

رویکردی تاریخی، انتقادی به انکار قاعده الواحد

سید محسن میری (حسینی)*

چکیده

قاعده الواحد از اصول فلسفی است که از قدمت زمانی زیادی برخوردار است. پیام قاعده الواحد باجمال این است که «به حکم برهان عقلی، از علت واحد از آنجهت که واحد است، بیش از یک معلول، بدون واسطه (مستقیم) پدید نمی آید».

ریشه‌های بحث از این قاعده را در سخنان افلوطین و ابرقلس میتوان یافت؛ ولی گسترش، تعمیق و دفاع از آن عمدتاً در سنت عقلانی اسلامی و توسط فارابی، ابن‌سینا، خواجه طوسی و ... صورت پذیرفته است و از آنزمان تاکنون همچنان مورد تأکید قاطبه حکیمان و برخی از عارفان و متکلمان بوده است. اما در مقابل دانشمندان فراوانی همچون غزالی، ابن‌رشد، فخرالدین رازی، ابن‌عربی (در برخی از سخنانش)، توماس آکوئیناس، علامه حلی، علامه مجلسی و ... عمدتاً با انگیزه دفاع از باورهای دینی با این نظریه مخالفت کرده‌اند.

نگاهی تحلیلی، تاریخی و انتقادی به اندیشه‌های منکران این قاعده و نقد و بررسی آنها موضوع نوشتار حاضر است. در این مقاله ابتدا برخی از دلایل قائلین به این قاعده تبیین میشود و سپس به اعتراضات منکران پرداخته میشود و در پایان هر بخش در مقام دفاع از این قاعده، به هر یک از این اعتراضات بصورت جداگانه پاسخ داده میشود.

۹

کلیدواژه‌ها: قاعده الواحد، واجب الوجود، صادر اول، عقل، فیض منبسط

* * *

استادیار پژوهشگاه جامعه المصطفی (ص) العالمیه ؛ Smmiricas@gmail.com*



رویکردی تاریخی - انتقادی به انکار قاعده الواحد

سال دوم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۰

مقدمه

پیش از ورود به بحث اصلی مناسب است چند نکته بعنوان درآمدی بر بحث مورد توجه قرار گیرد:

الف) چیستی قاعده الواحد

پیام قاعده الواحد باجمال این است که «به حکم برهان عقلی، از علت واحد از آن جهت که واحد است، بیش از یک معلول، بدون واسطه (مستقیم) پدید نمی آید». البته با توجه به اینکه این قاعده قضیه‌ی حقیقیه است و نیز موضوعش صرفاً در مورد واحد بما هو واحد است، این بحث که «آیا واحد بما هو واحد مصداقی دارد یا نه و اگر دارد آن مصداق کدامند» در مرحله بعد از اثبات قاعده فوق مطرح میشود.^(۱) حکیمان و برخی از عارفان و متکلمان ضمن باور به اصل قاعده الواحد، واجب‌الوجود تعالی را مصداق چنین قاعده‌ی دانسته‌اند و بر هر دو مدعا برهان اقامه کرده‌اند؛ گو اینکه در هر دو بحث پیش گفته مخالفان جدی نیز وجود دارد.

ب) سیر تاریخی قاعده الواحد

اگرچه ریشه‌های بحث از این قاعده را در سخنان افلوطین در *انثادها*^(۲) و نیز *اثولوجیا* که برگرفته از همان کتاب است^(۳) و نیز در کتاب *الخیر المحض*^(۴) که بر دیدگاه‌های نوافلاطونی مبتنی است، میتوان یافت؛ ولی برهانی کردن، تبیین ابعاد مختلف، بهره‌گیری از لوازم و نتایج و بکارگیری آن در موارد متعدد، کاری است که صرفاً در سنت عقلانی اسلامی صورت پذیرفته است.

در میان متفکران اسلامی نیز ابتدا فارابی در برخی از آثارش به این امر اشاره کرده است.^(۵) او با تبیین نظام صدور این امر را نشان داده است که از واجب تعالی تنها یک معلول صادر شده است و از معلول او نیز بدلیل تعدد جهات، چند معلول پدید آمده است. ولی گویا این بحث که «صدور چند معلول از علت واحد بماهو واحد و نیز واجب متعالی محال است» در آثار او یافت نمیشود. به این ترتیب ابن‌سینا اولین کسی است که بصورتی برهانی به هر دو بحث بتفصیل و بگونه‌ی روشن میپردازد و دلایل متعددی برای اثبات آنها ارائه میکند.^(۶) این دیدگاه پس از ابن‌سینا

تاکنون همچنان مورد تأکید حکیمان و برخی از عارفان و متکلمان بوده است. در مقابل، کم نبوده‌اند کسانی که عمدتاً با انگیزه‌های دینی و دفاع از باورهای دینی به مقابله جدی با این نظریه پرداخته‌اند که تاکنون ادامه داشته است و از میان آنان میتوان از کسانی چون ابوحامد غزالی، فخرالدین رازی، ابن تیمیه، علامه حلی، علامه مجلسی و ... یاد کرد که سه شخصیت اول تأثیرات شگرفی در تکوین و تداوم اندیشه در جهان اهل سنت و دو شخصیت اخیر در جهان تشیع داشته‌اند.

ج) دلایل قاعده الواحد از منظر قائلین به این قاعده

برای اثبات اصل این قاعده دلایل متعددی اقامه شده که در اینجا تنها به دو دلیل اکتفا میشود:

استدلال اول

مقدمه اول: اگر بسیط و واحد حقیقی بحسب حقیقت و ذات خود، علت چیزی باشد، در اینصورت دیگر نمیتوان آن را به دو چیز یعنی ذات و وصف علیت آن ذات برای چیزی تحلیل کرد؛ بطوری که علیت، عین ذات آن نباشد، بلکه وصفی زائد بر ذات باشد که اگر چنین کردیم خلاف فرض ما لازم می‌آید و آنچه ما واحد و بسیط فرض کردیم، مرکب خواهد بود. بنابراین، آن ذات به نفس خود، علت شیء دیگر خواهد بود و نه بسبب حیثیت زائد بر ذات.

مقدمه دوم: علیت و صدور، امری واقعی و نفس‌الامری (نه اضافی) است و آن عبارت از خصوصیتی است که بسبب آن، معلول از علت ناشی میشود و این ارتباط، ارتباطی خاص و معین است که با ارتباط و پیوندهای دیگر تفاوت دارد زیرا این ربط از حیثیتی خاص و مشخص از سوی علت ناشی شده است.^(۷)

۱۱

حال اگر ما فرض کردیم از یک واحد حقیقی و بسیط، دو معلول در عرض یکدیگر - که مصداقاً و مفهوماً با یکدیگر مغایرند و جامع مفهومی و مصداقی ندارند که مایه وحدت آنها شود - صادر گردد، لازمه این صدور آن است که از یک واحد حقیقی، هم معلول «الف» پدید آید و هم معلول «ب». از آنجا که علیت آن علت به



تمام ذات بسیط اوست و همه ذات او و حیثیات او را دربرمیگیرد، لازم می‌آید که در عین آنکه حیثیت صدور «الف»، عین ذات و تمام ذات علت باشد، حیثیت صدور «ب» نیز عین ذات و تمام ذات علت باشد. حال با توجه به اینکه حیثیت صدور «ب»، عین ذات و تمام ذات علت است، این به آن معنا خواهد بود که دیگر حیثیت صدور «الف» عین ذات و تمام ذات علت نباشد و نتیجه این سخن آن است که علت در عین آنکه همه ذاتش، عین مبدئیت برای «الف» است، همه ذاتش عین این مبدئیت نباشد و این یعنی علت در عین آنکه ذات خود را داراست، از ذات خود برخوردار نباشد. این امر تناقض است و تناقض محال است.

بر این اساس، استدلال ما اینگونه مطرح میشود که اگر این دو امر که ذاتاً با یکدیگر تناقضی ندارند، از موجود واحدی که هیچ حیثیتی جز یک حیثیت ندارد، صادر شوند، این امر به تناقض می‌انجامد و چون تناقض محال است، بنابراین صدور دو یا بیش از دو چیز، از امر واحد بسیط محال خواهد بود.^(۸)

استدلال دوم

میان علت و معلول مناسبت ذاتی و ربط ویژه‌ی برقرار است بگونه‌ی که وجود معلول ذاتاً وابسته به وجود علت است و این ارتباط ذاتی بمعنای وجود سنخیت و وحدت سنخی میان ایندو میباشد و تفاوت آنها تنها به شدت و ضعف وجودی است. حال اگر از امر واحد و بسیط حقیقی دو چیز صادر شود از دو حال خارج نیست؛ یا علت، ایندو چیز را از جهت واحدی صادر کرده یا از دو جهت صادر کرده است. اگر شق اول را برگزینیم لازمه‌اش آن است که یک چیز در عین آنکه یک چیز است تبدیل به دو چیز گردد و این خلاف فرض است و اگر شق دوم را برگزینیم لازمه‌اش آن است که علت، مرکب از دو جهت باشد و این هم باز خلاف فرض است. بنابراین از یک علت، تنها یک چیز پدید می‌آید و نه بیشتر.^(۹)

د) دلیل قائلین به اینکه خداوند از مصادیق قاعده الواحد میباشد

دلیل این عده آن است که خداوند بسیط و واحد من جمیع الجهات است، زیرا در غیر اینصورت واجب‌الوجود نخواهد بود.^(۱۰)



آغازگاه بحث

با این مقدمات اکنون به بحث اصلی یعنی تبیین دیدگاههای منکران قاعده الواحد و سپس نقد و بررسی دیدگاهها میپردازیم. شایان ذکر است تعداد منکران این دیدگاه بسی بیش از افرادی است که در اینجا آمده است اما بدلیل ضیق مجال و نیز اینکه دیگر منکران مطلب چندان بااهمیتی بیش از مطالب شخصیت‌های مذکور در این مقاله ندارند، به همین افراد اکتفا میکنیم:

تبیین دیدگاههای منکران قاعده الواحد

ابوحامد محمد غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵ ه.ق)

شاید بتوان گفت اولین کسی که بطور جدی و تأثیرگذار این اصل فلسفی را مورد نقد و انکار قرار داد، ابوحامد محمد غزالی بوده است. تأثیر این مخالفت و سایر مخالفت‌های او با فلسفه در جهان اسلام و متفکران بعدی نیز بسیار عمیق و گسترده بود، بگونه‌یی که سرنوشت عقلگرایی در جهان اسلام (در میان اهل سنت) را دگرگون کرده است. اندیشه‌های او قرن‌هاست که مورد توجه جدی و اهتمام اهل سنت قرار دارد. نقد وی بر قاعده الواحد در کتاب *تهافت الفلاسفه* آمده است. وی در این کتاب بیست اشکال بر فلاسفه وارد کرده است. اشکال سوم او بر فلاسفه این است که اگرچه آنان ادعا میکنند که خداوند فاعل و خالق عالم است و عالم صنع و فعل اوست ولی با توجه به برخی دیگر از دیدگاه‌هایشان، نمیتوانند به این باور ملتزم بمانند. وی این ادعا را مستند به سه دلیل میکند و بحث قاعده الواحد را در دلیل سوم مطرح نموده است که میتوان آن را در دو بخش بیان کرد: درباره اصل قاعده و در مورد تطبیق آن بر خداوند. درباره اصل قاعده وی معتقد است که قاعده الواحد نه قضیه‌یی بدیهی است که بتوان بدون نیاز به برهان آن را پذیرفت و نه میتوان برهانی بر آن اقامه کرد، بدین ترتیب آن را مردود میدانند.^(۱۱)

اما در مورد تطبیق آن بر خداوند، وی در مجموع دو اشکال اساسی را مطرح میکند: الف) فیلسوفان معتقدند «خداوند از تمامی جهات و حیثیات واحد است و امر واحد تنها یک فعل میتواند داشته باشد بنابراین خداوند که فاعل جهان است تنها یک فعل دارد.» ولی ما میدانیم که در عالم موجودات متعدد و متکثری وجود دارند

و براساس دیدگاه فیلسوفان همه آنها نمیتوانند مخلوق خداوند باشند. بنابراین فیلسوفان نمیتوانند کل جهان مخلوق متکثر را فعل خداوند بدانند.^(۱۲) البته وی در ادامه پاسخی را از فلاسفه نقل میکند و بدان پاسخ مبسوطی میدهد. لازم بذکر است موارد قابل توجهی از اشکالات او در این بخش متوجه باور حکمای گذشته به نظریه «کیهان‌شناسانه» بطلمیوسی و وجود افلاک نه‌گانه با ویژگیهای خاص آن و نیز پیوند میان عالم عقل و موجودات عقلی و عقول طولی است.

ب) اینکه تطبیق قاعده بر خداوند با باور به علم و قدرت بی‌انتهای خداوند با قاعده الواحد در تعارض است.^(۱۳) او هرگونه که بخواهد می‌آفریند و محدود و مقید به خلق یک معلول نمیباشد. وی دربارهٔ چگونگی کیفیت خلق خداوند هم راه سؤال را میبندد و علم به آن را تمنای نابجایی میداند و سرنوشت فلاسفه را مایه عبرت کسانی میداند که بخواهند در این امر غور کنند.^(۱۴)

ارزیابی دیدگاههای غزالی

الف) دربارهٔ اصل قاعده

نقد غزالی این بود که این قاعده، نه بدیهی است و نه برهانی. پاسخ این است که اولاً اگرچه این قاعده از بدیهیات متعارف نیست، ولی در صورتی که مبانی تصویری آن بخوبی مورد توجه قرار گیرد، تصدیق قضیه آسان است. بنابراین میتوان گفت قاعدهٔ الواحد، گزاره‌یی قریب به بدیهی است. از جمله مبانی تصویری این قاعده، معنای وحدت مورد نظر در این قاعده است که در مصدر و علت بگونه‌یی است و در معلول و صادر بگونه‌یی دیگر و بهمین دلیل وحدت در معلول اول و سایر معلولهای بعدی با برخی از کثرات سازگاری دارد و بییان دیگر برخی از امور در عین آنکه از جهتی واحدند، از جهت دیگر کثیرند و این کثرت لطمه‌یی به وحدت آنان و نیز قاعدهٔ الواحد نمیزند. همچنین یکی دیگر از مبادی تصویری، صدور است که مراد از آن در این قاعده، صدور حقیقی و عینی است، نه اعتباری و اضافی. ثانیاً با وجود اینکه این قاعده از روشنی و بدهت برخوردار است، براهین متعددی در اثبات آن از سوی حکما مطرح شده است که برخلاف گمان غزالی از استحکام و استواری عقلی برخوردار است (که دو مورد از آن استدلالها پیشتر گذشت).

۱۴



ب) دربارهٔ تطبیق آن بر خداوند

اعتراض غزالی این بود که تطبیق قاعده بر خداوند با باور به علم و قدرت بی‌انتهای خداوند با قاعده الواحد در تعارض است. پاسخ این است که اولاً، این اعتراض حتی اگر صحیح باشد، فقط متوجه دیدگاه حکماست که صادر اول را عقل اول میدانند که موجودی محدود و نیز متمایز از عقل دوم و سوم و سایر مخلوقات و ممکنات است، اما متوجه دیدگاه کسانی همچون قونوی، صدرالمتألهین و ... نیست. زیرا اینان صادر اول را فیض منبسط و نفس‌الرحمان میدانند که وجودش سعی و شامل بر همه موجودات است و تمامی عقول، نفوس، مادیات و نیز دنیا، برزخ و قیامت را پوشش میدهد و بتعبیری دو قوس صعودی و نزولی خلقت را با همه مراتبش دربردارد. بر این اساس، واحدی است که همچون خود حق متعال، ثانی ندارد و در مقابل و در عرض او هیچ وجود ممکن دیگری قرار ندارد و هرچه را که ثانی و دومی آن بینداریم، تحت پوشش و سیطره آن است. با فرض چنین واحدی، دیگر جایی برای طرح اشکال غزالی باقی نمیماند و بدینوسیله دغدغه او یعنی عدم شمول فاعلیت خداوند بر همه مخلوقات برطرف میشود.

ثانیاً، این اعتراض حتی اگر صحیح باشد، فقط متوجه دیدگاه حکمایی است که تبیین وی را باور دارند اما تبیین یا تبیینهای دیگری غیر از آنچه او مطرح کرده است نیز قابل دفاع و استدلال است. تبیین ذیل نمونه‌یی از این موارد است که اشکالات غزالی بر آن وارد نیست و دغدغه عدم شمول قدرت خداوند را نیز برطرف میکند. این تبیین بر پایهٔ مقدمات زیر است:

- در عالم موجودات کثیر و متعددی همچون درخت، کوه و انسان وجود دارند که قائم به ذات خود نیستند و ممکن‌الوجودند.

- هر موجود ممکنی در عالم بگونه‌یی مستقیم یا غیرمستقیم نیازمند به واجب تعالی

۱۵ است و بدون او وجود نخواهد یافت، زیرا تنها فاعل معطی وجود، خداوند است و بقیه فاعلها زمینه‌ساز اعطاء وجود به مخلوقات از سوی خداوندند. بنابراین معلولهای غیر مستقیم (برفرض وجود) نیز در وجود خود نیازمند به حق تعالی هستند.

- واجب تعالی واحد است و هیچگونه کثرت درونی یا شریکی ندارد.

- از امر واحد جز یک معلول صادر نمیشود.



- بنابراین موجود صادر از خداوند تنها یک چیز است و نه بیشتر.
 - این امر صادر از خداوند موجودی است ذاتاً و فعلاً مجرد (بنام عقل) که در بالاترین مرتبه موجودات عقلانی قرار دارد.
 - این عقل واحد صادر از خداوند بدلیل معلولیت، لزوماً جهات متکثری نیز در او وجود دارد، برخلاف واجب تعالی.
 - بنابراین میتوان گفت از واجب تعالی تنها یک معلول بدون واسطه، یعنی عقل مجرد که کاملتر از او قابل تصور نیست، صادر میشود و سایر موجودات بگونه‌یی از طریق این عقل پدید می‌آیند.
 - اینکه نحوه پدید آمدن اینهمه موجود کثیر از عقل واحد، چگونه امکانپذیر است، بر ما چندان معلوم نیست و بضرر قاطع نمیتوانیم درباره آن اظهار نظر کنیم.
 - عدم آگاهی بنحوه پیدایش موجودات، لطمه‌یی به گزاره‌های یقینی پیشین و نتیجه بحث (تنها یک موجود از خداوند صادر میشود) وارد نمی‌آورد، زیرا این اصل با برهان ثابت شده است؛ همانگونه که در بسیاری از موارد - اعم از امور عقلی، تجربی و دینی - نیز چنین است. زیرا گاهی وجود امری قطعی و خالی از شک و شبهه است، اما از چگونگی آن بی‌اطلاعی و این بی‌اطلاعی تردیدی در آن حکم عقلی ایجاد نمیکند؛ بعنوان مثال، اینکه واجب تعالی موجود است، حکمی عقلی و قطعی است یا هنگامی که صدایی را از جایی نامعلوم میشنویم یا آبی را مینوشیم، وجود آب و صدا برایمان قطعی است؛ هرچند که چگونگی وجود خداوند و ویژگیهای آب و صدا را بتفصیل ندانیم.
 - نکته آخر اینکه با توجه به این تبیینها معلوم میشود که قاعده الواحد محدودیتی در اراده و قدرت خداوند نیز ایجاد نمیکند، زیرا وجود همه چیز به وجود حق تعالی وابسته است.

ابن رشد (۵۲۰ - ۵۹۵ ه.ق.)

۱۶

دیدگاه ابوالولید محمد بن احمد بن محمد معروف به ابن رشد، فیلسوف برجسته مغرب اسلامی، درباره قاعده الواحد را میتوان در دو بخش بیان کرد: اصل قاعده الواحد و جریان قاعده درباره خداوند.
 در خصوص مورد اول یعنی باور او به اصل قاعده، سخنان او مضطرب است و ظاهر برخی از آنها با بعض دیگر تعارض دارد.^(۱۵) اما در خصوص مورد دوم، وی در برخی از



موارد بدلیل عدم وجود برهان کافی، منکر تطبیق قاعده بر واجب تعالی شده است.^(۱۶) در برخی از موارد هم بصورت خیلی تند و قاطعانه آن را رد میکنند.^(۱۷) وی مشکل ابن سینا و فارابی در توجیه و تحلیل کثرت عالم را در این میدانده که فاعل الهی را با فاعلهای موجود در عالم مادی یکسان پنداشته‌اند.^(۱۸) ولی باعتقاد او، این مشکل در مورد ارسطو که او هم بگونه‌ی دیگر معتقد به این اصل است مطرح نمیگردد، زیرا او چنین خلطی را مرتکب نشده است.^(۱۹) لازم بذکر است خود او بر اساس مبنای ارسطو نحوه پیدایش عالم از جانب خداوند را بگونه‌ی ترسیم میکنند که در عین کثرت عالم و صدور همگی از جانب خداوند، نوعی وحدت و انسجام سیستمی بر جهان حاکم باشد.^(۲۰)

ارزیابی دیدگاه ابن رشد

نسبت خلط و عدم تمایز میان فاعل الهی با فاعلهای موجود در عالم مادی به ابن سینا و فارابی، توسط ابن رشد نسبتی نارواست. زیرا ایندو بخوبی تفکیکهای میان ایندو علت را تبیین کرده و از خلط آنها با هم بشدت پرهیز کرده‌اند. مشکل ابن رشد چیز دیگری است و آن مشکل مبنایی وی با این قاعده است. او برخلاف ابن سینا و فارابی اساساً در اصل باور به علت صدوری و ایجادى مشکل دارد. او علیت را نهایتاً در صورت بخشی به اشیاء میدانده و نه ایجاد آنها. بنابراین باید ابتدا در بحث با او در اینباره به نتیجه رسید. این موضوع در کتب ابن سینا و عموم حکمای مشرق اسلامی تا امروز پیگیری و اثبات شده است.^(۲۱)

فخرالدین رازی (۵۴۴-۶۰۶ ه.ق)

ابوعبدالله محمد بن عمر رازی معروف به فخر رازی از متکلمان و مفسران برجسته قرن ششم نیز بتفصیل به قاعده الواحد و تطبیق آن بر حق تعالی پرداخته و با شدت تمام با هر دو دیدگاه مخالفت ورزیده است.^(۲۲)

۱۷ وی در کتاب *المباحث المشرقیه* چهار دلیل قاعده الواحد را ذکر و رد میکند و در این میان گاهی بتندی به شیخ‌الرئیس حمله مینماید.^(۲۳) در شرح *اشارات* نیز پس از استدلال ابن سینا، اشکالات خود بر قاعده الواحد را تکرار میکند و استدلال بر این قاعده را خیال‌واهی میداند.^(۲۴) وی در شرح *عیون الحکمة* نیز این قاعده را رد کرده است.^(۲۵) او در کتاب *المطالب العالیه من العلم الهی* نیز دست‌کم در دوجا به مسئله

رویکردی تاریخی - انتقادی به انکار قاعده الواحد

پرداخته است و این اصل را بکلی رد کرده است که مورد اول در خصوص اصل قاعده الواحد است. وی پس از متهم کردن فلاسفه الهی به اینکه خداوند را فاعل موجب میدانند، به اصل قاعده الواحد میپردازد و پنج دلیل از سوی فلاسفه در اثبات قاعده ذکر میکند و سپس سعی میکند این ادله را پاسخ دهد و دلیل اول را با ده نقض و بصورت تفصیلی جواب میدهد و دیگر ادله را باختصار پاسخ میگوید که شبیه به مطالب دیگر کتبش مانند مباحث مشرقیه و شرح/اشارات میباشد.^(۲۶)

مورد دوم هم دربارهٔ صادر اول است که پس از نقل سخن حکما، اشکالاتی به آنها وارد نموده است.^(۲۷) او در تفسیر مفاتیح الغیب نیز از این قاعده یاد کرده و در یک مورد بظاهر اصل این قاعده را در امور حقیقی تلقی به قبول کرده است که آن دربارهٔ بکارگیری قاعده الواحد در ادبیات عرب توسط برخی از اهل ادب است.^(۲۸) ولی با وجود این سخن بنظر میرسد، با توجه به موارد متعدد دیگری که وی بر انکار این قاعده پافشاری کرده است، دیدگاه اصلی او همان مخالفت با قاعده است و در اینجا مرادش این است که قاعده اگر هم جاری باشد در امور حقیقی است.^(۲۹) به هر حال وی هم با اصل قاعده و هم با تطبیق آن بر خداوند مخالف است.

اشکالات مهم رازی بر اصل قاعده عبارتند از: اعتباری بودن مفهوم صدور و نه واقعی بودن آن، عدم تنافی وحدت چیزی با ارتباط آن با امر متعدد و در نتیجه عدم لزوم تناقض در انکار قاعده الواحد، عدم لزوم سنخیت بین علت و معلول.

۱. **اعتباری بودن مفهوم صدور:** یک پیش فرض اساسی این قاعده آن است که مؤثریت امری ثبوتی و واقعی است و بر این اساس اگر چیزی منشأ صدور دو معلول باشد لازمه اش تناقض و مانند آن است، در حالی که سخن در درستی این پیش فرض است. زیرا مؤثریت برخلاف دیدگاه فوق، امری اعتباری و عبارتی امری اضافی است.

۲. **عدم تنافی وحدت علت با تعدد معلول:** همانگونه که خود حکما هم میگویند

تکثر و تعدد امور اضافی و اعتباری در یک امر واحد بهیچوجه منشأ پیدایش کثرات واقعی در آن امر نمیشود. زیرا امر غیرواقعی نمیتواند منشأ امری واقعی باشد. بنابراین امر واحد میتواند ضمن تأثیر و ایجاد امور متعدد در عرض یکدیگر، همچنان بر بساطت وحدتش محفوظ باشد؛ بعنوان مثال در دایره نقطه مرکزی آن با هر نقطه فرضی بر روی محیط دایره، اضافه و نسبتی دارد؛ یعنی این نقطه هم محاذی نقطه «الف» است و هم

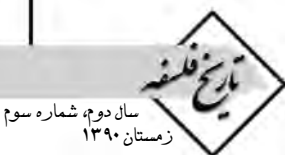
محاذی نقطه «ب» و... در اینجا با وجود آنکه مفهوم هر یک از این محاذات با یکدیگر تفاوت دارد، در عین حال همه این مفاهیم متکثر بر یک شیء یعنی نقطه مرکزی دایره صادق است بی آنکه هیچگونه کثرتی در نقطه دایره پدید آید. نمونه دیگر سلبهای متعددی است که از یک شیء صورت میگیرد؛ مثلاً میتوانیم چندین ویژگی همچون علم، حیات، بینایی، قدرت و... را از موضوعی مثل سنگ سلب کنیم و در نتیجه بگوییم سنگ، علم ندارد، سنگ حیات ندارد و... آنچه مسلم است این است که مفهوم علم نداشتن سنگ غیر از مفهوم حیات نداشتن آن و اراده نداشتنش است ولی در عین حال این کثرت مفهومی، موجب نمیشود که ترکیب و تکثری در سنگ از ناحیه تکثر در این مفاهیم پدید آید و بنابراین سنگ در عین وحدت و بساطت خود از تمامی این نسبتها و اوصاف برخوردار خواهد بود.

۳. عدم لزوم سنخیت بین علت و معلول: یک پیش فرض اساسی این قاعده باور به سنخیت بین علت و معلول است در حالی که این اصل مورد قبول ما نمیشود. اما دلیل فخر رازی بر انکار تطبیق قاعده بر خداوند، افزون بر نکات فوق این است که خداوند فاعل بالاراده است و نه فاعل موجب، بنابراین میتواند امور متعدد در عرض هم را خلق کند.^(۳۰)

ارزیابی سخن رازی درباره اصل قاعده

۱. درباره مؤثریت باید گفت صدور و تأثیر در دو معنا بکار میرود: الف) صدور اضافی و مقولی که ابتدا باید طرفین اضافه نسبت موجود باشند و سپس این دو باهم در نظر گرفته شوند تا اضافه و نسبتی خاص بین آنها برقرار گردد؛ مانند: رابطه دوری و نزدیکی، پدری و پسری، کوتاهی و بلندی و... ب) صدور حقیقی که عبارت از آن است که علت بلحاظ حیثیت وجودی که دارد مسبب پیدایش معلول گردد. این صدور و مؤثریت دیگر امری اضافی نیست زیرا تنها به وجود یک طرف یعنی علت قائم است و طرف دوم، تنها پس ایجاد و اصدار پدید می آید.

با توجه به این دو معنا از صدور، آنچه در بحث قاعده الواحد مورد نظر است، صدور بمعنای دوم یعنی صدور واقعی است که حیثیت و جهتی واقعی در علت است و نه صدور اضافی. اگر صدور اضافی مورد نظر باشد، تعدد نسبت و اضافه در ارتباط با خداوند هیچ مانعی ندارد و نقضی بر قاعده الواحد نخواهد بود، زیرا واجب تعالی هم در رابطه با



مخلوقات خود میتواند اضافات و روابط مختلفی داشته باشد که متکی به طرفین (یعنی حق تعالی و یکایک آن اشیاء) است. بر این اساس، جواب به مثال نقطه‌ها و دایره نیز روشن میشود و معلوم میگردد که این تعدد هیچ نقضی به قاعده الواحد نیست.

۲. اما دربارهٔ تکرر و تعدد عناوین مانند سلبهای متعدد باید گفت آنچه در قاعده الواحد مطرح میباشد این است که از یک علت بتنهایی و از جهت واحد تنها یک معلول صادر میشود، در حالی که در نمونه‌هایی که وی ذکر میکند چند چیز مثل انسان و حجر و ... وجود دارد و ما با چند سلب؛ سنگ و ... را از انسان سلب کنیم. اینکه از دو یا چند امر (مثل انسان، سنگ، درخت و ...) امور متعددی میتوانند پدید آیند، مطلب قابل قبولی است و مورد انکار نمیباشد اما ربطی به قاعده الواحد ندارد. عین همین سخن دربارهٔ نقطه مرکزی دایره و نقاط بر روی محیط دایره جاری است و بنابراین اشکالی به قاعده الواحد وارد نمیکند.

۳. دربارهٔ انکار اصل رابطه سنخیت و بتعبیر دقیقتر رابطه خاص وجودی میان علت و معلول باید گفت انکار این موضوع بمعنای انکار اصل علیت و باور به هرج و مرج است که نه خود وی و نه احدی میتواند به لوازم آن ملتزم باشد. همچنین دربارهٔ دلیل او بر انکار تطبیق قاعده بر خداوند نکاتی در نقد بر غزالی بیان شد که متوجه رازی نیز هست.

ابن عربی (۵۶۰-۶۸۳ ه.ق)

عارف نامدار و مؤسس عرفان نظری، محیی الدین عربی معروف به ابن عربی - که بگونه‌ی اساسی تمامی جریانهای نظری در عرفان اسلامی پس از خود را تحت تأثیر قرار داده - در مواضع متعددی از کتابهای خود و بطور خاص در فتوحات مکیه درباره قاعده الواحد سخن بمیان آورده است. از ظواهر برخی از عبارات او چنین برمی‌آید که وی با این قاعده و توابع آن مخالف بوده اما ظاهر برخی دیگر از کلماتش نشان میدهد که مؤید آن بوده است. با بررسی دقیق در مطالب وی و جمع‌بندی آنها میتوان دیدگاههای وی را بصورت ذیل دسته‌بندی کرد:

الف) اصل قاعده الواحد بعنوان یک امر قطعی و ضروری، پذیرفتنی نیست.
ب) سخن حکما در مورد لزوم صدور یک معلول از خداوند و تحقق این امر (صدور عقل اول از خداوند) باطل است.



ج) اینکه از خداوند تنها یک معلول صادر شده است را میتوان به شکل دیگری متفاوت از آنچه حکما گفته‌اند پذیرفت.

د) برخلاف دیدگاه حکما، صادر اول فیض منبسط است و نه عقل اول. توضیح دیدگاه وی دربارهٔ این نکات به شرح ذیل است:

الف) برخلاف سخن حکما، امر بسیط و واحد میتواند در عین وحدت، عناوین متعددی داشته باشد و بر همین اساس منشأ پیدایش امور متکثر گردد. وی در اینجا برای تأیید سخن خود به مواردی همچون امکان ترسیم خطوط فراوان و متعدد بر محیط دایره (که دربارهٔ فخررازی بدان اشاره شد) و نیز مواردی که امر واحد معین میتواند در قابلهای مختلف منشأ امور متعدد باشد (که برخی از اشاعره ذکر کرده بودند) اشاره میکند و نتیجه میگیرد: «قبطل قول من قال انه لا یصدر عن الواحد الا واحد».^(۳۱)

ب) وی از این بیان نتیجه میگیرد که صدور کثرت بیواسطه از خداوند متعال عقلاً مانعی ندارد، زیرا خداوند در تمامی جهات بسیط نیست و بنابراین مصداق قاعده الواحد نمیتواند باشد. توضیح اینکه خداوند در مقام ظهور صفات و اسماء دارای صفات متعدد یا نسبتهای متعدد است که هریک از اینها خود جهتی غیر از جهات دیگر خداوندند و بر این اساس، برخلاف سخن حکما خداوند میتواند بلحاظ هریک از این جهات موجب پیدایش معلولی خاص و در نتیجه منشأ پیدایش امور کثیر گردد.^(۳۲) وی در جایی دیگر بیان میکند که چون حکما معتقدند معلول اول از سه اعتبار و سه جنبه برخوردار است باید گفت این کثرت لزوماً در خود علت اولی یعنی واجب تعالی هم جریان مییابد و او نیز از این اعتبارات برخوردار است، پس وجهی ندارد که معتقد شویم از علت اولی فقط یک معلول صادر میشود.^(۳۳) یا در جایی دیگر برای آنکه نشان دهد خداوند مصداق این قاعده یعنی «واحد من جمیع الوجوه» نیست، دیدگاه اشاعره را مطرح میکند که معتقدند خداوند با صفت قدرت، جهان را ایجاد میکند و با صفت علم موجب تحکیم و احکام میگردد و با صفت اراده موجب اختصاص جهان میشود. با توجه به اینکه اشاعره قائل به صفات زائد بر ذاتند روشن است که مرید بودن او غیر از عالم بودن و قادر بودن است و این نشان میدهد که ابن عربی با همه تفاوت‌های بنیادینی که با اشاعره دارد ولی همچنان در چارچوب فکری آنها گام برمیداشته یا دست کم با ادبیات و اصطلاحات آنها سخن میگوید.^(۳۴) نکته دیگری که دربارهٔ این موضوع مطرح کرده است، تنافی قاعده الواحد با قدرت

الهی است. وی میگوید برخلاف باور مردمانی که معتقد به قاعده الواحدند، اگر خداوند میخواست می‌توانست یکباره، موجودات متعددی بیافریند و اگر غیر از این بود تصور در اراده و نقص در قدرت خداوند لازم می‌آمد چون از سویی وجود اشیاء متعدد بگونه‌یی یکباره، چیزی است که امتناع عقلی ندارد و ذاتاً ممکن است و از سوی دیگر قدرت خداوند هم به امر ممکن تعلق می‌گیرد بنابراین نه مشکلی از سوی قابل و نه مانعی در تأثیر فاعل وجود دارد. نهایت اینکه چنین امری اتفاق نیفتاده است.^(۳۵)

ج) اینکه از خداوند تنها یک معلول صادر شده است سخن درستی است ولی نه آنگونه که حکما به آن اعتقاد دارند، زیرا آنان خداوند را در مقام ظهور اسماء و صفاتش در نظر می‌گیرند. توضیح اینکه از خداوند در مقام احدیت خویش که هیچگونه اوصاف متعدد و نسب و اضافاتی در آنجا نیست، وجود عام و فیض منبسطی صدور مییابد که آن را «نفس الرحمن» یا «فیض مقدس» یا «حق مخلوق به» نیز مینامند. این فیض در عین وحدت، همه موجودات متعین و مخلوق را زیر پوشش خود دارد و وحدتش بگونه‌یی گسترده و برخوردار از وسعت وجودی است که برای آن نمیتوان شریک و دومی را تصور کرد.^(۳۶)

د) بنابراین برخلاف نظر حکما، واحدی که از حق تعالی صادر میشود نه عقل اول که موجودی متعین و محدود است بلکه فیض منبسط و نامحدود الهی است که همه موجودات از جمله عقول تحت وحدت او قرار دارند.

ارزیابی دیدگاه ابن عربی

همانگونه که مشاهده میشود وی در نقد فیلسوفان، تا حد قابل توجهی متأثر از رازی، غزالی و سایر اشاعره است. برخی از اشکالات وارد بر دیدگاه وی عبارتند از:

الف) برهانی بودن اصل قاعده و عدم ورود نقضهای وی مانند دایره و ... که قبلاً بیان شد.

ب) برخلاف تصور وی، خداوند در مقام ظهور ذات و صفات ذاتی در عین وجود صفات ذاتی همچون علم و ... بدلیل عینیت این ذات با آن صفات، بسیط و واحد من جمیع الجهات است و هیچ تکثری در او راه ندارد. علم او عین قدرت اوست و هر دو عین ذاتند. بنابراین اولاً خداوند مصداق قاعده الواحد خواهد بود و در نتیجه صدور کثرت بیواسطه از ذات متعال محال خواهد بود، زیرا لازمه این صدور تناقض است و قیاس او با معلول اول که دارای چند جهت و اعتبار است قیاس مع الفارق است

۲۲



چراکه اقتضای معلولیت و نقص وجودی همانا تکثر جهات و حیثیات است، برخلاف حق تعالی که هیچ جهت نقصی در او راه ندارد. ثانیاً همانگونه که پیشتر در تبیین نگارنده بیان شد، وحدت معلول با قدرت مطلق الهی منافات ندارد بویژه اگر مانند خود او صادر اول را فیض منبسط بدانیم.^(۳۷)

(ج) این سخن او که از خداوند تنها یک معلول صادر شده است و آن فیض منبسط و نامحدود الهی است که همه موجودات از جمله عقول تحت وحدت او قرار دارند، سخن قابل قبول و برجسته‌یی است که قونوی و سایر عارفان و سپس صدرالمتألهین آن را پذیرفته‌اند.

لازم بذکر است عرفا پس از وی همچون قونوی، جامی و ... که شارحان او محسوب میشوند، هم در درک مراد حکما و هم در نظریه‌پردازی درباره‌ی صدور و قاعده الواحد از خود او کامیابتر بوده‌اند.

ابن تیمیه (۶۶۷-۷۲۸ ه.ق)

تقی‌الدین ابوالعباس احمد بن عبد الحلیم، معروف به ابن تیمیه^(۳۸) نیز از مخالفان قاعده الواحد بشمار می‌آید. ابن تیمیه در آثارش (تا بدانجا که ما بررسی کردیم) بصراحت اشکالی بر اصل قاعده الواحد (با قطع نظر از مصادیق آن) وارد نمیکند، بلکه اشکالات او متوجه تطبیق این قاعده بر خداوند است. اشکالات وی بر قاعده الواحد بدین قرار است:

۱. تعارض میان باور فلاسفه بر این قاعده و سایر دیدگاههای آنان

او همچون غزالی معتقد است که باور فلاسفه به قاعده الواحد در مورد خداوند با دیگر باورهای آنان در تعارض است لیکن نحوه تعارض را بگونه‌یی دیگر بیان میکند. او بدلیل سوء فهم، سخن نادرستی را به فلاسفه‌یی چون ابن‌سینا نسبت میدهد مبنی بر اینکه «فلاسفه تمامی صفات ثبوتی مثل علم، عنایت، قدرت و... را از خداوند سلب میکنند و معتقد به صفات ثبوتی برای او نیستند و میپندارند تنها چیزی را که میتوان به خدا نسبت داد سلب محض است که امری اضافی است». ابن تیمیه از این سخن نتیجه میگیرد که اینان ابداع و خلق جهان را امری اضافی و عدمی میدانند و وقتی خلقت امری عدمی باشد، دیگر صدور واحد از واحد معنایی جز تناقضگویی ندارد.^(۳۹)

۲. عدم وجود مصداق خارجی برای قاعده اعم از خداوند و غیر او

اشکال دوم وی بر قاعده الواحد این است که قاعده الواحد در عالم خارج حتی یک مصداق عینی ندارد، زیرا مراد از علت واحد، واحد من جمیع الجهاتی است که هیچگونه ترکیب و جهتی در او راه ندارد، در حالی که چنین واحدی در عالم وجود ندارد. بنابراین تطبیق این قاعده بر حق تعالی یا هر موجود دیگری بیوجه است.^(۴۰)

ارزیابی دیدگاه ابن تیمیه

الف) همانطور که ملاحظه میشود اشکال وی بر اصل قاعده الواحد نیست بلکه معتقد است این کبرای کلی هیچ مصداقی در خارج ندارد، گو اینکه ممکن است از لوازم برخی از کلمات او بتوان مخالفت وی را با این قاعده استنباط کرد.

ب) مبنای اشکال اول مبنی بر تناقض اندیشی حکما مبتنی بر یک استناد نادرست است، در حالی که حکما بهیچ روی صفات خداوند را سلبی نمیدانند بلکه صفات او را وجودی آن هم بنحو وجوبی میدانند که عین ذات حق تعالی است، بعلاوه بر فرض تناقض اندیشی آنان مسئله قاعده الواحد خود موضوعی است که قطع نظر از اینکه گوینده آن کیست قابل پیگیری است و استدلالهای خود را دارد که ذکر شد. پس تناقض اندیشی حکما، ربطی بدرستی یا نادرستی گزاره الواحد ندارد.

ج) درباره اشکال دوم وی نیز باید گفت اولاً قبلاً گفتیم که خداوند تعالی، واحد و بسیط من جمیع الجهات است بنابراین مصداق این قاعده است. ثانیاً قاعده الواحد تنها اختصاص به امر واحد من جمیع جهات ندارد بلکه شامل امر واحد متکثرالجهات نیز میشود. اگر تنها یک جهت آن را لحاظ کنیم، به این معنا که از شیء متکثرالجهات از آن جهت که حیثیت «الف» را دارد جز یک معلول صادر نمیشود، بنابراین مصادیق فراوانی را میتوان برای قاعده یافت.

۲۴

سیف الدین آمدی (ف. ۶۳۱ ه. ق.)

شخصیت برجسته دیگری که به قاعده الواحد پرداخته است، علی بن ابی علی ابوالحسن سیف الدین آمدی از متفکران برجسته اشعری است.^(۴۱) از جمله مواردی که او با فلاسفه به معارضه پرداخته است، بحث درباره قاعده «لاشیء ما لم یجب له یوجد» و



قاعده الواحد است. بیاور او اگر از امر واحد جز واحد صادر نگردد، از آن صادر هم باید تنها یک معلول صادر شود و اگر امر بدین منوال ادامه یابد، کثرت قابل توجهی در جهان راه نخواهد یافت در حالی که ما در این جهان با کثرات مواجهیم.^(۴۲)

ارزیابی دیدگاه سیف‌الدین آمدی

همانگونه که ملاحظه میشود او افزون بر غزالی نکته‌یی را بیان نکرده است.

علامه حلی

جمال‌الدین ابو منصور حسن بن یوسف بن مطهر حلی^(۴۳) در برخی از کتابهای کلامی و فلسفی خود مانند کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد به قاعده الواحد پرداخته است. پیش از او خواجه نصیر در تجرید الاعتقاد در بحث از علیت و معلولیت به دو موضوع مهم مورد نظر ما یعنی هم اصل قاعده الواحد و هم عکس آن پرداخته و هر دو را مورد تأیید قرار داده بود. علامه حلی در کشف المراد درباره عکس قاعده الواحد با خواجه همراه است و با ذکر استدلالی از طریق برهان خلف به تأیید سخن او میپردازد^(۴۴) ولی در مورد خود قاعده الواحد نظر مخالف دارد. توضیح اینکه او پس از بیان خواجه مبنی بر اینکه اگر علت فاعلی واحد باشد معلول نیز واحد است (و مع وحدته يتحد المعلول)، در شرح این کلام، علت فاعلی را به دو گروه یعنی فاعل مختار و فاعل موجب تقسیم میکند و سپس جریان این قاعده را در علت فاعلی مختار بصراحت رد میکند و بیان میدارد که صدور افعال متعدد از چنین فاعلی امکانپذیر است^(۴۵) و طبعاً از آنجا که خداوند را فاعل مختار میدانند^(۴۶) منکر جریان این قاعده در خداوند است.

اما در مورد فاعل موجب میگوید: اکثراً قائل به قاعده الواحد شده‌اند و دلیلی هم از آنان ذکر میکنند که باعتقاد وی قویترین دلایل آنهاست و سپس آن را رد میکند.^(۴۷) وی در کتاب کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد نیز به این قاعده پرداخته است و ضمن بیان اینکه سخن حکما مبنی بر این استدلال است که خداوند واحد من جمیع الجهات است و از چنین واحدی بیش از یک صادر نمیشود، به رد مبانی این استدلال میپردازد و این رد مبتنی بر اعتباری بودن (در برابر حقیقی بودن) صدور است^(۴۸) که پیشتر فخر رازی ذکر کرده بود. بهر حال، این مطالب نشان میدهد که وی اعتقادی به این قاعده حتی در فاعل موجب نیز ندارد.

ارزیابی دیدگاه علامه حلی

پاسخ به سخنان علامه حلی پیشتر در ضمن مطالب متفکران دیگر همچون رازی و ... آمده است.

علامه محمد باقر مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۱ یا ۱۱۱۰ ه.ق)

علامه مجلسی از مشاهیر دانشمندان شیعه، در کتاب *گرنقدر بحار الانوار* مخالفت شدید خود را با جریان قاعده درباره خداوند ابراز کرده و از قائلین به این قاعده برائت جسته است.^(۴۹) ولی اینکه آیا وی درباره اصل قاعده الواحد نظرش چیست، نیاز به بررسی بیشتری دارد و نمیتوان صرفاً بعبارتی که در ذیل می‌آید اکتفا کرد و ممکن است مانند برخی دیگر از مخالفان قائل به تفصیل درباره فاعل مختار و غیر آن باشد. وی در بیان اینکه باور به جریان قاعده الواحد درباره خداوند در تعارض با دین و قرآن و روایات است میگوید:

و لعمری من قال: بأن الواحد لا یصدر عنه الا الواحد و کل حادث مسبوق بماده و ما ثبت قدمه امتنع عدمه ... و امثال ذلك کیف یومن بما اتت به الشرائع و نطقت به الایات و تواترات به الروایات من اختیار الواجب و انه یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید.^(۵۰)

ارزیابی دیدگاه علامه مجلسی

پاسخ به سخنان علامه مجلسی تا آنجا که به قاعده الواحد و تطبیق آن بر خداوند تعالی مربوط میشود، این است که این قاعده همانگونه که قبلاً توضیح داده شد، هیچ منافاتی با هیچیک از مبانی دینی ندارد و بلکه قدرت و اختیار الهی و فقر موجودات را به مناسبترین شکل نشان میدهد.

عبد الرحمن بن احمد ایجی

۲۶

ایجی از متکلمان برجسته اهل سنت، دیدگاهش این است که برخلاف مضمون قاعده الواحد، معلولهای متعدد میتواند مستند به یک علت باشد و دلیل بر این مطلب را هم استناد همه ممکنات متکثر به خداوند بدون هر واسطه میداند.^(۵۱) شاهد دیگر وی بر جواز صدور کثرت از واحد، جوهر است که درعین بساطت هم علت تحیز در حیز مطلق است و هم علت قبول اعراض.^(۵۲)



ارزیابی دیدگاه ایجی

پاسخ به وی بدین قرار است:

الف) استناد معلولهای متعدد به یک علت منافاتی با علیت ترتیبی آن ندارد.
ب) صدور امور کثیر از جوهر نیز بدلیل کثرت جهات موجود در جوهر است، بنابراین در اینجا صدور کثیر از کثیر است و نه صدور کثیر از واحد.

آیت‌الله خویی

آیت‌الله خویی از محققان برجسته معاصر در فقه و اصول نیز در اینباب باجمال سخن گفته است که میتوان دیدگاههای ایشان را بدینصورت دسته بندی کرد:
۱. این قاعده مورد قبول است ولی تنها در فاعلهای غیرارادی جاری است نه ارادی و از اینرو درباره خداوند که فاعل بالاراده است جریان ندارد.^(۵۳)
۲. عکس قاعده الواحد (الواحد لا یصدر الا من الواحد) قاعده‌یی مورد قبول است.^(۵۴)

ارزیابی دیدگاه آیت‌الله خویی

نقطه اختلاف ایشان با حکما در جریان و عدم جریان قاعده در فاعلهای ارادی مثل خداوند و انسان است که ایشان کلیت جریان قاعده در فاعل ارادی را باور ندارد که پاسخ به این سخن پیشتر بیان شد.

علامه محمد تقی جعفری

آیت‌الله محمد تقی جعفری نیز باجمال به این قاعده پرداخته است. ایشان با اصل قاعده الواحد موافقت دارد و آن را همچون قضایای ریاضی میداند؛ «قاعده وحدت (قاعده الواحد) یک قضیه تجریدی خالص مانند قضایای ریاضی است.» آنچه ایشان با حکما همراهی ندارد این است که این قاعده هیچ فرد و مصداق خارجی و بطور خاص خداوند ندارد و «تطبیق این قاعده بر خداوند مبتنی بر هیچ اساس و پایه قابل قبولی نیست.»^(۵۵) وی در شرح بر نهج البلاغه در تفسیر خطبه صد و شصت و سوم با بیان اینکه «خداوند برای خلقت اشیاء هیچ نیازی به قرار دادن وسائط ندارد» نتیجه میگیرد که «عقیده وساطت عقول عشره و قدمای دیگر مانند هیولی، ماده و

صورت و نفس ثابت نشده است» و به این فرمایش امیرالمؤمنین (ع) استناد میکند که «لم یخلق الاشیاء من اصول ازلیه».

وی در توضیح جاری نبودن این قاعده درباره خداوند بیان میکند که ریشه باور به جریان این قاعده بر خداوند اعتقاد به وجود سنخیت بین خداوند و مخلوقات است. باعتقاد او برخی از متفکران گمان برده‌اند خالقیت خداوند از مقوله علیت در جهان طبیعت است که تطابق در کمیت و کیفیت و سنخیت از شرایط جریان آن است، در حالی که این صحیح نیست، چراکه میان خداوند و خلق او سنخیتی نیست چون سنخیت معنای تماثل در هویت، ذات یا صفات و مختصات است و این مساوی با انکار خداست. زیرا همه هستی و ذات و صفات مخلوقات حادث، نیازمند، محدود، وابسته و در حرکت و سکون است در حالی که خداوند فوق همه این نقایص است.^(۵۶)

وی در ادامه میگوید: ما با مراجعه به نفس خودمان میبینیم که از نفس واحد امور متعددی صادر میشود؛ رضایت، غضب، شادی، اندوه، تصور، تصدیق، حکم به محال بودن اجتماع ضدین و نقیضین، موجود را معدوم تلقی کردن، تجسیم معدود، فراتر از زمان و مکان رفتن و... همگی کارهایی است که نفس در عین وحدت همه آنها را انجام میدهد ولی مشکلی ایجاد نمیشود. او در ادامه دلایل دیگری را برای نفی انطباق قاعده الواحد بر واجب و معلول او بکار میبرد.

ارزیابی دیدگاه علامه جعفری

به بسیاری از نکات ایشان قبلاً پاسخ داده شد. تنها نکته‌یی که باقی میماند و در نظر آیت الله خویی نیز بود، این است که ایشان در نقض قاعده الواحد به حالات انسان تکیه میکند. پاسخ این است که انسان واحد دارای جهات متعدد است و بلحاظ هر جهتی منشأ چیزی میشود و این منافاتی با قاعده الواحد ندارد. رضایت انسان از چیزی و غضب او از چیز دیگر بهیچ روی بمعنای نقض قاعده نیست، زیرا منشأ هریک از اینها، چیزی متفاوت از دیگری است.

توماس آکوئیناس (۱۲۷۴-۱۲۲۵ م)

قدیس توماس آکوئیناس، فیلسوف و متأله بزرگ مسیحی در دوره میانه در عین آنکه از ابن‌سینا و نظام فکری او تأثیرات زیادی پذیرفته است اما در مسئله خلقت و



صدور تا حدی از او فاصله میگیرد و به غزالی نزدیک میشود. وی پس از توضیح درباره نظریه صدور ابن‌سینا و اینکه از خداوند تنها یک معلول (عقل اول) صادر میشود، به نقد دیدگاههای او میپردازد. تبیین او از دیدگاه ابن‌سینا چنین است:

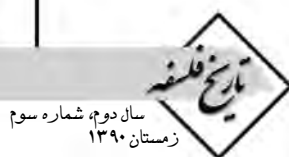
۵۳. ... از آنجا که علت اولی اشیاء مطلقاً واحد و بسیط است، تنها چیزی که از او میتواند صادر گردد نیز امری واحد است. این صادر (اول) اگرچه وحدت و بساطتش قویتر از تمامی موجودات در مراتب پایینتر است ولی نسبت به بساطت علت اولی ضعیفتر است، چراکه ذاتش (جوهرش) عین وجودش نیست بلکه وجودش عارض بر اوست. باعتقاد اینان پیدایش کثرت در عالم وجود از طریق این جوهر - که آن را عقل اول مینامند - ممکن میگردد. براساس این اعتقاد از آن جهت که او به علت اولی و بسیط علم دارد ابتدا عقل دوم را ایجاد میکند.^(۵۷)

ولی او به این دیدگاه انتقاد دارد. انتقاد اول او این است که این قاعده با قدرت خداوند در تعارض است. مطلب این است که با توجه به اینکه (الف) خداوند کمال و خیر محض است و جهان نیز که فعل الهی میباشد براساس همین کمال خلق شده و از نظامی کامل برخوردار است^(۵۸) و (ب) فاعلیت خداوند مبتنی بر آگاهی و قصد و اراده است. او هم به همه چیز آگاه و هم دارای اختیار و مشیت و قصد است و آنچه را بخواهد می‌آفریند و آنچه را که اراده نکند ایجاد نمیکند. قصد و آگاهی از اوصاف کمالی هستند و خیر جهان که مخلوق خداوند است از طریق قصد الهی تأمین میشود، در اینصورت فاعلیت قصدی و ارادی خداوند با این نحوه نظام صدوری سینوی (که مبتنی بر ترتیب عقل اول و سپس دوم و ... است) سازگاری ندارد. بنابراین این نظام صدوری که مبتنی بر قاعده الواحد میباشد و اینکه تنها یک فعل از خدا صادر میشود باطل است:

۲۹

۵۴. ولی بسیار واضح و روشن است که این دیدگاه قابل نقد است. زیرا خیر جهان مهمتر از خیر هر یک از موجودات خاص است... اگر کسی قصد فاعل را بعنوان یک وصف کمالی برای معلول در نظر نگیرد، در اینصورت خیر را در معلولهای خاص ... از میان برده است.^(۵۹)

انتقاد دیگر او این است که چگونه میشود از معلول اول و دوم و یکایک معلولهای



دیگر که از ترکیب و محدودیت برخوردارند، اشیاء متعدد صادر شود در حالی که چنین چیزی درباره خداوند ممکن نیست:

نمیتوان با فرض بساطت ذاتی علت اولی، پذیرفت که از او جز یک معلول صادر نشود ولی از همان معلول و معلولهای بعدی بدلیل ترکیب و قدرتشان اشیاء متعدد صادر شود.^(۶۰)

ارزیابی دیدگاه آکوئیناس

انتقادات او همان انتقادات متکلمان مسلمان است و چیزی افزون بر آنها ندارد. پاسخ به انتقاد اول او این است که فاعلیت ضروری که ابن سینا در نظام صدوری خود مطرح کرد، منافاتی با آگاهی و اراده ندارد بلکه اگر فاعلیت الهی از گونه فاعلیت ضروری نباشد با مشکلی اساسی روبرو خواهیم بود، زیرا لازم می آید واجب الوجود بالذات، واجب الوجود در تمامی جهات نباشد و این بمعنای نقص در حق تعالی خواهد بود؛ یعنی همان چیزی که توماس برای فرار از آن به فاعلیت قصدی متوسل شد. اما پاسخ به انتقاد دوم نیز همان مطلبی است که در پاسخ غزالی گفته شد.

نتیجه گیری

همانگونه که دیدیم، هم اصل قاعده الواحد و هم تطبیق آن بر خداوند از سوی اندیشمندان متعددی مورد انتقاد و انکار قرار گرفته است. این انتقادات اگرچه در رشد و گسترش و تعمیق این بحث تأثیر فراوانی داشته اما از قوت کافی برخوردار نبوده اند. عمده این انتقادات بدلیل عدم عنایت لازم منتقدان به موارد ذیل بوده است: معنای وحدت مورد نظر در این قاعده، نحوه وحدت در علت و تفاوت آن با نحوه وحدت در معلول، اینکه برخی از امور در عین آنکه از جهتی واحدند از جهت دیگر کشینند و این کثرت لطمه‌یی به وحدت آنان نمیزند و طبعاً منافاتی با قاعده الواحد ندارد، لزوم سنخیت بین علت و معلول، اینکه مراد از صدور، صدور حقیقی و عینی است نه اعتباری و اضافی، عدم تعارض این قاعده با قدرت و اراده نامحدود خداوند، عدم تعارض این قاعده با وحدت خداوند و مواردی مانند آن. افزون بر این، برخی از اشکالات نیز صرفاً به تبیینی خاص از قاعده الواحد وارد شده اند. در این مقاله ضمن دفاع از اصل قاعده و تطبیق آن بر خداوند به یکایک اشکالات



پاسخ داده شد و نیز برخی از تبیینهای بدیل قاعده الواحد که نسبت به تبیین حکمای مشاء از مزایای بیشتری برخوردار بود، ارائه گردید.

پی نوشتها:

۱. شایان ذکر است که در این مقاله گاهی سخن از قاعده «الواحد لا یصدر الا عن الواحد» بمیان آمده که متفاوت از «قاعده الواحد» است. این قاعده مضمونش آن است که «معلول واحد نمیتواند بیش از یک علت داشته باشد» و گاهی از آن به «البسیط لا یصدر الا عن البسیط» یا «المسبب الواحد لا یصدر عن سببین» و تعبیری مانند آن نیز یاد میشود. این قاعده اگرچه عکس قاعده الواحد نامیده میشود و ما نیز در این نوشتار چنین کرده‌ایم ولی واقعیت آن است که چنین نیست و بهمین دلیل در عموم کتب فلسفی متقدم و متأخر این دو قاعده مستقل از یکدیگر مطرح میشوند و هر کدام ادله ویژه خود را دارند. (برای توضیح این مطلب ر.ک: رحیق مختوم، ج ۲، بخش ۳، ص ۳۹۵ و ۳۹۶)
۲. افلوطین، *اثولوجیا*، ج ۲، ترجمه حسن ملکشاهی، ص ۳۰۷، ۶۴۶، ۷۱۶.
۳. همو، *دوره آثار افلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۲۷۹، ۲۹۹.
۴. ابرقلس، *الخیر المعض در افلاطونیه المحدثه عند العرب*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، ص ۶ و ۷.
۵. فارابی، ابونصر، *آراء اهل المدینة الفاضلة*، ص ۵۵ و ۵۶، ۶۱ و ۶۲؛ همو، *عیون المسائل*، ص ۷، ۱۰؛ همو، *رسائل فارابی*، *رساله زینون الکبیر الیونانی*، ص ۶، ۱۲.
۶. ابن سینا، *الانشارات والتنبیها*، به‌مراه شرح محقق طوسی، ج ۳، ص ۲۴۴ - ۲۴۷.
۷. ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۷، ص ۲۰۴ - ۲۰۸.
۸. همانجا.
۹. همان، ج ۷، ص ۲۰۸ - ۲۱۹.
۱۰. طباطبایی، محمدحسین، *النهاية الحکمة*، ص ۳۳۵ - ۳۳۸.
۱۱. غزالی، محمد، *تهافت الفلاسفه*، سلیمان دنیا، ص ۱۵۳ و ۱۵۴.
۱۲. همان، ص ۱۵۳.
۱۳. برای تفصیل دیدگاه وی و نیز پاسخ به او ر.ک: میری، سیدمحسن، «دیدگاههای غزالی درباره قاعده الواحد و نقد آنها»، *نشریه اسراء*، ۱۳۸۸، ش ۲، ص ۴۱ - ۶۵.
۱۴. *تهافت الفلاسفه*، ص ۱۳۳ - ۱۵۳.
۱۵. ابن رشد، *تهافت التهافت*، مقدمه محمد العربی، ص ۱۳۷.
۱۶. همان، ص ۱۳۴ - ۱۳۷.
۱۷. وی در تأیید نقد غزالی بر ابن سینا درباره خداوند میگوید: «فما اکذب هذه ان الواحد لا یصنع الا واحدا اذا فهم ما فهم ابن سینا ... والعجب کل العجب کیف خفی هذا علی ابن نصر و ابن سینا لانهما اول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس و نسبوا هذا القول الی الفلاسفه.» (همان، ص ۱۴۵)
۱۸. «و اما الفلاسفه من اهل الاسلام کابی نصر و ابن سینا فلما سلموا لخصومهم ان الفاعل فی الغائب کالفاعل فی الشاهد و ان الفاعل الواحد لا یكون منه الا مفعول واحد و کان الاول عند الجميع واحدا بسیطا عسر علیهم کیفیة وجود الکثرة.» (همانجا)
۱۹. «و هذه (المشکلات) کله لیس یلزم قول ارسطو...» (همانجا)
۲۰. همان، ص ۱۳۱ - ۱۳۴.
۲۱. ر.ک: *الاسفار الاربعه*، ج ۲، ص ۲۱۲، ۲۲۷؛ ج ۷، ص ۱۹۲ بعد.
۲۲. وی که از پیروان مکتب اشعری است دقت نظر فوق العاده و ایجاد چالشهای فراوانش علیه حکما در پیشرفت

- فلسفه نقش مهمی داشته است و اگر این انتقادات نبود، شاید اثر فاخر و ارزشمند شرح اشارات خواجه نصیرالدین طوسی بدین شکل و پایه نوشته نمیشد. طبقه‌بندی ذهنی و توانایی تحلیل مناسب در جای جای کتابهایش نشان‌دهنده ذهن وقاد اوست، اگرچه در موارد فراوانی بدلیل دست نیافتن به مراد اصلی حکما، خانه تشکیک خود را بر آب بنا مینهد. او اگرچه اشعری مسلک است ولی بمراتب از غزالی - آنگونه که در تهافت الفلاسفه خود را به نمایش گذاشته است - فیلسوفانه‌تر و عمیقتر فکر میکند.
۲۳. رازی، فخرالدین، المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۴۰۸ - ۴۶۸. او میگوید: «و مثل هذا الكلام في السقوط اظهر من ان يخفى على ضعفاء العقول فلا ادري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة و العجب ممن يفنى عمره في تعليم المنطق و عمله... وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان.» (همان، ج ۱، ص ۴۶۵)
۲۴. همو، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۴۲۱.
۲۵. همو، شرح عیون الحکمة، ج ۲، ص ۲۱۵، ۲۴۹؛ ج ۳، ص ۱۲۱.
۲۶. همو، المطالب العالیه من العلم الهی، ج ۴، ص ۳۶۹ - ۳۷۹.
۲۷. همان، ج ۴، ص ۳۸۱ - ۳۸۹. وی در کتاب البراهین فی علم الکلام که به زبان فارسی نوشته است نیز بیان میدارد که فلاسفه معتقدند: «از ذات باریتعالی جز یک موجود صادر نشود و ایشان را براین دو شبهه است» و بعد دیدگاه حکما را در اینباب شرح میدهد. (شرح الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۲۳۲ - ۲۳۵)
۲۸. همو، مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۶۳. وی در پاسخ به آنها میگوید: «حجة المخالف (للبصيرين) ان العامل الواحد لا يصدر عنه اثران لما ثبت ان الواحد لا يصدر نه الا اثر واحد. قلنا ذلك في الموجبات، اما في المعارف فممنوع» (سوره حمد ذیل آیه «صراط الذين انعمت عليهم».
۲۹. «دیدگاههای غزالی درباره قاعده الواحد و نقد آنها»، نشریه اسراء، ش ۲، ۱۳۸۸.
۳۰. المطالب العالیه من العلم الالهی، ج ۴، ص ۳۶۹ - ۳۷۹.
۳۱. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۷۱۵؛ ج ۲، ص ۴۵۸.
۳۲. همان، ج ۱، ص ۷۱۵.
۳۳. همان، ج ۱، ص ۴۳.
۳۴. برای توضیح بیشتر ر.ک: امام خمینی، مصباح الهدایه الی الخلافه و الولاية، مقدمه جلال الدین آشتیانی، ص ۱۲۴.
۳۵. همو، التدریبات الالهیه، ص ۱۲۱.
۳۶. الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۴۳۵. در اینجا تفکیک میان صادر اول و مخلوق اول براساس مبانی ابن عربی میتواند روشنتر باشد. (ر.ک: حسن‌زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص ۴۳۸)
۳۷. همانگونه که ملاحظه میشود او با استفاده از مقام احدیت و معیت و نسبت خاصی که این مقام با مخلوقات دارد، بیان میکند که اگرچه این موجودات در ظرف زمان، متکثر و متعددند ولی از آنجا که خداوند در احدیت همگی آنها هست (و در احدیت آنها تمایز نیست) تمامی این موجودات در واقع یک وجود دارند و این یک موجود است که مخلوق خداوند احد میباشد و از آنجا که وی فیض منبسط را بگونه‌یی واحد کثیر میداند، یعنی در عین امر واحد بودن، مشتمل بر وجودات متکثر میباشد از اینرو دو دیدگاه خود یعنی امکان صدور کثرت از خداوند در مقام واحدیت و امتناع صدور کثرت و ضرورت صدور امر واحد از خداوند در مقام احدیت - را با تمرکز بر این واحد کثیر یعنی فیض منبسط جمع میکنند. وی معتقد است که اگر عالم را بلحاظ کثرت آن مورد توجه قرار دهیم، این کثرات ناشی از اسماء و صفات متکثره خداوند خواهد بود و اگر عالم را بعینه و بلحاظ خودش مورد توجه قرار دهیم، در اینصورت عالم ناشی از مقام احدیت حق تعالی خواهد بود. (الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۳۵۲)
۳۸. او متولد شهر حران در نزدیکی دمشق و پیرو مذهب حنبلی بود و تحت شعار بازگشت به قرآن و سنت رسول اکرم (ص) معتقد بود که نه تنها عقاید فلسفی و عرفانی بلکه بسیاری از عقاید کلامی اهل سنت نیز خرافی و صرفاً پیرایه‌هایی است که به اسلام بسته شده است. او بر آن بود که قبور پیامبران و اولیا و توسل به آنها نسبتی با اسلام ندارد. وی بسال ۷۲۸ ه. ق چشم از دنیا فرو بست. او متکلمانی همچون

- شهرستانی، غزالی، جوینی و فخر رازی را بدلیل آنکه عمر خود را در وادی ضلالت علم کلام سپری کردند و از قرآن و سنت فاصله گرفتند، نکوهش میکرد و در این راه از برخی بیانات ایشان نیز در تأیید خود کمک میگرفت. (ابن تیمیه، مجموع فتاوی شیخ الاسلام، ج ۱، ص ۲۹۶، فصل قول ابی الفرج) وی بدرستی پدر فکری و معنوی سلفیگری افراطی در قرون اخیر نام گرفته است. (برای آشنایی با دیدگاههای او ر.ک: سراج الحق، ابن تیمیه در تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۲، ص ۲۱۹ - ۳۱۸؛ زریاب خوئی، عباس، مدخل ابن تیمیه در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، ص ۱۲۶ و ۱۲۷، ۱۸۴)
۳۹. ابن تیمیه، الرد علی المنطقیین، ج ۱، ص ۲۱؛ همو، مجموع فتاوی شیخ الاسلام، ج ۴، ص ۶.
۴۰. مجموع فتاوی شیخ الاسلام، ج ۲، ص ۳۱۲؛ ابن تیمیه، تعارض العقل و النقل، ج ۵، ص ۴۵۰.
۴۱. آمدی، سیف الدین، غایة المرام فی علم الکلام، ج ۱، ص ۳۸ - ۴۲.
۴۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی، ج ۲، ص ۲۲۵ - ۲۳۲.
۴۳. وی از مفاخر و اکابر دانشمندان و محققان شیعه و سرآمد روزگار خویش در فقه و کلام است. اثر بزرگ کلامی وی یعنی کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد هنوز پس از قرنهای طولانی همچنان بعنوان منبع درسی و مأخذ تحقیقی دانشمندان مطرح است و این نشاندهنده بخشی از عظمت این مرد است. وی همدوره با ابن تیمیه بوده است و آثار او در رد ابن تیمیه تأثیر فراوانی در جامعه اسلامی داشته تا حدی که ابن تیمیه را به اهانت‌های شدید به این علامه بزرگ واداشته بود. (ر.ک: منهاج السنه ابن تیمیه) تأثیر عظیم فقهی و کلامی وی بر اندیشه اسلامی و خاصه شیعی از دیگر ویژگیهای این شخصیت است. او اگرچه مرام و مسلکی کلامی داشته و با حکما موافقت تام ندارد، اما در توسعه علم کلام فلسفی و نزدیک کردن کلام به فلسفه و ایجاد تعامل میان این دو علم و نیز موجه کردن بحثهای عقلی در میان دانشمندان شیعی تأثیر فراوانی داشته است.
۴۴. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن زاده آملی، ص ۱۱۷ و ۱۱۸.
۴۵. همان، ص ۱۱۶.
۴۶. همان، ص ۲۸۱.
۴۷. همان، ص ۱۱۶.
۴۸. «و هذا الکلام فی غایة السقوط لان مفهوم الصدور اعتباری لاتحقق له فی الخارج و الازم التسلسل ...» (کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۵۰۵).
۴۹. وی پس از آنکه در جلد هشتم این کتاب با بهره‌گیری از آیات و روایات متعددی به ویژگیهای بهشت و جهنم میپردازد، در نفی اهل فلسفه و حکمت میگوید: «فلنشر الی بعض ما قاله فی ذلک (احوال الجنة و النار) الفرقة المخالفة للدين من الحكماء و المتفلسفین لتعرف معاندتهم للحق المبين و معارضتهم لشرائع المرسلین» (مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۸، ص ۳۲۶) و سپس بنقل از شارح مقاصد، بیان میدارد که فلاسفه به بهشت و جهنم مثالی یا لذات و آلام عقلی (نه حسی) معتقدند و اینکه اینان اگرچه اثبات معاد جسمانی نکرده‌اند ولی آن را انکار هم نکرده و بلکه عقلاً جایز دانسته‌اند.
- او میگوید اگرچه ابن سینا در رساله مبدأ و معاد این تجویز را بیان نکرده است ولی «انما جوزه فی الشفا خوفا من الدیانیین فی زمانه» (همان، ص ۳۲۸) و ادامه میدهد که مبانی و اصول فکری فلاسفه با شرایع انبیا همخوانی ندارد و التزام فلاسفه به برخی از اصول شرایع بدلیل ترس از تقل و تکفیر توسط مؤمنان بوده است «یؤمنون بافواههم و تابی قلوبهم و کثرهم کافرون».
۵۰. بحار الانوار، ج ۸، ص ۳۲۹.
۵۱. ایچی، عبدالرحمن بن احمد، شرح المواقف، ج ۴، ص ۱۲۳. ضمناً مطالب داخل پرانتز از جرجانی شارح موافق است.
۵۲. همان، ج ۴، ص ۱۲۵ و ۱۲۶.
۵۳. فیاض، محمد اسحاق، محاضرات فی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۷ - ۲۰، ۱۶۴ و ۱۶۵.
۵۴. همانجا.

۵۵. جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۲۶، ص ۲۰۷ - ۲۰۹.
۵۶. همانجا.
57. Aquinas, st. Thomas, *Treatise on Separate Substances*, 1976, ch. 10, p.92.
۵۸. ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، ص ۴۴۶.
59. Aquinas, st. Thomas, *op.cit.*, p.93.
60. *Ibid* (ترجمه فارسی این سه بخش از نگارنده است.)

منابع فارسی:

۱. امام خمینی، مصباح الهدایه الی الخلافة و الولاية، مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.
۲. آمدی، سیف الدین، غایة المرام فی علم الکلام، القاهرة، المجلس الاعلی للثئون الاسلامیه، ۱۳۹۱ق.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹.
۴. ابرقلس، الخیر المحض در الافلاطونیه المحدثه عند العرب، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۵۵م.
۵. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، درء تعارض العقل و النقل، الرياض، دار الكنوز الدبیه، ۱۳۹۱ق.
۶. _____، الرد علی المنطقیین، بیروت، دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۳م.
۷. _____، مجموع فتاوی شیخ الاسلام، السعودیه، مجمع الملک فهد بن عبدالعزیز، ۲۰۰۴م.
۸. ابن رشد، تهافت التهافت، مقدمه محمد العربی، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۳م.
۹. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، بهمه شرح للمحقق الطوسی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۱۰. ابن عربی، التدبیرات الالهیه، لیدن، ۱۳۳۶ق.
۱۱. _____، الفتوحات المکیه، بیروت، دارصادر، بی تا.
۱۲. افلوپین، اتولوجیا، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶.
۱۳. _____، دوره آثار افلوپین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۸.
۱۴. ایچی، عبدالرحمن بن احمد، شرح المواقف، مصر، مطبعة السعادة، ۱۳۲۵ق.
۱۵. ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، سمت، ۱۳۸۲.
۱۶. بدوی، عبدالرحمن، الموسوعه الفلسفیه، المؤسسة العربیه للدراسات، ۱۹۸۴م.
۱۷. جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۸. حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
۱۹. حلی، ابن مطهر، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن زاده آملی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ق.
۲۰. رازی، فخرالدین، البراهین فی علم الکلام، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
۲۱. _____، شرح الاشارات و التنبیها، تهران، انجمن آثار و مفاخر، ۱۳۸۴.
۲۲. _____، شرح عیون الحکمة، تهران، مؤسسه الصادق (ع)، ۱۳۷۳.
۲۳. _____، المباحث المشرفیه، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۱ق.
۲۴. _____، المطالب العالیه من العلم الالهی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۲۵. _____، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۶. زریاب خوئی، عباس، مدخل ابن تیمیه در دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، ویرایش محمدکاظم بجنوردی، تهران، ۱۳۶۸.
۲۷. سراج الحق، مقاله ابن تیمیه در تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۲، ویرایش م.م. شریف، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵.
۲۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، قم، مصطفوی، ۱۳۶۸.
۲۹. الطباطبایی، السیدمحمدحسین، نهاية الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.

۳۴



سال دوم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۰

۳۰. الغزالی، محمد، *تهافت الفلاسفه*، سليمان دنيا، دارالمعارف، الطبعة السادسة، ۱۳۹۲ ق.
۳۱. الفارابی، آراء اهل المدينة الفاضله، قاهره، مطبعة الحجازی، ۱۳۶۸.
۳۲. _____، رسائل فارابی، رساله زينون الكبير اليونانی، حيدرآباد دکن، دائرة المعارف العثمانیه، بی تا.
۳۳. _____، عيون المسائل، قاهره، مكتبة المويد، ۱۹۴۰ م.
۳۴. فياض، محمد اسحاق، محاضرات في علم الاصول: تقريرات درس السيد الخوئی، قم، انتشارات امام موسی صدر، بی تا.
۳۵. مجلسی، محمداقرا، بحار الانوار، بيروت، دار احیاء التراث العربی، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۳۶. میری، سيدمحسن، «دیدگاههای غزالی درباره قاعدة الواحد و نقد آنها»، نشریه اسراء، ش ۲، ۱۳۸۸.

منابع انگلیسی:

1. Aquinas, St.Thomas, *Treatise on Separate Substances*, trans. F. J. Lascoe (NewYork,1976), ch. 10, p. 92.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی