

صدر المتالهین و دیگر حکمای اسلامی (بخش دوم)

● سید محسن میری (حسینی)

عبارتی موثریت از باب اضافه است و فلاسفه اجماع دارند که تكثر اضافات برای یک ذات، موجب تكثر ذات دیگر نمی شود، پس چگونه اختلاف دو اضافه مانند اضافه مبدا به معلول را سبب تكثر در ذات می دانند. و دلیل بر این مطلب هم آن است که ما اگر دایره‌ای داشته باشیم که دارای نقطه‌ای در مرکز است، این نقطه مرکزی با هر نقطه فرضی بر روی محیط دایره نسبتی دارد، یعنی نقطه مرکزی، هم محاذی نقطه الف است و هم محاذی نقطه ب و همچنین نقاط دیگر. و مفهوم هر یک از این محاذات با یکدیگر تفاوت دارد، در عین حال همه این مفاهیم بر یک شیء صدق می‌کند و آن شیء نقطه مرکزی دایره است ولی این تفاوت مفاهیم و تعدد آن‌ها و صدق آنها بر یک شیء سبب ترکیب نقطه مرکزی نخواهد شد.

و یا در مورد سلبهای متعددی که از یک شیء می‌شود، مثل این که از سنگ، سلب حیات، علم، بصر و... می‌کنیم و مفهوم این که سنگ حیات ندارد با مفهوم سنگ علم ندارد و سنگ بینایی ندارد و... مسلما متفاوت است. ولی این موجب نمی‌شود که بگوییم به دلیل این تعدد سلبها، در سنگ ترکیب وجود دارد و یا این که جسمیت، هم اقتضای حلول در مکان را دارد و هم اقتضای قبول اعراض را. در حالی که مفهوم این که جسمیت اقتضای حلول در مکان را دارد مغایر است با مفهوم این که جسمیت اقتضای قبول اعراض را دارد ولی در عین حال در جسم ترکیبی روی نداده است. و یا گاهی یک شیء متصف به اوصاف متعددی می‌شود، مثلا یک جوهر هم سواد را قبول می‌کند و هم حرکت را و یا شخصی هم به قیام متصف می‌شود و هم به صفات دیگر، با آن که یک فرد بیشتر نیست. مثلا در مورد ماده اولی که قابل بینهایت صورتو اعراض است چه می‌گویید؟ بر اساس سخن شما، بایستی در ماده اولی ترکیب از بی نهایت مقوم لازم آید.

بنابراین از بحث‌های ما می‌توان نتیجه گرفت که یک شیء می‌تواند اضافات و سلبهای متعددی داشته باشد و در عین حال، ترکیبی در او راه نیابد.^۲

و یا در خود واجب تعالی، فلاسفه و از جمله شیخ الرئیس می‌گویند: «تعدد صفات، اشکالی در وحدت ایجاد نمی‌کند، مثلا او هم عاقل است و هم معقول است در عین آن که این امر به بساطت او لطمه‌ای وارد نمی‌آورد».^۴

این بود عمده اشکالاتی را که فخر رازی بر قاعده الواحد در کتابهای محصل، شرح اشارات و المباحث المشرقیه ذکر کرده است.

اما پاسخ به این اشکالات، که در چند قسمت تنظیم شده است:

۱. در مورد موثریت که در جایی گفته شد امری انتزاعی است و در جایی دیگر امری اضافی تلقی شد، می‌گوییم: اولاً اعم از این که موثریت امری انتزاعی باشد یا نباشد، اساس بحث در این است که این که یک شیء در چیزی اثر می‌گذارد و موجب پیدایش آن می‌شود، به سبب جهت و حیثیتی است که در آن علت وجود دارد؛ و اگر همان علت سبب پیدایش چیز دیگری گردد، لزوماً به لحاظ



برای ذات، عدم آن لازم آمد.
و اگر پذیرفته شود که این دو لازم ذات علت، به دو جهت متغیر در علت منجر می‌شود، مطلوب ما حاصل خواهد شد.
ج: اگر یکی از دو حیثیت، مقوم ذات علت و دیگری لازم ذات علت باشد، از آن جا که مقوم در مرحله ذات علت است و لازم ذات متأخر از ذات است، بنابراین، این دو امر در یک رتبه نخواهند بود و از طرفی چون مقوم، جزء ذات است و امر لازم، خارج از ذات و معلول ذات می‌باشد، بنابراین تنها یک معلول وجود خواهد داشت که از یک علت به وجود آمده است و این همان مطلوب ماست. این بود اصل استدلال و خلاصه آن این شد که اگر علت واحد بیش از یک معلول داشته باشد، به صورت یکی از شقوق سه گانه مذکور خواهد بود. و چون این شقوق قابل قبول نیست، از این رو علت واحد بیش از یک معلول نمی‌تواند داشته باشد.

اصل این استدلال در اشارات ابن سینا و شرح آن، توسط خواجه نصیرالدین طوسی (ره) آمده است ولی بعضی از تفاسیل این استدلال را فخر رازی در المباحث المشرقیه مطرح نموده است که متاخران از او، همچون میرداماد و صدر المتالهین این تفصیل را آورده‌اند.^۲

در بعضی از قسمت‌های آن استدلال برای توضیح و تکمیل، نکاتی افزوده شد.

بر این استدلال عمدتاً از سوی فخر رازی اشکالاتی وارد شده، که شایسته است به نقل و نقد آن‌ها بپردازیم:

«آنچه در استدلال فوق ذکر شد، محورش آن بود که موثریت، امری ثبوتی و خارجی می‌باشد. یعنی سخن بر سر این بود که اگر چیزی دو معلول داشته باشد و موثر در دومی باشد، لازمه اش کثرت در ذات علت و یا تسلسل است، اما سخن عمده این است که موثریت، امری ثبوتی نیست بلکه اعتباری است و در خارج مابازاء ندارد، و امر اعتباری هم که نه مقوم می‌تواند باشد و نه لازم، زیرا تقویم و التزام از شئون امور ثبوتی است، نه انتزاعی و یا به

اکنون پس از ذکر مقدمات، به استدلال‌های مطرح شده در مورد قاعده الواحد می‌پردازیم:

استدلال اول بر قاعده الواحد: اگر از یک امر واحد دو معلول صادر گردد، در این صورت مفهوم این که شیء الف از آن صادر گردیده، غیر از مفهوم این است که شیء ب از آن علت صدور یافته و این امری واضح است؛ و از طرفی این دو مفهوم مغایر با یکدیگر، حکایت از دو حیث خارجی می‌کنند که در آن علت وجود دارد، و آن این که این دو عین هم نیستند و مغایر با یکدیگرند مصداقاً، همان طور که مفهوماً هم این طور بودند. حال که این دو حیثیت در علت وجود دارند، یا هر دو مقوم ذات علتند و یا هر دو خارج از ذات علت و به صورت عرض لازم آتند، و یا یکی از آن دو حیثیت، مقوم ذات علت و دیگری لازم آن ذات است.^۱ حال به نتیجه یکایک این شقوق سه‌گانه می‌پردازیم:

الف: اگر هر دو حیثیت مقوم علت باشند، در این صورت معنایش این خواهد بود که آن علت مرکب از دو امر است که هر کدام از آن دو امر به تنهایی سبب پیدایش معلولی شده‌اند، در حالی که ما فرض کردیم که علت واحد است، از این رو لازمه این که هر دو حیثیت، مقوم ذات علت باشند، خلف است. پس این شق محال است.

