شود.

به هر حال چه در بحث الاهیات بالمعنی الاغم وجه در الاهیات بالمعنی الاخص، موضوع قضیه، موجودیها هو موجود است یعنی مختص به ریاضی، طبیعی یا اخلاقی نشده است. در الاهیات بالمعنی الاخص هم که بحث پیرامون واجب و صفات و افعال او است موضوع بحث از موجودیها هو موجود فراتر نمی‌رود.

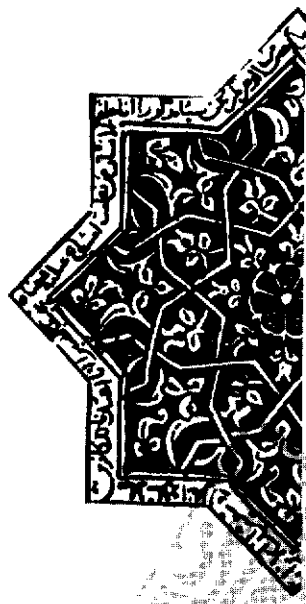
۲- بدیهی یا نظری بودن این قاعده: در این امر که آیا قاعده الواحد قاعدی بدیهی است یا نه مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات می‌گوید:

«و گویی این حکم نزدیک به آشکاری (وضوح) است و بر این اساس این فصل را تشبیه نام نهاد.»<sup>۶</sup>

همان طور که مشاهده می‌شود در این جا خواجهمسأله را امری واضح یا نزدیک به واضح دانسته است. اما در کتاب تجرید المقایید می‌گوید:

«دلائل وجود عقل مانند گفته آنان: (از واحد، دو چیز، صادر نمی‌گردد) مخوش است.»<sup>۷</sup>

چنان که آشکار است خواجه در این جا قاعده الواحد را انکار می‌کند و نیز اگر چه در کتاب تلخیص المحصل به نحوی قاعده الواحد را می‌پذیرد<sup>۸</sup> ولی در فصول التعلیل به انکار آن می‌پردازد<sup>۹</sup> و در رساله تفسیری بر صعوبت این مسأله تأکید می‌کند.<sup>۱۰</sup> مرحوم سبزواری در جواب سؤالی سیدصالح سمغانی در مورد بیان خواجه در تجرید که «داده وجوده مدخوله» می‌گوید:



«و آنچه در مهال واقع است که خواجه - قدس سره العزیز - فرموده است که «داده وجوده مدخوله» خلط است، چه کلام خواجه در عقل کل است که یکی از فروع این اصل شامخ است، نه در خود این اصل، و هم مناقشه در دلیل وجود عقل است نه در وجود عقل، اگر چه در کتب دیگر مثل شرح اشارات و غیره مدعا و دلیل همه مقبول است...»<sup>۱۱</sup>

به اعتقاد نگارنده ظاهر ایشان در زمان پاسخ بمسائل، ادامه مطلب خواجه در دست‌نشان نبوده است و الا خواجه در ادامه اشکال بر ادله وجود عقل می‌نویسد: «کقولهم الواحد لا یصدر عنه امران» و این صراحت دارد که خواجه در آن جا قاعده الواحد را انکار نموده است و خطی هم ضرورت نگرفته است. احتمالی که می‌توان برای رفع تهافت و تعارض میان سخنان خواجه در این باب ذکر کرد این است که ایشان از طرفی با ادله مسلم و قطعی قاعده الواحد در فلسفه رویه رو برده است و از طرف دیگر، دفاع از دین و مکتب را وظیفه قطعی خود می‌دانسته است. در آن زمان چون فلسفه در میان بیناران چنان مقبول و مطلوب نبوده و معمولاً اعتقادات کلامی غیر فلسفی رایج بوده است او در دفاع از دین از این روش استفاده کرده و قاعده الواحد را انکار کرده است. از این رو خواجه در مکونات فلسفی خویش مانند شرح اشارات و تلخیص المحصل قاعده را پذیرفته است. و در کتب کلامی مثل شرح تجرید و امثال آن، آن را انکار کرده است. اما به هر حال اعتقاد اولیه صحت قاعده بوده است.

در مورد بداهت یا عدم بداهت آن از دیدگاه خواجه، با وجود سخنان در شرح اشارات بر بداهت تقریبی آن، نیز اشاراتش در رساله تفسیری به صعوبت آن نشان می‌دهد که ایشان مسأله را نظری می‌دانسته است.

فتاوی در مصباح الاخص آن را در نزد عرفا امری مسلم می‌داند و می‌گوید: «تم اعلم ان الاصل مسلم عندنا لکن فی معرفتھم ان الواحد الصادر الاول عن ذات الحق هو العقل الاول مع ذکره الشیخ فی رسالہ المقتضی...» اما اشاره‌ای به بداهت آن ندارد.

شرح قدیم کتاب تجرید، فاضل اصفهانی می‌گوید:<sup>۱۱</sup> «حکم به اینکه (از واحد، جز واحد صادر نمی‌شود) بدیهی است و فقط ابتناء بر تصور دو طرف (قضیه) دارد. پس اگر تردیدی نسبت به آن در اذهان باشد فقط به دلیل تصور نکردن دو طرف آن (بر وجهی که حکم بدان تعلق می‌گیرد) می‌باشد»<sup>۱۲</sup>.

و صاحب شوارق نیز این را تأیید کرده است. حاجی

سبزواری (ره) نیز معتقد است که مسأله بدیهی است مولی آنچه محل بحث با اهل کلام است عبارت از تحقق موضوع این قاعده است که آنها معتقدند حتا در واجبهم جهات عدیده‌ای وجود دارد و واحد نمی‌باشد.<sup>۱۳</sup>

به نظر می‌رسد کلام مرحوم فاضل اصفهانی، کلامی متین و قابل دفاع باشد اگر چه در صورتی که بادقت عقلی بخوایم قاعده را امری بدیهی بدانیم محل اشکال است، زیرا همان طوری که خواهد آمد قاعده الواحد با طی مراحل چند از بدیهیات شروع می‌شود و به نتیجه می‌رسد؛ که این موجب نظری شدن آن خواهد شد و بدیهی است که به معنای مصطلح در منطق نخواهد بود.

### ۳- سیر تاریخی این بحث به طور اجمال

این که آیا اولین بار این بحث توسط چه کسی مطرح شده، معلوم نیست. فارابی مبدع این قاعده را ارسطو می‌داند و دلیل بر مدعای خود را سخن زنون فیلسوف معروف که او را از شاگردان ارسطو می‌شناسند، برمی‌شمرد.<sup>۱۴</sup>

ولی این ادعای فارابی اگر مقرون به صحت باشد، اثبات می‌کند که ارسطو چنین اعتقادی را داشته است. اما این که او مبدع و مبتکر این قاعده بوده باشد، از کلام زنون و ارسطو بر نمی‌آید.

در کتاب اثولوجیا که نوشته افلوپین است عبارتی آمده است که می‌توان آن را مربوط به قاعده الواحد دانست.<sup>۱۵</sup> همان طور که مشاهده می‌شود، او صادر بدون واسطه از واجب را عقل اول می‌داند و موجودات دیگر را توسط عقل اول صادر، از واجب می‌داند.<sup>۱۶</sup>

کندی فیلسوف قرن دوم هجری نیز این قاعده را مورد بحث قرار داده است، و در میان فلاسفه اسلامی او کسی است، که آثار فلاسفه یونانی را به عربی ترجمه کرده است.<sup>۱۷</sup>

از فیلسوفان مسلمان بعد از کندی و فارابی، نوبت به ابن سینا می‌رسد که در اشارات و آثار دیگرش این قاعده را تثبیت می‌کند. شاگردش بهمنیار نیز این مطلب را پی می‌گیرد.

فخر رازی در المباحث المشرقیه و سایر کتبش درصدد انکار این قاعده برمی‌آید؛ شهرستانی نیز در این باب سخنانی دارد. شیخ اشراقی در کتابهائیش سخت برصحت آن اصرار می‌کند. ولی بهمنام وی در کتاب رشف‌التصلیح بر این قاعده می‌تازد و آن را مخالف با شریعت می‌داند. غزالی از جمله اشکالاتی که بر فلسفه وارد می‌آورد، قاعده الواحد است که توسط ابن رشد بدان پاسخ داده می‌شود. خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات و تلخیص المحصل اشکالات فخر رازی را رد رد قاعده الواحد پاسخ می‌دهد، اگر چه در کتب تأکید می‌کند. از دیگر متکلمان، صاحب مواقف و شارح آن، واز میان عرفا ابن حمزه فتاری در مصباح الاتس به صراحت در مورد این قاعده صحبت می‌کند. کاتبی نیز از جمله کسانی است که تا حدی به این امر توجه کرده‌اند. در مراحل بعدی، مسأله به طور جدی توسط میرداماد در قیسات، و شاگرد میرز صدرالمتألهین شیرازی و فلاسفه بعد از او مانند ملا عبدالرزاق لاهیجی، حکیم سبزواری، ملامهدی نراقی، ملانعیم طالقانی و بسیاری از فلاسفه دیگر به گستردگی دنبال می‌شود. اینان همگی مؤید و مروج این قاعده بوده‌اند و در ضمن مباحث آتی، بیش و کم از کلماتشان بهره خواهیم برد.

### اصول و مقدمات بحث

در تبیین مقصود و مراد از قاعده الواحد می‌باید مبادی تصویری و تصدیقی این قاعده را به اقتضای این مقاله توضیح

دهیم تا حدود و ثغور مطلب واضح شود.

۴- معنای الواحد: واحد که گاهی در تعبیرات فلسفی از آن به بسط هم یاد می‌شود، دارای معانی متعددی است و اقسام مختلفی دارد. آنچه در این جا مورد نظر است این است که مراد از وحدت و واحد مطرح شده در قاعده الواحد، نوع خاصی از واحد می‌باشد، اما مانده که نحای کثرت معلوم نگردد، دستیابی به مفهوم واحد مورد نظر ممکن نیست. از این رو ابتدا به اقسام کثرت می‌پردازیم:

۴-۱ کثرت ماهوی یا قبل الوجود: عبارت از این است که یک شیء در مقام ذات و ماهیت، قطع نظر از وجودش دارای کثرت باشد، مانند انسان که از حیوان و ناطق و ترکیب و تکثر می‌یابد. این نحوه ترکیب و تکثر را قبل الوجود نیز می‌نامند.<sup>۱۸</sup> وحدتی که در مقابل این نحوه از کثرت و ترکیب است عبارت از آن است که یک شیء در مقام ذات و ماهیت متکثر نباشد یعنی دارای اجزای عقلی نباشد.

۴-۲ کثرت مع الوجود: ممکن است امری در مقام ذات و ماهیت و قبل الوجود متکثر نباشد، ولی به محض آن که متحقق می‌شود و به لباس وجود متلبس می‌گردد، کثرت هم عارض او می‌شود. مثلا جنس الاجناس و یافصل اگر به تنهایی ملاحظه شوند در مقام ذات، کثرت ماهوی ندارند، ولی به محض وجودشان در خارج دارای کثرت خواهند بود و آن کثرت عبارت از ترکیب از وجود و ماهیت می‌باشد. وحدت در مقابل این کثرت عبارت از عدم ترکیب از وجود و ماهیت در خارج است.

۴-۳ کثرت بعد الوجود: این نوع از کثرت مربوط به مقام ماهیت همراه وجود نمی‌باشد، بلکه بعد از آن که شیء موجود شد دارای این نوع کثرت ممکن است، باشد که این خود بر دو نوع است:

۴-۳-۱ ترکیب و کثرت ناشی از ماده و صورت مثل انواع موجود در خارج، که وحدت مقابل این کثرت عبارت از عدم ماده و صورت برای یک شیء در خارج است.

۴-۳-۲ ترکیب و کثرت مقداری که عارض بر اجسام به لحاظ کمیت می‌شود.<sup>۱۹</sup> و وحدت مقابل این کثرت عبارت از تقسیم پذیر نبودن به لحاظ مقدار است، یعنی امر غیر متکلم دارای این ترکیب نمی‌باشد.

۴-۳-۳ یک نوع کثرتی که در واقع بازگشت به کثرت مع الوجود می‌کند عبارت از کثرت و ترکیب حیثیت وجدان و فقدان است که به تعبیر مرحوم سبزواری شراتر اکیب است، این که یک شیء دارای جهت وجودی و از طرفی جهات فقدان و یا به تعبیری، ترکیب از حد و محدود یا وجود و عدم باشد، چون هر موجودی بر اساس آن جهتی که دارای آن است واجد است و بر اساس آن جهتی که محدود و مقید است فاقد می‌باشد، و حیثیت وجدان هم که غیر از حیثیت فقدان است، این در تمام موجودات امکان صدق دارد و تنها برواجب تعالا صادق نیست، بنابراین، وحدت و بساطت در مقابل این کثرت و ترکیب منحصر در واجب تعالا خواهد بود.

حال باید دید مراد از وحدت مطرح شده در قاعده الواحد کدام یک از وحدت‌های بحث شده در بالاست. آیا وحدتی که در ناحیه علت مطرح می‌شود نباید دارای هیچ یک از ترکیب‌های مذکور باشد و به تعبیری، قاعده تنها مختص به واجب باشد؟ (زیرا واجب تعالا به هیچ یک از کثرت‌ها و ترکیب‌های ذکر شده مرکب و متکثر نیست). یا این که وحدتی است که با بعضی از ترکیب‌ها و تکثرهای بالا سازگار است و به عبارتی، وحدت مذکور اختصاص به واجب متعال ندارد.

صدرالمتالهین اگر چه در جلد هفتم اسفار اربعه، صفحه ۶۰، قول اختصاص قاعده به واجب الوجود را پذیرفته است

و سبزواری بر آن اشکال کرده است؛ ولی در موارد دیگر از قبیل جلد هفتم، صفحه ۲۰۴، قائل به اعمیت قاعده الواحد نسبت به واجب شده است و گفته است این قاعده در مورد هر واحدی بما هو واحد جریان دارد.

ایشان در جلد دوم اسفار - فصل سیزدهم، آن جا که بحث از این دارد که بسط غیر مرکب نمی‌تواند علت دوشیء که با هم معیت بالطبع دارند باشد؛ می‌گوید:

«در صورتی که بسط به حسب حقیقت بسطش علت چیزی باشد صرفا ذات این حقیقت، علت آن چیز خواهد بود؛ به طوری که عقل نمی‌تواند آن (حقیقت) را به ذات و علت آن ذات تحلیل کند، تا این که علت آن حقیقت بذاته من حیث هی نباشد بلکه به لحاظ صفت زاید یا شرط یا غایت و... باشد، که در این صورت مبنا بسط نبوده بلکه مرکب باشد. پس مراد از بسط آن است که حقیقت آن که ذاتش بدان حقیقت تجوهر و تنوت می‌یابد همان حقیقت به عین مبنا و علت برای غیر است و این طور نیست که به سبب آن، چیزی از آن صلا می‌شود»

بعد از ذکر این مطلب بقیه سخنانی را که در این باب گفته شده است اطناب‌هایی می‌داند که در آن فایده چندانی نیست.<sup>۲۰</sup>

پس تا این جا مراد از واحد در قاعده امری است که ذاتش عین وحدت باشد (نه ذاتی که وحدت بر آن عارض شده است، مانند آب واحد، و کتاب واحد) و به سبب همین ذاتی که عین وحدت است شیء از آن صادر می‌شود.

استاد علامه طباطبایی در نمایه الحکم در بحث قاعده الواحد گفته‌اند:

«منظور از الواحد (در این قاعده) امر بسیطی است که در ذاتش جهت ترکیبی موجب تکثر نباشد و از این رو علت واحد عبارت از علت بسیطی است که به سبب ذات بسطش علت است، و معلول واحد عبارت از معلولی است که به سبب ذات بسطش معلول است. پس مراد از واحد عبارت است از آنچه در مقابل کثیر است که دارای اجزا یا احاد متباینی که به جهت واحدی بر نمی‌گردد می‌باشد»<sup>۲۱</sup>

با این تفسیر معلوم می‌شود که تفاوتی بین سخن صدرالمتالهین و علامه به نظر نمی‌رسد. نکته‌ای که باید به آن توجه شود عبارت از این است که بساطت و وحدت شیء در این جا هرگز به معنای اضافی و نسبی نیست بلکه امری واقعی و نفس‌الامری است که در نسبت با هر چیز و عدم نسبت با آن، این وحدت و بساطت به قوت خود باقی خواهد



بود. زیرا امر مقابل وحدت یعنی کثرت، امری واقعی و نفس‌الامری است و چون اقسام کثرت اعم از ماهوی و مقناری و خارجی درواحد مورد نظر راه ندارد، از این رو به آن اطلاق واحدی توان کرد.

حال آیا این وحدت اختصاص به واجب تعالا دارد (که نتیجه آن اختصاص قاعده الواحد به وی خواهد بود) یا نه؟ این پرسش با توجه به مطالب مرحوم صدرالمتالهین و علامه طباطبایی و نحوه استدلال‌هایی که بمنابر قاعده الواحد ارائه می‌شود. این خواهد بود که قاعده مذکور ماسوی‌الله را هم در برمی‌گیرد، بدین معنی که ما بسط منحصر جز واجب تعالا نداریم که هیچ‌گونه ترکیبی در آن راه نداشته باشد و هر شیء دیگری به هر حال واجد یکی از ترکیب‌های پیش گفته است و دست کم ترکیب از اطلاق و تقید یعنی ترکیب از وجدان و فقدان را داراست، زیرا هر موجودی نسبت به بودن خود مطلق و نسبت به مافوق خود مقید است. ولی مسئله این است که اگر بسط وجود نداشته باشد، مرکب هم وجود نخواهد داشت؛ زیرا امر کثیر تنها از واحدها تشکیل می‌شود و ترکیب نیز تنها از بساطت شکل می‌یابد. بالاخره بسط را که در نظر می‌گیریم می‌بینیم که منحل به وجود و عدم می‌شود اگر آن حیث عدمی را که خود منشأ یک حقیقت عدمی است رها کنیم و به حیثیت وجودی‌اش بپردازیم، حیث وجودی یک واحد است. اگر صفتی را دارد آن صفت عین ذاتش است و آن ذات، آن صفت را به تمام ذات آن دارا می‌باشد.

۵- اصل مسأله بحث بین علت و معلول این اصل یکی از بنیادی‌ترین مقدماتی است که در قاعده الواحد ملاحظه است و در تمام استدلال‌های آن کارایی دارد و معنای آن این است که بین علت و معلول ربط و پیوندی است که آن ربط و پیوند بین آن علت و معلول‌های دیگر، و یا علت‌های دیگر و معلول‌های وجود ندارد و این ربط قابل سلب و جابجایی ربط دیگر نمی‌باشد، بلکه همچون اعداد که هر کدام در جای خود جایگاهی ذاتی دارند، می‌باشد. این ربط معلول با علت از حیثیتی خاص و مشخص از سوی علت ناشی شده است. اگر اصل سختی را نپذیریم، لازم می‌آید که هر چیزی از هر چیزی صادر شود و این بدان معناست که ربط ضروری بین اشیاء وجود نداشته باشد، که این سرانجام به نکی علت می‌انجامد.

۶- معنای صدور: چون از جمله مفاهیمی که در قاعده الواحد ملاحظه است، مسأله صدور است، از این رو باید دانست که منظور از صدور در این قاعده به چه معنا و مفهومی است. صدرالمتالهین در اسفار آن را امری ذاتی و غیرنسبی و غیراضافی می‌داند و می‌گوید:

«مبادا از لفظ صدور و امتثال آن، امر اضافی‌ای را که جز بعد از تحقق دو چیز موجود نمی‌شود بپذیریم؛ زیرا آشکار است که سخن در آن نیست، بلکه سخن در بودن علت است به طوری که معلول از آن صادر شود در این صورت لازم است که علت دارای خصوصیتی باشد که به حسب آن خصوصیت، معلولی از آن صادر شود و نه غیر آن. و آن خصوصیت در حقیقت همان مصدر است و همان چیزی است که گاهی از آن بمصدر و گاهی به مصدریت و گاهی به بودن علت به حیثیتی که معلول از آن واجب می‌گردد، تعبیر می‌شود»<sup>۲۲</sup>

همان طوری که صدرالمتالهین اشاره کرده است، صدور و مصدریت و هر تعبیری که از آن ارائه دهیم ماهری نیست که اضافی باشد بلکه خود، امری غیراضافی و غیرنسبی است و منشأ آثار خاصی نیز می‌باشد و دلیل آن هم این است، که این خصوصیت که منشأ صدور می‌شود مقدم بر وجود معلول است؛

در حالی که اگر امری اضافی می‌بود متأخر از وجود علت و معلول هر دو می‌بود. قبل از ایشان مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی بین این دو معنا از صدور قائل به تفاوت شده است و در قاعده الواحد صدور را به معنای غیر اضافی دانسته است<sup>۲۳</sup> که بعداً در استدلال قاعده الواحد از آن استفاده خواهیم کرد.

نکته دیگری که در کلام ایشان موجود است عبارت‌از این است که حیثیت صدور عبارت از حیثیتی در علت است که به سبب آن حیثیت معلول از آن علت واجب می‌شود؛ که در این باره باید بخت بیشتری کرد زیرا وجوب وجود معلول عبارت از سد جمیع فجای عدم معلول است تا آن معلول به نصاب وجوب برسد و این لزوماً به معنای آن خواهد بود که در صورت موجودات عقلی متجرد علت فاعلی و غایی که در موجودات عقلی یکی هستند در ایجاد معلول کافی باشند و صدور متکی به علت فاعلی باشد. ولی در ملائک، مسأله صدور و حیثیت مصدریت در علت، شامل علت مادی و صوری هم می‌شود زیرا در موجودات مادی، وجوب وجود معلول مادی تنها با علت فاعلی و غایی تحقق نمی‌یابد بلکه نیز به تمیم علت مادی و صوری هم دارد. این بحث از آن جهت در قاعده نقش دارد که در واقع روشن می‌کند که آیا قاعده مختص به علت فاعلی است یا این که در علت غایی و صوری و مادی هم جریان دارد.

در اساس التوحید آمده است:

همه از صدور تر قاعده شریفه صدور از اجزای واجبیه به استخراج معلول از بیس مطلق و عدم ذاتی... به سرحد استیجاب وجودی و توارثت ایسی به طرد کلمه نحای عدم... و افاضه فیض وجود، که به وجوب مطلق و ضرورت سابقه تغییر می‌نمایند می‌باشند. به مطلق فاعلیت و مدخلیت تر وجود و به غیر تنگی، مراد از صدور واحد در این قاعده قائل به اصطلاح حکما الیهین و فلاسفه موحیدین بی معنی وجود است به قائل به اصطلاح حکیم طبیعی بیسی مبدأ حرکت و منشأ تغییر و خروج از قوه به فعلیت. چه علت اعدادی و یا علت مادی و یا شرط و متمم وجود یا ایجاد یا قائل بودن شیء واحد برای امور کشیده، در نظر کشیدی از انبای معرفت و ارباب حکمت متمم نبوده است... ولی به عقیده برخی دیگر لازماً درایت، این قاعده در قاطبه علی اعم از ایجاد و اعدادی و شرایط و... جاری می‌باشد.<sup>۲۴</sup>

آن طور که مرحوم آشتیانی می‌گوید از طرفی صدور به معنای ایجاد علت نسبت به معلول است، و از طرفی صدور فقط شامل علت فاعلی به معنای معطی وجود می‌شود. در حالی که همان طور که در بالا بدان اشاره شد معطی وجود همواره ایجاد کننده نخواهد بود؛ مانند وجودات مادی که علاوه بر معطی وجود به چیزهای دیگری نیز برای ایجاد خود محتاجند.

اما استاد مصباح یزدی در تعلیق بر نهج البلاغه حکمیستی دیگر دارد که به اصل سنخیت بین علت و معلول که بیشتر ذکر کردیم مطابق است و محصل آن این است:

«گاهی سنخیت بین علت مفیضه (علت فاعلی) و معلولش در نظر گرفته می‌شود و گاهی بین سایر اقسام علت حقیقی و معده و معلول آنها مدنظر قرار می‌گیرد. در مورد علت مفیضه باید گفت که مطلب قریب به بدیهی است، اگر بدیهی نباشد. زیرا علت مفیضه معطی وجود معلول است و واضح است که شیء آنچه را که فاقد آن است نمی‌تواند اعطا کند چون این امر به تناقض می‌انجامد، و اما سنخیت بین فاعل و معلول آن، و بین شرط و مشروط، و بین معدات و مستعدات از اموری که عقل در حکم به آن مستقل باشد نیست، بلکه احتیاج به تجربه دارد. این که جریان برق یا وجود حرارت در ترکیب بین دو عنصر شرط است از احکام عقلی بدون

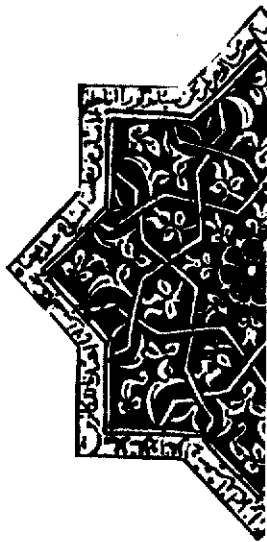
استفاده از تجربه نمی‌باشد. پس عقل به لزوم شرط یا تعیین آن و یا وحدت و کثرت آن حکم نمی‌کند و حکما از این امر غفلت کرده‌اند و به این که اصل مسانخت امری بدیهی است و الا هر چیزی در هر چیزی تأثیری می‌گذارد اکتفا کرده‌اند. به هر حال مجرای قاعده سنخیت عبارت از علت مفیضه و معلول آن است اگر قاعده الواحد مجرایش علت مفیضه باشد مورد این دو قاعده (سنخیت و الواحد) یکی خواهد بود؛ و اگر الواحد در مورد سایر علل جریان داشته باشد موردش اعم از قاعده تسانخ خواهد بود<sup>۲۵</sup>.

از آن جا که در استدلال‌های اقامه شده بر قاعده الواحد، همگی از قاعده سنخیت استفاده می‌کنند، می‌توان نظر استاد مصباح را بر این دانست که قاعده الواحد هم فقط در مورد علت مفیضه و معلولش جریان دارد. با توجه به این مطلب، به نظر می‌رسد که لازم است در کلام ایشان تأملی شود؛ به این بیان که اصل سنخیت و مناسبت و ربط ضروری بین علت و معلول امری است که اختصاص به علت مفیضه و معلول آن ندارد. زیرا عین همان استدلالی را که برای لزوم سنخیت بین علت مفیضه و معلول می‌آوریم، برای علت‌های دیگر و معلول آنها نیز آورده می‌شود. اگر ربط ضروری بین علت مفیضه و معلول آن هست، بین شرط و مشروط و یا علت مادی و معلولش نیز این ربط ضروری وجود دارد. مثلاً اگر امری علت مادی برای صورت نوعی مادی بود و بسط بود، این علت مادی به تمام ذاتها بسیطه مسانخ با آن صورت است و ممکن نیست همین علت مادی برای نوع دیگر باشد و الا خلف یا تناقض لازم می‌آید. این یک اصل عقلی است و تخصیص بر نمی‌دارد و اگر چنین است، قاعده الواحد نیز اختصاصی به علت فاعلی و مفیض نخواهد داشت؛ زیرا تجربه هر کسای متکی به مقدمات و حد وسط است، و کشش حد وسط و استدلال هر چه باشد، تأثیر در نتیجه می‌گذارد. و این که مسأله فقط در مورد علت فاعلی مطرح شده است، مورد بحث می‌شود که قاعده فقط مربوط به علت فاعلی باشد، اگر چه در میان قاعده عنوان صدور مطرح شده است که ظاهراًش انحصار در علت فاعلی است. اما چون سنخیت، محور استدلال‌های قاعده الواحد است، و سنخیت بین جمیع علتها و معلولها جریان دارد، از این رو قاعده عام است.

و اما این که گفته شده سنخیت بین علل غیر مفیضه و معلول آنها از تجربه اخذ می‌شود، قابل قبول نیست، زیرا اصل سنخیت بین هر علتی ولو غیر مفیضه و معلول آنها را عقل بالاستقلال تشخیص می‌دهد، و آنچه را که تجربه می‌تواند کمک کند و دیگر عقل به تنهایی در درک آن نقش ندارد عبارت از این است که آن امر مسانخ که در ناحیه علت و معلول است چیست؟ مثلاً عقل نمی‌گوید دو جزء معین تأثیر گذار در پیدایش آب چیست؟ و یا جریان برق بالخصوص در ترکیب دو عنصر خاص دخالت دارد، بلکه این امر به کمک تجربه انجام می‌شود. ولی عقل این را بدون کمک تجربه می‌گوید که اگر علتی بسیط بود، مسانخ با معلولش است و معلولش هم امری بسیط خواهد بود.

پس معلوم شد که قاعده الواحد و اصل سنخیت اختصاص به واجب تعالی و حتا علت فاعلی ندارد، بلکه در جمیع علتها جریان دارد. البته در مورد جریان قاعده در غیر علت فاعلی بعداً بیشتر صحبت خواهد شد. اما آنچه تاکنون از کلام مرحوم صدرالمالیهین و مرحوم آشتیانی استفاده شده این است که صدور به معنای خصوصیتی است که معلول از آن واجب می‌گردد.

نکته دیگری که توجه می‌طلبد این است که صدور بر دو قسم می‌باشد: ۱- صدور بالعرض ۲- صدور بالذات. صدور



بالعرض: صدوری است که واسطه در عروض دارد. صدور بالذات، خود به دو معنا اطلاق می‌شود:

الف- در مقابل صدور بالعرض که تنها نفی واسطه در عروض را می‌کند به این معنی هم شامل معلول بلاواسطه می‌شود و هم شامل معلول مع الواسطه، که دارای واسطه در ثبوت است.

ب- گاهی مراد از آن، معنایی اخص از معنای اول است و نفی واسطه در اثبات را هم می‌کند و از این رو شامل معلول مع الواسطه نمی‌شود و تنها شامل معلول بلاواسطه می‌گردد. ۲۶ آنچه در این قاعده از آن به عنوان صدور یاد می‌کنیم صدور بالذات به معنای اخص است که تنها شامل معلول بلاواسطه می‌گردد و الا امکان این که از امر واحد معلولهای متعدد مع الواسطه صادر شود وجود دارد.

از مجموع بحث‌های گذشته در صدور، سه خصوصیت به دست آمد:

۱- صدور امری اضافی نیست ۲- معنای صدور ۳- این که کدام قسم از اقسام صدور در قاعده الواحد مورد نظر است. اکنون به مقدمات دیگر که به طور غیر مستقیم در قاعده الواحد دخالت دارند، می‌پردازیم.

۷- یکی از آن مباحث عبارت از تناقض است. ۷-۱. چنان که همه می‌دانیم اجتماع تقیضین محال است، یعنی این که امری با حفظ شرایط، هم موجود باشد و هم موجود نباشد. این اصل که ام البدیهیات است و مبدأ تصدیقی همه قضایاست احتیاج به اثبات ندارد، و اگر گاهی هم استدلال‌هایی برای آن می‌آورند، از باب تنبیه است و الا خود واضح است و اساساً استدلال بر آن نیز ممکن نیست. این بحث، فلسفی است زیرا از عوارض موجود بما هو موجود می‌باشد.

۷-۲. معنای تناقض: اصولاً در بحث فلسفی یکی از مباحث این است که موجود یا واحد است و یا کثیر، که این دو حالت از جمله احوال و عوارض موجود بما هو موجود است. بعد از این تقسیم‌بندی، به شق دوم که کثیر و کثرت است، می‌پردازیم، که از جمله احکام کثرت، غیریت است که یا ذاتی است و یا غیر ذاتی. ذاتی آن است که طرفین یا اطراف متغایر با هم، یکدیگر را طرد کنند و قابل جمع با هم نباشند؛ ولی غیر ذاتی آن است که طرفین یا اطراف، با هم قابل جمع باشند، و تغایر ذاتی را تقابل گویند که بر چهار قسم است:

۱- تقابل سلب و ایجاب که همان تناقض است ۲- تقابل تضاد ۳- تقابل عدم و ملکه ۴- تقابل تضایف.

با توجه به این مقدمه، به معنای تناقض می‌پردازیم. این که چرا به معنای تناقض می‌پردازیم بدان لحاظ است که بعداً



تناقض را به تناقض در قضایا و تناقض در مفردات روا نمی‌داند. مثلا تناقض بین زید و لازید را در حقیقت تناقض بین زید موجود است و زید موجود نیست می‌دانند، و اگر حمل و محل واحد و این که در واقع بازگشتشان به قضیه است را برداریم، بین زید و لازید تناقضی نیست.

و حق این است که سخن علامه سخنی صحیح است؛ بین زید و لازید تناقض است به حسب حمل علی، چرا که «این شیء یا زید بر او صلح می‌کند یا نمی‌کند» یا «این شیء یا زید است و یا لازید» و جمع این دو نسبت به شیء واحد که موضوع قضیه ما بود، محال است (همان طور که در استحاله اجتماع نقیضین گذشت) و بین بیاض و لابیاض تناقض است به حسب حمل اشتقاقی (فی هو یا ذو هو) که «این شیء یا سفید است و یا ناسفید»، اصولا هر شیء معین را در نظر بگیریم، محال است که یکی از دو شق متناقض را نداشته باشد، چه به حسب حمل فی و چه به حسب حمل علی.<sup>۳۰</sup>

نکته دیگری که در مورد حمل فی و حمل علی وجود دارد این است، که نسبت بین حمل فی و حمل علی عموم و خصوص مطلق است. یعنی هر جا که تناقض در حمل فی وجود دارد، تناقض در حمل علی هم هست ولی بعضی موارد هست که تناقض در حمل علی هست ولی در حمل فی نیست. مثلا سواد و لاسواد بر موضوع واحد حلول نمی‌کنند؛ (تناقض به لحاظ حمل فی) یعنی نمی‌شود که جسم هم سواد داشته باشد و هم لاسواد. عین همین مطلب در مورد جایی است که خود سواد و لاسواد بخواهند بر امری به صورت مواطات (حمل علی) حمل گردند، یعنی این هم محال است. پس هر جا که به لحاظ حمل فی تناقض وجود داشته باشد، به لحاظ حمل علی هم دارد. ولی هر جا که تناقض به لحاظ حمل علی وجود دارد لزوما چنین نیست که تناقض به لحاظ حمل فی نیز موجود باشد. مثلا حرکت و لاحتراک به حمل علی بر شیء واحد صدق نمی‌کند به این ترتیب که این شیء هم حرکت است و هم لاحتراک؛ ولی به لحاظ حمل اشتقاقی بر موضوع واحد حلول می‌کنند. مثلا یک شیء هم حرکت داشته باشد و هم سواد، که سواد مصداق بالمرض حرکت است و این تناقضی نمی‌آفریند. البته اگر کسی اشکال کند که چرا سواد را که مصداق بالمرض است به عنوان نقیض حرکت مطرح کردید، بلکه نفس لاحتراک که بالذات نقیض ذاتی حرکت است باید مطرح باشد، در این صورت باید گفت که بین حمل علی و حمل فی فرقی نخواهد بود و این دو حمل نسبت به هم نسبت مساوی را خواهند داشت، نه عموم و خصوص مطلق را؛ یعنی در یک امر محال است که هم حرکت باشد و هم عدم آن. زیرا جمع بین متناقضین لازم می‌آید.

نکته قابل توجه این است که بر فرض مسأله عموم و خصوص مطلق بین دو حمل مطرح هم باشد به نحوی که گذشت - در مورد مرکب خواهد بود و الا در بسط محض حمل علی و فی به یک نسبت جریان دارند. زیرا در بسط محض متعلق جهات و حیثیات مطرح نمی‌باشد که مثلا بسط از جهتی دارای سواد و از جهتی دارای حرکت باشد.

۸- مقدمه دیگر مسأله دیگری که از مقدمات قاعده الواحد به شمار می‌آید، عبارت از مسأله حیثیات و جهات است که نقش اساسی و مهمی در این قاعده دارد.

اگر در مفهومی حیثیات متعدد و مختلف وجود داشته آیا این اختلاف و کثرت در حیثیات سبب اختلاف و تکثر در مصداق می‌شود یا نه؟ پاسخ باین پرسش معلوم می‌کند کدام یک از اعتبارات و حیثیات مفهومی، موجب تکثر مصداق می‌شوند و کدام یک از آنها نمی‌شود؛ بنابراین باید اقسام حیثیات را مورد ملاحظه قرار داد و درباره یکایک آنها بحث کرد.

قیود و حیثیات را می‌توان به دو قسم منقسم کرد: حیثیات متقابل و حیثیات غیر متقابل.

۸-۱. حیثیات متقابل آن حیثیاتی هستند که گذشته از آن که مناط اتصاف آنها با یکدیگر فرق دارد، موضوعاتشان هم با یکدیگر متفاوت است و لزوما باید متکثر باشند. مثل علم و جهل، یا سواد و بیاض که یک شخص با وجود شرایط نمی‌تواند هم عالم و هم جاهل باشد، و یا یک شیء با وجود شرایط نمی‌تواند هم سیاه و هم سفید باشد.

۸-۲. و اما حیثیات غیر متقابل حیثیاتی هستند که با یکدیگر تخالف دارند، و این دارای اقسامی است:

۸-۲-۱. حیثیت تقییدی. حیثیت تقییدی آن است که حیثیت قید صحت باشد، یعنی مانند جزء آن باشد مثل تعهد انسان به ناطق و یا به کائنات که این کوجحیت سبب شده که انسان از حالت اطلاق خود خارج گردد و به قید ناطق و یا کائنات مقید شود و می‌توان گفت انسان من حیث هو ناطق (انسان، از آن جهت که ناطق است) که البته این حیثیت در این جا قید و جزء ذات است و امر مرکب از قید و مقید مرکب جنفی است.

حیثیت تقییدی خود دارای اقسامی است. الف. گاهی این حیثیتهای تقییدی در مفهوم مطرح باشند و کثرت نیز در همان مرحله تحقق یابد ولی در مقام مصداق کثرت نداشته باشند مثلا موجود مجردی که به خود عالم است از لحاظ مفهومی دارای دو حیثیت است:

۱- ذات او از آن جهت که عالم است ۲- ذات او از آن جهت که معلوم است.

این دو حیثیت در مقام مفهوم و حمل اولی یا هم‌مغایرتند و بر هم حمل نمی‌شوند ولی در مصداق یک امر، بیشتر وجود ندارد که از آن هم انتزاع عالمیت و هم معلومیت می‌شود بدین لحاظ این دو امر به حمل شایع بر یکدیگر حمل می‌شوند. بنابراین از این نوع اختلاف حیثیات، لزوما تکثر مصداق حاصل نمی‌شود و بعبارتی، اگر چه امکان تکثر مصداقی هم وجود دارد، ولی نفس اختلافه تکثر مصداقی را الزام نمی‌کند.

ب. تغایر بین حیثیات. به تعارض مفهوم مطرح است بلکه در مصداق هم قابل طرح می‌باشند ولی افتراقی در حد اختلاف است نه تقابلی که عبارت از بی‌نوبت و تضاد کاری است. مثل سواد و خلوت، که شیء از آن جهت که دارای سواد است، غیر از همان شیء است از آن جهت که دارای خلوت است، و این اختلاف مفهوما و مصداقا متبعض است ولی چون بی‌نوبت میان این دو امر نیست، از این رو اگر چه حیثیات قطعا متکثر بوده است، اما موضوع تکثر پیدا نکرده است، بلکه مصداق به شیون گوناگون متکثر شده است.

ج. این که به تنها تغایر مفهومی بین دو حیثیت باشد (مانند مورد اول) و نیز تکثر و اختلاف در شیون مصداقی هم باشد (مانند مورد دوم)، بلکه در مصداق هم تقابلی و بی‌نوبت و تضاد باشند خواه هر دو وجودی باشند مثل سواد و خلوت یا یکی

وقتی در دلیل این قاعده صحبت می‌کنیم، قایلان به این قاعده می‌گویند اگر از امری واحد بیش از امری واحد صادر شود، مستلزم تناقض است. بنابراین معنای تناقض و این که تناقض پذیرفتنی نیست، باید روشن باشد.

تقابل تناقض یا تقابل سلب و ایجاب بالذات، تنهایی در امری واقع می‌شود که یکی عینا رفع دیگری باشد و امری جز رفع دیگری نباشد، و از این رو جز بین دو امر تحقق نمی‌یابد<sup>۲۸</sup> و<sup>۲۹</sup> برخلاف تقابلی تضاد و منفصله مانع الجمع و مانع الخلو که دارای شقوق بیشتری هستند موجود یا انسان است یا لایانسان و خارج از این دو نیست و همچنین پس از معلوم شدن معنای تناقض، به اقسام آن می‌پردازیم.

تناقض گاهی بین دو قضیه واقع می‌شود و گاهی بین دو تصور. دو قضیه هنگامی با هم تناقض دارند که صدق یکی مستلزم کذب دیگری بالذات باشد و برعکس. بنابراین، تناقض دو قضیه به لحاظ صدق و کذب است و اما تناقض به حسب مفردات و تصورات نیازمند به ذکر مقدمه‌ای است و آن عبارت از تقسیم حمل به مواطات و اشتقاقی است.

حمل مواطات: حملی است که وجود محمول در خارج وجودی جدای از موضوع نداشته باشد یعنی ذات موضوع همان محمول است. این حمل را حمل هو هو یا علی هو هم می‌گویند، مثل زید انسان است و زید ناطق است.

حمل اشتقاقی: حملی است که موضوع و محمول علاوه بر مغایرت مفهومی، مغایرت وجودی هم بایکدیگر دارند؛ مثل ضحک نسبت به انسان، به طوری که ضحک قابل حمل بر انسان نیست مگر آن که از ضحک مشتقی ایجاد شود یا کلمه نو بدان افزوده گردد. لایانسان ضاحک، یا ضحک لایانسان ضحک. این حمل را «فی هو» و «هو هو» هم می‌گویند.

در مورد این که دو امر مفرد (تصور) با هم تناقض داشته باشند، باید گفت تا هنگامی که مفردات در حمل قرار بگیرند با یکدیگر تناقض ندارند، یعنی تا هنگامی که نسبت به موضوعی واحد سنجیده نشوند، تناقضی اتفاق نمی‌افتد. مثلا سواد و لاسواد که دو تصورند، مادام که نسبت به موضوعی خاص (موضوع در مقابل محمول) در نظر گرفته نشوند، این دو با هم تناقضی ندارند.

اگر سواد در موضوعی باشد و لاسواد در موضوعی دیگر، اینها با هم تناقض ندارند. از این رو باید حمل را مطرح کرد، چرا که متناقضین به عنوان محمول می‌بایند نسبت به موضوع سنجیده شوند، و حمل هم دو قسم است، همان طور که گذشت. مرحوم استاد علامه طباطبایی بازگشت تناقض بین مفردات را به تناقض بین قضایا می‌داند و از این رو تقسیم



### پانوشتها:

- ۱- «فظاهر لك من هذه الجملة ان الموجود بما هو موجود امر مشترك لجميع هذه و انه يجب ان يجعل الموضوع لهذه الصناعات لما قلنا (شفا، چاپ مصر، ص ۱۲).
- ۲- «و بالجمله هذا الملم لفرط علوه و شموله باحث عن احوال الموجود بما هو موجود و اقسامه الاوليه» (اسفار، ج ۱، ص ۲۵ [ ۹ جلدی ] )
- ۳- «و اما اثبات الوجود لموضوع هذا الملم ای الموجود بما هو موجود...» (اسفار، ج ۱، ص ۲۷ [ ۹ جلدی ] )
- ۴- این بحث را در مقاله اولی از الاهیات شفا می توان جستجو کرد.
- ۵- اسفار، ج اول، ص ۲۴ .
- ۶- «هو كان هذا الحكم قريب من الوضوح و لذلك وسم الفصل بالتنبيه» (شرح اشارات، ج ۳، ص ۱۲۲).
- ۷- و ادله وجوده (وجودالعقل مدخوله كقولهم الواحد لا يصدر عنه امران) (شرح تجرید چاپ جامعه مدرسین، ص ۱۷۶).
- ۸- تلمیذ المحصل، ص ۱۴۶ .
- ۹- فصول العقاید ص ۵۰.
- ۱۰- «انی ابین ما قیمت من كلامهم فان كان موافق لماعلیه الامر فذلك و ان لم يكن فلا عجب فی مثل هذه المضایق ان یزل قنمی كما زل اقدام كثير من العقلاء» (الرساله النصیره، ص ۱۷).
- ۱۱- مجموع رسائل میرزای به تملیق و تصحیح استاد آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه، سال ۱۳۶۰.
- ۱۲- «ان الحكم بان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد بدهی لا یتصور الا علی تصور طرفیه فان وقع فیه تردد بالنسبه الی الاثنان انما هو بسبب عدم تصور طرفیه علی الوجه الذی تعلق به الحكم» (به نقل از اسس التوحید مرحوم میرزا مهدی آشتیانی (ره)، ص ۱۷.
- ۱۳- همان .
- ۱۴- سخن زنون این است:
 

«و سمعت معلمی ارسطاطالیس انه قال اذا صدر عن واحد حقیقی لثان لا یخالفه الا ان یكونا مختلفین فی الحقیق او متفقین فی جمیع الاشیاء فان كانا متفقین لم یكونا اثنين و ان كانا مختلفین لم تكن المله واحده» (رساله زنون از مجموع رسائل فارابی، چاپ حیراباد، صفحه ۷ به نقل از كتب قواعد کلی فلسفی، ج ۲، آقای غلامحسین ابراهیمی دینانی .

- ۱۵- «تولویچا» الفولویچین عندالمحقق و تقدیم عبدالرحمان بنوی، انتشارات بیلبار، ص ۱۳۴.
- هفتن قائل قائل کیف یمكن ان تكون الاشیاء فی الواحد المبسوط الذی لیس فیه توبیه و لا تکریم بجهت من الجهات؟ قلنا لانه واحد محض مبسوط لیس فیه شیء، من الاشیاء فلما كان واحداً انبجست منه الاشیاء كلها و ذلك انه لما لم تكن له هویه انبجست منه الهویه و القول و اختصر القول: ان لم یكن شیء من الاشیاء كانت الاشیاء كلها انبجست منه غیر انه و ان كانت الاشیاء كلها انما انبجست منه فان الهویه الاولى اعنی به هویه العقل هی التي انبجست منه اولاً بغیر ثم انبجست منه جمیع هویات الاشیاء التي فی العالم الاخلی و العالم الاسفل بتوسعه هویه العقل و العالم العلی»
- ۱۶- مبادئ الطبیعه، ابن رشد، چاپ هنرستان، ص ۱۶۰ به نقل از قواعد کلی فلسفی، ج ۲، ص ۳۸.
- این رشد در این باره می نویسد:
 

«هذا مذهب المحدثین من فلاسفة الاسلام کابن نصر و غیره و قد یظن انه مذهب تاسطوطوس من القدماء و افلاطون»

- ۱۷- رساله فی وحدانیة الله و تناهی جرم العلم، از سلسله فلاسفة العرب الکتندی یوحنه تفسیر فی بیروت، ص ۸؛ به نقل از قواعد کلی فلسفی، ج ۲، ص ۳۸.
- ۱۸- شرح اشارات، ج ۳، ص ۱۳۴.
- ۱۹- شرح اشارات، ج ۳، ص ۱۱۴ و ۱۱۵.
- ۲۰- اسفار، اربعه، ج ۲، ص ۲۰۴ و ۲۰۵.
- ۲۱- نهایه الحکمه، چاپ جامعه مدرسین، ص ۱۶۵ و ۱۶۶.
- ۲۲- اسفار، ج ۲، ص ۲۰۵.
- ۲۳- شرح اشارات، ج ۳، ص ۱۱۷.
- ۲۴- اسس التوحید، ص ۳۹ و ۵۰.
- ۲۵- تعلیقه علی نهایه الحکمه، ص ۳۳۳.
- ۲۶- اسس التوحید، ص ۶۲ و ۶۳.
- ۲۷- نگاه کنیده به الهیات شفا طبع مصر، ص ۴۸ به بعد.
- ۲۸- اسفار، ج ۷، ص ۱۹۲ و ۱۹۳، قیسات، ص ۳۴۵؛ اسس التوحید، ص ۸۷.
- ۲۹- البته در این جا استاد علامه طباطبائی نظری مغایر با نظر صدرالمتهالین دارند که می توان به اسفار، ج ۷، ص ۱۹۳، حاشیه ایشان مراجعه کرد و چون اختلاف ایشان با نظر مطرح شده در متن، در اصل قاعده الواحد تفاوتی ایجاد نمی کند از مطرح کردن و بحث در مورد آن خودداری کردیم .
- ۳۰- قیسات، ص ۳۴۶ و ۳۴۷، اسفار، ج ۷، ص ۱۹۴ و ۱۹۵؛ اسس التوحید، ص ۸۷ و ۸۸.
- ۳۱- اسفار، ج ۷، ص ۱۹۷؛ قیسات، ص ۳۴۹؛ اسس التوحید، ص ۸۹ و ۹۱.
- ۳۲- قیسات، ص ۳۴۸؛ اسفار، ج ۷، ص ۱۹۸؛ اسس التوحید، ص ۹۰.
- ۳۳- اسفار، ج ۷، ص ۲۰۲.
- ۳۴- اسفار، ج ۷، ص ۲۰۲.

۲- مرتبه واقعیت در عالم خارج که متلبس به وجود خارجی است.

۳- مرحله ذهن که ماهیت متلبس به وجود ذهنی در نفس تحقق می یابد.

حال اگر یک شیء به لحاظ صفتی از صفات، در مرتبه ای از مراتب واقع، و نفس الامر مقید به قید و حیثیتی شمه این موجب نمی شود که آن شیء متصف به آن صفت در همه مراتب واقع باشد، و نیز موجب نمی شود که او به لحاظ حیثیات دیگری که دارد، متصف به آن صفت خاص باشد. مثلاً اگر گفتیم زید در عالم واقع موجود است، صلق این جمله مستلزم آن است که فقط، زید در مرتبه ای و از حیثیتی خاص موجود باشد و لو ان که ذات در مرحله ذات ماهیت خودش وجود نداشته باشد؛ و یا اگر گفتیم زید سیاه است، لازم نیست که زید از جهت انسانیت و کتابت، علم، قدرت، و... که دخالتی در سیاهی ندارد، متصف به سیاهی باشد. بنابراین از آن جهت که زید کاتب است و یا امثال آن، سیاهی از او سلب خواهد شد، و این بدان خاطر است که تحقق شیء به تحقق نحوی از انجای وقوع. ولو در یک مرتبه و لحاظی واحد. خواهد بود و ارتفاع آن به ارتفاع جمیع افرادش می باشد. البته روی این سخن با امور مرکب است، و الا امر بسیط محض و چیزی که وجودش عین ماهیتش باشد، یعنی همه حیثیات از یک جهت در او راداشته باشند، دیگر آن بحث در این موضع جاری نیست. اگر الف وجودش عین ماهیتش باشد نمی توان گفت او از آن جهت که موجود است فلان صفت را دارد، و از حیث ناطقیات صفتی دیگر را، بلکه اگر در جهتی از جهات دارای صفتی بود، از همه جهات دارای آن صفت خواهد بود؛ و اگر در مرتبه ای از مراتب دارای وصفی بود، در همه مراتبش دارای آن وصف خواهد بود، زیرا اصولاً مرتبه و حیثیتی جز یک حیثیت و مرتبه ندارد. مرتبه ذات و مرتبه ذهنی و... عین خارجیت او است.

(ادامه دارد)

وجودی و یکی عدمی مثل بینایی و نایبانی، که در این جا تا موضوع هم متکثر شده است. به این ترتیب معلوم می شود حکم کلی در مورد حیثیات تقییدی به این که حیثیات موجب تکثر و اختلاف در مصداق می شود یا نه؟ راه ندارد، و باید موارد را جداگانه بررسی کرد.

۲-۸- حیثیت تعلیلی: عبارت از حیثیتی است که حیثیت و قید خارج از ذات متحیت باشد، ولی تقید به این قید، داخل در مقید و متحیت نباشد. مانند معنای حرفی. در این صورت تقید، جزء است و قید خارج است، مانند همان فرقی که باید فرد و حصه شد. این حیثیت برخلاف حیثیت تقییدی که درون شیء را تحلیل می کرد (خواه ذاتیات و خواه صفیات آن را) بیرون و خارج شیء را تبیین می کند. بنابراین می توان گفت حیثیت اگر ذاتا و وصفا با متحیت مرتبط باشد، حیثیت تقییدی و اگر فقط وصفا با متحیت مرتبط باشد حیثیت تعلیلی است. و اما این که آیا اختلاف حیثیات تعلیلی در مصداق و موضوع این مفاهیم تاثیری دارد؟ پاسخ منفی است. زیرا در صورتی که این حیثیات با یکدیگر اختلاف نداشته باشند، حتی رابطه ها و نسبتها را هم تکثیر نمی کنند، چه رسد به تکثیر مصداق و موضوع. و در صورتی که حیثیات با هم اختلاف داشته باشند، تنها رابطه های شیء تکثیر می شود، ولی هیچ تکثیری در مصداق یا موضوع پدید نمی آید، مثلاً عقل اول که هم مقدر و واجب تعالاست و هم معلوم او و هم مرزوق او و هم مربوط او و... و این امور گر چه مفهوماً همه با هم متغایرند، اما موضوعاً و مصداقاً عین هستند، مثلاً عقل از همان جهت که معقول واجب است، معلول و مخلوق و... و نیز هست.

پس شیء از آن جهت که معلول چیزی یا علت چیزی است، هر قدر حیثیات داشته باشد، تکثیری در او ایجاد نخواهند کرد، زیرا این امور خارج از ذات او است.

۳-۲-۸. حیثیت اطلاق: حیثیتی است که فقط لفظاً دال بر حیثیت است، و الا از نظر معنایی و مصداقی، حیثیتی در کار نمی باشد، بلکه اطلاق است و ماهیت مرسل را نشان می دهد. مانند انسان بما هو انسان، که فرقی با کلمه انسانی ندارد و اگر چه در لفظ قید وجود دارد، ولی در معنا چیزی بر آن نیفروده است، و این اطلاق مقسمی است نه قسمی. زیرا در اطلاق قسمی، قید اطلاق، خود موجب تحیت و تقید موضوع است؛ یعنی می شود انسان به شرط اطلاق. اما در این جا اطلاق صرفاً مراتب و نشانه ای بر ارسال و عدم تقید متحیت به هر قیدی است. بحث ما در حیثیات صرفاً به دو قسم اول راجع است، و حیث اطلاقی از بحث خارج می باشد. مطلب دیگری که به عنوان مقدمه باید مورد توجه قرار گیرد و به مقدمه قبلی مربوط می شود، این است که اگر حیثیات نظیر متخالفات باشد و نه متقابلات، و از این رو در موضوع واحدی جمع شوند، مثل سواد و حلاوت، گذشته از آن که مناط انصاف آنها با یکدیگر فرق دارد، حیثیتهای تعلیلی نیز با هم متفاوتند یعنی علت خاصی که سواد را برای شیء ثابت می کند، غیر از علتی است که حلاوت را برای آن به اثبات می رساند.

۹- مقدمه دیگر: برای یک شیء در نفس الامر مراتبی است، مثلاً انسان دارای مراتبی است:

۱- مرتبه ذات و ماهیت با قطع نظر از وجود و عدم وجود.