

تناقض مفهومی و فقدان مصداقی در باب قاعدهٔ الواحد (با تأکید بر تقریر محقق طوسی)

محمود هدایت افزا^۱

یحیی کبیر^۲

چکیده

قاعدهٔ الواحد همانند بسیاری از قواعد فلسفی، در بستر زمان با اشکالات و خرده‌گیری‌های متعدد اهل نظر مواجه بوده است. علی‌رغم دیدگاه مشهور، این قاعده نه تنها از سوی متکلمان، بلکه توسط برخی فلاسفه و عرفا نیز - دست‌کم به لحاظ مصداقی - به چالش کشیده شده است. نوشتار پیش رو پس از اشاره‌ای به پیشینهٔ این قاعده و انگیزهٔ حکما از طرح آن، اهمّ تقریرات ناظر به این قاعده را به لحاظ مبادی نظری آن مورد تحلیل قرار می‌دهد. حاصل این تأملات حاکی از آن است که به جز تقریر محقق طوسی - که کامل‌ترین بیان نسبت به تقریرات متقدمان و حتی متأخران از اوست - سایر بیانات اهل نظر، حائز ابهام ویژه‌ای پیرامون واحد در جانب معلول می‌باشد؛ لذا با تقریر دقیق‌تر خواجه و عبور از این ابهام، تناقض مفهومی قاعدهٔ مزبور به دلیل ابتدای آن بر اصل سنخیت هویدا شده است. نگارندگان در ادامه با فرض صحت قاعدهٔ الواحد به لحاظ تئوریک، ایرادات مصداقی برخی اندیشمندان بر این اصل فلسفی را واکاوی می‌نماید. در این راستا مبرهن شد که این قاعده به لحاظ تطبیق بر جهان خارج، از جهات چهارگانه‌ی ذیل فاقد مصداق است: اصل سنخیت بین واجب و ممکن، واحد در جانب علت، واحد در جانب معلول و مفهوم صدور در باب واجب متعال.

کلمات کلیدی: اصل سنخیت، واحد در جانب علت، محقق طوسی، واحد در جانب معلول، فخر رازی، مفهوم صدور، ابن عربی.

mahmudhedayatfza@yahoo.com

kabir@ut.ac.ir

پذیرش: ۹۵/۱۱/۱۱

۱- دانشجوی دکتری پردیس فارابی دانشگاه تهران

۲- عضو هیأت علمی پردیس فارابی دانشگاه تهران

دریافت: ۹۴/۰۱/۲۸

طرح مسأله

قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» یکی از قواعد بسیار مشهور و پرتنش فلسفی است که نه تنها فیلسوفان، بلکه عرفا و متکلمان را نیز به واکنش‌های مثبت و منفی نسبت به آن برانگیخته است. معمولاً در کتب و مقالات فلسفی از تأکید فیلسوفان بر صحت این قاعده و مخالفت متکلمان در انکار آن سخن می‌رود (آشتیانی، ۱۳۷۷، ص ۳۸-۳۴ و یثربی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۶)، اما واقع مطلب آنکه برخی فلاسفه و گروهی از عرفا نیز در صحت این قاعده و یا حداقل برخی تقریرات آن تشکیک نموده‌اند.

اگرچه طرفداران این قاعده فلسفی در مقام تبیین و تثبیت آن، تقریباً بیانات یکنواختی را ارائه نموده‌اند، اما تفاسیر گونه‌گون از مفردات این قاعده در مقام پاسخ‌گویی به برخی اشکالات مطروحه، حکایت از تصوّرات غیر یکسان ایشان از لوازم و جوانب آن دارد؛ لذا رویکرد منتقدان این قاعده فلسفی نیز یکسان نبوده و هر یک به شیوه‌ای خاص به نقد این قاعده پرداخته‌اند. در این راستا، اموری همچون پیشینه قاعده، صرف تجربه حسّی و تعمیم ناروا در تبیین آن، ابهامات موجود در غالب تقریرات، خود متناقض بودن برخی تقریرات، غیر عقلانی بودن مفاد آن، ملازمت آن با فاعل‌های طبیعی و غیر ارادی، تطبیق نادرست قاعده بر عالم خارج و عدم سازگاری آن با نصوص دینی؛ از بسترهای متنوع نقد این قاعده فلسفی به شمار می‌روند.^۱

نقدهای ناظر به قاعده الواحد از حیثی بر دو قسم است: یکی از جنبه تئوریک و نظری قاعده و دو دیگر، به لحاظ مصداقی و تطبیق آن بر عالم خارج. به دیگر سخن، پس از تبیین و تثبیت قاعده الواحد یا لاقلاً فرض پذیرش آن، می‌توان این پرسش را مطرح کرد: «آیا با فرض صحت قاعده الواحد به لحاظ نظری، مصداق روشنی برای آن در عالم خارج یافت می‌شود؟»

پرسش مذکور، مسأله تحقیق این نوشتار محسوب می‌گردد. اما فرضیه تحقیق به قرار ذیل است: «با عنایت به مبادی تصوّری مندرج در قاعده الواحد و اصل سنخیت به عنوان پیش‌فرض اصلی آن، هیچ مصداقی برای این قاعده در عالم خارج متصوّر نیست.»

نگارندگان به منظور ارائه پاسخ مستدل و روش‌مند به این پرسش و وصول به فرضیه تحقیق، ابتدا لازم می‌بیند اشاره‌ای گذرا به پیشینه این قاعده نماید و انگیزه طرح آن از سوی برخی فلاسفه را واکاوی کند، سپس ضمن تحلیل سیر تکاملی تقریرات این قاعده، وجه ابهام آنها را مشخص و دقیق‌ترین تقریر از آن را کشف نماید و در پایان، با تأکید بر مبادی تصوّری و تصدیقی قاعده الواحد، ناکامی آن در تطبیق بر عالم خارج را روشن سازد. در این راستا، به پرسش‌های فرعی ذیل نیز پاسخ داده می‌شود:

- از میان فیلسوفان مسلمان، آغازگر بحث از قاعده الواحد چه کسی است؟
- انگیزه اصلی فیلسوفان مسلمان از طرح و تبیین این قاعده چه بود؟
- دقیق‌ترین تقریرات از این قاعده در کدام کتب فلسفی دیده می‌شود؟
- کدام یک از اصول فلسفی، پیش‌فرض اصلی قاعده الواحد است؟

- مراد از واحد در جانب علت و واحد در جانب معلول در قاعده مزبور چیست؟

- مفهوم «صدور» حائز چه ابهامی در فهم قاعده الواحد است؟

۱. پیشینه قاعده الواحد

این قاعده نیز همانند بسیاری از مباحث نظری فیلسوفان مسلمان، ریشه در اندیشه‌های فلسفه یونان دارد، اما نه در آرای افلاطون و ارسطو، بلکه در آثار افلوپین، خاصه کتاب *تولوجیایی* او (افلوپین، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۷۹-۲۹۹؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۰۷، ۶۴۶، ۷۱۶). فقط سخنی منسوب به ارسطو به لحاظی مفید این قاعده تلقی شده است. زینون (شاگرد ارسطو) در این باره می‌گوید: از استاد خود شنیدم که اگر از واحد حقیقی دو چیز صادر شود، از دو حال خارج نیست؛ یا آن دو در ذات خود متفاوت‌اند یا آنکه عین دیگری هستند. اگر از هر جهت واحد باشند، دیگر دو چیز نیستند و اگر مختلف باشند، آنگاه علت مزبور، امری واحد نبوده است. (فارابی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۲).

