

Critical review of rational reasons for Fayyad Lahiji on proving the existence of intellects.

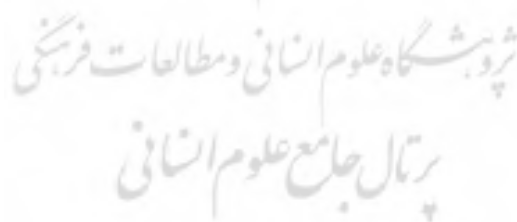
Seyyed Reza Moazzen¹, Mohamadmahdi Meshkati^{2*}

1. Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Literature and Humanities, University of Esfahan, Esfahan Iran
2. Assistant Professor Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Literature and Humanities, University of Esfahan, Esfahan, Iran

Abstract

The existence of single beings in the name of intellects is one of the important issues of Islamic philosophy which is favorable and opposed. This article examines the rationale of Fayyad Lahiji on the existence of intellect. He cited three major rational reasons for this issue. His first reason is the rule of Al_ Wahid that he regards it with problems as Khaje Tusi and passes through it. But his two other reasons are based on the permanent motion of the sky and not cause being of the object. Khaje also considers these two reasons unfinished, but Lahiji does not accept the critiques of Khaje on these two reasons and considers these two reasons enough to prove the intellects. This article reinforces Khaje's view and challenges Fayyad's view and also does not consider these two reasons enough to prove the claim.

Key words :Khaje Tusi, Fayyad Lahiji, intellects, Rule of Al Wahid, Sky



* mahdimeshkati@yahoo.com

بررسی انتقادی دلایل عقلی فیاض لاهیجی بر اثبات وجود عقول

سید رضا مؤذن^۱، محمدمهدی مشکاتی^{۲*}

۱. دانشجوی دکترا گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، ایران

s.rmoazzen@yahoo.com

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، ایران

mahdimeshkati@yahoo.com

چکیده

وجود موجودات مجردی به نام عقول، یکی از مباحث مهم فلسفه اسلامی است که موافقین و مخالفین دارد. این مقاله ادله عقلی فیاض لاهیجی بر وجود عقل را بررسی می‌کند. وی به سه دلیل عقلی عمده در این مسئله استناد کرده است. دلیل نخست وی، قاعده الواحد است که آن را به تبع خواجه طوسی دارای اشکال می‌بیند و از آن عبور می‌کند؛ اما دو دلیل دیگر وی بر حرکت دائمی فلک و علت نبودن جسم مبتنی است. خواجه این دو دلیل را نیز ناتمام می‌داند؛ ولی لاهیجی اشکال‌های خواجه به این دو استدلال را وارد ندانسته است و دو دلیل را کافی برای اثبات عقول می‌داند. این نوشتار، دیدگاه خواجه را تقویت کرده و دیدگاه فیاض را به چالش کشیده است و این دو دلیل را نیز برای اثبات مدعا کافی نمی‌داند.

واژگان کلیدی: خواجه طوسی، فیاض لاهیجی، عقول، قاعده الواحد، فلک

طرح مسئله

اثبات» روشن کرده‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۶۸) این مقاله «لم اثبات» یا مسئله تبیین را پیگیری می‌کند و نه لم ثبوت را.

تعریف لاهیجی از عقل نیز به‌عنوان یکی از مبادی تصویری مسئله، آن است که عقل موجودی ذاتاً و فعلاً مجرد است (لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۳۲). عبارت وی چنین است: الجوهر إما مفارق عن الوضع فی ذاته و فعله بأن لا یكون ذاته مقارناً للوضع و لا فعله یتوقف علی توسط الوضع و هو العقل» (همان) با توجه به نکات ذکرشده، مسئله تحقیق چنین است: ادله اثبات وجود عقل از دیدگاه ملا عبدالرزاق لاهیجی کدام‌اند؟ این ادله بررسی و ارزیابی خواهد شد.

ادله اثبات وجود عقل

ادله اقامه شده فیاض بر وجود عقل بیشتر در کتاب شوارق الالهام که شرحی بر تجرید الاعتقاد نصیرالدین طوسی است، آمده است. خواجه در تجرید الاعتقاد ادله وجود عقل را ضعیف می‌داند. عبارت خواجه چنین است: «اما العقل، فلم یثبت دلیل علی امتناعه، و ادله وجوده مدخوله» (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۵۵). «مدخوله» در لغت به دو معنای معیوب یا فاسد است (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۱: ۲۴۱)؛ بنابراین از دید خواجه طوسی ادله اثبات وجود عقل، معیوب و فاسد است و دلایلی که بر وجود عقل ذکر شده است، ادله موجه کافی نیستند تا وجود عقل تصدیق علمی شوند. خواجه «ممتنع» بودن وجود عقل را نیز رد کرده و معتقد است که وجود عقل امر ممکن است؛ ولی باور به دلیلی بر اثبات آن نیز ندارد.

گونه‌شناسی مسئله تحقیق یکی از فنون گذار از تتبعی موضوع‌محور به تبعی مسئله‌محور است. پاسخ به این سؤال که «با چه نوع مسئله‌ای مواجه هستیم»، نقش راهبردی در کامیابی محقق دارد. مسئله‌ای که این مقاله به دنبال رصد آن و گشودن گره آن است، نه مسئله تعریف، توصیف، توصیه، توجیه و یا تفسیر، بلکه مسئله تبیین است. به اصطلاح منطقی، این مقاله به دنبال «مای شارح» و «حقیقه» و «هل بسیطه و مرکبه» نیست؛ بلکه به دنبال «لم اثبات» و نه «لم ثبوت» است. وقتی امری را توصیف یا تبیین می‌کنیم، باید صدق توصیف یا تبیین را با ادله مناسب و شواهد کافی نشان دهیم. تلاشی که برای نشان دادن معقولیت و مستدل بودن ادعا صورت می‌گیرد، مقام توجیه (استدلال) می‌نامند.

تأمل درباره عالم جبروت (عالم عقل) و اثبات وجود آن یک مسئله چندتباری است؛ یعنی علاوه بر آنکه مسئله‌ای فلسفی است، مسئله‌ای کلامی و عرفانی نیز هست که با دو رویکرد عقلی و نقلی می‌توان به بررسی آن پرداخت. در این مقاله تنها بخش فلسفی با رویکرد عقلی ارزیابی می‌شود و بخش نقلی آن در این نوشتار بررسی نمی‌شود.

باید توجه داشت که پرسش از «چرایی وجود عقول» و اساساً مسئله «چرا» پرسش مبهمی است؛ زیرا متضمن جمع مسائل در یک مسئله است. وقتی می‌پرسیم: «چرا عقل وجود دارد؟»، در واقع با دو مسئله مواجهیم: (۱) دلیل وجود عقل چیست؟ (۲) عوامل وجود عقل کدام‌اند؟ درآمیختن این دو مسئله از مواضع مغالطه جمع مسائل بسیار در یک مسئله است؛ بنابراین باید بین تبیین و توجیه تمایز گذاشت. گذشتگان این نکته را با تمایز بین «لم ثبوت» و «لم

واسطه همانند شاگرد نجار همان کاری را که نجار می‌تواند انجام دهد، به نیابت از او انجام می‌دهد؛ یعنی خودش می‌تواند مصدر فعل باشد و فیض را دریافت کند و فعل را انجام دهد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۲۱).

با توجه به شرط اول که واسطه نباید مرکب باشد، نتیجه می‌گیریم که صادر اول «جسم نیست»؛ زیرا جسم یکی نیست؛ بلکه در واقع مرکب از ماده و صورت است؛ در صورتی که براساس قاعده الواحد باید صادر اول یکی باشد؛ نه دو تا.

براساس شرط سوم (مستقل در تأثیر) «صورت» و «نفس» نیز نمی‌توانند صادر اول باشند؛ زیرا مستقل در تأثیر نیستند و صورت بدون ماده و نفس بدون بدن نمی‌توانند فعل انجام دهند.

براساس شرط دوم (مستقل در وجود) صادر اول نمی‌تواند عرض باشد؛ زیرا عرض مستقل در وجود نیست؛ حال آنکه صادر اول باید مستقل در وجود باشد.

ماده (هیولی) نیز نمی‌تواند صادر اول باشد؛ زیرا اصلاً مؤثر نیست و منفعل است و نمی‌تواند فاعل باشد؛ تا چه برسد که مستقل در تأثیر باشد.

بنابراین از آن رو که ما واسطه در فیض داریم (قاعده الواحد)، صادر اول نمی‌تواند (۱) جسم، (۲) صورت، (۳) نفس، (۴) عرض و (۵) ماده باشد. در نتیجه ما موجودی داریم که هیچ کدام از این پنج موجود متصور نیست و ما آن را عقل می‌نامیم؛ پس موجودی به نام عقل در خارج وجود دارد.

اشکال خواجه بر دلیل اول (قاعده الواحد)

یکی از سؤالات و مشکلات خواجه، قاعده الواحد بوده است. آقای دانش پژوه سه رساله از خواجه در این باره گرد آورده است. خواجه در این رسائل و نیز

کوشش علمی لاهیجی در اثبات عقل در کتاب *شوارق* نمایان شده است. وی در این کتاب سخن خواجه مبنی بر وجودناشتن دلیل کافی بر وجود عقل را نقل و نقد می‌کند. وی از سه دلیل خواجه، دو دلیل را می‌پذیرد (لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۴۱۵-۴۲۴).

دلیل اول

دلیل نخست بر پایه قاعده «الواحد» بنا شده است. مفاد قاعده این است که: یکی نشاید از دو پدید آید؛ چنان‌که از دو یکی پدید نگردد (طوسی، ۱۳۵۴: ۲).

طرح کلی دلیل اول:

براساس قاعده الواحد، چون خداوند واحد است، مستقیماً همه موجودات را خلق نمی‌کند؛ زیرا از واحد کثیر صادر نمی‌شود؛ بلکه خداوند موجودات را به غیر از صادر اول با واسطه خلق می‌کند؛ بنابراین در عالم خلقت، صادر اولی وجود دارد.

نخستین فیضی که از خداوند صادر می‌شود باید سه خصوصیت داشته باشد: (۱) باید واحد باشد؛ (۲) باید وجودش مستقل باشد و منظور از مستقل بودن یعنی آنکه در وجودش نیازمند موضوعی نباشد؛ (۳) باید مستقل در تأثیر باشد. در توضیح شرط دوم (وجود مستقل) باید گفت: اگر فیض اول، وجودش مستقل نباشد بلکه عرض باشد، لازم می‌آید از خدا دو چیز صادر شود: یکی عرض و دیگری موضوع عرض؛ زیرا وجود عرض متقوم به موضوع است.

در توضیح شرط سوم (مستقل در تأثیر) باید گفت: بین آلت و واسطه فرقی است که خواجه در شرح *اشارات* آن را به خوبی ترسیم کرده است. آلت، عبارت است از چیزی که فعل فاعل را به مفعول می‌رساند؛ ولی خودش فاعل نیست؛ مانند ارّه؛ اما

دیدگاه فیاض لاهیجی در قاعده الواحد

فیاض لاهیجی در جزء دوم از *شوارق الالهام* در بحث علت به تبع خواجه بحث مبسوطی را به این قاعده اختصاص داده است و گوید: اگر فاعل موجب باشد، این قاعده، متفق علیه و درست است و در صورتی که فاعل را مختار بدانیم، متفق علیه، جواز صدور واحد از کثیر است. «عند هذا يظهر صحه ما یقال: من أن امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي متفق علیه حيث كان الفاعل موجبا، و جوازه متفق علیه حيث كان الفاعل مختاراً. فالنزاع إنما هو فی کون المبدأ موجبا، أو مختاراً لا فی هذه القاعدة» (لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج ۲: ۳۰۷). ممکن است گمان برده شود فیاض معتقد است که اگر علت موجب باشد، این قاعده درست است؛ ولی اگر مختار باشد، این قاعده درست نیست؛ لیکن خداوند مختار است؛ پس این قاعده درباره وی جاری نمی گردد؛ اما این هنوز تصور کاملی از دیدگاه فیاض نیست.

فیاض لاهیجی در *گوهر مراد* که جزء کتب اولیه وی محسوب می شود، تعارض بین این قاعده و مختاربودن خدا را رد می کند (لاهیجی، بی تا: ۲۱۱-۲۱۲).

در *شوارق*، لاهیجی با خواجه همدلی و همراهی کرده است و اختیار و قاعده الواحد را ناسازگار می بیند. فیاض تصریح به صحیح بودن اشکال خواجه بر این قاعده نکرده؛ ولی آن را رد نیز نکرده است. فیاض برخلاف رویکرد خود در دلیل اول (قاعده الواحد)، در دو دلیل دیگر که خواجه وجود عقل را رد کرده، اشکالات خواجه را پاسخ می دهد؛ اما در این دلیل (قاعده الواحد) تنها به شرح آن بسنده کرده است (لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۴۱۵).

در شرح اشارات با این مشکل به صورت فلسفی و ریاضی مواجه شده است. مسئله اساسی خواجه در شرح اشارات و این سه رساله آن است که: اگر منشأ پیدایش کثرت در جهان آفرینش همان کثرت موجود در صادر اول است، منشأ پیدایش آن کثرت کدام است؟ خواجه این سؤال را به عنوان یک مشکلی بزرگ طی مکاتبه ای از دو حکیم عصر خود یعنی اثیرالدین ابهری و شمس الدین خسروشاهی سؤال کرده است (ر.ک. طوسی، ۱۳۵۴: ۸).

خواجه پاسخ این سؤال را خود در شرح اشارات و نیز سه رساله پیشین به صورت کاملاً فلسفی و ریاضی داده است (ر.ک. طوسی، ۱۳۵۴: ۱۰-۱۵ و نیز؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۴۷).

خواجه در کتاب *تجربید همچون غزالی* و امام فخر رازی معتقد است این قاعده با اختیار خداوند ناسازگار است و لذا از این قاعده روی برمی گرداند. عبارت خواجه چنین است: «ادلتهم مدخوله ... لأن الموتر مختار» (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۵۵).

اشکال دیگر را خواجه خود بیان نمی کند؛ بلکه لاهیجی براساس دیدگاه خواجه آن را طرح کرده است: در دلیل اول، علت جسم نبودن صادر اول، ترکیب آن از هیولی و صورت است؛ یعنی چون جسم مرکب است، با قاعده الواحد سازگاری ندارد و لذا جسم نمی تواند صادر اول باشد؛ اما خواجه در مسئله ترکیب جسم معتقد است که جسم از هیولی و صورت تشکیل نشده است. از دید وی، جسم یک امر مرکب نیست؛ بلکه همان صورت، جسم است. او وجود هیولی را مانند شیخ اشراق منکر است. اشکالی که براساس دیدگاه خواجه می توان به این دلیل کرد، این است که خواجه طوسی مرکب بودن جسم را نمی پذیرد (لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۴۱۵).

واحداً حقیقیاً بالمعنی المراد فی تلك المسألة: صدور کثیر ممتنع نیست از مختاری که اختیار زاید [بر ذات] دارد، همچون واجب تعالی نزد متکلمین؛ زیرا وی نزد آنان واحد حقیقی که در آن مسئله (قاعده الواحد) مراد است، نمی باشد» (لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۱۵۰). شاهد دیگر آنکه لاهیجی در توضیح قاعده الواحد در کلام خواجه می گوید: «إن مراده من المختار هو الفاعل بالاختیار الجزافی كما هو رأی الجمهور، فیکون الفاعل بالاختیار الذاتی الموجب علی ما هو رأی الحکماء داخلاً فی الموجب (لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج ۲: ۳۰۷).

اگر موافقان و مخالفان قاعده الواحد چنین دسته بندی شوند: ۱) دسته ای این قاعده را فقط در خداوند جاری می دانند؛ ۲) دسته ای این قاعده را درست، اما در خدا جاری نمی دانند؛ به دلیل آنکه خدا را واحد به معنای واحدی که در قاعده آمده است، نمی دانند؛ ۳) دسته ای این قاعده را درست می دانند؛ اما از دید آنان قاعده اختصاص به خداوند ندارد. فیاض لاهیجی در دسته دوم قرار دارد. فیاض بر این باور است که خواجه نیز با تعارضی که بین اراده و اختیار به دلیل اراده گزارفی ایجاد کرده است، در دسته دوم قرار دارد (لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۱۵۰).

روش شناسی لاهیجی در تعارض بین قاعده الواحد و اختیار

فیاض در این مشکل و مسئله «تبیینی» دارد؛ به این معنا که «در پرتو یک قاعده کلی» این مسئله را بیان کرده است. وقتی ما می پرسیم: «چرا متکلمان قاعده الواحد را با اختیار ناهماهنگ می بینند؟» لاهیجی پاسخ می دهد که متکلمان در این مسئله دچار کژفهمی یا نافهمی نشده اند؛ بلکه این مسئله به

امروزه دانشوران بسیاری هستند که ستیزی بین دو قاعده الواحد و اختیار خداوند نمی بینند. حاصل پاسخ استاد ابراهیمی دینانی در مسئله منافات اختیار و قاعده الواحد آن است که قدرت به محال تعلق نمی گیرد. اینکه واحد من جمیع الجهات، مصدر موجود کثیر باشد، عقلاً محال است: «معنای توانایی در افعال برحسب موازین عقلی این است که از واحد جز واحد صادر نگردد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۴۷۲).

فیاض لاهیجی در تفسیر کلام خواجه معتقد است: آنچه که موجب شده است خواجه، مفاد قاعده الواحد را نپذیرد، این نیست که اختیار را منافی آن می داند. وقتی خواجه می گوید: «لأن المؤثر مختار» (طوسی، ۱۳۷۵: ۱۵۰)، معنایش این نیست که خواجه مفاد قاعده الواحد را معارض با اختیار خداوند می داند. متکلمین نیز که چنین کرده اند، معنایش قبول تعارض بین این دو گزاره (اختیار خدا و مفاد قاعده الواحد) نیست؛ بلکه آنان که معتقد به نادرستی قاعده الواحد شدند، به دلیل آن است که در مسئله کلی تری با هم تعارض دارند که در این قاعده نمود پیدا کرده است و آن اینکه آیا اختیار زائد بر ذات است یا نه؟

حکیمان معتقدند که خداوند «اختیار جزافی» ندارد. در مقابل، متکلمان معتقدند که اختیار در خداوند «بالاختیار الجزافی» است (لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۱۵۰).

به عبارت دیگر، مشکل در قاعده الواحد، تعارض قاعده الواحد با اختیار نیست؛ بلکه دلیل مخالفت متکلمان با فیلسوفان در نداشتن تصویر یکسان از «واحد» است.

«أما صدور الكثير عن المختار بالاختیار الزائد كالواجب تعالی عند المتکلمین غیر ممتنع، لأنه ليس

قاعده‌ای مبنایی برگشت دارد و آن اینکه تصور یکسانی از مفهوم «واحد» میان فیلسوف قائل به قاعده واحد و متکلم منکر این قاعده شکل نگرفته است؛ اما اینکه تصور واحد شکل نگرفته، به خاطر آن نیست که متکلم کلام فیلسوف را نفهمیده؛ بلکه به دلیل تفاوت مبنایی است که با هم دارند. به مثَل، وقتی خواجه قاعده الواحد را در کتاب تجرید رد می کند، به این خاطر نیست که تصور صحیحی از واحد ندارد؛ زیرا خود خواجه در شرح اشارات به دقت این واژگان را معنا می کند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۴۴-۲۴۶). این نداشتن موافقت معنایی به دلیل یک قاعده دیگر است و آن اینکه آیا اختیار خداوند جزافی است یا خیر؟

توضیح مبنای اراده گزافی

هر دو دسته متکلمان و فیلسوفان در بحث اختیار واجب معتقدند که خداوند مختار است؛ اما در معنای اختیار توافق ندارند و اختیار را دو گونه معنا می کنند و این دوگونگی به سبب آن است که در معنای «اراده» با هم توافق ندارند. حکیم معتقد است که اراده یعنی علم به نظام احسن و علم را نیز به معنای علم فعلی می گیرد. علم فعلی یعنی علمی که سازنده معلول است و در ساخته شدن معلول نقش دارد؛ مثل علم مهندس به بنا. ما وقتی بنا را می بینیم به آن علم پیدا می کنیم؛ اما مهندس با کمک بنا علم خود را در خارج پیاده می کند. علم مهندس در این مثال علم فعلی است. علم وی در ایجاد این ساختمان در خارج دخالت دارد؛ اما علم ما به بنا علم انفعالی است (ر.ک. ابن سینا، ۱۴۰۴ق الف: ۱۹ و ۱۱۷)

علم خداوند علم فعلی است؛ یعنی اگر به شیئی علم پیدا کند، آن شیء حاصل می شود. از این رو اگر بگوییم علم خدا خالق جهان است، درست گفته ایم. علم او عین اراده اش است و جهان را ساخته است (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۰۱).

خداوند، جهان را براساس ترتیب علی و معلولی ساخته است؛ یعنی وسایط فیض و اراده و جهان به صورت طولی مرتب شده است. خداوند به همه موجودات - آن گونه که هستند و می توانند باشند - علم دارد. تمام این جهان را با تمام روابطش می داند و همین علم منشأ به وجود آمدن همه موجودات می شود. حال که علم دارد، یعنی اراده دارد. خداوند اراده کرده این موجودات با استعدادی که دارند با عواملی که منشأ به وجود آمدنش هستند، موجود شوند. این اراده، اراده گزاف نیست؛ بلکه اراده ای است که اسباب و شرایط را لحاظ می کند. اختیار خداوند چنین است.

اما متکلم قائل به اختیار جزافی می گوید: اینکه خداوند برحسب استعداد، فیض عطا کند و نظام سبب و مسبب را اجرا کند، مستلزم مجبوربودن خداوند است؛ در صورتی که خداوند مختار است. متکلم می گوید: خداوند به چارچوب استعداد مقید نیست و هرگونه که بخواهد فیض می دهد. اراده خداوند گزافی است و قوانینی برای اراده خداوند وجود ندارد.

همان طور که روشن است، این بحث به مقام فعل خداوند مرتبط است؛ نه مقام ذات؛ یعنی آنچه که بحث متکلم در مسئله اراده گزافی را شکل داده، بحث فعل الهی است و نسبت به اراده در ذات الهی، صفتی مسکوت است. آنچه زائد بر ذات گرفته شده است، اراده در مقام فعل است.

به هر روی طبق دیدگاه لاهیجی، خواجه در کتاب تجرید در مقام فعل - و نه ذات - اراده را زائد و گزافی دانسته است (لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۴۱۵). فیاض در گوهر مراد گزافی بودن را رد کرده است (لاهیجی، بی تا: ۲۱۲)؛ اما در شوارق که جزء کتب متأخر وی است، نسبت به این مسئله سکوت تأییدی دارد (همو، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۴۱۵).

غایتی است. آنگاه ثابت می‌شود که غایت حرکت، خود حرکت نیست؛ بلکه چیزی ورای حرکت است. در این غایت حرکت فلک تأمل می‌شود. این غایت یا باید حسی باشد یا عقلی. فیاض حسی بودن را باطل و عقلی بودن را ثابت می‌کند.

اما با استفاده از دوام حرکت می‌گوییم: اگر حرکت دائمی است و برای طلب یک غایتی است، طلب مطلوب نیز دائمی است و در نتیجه باید مطلوب بسیار محبوب (معشوق) باشد؛ زیرا طالب به صورت دائم در پی آن است. تا به اینجا ثابت شده است که هدف حرکت فلک امری عقلی و معشوق است. حال اگر این امر عقلی و معشوق، دست‌یافتنی نباشد، این حرکت به هیچ روی انجام نمی‌شود و از ابتدا چُنین مطلوبی از سوی موجود عقلی مدرک طلب نمی‌شود. فلک از ابتدا به دنبال مطلوبی که ممکن نیست به آن برسد، نمی‌رود؛ پس هدف باید دست‌یافتنی باشد؛ اما چون حرکت فلک دائمی فرض شده است، پس هدف اگرچه دست‌یافتنی است، به خود هدف نمی‌رسد و آلا حرکت فلک پس از رسیدن به معشوق متوقف می‌شود؛ در صورتی که حرکت فلک دائمی است؛ از این رو حرکت فلک برای رسیدن به معشوق نه به خاطر رسیدن به ذات یا صفتی از آن است؛ بلکه برای تشبه به آن ذات است. شباهت به دو گونه است: شباهت مستقر و شباهت مستمر. شباهت مستقر یعنی آنکه تمام اجزای مطلوب در آنچه به دنبال تشابه است، موجود شود و شباهت کامل گردد. این نوع تشابه نیز هدف فلک نیست؛ زیرا با رسیدن به آن متوقف می‌شود؛ پس هدف فلک شباهت مستمر است. حال با توجه به دوام حرکت، غایت که تشبه مستمر به آن شیء است، نمی‌تواند مساوی یا کمتر از فلک باشد؛ چرا که حدی را که عرض فلک دارد،

حاصل آنکه فیاض لاهیجی با تفسیر اختلاف بر سر «تعارض یا عدم تعارض قاعده الواحد و اختیار» در پرتو یک قانون کلی، مسئله تعارض را تبیین کرده است. وی با نشان دادن اختلاف بر مبنای قاعده اراده گزافی، اختلاف را ناشی از یک اختلاف مبنایی دانسته است. وی با این تبیین، تشنیتی را که بعضی فیلسوفان از جمله میرداماد (۱۳۶۷: ۳۵۲) بر متکلمان در این مسئله وارد کرده اند، برطرف کرده است و مشکل را به مسئله‌ای مبنایی و نه یک بدفهمی از مفهوم واحد ارتقا داده است.

ارزیابی دلیل اول

در توجیه اختلاف دیدگاهی که در سوارق و گوهر مراد در تعارض قاعده الواحد و اختیار حاصل شده است، می‌توان گفت که فیاض جوان در کتاب گوهر مراد معتقد است قاعده الواحد با اختیار هم‌سازی دارد؛ اما دیدگاه فیاض در بستر زمان دچار تحول شده و فیاض پیر در کتاب سوارق اشکال را وارد می‌داند.

اما این نتیجه به معنای این نیست که قاعده الواحد را نمی‌پذیرد؛ بلکه وی تصریح دارد که صحت قاعده در فاعل موجب متفق علیه است (لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج ۲: ۳۰۷).

دلیل دوم

این دلیل از طریق استداره‌ای بودن و دوام حرکت افلاک وجود عقول را ثابت می‌کند.

نمای کلی دلیل

در این دلیل ابتدا اثبات می‌شود که فلک دارای حرکت استداره‌ای است و سپس آنکه حرکتش دائمی است. از استداره‌ای بودن فلک نتیجه گرفته می‌شود که حرکتش ارادی است؛ نه طبیعی. ارادی بودن حرکتش مستلزم آن است که حرکت فلک برای رسیدن به

مطلوب معشوق است؛ این گزاره از دوام حرکت برای رسیدن به غایتی و طلب دائمی به دست می آید (همان).

غایت حرکت، عقلی است؛ غایت یا حسی است و یا عقلی. در غایت حسی، حرکت یا به خاطر جذب ملائم یا به دلیل دفع منافر است؛ یعنی حرکت برای غایت حسی یا از روی شهوت (جذب ملائم) است و یا از روی غضب (دفع منافر)؛ در حالی که حرکت افلاک نه شهوی و نه غضبی است. چون غضب و شهوت در فلک وجود ندارد، پس حرکت افلاک حسی نیست؛ بلکه عقلی است (همان).

نقد خواجه بر دلیل دوم

خواجه بر دلیل دوم سه نقد را وارد می داند. فیاض لاهیجی برخلاف دلیل اول با خواجه همراهی نمی کند و نقدهای وی را پاسخ می دهد.

نقد اول خواجه

دلیل دوم (حرکت فلک) مبتنی بر آن است که چون حرکت فلک دائمی است، پس فلک طالب یک غایت دائمی است که آن غایت را فیلسوفان تشبیه به عقل دانستند.

متکلمان و از جمله خواجه معتقدند که عالم با تمامی جوهر و اعراض حادث است و چون حرکت جزء اعراض است، پس حرکت حادث است؛ یعنی حرکت فلک منقطع است. عبارت خواجه چنین است: «و لتوقفه علی ما أوجبنا انقطاعه» (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۵۵).

دیدگاه حکما در اثبات عقل براساس آن است که حرکت فلک ازلی پس ابدی است؛ اما چون متکلمین قائل به حدوث عالم هستند، حرکت فلک حرکتی است که منقطع است و ابدی نیست؛ زیرا حدوث

خود فلک نیز دارد و چه اجباری دارد که حرکت کند و به آنچه که خود دارد برسد؟ حرکت به سمت مادون نیز نادرست است؛ زیرا موجودی که اراده اش اراده عقلی و نه شهوی و غضبی است به سمت پایین حرکت نمی کند؛ بلکه تشبیه به موجود عالی را در نظر می گیرد و به سمت آن حرکت می کند و موجود عالی تر از فلک، عقل است که فلک به دنبال تشبیه مستمر به آن است. با این استدلال وجود عقل ثابت می گردد (لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۴۱۸).

اجزای اصلی دلیل

حرکت فلک استداره ای و ارادی است؛ لاهیجی

بخش مفصلی را در جلد سوم *شورق* برای اثبات این مطلب آورده است (لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۲۸۰-۲۹۸)؛ اما در این استدلال از آن عبور کرده است. وی حرکت متفاوت از شرق به غرب و از غرب به شرق و دیگر دلایل را در این باره ذکر کرده است و در اینجا آن را مفروض می گیرد.

حرکت فلک دائمی است؛ وی از طریق زمان این

مطلب را ثابت می کند: زمان نمی تواند حادث باشد؛ چون تسلسل لازم می آید؛ پس زمان دائمی است.

زمان مقدار غیرقار است و «مقدار» باید عارض چیزی شود و آن چیز حرکت است. چون زمان که عارض حرکت است دائمی است، پس حرکت که معروض آن است نیز دائمی است و الا لازم می آید در بخشی حرکت معروض زمان باشد و در بخشی دیگر معروض زمان نباشد و این نادرست است (لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۴۱۶).

از سوی دیگر تنها حرکتی که بتواند دائمی باشد، حرکت فلک است و دیگر حرکتها متوقف می شوند.

مستوی در موجهه کلیه، موجهه کلیه نیست؛ بلکه موجهه جزئیه است؛ یعنی عکس «کلّ ازلی ابدی» گزاره «کلّ ابدی ازلی» نیست؛ بلکه گزاره «بعض ابدی ازلی» است (حلی، ۱۳۷۱: ۸۵)؛ در نتیجه خللی بر استدلال دوم از این ناحیه وارد نیست و پاسخ لاهیجی پاسخی موجه است.

اشکال دوم خواجه

یکی از پایه‌های دلیل دوم (حرکت فلک) حصر غایت حرکت، در غایت حسی و عقلی است و به دلیل فقدان غضب و شهوت در فلک، غایت حسی در حرکت فلک نادرست است؛ از این رو به حرکت برای حصول غایت عقلی رسیدیم.

خواجه می‌گوید: طلب محسوس تنها منحصر در طلب شهوی و غضبی نیست و می‌تواند برای اغراض دیگری باشد (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۵۵). در توضیح کلام خواجه می‌توان گفت که به مثل، حرکت برای کسب معرفت نه طلب شهوی است و نه غضبی؛ بنابراین استدلال ناتمام است و نمی‌توان یقین کرد که مطلوب فلک، عقل باشد تا بتوان عقل را با دلیل دوم ثابت کرد.

نقد لاهیجی

حصر غایت در غضبی و شهوی دو گونه معنا می‌شود: (۱) طلب حسی منحصر در طلب شهوانی و غضبی باشد؛ (۲) طلب حسی منحصر در جذب ملائم و دفع منافر باشد.

لاهیجی می‌گوید: اگر در دلیل طلب حسی منحصر در غضبی و شهوی باشد، کلام خواجه صحیح است؛ زیرا ممکن است یک امر محسوس نه با قوه شهوت و نه با قوه غضب طلب شود؛ مثل معرفت که به وسیله قوه ادراکی انجام می‌گیرد؛ اما در

یعنی هستی بعد از عدم. بنابراین چون انقطاع ممکن است، نیازی نیست که غایت حرکت فلک تشبه مستمر به غایت باشد؛ پس وجود عقل ثابت نمی‌شود.

نقد لاهیجی بر اشکال خواجه

لاهیجی این اشکال را از خواجه نمی‌پذیرد. وی معتقد است چنانچه از خواجه بپذیریم که عالم حادث است، یعنی اول دارد؛ اما نمی‌توان از خواجه پذیرفت که حرکت فلک آخر هم دارد. خواجه می‌گوید: چون عالم حادث است و اول دارد، یعنی مسبوق به عدم است، پس حرکت فلک منقطع است؛ اما در پاسخ خواجه باید گفت: حدوث مستلزم انقطاع نیست. حدوث مستلزم اول داشتن هست، اما مستلزم آخر داشتن نیست. اگر شیئی حادث باشد، ممکن است که تا ابد بماند. باید توجه داشت آنچه دلیل دوم (حرکت فلک) مبتنی بر آن است، دوام حرکت فلک و عدم انقطاع آن در مستقبل است و دوام حرکت فلک با استدلالی که در سطور پیشین ذکر گردید، ثابت شد. بنابراین اشکالی بر دلیل دوم وارد نیست (ر.ک. لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۴۱۹).

ارزیابی نقد لاهیجی بر اشکال اول خواجه

به نظر می‌رسد خواجه بر اساس قاعده «کلّ ازلی ابدی» و عکس آن اشکال را وارد کرده است. بر اساس قاعده «کلّ ازلی ابدی» هرچه ازلی است، ابدی نیز هست؛ اما آیا هرچه ابدی است، ازلی نیز هست؟ خواجه که می‌گوید: «حدوث موجب انقطاع است» (طوسی، ۱۳۷۵: ۱۵۵)، در واقع گفته هرچه ابدی است، ازلی نیز هست و چون ما قبول نداریم که عالم ازلی باشد - چون حادث است - پس ابدی نیز نیست؛ در صورتی که در اینجا خلطی منطقی و در نتیجه مغالطه ای رخ داده است. بر اساس علم منطوق، عکس

خواجه می گوید: ما در اینکه طلب محال، محال باشد منازعه داریم و قبول نداریم که طلب محال، محال باشد (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۵۶). در توضیح می توان گفت که ما انسان ها با وجود آنکه می دانیم امری محال است؛ اما آن را در زندگی روزمره خود طلب می کنیم. بنابراین چون دلیل برپایه قاعده «طلب محال، محال است» بنا شده و خواجه آن را نمی پذیرد، بنابراین دلیل ناتمام است (لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۴۱۹-۴۲۰).

نقد لاهیجی بر اشکال خواجه

فیاض می گوید: باید توجه کرد که طلب کننده کیست. اگر طلب کننده قوه خیال باشد، طلب محال، محال نیست؛ اما اگر طلب کننده موجودی عقلانی باشد؛ این موجود، طلب محال نمی کند و امتناع طلب محال توسط موجودی عقلانی بدیهی است. فلک موجودی عقلانی است؛ پس طلب محال نمی کند (لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۴۲۰).

ارزیابی نقد لاهیجی

در یک موجود عقلانی (فلک) زمانی می توان گفت طلب محال نمی کند که بدانند که طلب کردن او، طلب محال است؛ اما در صورتی که ندانند طلبی که می کند طلب محال است، دلیلی بر امتناع آن نداریم. بنابراین پاسخ لاهیجی در ذیل عبارت خواجه پاسخ مناسبی برای کلام خواجه است؛ اما تمام حدود و ثغور آن را نمی بندد و از این رو پاسخی است مناسب؛ ولی کامل نیست.

ارزیابی کلی دلیل دوم

دلیل دوم برپایه حرکت دائمی افلاک پایه گذاری شده است. می دانیم که نظریه افلاک امروزه با تردیدهای جدی مواجه است. علامه طباطبایی

استدلال، طلب محسوس به معنای دوم است؛ یعنی جذب ملائم و دفع منافر؛ و طلب معرفت یا تشبه به مطلوب، هر دو جزء جذب ملائم هستند. بین جذب ملائم و دفع منافر امر سومی وجود ندارد. پس حصر طلب حسی بین جذب ملائم و دفع منافر، حصر صحیحی است و طلب حسی یا جذب ملائم است یا دفع منافر و همه طلب ها برای رسیدن به یک غایت محسوس در ذیل این دو طلب مندرج اند (لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۴۱۹-۴۲۰).

ارزیابی نقد لاهیجی

در دلیل دوم گفته می شود چون فلک، قوه غضب و قوه شهوت ندارد، پس مطلوب او امری عقلی و نه یک امر حسی است. حال اگر ما طلب حسی را به صورت مطلق، جذب ملائم و دفع منافر بدانیم (پاسخ لاهیجی به نقد خواجه) و نه «جذب ملائم شهوی و دفع منافر غضبی»، می توان مدعی شد که فلک آن قوه جذب را دارد. آنچه دلیل بر آن اقامه شده، آن است که فلک شهوت و غضب ندارد؛ اما اگر جذب ملائم می تواند با غیر شهوت تحصیل شود، یا دفع منافر با غیر غضب حاصل شود، می توان مدعی شد که فلک می تواند جذب ملائم و دفع منافر داشته باشد و دلیلی بر رد آن اقامه نشده است. بنابراین کلام خواجه از نقد لاهیجی مصون است و وی نمی تواند اشکال عدم حصر خواجه را رد کند.

اشکال سوم خواجه

تمام بودن استدلال دوم بر این پایه است که فلک به دنبال شباهتی می رود که دست یافتنی باشد و از ابتدا اگر مطلوب دست یافتنی نباشد فلک در پی آن نخواهد رفت و طلب آن از سوی فلک محال است.

می یابیم که خداوند موجد بلاواسطه اجسام نیست. خود اجسام هم موجد یکدیگر نیستند. نفس نیز چون وابسته به جسم است موجد جسم نیست. عوارض نیز وابسته به جسم است و نمی تواند موجد باشد. به ناچار باید موجودی غیر از این موجودات باشد که این اجسام را ایجاد کند و آن عقل است. پس وجود عقل ثابت می شود (لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۴۲۰-۴۲۱).

اجزای دلیل

خداوند موجد بلاواسطه نیست؛ این گزاره
براساس قاعده الواحد اثبات می گردد (همان).

اجسام نمی توانند موجد باشند؛ در اینجا فیاض
به دو شیوه این مطلب را ثابت کرده است و این دو شیوه موجب دو تقریر گشته است و آلا نمای کلی دو تقریر همان است که در پیش آمد. لاهیجی به دو شیوه ثابت می کند که اجسام نمی توانند موجد باشند. یکی به صورت مطلق و یکی به صورت خاص. منظور از مطلق و خاص این است که گاه اثبات می شود جسم به صورت مطلق نمی تواند موجد جسم دیگری باشد و گاه می گوئیم جسم حاوی نمی تواند علت جسم محوی باشد. به عبارت دیگر، دو جسمی که یکی محیط و دیگری محاط باشد، نمی تواند یکی از دیگری صادر شود.

خواجه در ذکر دلایل وجود عقل تنها به تقریر دوم یعنی آنکه جسم حاوی نمی تواند علت جسم محوی باشد، توجه نشان داده است؛ اما لاهیجی در کتاب *شوارق هردو* تقریر را با دقت علمی و ظریف بینی محققانه دنبال کرده است (لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۴۲۰-۴۲۴).

۱-۲) تقریر اول: جسم به صورت مطلق از جسم دیگر صادر نمی شود.

می نویسد: «پیشرفت تازه علوم، این بساط را برچیده و بساطی تازه گسترده است: ۱- چهار عنصر کهنه تجزیه شده و تاکنون عناصر بسیاری پیدا شده ۲- به ثبوت رسانیده که افلاکی موجود نبوده و حرکت های مشهود آسمانی بیشترشان از آن زمین بوده و ستارگان نیز از عناصری که زمین را به وجود آورده اند، ترکیب یافته اند» (طباطبایی و مطهری، ۱۳۶۴، ج ۴: ۳۰۸-۳۱۱). یثربی وجود افلاک را افسانه توصیف کرده است (یثربی، ۱۳۸۹: ۲۹۲).

اما با این حال، امروزه مسئله فلک طرفداران جدی دارد و پاسخ های درخور توجهی را نیز به اشکالات داده اند (حشمت پور، ۱۳۹۰). به هر روی دلیل مبتنی بر دوران فلک با نقض و ابرام های مبنایی بسیاری مواجه است و تا تبدیل شدن به برهانی که جزم آور باشد، راه بس طولانی را باید پیماید. ضمن آنکه در ارزیابی اشکالات خواجه بر این دلیل روشن شد که اشکال دوم خواجه بر انحصارطلبی حسی در جذب ملائم و دفع منافر، به قوت خود باقی است و پاسخ لاهیجی رافع اشکال نبوده است. بنابراین دلیل دوم با اشکالات صغروی و کبروی مواجه است و پاسخ های لاهیجی رافع اشکالات نبوده است.

دلیل سوم

دلیل سوم طولانی ترین دلیلی است که در *شوارق* و با عباراتی موجز در ۵ صفحه طرح شده است. این دلیل با دو تقریر بیان شده است. به تقریر دوم آن در بیشتر کتب متقدم از جمله *هدایه اثیری* ابهری (ملاصدرا، ۱۴۲۲ق: ۵۱۱) توجه شده است. صدرا نیز به تقریر دوم توجه نشان داده است (همان).

نمای کلی دلیل سوم: ما می یابیم که اجسام ایجاد شده اند، وقتی موجد آنها را مورد توجه قرار می دهیم،

بسازد با کلی که رابطه ندارد و وضع و محاذاتی بین آنها نیست، پس جسم (A) نمی تواند جسم دیگری (B) را ایجاد کند (ر.ک لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۴۲۰-۴۲۴).

ارزیابی تقریر اول استدلال

این استدلال را خواجه در تجرید نیاورده است. البته در شرح اشارات در چند جا به دو تقریر اشاره کرده است (از جمله ر.ک. طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۲۱). علامه طباطبایی در *بدایه الحکمه* شبیه این استدلال را با محوریت هیولی مطرح کرده است (طباطبایی، ۱۴۲۰ق: ۹۸). وی می گوید: چون هیولی و صورت نمی توانند علت خود باشند، پس عقل وجود دارد (همان). علامه دلیل دیگرش بر وجود عقل را براساس لزوم وجود عقل فعال اقامه می کند. وی افاضه علم را از طریق عقل فعال صحیح می داند و از این طریق بر وجود عقل استدلال می کند (همان). تقریر اول لاهیجی تقریر مناسب، اما محبوبي نیست. صدرا در شرح *هدایه اثیری* آن را مطرح نکرده است؛ اما به تقریر دوم با دقت پرداخته است (ملاصدرا، ۱۴۲۲ق: ۴۱۲).

اما همان طور که اشاره شد، این دلیل مبتنی بر قاعده الواحد است و پیش تر گذشت که پذیرش قاعده الواحد امری مبنایی است و براساس قاعده «اختیار گزافی»، متکلمان آن را رد کرده اند. بنابراین، این دلیل با این تقریر اگرچه بر مبنای پذیرش قاعده الواحد تمام است، اما بیشتر متکلمان بر مبنای اختیار گزافی می توانند آن را رد کنند و از این رو حجت بالغه برای آنان محسوب نمی شود.

۲-۲) تقریر دوم: جسم حاوی نمی تواند علت جسم محوی باشد؛ لاهیجی در کتاب *سوارق*

این قاعده را با سه مقدمه اثبات می کند:

۱-۱-۲) مقدمه اول: تأثیرگذاری یک شیء در شیء دیگر توسط صورت است؛ نه ماده آن.

مدعای اول: توسط صورت مؤثر است؛ زیرا: (۱) تأثیر همیشه به وسیله موجود بالفعل انجام می شود؛ (۲) هر شیئی بالفعل بودنش به واسطه صورتش است. نتیجه: شیء توسط صورت تأثیر می گذارد (لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۴۲۰).

مدعای دوم: عدم تأثیر ماده؛ زیرا: (۱) شیء بالقوه اثر نمی گذارد؛ (۲) هر مرکبی به لحاظ ماده اش بالقوه است. نتیجه: ماده تأثیر نمی گذارد (همان).

۲-۱-۲) مقدمه دوم: هر موجود جسمانی اگر بخواهد تأثیری بر جسم دیگر بگذارد، باید بین مؤثر و متأثر رابطه وضع و محاذاتی باشد (همان).

۳-۱-۲) مقدمه سوم: اگر فاعلی بخواهد مرکبی را ایجاد کند، ابتدا اجزا را ایجاد می کند تا مرکب ایجاد شود و نمی شود مرکب را مستقیماً ایجاد کرد (همان).

با توجه به سه مقدمه، حاصل استدلال چنین است: اگر جسم A بخواهد فاعل جسم B شود، حتماً باید با صورتش فاعل شود (طبق مقدمه اول) و صورت امر جسمانی است؛ زیرا در ماده حلول کرده

است؛ پس اگر بخواهد تأثیر کند باید با معلول خود B وضع و محاذاتی داشته باشد (طبق مقدمه دوم) و

بنابر مقدمه سوم، اگر A بخواهد جسم B را بسازد باید هیولی و صورت آن جسم را بسازد (مقدمه سوم)

پس باید با هیولی و صورت جسم B رابطه داشته باشد تا بتواند آن را بسازد. لیکن هیولایی که ساخته

نشده -جسم B هنوز معدوم است- کلی است و بعد که ساخته می شود، مشخص می شود. صورت

ساخته نشده (در جسم B) نیز کلی است و صورت A که می خواهد یک هیولی و صورت دیگر (B) را

لازم معلول در حکم وجوب و امکان، با معلول یکسان است: اگر امری با معلول معیت لزومیه داشته باشد، حکم امکان و وجوبش با معلول یکسان است. اگر معلول ممکن باشد، آن لازم نیز ممکن است و اگر واجب بالغیر باشد، لازم نیز واجب بالغیر است (همان)

با توجه به مقدمات، لاهیجی چنین استدلال می‌کند: اگر حاوی علت محوی باشد، محوی (معلول) در مرتبه حاوی (علت) ممکن الوجود است (مقدمه دوم) حاوی نیز متشخص است و در خارج موجود فرض شده است (مقدمه اول). بنابر این دو مقدمه، ما در مرتبه وجود حاوی (علت)، امکان محوی (معلول) را داریم. حال می‌دانیم که «محوی» با «عدم الخلاء فی جوف الحاوی» تلازم دارند؛ یعنی هرگاه محوی باشد، عدم الخلاء فی جوف الحاوی نیز خواهد بود و بنابر مقدمه سوم امکان و وجوب دو امر متلازم، یکسان است؛ پس اگر محوی ممکن باشد، عدم الخلاء نیز ممکن است.

در مرتبه ذات حاوی (علت)، محوی (معلول) ممکن است؛ پس لازمه آن عدم الخلاء فی جوف الحاوی- نیز ممکن است.

حال اگر عدم الخلاء ممکن باشد، باید «وجود الخلاء» نیز «ممکن» باشد؛ زیرا اگر عدم امری، ممکن شد؛ وجودش نیز ممکن می‌شود. اگر «عدم الخلاء فی جوف الحاوی» ممکن باشد، «وجود الخلاء فی جوف الحاوی» نیز ممکن است؛ لیکن خلاء «ممتنع بالذات» است؛ پس باید «عدم الخلاء» واجب بالذات باشد.

اگر عدم الخلاء نتواند ممکن باشد، باید ملازمش که وجود محوی است نیز نتواند در هیچ صورتی ممکن باشد و اگر محوی نمی‌تواند ممکن باشد، پس محوی نسبت به حاوی نمی‌تواند معلول باشد و الا

به تفصیل به این دلیل پرداخته است (لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۴۲۱-۴۲۴). در کتاب حاشیه بر شرح تجرید جدید، تنها به همین دلیل بر وجود عقل بسنده کرده است (لاهیجی، نسخه خطی، گ. ۲۸۷).

نمای کلی دلیل

مدعا: دو جسمی که یکی محیط و دیگری محاط باشد، نمی‌تواند یکی از دیگری صادر شود.

این فرض دو حالت دارد:

(۱) محاط علت محیط؛ (۲) محیط علت محاط.

عدم علیت محاط برای محیط: محاط اضعف از محیط است و محیط قوی‌تر از محاط و بنابر قاعده

علت باید قوی‌تر از معلول باشد؛ پس محاط نمی‌تواند علت محیط باشد (لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۴۲۲).

عدم علیت محیط برای محاط با سه مقدمه اثبات

می‌شود:

تشخص موجد: جسم کلی نمی‌تواند موجد باشد؛

زیرا ذهنی است و در خارج موجود نیست و چیزی که خودش موجود نیست چگونه می‌تواند موجد باشد؟! پس شرط موجدبودن، متشخص بودن است (لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۴۲۲).

معلول در مرتبه علت ممکن الوجود است: علت

بالذات، تقدم وجودی و وجوبی بر معلول دارد؛ یعنی ذات علت، رتبه قبل از ذات معلول است و معلول در مرتبه ذات علت، ممکن الوجود است. علت تقدم وجودی بر معلول خود دارد و اگر علت تامه باشد، تقدم وجوبی نیز بر معلول خود دارد. در مرتبه علت، معلول نه وجود دارد و نه وجوب و پس از آنکه علت از مقام ذات خود به مقام تأثیر رسید، به معلول خود وجوب می‌دهد تا موجود شود (همان)

اشارات داده است نقل کرده و می‌پسندد و به توضیحاتی در رفع ابهام از کلام خواجه بسنده می‌کند. عبارتی که از خواجه نقل می‌کند، متضمن چهار مطلب است: (۱) ابتدا معنای امتناع ذاتی را بررسی می‌کند؛ یعنی اینکه دقیقاً معنای ممتنع بالذات بودن چیست؛ (۲) درستی یا نادرستی ملازمه بین وجود محوی و عدم الخلاء را مشخص می‌کند؛ (۳) اشکال را مطرح می‌کند؛ (۴) پاسخ اشکال را می‌دهد (لاهیجی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۴۲۶-۴۲۳؛ و نیز طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۲۸).

ما نیز در این مقاله با ۴ گام خواجه در شرح اشارت برای رفع اشکال خود خواجه در تجرید همراه می‌شویم.

گام اول: معنای ممتنع بالذات

به‌مثال، وقتی گفته می‌شود وجود یا علم برای شیء دیگر واجب است، یعنی این شیء ذاتاً اقتضای وجود یا علم را دارد و وجود و علم برای این شیء ممکن نبوده است تا از بیرون و به واسطه امر سومی به شیء A داده شده باشد؛ بلکه ذاتش اقتضای وجود و علم را داشته است؛ پس واجب بالذات یعنی ذاتش اقتضای وجودش را دارد؛ اما ممتنع بالذات، ذاتی ندارد تا بخواهد چیزی را اقتضا کند و از این رو معنای ممتنع بالذات و واجب بالذات با هم متفاوت است. ممتنع بالذات معنایش این است که چیزی که ما تصور کرده ایم ابای از آن دارد که در خارج موجود شود. بنابراین ممتنع بالذات متصور است که نتوانسته به وجود خارجی موجود شود. در مسئله گفته شده نیز وقتی می‌گوییم خلاء ممتنع بالذات است، یعنی خلاء متصور است که ذاتاً عدم وجود را اقتضا می‌کند؛ نه آنکه ذاتی است که در خارج ابای از وجود

لازم می‌آید که در مرتبه حاوی ممکن باشد؛ هذا خلف (لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۴۲۲).

بنابراین صورت استدلال چنین است: اگر حاوی علت محوی باشد، محوی در ظرف وجود حاوی ممکن خواهد بود؛ لیکن امکان محوی باطل است؛ پس علت بودن حاوی باطل است.

حاصل آنکه چون خدا علت مباشر نیست (به دلیل قاعده الواحد) و جسم نمی‌تواند علت باشد، موجودی دیگر که ما آن را «عقل» می‌نامیم، علت اجسام است (لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۴۲۲).

اشکال خواجه در تجرید بر استدلال سوم

پایه استدلال در دلیل سوم آن است که «خلاء» امتناع ذاتی دارد. خواجه می‌گوید: ما امتناع ذاتی خلاء در این مسئله را به دلیل کلام مستدل نمی‌پذیریم. بیان خواجه: اگر خلاء ممتنع بالذات باشد (چنان که مستدل می‌گوید) عدم الخلاء واجب بالذات خواهد بود (نقیضین اگر یکی ممتنع بالذات باشد، دیگری واجب بالذات است). حال اگر عدم الخلاء واجب بالذات باشد، مقارن متلازم آن نیز واجب بالذات خواهد بود. مقارن عدم الخلاء فی جوف الحاوی، وجود محوی است؛ پس وجود محوی باید واجب بالذات باشد، لیکن وجود محوی ممکن است؛ پس مقارن آن (عدم الخلاء فی جوف الحاوی) نیز ممکن است و واجب بالغیر است؛ نه واجب بالذات و اگر عدم الخلاء ممکن است، پس خلاء که نقیض آن است نیز ممکن است؛ در حالی که گفتید خلاء ممتنع بالذات است (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۵۵. و نیز؛ لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۴۲۲-۴۲۳).

نقد لاهیجی بر اشکال خواجه در تجرید

لاهیجی به استقلال، از خود پاسخی نداده است؛ بلکه پاسخی را که خواجه به همین اشکال در شرح

دارد. ممتنع بالذات، ذات ندارد (لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۴۲۲).

گام دوم: آنچه در اشکال صاحب تجرید مبنا قرار گرفته آن است که عدم الخلاً با وجود محوی تلازم دارد. خواجه در کتاب تجرید می گوید: از آنجا که عدم الخلا از طرفی باید واجب بالغير (ممکن) باشد، چون متلازم وجود محوی است (و وجود محوی واجب بالغير و ممکن است) و از طرفی باید وجوب بالذات داشته باشد، زیرا نقیض خلاً که ممتنع بالذات است می باشد، پس دلیل سوم ابر است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۱۵۶).

اما خواجه در کتاب *اشارات* پاسخ می دهد که: عدم الخلاً با وجود محوی تلازم ندارد؛ بلکه «وجود محوی» با «عدم الخلاً متصور» رابطه تلازمی دارد؛ نه عدم الخلاً. به عبارت دیگر ملازمه بین وجود محوی و نفی ما یتصور من الخلاً است نه ذات خلاً (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۲۸؛ و نیز لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۴۲۲-۴۲۳).

گام سوم: تقریر اشکال

به دلیل آنکه پیش تر اشکال صاحب تجرید بر این دلیل ذکر شد، از تکرار آن خودداری می شود.

گام چهارم: پاسخ به اشکال

خواجه در *اشارات* می گوید: در فرضی که حاوی علت محوی باشد، «وجود محوی» یک وجود «ممکن» نیست؛ بلکه «ممتنع بالذات» است. اشکال مستشکل از آنجا نشئت می گیرد که در صورت فرض علیت حاوی برای محوی، «وجود محوی» ممکن بالذات و واجب بالغير أخذ می شود. پاسخ آن است که ما به دلیل امتناع عقلی، «وجود محوی» را ممکن بالذات نمی دانیم؛ بلکه به این دلیل است که محال و «ممتنع بالذات» است (همان).

به عبارت دیگر، اگر بپذیریم بین وجود محوی و عدم الخلاً ملازمه باشد، هنوز اشکال خواجه در تجرید نادرست است؛ زیرا اشکال، آن بود که «وجود محوی» و «عدم الخلاً فی جوف الحاوی» ملازم هستند و وجود محوی ممکن بالذات و واجب بالغير است؛ پس ملازم آن نیز باید ممکن بالذات و واجب بالغير باشد؛ لیکن عدم الخلاً نمی تواند واجب بالغير باشد؛ زیرا به دلیل نقیض بودن برای خلاً که ممتنع بالذات است، واجب بالذات است. پاسخ آن است که وجود محوی، ممکن بالذات نیست (برخلاف فرض مستشکل)؛ بلکه ممتنع بالذات است؛ زیرا در این فرض اگر وجود محوی بخواهد ممکن بالذات و واجب بالغير باشد، لازم می آید که وجوب بالذات عدم الخلاً تبدیل به وجوب بالغير شود و تبدیل وجوب بالذات به وجوب بالغير محال است؛ پس وجود محوی که منشأ تبدل است، محال می باشد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۲۸).

ارزیابی پاسخ لاهیجی

این پاسخ در واقع پاسخ خود خواجه در کتاب *شرح اشارات* است و لاهیجی مطلبی به آن نیفزوده است. صدر المتألهین عین عبارت اشکال و نوع پاسخ لاهیجی را در *شرح هدایه* / *تیریه* آورده است (ملاصدرا، ۱۴۲۲ق: ۴۱۷). به گمان نویسنده این سطور، لاهیجی چنین پاسخ گویی را از صدرا آموخته است؛ زیرا تشابه عبارتی در این مسئله بسیار زیاد است و حتی عبارات یکسان هستند. البته در *هدایه*، اقسام و شقوقی را به مسئله اضافه کرده و مبسوط تر بحث شده است (ملاصدرا، ۱۴۲۲ق: ۴۱۷-۴۱۸).

خواجه کتاب *تجرید* را پس از *شرح اشارات* نوشته است؛ زیرا تاریخ کتابت *شرح اشارات* ۶۴۴

دیدگاه متکلمان، دلیل به صورت کلی اشکال کبروی دارد.

ادله لاهیجی بر اثبات عقل در کتب غیر از شوارق

لاهیجی در کتاب *مخطوط حاشیه بر شرح تجرید العقائد* (برگه ۲۸۷)، اشکال و پاسخ خواجه در اشارات را مطابق آنچه در شوارق ذکر کرده بود آورده است. در کتاب *مخطوط شرح اشارات* وی نیز مطلبی در این زمینه یافت نشد (نسخه خطی، ش. ۴۵۹).

در گوهر مراد نیز از دو قاعده الواحد و امکان اشرف استفاده کرده است (لاهیجی، بی تا: ۲۱۲). وی به روایات «اول ما خلق الله العقل» و «اول ما خلق الله نوری» و دیگر روایات اشاره کرده است. البته لاهیجی از قاعده امکان اشرف برای اثبات طولی بودن عالم و سلسله موجودات استفاده کرده است. این نشان می دهد که لاهیجی قاعده امکان اشرف را در کتاب *گوهر مراد* قبول دارد؛ اما آن را دلیل اثبات عقل قرار نمی دهد (لاهیجی، بی تا: ۲۱۳-۲۱۴).

طبق بررسی نویسنده، لاهیجی در نوشته های خود به دلایل عقلی پیشینیان اکتفا کرده است؛ هرچند دلایل نقلی را نیز ذکر می کند. البته اگر مسئله وجود عقل با دید کلامی نگریسته شود، دلایل نقلی خود دلیلی بر وجود عقل هستند: «و اعلم أن الدلائل البرهانیة و الشواهد الفرقانیة علی وجود الجواهر المجردة المسماة بالعقول کثیرة؛ و من مارس أحادیث الطاهرین صلوات الله علیهم أجمعین و رزق فهم رموزها و اشاراتها لم یشک فی ذلک» (لاهیجی، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ۴۲۵). در کتب دیگر نیز که فیاض می توانسته است از آنها متأثر باشد، دلایل متعددی بر وجود عقل ذکر شده است. میرداماد در *قبسات* ۸ دلیل را ذکر می کند: ۱. من سبیل امتناع صدور الکثرة عن الواحد؛ ۲. من سبیل امکان الاشرف؛ ۳. من سبیل

است، اما نسخ خطی تجرید که اجازه خواجه بر روی آن است، ۶۶۹ را نشان می دهد (مدرس رضوی، ۱۳۵۴: ۴۲۴ و ۴۳۴)؛ از این رو به نظر می رسد که خواجه به پاسخ خود در شرح اشارات قانع نشده و اشکال را هنوز استوار می دانسته است.

سؤالی که برای نویسنده در این بخش باقی مانده است و از عبارت لاهیجی و خواجه نتوانسته پاسخ آن را بیابد، آن است که آیا خواجه در این پاسخ ملازمه بین «وجود محوی» و «عدم الخلاء» را باقی می داند یا خیر؟ حاصل کلام خواجه آن است که «وجود محوی» ممتنع بالذات است. اگر این گونه باشد، چگونه با «عدم الخلاء» که حکم آن را وجوب بالذات دانسته است، متلازم در حکم خواهد بود؟ و اگر خواجه تلازم را قبول ندارد، پاسخ اصلی همین خواهد بود که «تلازم بین وجود محوی و عدم الخلاء» را قبول نداریم. اگر این گونه باشد، چرا در عبارت خواجه به این پاسخ اشاره نشده است؟ عبارت خواجه چنین است: «و الحاصل إن المحوی یکون واجباً لغيره إذا لم یکن معلولاً للحاوی، و أمّا مع کونه (المحوی) معلولاً للحاوی فهو (المحوی) ممتنع لذاته لا واجب لغيره». اگر محوی، معلول حاوی باشد (مسئله در حال بررسی) محوی ممتنع بالذات است؛ نه ممکن و واجب بالغير (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۲۸).

به گمان نویسنده، این پاسخ رخنه هایی دارد که به خوبی با پاسخ خواجه در اشارات رفع نشده است که به نمونه ای از آن اشاره شد. خود خواجه نیز در تجرید از این پاسخ روی گردانده و اشکال را وارد می داند (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۵۶).

ارزیابی دلیل سوم به صورت کلی

این دلیل با دو تقریر بیان شده است؛ ولی یکی از مبانی آن براساس هر دو تقریر، قاعده «الواحد» است که از طرف متکلمان رد شده است؛ بنابراین براساس

خداشه وارد می کند. فیاض معتقد است اشکالات خواجه نمی تواند رخنه‌ای در استدلال بر وجود عقل وارد کنند. وی در نهایت دو دلیل گفته شده را برای تصدیق علمی به گزاره «عقول وجود دارند»، کافی می داند.

(۵) ارزیابی دو دلیل مورد استناد و مقبول لاهیجی نشان می دهد که این دو دلیل از رخنه مصون نیستند و برای تصدیق علمی به وجود عقل کفایت علمی ندارند. بر این اساس، به نظر می رسد ادله لاهیجی تمام نیستند و نمی توانند وجود عقول را اثبات کنند.

منابع

- ابن سینا (۱۴۰۴ق)، *الشفاء (منطق)*، به تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- (۱۴۰۴ق الف)، *التعلیقات*، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الأعلام الاسلامی.
- (۱۳۷۹)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، با مقدمه و تصحیح محمد تقی دانش پژوه، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن منظور (۱۴۰۵)، *لسان العرب*، ج ۱۱، قم: نشر أدب الحوزة.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰)، *قواعد کلی در فلسفه اسلامی*، ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- استرآبادی، محمدجعفر (۱۳۸۲)، *البراهین القاطعه فی شرح تجرید العقائد الساطعه*، تحقیق مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، چاپ اول، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.
- حلی، علامه حسن بن یوسف (۱۳۷۱)، *الجواهر النضید*، به تحقیق محسن بیدافر، چاپ پنجم، قم: بیدار.

المناسبة الذاتية بين العلة و معلولها؛ ۴. من سبیل اخراج ما بالقوة من القوة إلى الفعل؛ ۵. من سبیلی الهيولی و الحركة؛ ۶. من سبیل الامکان الذاتی و الامکان الاستعدادی؛ ۷. من سبیل الحركات السماویة؛ ۸. من سبیل اختزان المعقولات (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۸۰-۳۸۴).

البته برخی از معاصران کثرت ادله ذکر شده را بازی با کلمات می دانند و عمده دلایل را دو قاعده «الواحد» و «امکان اشرف» می دانند و این دو را نیز که بر اساس قاعده سنخیت ثابت می شوند، ضعیف می شمردند (یشربی، ۱۳۸۹: ۲۹۲).

نتیجه

بر اساس آنچه پیش از این آمد، مطالب زیر مبرهن شده‌اند:

- طبق بررسی صورت گرفته، فیاض لاهیجی برای تصدیق علمی به وجود عقول، تنها بر دو دلیل تکیه کرده است: ۱- دلیل از طریق حرکت افلاک؛ ۲- دلیل از طریق عدم امکان علیت جسم (با دو تقریر).
- فیاض لاهیجی در *سوارق الالهام* با تقریر و تأیید اشکال خواجه بر قاعده الواحد، از دیدگاه پیش تر خود در گوهر مراد عقب نشسته است. وی با سکوت تأییدی خود نشان می دهد که قاعده الواحد که یکی از مهم ترین دلایل وجود عقول به شمار می آید، نمی تواند دلیلی برای اثبات وجود عقول باشد.
- سیر فکری فیاض لاهیجی در مسئله تعارض قاعده الواحد و اختیار در دو بازه زمانی متفاوت بوده است. فیاض جوان تعارض را نفی می کند؛ اما فیاض پیر به تبع خواجه در تجرید نسبت به تعارض سکوت تأییدی دارد.
- خواجه طوسی معتقد است دلایل اثبات وجود عقل ضعیف هستند؛ در عین حال، وجود آنها را ممتنع نمی داند. خواجه بر سه دلیل از ادله وجود عقل

لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۴۲۶ق)، *شوارق الالهام*
فی شرح تجرید الکلام، الجزء الثانی، تحقیق
الشیخ اکبر اسد علی زاده، قم: مؤسسه الامام
الصادق علیه السلام.

----- (۱۴۲۶ق)، *شوارق الالهام*
فی شرح تجرید الکلام، الجزء الثالث، تحقیق
الشیخ اکبر اسد علی زاده، قم، مؤسسه الامام
الصادق علیه السلام.

----- (۱۳۳۵ق)، *حاشیه بر*
شرح جدید تجرید، مخطوط، کتابخانه مجلس،
شماره ۲۸۶۱.

----- (۱۲۶۵ق)، *حاشیه بر*
شرح اشارات (مخطوط)، کتابخانه مجلس، شماره
۴۵۹.

----- (بی تا)، *گوهر مراد (چاپ*
افست)، اصفهان: انتشارات اسلامیة.
مدرس رضوی، محمدتقی (۱۳۵۴)، *آثار و احوال*
خواجه نصیر، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷)، *قیسات، به اهتمام*
محمد مهدی محقق و دیگران، چاپ دوم، تهران:
دانشگاه تهران.

یثربی، سیدیحیی (۱۳۸۹)، *حکمت متعالیه؛ بررسی و*
نقد حکمت متعالیه با گزیده متون، چاپ اول،
تهران: امیرکبیر.

حشمت پور، محمدحسین (۱۳۹۰)، «دروس شوارق»
به آدرس

<http://www.eshia.ir/Feqh/Archive/heshmatpour/shavareq/90>

حلی، علامه حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق) *کشف المراد*
فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق و مقدمه آیت الله
حسن زاده آملی، چاپ چهارم، قم: مؤسسه النشر
الاسلامی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق)،
شرح الهدایة الاثیریة، بیروت: مؤسسه تاریخ
العربی.

----- (۱۳۶۳)،

المشاعر، چاپ دوم، قم: طهوری.
صلواتی، عبدالله و دیگران (۱۳۹۰)، *خواجه پژوهی،*
چاپ اول، تهران: خانه کتاب.

طباطبایی، علامه محمدحسین (۱۴۲۰ق)، *بدایه*
الحکمه، تعلیق و تحقیق عباس علی زارعی
سبزواری، چ ۱۷، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

----- (۱۳۶۴)، *اصول فلسفه*
و روش رئالیسم، چاپ دوم، تهران، صدرا.

طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و*
التنبیها، جلد سوم، قم: نشر البلاغه.

----- (۱۴۰۷ق)، *تجرید الاعتقاد،*
تحقیق حسینی جلالی، چاپ اول، قم: دفتر
تبلیغات اسلامی.

----- (۱۳۵۴)، *سه گفتار، به کوشش*
محمدتقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران.

علوی عاملی، میرسیدمحمد (۱۳۸۱)، *علاقه التجرید،*
جلد اول، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی،
چاپ اول، تهران: آثار و مفاخر فرهنگی.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲)، *فلسفه مقدماتی،*
برگرفته از آثار شهید مطهری، چاپ اول، قم:
مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.