

فلسفه تحلیلی، شماره چهل، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، ص ۹۱-۱۲۴

## قاعده الواحد از نظر کلامی، فلسفی و تفسیری<sup>۱</sup>

مریم خوشنویسان

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و

تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

سید صدرالدین طاهری<sup>۲</sup>

استاد گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران

بابک عباسی

استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه

آزاد اسلامی، تهران، ایران

### چکیده

یکی از مواضع اشکال و اختلاف میان متکلم و فیلسوف، مسئله صدور کثرت از وحدت، یا کثیر از واحد است، که در فلسفه اسلامی ذیل عنوان قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» پیگیری می‌شود و نزد متکلمان اسلامی بر اساس موازین کلامی و مفاد مدارک نقلی حل و فصل می‌گردد. فلاسفه، به تقریب، همگی معتقد به اصالت و درستی و ضرورت تقید به قاعده مذکور در باب فعل الهی هستند و متکلمان، به تقریب، همگی معتقدند این قاعده، علاوه بر این که فاقد دلیل کافی است، مستلزم اشکالاتی نیز هست. در این مقاله ابتدا مفاد و سپس ادله قاعده و بعد از آن اشکالات درونی و کلامی آن مطرح و درباره آن‌ها بحث شده است. دو اشکال کلامی مهم این است که این قاعده مستلزم نفی اراده و قدرت پروردگار است، که در هر دو مورد گفتگوهای دو طرف فیلسوف و متکلم گزارش و مورد قضاوت قرار گرفته است. سپس به مناسبت اشکال دوم، حدود بیست آیه از آیات قرآن کریم طی چهار گروه گزارش و به شیوه‌ی تفسیر قرآن با قرآن به اثبات رسیده که قاعده الواحد، اعم از این که درست یا نادرست باشد، در تعارض با متون آیات قرآن کریم نیست.

**کلیدواژه‌ها:** قاعده الواحد، نظر متکلم، نظر فیلسوف، وجه قرآنی.

۱. تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۱/۳۰؛ تاریخ تصویب: ۱۴۰۰/۱۱/۱۹ (مقاله برگرفته از رساله‌ی دکتری دانشجوی است).

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): [ss\\_tahery@yahoo.com](mailto:ss_tahery@yahoo.com)

### مقدمه

می‌دانیم که عالم طبیعت مادی عالم کثرت‌ها است. این کثرت یک نمود عرفی دارد، که حاصل شهود حسی ما نسبت به امور واقع عالم طبیعت است، و یک معیار فلسفی دارد؛ و طبق معیار دوم مقصود این است که موجودات فراوانی هستند که برحسب اصطلاحات منطقی-فلسفی به مقولات مختلف جوهری و عرضی متعدد و متباین می‌رسند. همین امر برای درک و قبول کثرت در عالم طبیعت کفایت می‌کند؛ و برفرض که هیچ اطلاعی از عالم موسوم به ماورای طبیعت نداشته باشیم و یا حتی در اصل وجود چنان عالمی شک داشته و یا، هم‌چون اکثریت متکلمان، قطع به عدم وجود آن داشته باشیم، این مقدار ما را به درک و پذیرش کثرت درعالم طبیعت الزام می‌کند.

از سوی دیگر، اعتقاد عموم فلاسفه و متکلمان اسلامی بر این است که خداوند، به‌عنوان *علة العلی*، طبق اصطلاح فیلسوف، وخالق، طبق اصطلاح متکلم، واحد و مجرد تام و بسیط علی‌الاطلاق و برکنار از هر نوع ترکیب واقعی و عقلی است و تنها انتزاعاتی مفهومی، که ناشی از فهم ناقص ما از ذات و صفات و افعال او است، درباره‌ی آن ذات متعالی قابل اطلاق است، و این هم به لحاظ فهم ما، و نه به لحاظ واقع، است.

در این موقعیت برای هر یک از متکلم و فیلسوف این پرسش مطرح است که: خلق این کثرات توسط خداوند به چه صورت بوده و هست؟ و هر یک می‌کوشد تا پاسخی قانع‌کننده برای این پرسش فراهم کند. متکلم با خیال راحت به این پرسش پاسخ می‌دهد و به خصوص، متکلم اشعری تا آن‌جا پیش می‌رود که هر نوع واسطه را هم حذف کرده و خداوند و اراده او را در خلق هر موجود عظیم و خرد و هر هستی قدیم و جدیدی درعالم ماده کافی می‌داند. متکلم در این آسایش خیال بر صفات الهی، به ویژه قدرت و اراده تکیه می‌کند و ظواهر آیاتی از قرآن کریم را پشتوانه آن قرار می‌دهد. اما فیلسوف نمی‌تواند بدین گونه راضی شود، هرچند آن صفات متعالی الهی را، در حد اعلای خود، و آیات قرآن را نیز، به‌طور سربسته و با این اعتقاد که مفاد واقعی آن‌ها در توافق با قواعد عقلی

است، قبول دارد و تسلیم است.

فیلسوف می‌پرسد: آیا امکان دارد ذات واحد بسیط علی الاطلاق پروردگار متعال منشأ مستقیم پیدایش این کثرت‌ها باشد یا خیر؟ به تعبیر دیگر، آیا تکیه بر قدرت بی نهایت خداوند می‌تواند خیال ما را از این بابت آسوده سازد یا در این جا مشکلی هست که باید چاره‌جویی شود؟ هم چنین فیلسوف، در ارتباط با شواهد نقلی، می‌پرسد: آیا ظواهر آیات دلالت بر مقصود متکلم دارد؟ و آیا بر ما نیست که باطن آیات را هم، با استمداد از قواعد عقلی و بدون مخالفت با ظواهر، استخراج کنیم؟ فیلسوف در این جا مشکل و مسئله‌ای می‌بیند که آن را به شدت نیازمند حل و پاسخ‌گویی می‌داند و آن مشکل «صدور کثرت از وحدت» است، و برای حل این مشکل است که قاعده فلسفی معروف «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» عنوان می‌شود و فیلسوف خود را مقید به آن قاعده و موظف به ارائه طرحی جدید برای خلق یا صدور کثرت از وحدت می‌بیند. از این اصل در ادامه این مقاله با عنوان مختصر «الواحد...» یا «قاعده» یاد خواهیم کرد.

### خاستگاه قاعده

اصل علیت، دو فرع مهم دارد که هر کدام نادیده گرفته شود به منزله‌ی نادیده گرفتن خود اصل علیت است: یکی ضرورت وجود معلول در صورت وجود علت تامه و دوم لزوم سنخیت میان علت تامه و معلول. اصل اول یا ضرورت، به این معنا است که چنانچه علت تامه وجود داشته باشد وجود معلول ضروری است، و اصل دوم یا سنخیت، به این معنا است که هر علتی معلولی معین و هر معلولی علتی معین دارد و به عبارت دیگر، علت و معلول‌ها با هم تناسب دارند. هر چیزی علت هر چیزی نمی‌شود و هر معلولی از هر علتی بر نمی‌آید. استاد مطهری درباره‌ی این دو فرع مهم علیت می‌گوید: اگر این دو فرع حذف شوند لازمه‌اش حذف اصل علیت است.<sup>۱</sup> درباره‌ی فرع اول در این مقاله

۱. طباطبائی، سیدمحمد حسین، و مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، نشر آخوندی، تهران.

صحبتی نیست. اما درباره‌ی فرع دوم، یعنی لزوم سنخیت میان علت و معلول، نیاز به توضیحی هست تا مطلب به ذهن تقریب شود. این توضیح و تمثیل هم برگرفته از گفتار استاد مطهری است. برای مثال، اگر الف با ب سنخیت دارد باید به توسط الف فقط ب به وجود بیاید، و اگر هر یک از ب و پ و ت و ث بتوانند بیایند معنایش این است که هر کدام از آن‌ها بیاید به‌طور تصادفی آمده است، و تصادف نقطه مقابل علیت و باطل‌کننده‌ی آن است. عکس قضیه هم همین حکم را دارد، یعنی اگر فرض کنیم ب معلول الف است، باید ب فقط توسط از الف به وجود بیاید ولی در واقع ب بتواند بعد از هر یک از الف و پ و ت و ث موجود شود، بعد از هر کدام موجود شود به این معنا است که به‌طور تصادفی موجود شده است. پس فرع سنخیت در واقع تضمین‌کننده‌ی اعتبار خود اصل علیت است.

حال اگر خود اصل علیت بدیهی نبوده و نیازمند به استدلال باشد، به یقین می‌توان گفت، بر فرض قبول اصل علیت، به هر طریق، یا به طریق بداهت یا استدلال، تفرع سنخیت بر آن بدیهی است و نیاز به دلیل ندارد، چنان‌که در عرف عام هم این رابطه در عمل رعایت می‌شود. برای مثال کسی که بذر سبزه ریحان کاشته انتظار ندارد از بذر ریحان پیازچه سربرآورد، و این یعنی اعتبار عرفی فرع سنخیت، به حکم بداهت، ذیل اصل علیت.

#### مفاد قاعده

قاعده «الواحد...» نتیجه‌ی منطقی اصل سنخیت و آن نیز از فروع اصل علیت است. این قاعده می‌گوید: «اگر علت، واحد بسیط علی الاطلاق باشد از او بیش از یک معلول صادر نمی‌شود». این قاعده البته کلی است و اعتبار آن، به‌عنوان یک قاعده فلسفی، نیز مرهون کلیت آن است، ولی در متن واقع فقط یک مصداق دارد و آن ذات یگانه واجب

الوجود است، که بسیط واحد علی الاطلاق است و تا آنجا که شناخته‌ایم، مورد عمل آن نیز خلق کثرات عالم ماده و اعمال علیت در بقای آن‌ها است.

### مخالفان و موافقان قاعده

بیشتر موافقان این قاعده فلاسفه اسلامی و بیشتر مخالفان آن متکلمان اسلامی هستند، و هر دو طایفه در طول قرون متمادی بحث‌های مفصلی در این باره با هم داشته‌اند، و برای ما ایرانیان می‌توان مبدأ را ابن سینا، نخستین تدوین‌کننده‌ی تفصیلی این فلسفه، و نهایتاً علامه طباطبائی، آخرین فیلسوف رسمی شیعه، دانست. شایسته‌ی یادآوری است که یکی از اساتید معاصر تصدیق مفاد قاعده فوق را از عبارات ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت، از قدمای متکلمان شیعه، و قاضی عبدالجبار معتزلی و فارابی و ملا رجبعلی تبریزی استخراج کرده است.<sup>۱</sup> البته عبارات منقول از نامبردگان مذکور، غیر از ملا رجبعلی، چندان صریح نیست.

مهم‌ترین مخالفان را نیز می‌توان در میان اشاعره جست‌وجو کرد، که از جمله برجسته‌ترین ایشان امام محمد غزالی و فخر رازی است. فخر در تألیفات متعدد کلامی و فلسفی خودش که جای طرح این‌گونه مباحث است، به مخالفت برخاسته و دلائل فراوانی جهت رد آن آورده، که شماری از آن‌ها را به مناسبت و در حد گنجایش مقاله، گزارش خواهیم کرد. غزالی نیز در کتاب معروف تهافت الفلاسفة، در مسئله‌ی سوم، به انتقاد قاعده پرداخته و سخن او را هم ملاحظه خواهیم کرد.

از سوی دیگر، از آنجا که مسأله علاوه بر جنبه‌ی فلسفی، برحسب نتایج و ثمرات خود، جنبه‌ی کلامی قوی نیز دارد، و کلام اسلامی، به‌ویژه کلام اشعری در ارتباط تنگاتنگ با قرآن کریم است، اعتبار قاعده الواحد با سنجش به آیاتی از قرآن کریم نیز

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، ج ۲، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۸ش، صص ۲۶۸-۲۶۹.

قابل بررسی است. در این مقاله قصد داریم پس از طرح روشن محل نزاع و ملاحظه‌ی آرای متقابل فلاسفه و اهل کلام، مسئله را با توجه به بخشی از آیات قرآن، که مرتبط با این موضوع هستند بررسی کنیم؛ مطالعه، مقایسه و در نهایت، در حد امکان و توان فکری نگارندگان مقاله، بین آنان قضاوتی هم داشته باشیم. البته قضاوت نهایی با صاحب نظران کلامی، فلسفی و تفسیری است. حال در ابتدا، در حدی که گنجایش مقاله اجازه می‌دهد، برای این‌که اهمیت فلسفی-کلامی مسأله هم معلوم گردد و دورنمایی از مساعی عقلی هر دو طرف در موافقت و مخالفت ترسیم شود، لازم می‌دانیم شمه‌ای از گفت‌وگوهای دو طرف کلامی و فلسفی را از نظر بگذرانیم.

### بحث‌های فلسفی و کلامی

بحث‌ها پیرامون قاعده بسیار مفصل و متنوع است. می‌کوشیم تا در ابتدا سیر گفت‌وگوهای کلامی و فلسفی پیرامون قاعده را در حد لزوم پی‌گیری کنیم. سپس یک بحث تفسیری نیز خواهیم داشت.

فخر رازی در المباحث المشرقیة چهار دلیل اثبات قاعده را نقل کرده و پاسخ داده و در شرح اشارات، به تبع ابن سینا، فقط یک دلیل را نقل و توضیح و انتقاد نموده است. این دلایل و انتقادات آن‌ها همگی مفهومی است و وارد راه حل مصداقی که فلاسفه براساس قاعده الواحد برای مراتب هستی و صدور کثرت از وحدت پیشنهاد کرده‌اند نمی‌شود. روشن است که بحث مفهومی مقدم بر مصداقی است، زیرا اگر اصل قاعده الواحد به اثبات نرسد نوبت به بحث فعل الهی و گفت‌وگوی مصداقی، ذیل قاعده مذکور، نمی‌رسد. در این‌جا فقط دو دلیل و انتقادات فخر رازی به آن‌ها و پاسخ‌های فلاسفه به آن انتقادات را متذکر می‌شویم. خلاصه دلیل اول، آن‌گونه که فخر در نهایت اختصار آن‌را نقل کرده، این است که: «اگر از علتی الف و ب صادر شود، و حال آن‌که ب غیر از الف است، پس از آن دلیل از یک جهت الف و آن‌چه الف نیست صادر شده،

و این تناقض است»<sup>۱</sup>.

### پاسخ فخر رازی

فخر رازی در انتقاد بر دلیل فوق به انتقاد بخش اول آن، یعنی فرض صدور ب به جای الف، اکتفا کرده و همان را کافی دانسته، گویا معتقد است رد بقیه دلیل، که باید گفت قسمت‌های اصلی استدلال است، لازم نیست. فخر می‌گوید: «این دلیل براستی نادرست است، زیرا وقتی می‌گوییم از فلان علت الف صادر شده نقیض آن این است که الف صادر نشده، نه این که غیرالف صادر شده است»<sup>۲</sup>.

### پاسخ ملاصدرا به انتقاد فخر رازی

ملاصدرا، محتوای انتقاد فخر رازی را رد نکرده ولی در پاسخ، بدین مضمون، می‌گوید: «او به معنی علیت بسیط علی الاطلاق توجه نکرده و این نکته دقیق را دریافته که بر حسب فرض ما، که علیت عین ذات بسیط است، علیت بسیط برای دو معلول هم‌ردیف مستلزم تناقض در ذات او است، زیرا علیت ذاتی او برای الف\_ برای مثال\_ غیر از علیت ذاتی او برای چیزی است که الف نیست. پس ذات او غیر از ذات او است و این تناقض است»<sup>۳</sup>.

استاد جوادی آملی، در توضیح و تأکید سخن صدرا، می‌گوید: «اگر مبادی تصویری بحث روشن شود این حقیقت آشکار می‌شود که مصدریت علتی که واحد بسیط صرف است یک مفهوم زائد بر [ذات] آن نیست، بلکه نفس حقیقت و ماهیت آن علت

۱. فخر رازی، محمد بن عمر، المباحث المشرقیة، تحقیق و تعلیق المتعصم بالله، البغدادی محمد، ج ۱، ذوی القربی، قم، ۱۴۲۸ق، ص ۵۸۹.

۲. همان، ص ۵۹۲.

۳. شیرازی، محمد بن ابراهیم قوامی، صدرالمتألهین، ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۲، تصحیح مقصود محمدی، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۰ش، ص ۲۲۱.

بسیط است. بنابراین، اگر بسیط واحد حقیقی مصدر [برای الف] باشد، ذات آن بسیط همان مصدر بودن برای الف است، و در این حال اگر مصدر غیر الف باشد، و مصدریت آن برای غیر الف غیر از مصدریت آن برای الف باشد، لازم می‌آید که ذات علت، درعین آن که نفس ذات خویش است، غیر ذات خود نیز باشد، و اجتماع ذات با غیر ذات چیزی جز تناقض نیست.<sup>۱</sup>

### تذکر دو نکته پیرامون اشکال و پاسخ

با ملاحظه‌ی پاسخ‌های فوق، دو نکته شایسته تذکر می‌نماید:

**الف.** به نظر می‌رسد انتقاد فخر رازی، به صورتی که گفته شده، درست است، زیرا به راستی نقیض «صدر الف» «لا صدور الف» است، نه «صدر لا الف». «صدر ب» یکی از مصادیق «لا صدور الف» نیست، زیرا «لا صدور الف» یک مفهوم عدمی است و «صدر ب» وجودی و عینی است، و عدم، مصداق عینی ندارد. به علاوه، اگر «صدر ب» مصداق «صدر لا الف» باشد صدور بی نهایت چیزهای دیگر هم مصداق آن است و «صدر ب» فقط یکی از آن مصادیق بی نهایت است. و این در حالی است که هر مفهوم مفرد یا مرکب و یا جمله فقط یک نقیض دارد. شاید به دلیل همین ملاحظات بوده که ملاحظه‌ی این قسمت از سخن فخر رازی را رد نکرده است.

اما اشتباه فخر رازی که ملاحظه‌ی آن انگشت نهاده این است که او اولاً: چگونگی علیت واحد بسیط حقیقی را، که از جمله مبادی تصویری قاعده است، در نیافته و به این نکته توجه نکرده که این علیت عین ذات، و نه عارض بر ذات، فرض شده است. ثانیاً: در نیافته است که تناقض مذکور در استدلال بین «صدر الف» و «صدر لا الف» نیست، بلکه بین «علیت ذاتی برای الف» و «عدم علیت ذاتی برای الف» است. البته باز هم این نکته قابل توجه است که نقیض مستقیم «علیت ذاتی برای الف» «عدم علیت ذاتی برای

۱. جوادی آملی، عبدالله، ریحیق مختوم، ج ۸، نشر اسراء، قم، ۱۳۹۳ش، ص ۴۰۵.



الف» است و «علیت ذاتی برای غیر الف» را بالملازمه، و نه به حکم عدم تناقض، طرد می‌کند. در نتیجه، بازهم راه گفت‌وگو برای فخر رازی باز می‌ماند. اما به هر حال، این هم \_به عقیده ملا صدرا\_ به حکم عدم تناقض، ممنوع است.

ب. یک پرسش مهم این است که: چرا مستدلان قاعده مقید شده‌اند علیت واحد بسیط حقیقی را «ذاتی» بدانند تا چنان نتیجه‌ای از آن بگیرند؟ دلیلش این است که علیت اگر ذاتی نباشد عرضی است، و هر عرضی معلول است، و این با وجوب وجود منافات دارد. این مطلب، خود، مبنای یکی از اشکالات مهم متکلمان بر قاعده است، که خواهد آمد.

### دلیل دوم قاعده

ابن سینا در مسئله‌ی نهم، از نمط پنجم اشارات، ذیل عنوان «از علت واحد حقیقی جز یک معلول صادر نمی‌شود» و با هشدار «آگاهانیدن» (تنبیه)، می‌گوید: «قطعاً مفهوم آن که علتی به گونه‌ای باشد که واجب است الف از آن صادر شود غیر از مفهوم آن است که علتی بدان گونه باشد که ب از آن صادر شود. پس هنگامی که از علت واحد دو چیز واجب شود باید که از دو جهت و دو حیثیت مختلف باشد. آن دو حیثیت مختلف یا از جمله مقومات علت واحد هستند یا از لوازمش و یا به تفریق [یعنی یکی مقوم و دیگری از لوازم است]. پس اگر فرض کردیم از لوازمش باشند مطلب برمی‌گردد به قسم اول [زیرا هر لازمی معلول یک مقوم است]. پس هر دو به دو حیثیت مختلف از مقومات منتهی می‌شوند. ... اگر هر دو مقوم باشند بدون شک ذات مزبور مرکب است و بسیط نیست. اگر هر دو از لوازم باشند، از آن جا که هر لازمی به یک مقوم برمی‌گردد، مسئله به فرض نخست بازگشت می‌کند و همان اشکال را دارد؛ و اگر یکی مقوم و دیگری لازم باشد باز هم لازم می‌آید ماهیت چنان علتی مرکب باشد. نتیجه آن‌که: هر علتی که از آن، دو معلول با هم صادر شود و یکی واسطه برای دیگری نباشد خودش نیز درحقیقت خود

منقسم است [و واحد نیست، درحالی که آن را واحد فرض کرده بودیم].<sup>۱</sup>

### اشکال فخر رازی بر دلیل فوق

فخر در پاسخ این دلیل، بعد از تفسیر و توضیح آن، می‌گوید: این قوی‌ترین دلیل ایشان بر قاعده است و سپس چند پاسخ ایراد می‌کند. از جمله نقض بر استدلال، به این مضمون که: مفهوم از این که «این مرد نشسته است» غیر از این است که «این مرد ایستاده است»؛ و معلوم است که «نشسته» غیر از «ایستاده» است و «متکلم» غیر از «ساکت» است و مفهوم از این که جوهری، مثل جسم، قبول سیاهی می‌کند غیر از این است که قبول حرکت می‌کند؛ و هم‌چنان ... به روش استدلال‌کننده پیش می‌رویم تا می‌رسیم به این که شیء واحد بیش از یک مقبول نمی‌تواند داشته باشد؛ و این لازمه به اتفاق همگان باطل است.<sup>۲</sup>

### پاسخ خواجه طوسی

خواجه نصیرالدین طوسی در پاسخ به سخن فوق گفته است: «اتصاف چیزی به چیزی و قبول حالتی از سوی چیزی نیز از جمله اموری است که در صورت وحدت جهت در آن چیز میسر نیست، و در این جا هم که، برای مثال، ملاحظه می‌کنیم جسم می‌تواند حرکت و سیاهی را هم‌زمان و در عرض هم قبول کند، کثرت جهات دخالت دارد. برای مثال جسم قبول سیاهی می‌کند از این جهت که قابلیت انفعال از غیر دارد و قبول حرکت می‌کند از این جهت که خروجش از حالی که دارد ممنوع نیست. [و به تعبیر دیگر و روشن‌تر: در ذات جسم، از آن جهت که جسم است، نیفتاده که در مکان خاصی باشد و

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ابوعلی، حجة الحق - فخر رازی، محمد بن عمر، شرح الإشارات و التنبیها،

ج ۲، مقدمه و تصحیح نجف زاده، علیرضا، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۴ش، ص ۴۱۹.

۲. همان، ص ۴۲۰.

انتقال آن به مکان دیگری خلاف مقتضای ذات او نیست.<sup>۱</sup>

### توضیح و تذکری پیرامون پاسخ خواجه

**الف: توضیح:** در واقع خواجه همان استدلال را به امور طبیعت نیز سرایت داده و مدعی شده است که شیء واحد طبیعی هم اگر عوارض مختلفی را به طور هم‌زمان و در ردیف هم می‌پذیرد از یک جهت نیست، بلکه هر عارضی را از جهت خاصی قبول می‌کند.

**ب: تذکر:** پاسخ خواجه در خور گفته‌ی فخر و مناسب آن است، ولی به این معنا نیست که بتوان قاعده الواحد را در امور طبیعت به جریان انداخت، زیرا این امور طبیعی، که عناوین آن‌ها در پاسخ فخر رازی و در جواب خواجه آمده، در ذات خود وحدت و بساطت ندارند و فعل یا انفعالشان، ضمن عدم مانع در ذات، معلول عاملی خارجی نیز هست، درحالی‌که در متن قاعده الواحد بساطت علی الاطلاق علت و عدم انفعال از خارج و ذاتی بودن علیت قید شده است.

### اشکال بر قاعده: منافات با اراده‌ی الهی

با توجه به فرض ذاتی بودن علیت خداوند، اشکالی بروز می‌کند و مبتنی بر این پرسش است که: آیا علیت ذاتی با اختیار علت می‌سازد یا نمی‌سازد؟ ظاهر این است که ذاتی شیء تغییرپذیر نیست و در نتیجه، چنان‌چه علیت چیزی برای معلول خاصی ذاتی او باشد نمی‌تواند از مقتضای آن تخلف کند. برای مثال، تابش، ذاتی خورشید است و خورشید نمی‌تواند نتابد. حال ممکن است بی‌شعور بودن خورشید در این جا به کمک

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ابوعلی، حجة الحق - طوسی، محمد بن محمد بن حسن، نصیرالدین، خواجه، شرح الإشارات و التنبیها، با حواشی رازی، قطب الدین، دفتر نشر کتاب، طبع دوم، تهران، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۱۲۶.

بیاید و مثال را از دست ما خارج کند، اما مثال‌های دیگری هم هست که فلاسفه مشائی و اصحاب حکمت متعالیه بر آن اذعان دارند. از جمله این‌که: تدبیر بدن انسان ذاتی نفس انسانی است، یعنی نفس ناطقه یا نیست و یا، اگر هست، مدبّر بدن یک انسان است، و نفس نمی‌تواند باشد و از مدبر بدن بودن امتناع کند. هم چنین، به‌عنوان یک مثال دیگر، اراده داشتن و امکان انتخاب، ذاتی انسان در افعال اختیاری او است، و انسان نمی‌تواند انسان باشد و از خود سلب اختیار کند، و اگر به طریقی چنان کرد باز هم به اختیار خود چنین کرده، یعنی عملی اختیاری انجام داده که خواسته یا ناخواسته از خودش در مورد یا موارد خاصی سلب اختیار کرده است.

از جمله گویندگان این اشکال امام محمد غزالی است. وی در سومین مسئله از کتاب تهافت الفلاسفة می‌گوید: «فلاسفه، غیر از دهری مسلکان، مدعی هستند و اتفاق نظر دارند بر این‌که عالم صانعی دارد و آن خداوند است ... ولی این مدعا فریبی است که با تکیه بر اصول خود مرتکب می‌شوند ... و این فریب از سه جهت است: از جهت فاعل و فعل و انتساب فعل به فاعل. اما فریب ایشان از جهت فاعل بدین صورت است که فاعل باید مرید و مختار و عالم به فعل خود و متوجه اراده خود نسبت به فعل باشد، در حالی‌که خدا از دیدگاه ایشان مرید فعل خود نیست ... و آن‌چه از او به وجود می‌آید از روی ضرورت است».<sup>۱</sup>

غزالی توضیح بیشتری جهت مستندسازی این ایراد بر فلاسفه ارائه نکرده و بیشتر در این مورد بحث کرده‌که: آیا اطلاق لفظ فاعل بر عامل فعلی که فاقد شعور باشد درست است یا خیر؟<sup>۲</sup> او از فلاسفه نقل می‌کند که این اطلاق را جایز می‌دانند و عقیده‌ی خودش این است که جایز نیست.

نظر غزالی این است که لازمه‌ی آن‌چه فلاسفه در تقریر نظر خود در قاعده الواحد

۱. غزالی، محمد، تهافت الفلاسفة، تصحیح و مقدمه فخری، ماجد، مطبعه کاتولیکی، بیروت، ۱۹۶۲م، ص ۸۹.

۲. همان، صص ۸۹-۹۳.

گفته‌اند نفی اراده از واجب است و آن مقتضای قول ایشان به ذاتی بودن علیت برای واجب است، که در مقدمه استدلال بر قاعده الواحد منظور شده است. درباره‌ی این اتهام، که آیا فلاسفه به‌راستی از خداوند سلب اراده کرده‌اند یا خیر، در ادامه بحث می‌کنیم. اما باید گفت نسبتی که در مورد اطلاق لفظ «فاعل» توسط فلاسفه به عامل بی‌شعور می‌دهد درست است، زیرا خواجه نصیرالدین طوسی هم در شرح اشارات از این نسبت دفاع کرده و به بی‌تی از عرب و روایتی از پیامبر اسلام استناد کرده که در هر دو این اطلاق صورت گرفته است. روایت این است که پیامبر فرمود: «تَوَقَّوْا اَوَّلَ الْبَرْدِ وَتَلَقَّوْا آخِرَهُ، فَإِنَّهُ يَفْعَلُ بِأَبْدَانِكُمْ مَا يَفْعَلُ بِأَشْجَارِكُمْ: از آغاز سرما بپرهیزید و آخرش را دریابید، زیرا با بدن‌های شما همان کار را می‌کند که با درختانتان».<sup>۱</sup>

بنابراین، خلاصه اشکال در مورد واجب الوجود این است که: اگر اراده انجام فعلی، که در این جا منظور خلق عالم ماده است، ذاتی باشد واجب الوجود در فعل خودش فاقد اختیاری است که لازمه آن امکان هردو طرف فعل و ترک است. این اشکال را متکلمان در مخالفت با قدم عالم طبیعت نیز مطرح کرده و می‌گویند بین ذات الهی و فعل او در خلق عالم طبیعت باید «اراده» ای فاصله باشد، و لازمه تخیل اراده، حدوث عالم است، و به همین نسبت، قدم عالم مستلزم نفی اراده از واجب است، و نفی اراده به معنی اجبار در فعل است.

### پاسخ ابن سینا

پاسخ اشکال فوق به‌راستی دشوار است. ابن سینا پیش از غزالی به این مطلب توجه کرده و به مناسبت بحث درباره قدم عالم طبیعت، اصرار دارد بر این که ازلیت و قطعیت اراده بر فعل منافات با اختیار ندارد. این یک مدعای دو وجهی است. وجه نخست آن قطعیت اراده بر خلق عالم است، به این معنا که اراده‌ای وجودی و ازلی بر خلق عالم ماده تحقق

۱. طوسی، شرح اشارات، ج ۳، صص ۷۲-۷۳.

داشته که مقتضای آن، امتناع عدم خلق است. وجه دیگر این است که این قطعیت و یکسویه بودن اراده منافاتی با اختیار ندارد.

می‌دانیم که جمع میان این دو وجه با عقل متعارف قابل درک نیست. عقل متعارف می‌گوید: اگر فاعل با شعور\_ هر فاعلی، اعم از واجب الوجود یا ممکن الوجود\_ در فعل خودش اراده دارد لازمه اراده این است که اگر بخواهد انجام بدهد و اگر نخواهد انجام ندهد، و حتی اگر تصمیم بر انجام گرفت باید در هر مرحله‌ای بتواند منصرف شود. بنابراین جمع میان این‌که هم مرید باشد و هم اراده‌اش به‌طور یکسویه متوجه انجام فعل باشد معنا ندارد.

مبنای سخن ابن سینا قاعده‌ای است که، هر چند کلی است، اما مصداق آن فقط واجب الوجود بالذات، یعنی خداوند، است. این قاعده می‌گوید: «واجب الوجود بالذات واجب از جمیع جهات است». وی براساس این قاعده استدلالی را ترتیب می‌دهد تا مدعای دو وجهی فوق را به اثبات برساند، اما راجع به اثبات اصل قاعده در الهیات شفا سخنی نمی‌گوید و شاید آن را بدیهی می‌شمارد.

بدهت قاعده مذکور نیز، به نوبه خودش، بدون وجه نیست، زیرا اگر واجب الوجود بالذات از هر جهت واجب الوجود نباشد معنایش این است که از بعضی جهات دچار امکان است، آن‌چنان که ما، موجودات امکانی، از بسیاری جهات دچار امکان هستیم و مرجحی لازم است تا امکانمان تبدیل به وجوب شود، و آن وجوب هم بالغیر است. حال، اگر همین فرض را به واجب بالذات منتقل کنیم لازمه‌اش این است که تبدیل این امکان به وجوب در واجب بالذات نیز در گرو تغییرحالی در ذات واجب و یا تأثیر علتی از بیرون بر واجب باشد، و این هر دو بر واجب الوجود بالذات محال است، زیرا واجب بالذات، برحسب تعریف، نه دچار تغییرحال می‌گردد و نه تحت تأثیر عاملی بیرون از ذات خودش قرار می‌گیرد. این سخن حکیم سبزواری صریح است که می‌گوید: ما واجب وجوده بذاته فواجب الوجود من جهاته.

اما این که ابن سینا چگونه با تمسک به قاعده فوق به نتیجه مطلوب، یعنی قطعیت اراده در واجب بالذات، می‌رسد بیان آن، با استفاده از افادات به نسبت نامنظم وی در الهیات شفا و با توضیحاتی از نگارنده، برحسب مضمون، به‌طور خلاصه و با تفکیک مراحل استدلال، از این قرار است:

۱. واجب بالذات واجب از جمیع جهات است، ذاتی بسیط از هر جهت دارد، [تغییر ذات و ذاتیات در هیچ موجودی، حتی ممکنات جمادی، میسر نیست، مگر آن که عواملی فراهم آید و تغییر کلی ماهیت جوهری موجودی طبیعی را، طی حرکت، به طریق انقلاب یا به تدریج، براساس حرکت جوهری، سبب شود، و این امور برای مجرد، حتی مجرد ممکن، صورت نمی‌گیرد]. واجب الوجود هیچ‌گونه دگرگونی عرضی نیز ندارد، زیرا دگرگونی عرضی از دو حال خارج نیست: یا عاملی درون ذات دارد یا عامل آن برون ذات است. اولی محال است، زیرا مستلزم تغییر درونی است که ممتهی به حدث آن عرض شده است، و آن بر واجب محال است. دومی نیز محال است، زیرا مستلزم معلولیت واجب برای غیر خود است، و آن نیز با وجوب وجود منافات دارد.

۲. بنابراین، اگر هیچ تغییری ذاتی یا عرضی، با عامل درون ذات یا برون ذات صورت نگیرد هیچ مخلوقی هم به وجود نمی‌آید، زیرا مرجحی برای وجودش نیست و برحال عدم ازلی می‌ماند. اما اگر فرض کنیم چیزی به وجود آمده، چنان‌که، برحسب شهودهای حسی، از فرض آن ناگزیریم، یا باید یکی از تغییراتی که در شماره یک بیان کردیم صورت گرفته باشد، و آن، طبق قاعده و براساس توضیحاتی که ارائه شد، محال است؛ و یا هیچ تغییری ایجاد نشود \_ که نمی‌شود \_ و لازمه آن پذیرش ذاتیت و قطعیت و یکسویه بودن اراده، در عین عدم منافات آن با اختیار است.<sup>۱</sup>

طبق استدلال فوق از پذیرش عدم منافات آزادی اراده با ذاتی بودن و یکسویه بودن

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ابوعلی، حجة الحق، الشفاء الالهيات، مراجعه و تحقیق ابراهیم مدکور، تصحیح سعید زاید - الأب قنواتی، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۳ ش، صص ۳۷۶-۳۷۸.

آن در واجب بالذات گریزی نداریم، و نمی‌توانیم، آن‌گونه که ابن سینا ضمن بیان استدلال به آن اشاره کرده و آن‌را به بعضی، بدون ذکر نام، نسبت داده و به تفصیل به رد آن پرداخته،<sup>۱</sup> معتقد به اراده جزافی درون ذات یا اراده حادث برون ذات بشویم. اما اکنون لازم است به اثبات برسانیم که چگونه می‌شود اراده هم یکسویه و هم آزاد و از روی اختیار باشد. ابن سینا پاسخ این پرسش را در الهیات شفا نیاورده و مسئله را تا همان جایی که تقریر کردیم بیان و سپس رها کرده است. در واقع می‌توان گفت جهت سلبی قضیه را تا مرز «چه نباید بگوییم» تکمیل کرده و این را هم که «چه باید بگوییم» بیان کرده ولی مجوز عقلی آن‌را که باید بگوییم به دست نداده است.

بنابراین ناچاریم به ملاصدرا پناه ببریم، که مطلب را تا این جا قبول دارد، و بینیم آیا پاسخی قناعت بخش برای حل این مشکل دارد یا خیر؟ ملاصدرا به طور قطع قاعده را قبول دارد، زیرا گاهی آن‌را نقل و با انشائی تعصب گونه تلقی به قبول کرده و از جمله، ذیل عنوان «تسجیل و تکمیل»، گفته است: «حقیقت سزاوار تحقیق و تحصیل - برای آن کس که عصیبت و جانبداری را کنار گذارده و تقلید را رها کرده و طاغوت را بیرون رانده و به ادراک حکمت بازگشته و در مسلک گروه ملکوتیان و دوستان حقیقت در آمده است که بدانند: فرق بین قادر مختار و بین فاعل موجب، آن‌گونه که بیشتر محتجبان از ادراک حقایق و پوشیدگان پرده‌های تقلید پدران و گذشتگان چنگ بدان زده‌اند، نیست، برای این‌که وقتی خداوند فاعل آن‌چه که می‌خواهد هست، اراده‌اش هم مانند ذاتش واجب الوجود است، چون عین ذات احدی و یکتایش می‌باشد، و پیش از این گفته آمد که واجب الوجود بالذات، واجب الوجود از تمام جهات است».<sup>۲</sup>

قبول اصل قاعده توسط ملاصدرا، برحسب عبارات فوق، قطعی است. اما هنوز این

۱. ابن سینا، الشفاء الالهیات، ص ۳۷۶.

۲. شیرازی، محمد بن ابراهیم قوامی، صدرالمتألهین، ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، تصحیح احمد احمدی، بنیاد حکمت اسلامی صدر، تهران، ۱۳۸۱ ش، صص ۳۰۸-۳۰۹.



پرسش باقی است که مشکل یکسویه بودن اراده واجب الوجود چگونه حل می‌شود. ملاصدرا برای حل این مشکل به اتحاد علم و اراده در واجب الوجود متوسل شده، یعنی اراده نظام خیر را به علم به نظام خیر بازگردانده و آن را هم تابعی از علم به ذات، به عنوان علت، قرار داده است. متن یکی از عبارات وی این چنین است:

«پس ثابت شد که اراده الهی عبارت از قصد نیست، بلکه حقیقت در مرید بودن او این‌که: خداوند \_تعالی\_ ذات خود را تعقل می‌کند و نظام خیر را ... تعقل می‌کند، و این نظام ناگزیر کائن و مستفیض است، و آن با ذات اول تعالی منافاتی ندارد، زیرا ذاتش تمام خیرات وجودی است، چنان‌که بارها گفته شد: بسیط حقیقی تمام اشیاء وجودی است. پس نظام اکمل هستی امکانی، تابع نظام برتر واجب حقی است، و آن عین علم و اراده می‌باشد، پس علم مبدء به فیضان اشیاء از او و این‌که آن منافی ذاتش نیست، عبارت از اراده و رضای اوست مر آن را، و این همان اراده‌ای است که از هر نقص و امکان خالی است، و آن منافی، تفسیر قدرت \_به جواز فعل و ترک\_ می‌باشد. البته نه آن‌گونه که برخی که در حکمت و عرفان اندیشه و تفکر ندارند پنداشته‌اند.<sup>۱</sup>

از ذیل عبارت و تعریض به برخی که «در حکمت و عرفان اندیشه و تفکر ندارند» پیداست که ملاصدرا خود متوجه غرابت تفسیر خویش از اراده در واجب تعالی، در نظر اذهان ساده‌نگر و عرفیت‌گرا، بوده، و به همین جهت در پاره‌ای دیگر از گفته‌های خودش در صدد دفاع و دفع اشکال برآمده، از جمله، می‌گوید: «کسی را نرسد که گوید: ما ... چنین اعتبار می‌کنیم که: ذات باری تعالی به گونه‌ای است که درباره‌اش مشیت این‌که فعل را انجام ندهد امکان‌پذیر است؛ و فاعل \_در حال فاعل بودنش\_ اگر چه درباره‌اش کاذب است که (گفته شود): اگر خواست فعل را انجام نمی‌دهد، ولی این موضوع تکذیب نمی‌شود که از شأن او آن است که فعل را دائماً انجام نمی‌دهد، و ما این قید را از آن جهت اعتبار کردیم تا از علت‌های موجب امتیاز یابد.

۱. شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ص ۳۰۹.

زیرا گوییم: پیش از این گفته آمد: جهاتی که بدان‌ها فاعلیت فاعل، تام می‌گردد، محال است که حصول پیدا کند و فعل بر آن ترتب نیابد، بنابراین وقتی برای فاعل، تمام جهاتی که به اعتبار آن‌ها مؤثر در فعل است جمع آمده، صادق نیست که [گفته شود]: از شأنش آن است که فعل را انجام ندهد، بلکه این گفته درباره‌اش کاذب است. اما راه امتیاز بین مختار و موجب، آن گونه که پنداشته‌اند نیست، بلکه همان گونه که گذشت - از طریق مدخلیت علم و مشیت فاعل در فاعلیت و تأثیر، و عدم مدخلیت این دو، تمیز داده می‌شود. این حداکثر مقتضای تحصیل و تحقیق است، و به زودی خواهی دانست که صاحبان اختیار، غیر خدا، در اختیار مضطربند و در اراده داشتن خود مجبورند»<sup>۱</sup>.

تا این جا به تقریب مقصود ملاصدرا روشن و چگونگی توجیه اراده یکسویه در واجب الوجود، که فقط به فعل می‌انجامد، معلوم شد و خلاصه مرام او این است که اراده را به علم ذاتی واجب به نظام خیر، به عنوان علت، برمی‌گرداند. این توجیه، در واقع تکمیل سخن نیمه‌کاره‌ای است که از ابن سینا نقل کردیم. می‌توان گفت حق تأسیس این نظر به ابن سینا و امتیاز تکمیل آن به ملاصدرا می‌رسد. هم‌چنین فاعلیتی که بدین صورت به واجب الوجود نسبت داده شده از نوع فاعلیت بالعنایه است که در تعریف آن می‌گویند صرف علم فاعل به فعل مستلزم تحقق آن است و در تمثیل آن در مورد بشر شخصی را مثال می‌زنند که بر بالای مکان مرتفع و لغزنده‌ای ایستاده و با نگاه به زیر پای خود بی‌آن که اراده افتادن بکند سقوط می‌نماید.<sup>۲</sup>

با قطع نظر از این که مثال مذکور بشری درست است یا نه، به ادامه گفتار ملاصدرا در توجیه اراده یکسویه واجب الوجود پرداخته و سخنی دیگر از وی را، جهت تکمیل مطلب و زمینه چینی جهت انتقاد بروی، نقل می‌کنیم. ملاصدرا در مقام دفاع از نظریه

۱. شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، صص ۳۱۱-۳۱۲.

۲. طباطبائی، سید محمد حسین، نهاية الحکمة، با حواشی مصباح یزدی، ج ۲، نشر الزهراء، تهران، ۱۳۶۷ش، صص ۴۷-۵۱.

خود، مبنی بر بازگشت اراده واجب به علم وی، در موضع دیگری، می‌گوید:

بدان که نسبت اراده به مراد، مانند نسبت علم است به معلوم، بلکه مانند نسبت وجود است به شیء موجود، بنابراین برابری نسبتش به دوضد و دو منفی هم ممتنع و محال است، بلکه بدان اراده، یکی از آن دو وجود می‌یابد و دیگری ممتنع می‌گردد. پس نسبتش به آن دو چگونه برابر است؟ و این مانند آن است که گفته شود: وجود سیاهی به عینه صلاحیت آن را دارد که وجود سفیدی باشد، یا این که گفته شود: صورت انسانیت در ذهن، به عینه همان صورت فرسیت است... پس همان‌گونه که هیچ کس را در این امر شبهه و شکی نیست که وجود زید به عینه امکان ندارد که به عینه وجود عمرو باشد و علم به یکی از آن دو، به عینه علم به دیگری باشد، زیرا تشخیص علم به زید و این همو بودن و هویتش ناگزیر متعلق بدو است، پس اگر این علم به غیر او تعلق گیرد، شخصش انقلاب و دگرگونی پیدا کرده و این همو بودنش باطل خواهد شد. حکم اراده هم این‌گونه است، زیرا به واسطه تعیین مراد، تعیین پیدا کرده و به تشخیص آن تشخیص می‌پذیرد، خواه محقق باشد و خواه مقدر. پس اراده هر فعلی \_ مانند علم بدان \_ فقط به واسطه تعلق آن اراده بدان فعل تعیین و تشخیص می‌یابد، حتی اگر تعلقش به غیر آن فعل هم فرض شود، آن فرض، فرض انقلاب حقیقت خواهد بود، مانند فرض کردن انسان را غیر انسان، و این محال است، پس بطلان این نظریه آشکار شد.<sup>۱</sup>

### انتقاد

گفتار فوق از نظر مضمون با دو گفتار قبلی ملاصدرا تفاوتی نداشت و فقط حاوی مثال‌های متنوع و توضیحات بیشتر بود. بنابراین، بر وی در این گفتار و، به تبع آن، بر گفتارهای پیشین، حداقل دو اشکال به نظر می‌رسد:

**اشکال نخست**، که فقط متوجه همین گفتار است، این است که: به نظر می‌رسد

۱. ملاصدرا، اسفار، ج ۶، صص ۳۱۶-۳۱۷.

این استدلال مغالطه است یا چیزی را رد کرده که مقصود طرف مقابل نبوده است. طرف مقابل نمی‌گوید اراده این فعل عیناً می‌تواند اراده آن فعل دیگر یا اراده ترک همان فعل هم باشد، او می‌گوید اصل اراده قابل توجه به هریک از دو طرف است. گویا ملاصدرا مسئله را شبیه قضیه ضروری بشرط محمول فرض کرده و بدین صورت تلقی کرده که وقتی اراده به یک طرف تعلق گرفت محال است در همان حال به طرف دیگر تعلق بگیرد، در حالی که منظور طرف مقابل نفی ضرورت مطلق اراده یکسویه فعل از ابتدا برای واجب الوجود است. حال اگر سخنش به دلیل دیگری، مثل قاعده «واجب الوجود واجب از جمیع جهات است» مردود باشد، مطلب دیگری است.

**اشکال دوم، کلی و ناظر به اصل نظریه ارجاع اراده به علم است.** ما به یقین حق داریم و حتی ناچاریم، در راستای شناخت خود از پروردگار، مفاهیمی را از ذات یا از فعل واجب انتزاع کنیم و به وی نسبت دهیم و معتقد به واقعیت آن‌ها بشویم. اولی مثل واحد و عالم و قادر و حی و دومی مثل خالق و رازق و محیی و ممیت. این حق ما است، زیرا شناخت خداوند حق ما است و ما جز با انتزاع این مفاهیم نمی‌توانیم به شناخت برسیم. به علاوه، قرآن نیز، با به کار بردن همین گونه مفاهیم درباره خداوند، این حق را تأیید کرده است. اما آیا حق داریم یا اصولاً می‌توانیم در این راستا معنی کلمات را هم عوض کنیم و مفاهیم را با یکدیگر، بر حسب راهنمایی‌های عقلمان، به صورتی خلاف معیارهای زبانی به هم بیامیزیم یا از هم جدا کنیم؟ به نظر می‌رسد این اقدام حق ما نیست و حتی اگر هم بخواهیم چنین کنیم نمی‌توانیم و قدرت آنرا نداریم، زیرا زبان و معیارهای آن در اختیار ما نیست تا هر طور میل داشته باشیم و لازم بدانیم آن‌ها را دستکاری کنیم؛ و این کار، به‌ویژه در آن‌جا که اقدام ما با واقعیتی در وجود پروردگار متعال نیز مربوط شود تا مرز ممنوعیت پیش می‌رود. البته در علوم مختلف اصطلاحاتی جعل می‌شود که در هر علمی به همان علم تعلق دارد و فهم مطالب را سهولت می‌بخشد، ولی هیچ اصطلاحی علمی نمی‌تواند مدعی یا در صدد تغییر واقعیت بیرونی

باشد.

به نظر می‌رسد که بازگرداندن اراده به علم از قبیل همین ممنوعیت‌ها و ناتوانی‌ها باشد. علم فقط نقطه مقابل جهل است، نه مقتضی فعل معلوم و نه مقتضی ترک آن است، و نسبت اراده به مراد، آن‌گونه که ملاصدرا می‌گوید، از قبیل نسبت علم به معلوم نیست. اراده از این جهت با علم تفاوت دارد که، به علم مشروط است و علاوه بر علم، به‌عنوان یک مقدمه ضروری، به سوی فعل یا ترک فعل هم پیش می‌رود، در حالی‌که علم، به تنهایی و بدون این‌که مقتمه اراده و عمل باشد، نظری به فعل یا ترک ندارد. ممکن است در یک موجود بسیط مطلق ذات و علم و اراده از یکدیگر قابل تفکیک وجودی نباشند و این مفاهیم همگی انتزاعاتی باشند که ما برای درک خود و توصیف مدرکات خود انجام می‌دهیم، ولی در اختیار ما نیست که کلمات و مفاهیم آن‌ها را از مسیر خودشان خارج کنیم. بنابراین، توجیه مزبور، هرچند عاقلانه و حتی ناگزیر بوده و قاعده‌ای با آن قوت و قطعیت پشتوانه آن باشد، به سرمنزل مقصود راه نمی‌برد و، هرچند اشکال اراده حادث مستلزم محال باشد، با چنان توجیهی نمی‌تواند خیال ما را از جهت رفع مشکل آسوده سازد. خلاصه این‌که: ما حق نداریم برای این‌که یک جا را درست کنیم جای دیگری را خراب کنیم. اگر نتوانستیم درست کنیم باید شهادت داشته باشیم و بگوییم: نمی‌توانیم و نمی‌دانیم.

### اشکال دیگر قاعده الواحد: سلب قدرت الهی

این اشکال کلامی است و می‌گوید: قول به لزوم واسطه برای خلق کثرات توسط خداوند به معنی سلب قدرت الهی در خلق مستقیم است. از جمله گویندگان این اشکال امام محمد غزالی است، که، برحسب مضمون، می‌گوید: طبق اصلی که فلاسفه نهاده‌اند و معتقدند از یکی بیش از یکی صادر نمی‌شود، عالم نمی‌تواند فعل خداوند باشد و خداوند نیز نمی‌تواند و قدرت آن‌را ندارد که خالق این عالم باشد؛ و این‌که فلاسفه

خداوند را به زبان خالق یا علة العلل می‌شمارند یک فرییکاری است و بدین وسیله مرام واقعی خود را می‌پوشانند. اگر بنا است از یکی بیش از یکی صادر نشود و با توجه به این‌که خداوند واحد علی الإطلاق است و عالم ترکیبی از موجودات مختلف و متفرق است، این ترکیب نمی‌تواند مخلوق آن علت واحد باشد. به علاوه، اگر چنان قاعده‌ای در متن واقع استوار بود می‌بایست در این عالم از هر علت واحدی فقط یک معلول و از آن نیز یک معلول دیگر به وجود آمده باشد، و موقعیتی برای پیدایش این کثراتی که خیلی از آن‌ها ربط وجودی خاصی با هم ندارند، پیش نمی‌آمد، درحالی‌که وجود این کثرات قابل انکار نیست؛ و از این‌جا معلوم می‌شود آن قاعده موهوم است.<sup>۱</sup>

این اشکال یکی از مهم‌ترین ایرادات اهل کلام بر فلاسفه است و فلاسفه نیز ساکت نمانده، ضمن اعتراف به قدرت مطلقه الهی، می‌گویند: اولاً، بر اساس دلایل اثبات‌کننده قاعده «الواحد» و به حکم عقل، که گریزی از آن نیست، علت بسیط از تمام جهات برای کثیر، به‌عنوان کثیر، محال است، و قدرت بر محال تعلق نمی‌گیرد. ثانیاً، جعل واسطه از سوی صاحب قدرت، منافات با قدرت او ندارد و به معنی ضعف او نیست، بلکه می‌تواند ناشی از ضعف معلول باشد، که شایستگی معلولیت مستقیم برای وی را ندارد و جز توسط عللی فرودین ایجاد نمی‌گردد. جعل وسایط توسط علت نخستین، نیز مشمول همین امر است. علامه طباطبائی در فرازی از نه‌ایة الحکمة به همین اعتراض و پاسخ اشاره کرده است و در پاسخ برحسب مضمون، می‌گوید: «مشکل این است که نظر متکلمان دچار امتناع عقلی است. قدرت مطلقه خداوند مورد انکار نیست و هر موجود معلولی، در واقع، معلول خداوند است، جز این‌که این معلولیت یا بی‌واسطه و یا با واسطه است، و معلول با واسطه هم معلول است».<sup>۲</sup>

۱. غزالی، تهافت الفلاسفة، صص ۹۷-۹۸، با نقل به مضمون و توضیح نگارنده.

۲. طباطبائی و مصباح یزدی، نه‌ایة الحکمة، ج ۲، صص ۳۶-۳۷.

### تأییدی بر سخن علامه

در تأیید سخن علامه می‌توان گفت که حذف وسائط یا انکار وجود آن‌ها در بسیاری از امور، به‌ویژه در عالم طبیعت، که قرارگاه ماده و حرکت است، غیر ممکن است. در عمل، ما شاهد وجود وسایط هستیم و نقش آن‌ها را در نظام علت و معلولی طبیعت ملاحظه می‌کنیم و به سادگی می‌توانیم دریابیم که اگر وسائط حذف شوند کاری صورت نمی‌گیرد و سیر طبیعت متوقف می‌گردد؛ و گاهی که متوجه حذف وسائط، در مواردی استثنائی می‌شویم مورد را حمل بر معجزه و کرامت و امثال این‌ها می‌کنیم و به نحوی که منافاتی با نظام علت و معلولی نداشته باشد، درصدد توجیه برمی‌آیم. بنابراین، جمع بین پذیرش وجود واجب و مشاهده غیرقابل انکار وسایط جز بدین طریق نیست که حتی اگر مفاد قاعده الواحد را نپذیریم، وجود وسایط میان علة العلل و کثرات عالم طبیعت را تصدیق کنیم و به جای انکار آن‌ها درصدد توجیه برآیم، هرچند در نهایت از عهده‌ی تشخیص چگونگی ارتباط بین واجب و بسیاری از ممکنات حادث برنیابیم.

### اشکال نقلی قاعده

یکی از اشکالات، که متکلمان بر آن تکیه می‌کنند، تعارض قاعده الواحد با دلایل معتبر نقلی است. عمده‌ی این دلایل آیاتی است که به‌طور مطلق و بی‌قید و شرط به قدرت مطلق و اراده مطلق پروردگار اشاره می‌کنند و در قرآن نمونه‌های فراوانی برای آن هست. از جمله: «إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران، آیه ۱۸۹)، که بارها در قرآن تکرار شده است، و «فَعَالٌ لِّمَآئِرِدٍ» (بروج، آیه ۱۶) و «كَذَٰلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ» (آل عمران، آیه ۴۰).

### پاسخ تحلیلی اشکال

آیات فوق همگی مربوط به مقام فعل الهی و همگی کلی هستند و تمسک به اطلاق

آن‌ها، بدون نظریه موارد فعل، به یقین، ما را به عقیده صحیح و دقیق راهبر نمی‌شود. بنابراین، در توضیح بیشتر اشکال و پاسخ به آن، لازم است نگاه گسترده‌تری به آیات قرآن، در مواردی که فعلی را به فاعلی نسبت می‌دهد، داشته باشیم. آیات قرآن کریم از جهت نسبت دادن افعال خاص به فاعل‌های خاص حداقل در چهار گروه متمایز قابل اندراج هستند:

**گروه نخست:** آیاتی است که افعال ویژه‌ای را به‌طور مستقیم به خداوند نسبت می‌دهند و حتی گاهی با منکران در این باره بحث و احتجاج می‌کنند. این قبیل آیات فراوانند و موضوعات متعدد و متنوعی، مثل خلق عالم طبیعت و نواحی و زوایای آن، از قبیل آسمان‌ها و زمین و دریاها نعمت‌ها، آفرینش ماه و خورشید و ستارگان، کوه‌ها، خلق انسان، خلق فرشتگان و گماشتن آن‌ها به امور مختلف، ارسال رسل و انزال کتب، انشاء دستورات دینی، اندرزها و تحذیرها، نویدها و تهدیدها، پاداش دنیوی و اخروی نیکان، نکوهش و عقاب بدکاران، ارسال عذاب بر پاره‌ای از اقوام گمراه، نجات دادن بندگان صالح از مهالک و کید دشمنان، خلق بهشت و جهنم، تدارک پدیده‌های مختلف اخروی و شماری دیگر از کارهای مربوط به دنیا و آخرت و موجودات مختلف انسانی و حیوانی و نباتی و جمادی، همگی حاکی از کارهایی است که بی واسطه به خداوند نسبت داده شده است. روشن است که نقل متون آیات مربوط به همه این موارد از حوصله یک مقاله بیرون است، و به همین جهت تنها چند نمونه از موضوعات متنوع از این گروه را نقل می‌کنیم:

**الف: خلق کلیه عام طبیعت:** «الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا» (فرقان، آیه ۵۹): همان که آسمان‌ها و زمین و آنچه را میان آن‌هاست در شش روز آفرید، آن گاه بر تخت فرمانروایی و تدبیر امور آفرینش چیره و مسلط شد، او رحمان است پس [ای انسان! درباره خدا و کیفیت آفرینش جهان هستی] از خبیر آگاهی بپرس».



ب: نعمت‌های خداوند بر انسان: گاهی ضمن برشماری نعمت‌ها در عالم طبیعت، به انسان هشدار داده شده که از انتساب نعمت به خداوند غفلت نکند و اگر خودش مقدماتی را فراهم می‌کند به خاطر داشته باشد که سررشته‌ی اصلی در دست خداوند است. از جمله، در آیات پایانی سوره واقعه در قرآن کریم نمونه‌هایی از این قبیل یافت می‌شود:

«أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ. أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ (واقعه، آیات ۵۸-۵۹): آیا از نطفه‌ای که در رحم می‌ریزید آگاهید؟ آیا شما آن را (در دوران جنینی) آفرینش پی‌درپی می‌دهید، یا ما آفریدگاریم؟»

«أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ. أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ (واقعه، آیات ۶۳-۶۴): آیا هیچ دربارۀ آن چه کشت می‌کنید اندیشیده‌اید؟ آیا شما آن را می‌رویانید، یا ما می‌رویانیم؟»  
«أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ. أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ (واقعه، آیه ۹۶): پس آیا نگریسته‌اید آتشی را که می‌افروزید؟ آیا شما درخت آن را ایجاد کردید یا ماییم کنندگان؟»

«أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّتِي تَشْرَبُونَ. أَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ (واقعه، آیه ۷۲): پس آیا نگریسته‌اید آبی را که می‌آشامید؟ آیا شما آن را از ابر فرو فرستادید یا ماییم فرو فرستدگان؟»

ج: رهبری و عهده‌داری سیر حوادث در عالم طبیعت، از قبیل رزق دادن، زنده ساختن، میراندن و جز این‌ها، مانند: «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا (روم، آیه ۱۹): زنده را از مرده و مرده را از زنده بیرون می‌آورد و زمین را بعد از مرگش زنده می‌سازد».

«إِنَّ اللَّهَ يَرُزُّقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (آل عمران، آیه ۳۷): همانا خداوند هر کس را بخواهد بی حساب روزی می‌دهد».

«الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ

الْثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (بقره، آیه ۲۲): خدایی که برای شما زمین را فرشی و آسمان را بنائی کرد و از آسمان آبی فرود آورده با آن میوه‌ها برای روزی شما پدید کرد، پس شما با این که علم دارید برای خدا هم‌تا مگیرید».

**د: حمایت از بندگان صالح و تعذیب بدکاران:** وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ (بقره آیه ۵۰): و چون دریا را برای شما بشکافتیم و نجاتتان دادیم و فرعونیان را در جلو چشم شما غرق کردیم».

**ه: اعطای امتیازات اعتباری افراد و سلب امتیاز:** «تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ (آل عمران، آیه ۲۶): مُلْكٌ رَا بَه هِر كَس بَخَوَاهِي مِي دَهِي وَ اَز هِر كَس بَخَوَاهِي بَا ز مِي گِي رِي، هِر كَس رَا بَخَوَاهِي عَزْت مِي بَخَشِي وَ هِر كَس رَا بَخَوَاهِي خَوَار مِي دَارِي».

**و: ارسال رسل و انزال کتب:** وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ (بقره، آیه ۸۷) ما به موسی کتاب دادیم و در پی او پیامبرانی فرستادیم و به عیسی بن مریم معجزاتی دادیم و او را با روح القدس تأیید کردیم آیا این درست است که هر وقت رسولی به سوی شما آمد و کتابی آورد که باب میل شما نبود استکبار بورزید طائفه‌ای از فرستادگان را تکذیب نموده و طائفه‌ای را بقتل برسانید».

در آیات فوق پرورش دادن نطفه در رحم مادر، رویاندن زراعت کاشته شده، ایجاد درخت برای آتش افروزی، خلق آب برای نوشیدن، احیای مردگان، میراندن جانداران، اعطای مُلک و قدرت حکومت، برگرفتن مُلک و قدرت حکومت، عزیز داشتن و ذلیل گردانیدن، ارسال پیامبران و فرو فرستادن کتاب‌های آسمانی، همگی به طور مستقیم به خداوند نسبت داده شده است.

**گروه دوم:** آیاتی است که فعل را یکبار به واسطه و بار دیگر عیناً همان فعل را به

خداوند نسبت می‌دهند، از جمله: «قُلْ يَتُوفَّاكُم مِّلْكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ (سجده، آیه ۱۱): بگو شما را باز پس می‌گیرد فرشته مرگی که بر شما گمارده شده است»؛ به ضمیمه: «اللَّهُ يَتُوفَى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا (زمر، آیه ۴۲): خداوند است که نفوس را در هنگام مرگشان باز پس می‌گیرد».

هم‌چنین از این قبیل است آیاتی است که فعل را یکبار به انسان و بار دیگر در همان آیه همان فعل را به خدا نسبت می‌دهند. مانند «وما رميت إذ رميت و لكن الله رمى (انفال، آیه ۱۷): تو تیر نینداختی، هنگامی که انداختی، ولی خداوند تیر انداخت». چنان‌که ملاحظه می‌شود عمل تیرانداختن را، نه تنها از تیرانداز سلب نمی‌کند، بلکه به صراحت به او هم نسبت می‌دهد. گویی این فعل دو فاعل در طول یا در عرض هم داشته است. تفاوت این آیه با آیه قبل این است که در آیه اخیر دو فاعل در کنار هم در یک آیه آمده‌اند ولی در آیه قبل دو فاعل در دو آیه به‌طور جداگانه مطرح شده‌اند.

**گروه سوم:** آیاتی که از گماردن واسطه‌های غیر انسانی در تکوین یا تشریح، توسط خداوند حکایت می‌کنند، مانند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (فاطر، آیه ۱): ستایش مخصوص خداست که آسمان‌ها و زمین را ایجاد کرد و فرشتگان را رسولانی بالدار کرد دو باله و سه باله و چهار باله و او هر چه بخواهد در خلقت اضافه می‌کند. همانا خداوند بر هر کاری توانا است». در این آیه فرشتگان به‌عنوان فرستادگان الهی، جهت انجام برخی از مأموریت‌ها معرفی شده‌اند.

«وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَٰلِكَ الْتُسْوِيرُ (فاطر، آیه ۹): خداست آن که بادها را می‌فرستد تا ابرها را برانگیزد، پس ما آن ابرها را به سوی سرزمین مرده می‌فرستیم و به وسیله آن، سرزمین مزبور را بعد از آن‌که مرده بود زنده می‌کنیم. قیامت شما هم همین‌طور است. این آیه می‌گوید: بادها فرستادگان خدایند برای این‌که ابرها را باور سازند و به حرکت درآورند تا باران ببارد و زمین

مرده زنده شود».

«وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (انعام ۹۷): اوست که ستارگان را برای شما پدید کرد تا بدان در ظلمات خشکی و دریا راه یابید، آیه‌ها را برای گروهی که دانایند شرح دادیم».

آیه فوق خلق ستارگان را به خدا نسبت می‌دهد و در عین حال، آن‌ها را به‌عنوان راهنماهای مردم دریافتن مسیرها در خشکی و دریا معرفی می‌کند.

«وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنَ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (انعام ۹۹): او است که از آسمان آبی نازل کرده که با آن همه روئیدنی‌ها را پدید آورده‌ایم و از جمله سبزه‌ای پدید آورده‌ایم که از آن دانه‌های روی هم چیده پدید می‌کنیم و از نخل و از گل آن خوشه‌های آویخته و باغ‌ها از تاک‌ها و زیتون و انار و مانند و ناهمانند هم کرده‌ایم، میوه آن‌ها را هنگام ثمر دادن و رسیدنش بنگرید که در این آیات برای گروهی که ایمان دارند عبرت‌ها است».

آیه فوق ضمن این‌که ارسال باران از آسمان را به خدا نسبت می‌دهد، یادآوری می‌کند که باران وسیله‌ای است که باعث رویدن انواع درخت‌های میوه می‌گردد. شکی نیست که این یک قسمت از وسیله برای رویدن و ثمر دادن درختان است. خاک و نور خورشید و انسان‌هایی هم که فعالیت می‌کنند و آن‌ها هم مخلوق الهی و کارگزار او هستند، از جمله عواملی هستند که خداوند آن‌ها را به این مهم واداشته؛ و تفاوتشان با دیگر عوامل این است که شعور و دانش دارند و می‌دانند چه می‌کنند، و به همین دلیل در انتهای آیه از ایشان خواسته شده که ایمان بیاورند و به نعمت‌های الهی کفر نوزند.

**گروه چهارم:** آیاتی که فعلی یا آثار افعالی را به انسان نسبت می‌دهند، مانند: «ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس (روم، آیه ۴۱): در خشکی و دریا فساد

آشکار شد در اثر کارهایی که مردم کردند».

«قل هل ننبئکم بالأخسرين أعمالا. الذین ضلّ سعیمهم فی الحیاة الدنیا وهم یحسبون أنهم یحسنون صنعا (کهف، آیات ۱۰۳-۱۰۴): بگو آیا شما را آگاه کنیم چه کسانی زیانکارترین اند؟ آنان که کوشش ایشان در دنیا هدر رفته و می‌پندارند که دارند کار نیکو انجام می‌دهند».

«وأن لیس للإنسان إلا ما سعی (النجم، آیه ۳۹): و این که نصیب انسان نیست مگر آن چه برای آن کوشیده است».

«قُلْ أُوْبِيئُكُمْ بِخَيْرٍ مِّنْ ذَالِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ (آل عمران ۱۵): بگو آیا می‌خواهید شما را به بهتر از این جا خبر دهم؟ کسانی که از خدا پروا داشته باشند نزد پروردگارشان بهشت‌هایی دارند که از زیر سایه آن نهرها جاری است و ایشان در آن، زندگی جاودانه و همسرانی پاک داشته و خدا از آنان خشنود است و او به بندگان بینا است».

«قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ صَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (مائده ۷۶): بگو آیا می‌پرستید بغیر خدا چیزی را که مالک نفع و ضرری برای شما نیستند و حال آن که خداوند شنوا و دانا است؟»

«إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ (شعراء، آیه ۲۲۷): مگر آن کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند و خدا را بسیار یاد کرده‌اند و از پس آن ستم‌هایی که دیدند انتقام گرفته‌اند، زود باشد کسانی که ستم کرده‌اند بدانند که به کجا بازگشت می‌کنند».

«وَالْعَصْرِ \* إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ \* إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالْحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ (والعصر، آیات ۱-۳): سوگند به عصر\* که همانا انسان در زیانکاری

است \* مگر آنان که ایمان آورده‌اند و کارهای نیک انجام داده و یکدیگر را به حق سفارش و به پایداری توصیه کردند».

«وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ (نمل ۷۴): پروردگارت آنچه را در سینه‌هایشان نهان است و آنچه آشکار کنند می‌داند».

«وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى (طاه، آیه ۱۲۴): و هر کس از یاد من دل بگرداند در حقیقت، زندگی تنگ [و سختی] خواهد داشت و روز رستاخیز او را نابینا محسور می‌کنیم».

#### مقایسه آماری و محتوایی

گروه‌های اول و چهارم پرشمارترین‌اند و، هرچند شمارش دقیق توسط نگارنده صورت نگرفته، اما گمان می‌رود گروه اول در بین چهار گروه، پرشمارترین باشد. گروه‌های دوم و سوم، در مقایسه با دو گروه دیگر، کم‌شمارترند و گمان می‌رود گروه دوم در بین چهار گروه کم‌شمارترین باشد.

اما از جهت محتوا این نکته قابل توجه است که در گروه‌های اول تا سوم بیشتر امور اساسی مربوط به خلق عالم امکان و، به خصوص، عالم طبیعت و هدایت موجودات به مقصد طبیعی خویش و مسئله هدایت بشر به راه ایمان و رستگاری مطرح شده، ولی در گروه چهارم هرچه هست مربوط به اعمال انسان‌ها و سیر ایشان در مسیر الهی و ثمرات معنوی و مادی آن و انحراف ایشان از مسیر حق و زیان‌های مادی و معنوی آن و توصیه‌های دینی و اخلاقی و عرفانی است.

#### تفسیر آیات با یکدیگر در راستای هدف مقاله

بدون شک نخستین و مهم‌ترین گام در تفسیر آیات قرآن این است که مجموع چند آیه مرتبط با یکدیگر به کمک هم و به صورت مجموعی تفسیر شوند و سپس گام‌های دیگر،

از قبیل مراجعه به روایات معتبر و اقوال ارباب تفاسیر، و سنجش حاصل تحقیق با موازین علمی و فلسفی و تاریخی و جز آن، برحسب مورد، برداشته شود. در آخرین مرحله از این تحقیق می‌کوشیم تا در مرحله نخست گروه‌های چهارگانه آیات را با یکدیگر، به صورت مجموعی تفسیر کنیم و سپس حاصل را با عقل سلیم بسنجیم و در نهایت، نتیجه را در ارتباط با قاعده الواحد و مسأله قدرت الهی، که مورد اشکال متکلمان و دفاع فلاسفه بود، بررسی نماییم.

### الف: تفسیر مجموعی آیات

با ملاحظه گروه‌های دوم و سوم به روشنی درمی‌یابیم که خداوند خود در قرآن کریم اجازه فرموده در مواردی معتقد شویم که مقصد الهی، نه به‌طور مستقیم، بلکه توسط واسطه‌ها عملی می‌شود، و اگر جز این بود، برای مثال، نسبت دادن دریافت جان انسان‌ها به ملک الموت، که در آیه آمده، می‌بایست نادرست باشد، و این به معنی نسبت بیهوده‌گویی به ساحت مقدس ذات متعال است. بر این اساس، می‌توان به روشنی دریافت که در آن‌جا هم که فعلی، به‌ویژه در عالم طبیعت، به‌طور مستقیم به خدا نسبت داده شده \_ که موارد آن هم بسیار زیاد است \_ واسطه ناگفته مانده، بی‌آن‌که، در واقع، حذف شده باشد.

این نکته، به‌عنوان یک نتیجه تحقیق حاضر، بسیار مورد تأکید است که: این مطلب به این معنا نیست که دخالت مستقیم خداوند را، آن‌گونه که فلاسفه، به استناد قاعده الواحد، بر آن اصرار دارند، ممنوع بدانیم، زیرا این ادعا برای ما که درکی بسیار محدود از عالم الوهیت داریم، به نظر نگارنده، یک بلند پروازی غیر موجه است.

### سنجش عقلی مسئله

طبق نظر عرف و به حکم عقل عرفی گماردن واسطه، آن‌گونه که برخی از متکلمان پنداشته‌اند، به معنی ناتوانی گمارنده نیست، زیرا ممکن است سطح و درجه برخی از

کارها چنان نازل باشد که به ناچار بایستی به کننده‌هایی سپرده شود که مرتبه‌ی نازلی دارند. این طریقه نه تنها خلاف عقل نیست، بلکه عین عقل است. در نظر بگیرد اگر یک رئیس اداره از ادارات حکومتی یا مدیر یک شرکت تجارتی یا صنعتی و جز این‌ها خودش جاروب دست بگیرد و کف سالن‌ها و اتاق‌ها را جاروب بزند و لوازم نظافت بردارد و جاهای خاصی را تمیز کند دیگر چه قدر و منزلتی برای آن رئیس یا مدیر می‌ماند؟ و آیا اصولاً امکان دارد که تمام کارهای اداری یک اداره دولتی، از قبیل پیشنویس و تایپ نامه‌ها و امثال این‌ها را یک تن انجام بدهد؟ به طور قطع پاسخ منفی است. به عنوان یک تشبیه دیگر، معلوم است که در وجود یک انسان مغز او بر همه‌ی امور زندگی ریاست دارد، و اگر لحظه‌ای از کار بیفتد زندگی تعطیل است، ولی آیا تمام کارهای لازم و تشریفاتی زندگی را مغز انجام می‌دهد؟ به یقین پاسخ منفی است.

### آخرین سخن درباره‌ی اعتبار قاعده در ارتباط با آیات قرآن

در ابتدا ملاحظه کردیم که آیاتی از قرآن کریم گویای اطلاق قدرت و اراده الهی هستند و ممکن است سد راه قاعده باشند، از جمله ترجیح بند بسیاری از آیات که می‌فرماید: «إن الله علی کل شیء قدیر». باید تذکر دهیم که این آیه و آیات مشابه آن سد راه این قاعده نیستند، هر چند قاعده به خودی خود نیز درست نباشد، زیرا معنی آیه این است که: «إن الله علی کل شیء مقدور قدیر: خداوند بر هر چه مقدور باشد قدیر است»، و آن چه به هر دلیل، قاعده الواحد یا هر دلیل دیگری، محال باشد مقدور نیست تا خداوند بر آن قادر باشد. به تعبیر دیگر امر محال خروج موضوعی از مفاد این آیه و آیات مشابه دارد. هم چنین وقتی گفته می‌شود «کذلک الله یفعل ما یشاء» منظور یک مشیت خودسرانه و غیرحکیمانه نیست، بلکه مشیتی مطابق حکمت و متناسب با امکانات است. این مسئله برآستی مایه تعجب است که این موازین در موارد بشری رعایت می‌شود، ولی نوبت به خدا که می‌رسد گویی باید همه موازین عقلی به هم بخورد. برای مثال وقتی گفته می‌شود



پدر یک خانواده اختیاردار همه‌ی امور خانواده و «فعال مایشاء» است کسی فکر نمی‌کند که آن شخص در پی کاری غیرعاقلانه و ناشدنی در محیط منزل باشد، ولی «فعال مایشاء» بودن خداوند به این معنا گرفته می‌شود که در کار خدا و اعمال اراده او هیچ حد و مرز و قانونی وجود ندارد. به یقین چنان تصویری باطل و غیر واقعی است.

### نتیجه

در این مقاله قاعده الواحد را از سه جهت کلامی، فلسفی و تفسیری، در حد ظرفیت مقاله و توان نگارنده، بررسی کردیم. ملاحظه کردیم که فلاسفه بر اساس قاعده «الواحد...» معتقدند صدور بیش از یک معلول از خداوند تعالی محال است و بر آن استدلال می‌کنند. از سوی دیگر، متکلمان، هم دلایل فلاسفه را رد می‌کنند و هم بر اساس پایبندی بر موازین کلامی اصرار بر رد نظر فلاسفه و اصل قاعده دارند.

در سیر مباحث در مسیر کلامی و فلسفی نتوانستیم مهر تأیید بر مرام فلاسفه بزنیم و متکلمان نیز، در کنار خرده‌گیری بر فلاسفه، جایگزینی اطمینان‌بخش عرضه نکردند. بنابراین، جدا از انتقاداتی که بر هر دو طرف وارد شد و جدا از تأییدات موردی که بر هر دو طرف داشتیم و ضمن مقاله متعرض شدیم \_ و تکرار نمی‌کنیم \_ به این نتیجه رسیدیم که مسئله تا این جا لاینحل است.

هم چنین در بحث تفسیری، با ملاحظه بیش از بیست مورد از آیات در بردارنده انتساب فعل به فاعل الهی و غیر الهی در متن قرآن، به این نتیجه قطعی دست یافتیم که در مضامین آیات قرآنی وجه تعارضی با قاعده الواحد به نظر نمی‌رسد، ولی این به معنی تأیید و پذیرش درستی و ناگزیری قاعده الواحد نمی‌باشد.

در ضمن، ملاحظه شد که در این نتیجه‌گیری از هر جهت به نفع فلاسفه رأی ندادیم و سخن متکلم، مبنی بر ادعای دخالت مستقیم خداوند در همه‌ی جزئیات عملی را نیز به طور صددرصد رد نکردیم، و این خود، شمه‌ای از بیطرفی در امر تحقیق است.

## منابع

قرآن کریم.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، ج ۲، چاپ انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۸ ش.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ابوعلی، حجة الحق، الشفاء الالهیات، مراجعه و تحقیق ابراهیم مدکور، تصحیح سعید زاید - الأب فتواتی، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۳ ش.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ابوعلی، حجة الحق - طوسی، محمد بن محمد بن حسن، نصیرالدین، خواجه، شرح الإشارات و التنبیها، ج ۳، با حواشی قطب الدین رازی، دفتر نشر کتاب، طبع دوم، تهران، ۱۴۰۳ ق.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ابوعلی، حجة الحق - فخررازی، محمد بن عمر، امام، ابن الخطیب، شرح الإشارات و التنبیها، ج ۲، مقدمه و تصحیح نجف زاده، علیرضا، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۴ ش.

جوادی آملی، عبدالله، ریح مختوم، ج ۸، نشر اسراء، قم، ۱۳۹۳ ش.

شیرازی، محمد بن ابراهیم قوامی، صدرالمآلهین، ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۲، تصحیح مقصود محمدی، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۰ ش.

همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، بی تا.  
طباطبائی، سید محمد حسین، نهاية الحکمة، با حواشی مصباح یزدی، محمد تقی، ج ۲، نشر الزهراء، تهران، ۱۳۶۷ ش.

طباطبائی، سید محمد حسین، و مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، نشر آخوندی، تهران، ۱۳۳۵ ش.

غزالی، محمد، تهافت الفلاسفة، تصحیح و مقدمه فخری، ماجد، مطبعة کاتولیک، بیروت، ۱۹۶۲ م.

فخررازی، محمد بن عمر، المباحث المشرقیة، ج ۱، تحقیق و تعلیق المتعصم بالله البغدادی، محمد، ذوی القربی، قم، ۱۴۲۸ ق.