معلم ثانی به مقتضای ظاهر این عبارت، ارسطو را از باورمندان به این اصل فلسفی می‌داند (همان). اما اینکه ارسطو با کدام پیش‌فرض‌ها و پیرامون چه اموری این مطلب را افاده نموده؛ خود بحثی مهمی است که در در سخنان فارابی و غالب اهل نظر مغفول مانده است. به هر حال، معلم ثانی و در پی وی ابن‌سینا، آغازگران طرح این قاعده در میان متفکران مسلمان به شمار می‌روند. اینان به گمان خود این قاعده را از ارسطو می‌پنداشتند، چرا که *تولوجیایی* افلوپین در نظر ایشان از تألیفات معلم اول شناخته می‌شد و چون سایر آثار افلوپین را با مطالب *تولوجیا* هم‌سو می‌دیدند، دیگر افلوپین را نیز در تقابل با ارسطو نمی‌انگاشتند. ناگفته نماند که در آثار برخی اساتید معاصر، به اشتباه سابقه طرح این قاعده نزد فیلسوفان مسلمان به کندی نسبت داده شده است^۲ (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۱۴). دلیل این توهّم، عبارتی از کندی در انتهای رساله «فی وحدانیة الله و تناهی جرم العالم» است^۳. او در قطعه مورد نظر، پس از تقسیم فاعل به واحد (بسیط) و مرکب و تأکید بر بطلان تسلسل می‌گوید: فاعل کل، باید واحد باشد و الا اگر همیشه کثیر از کثیر صادر شود، دچار تسلسل خواهیم شد. این بیان، ناظر به اثبات توحید فاعل کل است و از آن حیث که در متن استدلال، صدور کثیر از واحد پذیرفته شده، حتی می‌توان آن را در تقابل با قاعده الواحد نیز دانست. بر این اساس، اگر کندی را از مخالفان این قاعده محسوب نداریم، به هیچ وجه نمی‌توان او را از باورمندان به آن انگاشت.

۲. انگیزه فیلسوفان مسلمان از طرح قاعده الواحد

از جمله مباحث پر اُفت و خیز در فلسفه و عرفان، مبحث «ربط حادث به قدیم» و «پیدایش کثرت از واحد حقیقی» است. برای تبیین این ارتباط، نظرات گوناگونی ارائه گردیده و این تفاوت دیدگاه‌ها تا جایی پیش رفته که برخی نظرات، اساساً به انکار این ارتباط انجامیده است.^۴ در این میان، ابزار مهم در تبیین برخی

تئوری‌ها، قاعده‌الواحد و نظام هیأت بطلمیوسی می‌باشد. اگرچه مشائیان مسلمان در مباحث دیگری همچون «قاعده‌امکان اشرف» (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۷۲) یا «اثبات تعدد قوای نفس»^۵ (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۷) نیز پای این قاعده را پیش کشیده‌اند، لیکن انگیزه اصلی از تبیین و تثبیت قاعده مذکور، توجیه پیدایش کثرت از ذات بسیط واجب الوجود بوده است.

البته ابن‌رشد سعی نموده است تا انگیزه مذکور را در قالب دو وجه دیگر شرح دهد. او می‌گوید: قداما پس از پذیرش وحدانیت مبدأ اول در پی یک تلاش جدلی برای توجیه منشأ کثرت، این قاعده را وضع کردند تا رأی ثنویان در تحقق دو مبدأ خیر و شر برای عالم را ابطال نمایند. همچنین قداما پس از تأمل در موجودات عالم، چون آنان را دارای غایت واحدی مشاهده کردند، در مسیر تبیین این معنا، بدان اعتبار که نظام موجود در عالم، همانند نظام موجود در یک لشکر از ناحیه فرمانده لشکر است، بدین رأی متمایل شدند که نظام موجود در شهرها نیز از ناحیه مدبر آنها است؛ پس عالم و مبدأ آن باید واحد باشند، لذا این سؤال پیش آمد که این کثرات چگونه از مبدأ واحد نشأت یافتند؟ (ابن‌رشد، ۱۹۹۳م، ص ۱۱۱).

نگارنده گوید: به نظر می‌رسد که ابن‌رشد در تبیین انگیزه مذکور، تکلف بیش از اندازه به خرج داده و همین امر سبب پریشان‌گویی و توجیهاات نامربوط گردیده است. اما در خصوص وجه نخست از سخن او (ابطال قول مجوسیان)، دو نکته قابل ذکر است:

اولاً؛ اعتقاد خاص ثنویان بیشتر از اعتقاد به «خیر محض دانستن واجب تعالی» و پذیرش «اصل سنخیت بین علت و معلول» نشأت می‌گیرد که با پذیرش این دو مطلب، دیگر نمی‌توان شرور موجود در عالم را به خالق خیرات نسبت داد؛ لذا در درجه اول، این باور هیچ ربطی به نفی قاعده‌الواحد ندارد تا از آن برای ابطال قول ایشان مدد گرفت.^۶ ثانیاً؛ قاعده‌الواحد به نوعی مؤید قول مجوسیان است، چون به استناد این قاعده، صرفاً یک معلول و یا حداکثر یک سنخ معلول از واجب الوجود صادر می‌شود و دیگر نمی‌توان او را هم مبدأ خیرات و هم مبدأ شرور دانست. حداقل اینکه قاعده مذکور که خود از فروع اصل سنخیت است، با اعتقاد مجوسیان هیچ منافاتی ندارد؛ چه بسا با ابطال آن و پیش‌فرض آن (اصل سنخیت)، بتوان بنای ثنویت را واژگون ساخت.

وجه دوم اظهارات ابن‌رشد نیز حاوی تصوّرات موهومی است. زیرا همه سخن او بر فرض صحت، ناظر به اثبات توحید از طریق غایت‌مندی نظام آفرینش و نظم موجود در آن است، چنانکه خود در ادامه به کریمه شریفه «لوکان فیهما آلهة إلا الله لفسدتا» استشهاد می‌نماید (همان، ص ۱۱۲)؛ حال آنکه قاعده‌الواحد، نه لازمه پذیرش وحدانیت مبدأ اعلی است و نه ملزوم آن. اساساً این قاعده پس از پذیرش واجب‌الوجود و بساطت وجودی او، به منظور تبیین کثرت در عالم مطرح شده است نه اثبات وحدانیت پروردگار عالم.

۳. نقد و ارزیابی مهم‌ترین تقریرات اندیشمندان مسلمان از قاعده‌الواحد

اکثر فیلسوفان مسلمان قاعده‌الواحد را از قواعد مسلم عقلائی و حتی مقرون به بدیهیات می‌دانند. متفکرانی همچون فارابی، ابن‌سینا، بهمنیار، خواجه‌نصیر، میرداماد، ملاصدرای رجبعلی تبریزی و... با تقریرهای متنوعی

پیرامون این قاعده سخن گفته‌اند. اما غالب این تقریرات با ابهام ویژه‌ای در باب نوع وحدت واحد در جانب معلول) همراه‌اند که تاکنون در آثار اهل نظر به این دقیقه اشاره نشده است. بنابر تتبع نگارنده، دقیق‌ترین تقریر از این قاعده در شرح/اشارات محقق طوسی دیده می‌شود و عجیب آنکه پس از وی نیز تقریری بدان کیفیت - چه رسد به برتر از آن - در باب این قاعده ارائه نشده است؛ اما در عین حال چون تقریر خواهه تحت تأثیر برخی نقدها بر تقریرات پیشینیان متولد گردیده، گریزی از اشاره به تقریرات پیشینیان وی وجود ندارد. مضاف بر آنکه دانستن بعضی از نقد و نظرها در تبیین مدعای نگارنده پیرامون فهم ایرادات مصداقی بر این قاعده اهمیت دارد.

۳-۱. تحلیل برهان فارابی در اثبات قاعده الواحد

گفته شد که سابقه طرح قاعده الواحد نزد اندیشمندان مسلمان به ابونصر فارابی می‌رسد. بنابر منابع موجود، او در دو موضع از این اصل فلسفی بهره گرفته است: ابتدا در شرح رساله «زینون کبیر» به منظور تبیین نظریه فیض و سپس در رساله «فی اثبات المفارقات» به منظور اثبات وجود عقول مجرد. فارابی در موضع اول، به همان سخن منقول از ارسطو بسنده می‌کند که پیش‌تر بیان شد (فارابی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۲) و در رساله «فی اثبات المفارقات» بیان ذیل را می‌آورد: «موجودی که لازمه ذات اول تعالی است، خود می‌بایست بسیط و یگانه باشد، چه اول خود از هر جهت ذاتاً بسیط و یگانه است و آنچه از همه جهات و حیثیات واحد است، اقتضای امر واحدی را دارد و این امر احدی الذات و بسیط نیز به حسب براهینی که خواهد آمد، جز موجودی مجرد نتواند بود.» (همان، ص ۱۳۶)

آری، همه سخن فارابی پیرامون قاعده الواحد - در آثار موجود از او - همین است و با قدری تأمل می‌توان دریافت که بیان مذکور، عبارت اخرای سخن ارسطو در رساله زینون و بیان مستقیم آن می‌باشد؛ لذا برخی باحثان فلسفی در باب قاعده الواحد بر آنند که فارابی هیچ برهان جدیدی به سود این قاعده ارائه نکرده است (یثربی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۲؛ میری، ۱۳۹۰، ص ۱۰). علاوه بر این، او در جهت پردازش و تبیین مبادی قاعده، درباره نوع وحدت واحد در جانب معلول تناقض‌گویی می‌کند، چه در ابتدای سخن مذکور، معلول اول را بسیط (واحد به وحدت حقیقی) می‌داند، اما در ادامه به منظور تبیین صوادر عقل اول، برای آن جهات متعدّد در نظر می‌گیرد. ضعف دیگر عملکرد فارابی، عدم اقامه برهان یا لااقل تبیینی موجه برای اصل سنخیت بین علت و معلول، به عنوان پیش‌فرض اصلی قاعده مزبور است. بنابراین هر تفسیر یا نقدی ناظر به سخن منسوب به ارسطو، متوجه بیان موجز فارابی نیز خواهد بود.

۳-۲. تحلیل برهان ابن‌سینا در اثبات قاعده الواحد

با توجه به منابع موجود می‌توان ابن‌سینا را اولین فیلسوف مسلمانی دانست که در طریق اثبات قاعده الواحد، گام بلندی برداشته است. او با الهام از بیان فارابی در چندین اثر فلسفی خویش، از این قاعده یاد کرده است. تقریرات او در شفاء و نجات، به همان برهان منسوب به ارسطو می‌انجامد، ولی در اشارات - که آخرین اثر

و بیان‌گر غایات تحقیقات شیخ به شمار می‌رود - برهان مستقّلی از این قاعده همراه با تقریری نوین ارائه شده است.

ابن سینا پس از تمایز قائل شدن بین مفهوم صدور الف از یک علّت با مفهوم صدور ب از آن، نتیجه می‌گیرد که اگر دو معلول مختلف از علّتی صادر شوند، این امر از وجود دو حیثیت مختلف در آن علّت و غیر بسیط بودن آن حکایت می‌کند. شیخ در ادامه، این بیان اجمالی را قدری تفصیل می‌دهد، بدین ترتیب که برای آن دو حیثیت، سه حالت (هر دو از مقوّمات علّت، هر دو از لوازم علّت، یکی از مقوّمات و دیگری از لوازم علّت) در نظر می‌گیرد و به سبک خود نشان می‌دهد که نتیجه همه این حالات، به مرکّب بودن علّت می‌انجامد. به باور شیخ، در فروض اوّل و سوّم که لااقل یکی از حیثیات، از مقوّمات علّت فرض شده، به صراحت بساطت علّت نقض می‌شود و در فرض دوّم نیز، دو لازمه متفاوت برای یک علّت، دالّ بر دو منشأ جداگانه در آن خواهد بود که باز مستلزم مرکّب بودن علّت است. (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۰۸)

اما نتیجه نهایی سخن شیخ از این اجمال و تفصیل، عبارتی است که بیان‌گر لازمه قاعده الواحد و معادل عکس نقیض آن می‌باشد: «فکل ما یلزم عنه اثنان معاً لیس أحدهما بتوسط الآخر، فهو منقسم الحقیقه. ۷» نگارنده گوید: در کلمات مذکور، تصریحی به نوع وحدت واحد در جانب معلول نشده، الا اینکه می‌توان از استعمال کلمه «اثنان» در قبال معلول، وحدت عددی آن را استنباط نمود؛ چنانکه استفاده از عبارت «منقسم الحقیقه» در باب علّت، حاکی از نقض وحدت حقیقی آن است. به هر حال در صریح کلام شیخ، ابهام مذکور نمایان است. نیز استدلال خاص بوعلی در اثبات قاعده مزبور، سه پیش‌فرض مهم دارد که ظاهراً وی، هر سه را بدیهی انگاشته است:

یک. اصل سنخیت بین علّت و معلول

دو. لوازم گونه‌گون شیء واحد، بیان‌گر تحقق مبادی مختلف در هویت آن شیء و ترکیب وجودی آن است. سه. انتزاع مفاهیم مختلف از شیء واحد، دالّ بر جهات متعدّد در آن شیء و عدم بساطت آن است.

۳-۳. تحلیل برهان ابوالحسن بهمنیار در اثبات قاعده الواحد

استدلال بهمنیار شبیه برهان استادش در *اشارات* است، اما به هر حال دلیل مستقّلی به نظر می‌رسد. برهان او از این قرار است که صدور یک معلول از یک علّت، همواره منوط به وجود این صدور در ذات علّت است، لذا اگر از علّت «الف» از آن حیث که صدور «ب» از آن واجب است، «ج» صادر گردد، لازم می‌آید که علّت «ب» از جهت صدور «ب»، منشأ صدور «غیر ب» شود؛ پس صدور «ب» واجب نخواهد بود و این، خلاف فرض اوّلیه است (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۵۲۴-۵۳۳).

منظور بهمنیار از «وجود صدور معلول خاص در ذات علّت»، وجود خصوصیتی در ذات علّت به لحاظ منشأ شدن برای معلول است. این مطلب، عبارت اخرای اصل سنخیت بین علّت و معلول می‌باشد که بهمنیار نیز همانند پیشگامان خود، تلاشی در جهت اثبات آن متحمل نشده است. همچنین باید توجه داشت که در

تقریر بهمینار، نه نوع وحدت علت مشخص شده است و نه نوع وحدت معلول؛ لذا بیان مذکور از مبهم‌ترین تقریرات در باب قاعده الواحد به شمار می‌آید.

۴. نقد و ارزیابی دیدگاه سهروردی در باب قاعده الواحد

شیخ اشراق در بسیاری از مباحث فلسفی، نقدهایی بر تعالیم مشائیان ارائه نموده است. این نقدها از حیثی بر دو قسم است:

– قسم اول: ابطال برخی قواعد فلسفه مشائی و ارائه طرحی به عنوان جای‌گزین، همانند مبحث «هیولای اولی» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۴).

– قسم دوم: پذیرش کلیت یک دیدگاه و در عین حال نقدهایی بر برخی فروعات یا براهین و تقریرات آن، همانند مبحث «مقولات عشر» (همان، ج ۱، ص ۲۶۳).

از این میان، دیدگاه سهروردی در باب قاعده الواحد، از قسم اخیر است، بدین معنا که شیخ هم اصل قاعده و هم پیش‌فرض مهم آن (اصل سنخیت) را صحیح می‌داند، لیکن در برخی فروعات آن و نیز تقریر قاعده، حس استقلال‌طلبی خود را به نمایش می‌گذارد (همان، ج ۲، ص ۱۲۵).

او در حکمه‌الاشراق با شیوه مخصوص خویش، ابتدا بنابر اصطلاحات اشراقی، حالات ممکن را به تصویر کشیده، سپس حالات غیر مطلوب را با محذور مواجه می‌سازد. به باور او، جایز نیست که از نورالانوار، هم نور و هم غیر نور از ظلمت‌های جوهری یا عرضی صادر شود. زیرا اقتضای نور غیر از اقتضای ظلمت است و در نتیجه ذات نورالانوار باید از چیزی که علت نور و چیز دیگری که علت ظلمت است، مرکب باشد که محال بودن این امر در جای خود به اثبات رسیده است و به باور سهروردی، اساساً ظلمت بدون واسطه از نورالانوار حاصل نمی‌شود. زیرا نور از حیث نور بودن، اقتضایی غیر از نور نخواهد داشت. حکیم اشراقی در ادامه حصول دو نور از نورالانوار را نیز به دلیل تفاوت اقتضای آن دو و امتناع دو جهت در ذات باری محال می‌پندارد و صادر اول را، نور اقرب و به اصطلاح فلهوئیون، «بهمن» معرفی می‌نماید (همان، ص ۱۳۱).

آری، استدلال سهروردی صرفاً به لحاظ برخی اصطلاحات با سخنان فیلسوفان مشائی تفاوت دارد و الّا ساختار استدلال و نیز مقدمات و پیش‌فرض‌های آن – به ویژه اصل سنخیت – مبتنی بر شیوه مشائیان است و البته با استدلال بهمینار قرابت بیشتری دارد. اما نکته مهم در سخنان شیخ اشراق، تقریر وی از این قاعده در رساله «پرتونامه» است: «بدان که از یکی که به حقیقت یکی باشد از جمله وجوه، جز یکی صادر نشود که اگر دو چیز از او صادر شود و حاصل گردد، اقتضای یکی بعینه اقتضای آن دیگری نباشد که اگر اقتضای این، اقتضای آن بودی، این بعینه آن بودی. پس از جهتی که اقتضای این کند، عین او اقتضای چیز دیگری نکند، پس اقتضای دیگر به جهتی دیگر باید؛ و در واجب الوجود کثرت جهات و صفات محالست، و او یکیست از همه وجوه، پس آنچه از او در وجود آید یکی باشد»^۸ (همان، ج ۳، ص ۴۰).

ملاحظه می‌شود که سهروردی با تأکید بر وحدت حقیقی واحد در جانب علت، فصل جدیدی را در تقریر این قاعده می‌گشاید. اگرچه درون مایه سخن او برگرفته از سخنان فارابی و بوعلی در شرح قاعده و اشکالات

مقدّر آن است، لیکن باید مبدع اینگونه تقریر را جناب سهروردی دانست. اساساً در این قاعده، «واحد» در جانب علّت، به معنای حقیقتی بسیط، أحد و غیر مرکّب است نه صرف واحد بالعدد؛ چه بسا شیئی، واحد بالعدد و در عین حال مرکّب باشد که در این صورت می‌توان از هر حیث آن، انتظار صدور معلول علی‌حدّه‌ای را داشت. به دیگر سخن، اگر شیء واحدی (واحد بالعدد)، مرکّب از دو یا چند جزء باشد، هر جزء بسیط آن، مصداق قاعده‌الواحد است، اما خود آن شیء مرکّب به صرف داشتن وحدت عددی، مصداق این قاعده نمی‌باشد.

اما معلوم نیست که چرا شیخ اشراق، نوع وحدت «واحد» در جانب معلول را مشخص نکرده است؟ آیا وحدت آن را نیز وحدت حقیقی انگاشته است؟ از میان شارحان آثار سهروردی نیز، تنها شهرزوری به این مطلب توجه داشته و بدون ذکر دلیلی، وحدت معلول را وحدت عددی دانسته است (شرح حکمه‌الاشراق، ص ۳۲۵). ظاهراً شهرزوری نکته‌ی مزبور را از شرح‌الإشارات محقق طوسی اقتباس کرده است، زیرا خواجه در آنجا می‌نگارد: «الواحد الحقیقی لایوجب من حیث هو واحد إلّا شیئاً واحداً بالعدد و کان هذا الحکم قریب من الوضوح» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۲).

نگارنده گوید: بیان خواجه طوسی، جامع‌ترین تقریر از این قاعده نسبت به پیشینیان از اوست و حتی می‌توان گفت که بیان متأخران از وی نیز به این جامعیت نیست؛ چه در این تقریر، علاوه بر نوع وحدت واحد در جانب علّت، به کیفیت وحدت واحد در جانب معلول نیز تصریح شده است. طبعاً این بیان ابهام موجود در تقریرات گذشته را مرتفع می‌نماید، اما در عین حال ایراد اساسی قاعده‌الواحد را به لحاظ تنویریک روشن می‌سازد.

توضیح مطلب آنکه، خواجه قاعده‌ی مزبور را مقرون به بدیهیات انگاشته که قطعاً پیش‌فرض وی در این تلقی - همانند پیشینیان - اصل سنخیت بین علّت و معلول است، حال آنکه قول به صدور واحد بالعدد از واحد حقیقی، ناقض اصل سنخیت می‌باشد، زیرا واحد بالعدد با واحد بالعدد و واحد حقیقی با واحد حقیقی سنخیت دارد. به دیگر سخن، محقق طوسی با روشن ساختن نوع وحدت واحد در جانب معلول، از سویی پرده‌ی ابهام را از تارک این قاعده زدود و از سویی دیگر، ناخواسته تناقض درونی آن را به لحاظ ابتدای قاعده بر اصل سنخیت هویدا کرد.

با این همه در اوراق پیش رو، از ایرادات نظری بر قاعده‌الواحد چشم‌پوشی می‌شود و با محور قرار دادن تقریر خواجه طوسی از این قاعده، تنگناهای مصداقی آن به لحاظ تطبیق بر جهان خارج مورد توجه قرار می‌گیرد.

۵. نقد قاعده‌الواحد به لحاظ تطبیق بر عالم خارج

می‌دانیم متفکران مسلمان با فرض وجود جهان خارج و قابل شناخت بودن آن، همواره در صدد کشف نوامیس هستی و بیان قواعدی ناظر به آن می‌باشند، لذا هر یک از قواعد فلسفی پس از تثبیت یا حداقل

تبیین، باید قابل انطباق بر عالم خارج باشد تا بتوان مصادیق روشنی برای آن نشان داد. در مقابل، منتقدان هر یک از اصول یا مفاهیم فلسفی نیز می‌توانند از همین طریق به نقد برخی اصطلاحات یا قواعد فلسفی پرداخته، آنها را اموری نامحصل خوانند. طبعاً گونه‌ی برتر چنین نقدهایی، تبیین فقدان مصداق خارجی برای آن مفهوم یا اصل فلسفی است؛ از همین رو برخی متکلمان، فلاسفه و عرفا با فرض صحت جنبه‌ی تئوریک قاعده‌ی الواحد، به نقد مصداقی آن پرداخته‌اند.

از آنجا که ایرادات مصداقی بر هر اصل فلسفی باید بر پایه‌ی مبادی تصویری و تصدیقی فیلسوفان در باب آن اصل باشد؛ در نقد مصداقی قاعده‌ی الواحد نیز توجه به مبادی نظری مربوطه اهمیت دارد. پیش فرض تصدیقی این قاعده، «اصل سنخیت بین علت و معلول» است؛ اما مبادی تصویری آن عبارتند از:

– واحد در جانب علت که مراد از آن بسیط حقیقی است و به تعبیر عرفا و صدرائیان، واحد به وحدت حقه‌ی حقیقیه.

– واحد در جانب معلول که فارابی به اشتباه آن را بسیط و واحد حقیقی دانست، ولی طبق بیان صائب محقق طوسی، واحد بالعدد است.

– مفهوم صدور که به معنای ایجاد معلول توسط علت است نه آن مفهومی که در فاعل‌های طبیعی از مفهوم صدور اراده می‌شود؛ لذا برخی محققان، صدور را در این قاعده به صدور ایجاد و ایجابی به اخراج معلول از عدم ذاتی به سر حد وجود و جواز ماهوی دانسته‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۷، ص ۶۱).

البته با توجه به انگیزه‌ی طرح این قاعده از سوی برخی فیلسوفان، این نکته مسلم است که در درجه‌ی اول، مراد ایشان از واحد در جانب علت، واجب‌الوجود یا نورالانوار و مقصود آنان از واحد در جانب معلول، عقل اول یا نور اقرب می‌باشد؛ لذا اشکالات مصداقی مطروحه، ناظر به این دو مصداق و سنخیت میان آن دو است و در ذیل این امور، ایرادات دیگری نیز قابل طرح است. نیز باید توجه داشت که برخی نقدها بر قاعده‌ی الواحد به لحاظ تطبیق آن بر خداوند، فاقد وجاهت علمی لازم و به نوعی شعارگونه است که در بعضی از کتب مطول و نیز در برخی مقالات علمی مورد بررسی قرار گرفته‌اند؛ لذا آنچه در این نوشتار طرح می‌شود، صرفاً ایراداتی است که به نظر راقم این سطور قابل پاسخ‌گویی نمی‌باشند و تاکنون نیز از سوی فیلسوفان، پاسخ‌های قابل قبولی برای دفع آنها ارائه نشده است.

۵-۱. ایراد مصداقی بر قاعده‌ی الواحد به لحاظ اصل سنخیت

چنانکه در براهین مثبت این قاعده ملاحظه گردید، قبول اصل سنخیت بین علت و معلول، مهم‌ترین پیش‌فرض این قاعده به شمار می‌رود و بدون فرض آن اساساً تبیین قاعده‌ی الواحد – چه رسد به تثبیت آن – با مشکل روبرو است.^{۱۰} بر این پایه برخی متکلمان آشنا با فلسفه، به نقد مصداقی این قاعده از طریق تردید در اصل سنخیت روی آورده و با انکار سنخیت بین واجب تعالی و عقل اول، قاعده‌ی الواحد را به لحاظ مصداقی با چالش مواجه نموده‌اند. به گمان نگارنده، مهم‌ترین نقد در این طریق، سخن فخر رازی در ضمن نقدهای متنوع وی بر براهین ناظر به اثبات این قاعده است.

فخر می‌گوید: اگر خداوند با معلول اول سنخیت داشته باشد، از دو حال خارج نیست:

- حالت اول، سنخیت کلی و همه‌جانبه که در این صورت فرقی بین او و معلول اول نخواهد بود.

- حالت دوم، سنخیت جزئی که ترکیب ذات باری از مابه‌الامتیاز و مابه‌الإشتراک را در پی دارد و با وحدت حقیقی واجب تعالی سازگار نیست.^{۱۱}

چون هر دو حالت محصور با محذور مواجه می‌شود، پس فرض اولیه باطل بوده و این امر به معنای عدم سنخیت واجب تعالی با عقل اول و خروج مصداقی خالق متعال از مفاد قاعده‌الواحد است.

نگارنده گوید: این استدلال فخر، نه ناقض اصل سنخیت است و نه ابطال‌کننده قاعده‌الواحد؛ بلکه خداوند را از حیث علت بودن از شمول قاعده مذکور، خارج و فیلسوفان را در جهت هدف خود (توجیه کثرت از واحد حقیقی) ناکام می‌سازد.

۱-۱-۵. پاسخ به اشکال فخر رازی از زبان شیخ اشراق و نقد آن

معمولاً از فخر رازی به دلیل شرح نقدگونه او بر *اشارات*، به عنوان نقاد آراء ابن‌سینا یاد می‌شود، اما به نظر می‌رسد که فخر در تألیفات خود به آرای سایر فیلسوفان، خاصه شاگردان ابن‌سینا و حکیم اشراقی هم‌عصر خود (سهروردی) نیز نظر داشته است. او به هنگام تحصیل نزد مجدالدین جیلی با سهروردی هم‌دوره بوده و حدود بیست سال پس از او وفات یافته است؛^{۱۲} از این رو بسیار بعید به نظر می‌رسد که با وجود شهرت خاص سهروردی و ماجرای قتل او، از خواندن کتب و رسائل وی غفلت کرده باشد. نمونه بارز این ادعا، نقد او بر اصل سنخیت است. اگر چه او در آثار خود، بیش از هر چیز عباراتی از *شفاء*، *نجاه* و *اشارات* بوعلی را، نقل و نقض می‌نماید، اما خواسته یا ناخواسته، نقد او بر اصل سنخیت بیشتر ناظر به تقریرات بهمنیار و سهروردی است تا ابن‌سینا. بنابراین پاسخ‌گویی از زبان حکیم اشراقی به اشکال مذکور، به لحاظ علمی موجّه است.

صاحب *حکمه‌الإشراق* پس از تبیین قاعده‌الواحد و معرفی نور اقرب به عنوان اول صادر از نورالانوار، به این پرسش توجه نموده که وجه تمایز نور اقرب از نورالانوار چیست؟ او در پاسخ به این سؤال مقدر، پس از نفی این تمایز بواسطه یک هیأت ظلمانی می‌گوید: بنابراین تمایز نورالانوار از نور اول، جز به کمال و نقص (تشکیک) نیست؛ چنانکه در محسوسات، معطی نور مثلاً خورشید، از دریافت‌کننده نور مثلاً ماه، کامل‌تر است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۲۶).

با توجه به این بیان شیخ اشراق، شاید بتوان به اشکال فخر این‌گونه پاسخ داد که سنخیت بین نورالانوار و صادر اول، از نوع سنخیت جزئی است، ولی تمایز آن دو بر پایه‌ی قبول تشکیک در حقیقت نور، توجیه‌پذیر است، چه در امور مشکک، مابه‌الامتیاز عین مابه‌الإشتراک به شمار می‌رود و لذا ترکیبی در ذات واجب لازم نمی‌آید.

نگارنده گوید: چنین پاسخی از حیث فقدان دلیل بر نظریه تشکیک در ماهیات از جمله حقیقت ماهوی نور، خود در هاله‌ای از ابهام قرار دارد، چه سهروردی دلیلی بر آن، جز مقایسه انوار مجرد با انوار محسوس و

تشبیه این دو به یکدیگر، ارائه نکرده است. البته او در کتب *تلویحات* (همان، ج ۱، ص ۲۱) و *مطارحات* (همان، ص ۲۹۹) در رد قول مشائیان مبنی بر «امتناع تشکیک در ماهیات» مطالبی ارائه نموده، اما محصل سخن وی در این دو موضع، ذکر مثال نقضی در قبال براهین حکمای مشاء است نه استدلالی تام بر تشکیک در ماهیت. کوتاه سخن آنکه سهروردی با تکیه بر تحقق تشکیک در ماهیات دارای کمیّت، کلیّت استدلال مشاء را زیر سؤال برده است. اینک باید پرسید که با فرض قبول تشکیک در کمیّت، آیا می‌توان این ایده را در سایر ماهیات و در رأس آنان نورالانوار نیز پذیرفت؟ لازم به یاد است که برخی اندیشمندان صدرایی، تحت برخی گرایش‌های عرفانی، از سنخیت مورد بحث میان علّت و معلول، به سنخیت شیء و فیء تعبیر کرده‌اند (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۳۲-۲۳۳)؛ اما به باور نگارنده، نمی‌توان آن سخنان را به دلیل عدم موافقت در مبانی اولیّه، پاسخ بنایی به ایراد مذکور دانست.^{۱۳}

۲-۵. بی‌مصداق بودن قاعده به لحاظ واحد در جانب علّت

ابن عربی پیرامون قاعده الواحد، دو گونه اظهار نظر کرده است که به ظاهر متناقض به نظر می‌رسند، اما با اندکی تأمل در سخنان او می‌توان دریافت که صاحب *فتوحات مکیّه* بین جنبهٔ تئوریک قاعده با تطبیق آن بر جهان خارج، تفاوت قائل شده است. او به لحاظ نظری قاعده را می‌پذیرد، اما آن را به لحاظ «واحد در جانب علّت»، فاقد مصداق خارجی می‌داند: «از واحدی که از جمیع جهات واحد باشد، غیر از واحد صادر نمی‌شود؛ ولی آیا کسی با این صفت وجود دارد؟» (ابن عربی، ۱۹۹۹م، ج ۱، ص ۷۰). به باور شیخ، این قاعده در صورتی قابل انطباق بر عالم خارج است که موجودی با دو شرط ذیل داشته باشیم: اول اینکه بسیط حقیقی و فاقد هرگونه کثرتی باشد و دوم آنکه از او چیزی صادر شود. ابن عربی در موضع دیگری از *فتوحات*، به پرسش مذکور پاسخ می‌دهد. او می‌گوید: غیب هویت یا مرتبهٔ صقع ربوبی، بسیط حقیقی است، اما از آن مقام، چیزی صادر نمی‌شود. زیرا خداوند در مرتبهٔ ذات، غنی مطلق و رابطهٔ وجودی او با عالم منقطع است و مصدر شیئی نیست، بلکه در مقام اسماء و صفات، مصدر خلق است که در این مرتبه به لحاظ کثرت اسمائی نمی‌توان او را واحد و بسیط محض دانست (همان، ج ۶، ص ۴۷). به دیگر سخن از منظر ابن عربی، خدا به اعتبار مقام ذات، فاقد شرط دوّم و به اعتبار مقام اسماء و صفات، فاقد شرط اوّل است؛ پس قاعدهٔ الواحد از حیث واحد در جانب علّت، به هیچ وجه قابل تطبیق بر ذات ربوبی نیست و از این رو فاقد مصداق است؛ چون در مراتب امکانی به دلیل وجود کثرات، شرط اوّل، به خودی خود منتفی است.

البته در مواضع دیگری از *فتوحات*، شاهد بحث دیگری در این باب می‌باشیم که در آن، عوالم امکانی به تمامه، واحدی دانسته شده که از خدای واحد صادر گردیده است؛ اما این بحث به نحوی که ابن عربی پی‌ریزی نموده، یک بحث غیر فلسفی و غیر کلامی نظیر بحث وحدت وجود است و به قول خود او، فقط اهل‌الله آن را درک می‌کنند (همان، ج ۴، ص ۹۶).

۵-۳. بی‌مصدق بودن قاعده به لحاظ واحد در جانب معلول

بیشتر اهل نظر که با فرض صحت این قاعده به لحاظ مصداقی آنرا مورد نقد قرار داده‌اند، بر روی «واحد در جانب معلول»، انگشت ایهام گزارده‌اند. البته باید توجه داشت که این نقطه ایهام به لحاظ استفاده از این قاعده در تبیین نظریه فیض است، به طوری که دقیقاً همین اشکالات را می‌توان با عنوان «نقدهای ناظر به نظریه فیض» ارائه نمود. ظاهراً ابوحامد غزالی نخستین کسی است که در این خصوص، فیلسوفان مشایی را به تناقض‌گویی متهم می‌نماید. او از سه جهت، آراء مشائیان (فارابی و ابن‌سینا) را پیرامون فاعلیت و صانعیت خداوند مورد نقد قرار داده است (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۱۲۱-۱۴۰). وجه سوم سخنان او ناظر به قاعده الواحد و نظریه فیض است که پس از تبیین دیدگاه مشائیان، پنج اشکال بر آن وارد می‌نماید. جالب اینکه همه اشکالات غزالی ناظر به کیفیت تحقق جهات ثلاثه در عقل اول و صدور کثیر (سه چیز) از آن با مفروض دانستن قاعده الواحد است.

اما اشکال اول غزالی بدین قرار است:

مشائیان امکان را یکی از جهات کثرت در معلول اول انگاشته‌اند، حال آنکه این معنا، یا عین وجود معلول اول است یا غیر وجود اوست. اگر عین وجود او باشد، دیگر از این حیث کثرتی در عقل اول ملحوظ نیست که منشأ صدور کثیر از آن شود و اگر امکان، امری به جز وجود معلول اول باشد، به مثابه آن می‌گوییم وجوب در واجب تعالی نیز غیر از نفس وجود اوست؛ بنابراین از حیث چنین کثرتی، صدور امور متعدد از او جایز خواهد بود^{۱۴}.

البته غزالی در ادامه به سه توجیه مقدر نسبت به بیان مذکور پاسخ می‌دهد (همان، ص ۱۳۳).

نگارنده گوید: غزالی در واقع منکر منشأ اثر بودن مفاهیمی نظیر وجوب و امکان است، زیرا این‌گونه امور را به اصطلاح معقول ثانی و اموری ذهنی می‌داند. غزالی در اشکال دوم نیز، ضمن تأکید بر وحدت عقل و عاقل و معقول و بازگشت آنها به ذات عقل - به مانند اشکال اول - بحث خود را پیش می‌برد^{۱۵} (همان).

ابن‌رشد نیز که در *تهافت‌التهافت*، در چند موضع از جمله نقد قاعده الواحد، با غزالی هم‌داستان است؛ ضمن وارد دانستن بیشتر اشکالات او بر ابن‌سینا، سعی در تقریر دیگری از اشکال اول می‌نماید. به باور ابن‌رشد، صفات یک موجود بر سه قسم‌اند: فصول ذاتی مثل ناطقیات برای انسان، حالات اضافی همانند امکان برای انسان و اعراض زائد بر ذات همچون سفیدی برای انسان؛ که از این میان، فقط صفات قسم اول می‌توانند منشأ اثر باشند. به دیگر سخن، حالات اضافی و اعراض فاقد منشأ آثاراند (ابن‌رشد، ۱۹۹۳م، ص ۱۲۲).

ابن‌رشد پس از ذکر این مقدمه می‌گوید: اگر کسی صفات حالیه‌ای همچون امکان و وجوب را مقتضی صدور افعال بداند، باید به صدور کثرت از مبدأ اول بدون وساطت معلول اول نیز حکم نماید، چرا که واجب تعالی نیز واجد چنین صفات اضافی می‌باشد... (همان، ص ۱۲۳).

ابوالبرکات بغدادی نیز با بیانی بسیار مختصر می‌گوید: اگر عقل اول واحد است، پس چگونه از او سه چیز صادر شده است و اگر واحد نیست، چگونه از علت واحد بسیط (واجب تعالی)، صدور یافته است؟ (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۵۶).

نگارنده گوید: این گونه اشکالات با تقریرات گونه‌گون در آثار امام المشککین نیز مطرح شده (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۵۰۱-۵۰۷) و آن قدر پاسخ‌گویی به این اشکالات بگرنج است که محقق طوسی در عین تبیین و دفاع از قاعده الواحد و تلاش برای دفع بعضی از ایرادات مذکور (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۲-۱۲۷)، منشأ پیدایش کثرت در جانب واحد معلول را، معضل عمده این قاعده در مقام تطبیق بر عالم خارج دانسته و حتی در پرسش‌های سه‌گانه از دو فیلسوف برجسته معاصر خود - شمس‌الدین خسروشاهی و اثیرالدین ابهری - ایرادات مذکور را گنجانده است. چالش‌های طرح شده از سوی خواجه در این سؤالات، بسی قابل دقت است.

او در این باره از خسروشاهی می‌پرسد: «اگر سبب صدور معلولات متکثره غیر مترتبه، در سلسله ایجاد از علت اولی، وجود کثرتی که لازمه معلول اول است باشد، مانند امکان و تعقل خود و مبدأ خود، چنانکه محصلان و متأخران داده‌اند، سخن کیفیت لزوم این کثرت، نه بر طریق ترتب با تجویز صدور کثرت از واحد بسیط دفعه، یا اثبات مبدأ غیر علت اولی و عدم احتیاج غیر علت اولی به علت اولی در وجود لازم آید، که معلول اول، معلول اول نبود، و اگر بعضی از این امور عدمی فرض کنند لازم آید که مر عدمیات مبادی اولی موجود بوده، اولی باشد پس سدّ باب وجود علت اولی لازم آید.»^{۱۶}

اما با این همه، طرح اشکالات مصداقی ناظر به واحد در جانب معلول و ارزیابی پاسخ‌های آن، در زمان ما اهمیت چندانی ندارد، زیرا چنانچه بیان شد، این اشکالات ناشی از اعمال این قاعده در قالب نظریه فیض است و چه بسا در طرح دیگری، قابل دفاع و مبرراً از اینگونه معضلات باشد. نظریه فیض هم مبتنی بر پذیرش هیأت بطلمیوسی بوده که هم فیلسوفان مسیحی و هم فیلسوفان مسلمان، آن را به عنوان اصل موضوع پذیرفته بودند. با آنکه سال‌ها از ظهور کپرنیک و تحقیقات او در طریق بطلان نظریه افلاک می‌گذرد، متأسفانه هنوز فلسفه مسلمانان دست به گریبان این اندیشه است.^{۱۷} بنابراین آنچه اکنون برای ما حائز اهمیت است، سؤال از نوع وحدت واحد در جانب معلول به لحاظ نقد و بررسی جایگاه تئوریک این قاعده می‌باشد که پیرامون قول خواجه (واحد بالعدد) بدان اشاراتی شد.

نتیجه‌گیری

تقریرات فیلسوفان مشائی (فارابی، ابن‌سینا و بهمنیار) از قاعده الواحد، به دلیل عدم تصریح بر نوع وحدت واحد در جانب علت و واحد در جانب معلول، مشمول ابهاماتی بوده است؛ اما سهروردی در تقریر خود، برای اولین بار بر بساطت حقیقی واحد در جانب علت تصریح کرد. پس از تبیین نوع وحدت واحد در جانب علت، قدری از ابهام تقریرات مشائیان کاسته شد و مصداق آن علت نیز به واجب متعال انحصار یافت. بعدها محقق طوسی از این قاعده تقریر دقیق‌تری ارائه داد و در آن، نوع وحدت واحد در جانب معلول را وحدت

عددی انگاشت. اما از آنجا که همه براهین مثبت قاعده‌الواحد مبتنی بر اصل سنخیت است، تقریر به دور از ابهام خواجه نشان داد که اصل این قاعده، واجد یک تناقض مفهومی است، چه واحد حقیقی در جانب علت با واحد عددی در جانب معلول، با یکدیگر سنخیت ندارند و کلمه «واحد» در این میان، مشترک لفظی است.

اما گذشته از تناقض مفهومی در قاعده‌الواحد، به اعتبار مبادی تصویری و تصدیقی آن، اشکالات عدیده‌ای از حیث مصداقی‌یابی در برخی آثار کلامی و عرفانی مطرح شده است:

- عدم سنخیت بین واجب تعالی و صادر اول

- عدم رابطه وجودی بین ذات باری و مخلوقات به لحاظ مقام احدیت محضه

- ضعف توجیهات ناظر به جهات سه‌گانه کثرت در عقل اول

این وجه اخیر که محصول کاربرد این قاعده در نظریه فیض است، دستاویز بسیاری از متفکران در نقد این قاعده قرار گرفته است؛ چه اگر جهات ثلاثه در عقل اول، اموری وجودی و حقیقی می‌باشند، چگونه از مبداء اول صادر شده‌اند و اگر اموری عدمی و اعتباری یا عین ذات معلول اول‌اند، فاقد منشأ اثری مستقل می‌باشند؛ پس چگونه سه چیز از عقل اول صادر شده است. همچنین اگر این‌گونه امور اعتباری می‌توانند موجه صدور کثیر باشند، چرا در مبدأ اول آنها را لحاظ نکنیم؟ محققانی همچون خواجه نصیر نیز در برخی آثار خویش، ایرادات مزبور را از معضلات عمده این قاعده دانسته‌اند.

اما نکته نهایی آنکه، مسأله «فقدان مصداقی در قاعده‌الواحد» را می‌توان در طول تناقض مفهومی آن ملاحظه کرد؛ چه به باور همه فیلسوفان شرق و غرب - به جز پست‌مدرن‌ها - ظرف خارج، حاوی تناقض نیست تا بخشی از آن، مطابق قاعده‌ای خودمتناقض شود.

یادداشت‌ها

۱. برای اطلاع بیشتر به این آثار بنگرید:

- هویت فلسفه اسلامی، ص ۱۲۳-۱۵۶.

- «نقدی بر قاعده‌الواحد و اصل سنخیت»، فصلنامه نقد و نظر، شماره‌های ۳۷ - ۳۸، ص ۲۵۱-۲۶۳.

۲. برخی ناقدان قاعده‌الواحد، بدین نکته تفوه کرده‌اند (یثربی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۲) و از قضا برخی طرفداران قاعده‌الواحد نیز، بر ادعای مزبور صخه گزارده‌اند (حاجیان، ۱۳۸۵، ص ۲۶۴).

۳. عین عبارت کندی: «و المحدث لا یخلو أن یکون واحداً أو کثیراً، فإن کان کثیراً فهم مرکبون، لأن لهم اشتراكاً فی حال واحدة لجمیعهم، أي لأنهم أجمعین فاعلون؛ والشئ الذی یعمه شئ واحد إنما یتکثر [ب]أن ینفصل بعضه من بعض بحال ما؛ فإن کانوا کثیراً، ففیهم فصول کثیرة؛ فهم مرکبون ممّا أعمهم و من خواصهم، [لا] أعنی بالکل واحداً دون الآخر؛ و المركبون لهم مرکب، لأن مرکباً و مرکباً من باب المضاف؛ فیجب إذن أن یکون للفاعل فاعل؛ فإن کان لواحد فهو الفاعل الأول؛ و إن کان کثیراً، و فاعل الکثیر کثیر دائماً، و هذا ینخرج بلانهایة» (کندی، بی‌تا، ص ۱۶۴).

۴. شیخ احمد احسائی و تابعان او در راستای انکار ربط حادث به قدیم، ممکنات را با فعل الهی مرتبط دانسته‌اند نه ذات بحت بسیط (نک: گوهر، ۱۳۷۲، ص ۲۰).

۵. غالب اهل نظر بر این باورند که ابن سینا در اثبات تعدّد قوای نفس از قاعده الواحد بهره گرفته است؛ اما ملاًصدرا این تفسیر را حاصل کیچ‌فهمی از سخن بوعلی می‌داند. به باور صدرا، واحد در جانب علت در قاعده الواحد، فقط در باب واحد من جمیع الجهات (واجب تعالی) صادق است و اساساً نفس نمی‌تواند از مصداق چنین واحدی باشد (ملاًصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۶۱۶۰).

۶. برای اطلاع بیشتر ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۹۰-۳۰۰.

۷. چون مفاد قاعده الواحد عبارت است از: «علت واحد حقیقی بیش از یک معلول ایجاد نمی‌کند»؛ عکس نقیض آن چنین خواهد شد: «هر علتی که بیش از یک معلول ایجاد کند، این گونه نیست که واحد حقیقی باشد» (عشّاقی اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۲۵۵-۲۵۶).

۸. شبیه این بیان در در رساله «الواج عمادی» نیز دیده می‌شود (نک: همان، ص ۱۴۷).

۹. به عنوان نمونه به تقریرات میرداماد و ملاًصدرا از این قاعده بنگرید: «من أمّهات الاصول العقلیّة، أنّ الواحد بما هو واحد لا یصدر عنه، من تلك الحیثیّة الواحدة إلّا الواحد» (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۵۱)؛ «الواحد الحقّ الصرف و كذا الواحد بما هو واحد، لا یصدر عنه من تلك الحیثیّة إلّا واحد» (ملاًصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۲۰۴).

ملاحظه می‌شود که محتوای هر دو بیان مذکور، در حدّ تقریر سهروردی است، چه در هر دو صرفاً به نوع وحدت واحد در جانب علت اشاره شده و از تبیین نوع وحدت واحد در جانب معلول غفلت گردیده است.

۱۰. البته در سنوات اخیر، آقای حسین عشّاقی در ضمن مقاله‌ای مدعی گردیده که بدون استفاده از اصل سنخیت نیز می‌توان قاعده الواحد را به اثبات رساند و به زعم خویش، برهانی نیز بر این مدعا اقامه کرده است. نگارنده پس از چند بار مطالعه این برهان، محتوای آن به لحاظ بی‌ارتباطی با اصل سنخیت را درنیافت (برای اطلاع بیشتر نک: «استواری قاعده الواحد و پایه‌های نظری آن»، نقد و نظر، ش ۴۱ و ۴۲، ص ۲۵۸-۲۶۰).

۱۱. عین عبارت فخررازی: «فلو اعتبرنا المماثلّة فی العلة فلا یخلو اما ان تعتبر المماثلّة بینهما من کل الوجوه او من بعض الوجوه؛ و الأول باطل، لانه لا یكون حیثینذ احدهما بالعلیّة اولی من الآخر و لان ذلك یبطل الاتینیّة؛ و الثانی ایضا باطل، لان واجب الوجود اذا كان مشابها لمعلول من وجه دون وجه لزم وقوع الكثرة فی ذاته» (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۶۶).

۱۲. زیرا تاریخ وفات سهروردی، سال ۵۸۷ق. و تاریخ وفات فخررازی، سال ۶۰۶ق. است.

۱۳. از قضا برخی اساتید معاصر، در طریق تبیین عدم سازگاری قاعده الواحد با قاعده بسیط الحقیقه در نظام‌های وحدت وجودی، متعرّض ابهام موجود در تعابیری نظیر شیء و فی نیز شده‌اند (ر.ک: پلنگی، ۱۳۹۱، ص ۶۸-۶۷).

۱۴. عین عبارت غزالی: «ادعیتم أنّ أحد معانی الكثرة فی المعلوم الأول أنّه ممکن الوجود. فنقول: كونه ممکن الوجود عین وجوده أو غیره، فإن كان عینه فلا ینشأ منه کثرة و إن كان غیره فهلا قلتّم فی المبدأ الأول کثرة لآنه موجود و هو مع ذلك واجب الوجود غیر نفس الوجود، فلیجز صدور المختلقات منه لهذه الكثرة» (همان، ص ۱۳۲).

۱۵. چون سایر اشکالات غزالی، بیش از پیش به نظریه صدور معطوف است، از نقل آن صرف نظر می‌شود.

۱۶. این متن، عین عبارت محقق طوسی در سؤال از ابهری است (طوسی، ۱۳۸۳، ص ۲۷۵). جالب اینکه سؤال خواجه از خسروشاهی که به زبان عربی نگاشته شده، نیز به لحاظ محتوا، نظیر پرسش وی از ابهری است (همان، ص ۲۶۶).

۱۷. در این باره خصوصاً بنگرید به:

– «نظریه افلاک و تأثیر آن بر فلسفه اسلامی»، حکمت سینوی، ش ۳۸، ص ۴۷-۸۷.

– «نقش نظریه افلاک در آراء فلسفی فیلسوفان اسلامی»، تاریخ فلسفه، ش ۵، ص ۸۱-۹۹.

منابع و مأخذ

– آشتیانی، میرزا مهدی (۱۳۷۷)، *اساس التوحید* (مبحث قاعده الواحد لا یصدر عنه إلّا الواحد)، به تصحیح سیّد جلال الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر.

– افلوپین (۱۳۶۶)، *اتولوجیا*، ترجمه حسن ملک‌شاهی، تهران، خوارزمی.

– _____ (۱۳۸۷)، *دوره آثار افلوپین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، سروش.

- انواری، سعید و دادبه، علی‌اصغر (۱۳۸۶)، «نظریه افلاک و تأثیر آن بر فلسفه اسلامی»، دوفصلنامه حکمت سینوی (مشکوئه‌التور)، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، شماره ۳۸، ص ۸۷-۴۷.
- ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (۱۳۷۲)، *قواعد کلی در فلسفه اسلامی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن‌رشد، محمدبن احمد (۱۹۹۳م)، *تهافت‌التهافت*، مقدمه و تعلیق از محمد العریبی، بیروت، دارالفکر.
- ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الإشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه.
- _____ (۱۴۰۴ق)، *الشفاء (الطبیعیات)*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین محمد (۱۹۹۹م)، *فتوحات مکیه* (دوره ۹ جلدی)، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۹۹۹م.
- ایمان‌پور، منصور (۱۳۹۰)، «نقش نظریه افلاک در آراء فلسفی فیلسوفان مسلمان»، فصلنامه تاریخ فلسفه، شماره ۵، ص ۹۹-۸۱.
- الکندی، یعقوب‌بن اسحاق (بی‌تا)، *رسائل الکندی الفلسفیه*، مقدمه و تصحیح و تعلیق از محمد ابوریده، قاهره، دارالفکر العربی، چ دوم.
- بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۷۳)، *المعتبر فی الحکمه*، اصفهان، دانشگاه اصفهان، چ دوم.
- بهمنیاربن‌المرزبان، ابوالحسن (۱۳۷۵)، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق از مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، چ دوم.
- پلنگی، منیره (۱۳۹۱)، «اعتبار قاعده الواحد در نظام‌های وحدت وجودی در پرتوی ارتباطش با قاعده بسیط الحقیقه»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره ۴۲، ص ۷۴-۵۷.
- حاجیان، مهدی (۱۳۸۵)، «مبانی قاعده الواحد و اصل سنخیت»، فصلنامه نقد و نظر، شماره‌های ۴۱ و ۴۲، ص ۲۶۲-۲۷۷.
- رحیمیان، سعید (۱۳۸۳)، *هویت فلسفه اسلامی*، قم، بوستان کتاب.
- سبزواری، مآهادی (۱۳۶۹-۱۳۷۹)، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیقات از حسن حسن‌زاده آملی، تهران: نشر ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ دوم.
- شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۷۲)، *شرح حکمه‌الاشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ اول.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴)، *الملل و النحل*، به تحقیق محمد بدران، قم، الشریف الرضی، چ سوم.

- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵)، *شرح الإشارات والتنبيهات*، قم، نشر البلاغ.
- _____ (۱۳۸۳)، *اجوبه المسائل النصيرية* (۲۰ رساله)، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- عشاقی اصفهانی، حسین (۱۳۸۵)، «استواری قاعده الواحد و پایه‌های نظری آن»، فصلنامه نقد و نظر، شماره‌های ۴۱ و ۴۲، ص ۲۵۵-۲۶۱.
- غزالی، ابوحامد (۱۳۸۲)، *تهافت الفلاسفه*، تحقیق از سلیمان دنیا، تهران، شمس تبریزی.
- فارابی، ابونصر (۱۳۸۷)، *رسائل فلسفی*، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، علمی و فرهنگی.
- فخررازی، محمد (۱۴۱۱ق)، *المباحث المشرقیه فی علم الإلهیات و الطبیعیات*، قم، نشر بیدار، چ دوم.
- گوهر، حسن (۱۳۷۲)، *مخازن*، ترجمه محمد عیدی خسروشاهی، تهران، بهبهانی.
- ملاًصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه*، بیروت، دار احیاء التراث، چ سوم.
- میرداماد، سید محمدباقر (۱۳۶۷)، *القبسات*، به اهتمام مهدی محقق و سید علی موسوی بهبهانی، تهران، دانشگاه تهران، چ دوم.
- میری (حسینی)، سید محسن (۱۳۹۰)، «رویکردی تاریخی - انتقادی به انکار قاعده الواحد»، فصلنامه *تاریخ فلسفه*، شماره ۷، ص ۹-۳۶.
- یثربی، سید یحیی (۱۳۸۴)، «نقدی بر قاعده الواحد و اصل سنخیت»، فصلنامه نقد و نظر، شماره-های ۳۷ و ۳۸، ص ۲۵۱-۲۶۲.