ب: اگر هر دو حیثیت لازم علت باشند، از آنجا که لازم ذات، خارج از ذات و معلول ذات خواهد بود، بدین لحاظ همان بحثی را که ابتدائاً راجع به آن دو معلول داشتیم، در مورد این دو لازم ذات تکرار می‌کنیم که مفهوم این که این لازم از علت مورد نظر صادر شود، غیر از این مفهوم است که لازم دوم از علت مذکور صادر گردد، و همان تقسیم دوباره مطرح می‌شود. اگر مجدداً گفته شود که این دو لازم، به کثرت در ذات علت و وجود دو جهت مقوم در علت نمی‌انجامد، بلکه معلول دو لازم دیگر هستند که خود آن دو معلول هم، معلول دو لازم دیگر و همچنین، در این صورت این شق دارای چنداشکال خواهد بود:

۱. لازمه این امر آن است که ما علل و معلولات غیرمتناهی داشته باشیم در حالی که محصور بین حاضرین هستند. (زیرا یک طرف آن، ذات علت است و طرف دیگر آن، دو معلولی که ابتدا مطرح کردیم) و این امر محالی است.

۲. از این فرض، اثبات لوازم غیرمتناهی لازم می‌آید در حالی که محصور بین حاضرین هستند - همان طور که گذشت - و این نیز محال است.

۳. اساساً از این فرض، نفی لوازم، لازم می‌آید؛ زیرا آن ذات و ماهیت علت، یا بما هی هی و به نفس ذات، اقتضای آن لوازم را می‌کند، و یا به واسطه امری دیگر آنها را اقتضا می‌کند. اگر بما هی هی باشد باید بدون واسطه اقتضای آن لوازم را بکند، در حالی که بر طبق فرض، تمامی آنها به واسطه لازمه قبلی، لازم ذات و ماهیت علتند و این خلف است و اگر همه آنها به واسطه لازمه ذات هستند، در این صورت خود آن ذات و ماهیت علت، بنفسه، اقتضای چیزی را ندارد، و این اعتراف به آن است که این ذات علت اصلاً لوازمی ندارد. بنابراین از فرض لوازم غیرمتناهی

جهت وحیثیتی دیگر خواهد بود. حال سخن در این است که آیا آن دو جهت هر دو مقوم ذات علتند و یا هر دو خارج از ذات علت و لازم ذات آن هستند و یا یکی داخل در ذات علت و دیگری لازم ذات می باشد، و به این ترتیب بحث ادامه می یابد. بنابراین، سخن از این که موثریت امری اعتباری است یا خارجی در میان نمی باشد، تا اشکال شما قابل طرح باشد.^۵

ثانیا صدور و موثریت به دو معنا به کار می رود:

الف - معنای اضافی: که عارض علت و معلول می شود، بعد از آن که هر دو موجود باشند و با هم در نظر گرفته شوند، این جا گفته می شود که علت در معلول موثر است و معلول از علت صدور یافته است.

ب - معنای غیر اضافی: یعنی علت را طوری در نظر بگیریم که معلول از او صادر شود، یعنی علت به لحاظ حیثیتی در نظر گرفته شود که سبب پیدایش معلول می شود. این معنا دیگر معنای اضافی نیست و حکایت از امری خارجی می کند که متقدم بر وجود و لحاظ معلول است.

با توجه به این دو معنا می گوئیم مراد ما از موثریت، معنی دوم است که در این صورت دیگر معنای اضافی و اعتباری نخواهد بود.^۶

پس محصل این پاسخ این است که اولاً بر فرض که موثریت امری اعتباری و اضافی باشد قاعده الواحدجاری است و ثانیاً اساساً موثریت امری غیر اضافی و غیر اعتباری است.

۲. در مورد اضافات و سلبها که گفته شد ما برای یک شیء اضافه ها یا سلبهای متعددی می توانیم داشت و این نقض قاعده الواحد است، باید گفت که در قاعده الواحد آنچه مطرح می باشد این است که یک علت به تنهایی و بدون همراهی هیچ امر دیگری تنها یک معلول از او صادر می شود، ولی در مساله سلبها و اضافات راجع به یک شیء، این طور نیست. در سلب تاهنگامی که تنها یک شیء داشته باشیم هیچ سلبی صورت نمی گیرد، بلکه می باید یک مسلوب عنه و یک مسلوب باشد تا سلب صورت گیرد. مثلاً تا هنگامی که ما انسان و حجر را نداشته باشیم سلب حجر از انسان را هم نخواهیم داشت، حال که چنین است بحث سلب از قاعده الواحد خارج است. چون قاعده الواحد می گوید از علت واحد جز معلول واحد پدید نمی آید، ولی این که از دو علت یا چند علت، معلولهای کثیری حاصل شوند رامنکر نمی باشد. از این رو در یک سلب، انسان و حجر لحاظ می گردد و حجریت از انسان سلب می شود و در یک سلب انسان و شجر در نظر گرفته می شوند و در یک سلب ... و همچنین؛ همین طور است در مورد اضافه. در اضافه هم تا هنگامی که طرفین اضافه تحقق نداشته باشند اضافه صورت نمی گیرد و عیناً همان مساله سلب در این جا هم مطرح است. از این رو در مورد دایره باید گفت نقطه مرکزی یک بار با نقطه الف که بر روی محیط دایره است سنجیده می شود و از این جا مفهوم محاذاتی خاص بین این دو انتزاع می گردد، این یک اضافه نسبت، یک بار هم با نقطه ب سنجیده می شود که اضافه دیگری حاصل می آید و همچنین. این جا از سنجش امور متعدد با نقطه مرکزی است که امور متعددی پیدا می شود نه فقط از یک امر. این پاسخ نیز از مرحوم خواجه بود^۷ با تفصیلی که نگارنده افزوده است.

۳. اما این که جسم، هم اقتضای حلول در مکان را دارد و هم اقتضای قبول اعراض را و یا این که جسم هم سیاهی را می پذیرد و هم حرکت را و یا این که یک شخص هم به قیام متصف می شود و هم به ضحك و مانند آن؛ این هم اشکالی بر قاعده الواحد نیست، زیرا جسم و یا فرد خاص، یک واحد نمی باشد، بلکه امری متکثر است و جهات متعددی^۸ دارد و قبول هر یک از این حالات به جهتی خاص است. مثلاً جسم از آن جهت که سطحی دارد، رنگ را می پذیرد و از آن جهت که کمالاتش بالقوه

است و می تواند به فعلیت برسد، حرکت را قبول می کند؛ و یا جسم از آن جهت که منفعل می شود، پذیرای اعراض است و از آن جهت که فاعل به شمار می آید حال در مکان می شود، و همچنین در مثال دیگر؛ در حالی که در قاعده الواحد سخن از واحدی است که دارای حیثیات متعدد نباشد.

به این ترتیب پاسخ خواجه به اضافاتی که اشیا با واجب تعالی دارند و اصولاً هر اضافه ای که درباره حق متعال هست روشن می شود. یعنی همان طور که در مساله نقطه مرکزی با نقاط محیط دایره ذکر شد که امور کثیری دارای اضافات کثیر هستند، واجب تعالی هم در رابطه با امور مختلف دارای اضافاتی کثیر با آنهاست.

در مورد هیولای اول باید گفت که درست است که هیولای اول قابل و مستعد دریافت صور است، ولی نه این که بی نهایت صورت را به طور یک جا بپذیرد و نه این که در عین بساطت با متینات زیادی هماهنگ باشد، بلکه چون صرف الاستعداد است مستعدله و فعلیت می طلبد و هر مستعدله و فعلیت را که به او بدهند می پذیرد؛ ولی به صورت بالفعل، تنها یک صورت را می پذیرد؛ سپس به همراه آن صورت، هیولای ثانی می شود برای صورت دوم و با آن صورت با یا از دست دادن آن صورت دوم، هیولای ثانی برای صورت بعدی می شود و همچنین اگر بخواهد در قوس صعود حرکت کند و یا به جایی برسد، اولین صورت و فعلیتش، نازلترین فعلیت بعد از خودش می باشد که بدان تعلق می گیرد، که همان صورت جسمیه است. پس به صورت بالفعل تنها یک صورت را می پذیرد، همان طور که بر مبنای مشایبان، واجب تعالی که بسیط محض است، تنها یک موجود را ایجاد می کند که معلول اول یا عقل اول است، اگر چه به وسیله عقل اول، عقل دوم و ... تا بی نهایت موجود را می آفریند.

مرحوم صدرالمطالین در اسفار ضمن قبول بعضی از پاسخهای خواجه به فخر رازی، بر برخی از آنها خرده می گیرد و اشکال می کند. یکی از اشکالات او در مورد پاسخ خواجه راجع به سلب است و یکی درباره اضافه واجب تعالی به ماسوایش، که ذیلاً بدانها اشاره می شود:

«این که گفته شد در سلب تا هنگامی که مسلوب و مسلوب عنه موجود نباشد، سلب صورت نمی گیرد؛ سخن صحیحی نمی باشد، چون ذات اقدس حق تعالی که بسیط محض است، دارای سلوب کثیر است. یعنی جمیع ماسوایش از او سلب می شوند و این سلوب همان طور که بعد از تحقق اشیا صادق است، قبل از تحقق آنها نیز صادق است. این که او جسم نیست، آسمان نیست، زمین نیست، صورت نیست، ماده نیست و ... هم قبل و هم بعد از تحقق این اشیا صادق است، از این رو اشکال فخر رازی، پاسخی از سوی خواجه نداشته است. و او گفت که اگر سلوب فراوانی بر یک شیء صادق باشد، آن شیء حتماً مرکب خواهد شد، چون حیثیت سلب غیر از حیثیت اثبات است. سلب حجریت از انسان، نه عین انسان است و نه عین حجر، بدین لحاظ اگر ما چیزی را از چیزی سلب کردیم، ترکیب در مسلوب عنه لازم می آید. یعنی ترکیب از امر وجودی و امر عدمی، ترکیب از انسانیت و عدم حجریت».

صدرالمطالین در ادامه می گوید:

«ممکن است این اشکال به خواجه را این طور جواب دهیم که آن سلبهایی که در مورد واجب تعالی ذکر شد، هیچ کدام به گاه تحلیل، سلب واقعی نیستند و بدین سبب اشکالی بر سخن خواجه در پاسخ به فخر رازی وارد نیست، به این بیان که، ما همواره از واجب تعالی نقض ها و اعدام را سلب می کنیم، نه امور وجودی و کمالی را. زیرا در آن بسیط الحقیقه که همه کمالات و وجودات به نحو اکمل و اتم وجود دارد، این که می گوئیم واجب تعالی جسم نیست، عرض نیست، آسمان نیست و ... یعنی نقض اینها را ندارد

و محدودیت و حیثیت عدمی اینها را دارا نیست؛ و این به معنای سلب السلب است و سلب السلب و سلب نقص و عدم هم که بازگشتش به وجود است، بنابراین سلبی از واجب صورت نگرفته است. پس از بسیط نمی توان چیزی را سلب کرد همان طور که مرحوم خواجه فرمود.»^۹

و اما اشکال صدرالمطالین به خواجه در مورد اضافات این است که:

«شما در نقض قاعده الواحد توسط فخر رازی به وسیله کثرت اضافات برای واجب تعالی گفتید که اگر واجب تعالی با امور کثیر نسبت اضافه دارد، بدان لحاظ است که چون اطراف اضافه و مبادی اضافه کثیر است، از این رو اضافه های متعددی هم وجود دارد، یعنی این اضافات برای واجب، بعد از وجود اشیا مذکور پیدا شده و از سنجیدن واجب با هر یک از آن امور، این اضافات حاصل شده است پس، از امور کثیر اشیا کثیر پدید آمد.»

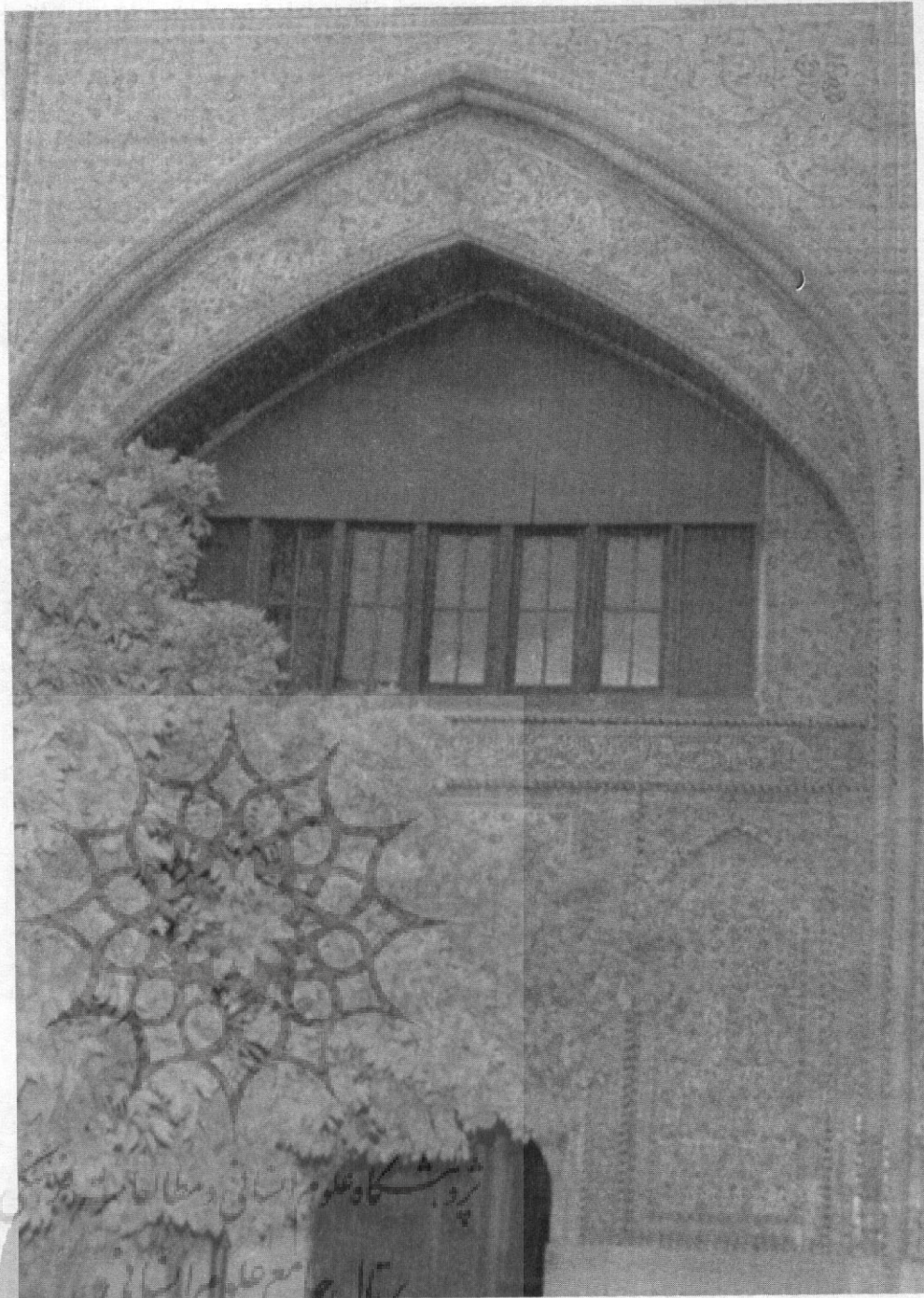
پاسخ به شما این است که اگر واجب تعالی اضافاتی از قبیل خالقیت و ... دارد که اینها بعد از پیدایش اشیا تحقق می یابند؛ صفاتی هم از قبیل عالمیت، مریدیت و ... دارد که قبل از حدوث اشیا موجودند. مثلاً همه قوم قایلند که واجب تعالی علم به جمیع ممکنات در ازل دارد و امثال آن؛ و این بدان معناست که واجب تعالی این اضافات را در ازل دارد بدون آن که طرف اضافه در خارج موجود باشد، خدا عالم است به شیء بدون آن که معلوم در خارج موجود باشد. پس اشکال فخر رازی به قوت خود باقی است، که چگونه این اضافت کثیر در مورد امری واحد تحقق یافت؟

در پاسخ به فخر رازی حق این است که واجب تعالی که واحد بسیط است، در مقام ذات به اضافات کثیر، متصف نمی شود، چون همه اضافات به یک اضافه برمی گردد. زیرا مبادی این اضافات که صفات متعدداست به یک صفت برمی گردد از این رو اضافات هم که از این صفات ناشی می شوند به یک اضافه برمی گردند. بنابراین، از یک علت تنها یک اضافه صادر شده است و اشکالی از سوی فخر رازی نمی تواند مطرح باشد.

بیان مطلب این است که خداوند سبحان که هستی محض است، صفات کمالی اش مثل علم، قدرت، حیات و ... در خارج عین هم هستند و در عین حال عین ذات او هم هستند پس کثرت در صفات و ذات او نیست، از این رو عالمیت او به اشیا که امری اضافی است، عین قدرت او است نسبت به اشیا و همچنین سایر اضافات؛ تنها مفهوماً از هم جدا نیستند، و همه این اضافات به یک اضافه برمی گردند و آن قیومیت او نسبت به جمیع ماسواست. اما اضافاتی که بعداً پیدا می شوند در مقام فعل واجب تعالی است. علم او به اشیا در مقام فعل، غیر از قدرت او بر آنهاست، همان طور که در مقام فعل عالمیت او به شخصی، غیر از عالمیت او به شخص دیگر است - پس واجب تعالی تنها یک اضافه دارد و آن اضافه قیومیت کل است و اضافات دیگر که عبارت از اضافات در مقام فعل است، قایم به امور کثیر است.»

برهان دوم:

همان طور که در معنای واحد حقیقی و بسیط در قاعده الواحد گذشت، اگر بسیط و واحد حقیقی به حسب حقیقت و ذات خود علت چیزی باشد در این صورت دیگر نمی توان آن را به ذات و علت تحلیل کرد به طوری که علت، به نفس ذات آن واحد نباشد بلکه به جهت صفت زاید یا شرط یا غایت و ... باشد، که اگر چنین کردیم خلاف فرض ما لازم می آید و آنچه ما واحد و بسیط فرض کردیم، مرکب خواهد بود. بنابراین، آن ذات به نفس خود، علت شیء دیگر خواهد بود. و از طرفی این علت امری است واقعی و نفس الامری (نه اضافی) و آن عبارت از خصوصیتی است که - در مورد واحد حقیقی این خصوصیت، عین ذات او است - به سبب آن خصوصیت، معلولی از آن علت ناشی می شود و این ارتباط، ارتباطی خاص و ربطی معین است که با ارتباطات و ربطهای دیگر



طوراست؛ نقیض این که «الف از او صادر شد» عبارت «از او آنچه الف نیست صادر شد» نمی باشد، بلکه نقیضش «الف از او صادر نشد» است. به عنوان مثال اگر جسمی حرکت را قبول کرد و سواد را نیز پذیرفت، نمی توان گفت «چون سواد غیر از حرکت است، حرکت وجود ندارد از این رو جسم اگر هر دو را قبول کند هم حرکت را پذیرفته است و هم لا حرکت را و این تناقض است» بلکه آنچه نقیض حرکت است «لا حرکت» می باشد نه سواد. بدین لحاظ سواد و حرکت قابل جمع هستند ولی حرکت و لا حرکت قابل جمع نیستند. شیخ الرئیس در قاطیغوریاس شفا بر این مطلب تصریح کرده است که دو جمله «ان فی الخمر رائحه» و «لیس فی الخمر رائحه» عبارت از دو جمله «فیه رائحه» و «فیه مالیس برائحه» نیست، چرا که دو جمله اول پذیرای اجتماعند، ولی دو جمله دوم نه. یا این که اگر نفس هم حرکت داشت و هم ادراک، از این امر تناقض لازم نمی آید اگر چه نفس، هم کار ادراک و هم کار غیر ادراک، یعنی حرکت را انجام داده است»^{۱۱}

فخر رازی سپس بر شیخ الرئیس به سختی می تازد که: حتا افراد ضعیف العقول نیز بر این امر واقفند چرا بر منطقیان و مدعیان کیاست مخفی مانده است؟

به هر حال، اصل استدلال مبتنی بر این است که در صورتی که قایل به صدور معالیل متعدد از علت واحد شویم، تناقض لازم می آید و فخرالدین رازی ادعا کرد که تناقضی لازم نمی آید. پاسخ به فخر رازی: فخر رازی معنای بسیط و واحد حقیقی و نیز مقدمات بحث را خوب به تصور نیاورده است و الا این اشکال را نمی کرد. زیرا همان طور که قبلا در مقدمات گذشت که صدور «مالیس ب» یعنی آنچه ب نیست (که از جمله مصادیقش مفهوم الف است) از آن جهت که صدور مالیس ب است، در قوه عدم صدور ب است. یعنی صدور الف از آن جهت که صدور الف است در قوه عدم صدور ب است، اگر چه مالیس ب در متن واقع و نفس الامر و وجود خارجی، در قوه عدم صدور ب نیست؛ از این رو اجتماع غیر رایحه با رایحه در یک جسم ممکن می شود. مثل سیب که هم سرخ است و هم بو دارد، ولی امکان ندارد که یک شیء هم دارای رایحه باشد و از همان جهت که دارای رایحه است مالیس برائحه در آن موجود باشد، و الا لازم می آید که رایحه، رایحه نباشد.

با توجه به این مطلب، به پاسخ فخر رازی می پردازیم که بازگشت صدور مالیس ب و عدم صدور ب در امر بسیط به یک چیز است و این هر دو مفهوم، متناقض با مفهوم صدور ب هستند به این بیان که اگر الف از آن علت صادر شد، از آنجا که مبدا و علت بسیط است و علیتش برای الف به تمام ذات و ماهیتش می باشد، بدین لحاظ تمام حیثیت مبدا و علت، همین مبدایت برای الف است و خصوصیت و حیثیت مسانخت با معلول الف، تمام ذات او را پوشش می دهد و همه شئون و مراتب او را در بر می گیرد، نه شانی از شئون و حیثیتی از حیثیات او را، زیرا او امری بسیط و واحد است و اگر ب هم بخواهد از او صادر شود، باید مبدایت آن علت برای ب عین ذات آن علت باشد و تمام ذات او را پوشش دهد. البته اگر ذات علت، امری مرکب و یا دارای شئون و مراتب متعدد باشد امکان صدور هر دو این معلولها وجود دارد به این معنا که از جهتی الف را ایجاد کند و از جهتی ب را، ولی حال که بسیط

و ترکیب لازم خواهد آمد. چرا که باید از جهتی الف را و از جهت دیگر ب را ایجاد کند و حال آن که در هر واحد حقیقی تنها یک جهت (یعنی نفس ذات بسیطش) وجود دارد.^{۱۱}

فخر رازی در مقام اشکال بر این استدلال برآمده و گذشته از اصل اشکال، نکاتی دیگر را هم یادآور شده است سخن او را با توضیحاتی در این جا می آوریم:

«استدلال دوم (بر قاعده الواحد) جدا سخیف است، زیرا هنگامی که ما می گوییم «الف از آن علت صادر شد» نقیض این جمله عبارت از این است که «الف از او صادر نشد» نه این که «مالیس بالف از او صادر شد»، همان طور که نقیض جمله «واجب است باشد» جمله «واجب است نباشد» نیست، چرا که گاهی این هر دو جمله کاذب می شوند - و آن وقتی است که امکان خاص مطرح باشد، یعنی جمله «ممکن است باشد» و «ممکن است نباشد» به امکان خاص مطرح باشند که در این صورت هر دو جمله می توانند کاذب باشند، - بلکه نقیض آن «واجب نیست باشد» است که با امکان خاص هم می سازد. در این جا هم همین

تفاوت دارد، زیرا این ربط از حیثیتی خاص و مشخص از سوی علت ناشی شده است^{۱۰}، حال اگر ما فرض کردیم از یک واحد حقیقی و بسیط، دو معلول که مصداقا و مفهوما با یکدیگر مغایرند و جامع مفهومی و مصداقی ندارند که مایه وحدت آنها شود، صادر گردد؛ در حالی که این دو معلول در عرض هم هستند، لازمه این صدور آن است که از یک واحد حقیقی بر اساس اصل ربط و حیثیت خاص وجودی که بین علت و معلول به چشم می خورد (مسانخت علت و معلول)، معلول الف پدید آید و بر اساس همین اصل، معلول ب هم موجود شود. و چون علیت آن علت به تمام ذات و به نفس ذات بسیط او است، الف که صادر شد ب می خواهد صادر شود. آیا این صدور ب از همان مبدا و از همان حیث صدور الف است؟ قطعا این طور نمی تواند باشد، زیرا فقط الف را ایجاد می کند و الا گسیختگی نظام علت و معلول و عدم مسانخت بین این دو لازم می آید و نیز اگر از همان حیث باشد، لازم آید آنچه را که ما فرض کردیم (الف و ب) واحد باشند نه کثیر و اگر از حیثیتی الف و از حیثیت دیگر ب پدید می آید، در این صورت در علت واحد، کثرت

است اگر هر دو حیثیت را داشته باشد، معنایش این خواهد بود که هم حیثیت صدور الف در او موجود است و تمام ذات او است، و هم حیثیت صدور الف در او وجود ندارد و تمام ذات او نمی باشد، یعنی آن علت هم ذات خود را دارد و هم ذات خود را ندارد، چون ذات عین علیت برای الف بوده است و بدین لحاظ است که گفتیم عدم صدور الف و صدور مالمیس بالف بازگشتشان به یک امر است و هر دو تناقض با صدور الف دارند.^{۱۳}

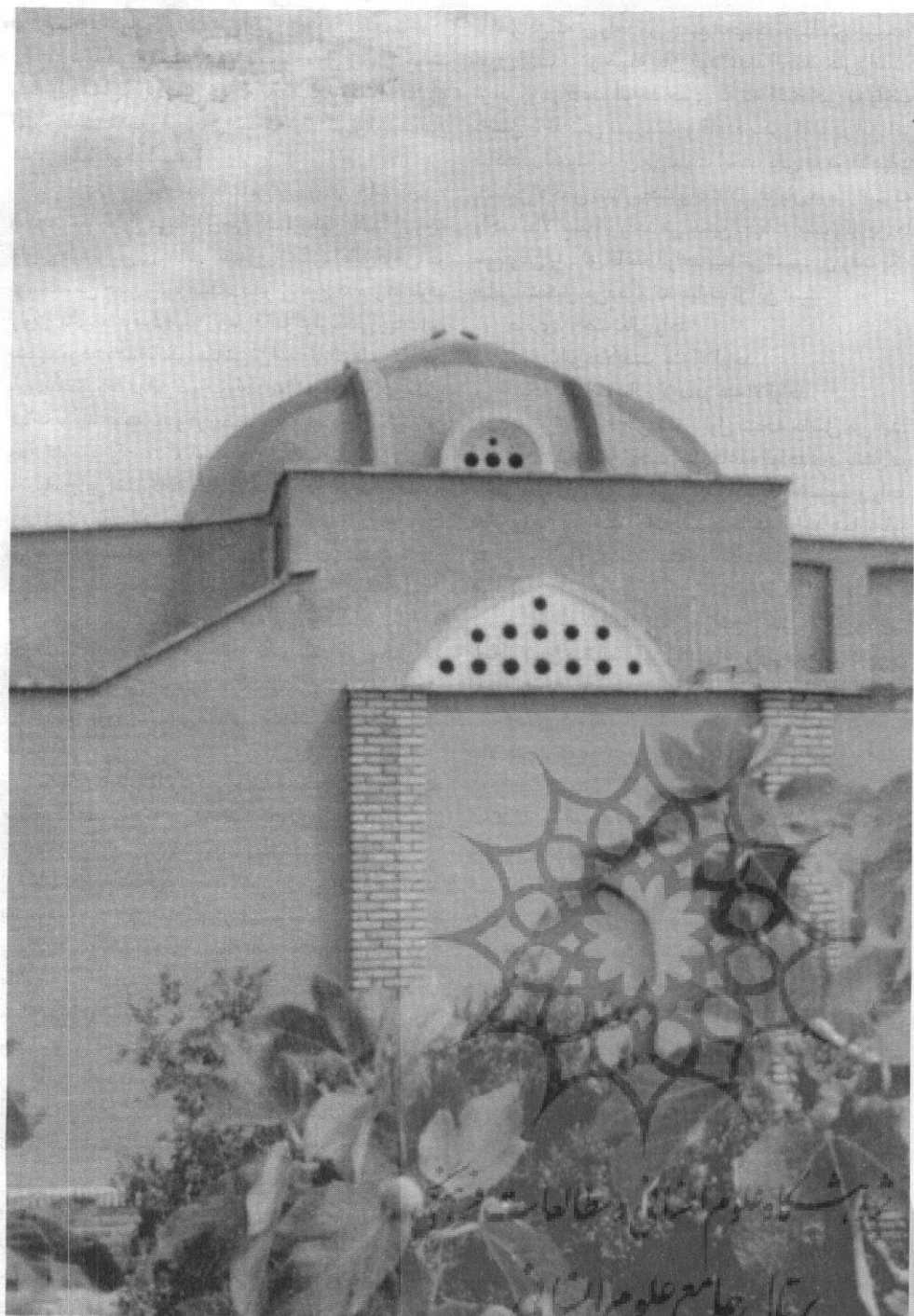
ممکن است ما در پاسخ به فخر رازی از راه دیگری وارد شویم و آن این که تصریح نکنیم به این که از فرض صدور دو معلول از یک علت، تناقض لازم می آید، بلکه به مبانی این تناقض و روح آن بپردازیم، همان طور که در اصل استدلال گذشت. به این بیان که از فرض دو معلول یا ترکیب علت لازم می آید و یا لازم می آید آنچه را که کثیر فرض کردیم (یعنی دو معلول) واحد باشند. در این جا اشکال فخر رازی در مورد تناقض نمی تواند مطرح باشد و طبعاً نیازی به آن پاسخهای مطرح شده درباره تناقض هم نداریم.

برهان سوم:

این برهان را ابن سینا در تعلیقات و بهمنیار در تحصیل ذکر کرده اند که همراه با توضیح و شرح در ذیل می آید. امری که بسیط و واحد با لذات حقیقی است و ترکیب در او راه ندارد نمی تواند علت برای دو معلول (باشرایطی که قبلاً در خصوص این دو معلول ذکر شده است) باشد، زیرا علت برای هر شیء، بایستی بدون واسطه و لذاته باشد یعنی علت، بعینه، تأثیرگذار بر معلول باشد که در این صورت وجوب سابق معلول، ناشی از آن علت خواهد بود. در این توصیف، معلول ج نمی تواند از همان جهتی که معلول ب، از علت، واجب شده است، وجوب یابد.

ممکن است گفته شود: مانعی ندارد که معلول ب از جهتی و معلول ج از جهتی دیگر واجب شوند. پاسخ این است که همان طور که در استدلال قبلی گذشت، فرض بر این است که در مبدأ و علت مورد نظر، ترکیب و تعدد جهات راه ندارد، زیرا اگر چنین امری جایز باشد، معنایش این خواهد بود که هم ب از علت واجب شود و هم ب از علت واجب نشود و چنان که پیشتر گفتیم به تناقض می انجامد.

ممکن است گفته شود: امکان دارد واحد محض به نفس ذات خود دارای مناسبت و خصوصیتی ذاتی نسبت به دوشیء خاص باشد که آن مناسبت و خصوصیت نسبت به اشیای دیگر وجود نداشته باشد. از این رو به سبب این دو خصوصیت، آن دو معلول از میان امور دیگر وجوب و وجود می یابند، در عین آن که دو چیز در عرض همدند. پاسخ این است که بر اساس مبنایی که مطرح گردید، لزوماً می باید آن دو شیء از طرفی دارای یک جهت مشترک در اصل خصوصیت اضافی باشند و از طرفی دیگر هر کدام دارای خصوصیتی باشند که از خصوصیات دیگری متمایز و جدا است. حال منشاء آن خصوصیت ذاتی ای که نسبت به این دو معلول دارد یا یکی از دو خصوصیت مربوط به دو معلول است و این خصوصیت است که ملاک صدور و مصحح معلولیت است؛ در این صورت صدور معلول دیگر از آن علت جایز نخواهد بود، چون ملاک و مصحح معلولیت وجود ندارد و یا این که آن قدر مشترک و خصوصیت مشترک بین دو معلول است که مصحح معلولیت و



وجوب بشان شده است. در این صورت، معلول، همان قدر مشترک می تواند باشد و هیچ یک از دو معلول معین با خصوصیت مشخص نباید هویت داشته باشد.^{۱۴}

برهان چهارم:

این استدلال را فخر رازی در مباحث مشرقیه ذکر کرده است. همان طور که پیشتر گفته شد، بین علت و معلول ربط وثیقی تحقق دارد که از آن به مسانخت و سنخیت تعبیر می کنیم، و چون علیت و تأثیرگذاری بین علت و معلول در محور وجود است و این سنخیت، وجودی است، اگر علت دارای اجزا و ترکیب باشد، سنخیت بین آن و معلولش می تواند جزئی از اجزا و یاوصفی از اوصاف آن علت را تشکیل دهد. ولی اگر علت، بسیط محض بود، ناچار این سنخیت تمام ذات او را تشکیل خواهد داد و علت به تمام ذات آن مسانخت با معلول خواهد بود.

حال اگر علت واحد و بسیط بخواهد دو معلول را در عرض هم، در حالی که جامعی بین آن دو نیست ایجاد کند، از دو صورت خارج نمی باشد. یا این که هر دو معلول را از جهتی واحد ایجاد می کند

و یا این که هر کدام از آن دو را بر اساس جهتی مغایر با جهت دیگر ایجاد می کند. اگر از جهتی واحد باشد، در این صورت معنایش این است که علت واحد بسیط به جهت واحدی با معلولهای کثیر و متباین، مسانخت است، یعنی در عین آن که تمام ذاتش مسانخت و مشابه ذات معلول الف است، بتمام ذاته مسانخت و مشابه معلول ب باشد و این معنایش آن است که آنچه را که ما فرض کردیم واحد است (یعنی علت) واحد نباشد و کثیر باشد؛ و آنچه را که ما فرض کردیم بتمام ذاته مسانخت باشد، بتمام ذاته مسانخت نباشد. صورت دوم هم آن است که علت از دو جهت مختلف، دو معلول را ایجاد کرده باشد. در این صورت معنایش آن است که در ذات علت واحد دو جهت مختلف باشد، و این نیز خلف است. بنابراین، اصل این که یک علت واحد، موجب پیدایش دو معلول گردد باطل خواهد بود.^{۱۵}

فخر رازی در اشکال به این قاعده گفته است:

«این مشابهت و سنخیتی که بین علت و معلول باید باشد، یا از جمیع جهات است و یا از بعضی جهات. اگر از جمیع جهات باشد،

در این صورت دو اشکال لازم می آید:

۱- دوگانگی و اثنینیت بین علت و معلول از میان خواهد رفت، زیرا مشابهت از جمیع جهات، به معنای وحدت است. [و این، خلف است: چون فرض آن است که دوگانگی و اثنینیت بین علت و معلول موجود است.]

۲- این که چرا آنچه شما علت می دانید (یعنی ج) علت باشد و آنچه شما معلول می دانید (یعنی الف) معلول باشد؟ این چه اولویتی دارد بر صورتی که الف، علت ج باشد؟ زیرا طبق فرض، هر دو مشابه من جمیع وجوه هستند، بنابراین هیچ کدام از دو طرف اولویتی برای علت دیگری بودن ندارند، اما اگر از بعضی جهات این مشابهت وجود داشته باشد، اشکالش آن است که اگر قاعده در مورد واجب تحقق یابد، در این صورت واجب تعالی با معلولش در بعضی جهات مشابه خواهد بود و در بعضی جهات نه. و این لازمهاش وقوع کثرت در واجب تعالی است.^{۱۶}

پاسخ این است که از میان دو شق مذکور ما همان شق را برمیگزینیم که عبارت از این بود که مماثلت و سنخیت بین علت و معلول، از جمیع جهات باشد.

اما اساسا خصوصیت علت بودن عبارت از داشتن قوت، شدت، سعه و جودی و بساطتی است که این امور قطعا در معلول به نحو ضعیفتر و ناقصتری وجود دارد. خصوصیت ذاتی معلول هم این است که وحدتش ضعیفتر از وحدت علتش و کمالاتش ناقصتر از کمالات علتش باشد و این منافاتی بامساخت من جمیع الوجوه ندارد.

نکته‌ای که باعث سردرگمی و اشتباه فخر رازی شده است، مساله مشابهت است که تفاوت با مساخت دارد. آنچه در استدلال چهارم مورد نظر مستدل بود عبارت از مساخت است و اگر دگری از مشابهت و مماثلت می شود، بازگشت آن می باید به مساخت باشد و مساخت تام و تمام هم در علت و معلول با توجه به سعه و جودی علت و ضیق و جودی معلول است. چنانچه این نکته مورد ملاحظه قرار گیرد، دیگر این اشکال که «اگر علت یا معلولش مساخت تام و تمام داشت، لازم می آید اولاً اثنینیت، از بین برود و ثانیاً اولویتی که ج علت باشد و الف معلول» وجود نخواهد داشت. تا این جا بحث بر سر استدلال های قاعده الواحد و اشکال بر آن استدلالها بود. اکنون به بعضی انتقادهای وارد بر قاعده، با قطع نظر از استدلالهای آن می پردازیم.

«بر فرض که قاعده الواحد فی نفسه قاعده ای تام و تمام باشد، ولی در مورد واجب تعالی قابل بحث نیست، زیرا واجب تعالی موضوعا خارج از این قاعده است. قاعده می گوید: از امر واحد، جز امر واحد صادر نمی شود. در حالی که واجب تعالی اصلا واحد نیست و این قاعده تعرضی نسبت به او ندارد.

و اما این که چرا او واحد نیست، چون خود شما برای او صفات متعددی را ذکر می کنید؛ علم، قدرت، اراده، حیات و... که هر کدام حیثیتی جدای از دیگری دارد و براساس هر یک از این حیثیات، اموری مستقل و جدای از هم حاصل می شود و صدور می یابد.»

پاسخ: عقیده ما نیز بر این است که، بین قاعده الواحد و مساله وحدت واجب متعال، تفاوت است، به این بیانی که ذکر می کنیم: قاعده الواحد یک قاعده فلسفی است که در الاهیات بالمعنی الاعم در مساله علت و معلول مطرح می شود و از فروع بحث علت و معلول است. یعنی بعد از آن که معنای علت و معنای معلول و معنای سنخیت بین علت و معلول و اموری دیگر روشن شد، در همان بخش علت و معلول این بحث مطرح می شود که از علت واحد من جمیع الجهات، جز معلول واحد صدور نمی یابد. و این معنایش آن است که هرگاه واحد من جمیع الجهات تحقق یافت، تنها یک معلول از او صادر می شود و اما این که آن واحد من جمیع الجهات تحقق یافت

یا نه و این که آن واحد من جمیع الجهات مصداقش چیست؟ امری است که از حیثه بیان خود قاعده الواحد خارج است. از این رو در قاعده الواحد چیزی به نام اختصاص به واجب داشتن یا نداشتن نمی بینیم و قاعده پیش گفته در این امر ساکت و نسبت به آن بی تفاوت است. ولی ما در الاهیات بالمعنی الاخص بعد از بحث و استدلال فراوان درمی یابیم که واجب تعالی بسیط و واحد من جمیع الجهات است و از این جا موضوعی را برای قاعده الواحد پیدا می کنیم. آن وقت یک قیاس تشکیل می دهیم که عبارت از این است:

صغری: واجب تعالی واحد

کبری: الواحد لایصدر عنه الا الواحد

نتیجه: الواجب تعالی لایصدر عنه الا الواحد

که بر اساس قیاس شکل اول نتیجه حاصل می آید. بنابراین، تفاوت بین بحث اصل قاعده الواحد و جریانش در واجب تعالی می باید روشن باشد. حتا اگر ما بسیط و واحد دیگری غیر از واجب داشته باشیم. قاعده الواحد همان طور که در مورد واجب تعالی استفاده شد در مورد آن هم به کار می آید.

پس از این مطلب، اکنون به پاسخ اشکال بالا می پردازیم. پاسخ از سوی صدر المتالهین است به همراه توضیحاتی که بر آن افزوده ایم:

«همان طور که در الاهیات بالمعنی الاخص گذشت، در واجب تعالی هیچ ترکیب و کثرتی راه ندارد. چه ترکب از جنس و فصل که ترکب و کثرت قبل الوجود است و چه ترکب از ماهیت و وجود که کثرت مع الوجود است؛ و چه ترکب و کثرت بعد الوجود که عبارت از ماده و صورت و اجزای مقداری است.

و از طرفی همان طور که در مقدمات بحث گذشت، حیثیات دارای اقسام مختلفی است. بعضی از آنها موجب تکثر و جودی و ماهوی و یا اعتباری می شوند و بعضی نه و این مسئله ملاک و معیار دارد. مثلا معنای علت و معلول که یک شیء نمی تواند علت خودش باشد موجب می شود که لزوم این دو مفهوم تکثر و جودی را در پی داشته باشد و یا ماده و صورت که یک شیء نمی تواند هم ماده و هم صورت باشد نیز همین طور است. بدین لحاظ این دو مفهوم حاکی از کثرت و جودی می باشد و یا امکان و وجوب که حاکی از کثرت اعتباری است که یک شیء هم ممکن است و هم واجب (ممکن بالذات و واجب بالتغیر). امکان متعلق به ماهیت او و وجوب مربوط به ایجابی است که از ناحیه علت نصیب اوشده است و یا جنس و فصل که حاکی از کثرت ماهوی می باشد. تمامی این کثرتها با وحدت و بساطت مصداق و موضوع منافات دارد. فقط یک نوع دیگر کثرت که عبارت از کثرت مفهومی صرف است، منافاتی با بساطت و وحدت مصداق ندارد، بلکه موید و موکد آن است و آن این که اگر مفهومی که نشانه کمال باشد نتوانیم از یک شیء انتزاع کنیم، معلوم می شود که آن شیء مخلود و مرکب از حیثیت و جودی و عدمی است و خلودی دارد، ولی اگر همه مفهومات کمالی را از شیء واحد بمانه واحد انتزاع کنیم، این نه تنها منافی با وحدت آن نیست بلکه موید و موکد وحدت او است. از این رو بسط الحقیقه کل الاشیا است، اگرچه لیس بشیء منها؛ و سر این که از یک امر بسیط چند مفهوم انتزاع می کنیم آن است که یک مفهوم توان آن را ندارد که از آن بسیط بتمامه حکایت کند، زیرا مفهوم بماهو مفهوم مخلود و بسته است و هیچ مفهومی نمی تواند نامخلود را نشان دهد، حتا مفهوم نامتناهی، متناهی است. یعنی اگر چه مفهومی نامتناهی به حمل اولی متناهی است ولی به حمل شایع متناهی است، زیرا این مفهوم، غیر از مفهوم حیات، علم، اراده و... است، پس مفهوم است که نمی تواند ذات بسیط الحقیقه را نشان دهد نه این که در آن ذات، حیثیات، جدای از هم هستند. ما اگر از ذات واجب تعالی

مفهوم حیات و علم را انتزاع می کنیم، نه برای آن است که از یک حیث، مفهوم علم و از حیث دیگر، مفهوم حیات را اخذ کرده ایم، بلکه این دو مفهوم را از ذاتی اخذ می کنیم که آن ذات عین وضوح و شهود و کشف است و این وضوح و شهود و کشف عین حیات می باشد؛ اما مفهوم علم به تنهایی این امور را نشان نمی دهد، بدین لحاظ از مفهوم حیات، قدرت و... هم برای دلالت استفاده می کنیم. تا هنگامی که با مفهوم سر و کار است، چنین مشکلی باقی است. مگر آن که توفیق شهود مصداق نصیب گردد، که انسان به اندازه سعه و جودی خود از شهود مصداق بهره مند گردد که ببیند آن حقیقت، بتمامه علم است و بتمامه حیات و... و این در صورتی است که در اقیانوس غوطه ور شود ولی مادام که در کنار اقیانوس قرار گرفته است و ظروف متعددی در اختیار دارد که هر از گاه با یکی از ظروف به سراغ اقیانوس می رود بهره اش از آن، به اندازه محدود ظروف می باشد.»

بحث وحدت ذات واجب با صفات و صفات او بایکدیگر به طور مبسوط در جلد ششم اسفار اربعه مطرح گردیده است.

تذکر: مهمترین اصلی که در استدلالهای پیش گفته فوق، بر آن به عنوان مقدمه و اصل موضوع تاکید شد عبارت از اصل سنخیت بین علت و معلول است که از آن گاهی به عنوان حیثیت وجوب صدور هم تعبیر می شود و این اصل به عنوان روح و عنصر اساسی تمام این استدلالها است. از این رو مرحوم علامه طباطبایی در نهضیه الحکمه با استفاده از این جایگاه برای اصل سنخیت، تنها به یک استدلال بر قاعده الواحد اکتفا کرده است که این چند استدلال را هم می تواند پوشش دهد.^{۱۷}

پی نوشتها:

- ۱ و ۲- اسفار، ج ۷، ص ۲۰۹. شرح اشارت، ج ۳، ص ۱۲۲- قیسات، ص ۳۵۳. اساس التوحید، مرحوم میرزا مهدی آشتیانی. مجموعه مصنفات، شیخ اشراق جلد یکم، تلویح، ص ۵۰. الموافق فی علم الکلام. المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۵۸۸. دارالکتاب العربی.
- ۳- المحصل، طبع بیروت، دارالفکر اللبنانی، ص ۱۰۸.
- ۴- شرح الاشارات، طبع مصر، افست کتابخانه آیت... نجفی، ج ۱، ص ۲۳۷ و ۵۸۹.
- ۵- انقدالمحصل، ص ۲۳۸.
- ۶- شرح اشارات، ج ۳، ص ۱۲۳.
- ۷- شرح اشارات، ج ۳، ص ۱۲۶.
- ۸- همان.
- ۹- اسفار، ج ۷، ص ۲۱۴ و ۲۱۵.
- ۱۰- اسفار، ج ۲، ص ۲۰۴ و ۲۰۵.
- ۱۱- المباحث المشرقیه، ص ۵۸۸ و ۵۸۹. القیسات، ص ۲۵۲. اسفار اربعه، ج ۷، ص ۲۰۵.
- ۱۲- المباحث المشرقیه، ص ۵۹۲ و ۵۹۳، ج ۱.
- ۱۳- اسفار اربعه، ج ۱، ص ۲۰۴ به بعد. قیسات، ص ۳۵۳. اسفار، ج ۷، ص ۲۰۶.
- ۱۴- تعلیقات، ابن سینا ص؟. التحصیل، بهمینار، ص ۵۳۱. قیسات، میرداماد، ص ۳۵۴. اسفار اربعه، ج ۷، ص ۲۰۷.
- ۱۵- المباحث المشرقیه، فخر رازی، ص ۵۸۹. اسفار اربعه، ج ۷، ص ۲۳۶.
- ۱۶- المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۵۹۳.
- ۱۷- نهضیه الحکمه، چاپ جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ص ۱۶۶.