

فخر رازی و سه قاعده مهم فلسفی

علیرضا نجفزاده

گروه معارف اسلامی دانشگاه فردوسی

چکیده

در این مقاله اعتراضات متکلم بزرگ اشعری امام فخرالدین محمد بن عمر رازی (۵۴۴-۶۰۶ ه. ق.) بر سه قاعده مهم فلسفی یعنی: «الحق ماهیته انیته»؛ «کل حادث مسوق بامکان الوجود و بماده» و «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. سه قاعده‌ای که موضع گیریهای هر دانشمندی در باره آنها می‌تواند به روشن شدن خطوط کلی نظام هستی‌شناسی او کمک کند.

امام فخر رازی با نفی قاعده اول برای واجب تعالی ماهیت «مجهولة الکنه» قائل شده و وجود او را همچون ممکنات زاید بر ذات او دانسته است. البته از اظهارات او در این باره به روشنی می‌توان فهمید که او به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود حتی در واجب تعالی عقیده داشته است. به نظر می‌آید اعتراضات او بر دلیل این قاعده ناشی از خلط مفهوم به مصداق و غفلت از مشکک بودن حقیقت وجود است.

اما قاعده دوم که فخر رازی آن را از دلایل اثبات قدم عالم پنداشته است بر آن چندین ایراد وارد کرده است. اما ایرادات او در صورتی وارد است که مقصود حکما از «امکان» به کار رفته در این قاعده امکان ذاتی باشد. اما آیا واقعاً چنین است یا این که مراد ایشان امکان استعدادی یا معنایی اعم از ذاتی و استعدادی بوده است؟ اما در مورد قاعده سوم چون فخر رازی مفاد این قاعده را با اعتقاد متکلمان مبنی بر صدور بی‌واسطه جمیع مخلوقات از خداوند متعال ناسازگار می‌دیده بر آن ناخسته است. اما اعتراضات و موارد نقضی که او بر این قاعده - که مورد اجماع همه

حکما و عرفا و قبول غالب متکلمان می‌باشد - وارد کرده چیست و از چه درجه‌ای از اعتبار برخوردار است؟ این مقاله به موضوعات یاد شده می‌پردازد.

مقدمه

امام فخرالدین محمد بن عمر رازی متکلم بزرگ قرن ششم هجری از جمله شخصیت‌هایی است که در تاریخ تفکر فلسفه و کلام اسلامی تأثیر زیادی داشته است. او از یک طرف در وارد کردن فلسفه در کلام و آمیختن آن با دلایل و براهین فلسفی بیش از همه متکلمان قبل از خود کوشیده، و تحول عمیقی را در کلام اشعری سبب شده است. او آنچنان در آثار خود به فلسفه روی آورده که بعضی از تألیفات مفصل او مانند: «المباحث المشرقیه»، «المطالب العالیة»؛ «المحصّل» و امثال اینها به اثری فلسفی شبیه‌تر است تا به یک اثر کلامی و از همین روی بعضی از سیره‌نویسان او را در کنار فارابی و ابن‌سینا در زمره «اساطین حکمت» دانسته و در کنار لقب «امام المتکلمین» که دیگران به او داده‌اند از او با عنوان «سید الحکما» تعبیر کرده‌اند.^۱ اما از طرف دیگر او هر جا فلسفه رایج در زمان خود را با اصول کلام اشعری در تعارض دیده از آن انتقاد کرده و بر آن ایرادها و اشکالهای بسیار وارد ساخته است. البته این خرده‌گیریها تأملات و تفکرات نو پدید آورده، مسائل جدیدی را طرح کرده و در نهایت موجبات نضج و تکامل فلسفه اسلامی را فراهم ساخته است. او بر بسیاری از اصول و قواعد فلسفی اعتراضهای جدی وارد کرده است که ما در این جا به ایرادات او بر سه قاعده مهم فلسفی یعنی قاعده «الحق ماهیته انیته» و قاعده «کلّ حادث مسبوق بامکان الوجود و بمادّة» و قاعده «الواحد لایصدر عنه إلاّ الواحد» که شاید بشود بین آنها ارتباطی برای تفسیر نظام هستی‌شناسی او برقرار کرد، می‌پردازیم. مقاله حاضر غالباً براساس کتاب «شرح اشارات و تنبیهات» اوست اگرچه به سایر آثار او هم مراجعه شده است.

۱- ابن ابی اصیبعه؛ عیون الانباء؛ تحقیق بزاز رضا؛ بیروت ۱۹۶۵م؛ ص ۴۶۲؛ طاش کبری‌زاده؛ مفتاح

السعادة؛ قاهره ۱۹۶۸م. ج ۱، ص ۳۱۸ و ج ۲، ص ۱۱۶.

۱- قاعده «الحق ماهیته اینته»

اگرچه از همان عصر یونانی اساسی ترین مسأله در فلسفه ما بعد الطبیعه مسأله «وجود» بوده و آن را به «علمی که از عوارض ذاتی موجود بماهو موجود بحث می‌کند» تعریف کرده‌اند، اما این مسأله در حوزه اسلامی و پس از شیخ اشراق و فخر رازی و نصیرالدین طوسی و به ویژه ابن عربی و قیصری از مسائل مهم حکمت گردید و در فلسفه صدرالدین شیرازی به صورت مهمترین مسأله فلسفی درآمد. از مسائل مربوط به وجود، مسأله «بدهات مفهوم وجود»؛ «مشتراک لفظی یا معنوی بودن وجود»؛ «عینیت یا مغایرت مفهومی وجود با ماهیت» از همان آغاز در میان فلاسفه و متکلمان اسلامی مطرح بوده است. در مسأله اول همه قائل به بدهات مفهوم وجود بوده‌اند. در مسأله دوم و سوم به غیر از ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری - که بنا به نقل صاحب «مواقف» - به اشتراک لفظی وجود و عینیت آن با ماهیت در همه جا قائل بوده‌اند، دیگران به اشتراک معنوی وجود رأی داده‌اند. اما متکلمان اشعری آن را در همه جا زاید بر ماهیت و فلاسفه و اکثر معتزله آن را در ممکنات زاید بر ماهیت و در واجب تعالی عین ماهیت دانسته‌اند.^۱ اما در مورد مسأله «اصالت وجود یا اعتباریت آن» در آثار حکما و متکلمان قبل از صدرالدین شیرازی بحثی تحت این عنوان دیده نمی‌شود و این که به شیخ اشراق نسبت داده می‌شود که او اصالت ماهیتی بوده به این دلیل است که او در کتاب «حکمة الاشراق» بحثی را تحت عنوان «عدم زیادت وجود بر ماهیت در خارج» طرح کرده و در آن جا به اثبات رسانده که اگرچه وجود در ذهن زاید بر ماهیت است لیکن در خارج نمی‌تواند زاید بر آن باشد. ولی چون او ماهیت را امری اصیل می‌پنداشته، پس اگر وجود هم امری اصیل و غیرانتزاعی باشد لازم می‌آید که در خارج امری زاید بر ماهیت بوده باشد. او برای ابطال چنین فرضی دلایل متعددی بر اعتباری بودن وجود می‌آورد.^۲ و این نهایت چیزی است که

۱- عضد الدین ایجی عبدالرحمان بن احمد؛ *المواقف فی علم الکلام* مع شرح الجرجانی؛ مصر ۱۳۰۵ هـ.

(۱۹۰۷ م.) ج ۲، ص ۱۲۷.

۲- قطب‌الدین شیرازی؛ *شرح حکمة الاشراق*؛ چاپ سنگی ۱۳۱۳ هـ.؛ صص ۱۸۲ و ۱۸۹.

در آثار حکیمان قبل از ملاصدرا دیده می‌شود. اما با همه اینها اگر چه در آثار ایشان عنوان «اصالت وجود یا اعتباریت آن» وجود ندارد و شاید هنوز چنین موضوعی برای آنها مطرح نبوده تا مستقیماً در باره آن بحث کنند، ولی از بعضی مواضع سخنان ایشان می‌توان نظر آنها را در باره این مسأله مهم و سرنوشت‌ساز فلسفی فهمید. یکی از جاهایی که می‌توان به آن استشهاد کرد که همه حکمای اسلامی در واجب تعالی وجود را اصیل می‌دانسته‌اند همین مسأله «نفی ماهیت از واجب الوجود» است^۱. به علاوه در آثار بعضی از ایشان و به خصوص ابن سینا کلماتی وجود دارد که می‌توان به آنها استشهاد کرد که او حتی در ممکنات هم وجود را اصیل و ماهیت را اعتباری می‌دانسته است، از جمله آنها سخنی است که او در فصل هفدهم از نمط چهارم «اشارات و تنبیهات» گفته است. او می‌گوید:

«جایز است که ماهیت چیزی سبب صفتی از صفات آن چیز باشد. همچنین جایز است که آن چیز صفتی داشته باشد که سبب صفتی دیگر شود، چنان‌که فصل علت عرض خاص است. اما جایز نیست وجود چیزی معلول ماهیت آن چیز باشد، یا این‌که وجود آن چیز معلول صفتی از صفات دیگر آن باشد. زیرا هر علتی در وجود باید بر معلول خود مقدم باشد، و چیزی که وجود بر آن مقدم است پیش از وجود نیست»^۲.

چنانچه ملاحظه می‌شود از این بیان ابن سینا به روشنی می‌توان نتیجه گرفت که در نظر او وجود در ممکنات اصیل و برای ماهیت قبل از وجود هیچ تأصلی نیست و اگر ماهیات به علّیت موصوف می‌شوند به سبب آن است که به موجودیت توصیف شده‌اند.

اما امام فخررازی در شرح اشارات پس از تفسیر کلام مذکور اظهار می‌دارد که

۱- ابن سینا؛ الشفاء، الهیات؛ تحقیق ژرژ قناتی و سعید زاید، قاهره ۱۹۶۰م؛ ج ۲؛ صص ۳۴۴-۳۴۶؛

دانشنامه علانی؛ الهیات؛ تهران ۱۳۳۱ ش؛ ص ۷۶؛ شهاب‌الدین یحیی سهروردی؛ مجموعه مصنفات

شیخ اشراق؛ تصحیح هنری کرین؛ ج ۱؛ المطارحات؛ ص ۲۸۶؛ صدرالدین شیرازی؛ اسفار اربعه؛ چاپ

تهران؛ ج ۹؛ ج ۱؛ ص ۹۶؛ ج ۶؛ ص ۴۸.

۲- ابن سینا؛ الاشارات و التنبیهات به اهتمام محمود شهابی؛ تهران؛ انتشارات دانشگاه تهران؛

بحث از این مسأله از اجلّ مباحث الهی است که عقول و افهام در آن مضطرب گشته‌اند. او خود برای حلّ این مسأله سه راه را محتمل می‌داند:

۱- این‌که وجود مشترک لفظی میان خدا و ممکنات باشد. این سخن بعضی از متکلمان است که حکما آن را باطل می‌دانند.

۲- این‌که وجود مفهوم واحد و مشترک بین خدا و همه ممکنات باشد، امّا در واجب عین ماهیّت و در ممکنات زاید بر ماهیّت آنها باشد. این عقیده جمهور حکماست.

۳- این‌که وجود مشترک معنوی میان خدا و ممکنات بوده و در هر دو عارض بر ماهیّت باشد. این عقیده بیشتر متکلمان اشعری است.

او پس از آن‌که با شش دلیل فرض اوّل یعنی مشترک لفظی بودن وجود را ابطال می‌کند می‌گوید:

«و چون این قسم [یعنی مشترک لفظی بودن وجود] باطل شد می‌گوییم: به اثبات رسید وجود خدای تعالی از حیث وجود بودن با وجود ممکنات مساوی است. و این از دو حال خارج نیست: یا وجودش مقارن با ماهیّت دیگری است و یا این‌که چنین نیست. قسم اوّل عقیده بسیاری از متکلمان است و می‌گویند: وجود خدای تعالی زاید بر ماهیّت او و صفتی از صفات حقیقت اوست. و قسم دوم عقیده اکثر فلاسفه است و می‌گویند: وجود خدای تعالی عین حقیقت اوست و از این معنا تعبیر می‌کنند به این‌که وجود او عین ماهیّت اوست»^۱.

او نظر حکما (یعنی عدم زیادت وجود بر ماهیّت در واجب تعالی) را با چهار دلیل رد می‌کند:

۱- وجود که مشترک بین واجب و ممکن است اقتضای آن یا این است که عارض بر ماهیّت باشد، یا این است که عارض بر ماهیّت نباشد، و یا این‌که لا اقتضاء است. اگر اقتضای آن عروض بر ماهیّت است، چون وجود مشترک است، پس باید در همه جا عارض بر ماهیّت باشد حتّی در واجب، و این همان اعتقاد ماست. امّا اگر اقتضای آن این است که عارض بر ماهیّت نباشد پس در ممکنات هم نباید عارض باشد و این خلاف اعتقاد شماست. امّا اگر وجود لا اقتضاء است پس باید در همه جا

معلول باشد حتی در واجب.

۲- همه قبول دارند که حقیقت ذات خداوند متعال غیر معلوم است و قابل تصوّر نیست، اما وجود معلوم و بدیهی التصوّر است. از آن جا که غیر معلوم غیر از معلوم است پس حقیقت خداوند غیر از وجود است. اگر خداوند عین وجود بود باید او هم بدیهی التصوّر می بود، در حالی که نیست.

۳- اگر حقیقت حق تعالی جز «وجود مجرّد» نیست و قید «تجرّد» هم که سلبی است و در علیّت او دخالتی ندارد، پس فقط وجود او را باید علت ممکنات دانست. و چون وجود مشترک است پس هر وجودی باید علت باشد و در صفات و افعال واجب با او مساوی باشد.

۴- هر حکمی که بر فردی از طبیعت نوعی (ماهیت کلی) صدق کند بر همه افراد آن نیز صدق خواهد کرد. پس اگر وجود در ما عرضی است و نیازمند به ماهیت، در واجب هم باید چنین باشد.

چنانچه در سخنان فخر رازی دقت شود معلوم می گردد که:

اولاً؛ گویی در نزد او ماهیت قبل از وجود ثبوت خارجی دارد و حتی می تواند علت برای وجود باشد. در حالی که ماهیت را فقط با تعمل عقل می توان در ظرف ذهن مجرّد از وجود فرض کرد و الا در واقع برای ماهیت بدون وجود نه اتصافی است و نه علیتی و نه ثبوتی.

ثانیاً؛ مفاهیم بعضی بر مصادیق خود به نحو تواطی صدق می کنند و بعضی به نحو تشکیک. و چون در ماهیت یا جزء ماهیت تشکیک راه ندارد پس هیچگاه مفهوم مشکک ذاتی مصادیق خود نیست، بلکه برای آنها عرض لازم یا مفارق است. و مفهوم وجود نیز مفهوم مشککی است که از صمیم مصادیق مختلف انتزاع می گردد و به منزله لازم واحدی است که بر ملزومات متغایر به نحو تشکیک حمل می شود. و بنابراین لازم نمی آید که ملزومات آن - یعنی وجود خارجی واجب و وجودات خارجی ممکنات - در حقیقت مساوی باشند. بنابراین از این که اقتضای مرتبه ای از آن - یعنی وجود ممکنات - عروض بر ماهیت است لازم نمی آید که اقتضای مرتبه ای دیگر از آن - یعنی وجود واجب تعالی - عدم عروض بر ماهیت

نباشد.

ثالثاً؛ او بین مفهوم وجود و حقیقت خارجی وجود خلط کرده و آنچه را به مفهوم مربوط می‌شود به مصادیق سرایت داده است. آنچه بدیهی التصور است مفهوم وجود است و آنچه عقول از درک آن عاجز است حقیقت و کنه وجود خارجی حق تعالی است. و هرگز ادراک لازم مقتضی ادراک ملزومات نیست. نهایت چیزی که شما از معلوم بودن مفهوم وجود و غیر معلوم بودن حقیقت حق تعالی می‌توانید نتیجه بگیرید این است که حقیقت واجب تعالی عین مفهوم مطلق وجود نیست. و این از محل نزاع خارج است.

یا تجرّد از ماهیت مربوط به وجود خارجی واجب تعالی است و نه مربوط به مفهوم وجود تا لازم آید هر وجودی در علیّت با او شریک باشد.

و سرانجام این که اصلاً وجود طبیعت نوعی (ماهیت کلی) نیست تا صدق آن بر افراد به تساوی باشد. بلکه وجود مفهوم مشککی است که بر هر مرتبه‌ای از مصادیق خارجی آن حکم جداگانه‌ای جاری است. مرتبه‌ای از آن عارض بر ماهیت و محتاج به علت است و مرتبه‌ای از آن بی‌نیاز از ماهیت و مجرد و قائم بالذات است!

پس حاصل آن که ریشه این شبهه‌ها در این است که حکم مفهوم وجود - که امری انتزاعی و از معقولات ثانیه فلسفی است - به مصادیق وجود - که حقایق متأصل خارجی اند - سرایت داده شده و از مسأله تشکیک حقیقت وجود غفلت شده است.

۲- قاعده «کلّ حادث مسبوق بامکان الوجود و بمادّة»

یکی دیگر از قواعد فلسفی که مورد انکار و اعتراض امام فخر رازی قرار گرفته است قاعده «کلّ حادث مسبوق بامکان الوجود و بمادّة» است. ابن سینا این قاعده را در آثار فلسفی مبسوط خود از قبیل: «شفا»، «نجات» و «اشارات» اثبات کرده

۱- رک: خواجه نصیرالدین طوسی؛ شرح اشارات؛ تهران، انتشارات حیدری؛ ۱۳۷۹ هـ. ج ۳، صص

۳۳-۴۰؛ و صدرالدین شیرازی؛ اسفار اربعه؛ ج ۱؛ صص ۹۶-۱۲۲.

است. برهانی که او برای اثبات این قاعده آورده مورد توجه فلاسفه بعد از او قرار گرفته است و آنها بدون آن که بر تقریر اصل برهان چیزی بیفزایند آن را در کتابهای خود نقل کرده‌اند.^۱

برهان ابن سینا در اثبات قاعده مذکور به اختصار این است:

«هر حادثی قبل از وجود ممکن الوجود است [زیرا اگر ممکن نباشد پس یا ممتنع است و یا واجب و این هر دو با حدوث منافات دارند]. پس امکان وجود برای آن حاصل است. این امکان وجود غیر از قادر بودن فاعل بر انجام فعل است... و این امکان امری که به خودی خود معقول و دارای وجود «لافی موضوع» باشد نیست، بلکه یک معنای اضافی است که نیازمند به موضوع می‌باشد. بنابراین «قوة وجود» و همچنین «ماده» [ماده‌ای که حامل این قوه است] بر وجود حادث سبقت دارند».^۲

شیخ‌الرئیس در «نجات» و «الهیات شفا» می‌گوید: «ما این امکان وجود را «قوة وجود» و حامل آن را به اعتبارات مختلف «موضوع»، «هیولی» و «ماده» می‌نامیم».^۳

فخر رازی و پیش از او امام محمد غزالی چون این قاعده را از جمله دلایل اثبات «قدم عالم» دانسته‌اند به شدت بر آن تاخه و از آن انتقاد کرده‌اند.^۴ در اینجا گزارشی از ایرادات فخر رازی بر اساس آنچه در کتاب «شرح اشارات» آورده است نقل می‌کنیم:

۱- حادث قبل از حدوث نفی محض و عدم صرف است و اصلاً امر متعین و متمیزی در کار نیست تا گفته شود یا واجب است، و یا ممکن، و یا ممتنع. هر حکمی محکوم علیه (موضوعی) لازم دارد.

۱- رک: الهیات شفا؛ ج ۱؛ ص ۱۸۲؛ النجاة؛ به کوشش محیی‌الدین صبری کردی، قاهره ۱۹۳۸ م، ص ۲۱۹؛ اشارات؛ ص ۱۱۴؛ شیخ اشراق، تلویحات؛ ص ۴۸؛ المشارع والمطارحات؛ ص ۳۲۵؛ ملاصدرا، اسفار اربعة؛ ج ۳، ص ۴۹.

۲- الاشارات والتنبيهات؛ ص ۱۱۴.

۳- الهیات شفا، ج ۱، ص ۱۸۲؛ النجاة؛ ص ۲۲۰.

۴- رک: امام محمد غزالی، تهافت الفلاسفة؛ تصحیح سلیمان دینا، مصر، ۱۸۵۵ م؛ صص ۱۰۵-۱۰۹؛ فخر رازی، المباحث المشرقیة؛ قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ هـ. ج ۱؛ صص ۱۱۸-۱۲۱، صص ۱۳۵-۱۳۶؛ شرحی الاشارات؛ ج ۱؛ ص ۲۲۶.

۲- بر فرض که حادث قبل از حدوث ممکن باشد می‌گوییم: «امکان» یک وصف ثبوتی نیست تا محتاج به محلّ و ماده باشد. بلکه دلایل بسیاری بر عدمی بودن آن وجود دارد. او سپس با اصرار و ابرام فراوان می‌کوشد با دلایل متعدّد، عدمی بودن «امکان» را ثابت کند.

۳- این قاعده در مورد عقول مفارقه و نفوس ناطقه نقض می‌شود، زیرا اینها همه در نزد فلاسفه ممکن الوجودند و در عین حال مفارق از ماده‌اند و امکان آنها در ماده نیست. همچنین خود ماده ممکن الوجود است و به ماده دیگری نیازمند نیست^۱.

در پاسخ ایراد اول او گفته‌اند این اشکال او ناشی از آن است که او بین خارجیّات و اعتباریّات فرق نگذاشته است. حادث قبل از حدوثش اگر چه در خارج نمی محض و عدم صرف امّا در عالم عقلی و با اعتبار عقل موجود است و می‌شود پرسید که آیا ممکن است یا واجب یا ممتنع؟
 امّا در مورد اشکال دوم و سوم او باید گفت: این اشکالات در صورتی بر برهان ابن سینا وارد است که مراد او از «امکان» «امکان ذاتی» باشد. امّا اگر مراد او نوع دیگری از امکان یعنی «امکان استعدادی» باشد این اشکالات وارد نخواهد بود. فخر رازی و غزالی امکان را بر امکان ذاتی حمل کرده و آن را از اعتبارات عقلی محض دانسته و بر این اساس این اشکالات را وارد ساخته‌اند. امّا دیگران مانند شیخ اشراق، خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرا امکان به کار رفته در برهان را «بر امکان استعدادی» حمل کرده‌اند. واقعاً مراد ابن سینا از «امکان» در این برهان کدام یک از این دو نوع امکان است؟

انصاف آن است که سخن شیخ‌الرئیس از صراحت کافی برخوردار نیست و هر دو احتمال در آن می‌رود. او از یک طرف در آغاز برهان از امکانی سخن می‌گوید که در مقابل امتناع است. او می‌گوید: «هر حادثی قبل از وجودش ممکن الوجود است، زیرا اگر ممتنع الوجود بود وجود پیدا نمی‌کرد»^۲. و بدون شک این امکانی که

۱- این دو ایراد اخیر را غزالی هم آورده است (تهافت الفلاسفه؛ ص ۱۰۶).

۲- النّجاة؛ ص ۲۱۹.

در مقابل وجوب و امتناع قرار دارد «امکان ذاتی» است. اما او در آخر برهان برای امکان مورد نظر خود وجود خارجی از نوع وجود اعراض قائل می‌شود و می‌گوید: «... این امکان دارای وجود «لافی موضوع» (وجود جوهری) نیست، بلکه یک معنای اضافی (دارای وجود عرضی) است که نیازمند به «موضوع» می‌باشد». درحالی‌که به اتفاق نظر حکما و خود بوعلی مواد ثلاث هیچ یک دارای وجودی از نوع وجود اعراض نیستند و برای آنها هیچ وجود «فی نفسه» ای نیست تا گفته شود جوهرند یا عرض. مواد ثلاث از اعتبارات عقلی - و به اصطلاح متأخران از معقولات ثانیه فلسفی - می‌باشند که ظرف عروض آنها ذهن و ظرف اتصافشان خارج است، اما در خارج هیچ عرضی برای آنها نیست. پس این که شیخ برای این امکان وجود خارجی از نوع وجود اعراض قائل شده و در پایان از آن به «قوه وجود» تعبیر کرده است می‌توان فهمید که مراد او از امکان «امکان ذاتی» نیست، بلکه همان «امکان استعدادی» است که وجودی از نوع وجود اعراض دارد، و از مقوله «کیف» است، و قابل زوال و شدت و ضعف و قرب و بعد و امثال اینها و محتاج به موضوع (ماده) می‌باشد.

اما اگر واقعاً مراد او از امکان در آغاز برهان «امکان ذاتی» باشد و در آخر برهان «امکان استعدادی» را نتیجه گرفته باشد آیا این اشکال بر برهان او وارد نیست که در آن از اشتراک لفظی میان این دو نوع از امکان سوء استفاده شده است و این برهان را باید مغالطه آمیز به حساب آورد؟ البته شاید شیخ رئیس را بتوان تا حدی معذور دانست، زیرا در آثار او و حتی شاگردش بهمنیار هیچ مطلبی که حاکی از تفکیک و تمایز بین امکان ذاتی و امکان استعدادی باشد وجود ندارد^۱. آیا او هنوز به تمایز بین این دو نوع از امکان نرسیده بوده یا این که او امکان ذاتی را اعم از امکان استعدادی، و امکان استعدادی را نوعی از امکان ذاتی می‌دانسته است؟

اما عجیب از حکمای بزرگی مانند شیخ اشراق، خواجه نصیرالدین طوسی و صدرالمতلهین است که با آن که به تمایز بین امکان ذاتی و امکان استعدادی قائل

۱- رک: مرتضی مطهری؛ حرکت و زمان در فلسفه اسلامی؛ تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۹ ش، ج ۱،

بوده‌اند چرا کلمات ابن سینا را عیناً نقل کرده و در آن هیچ اصلاحی به عمل نیاورده‌اند، آیا آنها هم امکان ذاتی را اعم از امکان استعدادی می‌دانسته‌اند تا بشود با اثبات اعمّ اخصّ را از آن استفاده کرد؟ اما اگر اینها را دو معنای متباین می‌دانند و معتقدند که «امکان» به اشتراک لفظی بر هر دو اطلاق می‌شود پس چرا برای رفع این مغالطه درصدد چاره‌جویی بر نیامده‌اند؟

ابن رشد ابوالولید محمد بن احمد فیلسوف اندلسی (۵۲۰ - ۵۹۵ ه. ق.) در پاسخ به اعتراضات غزالی «امکان» را به گونه‌ای تعریف می‌کند که اعمّ از امکان استعدادی است. او از ممکن به «المعدوم الذی یتهیأ أن یوجد و أن لا یوجد» تعبیر می‌کند و معدوم ممکن را نه از آن جهت که معدوم است ممکن می‌داند و نه از آن جهت که موجودی بالفعل است ممکن می‌داند، بلکه آن را از آن جهت که موجودی «بالقوه» است ممکن می‌داند. او پس از تفسیر ممکن، در لزوم تقدّم امکان و ماده بر وجود حادث چنین استدلال می‌کند:

«ولمّا کان نفس العدم لیس یمکن فیہ أن ینقلب وجوداً، ولانفس الوجود أن ینقلب عدماً، وجب أن یكون القابل لهما شیئاً ثالثاً غیرهما، و هو الذی یتّصف بالامکان و التکوّن و الانتقال من صفة العدم إلى صفة الوجود. فإنّ العدم لا یتّصف بالتکوّن و التّغیّر. ولا الشیء الکاثرن بالفعل أيضاً یتّصف بذلك لأنّ الکاثرن إذا صار بالفعل ارتفع عنه وصف التکوّن و التّغیّر و الامکان.

فلا بدّ إذن ضرورة من شیء یتّصف بالتکوّن و التّغیّر و الانتقال من العدم إلى الوجود، کالحال فی انتقال الأضداد بعضها إلى بعض. أعنی أنّه یجب أن یكون لها موضوع تتعاقب علیه، إلاّ أنّه فی التّغیّر الذی فی سائر الأعراس بالفعل و هو فی الجوهر بالقوه»^۱.

خواجه نصیرالدین طوسی در «شرح اشارات» پس از آن‌که برهان ابن سینا را با تعبیراتی نزدیک به عبارات خود او تقریر می‌کند؛ برای دفع ایرادات فخر رازی امکان به کار رفته در برهان را به «امکان استعدادی» تفسیر می‌کند. او البته در شرح اشارات از لفظ امکان استعدادی استفاده نمی‌کند و مانند خود ابن سینا از امکان حوادث به «قوه وجود» آنها تعبیر می‌کند و بین این امکان و امکان ذاتی فرق قائل

می‌شود. زیرا این نوع از امکان امری عینی و خارجی است که قابل شدت و ضعف و قرب و بعد است و پس از خروج موجود از قوه به فعل زایل می‌گردد و بر مصادیق خود به نحو تشکیک حمل می‌شود. و اینها همه خواص «امکان استعدادی» است و إلاً امکان ذاتی که لازم ماهیات ممکنات است نه قابل شدت و ضعف است و نه قابل زوال و نه مفهومی مشکک^۱. او در «نقد المحصل» در این باره با وضوح بیشتری سخن گفته و در پاسخ از اعتراض فخررازی بر این قاعده تصریح کرده است که لفظ امکان بین امکان ذاتی و امکان استعدادی مشترک لفظی است و در این برهان مراد این سینا از امکان، امکان استعدادی است که محتاج به ماده است. عبارت او چنین است:

«و التحقيق في هذا الموضوع هو أن الامكان يقع بالاشترک اللفظی عندهم علی معینین: أحدهما ما يقابل الامتناع، و هو عندهم صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا الوجود و الممتنع من المتصورات، ولا يلزم من اتصاف الماهية بها كونها مادية. و الثاني الاستعداد، و هو موجود عندهم معدود في نوع من أنواع جنس الكيف. و إذا كان موجوداً و عرضاً و غير باق بعد الخروج إلى الفعل، فيحتاج لا محالة قبل الخروج إلى محلّ و هو المادة»^۲.

خواجه اشکالات فخررازی را ناشی از همین می‌داند که او بین امکان ذاتی و امکان استعدادی تمیز قائل نشده است و اگرچه «امکان ذاتی» از امور اعتباری و بی‌نیاز از محلّ است ولی «امکان استعدادی» امری خارجی و نیازمند به محلّ می‌باشد. اما در مورد عقول و نفوس مفارقه و حتی هیولی - که در نزد حکمای مثناء از مبذعات است - باید گفت که امکان آنها «امکان ذاتی» است و همین امکان ذاتی هم برای به وجود آمدن آنها کافی است؛ زیرا علت آنها تامّ الفاعلیّه است و در اینها هم حالت منتظره‌ای وجود ندارد. اما در حوادث مانند نفس یا صورت یا عرض که نحوه وجود آنها تعلقی و وجود در شیء دیگری است، امکان ذاتی کافی نیست و علاوه بر آن ماده‌ای هم باید باشد تا آنها را بپذیرد.

۱- شرح اشارات خواجه؛ ج ۳؛ ص ۱۰۲.

۲- خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل؛ به کوشش آقای عبداللّه نورانی؛ بیروت ۱۹۸۵ م.

۳- قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد»

این قاعده از جمله قواعد فلسفی است که امام فخر رازی و قبل از او امام محمد غزالی به شدت آن را مورد انکار قرار داده‌اند^۱، در حالی که این قاعده یکی از مهمترین قواعد فلسفی است که بسیاری از اصول و مسائل فلسفی دیگر به طور مستقیم یا غیرمستقیم بر آن مترتب شده است. مفاد این قاعده این است که: اگر علتی به تمام معنا واحد باشد و در آن هیچ کثرتی نباشد معلول و اثری هم که بی واسطه از آن به وجود می‌آید واحد است.

این قاعده مورد اتفاق همه فلاسفه از حکمای قدیم یونان گرفته تا حکمای متأخر اسلامی می‌باشد. ابن رشد قاعده «الواحد» را قضیه‌ای می‌داند که همه قدامتاً از فلاسفه یونان بر آن اتفاق داشته‌اند^۲. فارابی در رساله‌ای که از زینون کبیر شاگرد ارسطو آورده است از قول او نقل می‌کند که این قاعده را از استادش ارسطو شنیده است^۳. این قاعده به خصوص در آثار نوافلاطونیان به روشنی مورد تأکید قرار گرفته است^۴. حکمای اسلامی نیز از مشاء و اشراق این قاعده را پذیرفته و با دلایل متعدد به اثبات آن پرداخته‌اند. و در این راه شیخ‌الرئیس و شاگردش بهمنیار گوی سبقت را از دیگران ربوده به گونه‌ای که در آثار دیگران کمتر دلیل تازه‌ای علاوه بر آنچه ایشان گفته‌اند می‌توان یافت^۵.

۱- رک: امام محمد غزالی، *تهافت الفلاسفة*؛ ص ۱۲۹ و بعد؛ فخر رازی، *المباحث المشرقیة*؛ ج ۱؛ صص

۴۶۸-۴۶۰؛ شرحی الاشارات؛ ج ۱؛ صص ۲۳۵-۲۳۶.

۲- ابن رشد، *تهافت التهافت*؛ صص ۲۹۲-۲۹۳ و ۳۰۶ و بعد.

۳- فارابی، محمد بن محمد؛ *مجموعه رسائل؛ رساله زینون*، چاپ حیدرآباد دکن هند، ص ۷.

۴- فلوطین، *انولوجیا؛ تصحیح عبدالرحمن بدوی*، قاهره ۱۹۶۶ م، م. میمردهم، ص ۱۳۴.

۵- رک: *الهیات شفا*؛ ج ۲، ص ۴۰۳؛ *الاشارات و التنبیحات*، ص ۱۱۶؛ بهمنیار بن مرزبان، *التحصیل*؛

تصحیح مرتضی مطهری، دانشگاه تهران، ص ۵۳۱؛ محمدباقر داماد، *القبسات*، چاپ سنگی، ص ۲۳۲؛

شهاب‌الدین یحیی سهروردی، *تلویحات*، ص ۵۰، *المشارع و المطارحات*؛ ص ۳۸۵؛ صدرالدین شیرازی-

اسفار اربعة، ج ۲، ص ۲۰۵، و ج ۷، ص ۲۰۹.

اهل عرفان نیز اصل این قاعده را پذیرفته و آن را از مسلمانات دانسته‌اند. اگرچه در تفریع بر این قاعده و تعیین صادر اول با حکما اختلاف کرده‌اند.^۱ متکلمان معتزلی نیز با این قاعده مخالفتی نکرده‌اند. اما در میان متکلمان اشعری چنان‌که گفتیم غزالی و فخررازی به شدت با این قاعده مخالفت کرده و تا آن‌جا که توانسته‌اند در ابطال آن کوشیده‌اند. اما با وجود مخالفت ایشان نمی‌توان گفت که اشاعره با قاعده «الواحد» مخالف بوده‌اند. آنچه موهم این است که متکلمان باید با قاعده «الواحد» مخالف باشند این است که ایشان جمیع ممکنات را با همه کثرت بی‌شماری که دارند مخلوق بی‌واسطه خداوند متعال می‌دانند، اما این عقیده با اعتقاد به قاعده «الواحد» قابل جمع است. زیرا - چنانچه میر سید شریف جرجانی هم توجه داده است^۲ - اشاعره از آن‌جا که برای حق تعالی صفات حقیقی متعدّد زاید بر ذات قائل شده‌اند او را بسیط حقیقی و «واحد من جمیع الجهات» ندانسته‌اند تا مشمول قاعده «الواحد» باشد. به علاوه بعضی این قاعده را به فاعل موجب اختصاص داده‌اند، اما صدور کثیر از فاعل مختار را جایز شمرده‌اند. فاعل مختار چون دارای اراده‌ها و تعلّقات متعدّد است در واقع «واحد من جمیع الجهات» نیست تا مشمول قاعده «الواحد» باشد.

بنابراین اگر کسی ادعا کند که اصل قاعده «الواحد» مورد اتفاق همه دانشمندان از عرفا و حکما و متکلمان است سخنی به‌گزارف نگفته است. و چنانچه خواجه نصیرالدین طوسی در نقد سخنان امام فخررازی در «نقد المحصل» گفته است چون اشاعره قبول دارند که صفت واحد مقتضی بیش از حکم واحد نیست و برای غیر از صفات (یعنی برای ذات) هم که ایشان علیتی قائل نیستند، پس جواز صدور کثیر از واحد را نمی‌توان به ایشان نسبت داد. بنابراین می‌توان گفت اشاعره هم مانند معتزله و فلاسفه با قاعده «الواحد» موافقت دارند و مخالف با قاعده

۱- ابن فناری؛ مصباح الانس فی شرح مفتاح الغیب، چاپ سنگی، ص ۳۰.

۲- میر سید شریف جرجانی، شرح المواقف فی علم الکلام، مصر ۱۳۲۵ هـ. / ۱۹۰۷ م. ج ۴، صص

«الواحد» مخالف با رأی همگان است.^۱

اگر در پذیرش اصل قاعده «الواحد» اختلافی نباشد اما در تفریع بر این قاعده و در مورد صادر اوّل از حق تعالی اتفاق نظر وجود ندارد. فلاسفه قدیم یونان از صادر اوّل به «عنصر» یا «عنصر اوّل» تعبیر کرده‌اند. و به بعضی از ایشان نسبت داده‌اند که این عنصر اوّل را آب یا هوا یا امثال اینها می‌دانسته‌اند که صدرالمثلّهین شیرازی بعید نمی‌داند که با توجه به اوصاف بلندی که ایشان برای این عنصر اول ذکر کرده‌اند مراد ایشان همان وجود منبسطی باشد که در اصطلاح عرفا از آن به «نفس رحمانی» تعبیر شده است.^۲

اما فلاسفه بزرگ اسلامی به تبع فلاسفه بزرگ یونان صادر اوّل از باری تعالی را «عقل اوّل» دانسته‌اند، زیرا با توجه به قاعده «الواحد» اولین صادر از حق تعالی - که بسیط محض و واحد من جمیع الجهات است و هیچ‌گونه کثرتی در آن راه ندارد - باید موجودی باشد که در او هیچ کثرت و ترکیب حقیقی وجود نداشته باشد. اما وجود در نظر ایشان یا جوهر است یا عرض. و جوهر یا عقل است، یا نفس، یا جسم، یا ماده، یا صورت. صادر اوّل عرضی از اعراض نمی‌تواند باشد، زیرا عرض در وجود خود محتاج به موضوع است و موضوع آن جسم است که مرکب از ماده و صورت است. صادر اوّل جسمی از اجسام یا اجزای سازنده آن یعنی ماده و صورت هم نیست؛ زیرا جسم مرکب است و اجزای سازنده آن هم در وجود محتاج یکدیگرند و تحقق آنها به تنهایی ممکن نیست. اما نفس هم اگرچه ذاتاً موجودی مجرد است اما در افعال خود به بدن تعلق دارد. بنابراین جز «عقل» که مجرد محض است، ممکن نیست موجود دیگری «صادر اوّل» باشد.

۱- عبارت خواجه نصیرالدین طوسی چنین است: «أقول: الأشعرية قالوا: الصفة الواحدة لا تقتضى أكثر من حكم واحد. أمّا الذات الواحدة فلم يقولوا ذلك فيه إذ لم يقولوا بعلیّة ما عدا الصّفات. و المعتزله و الفلاسفة قالوا بذلك فی الدّوات أيضاً. و صاحب الكتاب [أی فخرالدین الرّازی] خالف الكلّ.» (تلخیص المحصل، بیروت ۱۹۸۵ م، ص ۲۳۸)

۲- رک: ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی؛ الملل و النحل، بیروت، ۱۹۸۱ م، صص ۱۵۳-۱۵۸، اسفار اربعة، ج ۵، صص ۲۰۷-۲۱۰.

اما عرفا چنانچه گذشت با آن که اصل قاعده «الواحد» را از مسلمات می‌دانند، ولی بنا به دلایل متعدّد^۱ که بیان آنها از حوصله این مقاله بیرون است، «عقل اول» را صادر نخستین از حق تعالی نمی‌دانند بلکه صادر اول را «عماء»؛ «وجود منبسط»؛ «فیض مقدّس»، «نفس رحمانی» و «وجود عام» که از هرگونه ترکیبی حتی ترکیب از ماهیت و وجود منزّه است معرفی کرده‌اند و عقل اول و به تعبیر آنها «قلم اعلیٰ» را مخلوق اول و یکی از تعینات صادر نخستین دانسته‌اند.^۲

اکنون که گزارشی از آراء و اقوال مختلف درباره این قاعده تقدیم شد مناسب است برای تکمیل مطلب به دلیل ابن سینا در اثبات قاعده «الواحد» و ایرادات فخررازی بر آن پردازیم. شیخ الرئیس در اثبات قاعده می‌گوید:

«مفهوم این که علتی چنان باشد که از آن «الف» صادر شود، غیر از مفهوم آن است که علتی چنان باشد که از آن «ب» صادر شود. پس هرگاه از یک علت دو چیز صادر شود، این نشانه آن است که در آن علت دو حیثیت که به لحاظ مفهوم و حقیقت با یکدیگر متفاوتند وجود دارد. پس آن دو حیثیت [که هر یک منشأ صدور یکی از آن دو اثر است:] یا هر دو از مقومات علتند؛ یا هر دو از لوازمند؛ یا یکی مقوم و دیگری از لوازم است.

[در فرض اول که هر دو حیثیت مقوم علتند، لازم می‌آید که علت مرکب باشد نه واحد من جمیع الجهات، هذا خلف.] اما در فرض دوم که هر دو حیثیت از لوازم علتند [چون لازم هر چیزی معلول آن چیز است] پس سخن از سرگرفته می‌شود [که چون مفهوم صدور یکی از این دو لازم با مفهوم صدور لازم دیگر مغایر است، و مغایرت در مفهوم حاکی از مغایرت در حقیقت است، پس باید در علت آنها دو حیثیت باشد،] که این دو حیثیت یا مقوم ماهیت علتند، و یا هر دو لازم وجود اویند، و یا یکی مقوم و دیگری لازم است.

[اما در فرض سوم که یکی از دو حیثیت مقوم باشد و دیگری لازم، چون لازم معلول ملزوم خود است، پس باید حیثیتی دیگر در ذات علت باشد که این لازم معلول آن شده است. پس چون بازگشت لازم به مقوم است لازم می‌آید که مثل فرض اول، علت مرکب از دو حیثیت مقوم باشد.]

۱- رک: میرزا مهدی آشتیانی، اساس التوحید، دانشگاه تهران؛ ۱۳۳۰ ش؛ صص ۶۸-۷۲.

۲- رک: ملاصدرا؛ اسفار اربعه؛ ج ۲، ص ۳۳۲ و ابن فناری، مصباح الانس؛ چاپ سنگی؛ صص ۶۹-۷۳.

حاصل آن‌که علتی که از او دو چیز در عرض هم پدید آید، آن علت قسمت پذیر [مرکب] است»^۱.
فخر رازی بر استدلال ابن سینا اعتراض می‌کند. او درباره دلیل شیخ الرئیس می‌گوید:

«این قویترین دلیلی است که در این مسأله آورده‌اند، و ما در کتابهای خویش ضعف آن را از وجوه بسیار بیان کرده‌ایم^۲. و در این جا به نکاتی کوتاه از آن اکتفا می‌کنیم. پس می‌گوییم: مفهوم این که «این چیز سنگ نیست» غیر از مفهوم آن است که «این چیز درخت نیست». پس این دو مفهوم یا هر دو مقومند، یا هر دو لازمند، یا یکی مقوم و دیگری لازم است. و همان تقسیماتی را که شما در باره اثبات قاعده «الواحد» آوردید می‌آوریم تا این که ناگزیر شوید بگویید: امر بسیط [همان طور که از آن فقط یک چیز صادر می‌شود] فقط یک چیز از آن سلب می‌شود، در حالی که فساد این سخن معلوم است [و از امر بسیط چیزهای فراوانی را می‌توان سلب کرد].

اما اگر گفته شود: اختلاف این دو مفهوم به خاطر اختلاف در سلب است نه در مسلوب عنه؛ می‌گوییم: چرا همین سخن را در علت بسیط نمی‌گویید؟ و چرا در آن جا جایز نمی‌دانید که اختلاف دو مفهوم به خاطر اختلاف در نسبت باشد، یعنی در نسبت علت به این معلول، و نسبت علت به آن معلول، در حالی که علت واحد و بسیط است؟

همچنین وقتی می‌گوییم: «این مرد نشسته است» مفهومی غیر از مفهوم «این مرد ایستاده است» می‌باشد. و همان تقسیمات مذکور در برهان شما را می‌شود این جا تکرار کرد تا این که ملزم شوید بگویید مرد نشسته غیر از مرد ایستاده است و مرد متکلم غیر از ساکت است. [در حالی که چنین نیست و می‌شود برای شیء واحد صفات متعدّد آورد.]

همچنین مفهوم «این جوهر قابل سیاهی است» غیر از مفهوم «این جوهر قابل حرکت است» می‌باشد. و همان تقسیمات مذکور را تکرار می‌کنیم تا شما ناچار شوید بگویید شیء واحد جز مقبول

۱- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات؛ ص ۱۱۶.

۲- برای ابرادات فخر رازی رک: المباحث المشرقیة؛ ج ۱؛ ص ۴۶۱-۴۶۸. و برای پاسخ این اعتراضات او رک: صدر المتألهین؛ اسفار اربعه؛ چاپ ایران؛ ج ۲؛ ص ۲۰۶-۲۰۷؛ و ج ۷؛ صص ۲۱۱-۲۳۲.

واحدی را نمی‌پذیرد. در حالی که این سخن را هم باطل می‌دانید. [و شیء واحد می‌تواند قابل برای امور بسیاری باشد].

و هیچ راه چاره‌ای نیست مگر آن‌که گفته شود: تغایر مفهوم به خاطر اختلاف در نسبتها حاصل می‌شود. [نسبت مسلوب عنه به مسلوبها، یا نسبت موصوف به اوصاف، یا نسبت قابل به مقبولات] در حالی که ذاتی که این نسبتها بر آن عارض می‌شود واحد است. و چه مانعی دارد که در علت بسیط هم وضع به همین‌گونه باشد^۱.

خواجه نصیرالدین طوسی از اعتراض فخررازی پاسخ می‌دهد که:

«سلب و انصاف و قبول با یک چیز به تنهایی تحقق پیدا نمی‌کند. این نسبتها از یک چیز، از آن حیث که واحد است، لازم نمی‌آیند. بلکه باید چیزهایی بیش از یکی باشند، تا بر آنها مقدم شوند، تا این نسبتها با اعتبارات مختلف از آن اشیاء لازم آیند. و صدور چیزهای بسیار از چیزهای بسیار ممتمنع نیست.

توضیح مطلب این‌که: سلب، به دو طرف مسلوب و مسلوب عنه نیاز دارد تا بر آن مقدم شوند. برای سلب ثبوت مسلوب عنه به تنهایی کافی نیست. همچنین انصاف نیازمند به دو طرف است: صفت و موصوف. به همین‌گونه قبول نیازمند به دو طرف است: قابل و مقبول، یا قابل و فاعلی که مقبول را در قابل ایجاد کند. همچنین اختلاف مقبول مثل سیاهی و حرکت، نیازمند به اختلاف حال قابل است. جسم در حالی سیاهی را می‌پذیرد که منفعّل از غیر خود است، و حرکت را در حالی می‌پذیرد که امکان خروج از حالت موجود را دارد. [پس در همه این موارد بیش از امر واحدی دخالت دارد]. اما در صدور چیزی از چیزی، تحقق امر واحدی که همان علت است کافی است و الا استناد جمیع معلولها به مبدأ واحد محال بود^۲.

صدرالمستألهین این جواب خواجه را برای دفع اشکال فخررازی کافی می‌داند الا آنچه خواجه در مورد سلب گفته است. ایشان معتقد است که سلب همیشه متوقف بر دو طرف مسلوب و مسلوب عنه نیست، بلکه در بعضی موارد وجود مسلوب عنه به تنهایی کافی بوده و لازم نیست که شیء مسلوب هم

۱- فخر رازی، شرحی الاشارات، ج ۱، ص ۲۳۶.

۲- رک: شرح اشارات خواجه، ج ۳، ص ۱۲۶.

تحقق داشته باشد. مثل این که ما در ازل - که «كان الله و لم يكن معه شيء» - همه ممکنات را از خداوند متعال سلب می‌کنیم. یا این که صفات سلبی برای او قرار می‌دهیم و می‌گوییم: او جسم نیست؛ جوهر نیست؛ عرض نیست و... پس در همه این موارد سلب فقط متوقف بر مسلوب عنه است، و منشأ سلوب کثیره جز امر واحد نیست. و با این حساب در مورد سلب امور کثیره از مسلوب عنه واحد اشکال فخر رازی دفع نخواهد شد. سپس ایشان برای رفع این نقص و تکمیل بیان خواجه می‌گوید:

«جواب حقّ از این اشکال آن است که گفته شود صدق آن سلوب بر حق تعالی از این نظر صحیح است که ما در این موارد نقایص و اعدامی را از او سلب می‌کنیم، که بازگشت آن به اثبات وجود تامّ و کاملی است که سر منشأ هر موجودی و کمال هر کائنی و غایت هر کمالی است. بنابراین در آن جا فقدان نیست، مگر نبودن فقدان. و سلبی نیست، مگر سلب سلب. او همان وجود واجب، احدی، تامّ است»^۱.

به عبارت دیگر سلوبی که در مورد خداوند متعال هست سلوب حقیقی به معنای حقیقی سلب نیست. بلکه مطابق قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء» - که اقامه برهان بر آن از ابتکارات فلسفی خود صدرالمتألهین است - سلب هیچ وجودی از بسیط الحقیقه ممکن نیست. بنابراین سلوبی که در مورد خداوند متعال هست سلوب حقیقی نیست که امری وجودی از او سلب شده باشد. بلکه در همه مواردی که چیزی از او سلب می‌شود اگر دقت کنیم در واقع نقص یا عدمی از او سلب شده است. مثلاً از جمله صفات سلبیّه

۱- عبارت ملاحظه این است: «اقول جميع ما ذكره في هذا الكلام صحيح إلا الذي دفع به النقص بالسلب، فإنّ لأحد أن يقول: سلب الشيء عن الشيء لا يتوقف على ثبوت الشيء المسلوب... فحقّ الجواب عن هذا الاشكال: أنّ صدق تلك السلب كلّها، لكونها سلوب النقص و اعدام الاعدام، يرجع إلى اثبات الوجود التامّ الكامل الذي هو منشأ كلّ موجود و تمام كلّ كائن و غاية كلّ كمال، فلا فقد هناك اصلاً إلا فقد الفقد، و لاسلب إلا سلب السلب. و هو نفس الوجود الواجب الأحد التامّ.» (سفر اربعة؛ ج ۷،

واجب الوجود جسم و جوهر نبودن و کمّ و کیف نداشتن است. و این معانی نسبت به وجود مطلق، که هویت بسیط و نامحدود است، از قبیل معانی سلبیه می‌باشند. پس هنگامی که این گونه معانی را از بسیط الحقیقه سلب می‌کنیم در حقیقت یک سلسله سلوب را از هویت بسیط سلب نموده‌ایم و سلب سلوب معنایی جز اثبات وجود در بر ندارد!



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی