

بازاندیشی در مبانی قاعده‌الواحد

علیرضا شایان^۱
جنان ایزدی^۲

چکیده

قاعده‌الواحد، یکی از قدیم‌ترین و پرحاشیه‌ترین قواعد فلسفی است که همواره با مخالفت‌ها و موافقت‌های فراوان به‌خصوص توسط متکلمان روبرو بوده است. بسته به تفاوت تعریف‌ها از مبادی تصویری این قاعده، مصداق و مجرای این قاعده نیز تغییر کرده و از وحدت‌صادر اول تا تعدد قوای نفس، کاربرد پیدا نموده است. مخالفان، اغلب این قاعده را ناقضِ فاعلیت و قدرت و اراده‌مطلق خداوند شمرده‌اند. در این میان، در برخی از آثار سهروردی و صدرالمتألهین - که از مدافعان این قاعده‌اند - نیز عباراتی وجود دارد که لازمه‌ای جز نفی یا ترقیق بسیار این قاعده دربرنخواهد داشت. باید گفت برخی از حکما، از این قاعده، چونان «اصل اصیل» و «حصن حصین» دفاع کرده‌اند، اما با بازاندیشی در برخی مبادی این قاعده، می‌توان ادله آن را مورد نقد و بازنگری قرار داد تا معلوم گردد که برای دفاع از این نظریه، می‌بایست از دلایل دیگری بهره جست.

کلمات کلیدی: قاعده‌الواحد، صادر اول، عقول، وحدت، کثرت، سنخیت.

^۱ - کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان shayan5799@yahoo.com
^۲ - استادیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان، نویسنده مسؤل dr.izadi2010@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۱۱

۱. طرح مسأله

در باب معنای قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» به ساده‌ترین بیان می‌توان گفت: از یکی جز یکی پدید نمی‌آید و بدین سبب «مبدأ واحد را در واحد و منشأ کثیر را در کثیر باید جستجو کرد» (دینانی، ۱۳۸۸، ص ۴۵۱). تمام نکته در همین جاست که اگر منشأ کثرت را باید در کثیر جست، چگونه می‌شود بین واحد و کثیر ارتباط منطقی و قابل فهم صحیحی برقرار کرد تا واحد همچنان واحد و کثیر همچنان کثیر بماند؟ سؤال اصلی مطروحه در این مقاله این است که آیا دلایل مورد استفاده در اثبات این قاعده و نیز دامنه و مصادیق آن به همان استحکامی است که ادعا می‌شود یا خیر و آیا سؤالات و اشکالات منکران و منتقدان این قاعده به نحو مستدل و قانع کننده پاسخ یافته است؟ همچنین در کتب فلسفی دو فیلسوف نامدار - شیخ اشراق و ملاصدرا - به دنبال ناسازگاری‌های احتمالی و نتایجی متفاوت با لوازم این قاعده خواهیم گشت.

این قاعده، سؤالات و مجادلات بسیاری را پدید آورده است که به اجمال یا تفصیل به برخی از آنها در این مقاله پاسخ داده خواهد شد. از جمله اینکه: آیا خداوند نمی‌تواند بدون واسطه بیافریند؟ آیا وحدت و بساطت او به معنای عدم امکان انتزاع معانی و صفات و جهات متعدد از ذات اوست؟ و آیا می‌توان به گونه‌ای بساطت واجب‌تعالی را تبیین کرد که آفرینش بلاواسطه مخلوقات را برای او مجاز شمرد؟

مدعای اصلی این مقاله جز این نیست که برای دلایل موجود برای اثبات این که تنها و تنها عقل اول، بلاواسطه از خداوند صادر شده است، ناکافی و ادعای بدیهی بودن این قاعده، بلا دلیل است. نیز مقاله در صدد بیان این مطلب است که "نظام صدور اشراقی" و لازمه آن - که چیزی جز نفی قاعده الواحد نخواهد بود - به صورت اصولی در رابطه با قاعده الواحد واکاوی نشده است. همچنین در کلمات ملاصدرا تعبیری وجود دارد که با ادامه آن مسیر و استخراج منطقی لوازم آن، می‌توان سرنوشت این قاعده را به گونه‌ای دیگر تصور کرد.

۲. پیشینه پژوهشی مسأله

این قاعده پرجنجال، در سنت فلسفه اسلامی اولین بار توسط ابونصر فارابی (۲۵۸-۳۳۹ق) در برخی از آثارش بی‌آن که برای اثبات‌اش استدلالی اقامه کند، مطرح گردیده است (فارابی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۲). فارابی در تبیین نظریه‌اش وامدار افلوطین است هر چند در این باب مقلد محض افلوطین نیز نیست و در جنبه‌هایی از افلوطین متمایز است (خادمی، ۱۳۸۶؛ نیز برای آشنایی بیشتر با نظریه فیض در بین فیلسوفان مسلمان نک. به: همان، ۱۳۹۰).

ظاهراً انتساب طرح اولیه این قاعده به ابویوسف الکندی (۱۸۵-۲۶۰ق) از سوی دکتر دینانی، صحیح نمی‌نماید (ر.ک: دینانی، ۱۳۸۸، ص ۴۵۳؛ یثربی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۲؛ میری، ۱۳۹۰، ص ۱۰). فارابی به نقل از زنون، این قاعده را به ارسطو منتسب می‌کند (فارابی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۲)، اما ابن‌رشد فیلسوف معروف اندلسی که به پیروی از ارسطو مشهور است، این قاعده را به افلاطون و ثامسطیوس نسبت می‌دهد و در این باب نامی از ارسطو نمی‌برد (ابن‌رشد، ۱۹۹۴م، ص ۱۶۳).

اما قدیم‌ترین صورت‌بندی از این قاعده در کتاب معروف افلوپین (وفات ۲۷۰م) یعنی *اثولوجیا* که برگرفته از کتاب *نئادهای اوست*، دیده می‌شود (افلوپین، ۱۴۱۳ق، ص ۱۳۴). نیز در کتاب *ابرقلس* یا پروکلس (وفات ۴۸۴م)، به نام *الخیر/المحض* که بر دیدگاه‌های نوافلاطونی مبتنی است، در باب این قاعده اشاراتی رفته است (میری، ۱۳۹۰، ص ۱۰). در نظر نگارندگان این مقاله، ظاهراً همین انتساب نادرست کتاب *اثولوجیا* به ارسطو، باعث گردیده است تا ریشه‌های این قاعده، گاهی ارسطویی و گاهی افلاطونی قلمداد گردد. به‌هرروی، در یونانی بودن ریشه این قاعده، تردیدی وجود ندارد (دینانی، ۱۳۸۸، ص ۴۵۳)؛ اما برهانی کردن، تبیین ابعاد مختلف آن و بهره‌گیری از لوازم و نتایج و اعمال این قاعده در موارد متعدد، کاری است که صرفاً در سنت عقلانی اسلامی صورت پذیرفته است و ابن‌سینا اولین کسی است که به‌صورت برهانی و به‌گونه‌ای روشن به این بحث پرداخته است (میری، ۱۳۹۰، ص ۱۰).

گرچه برخی از فلاسفه چون ملارجبعلی تبریزی و میرداماد به این قاعده، سخت اعتقاد ورزیده و آن را «از فطریات عقل صریح» خوانده و مخالفان این قاعده را دارای قلب و قریحه فاسد، شمرده‌اند (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۵۱)، اما همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد عرفا، فلاسفه و متکلمان بسیار دیگری هم هستند که به دلایل فلسفی یا انگیزه‌های دینی و به نیت باز کردن دست خداوند در هستی و تبیین‌پذیر کردن معجزات، گاه با اصل قاعده و گاه با تطبیق مصداق قاعده بر خداوند، برسر‌مهر نبوده‌اند و نیز اغلب اشاعره نه تنها با این قاعده که با ضرورت علی و معلولی نیز به مخالفت برخاسته‌اند و به جای آن «عادت الله» را در میان افکنده‌اند (برای آشنایی با سیر و مفاد این نظریه در بین اشاعره ر.ک: خادمی، ۱۳۷۸، ص ۳۴-۴۲؛ همان، ص ۷۲-۸۰).

شیخ اشراق نیز هرچند از این قاعده دفاع کرده است (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۵-۱۲۶)، اما با اعلام مخالفت با «نظام آفرینش مشائی و حصر مراتب صدور در عقول عشره» و بنا نهادن یک نظام شگفت‌انگیز تأثیر و تأثر با واسطه و بی‌واسطه «مشاهدات و اشراقات» در بین نورالانوار و انوار قاهره و سانحه (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۰)، تقریباً چیزی از قاعده‌الواحد باقی نگذاشته است!

در این میان صدرالمتألهین با آن که در بخش‌های مختلفی از *اسفارالاربعه*، مبسوطاً به تأیید و تقویت قاعده پرداخته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۰۴-۲۰۹؛ ج ۷، ص ۲۰۴-۲۸۱؛ ج ۸، ص ۶۰)، اما اولاً: در کاربرد آن، قائل به توسعی که فیلسوفان مشائی به خرج داده‌اند، نیست و ثانیاً: در برخی مواضع از آثارش به گونه‌ای در باب خداوند سخن گفته است که خداوند را نیز در عین وحدت و بساطت‌اش، بی‌واسطه دارای افعال و آثار بی‌شماری دانسته است.

در چندساله اخیر و در پی نقد این قاعده توسط دکتر یثربی (۱۳۸۴، ص ۲۵۱-۲۶۳)، نیز موجی از مقالات در دفاع از این قاعده، به راه افتاد (برای نمونه ر.ک: عشاقی، ۱۳۸۵، ص ۲۵۵-۲۶۱؛ غفاری، ۱۳۸۷، ص ۳۱-۵۵؛ حاجیان، ۱۳۸۷، ص ۲۶۲-۲۷۷؛ اکبری‌ان و مرزانی، ۱۳۹۱، ص ۲۱-۵۴). هرچند نگارندگان این مقاله در نقد ادله این قاعده، همان‌گونه که در ادامه آمده است از راهی به کلی متفاوت با دکتر یثربی، مشی نموده‌اند، اما در همه این مقالات از جمله مقاله دکتر یثربی، نکاتی مغفول مانده و گاه ادعاهای بی‌پشتوانه‌ای مطرح گردیده است که به اختصار به آن‌ها اشاره خواهد رفت؛ از جمله مبنا قرار دادن تعریف ناصحیحی از سنخیت و نقد قاعده الواحد با آن تعریف مخدوش، بزرگ‌نمایی در تعداد طرفداران و حتی ادعای گزارف «اجماع حکما»! در صدق این قاعده و تبیین منصفانه خلل‌های وارده به ادله این قاعده و تبیین اغماض بسیاری از محققان در بیان ناسازگاری‌های موجود در کتب بزرگانی چون سهروردی و ملاصدرا در این باب.

۳. تعریف و تحلیل مبادی تصویری قاعده الواحد

در باب قاعده الواحد، چهار مفهوم اصلی و کلیدی به‌طور اجمال، مورد بررسی و تحلیل مضمونی قرار می‌گیرد تا اولاً آشکار شود تقریباً در تمام این موارد، اختلافات خرد و درشت بسیاری وجود دارد و ثانیاً پس از تدقیق در این تعاریف، موضع صحیح را از سقیم بهتر بازشناسیم. این چهار مفهوم اصلی عبارت‌اند از:

الف: وحدت و بساطت که هم در ناحیه علت و هم در ناحیه معلول مورد بحث است. **ب:** معیت. **ج:** صدور. **د:** اصل تسانخ و بررسی جایگاه آن در فهم و اثبات این قاعده.

الف. وحدت و بساطت

خواجه طوسی و شهرزوری در شرح این بیان شیخ‌الرئیس که «هر چیزی که از او -مستقیماً- دو چیز صادر شود، حقیقتی مرکب خواهد بود» (خواجه طوسی، ۱۳۹۱، ص ۶۸۴)، وحدت مورد نظر

شیخ در باب علت را وحدت حقیقی می‌دانند و وحدت معلول را وحدت عددی (همان؛ شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۳۲۵).

ملاصدرا در معنای بسیط بودن ذات علت، امتناع تحلیل علت به دو مفهوم ذات و علت را بیان می‌کند و می‌افزاید علیّتِ علتِ بسیط، عین ذات اوست و با همان ذات، مبدأ برای معلول خود است و علیّت‌اش مشروط به شرطی یا موقوف به صفتی زائد یا غایت و وقت و امثال آن نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۰۴). مراد از بسیط در این قاعده، شیئی است که هیچ‌یک از ترکیب‌های هفت‌گانه زیر را نداشته باشد: اول: ترکیب از ماده و صورت؛ دوم: ترکیب از موضوع و عرض؛ سوم: ترکیب از اجزاء مقداری؛ چهارم: ترکیب از جنس و فصل؛ پنجم: ترکیب شیمیایی که از سنخ ترکیب ماده و صورت نیست؛ ششم: ترکیب از ماهیت و وجود؛ هفتم: ترکیب از اطلاق و تقیید و فقدان و وجدان یا وجود و عدم.

واجب‌الوجود که بسیط‌الحقیقه است، از همه اقسام هفت‌گانه ترکیب، منزّه است؛ اما برخی صادر اول را نیز از تمام ترکیبات شش‌گانه فوق‌مبراً دانسته و تنها ترکیب هفتم را برای او اثبات کرده‌اند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۸۹).

ب. معیت

بر اساس مفاد قاعده‌الواحد از شیء بسیط و یا واحد، دو شیئی که بین آنها معیت بالطبع باشد، صادر نمی‌شود (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۵۳۱؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۰۴). مراد از معیت بالطبع این است که دو شیء اولاً: در طول هم نباشند و در عرض یکدیگر باشند و ثانیاً: نسبت به یکدیگر ضرورت بالقیاس داشته باشند؛ بنابراین اگر دو شیئی که ضرورت بالقیاس دارند، در طول یکدیگر باشند از محل بحث خارج هستند و یا اگر دو شیء که در عرض یکدیگر هستند، دارای معنای جامعی باشند و خصوصیات فردی آنها از علت صادر نشده باشد، بلکه معنای جامع آنها از علت صادر شده باشد، صدور آن معنای جامع نیز محل بحث نیست (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۹۰).

ج. صدور

خواجه طوسی صدور را به دو معنا بیان کرده و معنای دوم را مناسب این مقام می‌داند. معنای اول صدور همان معنای اضافی و عارض بر علت و معلول و متأخر از آنهاست، اما معنای دوم مقدم بر معلول است و بودن علت است به حیثی که معلول از آن صادر شود. این معنا خصوصیتی است

در ذاتِ علت که علت را از هر صفت و شرط و قیدی برای علت‌بودن بی‌نیاز می‌کند (خواججه طوسی، ۱۳۹۱، ص ۶۸۷).

نیز برخی بین خلق و صدور، تفکیک و برای هر یک معنای مستقلی قائل شده‌اند و «اول ما صدر» را فیض منبسط و نفس رحمانی می‌شمارند که هنوز هیچ نقش و قیدی نپذیرفته مگر قید اطلاق و «اول ما خلق» را عقل اول می‌انگارند که دارای محدودیت و اندازه معین است (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۰-۱۹۱).

د. سنخیت علت و معلول

به دلیل اهمیت مسأله سنخیت و تأثیر قطعی آن در روشن شدن محدوده قاعده و مدعای این نوشتار، به تفصیل بیشتری به آن می‌پردازیم (برای اطلاع از تعبیر مختلف این اصل ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۵، ص ۲۷۴-۲۷۵).

اگرچه ابن‌سینا فصلی را در *الشفاء* به این اصل اختصاص داده اما او بیشتر در قلمرو عالم طبیعت به این بحث پرداخته است و تنها مطلب او درباره تناسب علت و معلول این نکته است که وجودی که فاعل افاده می‌کند گاهی مثل خودش است و گاهی نیز مثل خودش نیست. سپس در این قول مشهور که «مُعطی شیء، اقدم و اقوی از آن شیء است» تردید کرده و آن را نه بدیهی و نه ازهرجهت صحیح می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص ۲۷۰). همان‌گونه که گفته شد، تردید او در سنخیت بین علت و معلول مربوط و مخصوص به عالم طبیعت است؛ زیرا بلافاصله قیدی بر آن می‌افزاید که این قول در آنجا صادق و جاری است که فاعل، خود وجود را اعطا کند که در این صورت، اعطاءکننده در آنچه اعطا می‌کند بر اعطا شونده، مقدم خواهد بود (همان).

ظاهراً میرداماد نخستین فیلسوفی است که تصریح می‌کند قاعده الواحد، مبتنی بر اصل سنخیت علت و معلول است (اکبریان و مرزانی، ۱۳۹۱، ص ۲۹). ملاصدرا نیز این ملائمت و مناسبت را بین علت و معلول ضروری می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۲۳۶). نکته مهم در تبیین سنخیت بین علت و معلول تفکیک سنخیت دو نوع از علل با معلولات مربوط به آن‌هاست. سنخیت گاه بین علت مفیضه و معلول اش و گاه بین سائر اقسام علت حقیقیه و معدّه با معلول منسوب به آن‌ها ملاحظه می‌شود. اولی اگر بدیهی نباشد، قریب به بداهت است؛ زیرا علت مفیضه، مُعطی وجود معلول است و مُعطی شیء، فاقد آن نمی‌تواند بود. اما یافتن این سنخیت بین فاعل طبیعی و معلول اش و بین شرط و مشروط و بین معدّات و مستعدّات، محتاج «تجربه» است و عقل را مستقلاً به کشف و برهانی کردن این مسانخت، راهی نیست. این نکته‌ای است که حکماء پیشین

از آن غفلت نموده و اجمالاً به ادعای بداهتِ مسانخت، اکتفاء کرده‌اند (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۷۲؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۷۸، ص ۶۸-۶۹).

به‌هرروی چنان‌که مشاهده می‌شود، اساسِ قاعده‌الواحد، اصل سنخیتِ علت و معلول است و برخی از مخالفان این قاعده، کوشش خود را مصروفِ نفی این اصل نموده‌اند (برای نمونه رک: یثربی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۸؛ یثربی، ۱۳۸۸، ص ۳۲۷-۳۳۱). لازم به ذکر است که دکتر یثربی، با عدم توجه به انواعِ دیگرِ سنخیت و مبنا قرار دادن تعریفی خاص، قاعده‌ سنخیتِ علت و معلول را تنها در ارتباط با امکانِ استعدادی و پدیده‌های مادی، موجه می‌داند و سنخیت را در رابطه با عالم مجردات و فاعل الهی نمی‌پذیرد. زیرا معلولِ مادی، هیچ سنخیتی با علل مجردة خود ندارد (یثربی، ۱۳۸۴، ص ۲۶۱). این نتیجه‌گیری ناشی از رسوباتِ قول به اصالت ماهیت و عدم توجه به این نکته است که با پذیرش اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، ضرورت‌های ماهوی رنگ می‌بازد. بر این مبنا، تنها چیزی که عالم را پرکرده است، وجود است و قاعده‌ سنخیت باید با توجه به اصالت وجود تعریف شود. بنابراین، نگارندگان در نقد قاعده‌الواحد، از مسیری متفاوت با دکتر یثربی، طی طریق کرده‌اند.

به‌رحال قاعده‌ تسنخ، پایه‌ اثبات قاعده‌الواحد و در بسیاری از موارد، «تنها دلیل این قاعده» است و در ادامه خواهیم دید که برداشت‌های متفاوت از این اصل، چگونه بر ضعف و قوتِ قاعده‌الواحد تأثیر می‌گذارند.

۴. گزارش اجمالی آرا در باب صدق قاعده‌الواحد

در باب صدقِ قاعده‌الواحد، متفکران اسلامی به سه دسته تقسیم شده‌اند. گروهی مانند میرداماد قائل به فطری بودن این قاعده شده و برای اثبات آن دلیلی ذکر نکرده است و ادله‌ پیشینیان را بیانات تنبیهی می‌شمارد و تصور دقیق از مفادِ قاعده را برای اذعان به آن کافی می‌داند (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۵۱). گروهی دیگر که اغلب حکمای مسلمان را تشکیل می‌دهد بر صدقِ قاعده، اقامه‌ دلیل کرده‌اند. از جمله آن‌ها می‌توان به ابن‌سینا، بهمنیار، شیخ‌اشراق، خواجه‌طوسی، صدرالدین قونوی و ملاصدرا اشاره کرد. دسته سوم نیز منکران قاعده هستند که کثیری از متکلمان و اهل حدیث و عرفا و گاه برخی فلاسفه را در برمی‌گیرد که برخی از دلایل و انگیزه‌های آنان مورد بررسی اجمالی قرار خواهد گرفت.

الف. آرای موافقان

مشهورترین براهین اثبات این قاعده را در آثار شیخ‌الرئیس و شاگرد او بهمنیار (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۵۳۱) می‌توان یافت:

معنای آن که علت به‌گونه‌ای باشد که از او "الف" واجب و صادر شود، غیر از معنایی است که علتی چنان باشد که از او "ب" واجب و صادر گردد. پس هرگاه از یک علت، دو چیز واجب و صادر گردد، از دو حیثیتی است که از نظر مفهوم و حقیقت، اختلاف دارند. نتیجه آن که هر چیزی که از او دو چیز باهم - که یکی به‌واسطه دیگری نباشد - لازم آید، منقسم‌الحقیقه و مرکب است (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۲۸۷).

صدرالمتألهین نیز با بیانی مشابه و با تمسک به اصل سنخیت بین علت و معلول، برهان خود را در اثبات این قاعده، سامان داده و با قائل شدن به ملائمت و مناسبت بین علت و معلول آن را تبیین کرده است. اما نکته در اینجاست که او این ملائمت را همان مشابهت و مشابهت را نوعی از مماثلت و اتحاد در حقیقت می‌خواند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۷، ص ۲۳۶).

این بیان ملاصدرا به دلیل ماهوی بودن ملائمت و مشابهت طرح‌شده در آن، با اصالت وجود او ناسازگار است. علامه طباطبایی نیز این بیان صدرا را خالی از سستی و ابهام نمی‌داند. زیرا مشابهت و مماثلت را در معنای اصطلاحی، همان اتحاد در کیفیت و اتحاد در ماهیت نوعی دانسته و آن را در مورد خداوند و علل بسیط، ممنوع می‌شمارد و از سنخیت میان علت و معلول به «مناسبت ذاتی و ارتباط خاص وجود معلول به وجود علت» تعبیر می‌نماید (همان، پاورقی). علامه طباطبایی نیز با مبنا قرار دادن اصل سنخیت، این برهان را تقریر کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۲-۱۸۳). هرچند علامه در نقد سخن صدرالمتألهین، دقت‌ورزی شایسته‌ای را نشان می‌دهد اما بیان ایشان نیز نور تازه‌ای بر این «ارتباط خاص و مناسبت ذاتی بین علت و معلول» نمی‌افکند و نحوه این ارتباط خاص را بیان نمی‌دارد و همچنان محتوای برهان ایشان با برهان صدرالمتألهین یکسان است.

ب. آرای مخالفان

مخالفان و منکران این قاعده اغلب متکلمان و عرفایی هستند که به دلایل مختلف، به انکار یا تضعیف ضرورت علی و معلولی و قاعده الواحد دست‌زده‌اند و در این میان اشاعره برای تثبیت نظریه جایگزین خود یعنی «عادت‌الله»، دلایل نقلی و عقلی خود را سامان داده‌اند (خادمی، ۱۳۷۸، ص ۷۲-۸۰) در این بین البته کسانی چون ابن‌رشد اندلسی که از فیلسوفان وفادار به مشرب

ارسطویی است و مشی کلامی ندارد نیز به صف مخالفان این قاعده پیوسته است. در میان متأخران و معاصران نیز کسانی از تربیت‌یافتگانِ مدرسه فلسفه اسلامی در تطبیق آن بر خداوند، راه انکار و اعتراض را رفته‌اند (برای نمونه رک: جعفری، ۱۳۸۶، ص ۲۰۷-۲۰۹؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۷۳-۲۷۴؛ فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۴، ۳۲۳).

به‌هرروی می‌توان این مخالفت‌ها را با توجه به جنبه‌های مختلف، به اقسام گوناگونی تقسیم کرد. کسانی که با اصل قاعده یا یکی از مقدمات آن مخالف‌اند، یا کسانی که اصل قاعده را یک قضیه شرطیه تلقی می‌کنند و می‌گویند اگر واحدی من جمیع‌الجهات یافت شد، آنگاه می‌توان گفت که معلول واحدی خواهد داشت و بدین ترتیب، آن‌ها مصداقی برای واحد من جمیع‌الجهات نمی‌یابند و برای خداوند در عین وحدت، اسماء و جهات و نسبی اثبات می‌کنند تا او را از شمول این قاعده خارج کنند (برای نمونه رک: رازی، ۱۴۰۴، ص ۲۳۷).

ابتدا به کسانی می‌پردازیم که با اصل قاعده مخالفت ورزیده‌اند و سپس به کسانی خواهیم پرداخت که در تطبیق مصداق قاعده، موضعی متفاوت دارند. غزالی احتمالاً اولین کسی است که به‌طور جدی و تأثیرگذار در کتاب معروف خود، *تهافت الفلاسفه*، با این قاعده به مخالفت برخاست. او در ضمن مسأله سوم از بیست مسأله مطروحه در کتاب خود، مفصلاً به این قاعده پرداخته و آن را با قدرت مطلقه الهی در منافات کامل می‌یابد و می‌افزاید فیلسوفان با قبول این قاعده، دیگر نمی‌توانند جهان را فعل خداوند بدانند (غزالی، ۱۳۹۱، ص ۹۶). در بعضی از آثار کلامی مناقشه مهم دیگری نیز بیان گردیده است:

معلول اول، خود دارای کثرت است، حال اگر سبب صدور کثرت از ذات علت اولی، کثرت در ذات معلول اول مانند وجود و امکان، تعقل خود و تعقل مبدأ اول باشد، این کثرت اگر از علت اولی صادر شده باشد دو حالت بیشتر ندارد؛ یا معاً و همراه با معلول اول صادر شده است یا به‌صورت ترتیبی. در صورت اول سبب صدور کثرت از علت اولی، در ذات معلول اول نخواهد بود و از واحد، اکثر از واحد صادر خواهد شد؛ و در صورت دوم (صدور امکان به‌صورت ترتیبی) معلول اول دیگر معلول اول نخواهد بود و اگر این کثرت از علت اولی صادر نشده باشد، در این صورت بدون استناد به علت اولی، کثرت حاصل می‌شود که همگی این فروض محال‌اند (آشتیانی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۵۴۷).

جالب این‌که خواجه‌نصیرالدین طوسی با آن‌که در آثار فلسفی خود -و البته بر اساس مشی خود که تنها، شارح کلمات ابن‌سینا و مشائیان است- از حریم این قاعده، دفاعی همه‌جانبه می‌کند، اما در آثار کلامی خود -که در مقام شارح ظاهر نشده است- به این اشکال، اشاره می‌کند و جوابی

برای آن ندارد و راه خلاص و برون‌شد از این تنگنای عقلی را از حکیمان بزرگ عصر خود - اثیرالدین ابهری و شمس‌الدین خسروشاهی - می‌پرسد؛ گرچه از پاسخ این حکیمان، اطلاعی در دست نیست (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۸۸، ص ۴۶۴).

در پاسخ به پرسش‌خواجه گفته‌اند، ترکیب و نقصان از لوازم ذاتی معلول اول است (همان، ص ۴۶۶). اما این پاسخ، لوازم خود را به همراه خواهد داشت و آن این‌که اگر خداوند فقط وجودات معالیل را افاضه می‌کند و این وجودات ذاتاً و به دلیل محدود بودن و دارا بودن حیثیت فقدان و وجدان، بالضروره و به جعل بسیط، مرکب‌اند، پس می‌توان صدور تمام وجودات محدود و ممکن دیگر را نیز - بلاواسطه - به او نسبت داد و همچنان خداوند را از شائبه کثرت دور نگاه‌داشت. زیرا خداوند، تنها وجود ممکنات را افاضه می‌کند. نیز با اعتباری دانستن جهات کثرت در صادر اول، مشکل چگونگی پیدایش اولین کثرت، توسط واحد من جمیع الجهات، دوچندان خواهد شد.

صدرالمتألهین در جایی، این حیثیات و جهات را اعتباری می‌داند، اما درعین حال برای این حیثیات اعتباری، جنبه حقیقی‌ایجاب کثرت در موصوف را قائل می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۲۳۲). پرسش اینجاست که چگونه اموری اعتباری، موجب کثرتی حقیقی در خارج می‌شود؟ اما برخلاف گفته فوق، صدرا در برخی نوشته‌هایش، اعتباری بودن این صفات در عقل اول را منافی صدور کثرت‌های بعدی می‌شمرد و وقوع کثرت حقیقی و خارجی را به منشأیی حقیقی و خارجی راجع می‌داند و می‌افزاید در صورت اعتباری دانستن این جهات، برای صدور موجودات جسمانی نیازی به وساطت باقی‌عقول نیست و فرض اعتبارات کثیره در صادر اول برای صدور جسمانیات از عقل اول کافی است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۰ق، ص ۱۷۵-۱۷۶). زیرا وقوع هر اثر و فعلیتی در خارج، طبق اصل اصالت وجود، مستند و مبتنی بر وجود و صفات وجودی است. این نکته‌ای است که بر ابن‌رشد نیز پنهان نمانده است. ابن‌رشد در این مورد با بی‌مهری کامل با فلاسفه مشائی پیش از خود برخورد کرده است و از فارابی و ابن‌سینا می‌پرسد:

کثرت در معلول اول از کجا پدید آمد؟... این قول شما که از واحد جز واحد صادر نمی‌شود، مناقض این قول شماست که آنچه از واحد صادر می‌گردد چیزی است که در آن کثرتی هست. زیرا لازم است که از واحد تنها واحد صادر گردد (ابن‌رشد، ۱۳۸۸، ص ۲۳۵).

درنهایت، به‌طور خلاصه تفسیر خود را بر مبنای گفته‌های ارسطو بیان می‌دارد و صدور واحد و کثیر، هر دو را از واحد، صحیح می‌انگارد (همان، ص ۲۳۸).

ملاصدرا در چگونگی صدور عقل اول و عدم راه‌آبی حیثیات کثیره عقل اول به ذات واجب‌الوجود، بر اساس اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تعلق جعل به وجود، ماهیت را ظل وجود می‌داند.

بنابراین، برای ماهیت، نیازی به جعل دیگری نیست و با این بیان، از طرفی به قاعدهٔ الواحد، خدش‌های وارد نیامده و از طرف دیگر خداوند از شائبهٔ کثرت مصون مانده است و از بسیط‌الحقیقه، وجود واحدی پدید آمده که به دلیل محدود بودنش، ماهیت نیز از او انتزاع می‌شود و ماهیتش سرچشمهٔ کثرات بعدی است.

اما همان‌گونه که پیش‌تر نیز اشاره شد، می‌توان در پاسخ ملاصدرا گفت اگر جعل وجود، کثرتی را بر واجب‌الوجود مترتب نمی‌کند، پس می‌توان تمام وجودات را بلاواسطه منتسب به او دانست. زیرا وجود، وجود است و هیچ‌گاه با عدم آمیخته نمی‌گردد تا در نتیجه از خداوند، مرکب و کثیر صادر شود. در پاسخ این پرسش، مدافعان قاعدهٔ الواحد، پای قاعده‌ای دیگر را به میدان باز می‌کنند و آن قاعدهٔ «امکان اشرف» است و می‌گویند بر مبنای این قاعده، اگر احسّ و اضعفّی پدید آمد، قطعاً موجودی اشرف و اقوی قبل از او پدید آمده است و گرنه مناسبت بین مفیض و مفاض از بین رفته و گسست و شکافی در سلسله موجودات پدید خواهد آمد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۲۷۲). شرایط اجرای این قاعده را این‌گونه بیان کرده‌اند (همان، ص ۲۴۷-۲۴۸):

۱. اتحاد موجود اشرف و موجود احسّ در ماهیت؛ ۲. جاری بودن قاعده تنها در مبدعات و مجردات. صدرالمتألهین توضیح می‌دهد که بنا بر نظریهٔ تشکیک در وجود، تفاوت میان افراد وجود در کمال و نقص است و لازم نیست ممکن احسّ و ممکن اشرف، دارای ماهیت نوعیهٔ واحد باشند و اتحاد در وجود در این‌جا کافی است (همان). اما اشکال مهمی را نیز متوجه قاعده کرده و سعی در رفع آن دارد و آن این‌که بین هر دو موجود اشرف و احسّ در سلسلهٔ علیّی و معلولی، افراد بی‌شماری وجود دارند و نیز بین نورالانوار و صادر اول نیز افراد بی‌نهایتی واقع می‌شوند. بدین معنا که بین مرتبهٔ بالاتر و پایین‌تر مراتب و آحاد بی‌شماری قابل‌تصور است که اگر مرتبه‌ای از آن‌ها محقق نشود، مراتب پایین‌تر از آن محقق نخواهند شد. پاسخی که صدرا به این اشکال که خود مطرح کرده - و می‌گوید سالیانی با آن مشغول بوده و از بزرگان عصر خود نیز پاسخ طلبیده اما کسی را بر حل آن توانایی نبوده است - قانع‌کننده نیست و در بردارندهٔ چیزی است که ارتباطی با حل این مشکل ندارد (همان، ص ۲۵۴-۲۵۷؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۹، مقدمه ص ۴۰-۴۲).

۵. گزارش اجمالی آرا در باب مصداق قاعدهٔ الواحد

ابن عربی در مواضع مختلف با بیان‌های مختلف بر این قاعده تاخته است. او حتی قول به علت بودن خداوند و گنجاندن او در قالب تنگ‌علیت و ضرورت‌های علی-معلولی را سقیم و احکام خداوند در باب بندگانش را غیر معلّل می‌شمارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۷۳) و در جایی دیگر می‌گوید:

خداوند، چیزی را به‌وسیله چیزی خلق نمی‌کند، بلکه چیزی را نزد چیزی می‌آفریند و خلقتش معلل نیست (همان، ج ۳، ص ۳۵۵). نیز این قاعده را اصلی فاسد می‌نامد و اعتقاد به آن را نافی علم تفصیلی خداوند به عالم می‌شمارد (همان، ص ۵۳۶) و در رد آن به مثالی تمسک می‌جوید که فخررازی نیز آن را به‌کار برده است و آن تمثیل نقطه مرکز دایره و شعاع‌های خارج‌شده از آن است که با این‌که شعاع‌های خارج‌شده از نقطه، متکثرند اما نقطه همچنان واحد است (همان، ج ۱، ص ۲۶۰). در دو موضع از فتوحات هم که این اصل را به‌صورت اجمالی می‌پذیرد و آن را عقلاً صحیح می‌داند، یا خداوند را از شمول این قاعده خارج می‌کند (همان، ج ۲، ص ۳۱) یا معنا و مفاد قاعده را به‌گونه‌ای غیر از آنچه فیلسوفان پیش از او بیان کرده بودند، صورت‌بندی می‌کند. بدین‌صورت که فقط یک‌چیز از حق تعالی صادره شده و آن «وجود مفاض» است و سبب کثرت، زمان است و اگر انسان از زندان زمان و مکان برهد، تنها یک موجود می‌بیند (همان، ص ۴۳۴). نیز متکلمان و فقها و عرفای بسیار دیگری از جمله غزالی، ابن تیمیه، سیف‌الدین آمدی، علامه حلی، محمدباقر مجلسی، عبدالرحمن بن احمد ایجی، آیت‌الله خویی و علامه محمدتقی جعفری با تطبیق این قاعده بر خداوند ابراز مخالفت کرده‌اند. بزرگان یادشده در اکثر موارد، این قاعده را در فاعل‌های موجب و غیر مختار، جاری دانسته و خداوند را که دارای اراده و اختیار مطلق است، از دایره شمول این قاعده خارج دانسته‌اند و گاه برای تأیید سخن خود، نفس انسان را مثال زده‌اند که در عین وحدت و بساطت، توانایی انجام افعال کثیر را دارد (برای نمونه ر.ک: میری، ۱۳۹۰، ص ۲۳-۲۸).

علامه حلی علاوه بر این‌که قاعده الواحد را در فاعل مختار نمی‌پذیرد و صدور معلولات متعدد را از علت واحد جائز می‌شمارد، جریان این قاعده را حتی در فاعل موجب نیز رد کرده است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۶). سپس نکته درخور توجهی را می‌افزاید بدین بیان که اگر صدور کثیر از واحد جائز نباشد پس در عالم نباید بیش از یک سلسله موجود باشد و لازم می‌آید هر دو موجودی که فرض شود یکی علت و دیگری معلول او باشد - خواه علت قریب خواه بعید - در صورتی که این‌گونه نیست و تعدد جهات را در معلول اول، اعتباری دانسته و ادله فیلسوفان در چگونگی وقوع کثیر از واحد را در غایت سقوط می‌پندارد (همان). هم‌چنین قدرت خداوند را به جمیع مقدرات، متعلق می‌داند. زیرا از طرفی مانند فلاسفه، علت احتیاج به واجب را امکان می‌داند و از طرف دیگر، نسبت ذات خداوند به جمیع ممکنات را یکسان می‌شمارد (علامه حلی، ۱۳۸۶، ص ۴۸-۵۰).

جالب آن که طرفدارانِ قاعده‌الواحد، خواجه طوسی را نیز طرفدارِ سرسختِ این قاعده برشمرده و گاهی به برخی از تصریحات او در باب غیرمعقول بودن نظریه‌ی عقول و واسطه‌بودنِ آن‌ها اشاره‌ای نمی‌کنند. او در آخرین اثر خود، *تجرید الاعتقاد*، بعد از آن که بر امتناعِ وجودِ عقولِ دلیلی نمی‌یابد، پا را فراتر نهاده و ادله‌ی وجودِ عقل را ضعیف می‌شمارد. از جمله دلایلی که آن را در اثباتِ عقول، ضعیف می‌شمرد قاعده‌الواحد است (علامه حلی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۹). علامه ابوالحسن شعرانی، در بیانِ این نظرِ خواجه می‌گوید: «خواجه در این کتاب هیچ تأیید و تقویتِ از رأی فلاسفه درباره‌ی صدور عقل نکرده است و بلکه ادله‌ی وجودِ عقلِ مصطلحِ فلاسفه را ناقص شمرده است» (همان، ص ۱۲۲). در نهایت، پس از ضعیف دانستنِ قول به عقول، در *الهیاتِ تجرید الاعتقاد*، بر غیرمعقول بودنِ واسطه میان واجب و ممکن، تصریح می‌نماید که: *الواسطه غیرمعقوله* (همان، ص ۳۶۹؛ خواجه‌یوبی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۱). نیز در نقد خود بر تبیین ابن‌سینا از علم الهی، این تبیین را ناقص خلق بی‌واسطه خداوند می‌داند (خواجه‌طوسی، ۱۳۹۱، ص ۹۱۳).

۶. اهم نقدهای وارده بر مبانی قاعده‌الواحد

پس از بررسی اجمالی آراء موافقین و مخالفین در باب صدق قاعده، اینک نقدهایی را نیز که به مبانی قاعده وارد آمده، بر خواهیم شمرد. در اینجا به دو مبنا اصلی این قاعده یعنی سنخیت و وحدت بازمی‌گردیم و به صورت دقیق‌تری آراء متفاوت در این باب را مرور می‌نماییم. زیرا بررسی نظرات متفاوت در باب این دو مبنا منجر به تفاوت دیدگاه در تطبیق مصداق قاعده‌الواحد خواهد شد.

سنخیت

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد سنخیت، بنیان قاعده‌الواحد و از شروط و دلایل مهم اثبات آن و چه‌بسا تنها دلیل آن است. سنخیت در این‌جا، سنخیتِ علتِ هستی‌بخش با معلولِ خود و وجودی است (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۷۲).

با این توضیح، باید گفت در این صورت هرچقدر علت، بسیط‌تر باشد، واجد کمالاتِ بیش‌تری خواهد بود و دامنه معلولاتِ او به‌همان اندازه بیش‌تر و بالعکس، هرچقدر موجودی از بساطتِ کم‌تری برخوردار باشد، کمالات و بالتبع دامنه معلولاتِ او محدودتر می‌شود تا بدان جا که اگر فقط یک نوع از کمال را دارا باشد، آنگاه فقط یک معلول خواهند داشت. بنابراین، ذات واجب تعالی و عقول طولی به دلیل دارا بودن کمالاتِ کثیره -البته به نعتِ جمعیت و وحدت- از شمول

قاعده الواحد خارج می‌شوند (همان، ص ۲۷۳-۲۷۴). زیرا ذات واجب تعالی، اولاً: کمالات تمامی موجودات را به نحو جمعی و اتم داراست. ثانیاً: مانعی نیز بر سر راه فاعلیت او نیست. ثالثاً: چون جعل به وجود تعلق می‌گیرد، وجود هر موجود را به او افاضه می‌کند و ماهیت که کثرت از او برمی‌خیزد، از همین وجود واحد بسیط انتزاع می‌شود.

وحدت و بساطت

در این باره نیز باید گفت ذات واجب تعالی واحد است به وحدت حقیقی همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد. اما موجود بودن معانی و حقایق کثیره به وجود واحد، قادح در وحدت واحد نیست. به بیان ساده‌تر، با این‌که معانی و کمالات بی‌شماری در ذات واحد تعالی، موجود است اما همه این حقایق و معانی و کمالات، دارای یک مصداق‌اند و به یک وجود، موجودند. این از مسائلی است که ابن‌سینا را نیز به تناقض‌گویی و قائل شدن به اتحاد مصداقی و مفهومی ذات و صفات الهی وادار کرده است! (ذبیحی، ۱۳۸۹، ص ۳۹۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۱؛ نیز نک. به: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۴۵).

اما در حکمت متعالیه پذیرش تحقق معانی مختلف‌الماهیه به وجود واحد بسیط، امری بدیهی و از پایه‌های بحث اصالت وجود است، بدون این‌که این مصداق واحد هیچ نوع تکثری بپذیرد (فیاضی، ۱۳۸۴، ص ۲۸۵). برخی از شارحان نهایی/الحکمه، بر این نکته تأکید کرده‌اند که مساوق قرار دادن وحدت و بساطت با عدم وجود جهات کثیره در ذات واجب تعالی، مغالطه است و به حکم «بسیط‌الحقیقه کل‌الأشیاء» ذات واجب تعالی در عین وحدت حقه حقیقیه، مشتمل بر جمیع جهات وجودیه اشیا است و کمالات همه را داراست (طباطبایی، ۱۳۹۱، ص ۶۴۰). در غیر این صورت -یعنی در صورتی‌که از بساطت ذات به عدم وجود جهات و معانی مختلف برسیم- این سؤال مقدر و سترگ در برابر ما خودنمایی خواهد کرد که چگونه از ذاتی که هیچ نوع کثرتی در آن راه ندارد و از تمامی جهات، بسیط است، معانی متعدد انتزاع می‌شود؟ (ذبیحی، ۱۳۸۹، ص ۳۹۷). این همان معناست که برخی از بزرگان فلسفه و کلام را واداشته تا بگویند قاعده الواحد یک قاعده شرطیه است که در خارج برای آن مصداق حقیقی وجود ندارد.

سرّ این‌که انتزاع مفاهیم و جهات متعدد از مصداق واحد، آسیبی به وحدت و بساطت آن نمی‌زند، توجه به این نکته است که این مفاهیم، از معقولات ثانیه فلسفی‌اند. وحدت، بساطت، علیت، وجوب، امکان، فعلیت و ... همه از معقولات ثانیه فلسفی هستند که -برخلاف معقولات اولی- انتزاع‌شان از یک ذات واحد و بسیط، موجب تکثر در آن ذات نمی‌شود. چراکه ما یازای خارجی

ندارند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۳۹؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۹۳، ص ۶۶). پذیرش این مبنا که معانی مختلف می‌توانند به وجودِ واحد، موجود شوند ما را بدین مطلب سوق می‌دهد که می‌توان صفات و جهات متعددی از ذات واحد و بسیطِ باری تعالی انتزاع کرد بی آن‌که بر دامن کبریائی‌اش گردِ تکثر و تعدد بنشیند. این نگاه، لوازم دیگری نیز به همراه دارد و آن، این است که فرضِ جهات متعدد -از قبیل امکان بالذات و وجود بالغیر- در عقل اول و سپس منشأ قرار دادن آن‌ها برای کثرت‌های بعدی، ناموجه است. زیرا این مفاهیم از معقولات ثانیة فلسفی‌اند و اعتبار و انتزاع عقل‌اند و عینیت و مؤثریت در خارج نخواهند داشت. بنابراین، همچنان هوادارانِ قاعدهٔ الواحد باید بیان کنند، ذات واحد بسیط من جمیع‌الجهات، چگونه موجب و منشأ کثرت می‌شود؟

۷. عدم موافقت برخی آرای سهروردی و صدرالمتألهین با قاعدهٔ الواحد

الف. سهروردی

پیش‌تر اشاره کردیم که سهروردی با نپذیرفتنِ تعدادِ محدودِ عقول در نظام مشائی و تأسیس نظام صدور خویش، به تعداد بی‌شماری از عقول طولی و عرضی رسید. او تبیین این‌همه عجایب در عالم محسوس و جسمانی را با عقول ده‌گانه، ممکن نمی‌داند و قائل است که عالم برازخ و مثال، بسی شگفت‌تر و محکم‌تر و سامانمند است. سپس با جازز دانستنِ صدورِ بسیط از مرکب و صدور یک معلول واحد از مجموع اشیاء مختلف (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۵)، انوارِ سانحه را محصولِ اشراقاتِ انوارِ عالی می‌داند. انوار سانحه همان انوار یا عقول عرضی هستند که در اثر قابلیت خود و نیز عدم حجاب بین انوار، استحقاق خود را از انوار قاهره دریافت کرده و هریک می‌توانند مستقیماً در اثر اشراقِ نوری انوارِ بالاتر به وجود آیند و نیز هریک از انوار طولی، بی‌واسطه از نورالانوار، نور و فیض دریافت می‌کنند (همان، ص ۱۴۰).

جالب است که باین‌همه جهاتِ کثیره و تعددِ اشراقات و مشاهدات، همچنان سهروردی به بسیط‌بودنِ این انوار از هر جهت تأکید دارد (همان، ص ۱۶۷) و گرچه انوار قاهره را از جهت تمامت و قرب، متناهی می‌داند اما آن‌ها را از جهتِ شدت، نامتناهی و دارای آثار بی‌شمار می‌انگارد (همان، ص ۱۶۸). او خود به این نکته متفطن است و در توجیه این جهات متعدد و دریافتِ بلاواسطه اشراقاتِ نورالانوار و انوارِ عالی توسط انوارِ سافل، عدم حجاب بین انوار و قابلیت و عشقِ انوارِ سافل برای دریافتِ این انوار را دلیل می‌آورد و صدور اشیای متعدد و مختلف‌الحقائق را از واحدِ بسیط جازز می‌شمرد بدون آن‌که بساطتِ آن خدشه‌دار شود (همان، ص ۱۳۴؛ شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۳۴۶-۳۴۷).

صدرالمتألهین گرچه این سازوکار مناسب را می‌ستاید و آن را «حسنه‌ای محکم» می‌خواند، اما چندین اشکال را بر این نظر سهروردی وارد می‌کند (شیرازی قطب‌الدین، ۱۳۹۱، ص ۱۴۶). حاصل سخن این‌که هرچند سهروردی در مقام یک فیلسوف، قاعده‌الواحد را می‌پذیرد (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۶)، اما در پی‌ریزی اشراقی-نوری نظریه‌ صدور خود، عملاً این قاعده را از روح خود تهی کرده و کالبدی بی‌جان از آن باقی می‌گذارد و به اشراق و مشاهده و فیض‌بخشی و فیض‌پذیری بی‌واسطه بین نورالانوار و دیگر انوار مجرده به انوار پایین‌تر حکم می‌کند.

ب. صدرالمتألهین

اما سخن گفتن از صدرای شیرازی به‌غایت دشوارتر است. زیرا ارائه‌ تفسیر واحد از برخی نظرات او گاه دور از دسترس می‌نماید. این دشواری در نحوه‌ ترتیب و نگارش مطالب و تجدیدنظرهای متعدد صدرالمتألهین در مواضع مختلف آثارش، نهفته است. باین‌همه، برخی نکته‌ها در باب قاعده‌الواحد از دیدگاه او وجود دارد که به بیان مختصر آن می‌پردازیم.

نکته‌ اول آن‌که صدرالمتألهین، مصداق این قاعده را فقط واحد حقیقی می‌داند که از هر جهت واحد باشد و تعمیم قاعده را به موارد دیگر نادرست می‌شمارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۶۰-۶۱). مشائیان قائل‌اند نفس به دلیل وحدت، تنها یک کار از او صادر می‌شود و آن‌هم تدبیر است و برای این‌که افعال و اعمال متکثر انسان را توجیه کنند قائل به تعدد قوا شده و به هر قوه، نوع خاصی از فعل را نسبت می‌دهند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۹).

از دیدگاه کسی چون سبزواری، بعد از حق تعالی و مفارقات محضه، نفس بسیط‌الحقیقه است و هر بسیط‌الحقیقه‌ای جامع وجودات و کمالات مادون خود است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۰۸). همین تطبیق نفس انسان با ذات باری است که باعث می‌شود در باب خداوند نیز همین بیان به کار گرفته شود که او که بسیط‌ترین وجود است، دارای همه‌ کمالات وجودی است و نه‌تنها در بسیط محض، مفاهیم متعدد، بلکه معانی متعدد نیز به وجود واحد موجودند و این به دلیل بساطت شدید اوست و هرچه بساطت کم‌تر باشد، مفاهیم کم‌تری از آن قابل انتزاع است. معانی البته غیر از مفاهیم‌اند. زیرا مفهوم در ذهن است و معنا، حقیقتی است که مفهوم از آن حکایت دارد و لفظ برای آن وضع شده است (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۹۲).

ملاصدرا برخلاف ابن‌سینا بر آن است که مفاهیم مختلف می‌توانند مصداق واحد داشته باشند، بلکه امکان ندارد موجودی بیابید که تنها مصداق یک مفهوم باشد. زیرا با تحلیلی ساده روشن می‌شود که هر شیئی به سبب موجودبودن، مصداق مفهوم «موجود» است و به لحاظ‌های دیگر

نیز مصداق عناوینی دیگر مانند غنی یا فقیر، ثابت یا سیال، علت یا معلول و باید توجه داشت که حکایت یک مفهوم از واقع‌اش، ذاتی است نه قراردادی (همان).

لا یلزم من ذلك ترکیب النفس من تلك الأمور الخارجیه و لا من صورها أيضا بل كلما صارت النفس أكمل صارت أكثر جمعا للأشیاء و أشد بساطه؛ إذ البسيط الحقیقی کل الأشياء (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۵۳).

صدرا معتقد است هرچقدر، موجودی بسیط‌تر و کامل‌تر باشد، مبدئیتِ او برای آثار و افعال مختلف، بیش‌تر خواهد بود:

كلما كان الوجود أكمل و أقوى كان مصداقا لمعان و نعوت کمالیه أكثر و مبدأ لآثار و أفعال أكثر؛ بل كلما كان أكمل و أشرف كان مع أكثریه صفاته و نعوته أشد بساطه و فردانیه و كلما كان أنقص و أضعف كان أقل نعوتاً و أوصافاً (همان، ص ۱۴۸).

و نیز هیچ مانع و شرطی نمی‌تواند در ایجاد او واسطه شود. به‌ویژه در جواهرِ روحانی و عقول مجرد که دارای حجابِ ماده و قوه نیستند، علیت و ایجاد و تأثیر واجب‌تعالی، متوقف و مشروط به چیزی نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ص ۵۳۹). ملاصدرا این معنا را به بیان‌های مختلف و متعدد ابراز داشته است و چنان‌که پیش‌تر گفتیم آن را از اسرار الهی و یکی از دستاوردهای سترگ خود برمی‌شمرد (همو، ۱۴۲۰ق، ص ۳۶۰). علامه طباطبایی نیز این دستاورد صدرا را بی‌سابقه می‌داند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۹۸).

۸. نتیجه‌گیری

حقیقت آن است که قاعدهٔ الواحد -به‌عنوان یک قاعدهٔ فلسفی- ساختار شرطی دارد و بر اساس آن اگر چیزی واحد حقیقی باشد، از آن جز واحد حاصل نمی‌آید و به‌کار بردن آن در هر موضع، منوط به احرازِ وحدت حقیقیِ عاری از هرگونه جهتِ کثرت است؛ بنابراین استفاده‌های رایج از آن در اثبات مسائل طبیعی، الهیاتی و منطقی کاربرد نابجا از قاعده تلقی می‌گردد (فرامرزقراملکی، ۱۳۸۲، ص ۲۳).

با بازتعریفِ سنخیت بر مبنای اصالت وجود، از صلابتی که قاعدهٔ الواحد در مکتب مشا برخوردار بود، کاسته شده و دیگر قادر به اثباتِ ادعای خود نخواهد بود. این ناتوانی و پیچیدگی در اثباتِ مدعای قاعده، باعث گردیده است تا بسیاری به تبعیت از محی‌الدین و شاگردانش، صادرِ اول را کلِّ عالم دانسته و نام «وجود منبسط» بر آن بگذارند. وجود منبسط، نَفَس الرَّحْمَان یا فیض عام، یک حقیقتِ بسیط دارای مظاهر متعدد است که همه عوالم از دنیا و برزخ و آخرت را شامل شده

و تکثر موجودات در آن تکثر ظاهر و مظهر است. این امر واحد الهی، وحدت حقیقی دارد و ذهن، مراتب مختلف آن را منفک از یکدیگر لحاظ کرده، مقطعی از آن را طبیعت، مقطعی دیگر را برزخ و بخشی دیگر را قیامت می‌نامد (برای نمونه رک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۳۴؛ قونوی، ۱۳۷۱، ص ۷۴؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ص ۴۳۰).

به‌هرروی این قاعده به همان بداهتی که برخی می‌پندارند نبوده و نیست و لازم است بدون تخفیف و تحقیر مخالفان و بی آن که خیل انبوه منتقدان این قاعده را - که شامل بسیاری از عرفا، فیلسوفان و متکلمان مسلمان قدیم و جدید می‌گردد - «جاهلان مغرور» بخوانیم (رک: آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۱۲۲)، در ادله این قاعده و قواعد و نظریه‌های دیگر فلسفه اسلامی، آزادانه بازاندیشی کنیم تا بازار فلسفه‌ورزی و نقد و نقادی همچنان گرم و پررونق بماند.

منابع و مأخذ

- [۱] آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۷)، *نقدی بر تهافت‌الفلاسفه غزالی*، قم، بوستان کتاب
- [۲] ----- (۱۳۹۳)، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ۴ جلد، قم، بوستان کتاب
- [۳] ----- (۱۳۷۵)، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم*، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم
- [۴] ----- (۱۳۷۶)، *مقدمه ایشان بر کتاب مصباح‌الهدایه الی‌الخلافة و‌الولایه امام خمینی*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی(ره)
- [۵] ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۸)، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، ۲ ج، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- [۶] ابن‌رشد (۱۳۸۴)، *تهافت‌التهافت*، ترجمه علی‌اصغر حلبی، تهران، انتشارات جامی
- [۷] ----- (۱۹۹۴م). *رساله ما بعد الطبیعه*، تصحیح و تعلیق از دکتر رفیق‌العجم و جیرار جهامی، بیروت: دارالفکر
- [۸] ابن‌سینا (۱۳۹۱)، *الهیات من کتاب‌الشفاء*، تحقیق حسن‌زاده‌آملی، قم، بوستان کتاب
- [۹] ----- (۱۳۸۷)، *الإشارات و‌التنبیها*، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب
- [۱۰] ----- (۱۴۰۴ق)، *الشفاء(الطبیعیات)*، کتاب‌النفس، جلد دوم، تحقیق سعید زاید و...، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی
- [۱۱] ----- (۱۳۶۳)، *المبدأ و‌المعاد*، به‌اهتمام عبدالله نورانی، تهران، موسسه مطالعات اسلامی
- [۱۲] ابن‌عربی، محی‌الدین(بی‌تا)، *الفتوحات‌المکیه*، ۴ ج، بیروت، دارالصادر

- [۱۳] اکبریان، رضا، مرزانی، حجت‌الله (۱۳۹۱)، «تحلیل و نقد دیدگاه ملاصدرا درباره سنخیت علت و معلول»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۰، ص ۲۱-۵۴
- [۱۴] افلوطین (۱۴۱۳ق)، *اثولوجیا*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، انتشارات بیدار
- [۱۵] بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵)، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران
- [۱۶] جعفری، محمدتقی (۱۳۸۶)، *ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه*، جلد ۲۶، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی
- [۱۷] جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، *رحیق مختوم*، شرح حکمت متعالیه، جلد ۸، قم، مرکز نشر اِسرائ
- [۱۸] حاجیان، مهدی (۱۳۸۷)، «مبانی قاعده‌الواحد و اصل سنخیت»، نقد و نظر، ۴۱ و ۴۲، ص ۲۶۲-۲۷۷
- [۱۹] حسن‌زاده‌آملی، حسن (۱۳۸۹)، *دروس شرح اشارات و تنبیهات ابن‌سینا*، نمط پنجم، قم، آیت اشراق
- [۲۰] خادمی، عین‌الله (۱۳۷۸)، «ضرورت علی از دیدگاه اشاعره و ابن‌رشد»، خردنامه صدرا، ۱۶، ص ۳۴-۴۲
- [۲۱] ----- (۱۳۷۸)، «تبیین نظریه اشاعره درباره عادت‌الله»، خردنامه صدرا، ۱۶، ص ۷۲-۸۰
- [۲۲] ----- (۱۳۸۶)، «چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض) از دیدگاه فارابی»، اندیشه نوین دینی، ۱۰، ص ۷۳-۱۰۰
- [۲۳] ----- (۱۳۹۰)، *نظام فیض از دیدگاه فیلسوفان مسلمان*، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ۱۳۹۰
- [۲۴] خواجه‌جویی، ملا اسماعیل (۱۳۸۱)، *رساله ابطال الزمان الموهوم در: سبع رسائل*، تصحیح سیداحمد تویسرکانی، تهران، میراث مکتوب
- [۲۵] خواجه‌طوسی، نصیرالدین (۱۳۹۱)، *شرح الإشارات و التنبیهات*، تحقیق حسن حسن‌زاده‌آملی، جلد سوم، قم، بوستان کتاب
- [۲۶] ذبیحی، محمد (۱۳۸۹)، *فلسفه مشاء*، تهران، دانشگاه تهران
- [۲۷] رازی، فخرالدین (۱۴۰۴)، *شرح الإشارات (شرحی الإشارات)*، ج ۲، جلد اول، قم، مکتبه آیه‌الله مرعشی

- [۲۸] سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۸)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کربن، جلد دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- [۲۹] شهرزوری، محمد (۱۳۸۰)، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح و تحقیق حسین ضیائی تربتی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- [۳۰] شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۹۱)، *شرح حکمة الاشراق*، به انضمام تعلیقات صدر المتألهین، جلد دوم، تصحیح سید محمد موسوی، تهران، حکمت
- [۳۱] صدر المتألهین، محمد (۱۹۸۱م)، *حکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، ۹ ج، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم
- [۳۲] ----- (۱۳۸۶)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح، تعلیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، ۲ ج، تهران، بنیاد حکمت صدرا
- [۳۳] ----- (۱۴۲۰ق)، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تهران، انتشارات حکمت
- [۳۴] ----- (۱۳۸۹)، *مجموعه رسائل فلسفی*، جلد دوم، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا
- [۳۵] طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰)، *نهایة الحکمة*، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم، موسسه امام خمینی (ره)
- [۳۶] ----- (۱۳۹۱)، *نهایة الحکمة*، جلد سوم، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، موسسه امام خمینی (ره)
- [۳۷] عشاقی اصفهانی، حسین (۱۳۸۵)، «استواری قاعده الواحد و پایه‌های نظری آن»، نقد و نظر، ۴۱ و ۴۲، ص ۲۵۵-۲۶۱
- [۳۸] علامه حلی، جمال‌الدین (۱۳۸۶)، *الباب الحادی عشر*، ترجمه و شرح محسن غروی‌ان، قم، انتشارات دارالعلم
- [۳۹] ----- (۱۴۱۳ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده‌آملی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی
- [۴۰] ----- (۱۳۸۹)، *کشف المراد*، ترجمه و شرح علامه ابوالحسن شعرانی، تهران، هرمس
- [۴۱] غزالی، ابو حامد محمد (۱۳۹۱)، *تهافت الفلاسفه*، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات حکمت
- [۴۲] غفاری، حسین (۱۳۸۷)، «قاعده الواحد»، فلسفه، ۸، ص ۳۱-۵۸

- [۴۳] فارابی، ابونصر (۱۳۸۷). *رسائل فارابی*، مترجم سعید رحیمیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- [۴۴] فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۲)، «نقش روش‌شناختی قاعده‌الواحد»، *خردنامه صدرا*، ۳۳، ص ۲۰-۲۳
- [۴۵] فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۴)، «عینیت وجود و ماهیت»، کتاب نقد، مصاحبه‌گر محمدصفر جبرئیلی، ۳۵، ص ۲۷۳-۳۰۶
- [۴۶] ----- (۱۳۹۳)، *علم‌النفس فلسفی*، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
- [۴۷] قونوی، صدرالدین (۱۳۷۱)، *النصوص*، تصحیح و تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی
- [۴۸] مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳)، *تعلیق‌ه علی نهایی‌الحکمه*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
- [۴۹] ----- (۱۳۷۸)، *آموزش فلسفه*، جلد دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی
- [۵۰] میرداماد، میرمحمدباقر (۱۳۶۷)، *القبسات*، به اهتمام مهدی محقق و دیگران، تهران، دانشگاه تهران
- [۵۱] میری، سیدمحسن (۱۳۹۰)، «رویکرد تاریخی انتقادی به انکار قاعده‌الواحد»، *تاریخ فلسفه*، ۷، ص ۹-۳۶
- [۵۲] یثربی، سیدیحیی (۱۳۸۴)، «نقدی بر قاعده‌الواحد و اصل سنخیت»، *نقد و نظر*، ۳۷ و ۳۸، ص ۲۵۱-۲۶۳
- [۵۳] ----- (۱۳۸۸)، *تاریخ تحلیلی-انتقادی فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

