

## ارزیابی طرح‌واره آفرینش از منظر علامه طباطبایی با تأکید بر دیدگاه استاد مصباح یزدی \*

احمد عابدی آرانی \*\*

علی الله‌داستی \*\*\*

حسین مرکزی مقدم (نویسنده مسئول) \*\*\*\*

### چکیده

موضوع فاعلیت الهی و چگونگی آفرینش جهان توسط خداوند از اساسی‌ترین پرسش‌های فلسفی است. یکی از اصلی‌ترین دلایلی که فلاسفه مسلمان برای ترسیم کیفیت فاعلیت الهی از آن استفاده کرده‌اند، قاعده «الواحد» است. علامه طباطبایی به عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف نوصدرایی معاصر، تنها دلیل خود در طرح‌واره نظام آفرینش را بر این قاعده استوار نموده است، اما بهره‌گیری از این قاعده در فاعلیت الهی از سوی استاد مصباح یزدی با نقدی فلسفی مواجه شده است. در این پژوهش با روشی توصیفی، تحلیلی، دیدگاه علامه طباطبایی پیرامون این موضوع تبیین و با محوریت انتقاد استاد مصباح یزدی، ارزیابی و عدم توانایی این قاعده برای اثبات ضرورت صدور واحد از خداوند بیان شده است.

**کلید واژه‌ها:** واحد، علیت، فاعلیت الهی، قاعده الواحد، صادر اول، علامه طباطبایی،

علامه مصباح یزدی.

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۰۶/۱۸ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۰۸/۲۱ - نوع مقاله: علمی، پژوهشی.

\*\* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم / A.allahbedashti@qom.ac.ir

\*\*\* استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم / www.ahmadabedi@yahoo.com

\*\*\*\* دانشجوی دکتری کلام اسلامی دانشگاه قم / hossein.markazimoghaddam@gmail.com

## مقدمه

چگونگی آفرینش جهان توسط خداوند متعال از پیچیده‌ترین موضوعاتی می‌باشد که در تاریخ اندیشه بشری مطرح بوده است. از ابتدای تاریخ اندیشه مکتوب، دانشمندان بزرگی به گفتگو پیرامون این موضوع پرداخته و مطالب متعددی را در این باره مطرح ساخته‌اند. یکی از اصلی‌ترین راهکارهای تبیین این مسئله، بهره‌گیری از قاعده «الواحد» است که از دیرباز توسط فیلسوفان به کار گرفته شده است.

این قاعده که ریشه‌ای یونانی دارد، صدور امور متکثر از امر واحد را محال می‌داند و تنها امکان صدور یک مخلوق از خداوند را ممکن می‌شمارد. (دینانی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۴۵۳-۴۵۲)

در جبهه مقابل فلاسفه، متکلمان اسلامی و برخی از عارفان، بر این اندیشه خُرده گرفته و جریان آن را فقط در فاعل موجب می‌پذیرند، بنابراین خدا را به دلیل آنکه فاعلی مختار و غیر موجب است، از حیثه این قاعده بیرون می‌دانند. (غزالی، ۱۳۸۲: ۱۲۱-۱۲۰؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۶۰؛ ج ۲: ۳۱) اما از همان ابتدای ورود فلسفه به ساحت اندیشه مسلمانان، این قاعده از سوی بزرگان فلسفه اسلامی مورد استقبال قرار گرفت. تا جایی که تنها راهکار مشائیان برای تبیین فاعلیت الهی و صدور کثرات از خداوند، همین قاعده دانسته شده است.

همچنین قاعده الواحد به عنوان یکی از دلایل اساسی از سوی اشراقیون در بحث فاعلیت الهی مطرح شده است. این قاعده در حکمت متعالیه، مبنایی استوار به نام «لزوم سنخیت میان علت و معلول» پیدا کرد و ترسیمی متفاوت از پیشینیان به دست داد.

در دوران معاصر نیز علامه طباطبایی به عنوان طلایه‌دار حکمت صدرایی پایبندی خود به این قاعده را در آثار خویش به گونه‌ای آشکار بیان کرده و فاعلیت الهی را بر اساس قاعده «الواحد» تبیین کرده و صدور کثرات از ذات الهی را محال دانسته است.

در این پژوهش با روشی توصیفی، تحلیلی دیدگاه علامه طباطبایی پیرامون طرح‌واره آفرینش، ترسیم و تبیین شده است که ایشان با پذیرش وحدت حقه حقیقه الهی، ضرورت وجود سنخیت میان علت و معلول و جریان قانون علیت در عالم و فاعلیت بالتجلی الهی، معتقد به لزوم صدور مخلوقی واحد از ذات الهی هستند که دیگر مخلوقات به آن صادر نخستین استناد می‌یابند، اما استاد مصباح یزدی - به عنوان یکی از فیلسوفان دوران کنونی و از شاگردان مبرز علامه طباطبایی - جریان قاعده «الواحد» را با بیانی فلسفی و متفاوت از آنچه متکلمان و برخی عارفان مطرح کرده‌اند، در خداوند متعال غیر ممکن دانسته و تمامیت قاعده الواحد برای تبیین کیفیت صدور کثرات از خدا را با چالش مواجه کرده است.

در برخی از مقالات به تبیین دیدگاه علامه طباطبایی پرداخته شده است؛ از جمله:  
 - مقاله «فاعلیت خدا در نظر ملاصدرا و علامه طباطبایی»؛ نوشته محمد حاکم قزوینی، منتشر شده در شماره ۶۶ نشریه قبسات.  
 - مقاله «تعیّن‌گرایی و فاعلیت الهی از منظر علامه طباطبایی»؛ نوشته سید محمد فقیه و عبدالرسول کشفی، منتشر شده در شماره سوم نشریه پژوهش‌های فلسفی، کلامی. اما پژوهش پیش‌رو نخستین پژوهشی است که در آن به ترسیم فاعلیت الهی از دیدگاه علامه طباطبایی بر اساس قاعده «الواحد» و ارزیابی فلسفی آن با تأکید بر آراء و اندیشه‌های استاد مصباح یزدی که از شاگردان میرز علامه طباطبایی و از پیروان حکمت متعالیه می‌باشد، پرداخته است.

## ۱. مفهوم‌شناسی

### ۱.۱. واحد

از دیدگاه حکمت‌مشاء، «واحد» چیزی است که از جهتی که به آن واحد گفته می‌شود، قابل تقسیم نباشد و چنین وحدتی لازمه ماهیت نه جزء یا مقوم آن است. (شیخ الرئیس، ۱۳۷۹: ۵۴۴ و ۵۱۵؛ ابن رشد، ۱۳۷۷: ۳۱۳)

از دیدگاه ابن‌سینا «واحد» امری است که به گونه‌ای مشکک بر معانی مختلف متفق در عدم قسمت‌پذیری، اطلاق می‌گردد و واجب الوجود مصداق حقیقی واحد است که در معنا و کمّ تقسیم نمی‌شود. (شیخ الرئیس، ۱۴۰۴ق: ۹۷؛ همو، ۱۳۸۱: ۲۷۲؛ رازی، ۱۴۰۳ق، ج ۳: ۵)

از دیدگاه مشائین ترکیب‌های پنج‌گانه عقلی محض، خارجی، حسی، بالفعل و بالقوه در خدا وجود ندارد، زیرا لازم می‌آید واجب الوجود بالذات، واجب الوجود بالغیر باشد و نیز موجب تقدّم اجزاء بر واجب می‌شود. (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۷: ۴۲)

در حکمت اشراق نیز همانند حکمت‌مشاء «واحد» قابل تعریف حقیقی نیست و به دو بخش «حقیقی» و «غیر حقیقی» تقسیم می‌شود و مصداق واحد حقیقی، منحصر در ذات الهی می‌باشد. به بیانی دیگر، سخن مشائین را قبول و با تعریفی سلبی بیان می‌دارند که واجب الوجود دارای قسمت حدّی و کمّی نیست (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۶ و ۳۰۸) او بر این باور است که خدا «حدّ»، «نِدّ» و «ضدّ» ندارد. (همان، ج ۴: ۲۲۱)

اما در حکمت متعالیه با اساس قرار دادن بحث «وجود»، «وحدت» را رقیقه‌ای از «وجود»، و همانند آن غیر قابل تعریف دانسته‌اند که مکاشفه و برهان، دلالت بر یگانگی ذاتی «وجود» و «وحدت» دارد. بنابراین تمام تعاریف، تعاریفی «دوری» یا «تعریف شیء بنفسه» است. (ملاصدرا؛ بی‌تا، ج ۲: ۸۲؛ همو ۱۳۶۶، ج ۴: ۶۴)

ملاصدرا واحد را به دو بخش «واحد وصفی» و «واحد اسمی» تقسیم کرده است و معتقد است چون حقیقت وحدت، عین حقیقت وجود است، پس درجات وحدت نیز همانند درجات وجود متفاوت می باشد.

بر همین اساس سزاورترین شیء به وحدت، مبدأ سلسله ممکنات بوده که دارای وحدت حقیقی بالمعنی الأخص است و وحدت «به ضرورت ازلی» بر او صدق می کند. (همان: ۷۲-۶۳؛ صلیبا، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۵۴۷-۵۴۵)

## ۲.۱. علیت

حکمت مشاء «علت» را چیزی می داند که وجود شیء به آن وابسته است، بدون آنکه وجود شیء، داخل در سبب باشد یا سبب به وسیله آن شیء محقق گردد. (شیخ الرئیس، بی تا: ۶۵) همچنین در جایی دیگر بر این باور است که علت، هر ذاتی است که وجود ذاتی دیگر از آن می باشد و وجود ذات اول، از وجود ذات دوم نیست. همچنین معلول، هر ذاتی است که وجودش بالفعل از وجودی دیگر است، و وجود آن غیر، از وجود معلول نمی باشد. (همان، بی تا: ۱۱۷)

در حکمت اشراق نیز موجود را به دو دسته انحصاری «علت» و «معلول» تقسیم می کنند و علت را امری می دانند که با آن، وجود شیء واجب می شود. همچنین آن ها معتقدند که نفس علیت، وصفی اعتباری است. (سهروردی؛ ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۸۱)

اما در حکمت متعالیه با اشاره به علیت اعم و اخص، معتقدند علت چیزی است که از وجودش، شیء دیگر و از عدمش، عدم شیء دیگر حاصل می شود؛ و یا چیزی که با عدمش وجود شیء دوم ممتنع است، ولی با وجودش، وجود شیء دوم واجب نمی شود. (ملاصدرا، بی تا، ج ۲: ۱۲۷) ایشان علیت را همان «تشان» و «وجود سابق بر تمامی تعینات» و «تنزل» وجودی می دانند. (املی، بی تا، ج ۲: ۳۶۷؛ سبزواری، ۱۳۷۶: ۴۲۸؛ امام خمینی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۴۶۷) پس علیت همان «ایجاد» و عین اضافه و ارتباط بودن وجود به علت خودش است؛ یعنی در حقیقت علیت، آن دهبشی است که علت نسبت به معلول دارد و وجود معلول بر آن متوقف است. (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۰: ۵۱؛ صلیبا، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۹۶) معلول نیز چیزی است که با وجود علت، واجب و با عدم علت، وجودش ممتنع می شود. (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۵۷)

در حکمت متعالیه علیت امری انتزاعی است که مرادف با «جعل» و «علت فاعلی» می باشد. (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۵: ۳۴۵-۳۴۴؛ همان، ج ۷: ۳۸۶-۳۸۵) بنابراین صدور ایجاد و ایجابی، همان اخراج معلول از حد عدم ذاتی، به سرحد وجود است و چنین علیتی، با «صدور» و «افاضه» هم معنا می باشد. (حائری یزدی؛ ۱۳۶۱: ۱۲۶؛ آشتیانی، ۱۳۷۷: ۶۱ و ۳۷۲)

نکته اساسی در بحث علیت از منظر حکمت متعالیه - که در پیش از آن یافت نمی‌شود - وجود سنخیت میان علت و معلول است. وجود سنخیت میان علت و معلول امری فطری و جزو مسلمّات عقلی است، و چون میان علت و معلول آن، سنخیت تامّ برقرار است، از چیزی، غیر آن چیز صادر نمی‌گردد؛ شاهد این سخن در آیه ۸۴ سوره اسراء نیز یافت می‌شود. پس باید توجه داشت که نبود سنخیت، منجر به «گزاف» و «اتفاق» می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۴۱؛ همو، ۱۳۸۵: ۶۳۲؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۹؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۶: ۷۱). پس باید میان «علت مفیضه» و «معلول» گونه‌ای «ملائمت» و «مناسبت» وجود داشته باشد، همان‌گونه که میان آتش و سوزاندن و آب و سردکردن یافت می‌گردد. (ملاصدرا، بی‌تا، ج ۷: ۲۳۶)

### ۳.۱.۳. فاعلیت الهی

فاعل در اصطلاح فلسفه اولی به معنای «مُعطی وجود» است. (مطهری؛ ۱۳۷۷، ج ۷: ۳۲۳)

ابن‌سینا، فاعل مورد بحث در الهیات را امری می‌داند که از ذاتش به شیء دیگر وجود می‌دهد. (شیخ‌الرئیس، ۱۳۷۶: ۲۵۹)

او معتقد است «عنایت»، همان صدور خیر از ذات الهی است، بدون آنکه غرضی خارج از ذات خدا وجود داشته باشد. بنابراین، ذات الهی، همان عنایت الهی است. هنگامی که ذات خدا، همان عنایت خدا و مبدأ موجودات است، در این حالت عنایت الهی به موجودات، تابع عنایت خدا به ذاتش می‌شود، پس علم الهی به ذاتش مبدئی برای ماسوای خدا و عنایت خدا به اشیاء می‌باشد. (شیخ‌الرئیس، ۱۴۰۴ق: ۱۵۷) بر این اساس علم فاعل به وجه خیر فعل، برای صدورش کافی است و نیاز به قصدی زائد بر علم ندارد. (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۵۷) مانند حالاتی که در انسان به مجرد توهّم و تصوّر ایجاد می‌شود. (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۶۲)

در حکمت اشراق، علم واجب به ما سوای خود، همان وجودات آن‌ها است و صفحه کائنات به منزله نقشی است پیش او؛ پس خدا علم تفصیلی پیشین بر وجود ممکنات ندارد، بلکه بعد از ایجاد به آن‌ها علم پیدا می‌کند. بنابراین علم واجب به ما سوای خود، علمی حضوری است، زیرا نیازی به صورت ندارد. بر این اساس فاعلیت خدا نزد ایشان، «فاعلیت بالرضا» است. (فاضل‌تونی؛ ۱۳۸۶: ۱۹۲-۱۹۱)

به دیگر بیان، در فاعل بالرضا، علم فاعل، عین ذات وی، مبدأ صدور فعل و علمی اجمالی بوده است و در عین حال فعلش تابع علم او بر وجه خیر و برحسب نفس‌الامر می‌باشد، و علم تفصیلی او به فعلش، همان تفصیل نفس فعل است. (رضا نژاد، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۷۰؛ الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳: ۵۳؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۶۲)

اما در حکمت متعالیه، «فاعل» امری است که مقتضی وجود معلول بوده و معلول را واجب الحصول قرار می‌دهد. (ملاصدرا؛ ۱۳۵۴: ۶۷؛ همو، بی‌تا، ج ۶: ۱۲۷)

بنابر اعتقاد ملاصدرا، فاعلیت خداوند نزد اهل الله، فاعلیت بالتجلی است، که به معنای علم تفصیلی فاعل به فعلش، قبل از صدور فعل بوده و مقرون به داعی و زائد بر ذاتش هم نباشد. یعنی افعال فاعل، عبارت از ظهور ذات و تجلیات او است که این مطلب، خلاف فاعلیت بالعنایه مشائین و فاعلیت بالرضا اشراقیین است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۵۵؛ رضانژاد، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۷۰)

#### ۱. ۴. قاعده الواحد

در تشریح و تبیین قاعده «الواحد»، مشائین معتقدند مفهوم اینکه از علتی «الف» صادر شود، غیر از مفهومی است که از آن «ب» صادر گردد. پس هرگاه از یک علت، دو چیز صادر شود، یعنی در آن علت دو حیثیت متفاوت وجود دارد که یا هر دو از مقومات علت هستند یا هر دو از لوازم آن می‌باشند و یا یکی مقوم و دیگری از لوازم علت است، لازمه هر سه حالت، ترکیب علت است که در علت بسیط از تمامی جهات، جاری نمی‌شود. (شیخ الرئیس، ۱۳۸۱: ۱۰۸)

اشراقیون بر این باورند علتی که دارای یک وجه است، فقط مقتضی یک معلول می‌باشد، زیرا در غیر این صورت اقتضای اول، غیر از اقتضای دوم است. نتیجه این امر وجود دو جهت مقتضی در ذات علت و مرکب بودن ذات علت است. درحالی که فرض ما این بود که ذات علت دارای یک جهت است. (سهروردی؛ ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۴۷)

در حکمت متعالیه به خلاف حکمت مشاء و اشراق، با محور قراردادن سنخیت و ابتدای علیت بر آن، معتقدند باید میان علت مفیضه و معلولش، ملائمت و مناسبت وجود داشته باشد. بنابراین اگر از واحد حقیقی دو چیز صادر شود، این صدور یا از جهت واحد است و یا از دو جهت. جهت اول صحیح نیست، زیرا ملائمت، همان مشابهت است و مشابهت نیز گونه‌ای از مماثلت در صفت است که در حقیقت، اتحاد می‌باشد. پس اگر واحد لذاته، با دو شیء مختلف مشابه باشد، حقیقت آن با دو حقیقت مختلف مساوی خواهد بود و چیزی که با دو چیز مختلف مساوی باشد، خودش نیز مختلف است. درحالی که مفروض آن است که آن شیء واحد است و این خلف می‌باشد. اما از دو جهت هم نمی‌تواند باشد، زیرا در این صورت چنین علتی، حقیقتاً علتی واحد نخواهد بود. (ملاصدرا، بی‌تا، ج ۷: ۲۳۶)

بر این اساس حکما معتقدند فاعل مستقل، زمانی که از تمامی جهات واحد باشد، ممکن نیست که در مرتبه‌ای واحد، غیر از معلولی واحد از او صادر گردد. (لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ج ۲: ۲۹۵)

پس هر واحد حقیقی علت، فقط با یک واحد حقیقی از معلول، وابسته و مرتبط

است و هر دسته از افراد واحد بالنوع، با یک سلسله آثار واحد بالنوع مرتبط است. (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶: ۶۷۲)

## ۱. ۵. صادر اول

از دیدگاه حکمت مشاء نخستین موجود، «عقل کُلّ» است که عین دانش می‌باشد و نسبت به خالقش علم دارد. (شیخ الرئیس، ۱۳۸۳: ۱۴-۱۱)

مشائین معتقدند همه موجودات، صُور و اعیانی هستند که غیریت و تغایر دارند و خداوند متعال آن‌ها را به عقل اول که جوهری بسیط و روحانی می‌باشد، افاضه کرده است.

عقل اول، نخستین موجودی است که خداوند به او وجود را بخشید. (اخوان الصفا، ۱۴۱۲ق، ج ۳: ۲۳۴-۲۳۳) از دیدگاه مشائین کثرت عالم از عقل اول شروع می‌شود. یعنی از آنجایی که عقل اول، واجب الوجود را تعقل می‌نماید، «عقل ثانی» و از جهتی که ذات خود را - که واجب الوجود بالغیر است - تعقل می‌نماید، «نفس فلکی» از او صادر می‌شود، و از آن جهت که ممکن الوجود است، «فلک اقصی» از او افاضه می‌شود. این سلسله ادامه دارد تا آنکه به «عقل دهم» یا «عقل فعال» می‌رسیم که «عالم ارض» را تدبیر می‌نماید و «هیولای اولی» و صورت‌های گوناگون آن که «نفوس بشریه» نیز در آن قرار دارد، صادر می‌شود. (شیخ الرئیس، ۱۴۰۴ق: ۲۲)

حکمت اشراق بر این باور است اولین چیزی که ذات خداوند می‌آفریند «جوهری عقلی و وحدانی» است که همان «امر اول» و «نور اعلاّی خداوند» می‌باشد. این «نور اول»، بلا واسطه از «نور الأنوار» و «ذات حق» صادر شده که به علت وجود جهات متعدّد در آن، منشأ کثرات بعدی شده است و در این نظام، هرچه وسائط زیادتیر شود، جهات متکثره زیادتیر می‌گردد و عقول و نفوس طولیه و عرضیه بیشتری پدید می‌آید. (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۳: ۴۲۵-۴۱۸؛ نراقی، ۱۳۸۱: ۴۲۱)

شیخ اشراق نظریه مشائیان پیرامون کیفیت پیدایش کثرات در عالم را ناقص و با ترسیم نظام عقول در ضمن پذیرش اصل نظریه سلسله عقول طولی مشائی - به خلاف دیدگاه عقول عشره مشائین - آن‌ها را نامتناهی و غیر محصور در عدد خاصی می‌داند. (امام خمینی؛ ۱۳۸۱، ج ۲: ۴۰۴)

همچنین در تکمیل این فرایند، قائل به عقلی عرضی شده است که بر اساس تفاوتی که در کمال و نقص دارند، منشأ صدور انواع اجسام می‌شوند و بر این اساس هر جسمی در تحت نوعی خاص که تدبیرگر آن است قرار می‌گیرد. (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۴۹-۱۳۵؛ شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۳۵۹)

صدرالمتألهین، صادر اول را موجودی می‌داند که از لحاظ هویت و ذات واحد است. همچنین او را جوهری می‌داند که هم از جهت ذات و هم از جهت فعل، از ماده جدا می‌باشد. صادر اول دارای عرض، صورت، ماده، جسم و نفس نمی‌باشد و بزرگ‌ترین و شریف‌ترین ممکنی است که وجود دارد. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۸۸)

صدرالمتألهین در تشریح رابطه دیگر موجودات با «عقل اول» بیان می‌دارد که صادر اول دارای وحدتی ذاتی و وجود و ماهیت است. از آن جهت که صادر اول، وجود ذات را تعقل می‌کند، «نفس کلی» از او صادر می‌شود و از آن جهت که ناظر به خداوند است، «عقل ثانی» از او صدور می‌شود. ایشان برای سلسله خود انتهایی را در نظر نمی‌گیرد همانند اشراقیین- اما معتقد است این سلسله باید تا آنجایی ادامه داشته باشد که به هیولی و نازل‌ترین موجود برسد. (همو، ۱۳۶۰: ۱۴۰)

## ۲. تبیین دیدگاه علامه طباطبایی پیرامون فاعلیت الهی

دیدگاه علامه طباطبایی پیرامون فاعلیت الهی را می‌توان در طی پنج مرحله ترسیم نمود.

### ۲. ۱. وحدت و انحصار حقه حقیقی آن در خداوند متعال

علامه طباطبایی «موجود» را به دو دسته «واحد» و «کثیر» تقسیم می‌کند و مفهوم وحدت و کثرت را از مفاهیم عام و نخستین برمی‌شمارد که تمامی تعاریف صورت گرفته از آن، تعاریفی لفظی و دوری است، اگرچه بر اساس ارتکاز ذهنی عقلاء، وحدت، حیثیت عدم انقسام و کثرت، حیثیت انقسام شیء است. (طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۱۳۸؛ همو، ۱۴۰۲ق: ۹۸)

علامه همانند ملاصدرا قائل به یگانگی مصداقی «وجود» و «وحدت» است و اختلاف آن دو را اختلافی مفهومی برمی‌شمارد. (همان) ایشان با بهره‌گیری از آرای حکمای پیشین، واحد را به دو قسم «حقیقی» که ذاتاً متصف به وحدت می‌گردد، و «غیرحقیقی» که واسطه‌ای در عروض دارد، تقسیم می‌نماید. سپس «واحد حقیقی» را نیز به دو قسم ۱. واحد دارای «وحدت حقیقی» و ۲. واحد دارای «وحدت غیر حقه» تقسیم می‌کند، و واحد به وحدت حقه حقیقیه را منحصر در واجب‌الوجود می‌شمارد و تشریح می‌نماید که منظور از «واحد» در بحث علیت، امر بسیطی است که هیچ‌گونه جهت ترکیبی نداشته باشد، یعنی ترکیب از وجود و ماهیت، اجزای عقلی، اجزای حدی، ماده و صورت خارجی، اجزای مقداری و اجزای اعتباری در او یافت نشود، که چنین امری منحصر در ذات الهی است. (همو، ۱۴۱۶ق: ۱۴۱-۱۴۰؛ حیدری، ۱۴۳۱ق، ج ۱: ۲۰۲-۲۰۱)



ایشان معتقد است آیات قرآن نافی هرگونه وحدتی هستند که مُشعر به مقهوریت خدا باشد، زیرا تمامی آن‌ها بیانگر حدّی هستند که فرد، نوع یا جنسی را از دیگر افراد، انواع و اجناس جدا می‌کند و این نشانگر مقهوریت آن فرد، یا نوع یا جنس است، اما چون خداوند محدود در حدّی نیست و امر عدمی در او راه ندارد، دارای وحدت عددی نمی‌باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۸۸)

سپس ایشان با نقل روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام واحد عددی و واحدی را که از آن نوعی از یک جنس اراده شود، نفی و دو معنای «نفی شبیه» و «یگانگی در معنا» -عدم تقسیم در وجود، عقل و وهم- را برای خدا اثبات (همان: ۹۲) و برای وحدت ذات الهی پنج برهان عقلی را مطرح می‌کند که نخستین دلیل بر فاقد ماهیت بودن خدا و عدم وجود اجزاء خارجی، حدّی، ذهنی و عقلی در خدا، دومین دلیل بر تقدّم جزء بر واجب، در صورت تصوّر متجزی بودن واجب الوجود، سومین دلیل بر استلزام واجب بودن تمام یا برخی از اجزاء در صورت مرکب بودن ذات الهی، چهارمین دلیل بر نفی اجزاء مقداری و دلیل پنجم بر واجد تمامی کمالات بودن بسیط الحقیقه استوار است. (همو، ۱۴۱۶ق: ۲۷۷-۲۷۵)

## ۲.۲. خداوند متعال علت تمام هستی

از دیدگاه علامه طباطبایی نسبت ماهیت به وجود و عدم یکسان است. پس برای ترجیح یافتن وجود یا عدم، محتاج به چیزی است که غیر خودش می باشد. حقیقتی که وجود ماهیت بر آن متوقّف است، «علت» و چیزی را که متوقّف بر علت است، «معلول» می‌نامند. (طباطبایی؛ ۱۴۱۶ق: ۱۵۶)

ایشان ترشح وجود حقیقی معلول از وجود علت را علیّت و اموری مانند «ماهیت» را که از سنخ وجود نیستند، خارج از دایره علیّت می‌داند و معتقد است معلول در وجود و کمالات اولی و ثانوی، قائم به علت بوده و تمامی این کمالات، تنزلات وجودی نه نواقص و جهات عدمی- علت است. (همو، ۱۴۲۸ق: ۱۵)

ایشان واقعیت خارجی را به دو قسم «علت» و «معلول» تقسیم می‌نماید که علت، همان واقعیت وجوددهنده و معلول، واقعیت وجودگیرنده است. البته نظر به اینکه ثبوت هر واقعیتی عین ذاتش و سلب او از خودش محال است، معنای وجودگیری علت از معلول، رابط و غیرمستقل بودن معلول است که به دامن استقلال علت چنگ زده است و از آن جدا نمی‌شود، مانند نسبت شعاع خورشید به خورشید. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۵۳)

علامه خداوند را به عنوان مصدر همه فیوضات (طباطبایی، ۱۴۱۹ق: ۱۲۸) مصدر تمامی اشیاء (حسینی طهرانی، ۱۳۸۹: ۸۲) و مبدأ هر کار نیک (همو، ۱۳۷۱، ج ۱۰: ۳۲۶)

می‌داند. این سخن یعنی صدوری که در مباحث علت و معلول به کار می‌رود، همان «علیت» است. (همو، ۱۴۰۲ق: ۱۷۷-۱۷۳؛ همو، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ۶۹)

ایشان در ترسیم مبنای بحث علیت، اصل سنخیتی را که ملاصدرا مطرح نمود بیان می‌کند و معتقد است که دو علت مستقل، نمی‌توانند در یک معلول تأثیر کنند. چنان که یک علت با یک علیّت و تأثیر- نمی‌تواند در دو معلول تأثیر کند، زیرا سنخیت وجودی علت و معلول، مقتضی است که وجود معلول، مرتبه ضعیف وجود علت باشد، پس تباین وجودی دو علت متباین، معلول را در مرتبه ضعیفه متباین قرار خواهد داد. همچنین تباین وجودی دو معلول متباین، مستلزم دو علت متباین خواهد بود. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۹۸-۱۹۷)

بنابراین، اثر باید مظهري برای مؤثرش و هم‌سنخ با آن باشد. در نتیجه هر فعلی، زیر مجموعه فاعلی است که در ذاتش با آن تناسب دارد، پس منظور از سنخیت، مثلثیت نیست، بلکه منظور از آن وجود خصوصیتی در علت است که موجب پدید آمدن وجود معلول می‌گردد. پس وجود سنخیت میان علت و معلول، امری بدیهی است، زیرا اگر سنخیت بین علت و معلول نباشد، هر چیزی از هر چیزی صادر می‌شود. به عنوان مثال از یخ، حرارت و از آتش، سرما صادر می‌شود، پس معلول که مرتبه‌ای ضعیف از وجود علت است، چیزی را از علت دریافت می‌کند که علت واجد آن است. بنابراین هر معلولی از هر علتی صادر نمی‌شود، زیرا باید کمال معلول در علت موجود باشد، زیرا علت، همان وجودی است که نسبت به معلول «متوقّف علیه» است، پس وجود علت، مبدأ وجود معلول، و وجود معلول نیز همان ذات علت است. (همو، ۱۳۷۱، ج ۸: ۱۰۵؛ حیدری، ۱۴۳۱ق، ج ۲: ۲۸-۲۷)

### ۲.۳. فاعلیت الهی و تجلی خداوند در خلقت

از دیدگاه علامه طباطبایی گونه فاعلیت خدا، فاعلیت بالتجلی است. فاعل بالتجلی از نگاه علامه، فاعلی است که در مقام ذاتش علم تفصیلی به فعل داشته باشد. مانند نفس مجرد انسان که چون آن نفس، همان صورت اخیر نوعش است و حقیقت نوع نیز به فصل اخیر آن می‌باشد. در عین بساطت، مبدأ تمامی کمالات و آثار ثانوی است و علم حضوری فاعل (نفس) به ذات خود، علم تفصیلی به کمالات خودش نیز هست. (طباطبایی، پیشین: ۹۱-۸۹)

مبنای علامه در علم الهی آن است که خداوند برخوردار از علمی اجمالی، در عین کشفی تفصیلی است که عنوان «تفصیل» در اینجا به معنای انفصال معلومات از یکدیگر و کثرت آن‌ها و «اجمال» نیز به معنای وحدت و بساطتی است که همراه با انکشاف کامل معلومات است؛ پس علم اجمالی به معنای ظهور اشیاء به همان صورتی که هستند، می‌باشد بدون آنکه تمییزی در ساحت وجود علمی میان آن‌ها وجود داشته باشد. پس به

این خاطر کثرت پدید می‌آید و این کثرت، کثرتی را در ذات عالم به دنبال به دنبال دارد که به دلیل عینیت علم با ذات عالم است. (همو، ۱۳۸۶، ج ۳: ۶۶۸)

ایشان علم اجمالی در این بحث را همان نوع سوم از انواع عقل می‌داند که در فصل پنجم مرحله یازدهم مطرح کرده است. (همان) ایشان برای عقل، انواع سه‌گانه برمی‌شمرد و گونه سوم عقل را عقلی می‌داند که به صورت بالفعل، معقولات بسیاری را بدون آنکه برخی را از برخی دیگر تمییز دهد، تعقل می‌کند. این عقل، عقلی بسیط و اجمالی است که در آن تمامی تفصیلات وجود دارد. همانند جایی که از پرسشگری از انسان در مورد تعدادی مسئله سؤال نماید و آن فرد چون به آن مسائل علم دارد، در همان هنگام که پرسش پرسیده می‌شود، جواب را در ذهنش حاضر می‌کند و در همان لحظه پاسخ می‌دهد. چنین فردی علمی یقینی و بالفعل به آن مسائل دارد، ولی تمییز و تفصیل میان آن دانسته‌ها در ذهنش وجود ندارد، اما هنگامی که به پرسشگر پاسخ می‌دهد، تمییز و تفصیل، همراه با جواب حاصل می‌شود؛ گویا علم بسیطی که شخص همراهش دارد، همانند منبعی است که تفصیلات از آن سرچشمه می‌گیرد و جریان می‌یابد. این همان عقل اجمالی یا علم اجمالی است. (طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۲۴۷) پس علم حضوری اجمالی مانند علم علت به معلولاتش به گونه‌ای ذاتی است که عین ذات علت می‌باشد و دربردارنده تمامی معلولات به شکل اعلی و اشرف است و بر این اساس افعال خداوند متعال، ظهور ذات و تجلیات او است. (همو؛ ۱۳۸۶، ج ۴: ۹۶۷ و همو؛ ۱۴۰۲ق: ۱۱۸)

## ۲.۴. قاعده الواحد اساس نظام آفرینش

علامه طباطبایی معتقد است که علت واحد، علتی است که با بساطت ذاتی خود علت می‌باشد و منظور از معلول واحد نیز معلولی است که با بساطت ذاتی خود معلول است. همچنین معلولی که از علتی صادر می‌شود، جهت سنخیت خاصی میان آن دو لحاظ می‌گردد. اگر معلولی از علتی صادر گردد که فقط دارای جهتی واحد است و جهت کثرتی در آن وجود ندارد، چنین علتی فقط با یک نوع معلول سنخیت خواهد داشت. این امر در جایی جریان می‌یابد که علت دارای یک سنخ کمال باشد و اگر بیش از یک سنخ کمال در علتی یافت گردد، در این حالت علت دارای جهت کثرت می‌گردد و از هر جهتی می‌تواند معلولی صادر شود.

بر اساس این مقدمه می‌توان چنین وحدتی را در «شخص» و «نوع» جریان داد؛ یعنی هم می‌توان گفت از یک شخص علت، یک شخص معلول صادر می‌شود. هم می‌توان گفت نوعی از علت که تمامی افراد آن دارای یک سنخ از کمال هستند، دارای معلول‌هایی هستند که برخوردار از همان سنخ کمال می‌باشند. بر اساس مقدمات گذشته، لزوم صدور امر واحد از خداوند متعال را این گونه می‌توان تبیین نمود:

۱. خداوند واحدی است که هیچ‌گونه جهت کثرتی در او راه ندارد.
۲. اگر از علتی واحد که دارای جهت کثیر نمی‌باشد، بخواهد معلول کثیر صادر شود که دارای کثرت و تباین هستند و به یک جهت واحد مسانخ با علت بر نمی‌گردند، در این صورت باید میان آن علت و یکایک معلول‌ها سنخیت وجود داشته باشد.
۳. لازمهٔ مطلب پیشین وجود جهات کثیرهٔ متعدد، در ذات علت است.
۴. وجود جهات کثیره در ذات علت، خلاف فرض است.
۵. در نتیجه، از خداوندی که «واحد من جمیع الجهات» است و هیچ‌گونه کثرتی در او راه ندارد، فقط یک معلول مسانخ صادر می‌گردد. (طباطبایی، ۱۴۰۲ق: ۸۸-۸۷؛ همو، ۱۴۱۶ق: ۱۶۶-۱۶۵)

## ۲. ۵. نخستین مخلوق و کثرات عالم

از دیدگاه علامه طباطبایی بر مبنای قانون سنخیت میان علت و معلول، باید وحدتِ صادر اول از سنخِ وحدت علت باشد. از آنجایی که وحدت موجود در علت، وحدتی غیر عددی است، پس وحدتی که در صادر اول وجود دارد نیز وحدتی غیر عددی است که از آن به «وحدت حقه ظلیه» تعبیر می‌شود.

بنابراین تمامی کمالات و وجوداتی که در عالم امکان متصور است، در این موجود به گونه «وجودِ ظلی» و قائم به غیر، یافت می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۳۱۶-۳۱۵؛ همو، ۱۴۰۲ق: ۱۷۴)

ایشان معتقد است در روایات از مخلوق نخستین با عناوین مختلفی یاد شده است، مانند «نور پیامبر ﷺ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۴۴۲) «عقل» (ابن طاووس، بی تا: ۲۰۱)، «آب» (ابن بابویه، ۱۳۷۷، ج ۱: ۸۳) «قلم» و... اما از دیدگاه ایشان آن روایتی که از همه قوی‌تر است، روایت «نور پیامبر ﷺ» است. (حسینی تهرانی، بی تا: ۲۴۱)

علامه طباطبایی بر این باور است که یک ماهیت تنها در صورتی می‌تواند افراد متعدّد و کثیر داشته باشد که مقارن با ماده باشد. با این بیان یک قاعده کلی به دست می‌آید که «هر ماهیت دارای بیش از یک فرد، ماهیتی مادی است». بر اساس قاعدهٔ «عکس نقیض» در قضایا، عکس نقیض این قضیه چنین می‌شود: «هر ماهیت غیر مادی (مجرد)، فاقد کثرت افرادی است». یعنی هر نوع مجرد، فقط یک فرد می‌تواند داشته باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۳۱۶) پس نخستین صادری که خدا آن را ایجاد می‌کند، عقلی واحد است که شریف‌ترین موجود ممکن می‌باشد و نوعش فقط یک فرد دارد. چنین مخلوقی چون شریف‌ترین و قدیمی‌ترین موجود امکانی است، علت برای موجودات بعدی و واسطه در ایجاد آن‌ها می‌باشد. (همان: ۳۱۷-۳۱۶)

همچنین به دست می‌آید که در صادر اول، جهات متعددی وجود دارد که صدور معلول‌های متعدد از او ممکن می‌گردد، اما از آنجایی که این جهات به اندازه‌ای نیست که بتواند همه موجودات بعد از عالم عقل را بدون واسطه ایجاد کند، لازم است سلسله‌ای از عقول نزولی مترتب بر یکدیگر ایجاد شود و باید این سلسله تا آنجایی ادامه داشته باشد که جهات و حیثیات آن، با کثرت عالم، توازن و برابری پیدا کند. (همان: ۳۱۷) از آنجایی که معنای نخستین بودن صادر اول این است که «تقدم وجودی بر دیگر ممکنات دارد»، و تقدم وجودی نیز در نظام علی و معلولی جریان دارد، بنابراین صادر اول علتی می‌باشد که میان واجب و دیگر مخلوقات قرار گرفته و واسطه آفرینش اشیای پس از خود است. (همو، ۱۴۰۲ق: ۱۷۲)

همچنین با آنکه «عقل اول» وجودی واحد دارد و به شکل بسیط صادر شده است، اما به علت «ممکن» بودنش، همراه با یک ماهیت اعتباری و غیر اصیل است. عقل اول، هم خود را تعقل می‌کند و هم واجب الوجود را ادراک می‌نماید، در نتیجه، جهات متعددی در او پدید می‌آید و به همین دلیل می‌تواند مبدأ آفرینش بیش از یک معلول باشد. (همان: ۱۷۴) اما از آنجایی که جهات موجود در عالم مثال که پس از عالم عقل است، فراوان می‌باشد و جهات موجود در عقل اول برای صدور آن‌ها کافی نیست، به همین جهت باید عقل دوم، سوم و... موجود باشد تا آنکه جهات کثرت به اندازه‌ای برسد که برای آفرینش عالم مثال کافی است. پس عقول طولی فراوانی وجود دارد که ما راهی برای شمارش آن‌ها نداریم. (همان)

از دیدگاه علامه طباطبایی برای وجود دو گونه کثرت یافت می‌شود؛ «کثرت طولی» و «کثرت عرضی». کثرت طولی، همان مراتب مختلف وجود است که از هیولی آغاز و به «واجب الوجود» ختم می‌شود و «کثرت عرضی» نیز همان تخصص وجود به ماهیات گوناگون است. (حیدری، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۲۳۶-۲۳۲؛ همو، ۱۴۳۱ق، ج ۱: ۶۸-۶۷)

در کثرت طولی که با پی آمدن عقلی بعد از عقلی دیگر صورت می‌پذیرد، همراه پیدایش هر عقل یک یا چند جهت کثرت در آن عقل نمودار می‌گردد. این امر ادامه می‌یابد تا به عقلی برسد که دارای جهات کثرت کافی برای ایجاد عوالمی پس از عالم عقل باشد.

بر این اساس انواع متباینی از عقول وجود دارد که هر یک فقط یک فرد دارند و دارای شدت به ضعف هستند. عقل بالاتر، علت فاعلی تام، برای عقل پایین‌تر است، زیرا امکان ذاتی عقل، برای به وجود آمدنش کافی است. این سلسله همین‌طور ادامه می‌یابد تا آنکه آخرین عقل که نزد مشائخ همان عقل فعال است، علت فاعلی برای عالم پس از عالم عقل می‌باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۳۱۷)

در کثرت عرضی نیز ماهیات گوناگون، با خصوصیات ماهوی از یکدیگر متمایز می‌شوند و این کثرت، هنگامی پدید می‌آید که سلسله عقول طولی به عقول عرضی می‌رسد. عقول عرضی، عقولی هستند که در میان آن‌ها رابطه علیت و معلولیت برقرار نمی‌باشد. این عقول را «انواع ارباب» یا «مُثُل افلاطونی» نیز می‌نامند. هر یک از عقول عرضی، مقابل نوعی مادی قرار دارد که پرورش دهنده و تدبیرگر آن نوع می‌باشد، پس در واقع عقول عرضی پدیدآورنده موجودات در عالم طبیعت می‌باشند و نظام حاکم بر هر نوع را تنظیم می‌کنند. (همان: ۳۱۸؛ همو، ۱۴۰۲ق: ۱۵)

### ۳. بررسی دیدگاه علامه با تأکید بر آرای استاد مصباح یزدی

استاد مصباح به عنوان یکی از اندیشمندان معاصر، پیرامون طرح‌واره نظام آفرینش از دیدگاه علامه طباطبایی، ملاحظاتی را مطرح کرده است که کاملاً از مبانی فلسفی سرچشمه گرفته و متفاوت با اشکالاتی است که از سوی متکلمان (غزالی، ۱۳۸۲: ۱۲۱-۱۲۰) و عارفان (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۶۰؛ ج ۲: ۳۱) مطرح شده است.

از دیدگاه استاد مصباح هر ماهیت تام (نوع)، دارای «وحدت نوعی»، و هر جهت اشتراکی ذاتی بین چند ماهیت (جنس)، دارای «وحدت جنسی» است، و هر فردی از ماهیت، دارای «وحدت عددی» می‌باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۶۵-۲۶۴) ایشان معتقد است «وحدت مفهومی» اختصاصی به ماهیات ندارد و هریک از معقولات ثانیه، متصف به وحدت می‌شود. (همان: ۳۶۶-۳۶۷)

استاد مصباح تقسیم به واحد و کثیر را از انقسام‌های «وجود» می‌داند و معتقد است وجود واجب، وجودی صرف است و هر امر صرفی وحدتش وحدت حقه است؛ پس وجود واجب، وحدتش وحدت حقه و او واحد به وحدت حقه است. (همان، ج ۲: ۱۹۱) همچنین به دلیل اینکه صرف وجود، ماهیت ندارد و هر چیزی که ماهیت ندارد جزء ندارد نه جزء عقلی و نه جزء خارجی. بنابراین صرف وجود، نه اجزاء عقلی دارد، نه اجزاء خارجی، و با نفی اقسام شش‌گانه ترکیب بر این مطلب تأکید می‌نماید. (همان: ۱۹۴-۱۹۳)

در جایی دیگر ایشان معتقد است هیچ موجودی جز ذات الهی، واجب الوجود بالذات نیست و خداوند دارای توحید به معنای بساطت و عدم ترکیب از اجزاء بالفعل، بالقوه و تحلیلی است. (همان: ۳۸۲-۳۷۸)

در بحث «فاعلیت» نیز علت فاعلی را موجودی می‌داند که موجود دیگری (معلول) از آن پدید می‌آید. (همان: ۹۱-۹۰) ایشان با پذیرش سنخیت و بیان این نکته که صدور فعل از فاعلی که با آن سنخیت ندارد، محال است (همان: ۴۱۳) در توضیح «علیت» معتقد است که «ممکن» فی‌نفسه، با وجود و عدم نسبت یکسان دارد و «اصل علیت»

این است که «ممکن» برای رجحان وجود یا عدم، به غیر خود(علت) محتاج است. با این توضیح، «علیت» از «بدیهیات اولیه» به شمار می‌رود که احتیاج به استدلال ندارد.(همان: ۲۲۶-۲۲۵)

اکنون در بحث قاعده الواحد اگر فرض بر این است که باید میان علت و معلول «سنخیت» باشد، بنابراین چنانچه علتی واحد و دارای یک سنخ کمال است، نمی‌تواند بیش از یک سنخ معلول از آن صادر شود. پس اگر واحد شخصی، دارای یک سنخ کمال است، باید واحدی شخصی با همان سنخ کمال- از او صادر شود. چنانچه اگر واحدی، نوعی باشد، آن علت واحد نوعی می‌تواند دارای معلول‌های متکثری که از یک سنخ هستند، باشد و اگر خلاف این صورت باشد، خلاف فرض پیش می‌آید.

از دیدگاه ایشان در کتاب «آموزش فلسفه» اگر مبنای قاعده الواحد بحث «سنخیت میان علت و معلول» شد، بر این بحث چند نکته مترتب می‌شود:

۱. این قاعده، مخصوص علت‌های هستی بخش است، نه فاعل‌های طبیعی، زیرا اینکه علت باید دارای کمال معلول باشد، مخصوص به این دسته از علت‌ها است.
۲. این قاعده، اختصاص به واحد شخصی ندارد، زیرا دلیل مزبور، شامل واحد نوعی هم می‌شود و اگر فرض کنیم که یک نوع از علت‌های هستی بخش، دارای چند فرد باشد و همگی دارای یک سنخ از کمالات وجودی باشند طبعاً معلولات آن‌ها هم از نوع واحدی خواهند بود.
۳. این قاعده، مخصوص علت‌هایی است که تنها دارای یک سنخ از کمال باشند، اما اگر موجودی چندین کمال وجودی یا همه کمالات وجودی را به صورت بسیط داشته باشد، چنین دلیلی درباره او جاری نخواهد بود. بنابراین، قاعده مزبور چیزی بیش از قاعده سنخیت بین علت هستی بخش و معلولش را اثبات نمی‌کند، و وحدت صادر اول را تنها بر اساس این قاعده نمی‌توان اثبات کرد.(همان، ج ۲: ۷۳-۷۱)

ایشان در تعلیقه خود بر «نهایة الحکمه» می‌نویسد:

از این برهان، عدم اختصاص قاعده به واجب الوجود استفاده می‌شود، به گونه‌ای که دربرگیرنده هر چیزی که دارای وجود خارجی بسیط است نیز می‌شود. همان‌گونه که این قاعده مختص به واحد شخصی نبوده و واحد نوعی را نیز شامل می‌شود و از واحد نوعی نیز فقط نوع واحدی از معلول صادر می‌شود.... اشکالی که بر این مطلب وارد می‌شود آن است که مجرای این برهان علت بسیطی است که فقط دارای یک نوع کمال باشد. از چنین علتی فقط یک نوع معلول که دارای مرتبه‌ای نازل از علت است، صادر می‌شود. پس عقول عرضی بنا بر قبول آن‌ها- تحت این قاعده قرار می‌گیرند، به خلاف عقول طولی و ذات واجب متعال؛ زیرا آن اگرچه

بسیط است، اما بسیطی است که در عین بساطتش دارای کمالات بسیاری بر نعت جمعیت و وحدت می‌باشد. بنابراین چنین برهانی منافاتی با صدور کثرات از آن ذات ندارد، زیرا منافاتی با قاعده تناسخ پیدا نمی‌کند. بر این اساس روشن می‌شود که قاعده تناسخ از جهت مورد اعمّ از این قاعده می‌باشد، زیرا شامل واجب متعال و عقول طولیه نیز می‌شود. به خلاف قاعده الواحد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۲۷۴-۲۷۳)

بنابراین، خلاف نظر مشهور فلاسفه، این قاعده در واجب تعالی و موجوداتی که سخ‌های متعددی از کمال را دارند جاری نمی‌باشد. بر این اساس چون مجرای این برهان، علت بسیطی است که فقط یک نوع از کمال را دارد، به همین دلیل هر چیزی که از آن علت صادر می‌شود، دارای مرتبه نازل‌های از آن کمال است. بنابراین، این امر فقط در برگزیده عقول عرضی می‌شود و عقول طولی و ذات واجب، از شمول این قاعده بیرون هستند، زیرا ذات واجب متعال اگرچه بسیط است، ولی در عین بساطتش واجد کمال‌های بسیاری به شکل جمعیت و وحدت می‌باشد. پس این برهان نفی‌کننده صدور کثیر از عقول طولی و خداوند متعال نیست، چون منافاتی با قاعده تناسخ ندارد.

خلاصه ملاحظات استاد مصباح در این بحث به این صورت است که:

۱. مجرای قاعده «الواحد» علت بسیطی است که فقط یک نوع کمال دارد.
۲. این قاعده اختصاصی به واحد شخصی ندارد، بلکه واحد نوعی را نیز دربرمی‌گیرد.
۳. این قاعده شامل عقول طولی نمی‌شود و فقط عقول عرضی را -بنابر پذیرش وجودشان- شامل می‌شود.
۴. این قاعده اختصاصی به خداوند ندارد، بلکه هر امر بسیط خارجی را شامل می‌شود.
۵. این قاعده در مورد خداوند جاری نمی‌شود، زیرا خداوند بسیطی است که دارای کمالات بسیاری (همه کمالات) به گونه وحدت و جمعی است، پس صدور کثرات از او -بنا بر این قاعده- ممکن است.
۶. این قاعده چیزی بیش از سنخیت میان علت هستی‌بخش و معلول را اثبات نمی‌کند.
۷. با این بیان به دست می‌آید که قاعده «تناسخ» از جهت مورد، اعم از قاعده الواحد است، زیرا شامل خدا و عقول طولی نیز می‌شود.



## نتیجه گیری

در این پژوهش عناوین «واحد»، «علیت»، «فاعلیت الهی»، «قاعده الواحد» و «صادر اول» از دیدگاه بزرگان حکمت مشاء، اشراق و حکمت متعالیه مورد تبیین قرار گرفت و نظر علامه طباطبایی پیرامون چگونگی فاعلیت الهی بیان شد. روشن شد که علامه طباطبایی «وحدت» را مفهومی بدیهی می‌داند که با «وجود» اتحاد مصداقی و اختلاف مفهومی دارد. همچنین هرگونه وحدتی را که مُشعر به مقهوریت خدا باشد، نفی می‌کند. ایشان «علت» را امری می‌داند که وجود ماهیت بر آن متوقف است، و وجود «سنخیت میان علت و معلول» را امری ضروری و خدا را علت و مصدر تمامی فیوضات برشمرده است. این علت، فاعلیتی بالتجلی دارد که دارای علمی تفصیلی به فعلش در مقام ذات است.

علامه معتقد است از علتی که دارای جهتی واحد است، فقط یک معلول مسانخ با آن صادر می‌شود و چنین امری در واحد شخصی و واحد نوعی جریان می‌یابد. ایشان وحدت صادر اول را وحدتی غیر عددی می‌داند که هم سنخ با وحدتِ خداوند است و آن را امری مجرد و دارای یک فرد می‌داند که واسطه ایجاد دیگر مخلوقات است. صادر اول دارای جهات متعددی است که برای ایجاد همه موجوداتِ پسین کافی نیست، به همین دلیل سلسله‌ای از عقول غیر قابل شمارش طولی شکل می‌گیرد. این سلسله طولیِ ایجادیه به سلسله‌ای عرضی می‌رسد که در آن علیت و ایجاد وجود ندارد و ماهیات مختلف، با خصوصیات ماهوی از یکدیگر متمایز می‌شوند. این عقول عرضی که همان «انواع ارباب» و «مثل افلاطونی» هستند، مدبّر انواع مادی می‌باشند. اما بر مبنای این تبیین علامه به این شکل، اشکال شده است که چون مجرای این برهان، علتِ بسیطی است که فقط یک نوع از کمال را دارد، پس فقط شامل عقول عرضی می‌شود و عقول طولی و خداوند متعال از این قاعده بیرون هستند، زیرا ذات خداوند در عین بساطتش واجد کمال‌های بسیاری به شکل جمعیت و وحدت می‌باشد. پس این برهان نفی‌کننده صدور کثیر از عقول طولی و خداوند متعال نیست، چون منافاتی با قاعده تناسخ ندارد.

## منابع و مآخذ:

قرآن کریم

— ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۷)، *علل الشرائع*، قم: کتابفروشی داوری.

- ابن رشد، محمد بن احمد (۱۳۷۷)، *تفسیر ما بعد الطبیعه*، تهران: حکمت.
- ابن طاووس، علی بن موسی (بی تا)، *سعد السعود*، قم: دار الذخائر.
- ابن عربی، محیی الدین (بی تا)، *الفتوحات المکیه* (اربع مجلدات)، بیروت: دار الصادر.
- اخوان الصفا (۱۴۱۲ق)، *رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء*، بیروت: الدار الإسلامیه.
- الهی قمشه ای، مهدی (۱۳۶۳)، *حکمت الهی عام و خاص*، تهران: اسلامی.
- آشتیانی، مهدی (۱۳۷۷)، *اساس التوحید*، تهران: امیر کبیر.
- آملی، محمد تقی (بی تا) *درر الفوائد مع مقدمه تبیحت عن نبذه من حیاة المؤلف و تألیفاته المنیفة*، قم: اسماعیلیان.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱)، *هرم هستی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸)، *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران: وزارت ارشاد.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، *هزار و یک کلمه*، قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲)، *دو رساله مثل و مثال*، تهران: نشر طوبی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵)، *دروس معرفت نفس*، قم: الف لام میم.
- حسینی تهرانی، محمد حسین (بی تا)، *مهر تابان* (طبع قدیم)، قم: باقر العلوم بیت.
- حسینی تهرانی، محمد حسین (۱۳۸۹)، *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی*، مشهد: علامه طباطبایی.
- حیدری، سید کمال (۱۴۲۲ق)، *دروس فی الحکمة المتعالیه*، قم: دار فراقد للطباعة و النشر.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۳۰ق)، *شرح نهایة الحکمة الإلهیات بالمعنی الأخص*، قم: دار فراقد للطباعة و النشر.

- (۱۴۳۱ق)، شرح *بداية الحكمة*، ۲ جلد، قم: دار فراق للطباعة و النشر.
- خمینی، سید روح الله (۱۳۸۱)، *تقریرات فلسفه امام خمینی* رحمته الله علیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
- خمینی، سید مصطفی (۱۳۷۶)، *تعلیقات علی الحکمة المتعالیه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
- دینانی، عبدالحسین (۱۳۷۰)، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- رازی، قطب الدین محمد بن محمد (۱۴۰۳ق)، *شرح الإشارات و التنبیها للطوسی* (مع المحاکمات)، قم: دفتر نشر کتاب.
- رضا نژاد، غلامحسین (۱۳۸۷)، *مشاهد الألوهیه*، قم: آیت اشراق.
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۷۶)، *جواب سؤالات ملا اسماعیل عارف بجنوردی* (رسائل حکیم سبزواری)، تهران: اسوه.
- سه‌روردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و تعلیق: هنری کربن و سید حسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۸۳)، *رسالة فی العلوم الإلهیة و الأسرار الربانیة* (الشجرة الإلهیة)، مصحح: نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- شیخ رئیس، حسین بن علی بن سینا (۱۳۷۶)، *الإلهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- (۱۳۷۹)، *النجاة*، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ.

- شیخ رئیس، حسین بن علی بن سینا (۱۳۸۱)، *الإشارات و التنبيهات*، تحقیق: مجتبی زارعی، قم: بوستان کتاب قم (مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامی).
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، *حقیقت و کیفیت سلسله موجودات*، مصحح: موسی عمید موسی، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق)، *التعلیقات*، قم: مكتب الإعلام الإسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق)، *الشفاء (الالهیات)*، مصحح: سعید زاید، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشى.
- \_\_\_\_\_ (بی تا)، *رسائل ابن سینا*، قم: بیدار.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية*، مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، حاشیه نویس: هادی بن مهدی سبزواری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح: محمد خواجهوی، قم: بیدار.
- \_\_\_\_\_ (بی تا)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة* (با حاشیه علامه طباطبائی)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸)، *المظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم الکیالیة*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، قطب الدین محمود بن مسعود (۱۳۹۲)، *حکمة الإشراف* (تعلیقة ملاصدرا)، مصحح: نجفقلی حبیبی / حسین ضیائی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صلیبا، جمیل (۱۴۱۴ق)، *المعجم الفلسفی*، بیروت: الشركة العالمیة للکتاب.

- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۸۷)، *اصول فلسفه رئالیسم*، قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، *شیعه*؛ مجموعه مذاکرات با پرفسور هانری کرین، نگارش: سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: اسماعیلیان.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۹ق)، *الرسائل التوحیدیه*، بیروت: مؤسسة التعمان.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۸ق)، *الإنسان و العقیده*، مصحح: صباح ربیعی و علی اسدی، قم: باقیات.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۸۶)، *نهایة الحکمه*، مصحح: غلامرضا الفیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۲ق)، *بداية الحکمه*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۶ق)، *نهایة الحکمه*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۳۸۲)، *تهافت الفلاسفه*، تحقیق: سلیمان دنیا، تهران: شمس تبریزی.
- فاضل تونی، محمد حسین (۱۳۸۶)، *الهیات* (مجموعه رسائل عرفانی و فلسفی)، قم: مطبوعات دینی.
- فیض کاشانی، مولی محسن (۱۳۷۵)، *اصول المعارف*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- لاهیجی، عبد الرزاق بن علی (۱۴۲۵ق)، *شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*، تحقیق: اکبر اسد علیزاده، قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.

- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۳)، *تعلیقہ علی نہایتہ الحکمہ*، قم: مؤسسہ آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمۃ اللہ علیہ.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، *آموزش فلسفہ*، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل وابستہ بہ مؤسسہ انتشارات امیر کبیر.
- مطہری، مرتضی (۱۳۷۷)، *مجموعہ آثار شہید مطہری*، قم/تهران: صدرا.
- نراقی، مہدی بن ابی ذر (۱۳۸۱)، *اللمعات العرشیہ*، کرج: عہد.



پژوہشکاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی