

## بررسی و نقد اشکالات فخر رازی به قاعده «الواحد»\*

\*\*محمود صیدی

### چکیده

یکی از مهم‌ترین مسائلی که همواره در فلسفه و کلام اسلامی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد، نحوه صدور موجودات و مخلوقات از خداوند است. فلاسفه با اثبات قاعده الواحد بیان می‌دارند که صادر اول، تنها عقل اول است و باقی مخلوقات در نظام علی و معلولی، با واسطه او به ترتیب ایجاد و خلق می‌شوند. این قاعده دارای دو رکن اساسی است: واحد حقیقی و سنخیت میان علت و معلول. مهم‌ترین منتقد این قاعده، فخر رازی است که اعتراضات و انتقادات گسترده‌ای نسبت به آن مطرح می‌کند. در پژوهش حاضر، نگارنده به بررسی و نقد دیدگاه‌های او در این زمینه می‌پردازد و بیان می‌دارد که اعتراضات فخر رازی ناشی از خلط و مغالطه میان معانی کلمه «الواحد» و سنخیت میان علت و معلول است.

**کلید واژه‌ها:** فخر رازی، الواحد، علت، معلول، سنخیت.

قاعده «الواحد» یکی از مهم‌ترین قواعد فلسفی است که در پیدایش بسیاری از اصول و مسائل فلسفی نقش بزرگی را دارا می‌باشد به طوری که بیش‌تر مسائل فلسفی به طور مستقیم یا غیر مستقیم بر آن مترتب است. (دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۵۱) طبق این قاعده، در مرتبه اول فقط یک معلول یا همان عقل اول از واجب الوجود صادر می‌گردد و باقی مخلوقات توسط آن و به ترتیب ایجاد می‌شوند.

فخر رازی منتقد جدی قاعده الواحد است و همه براهین اثبات آن را رکیک و ضعیف می‌داند. (فخر رازی، ۱۴۲۳: ۵۹) البته پیش از او، غزالی قاعده الواحد را مورد نقد قرار داده و با آن مخالفت کرده است. (غزالی، ۱۳۷۸: ۱۲۰)

فخر رازی در برخی از آثار خویش، سه برهان (فخر رازی، ۱۴۲۳: ۵۸) و در برخی دیگر چهار برهان (همو، ۱۳۷۰، ج ۱: ۴۶۰) در اثبات قاعده الواحد بیان می‌دارد و سپس به نقد آنها می‌پردازد.

فلاسفه از جهت واحد حقیقی بودن واجب الوجود و سنجیت میان علت و معلول به اثبات قاعده الواحد می‌پردازند. با توجه به واحد حقیقی بودن واجب الوجود، تعدد جهات و حیثیات در او راه ندارد از این رو معلول و مخلوق او در مرتبه اول فقط یک عقل است. از جهت دیگر، «اگر بین علت و معلول، هیچ شرط و مناسبتی نباشد، صدور کثیر از واحد و صدور واحد از کثیر بلکه صدور هر شیء از هر شیء دیگر جایز خواهد بود.» (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۴۷۸) فخر رازی بر هر دوی این مبانی اشکالات و انتقادات متعددی را مطرح می‌کند و در نتیجه قاعده الواحد را بی پایه و اساس می‌خواند. نگارنده در پژوهش حاضر به بررسی و نقد این اشکالات پرداخته است.

### اثبات قاعده الواحد از جهت ترکیب نداشتن علت

مفهوم صدور معلول اول از یک علت، غیر از مفهوم صدور معلول دوم از آن است. صدور دو معلول از یک علت، سه صورت دارد یا دو مفهوم داخل در ذات علت‌اند یا هر دو خارج از آن هستند، یا یکی داخل و دیگری در خارج است. صورت اول مستلزم مرکب بودن ذات علت به دلیل ذاتی بودن دو مفهوم متفاوت است. صورت دوم نیز باطل است؛ زیرا صفت خارج از ماهیت موصوف، معلول آن است. از این رو چنین تقسیمی در لزوم این دو مفهوم نیز مطرح می‌گردد و به تسلسل یا کثرت در یک ذات ماهوی می‌انجامد. صورت سوم نیز باطل است؛ زیرا جزء داخل در ذات ماهیت، سبب ماهیت ترکیب آن خواهد بود حال آنکه علت بسیط فرض شده است. با ابطال این

شقوق سه گانه، نتیجه برهان این می‌شود که از علت واحد فقط یک معلول صادر می‌گردد. (فخر رازی، ۱۴۲۳: ۵۸)

این برهان از ابن سینا است و خواجه طوسی نیز به شرح و تقریر آن پرداخته است. (ابن سینا، بی تا، ج ۳: ۱۲۲)

### نقد فخر رازی به اثبات قاعده الواحد از جهت ترکیب نداشتن علت

فخر رازی این برهان را متقن‌ترین براهین در اثبات قاعده الواحد می‌داند: فهذه هي الحجّة الأقوى في هذه المسئلة. (فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۴۲۰)

سپس تعجب می‌کند که حکما چگونه در اثبات چنین مطلب مهمی به این برهان ضعیف تمسک نموده‌اند:

والعجب من الحكماء كيف قنعت نفوسهم في مثل هذا الأصل الذي فرّعوا

عليه شطراً من مباحثهم بهذه الحجّة الضعيفة و الخيال الواهي. (همان)

از دیدگاه فخر رازی این برهان بسیار ضعیف است و بیشترین اعتراضات او نسبت به براهین اثبات قاعده الواحد، متوجه این برهان است. فخر رازی ابتدا به بیان موارد نقضی در مورد این برهان می‌پردازد: همان گونه که مفهوم صدور «الف» غیر از مفهوم صدور «ب» است، مفهوم قابل بودن هیولی نسبت به صورت آتش غیر از مفهوم قابلیت آن نسبت به صورت آب است. از این رو سؤال می‌شود این دو مفهوم داخل در ماهیت هیولی، خارج از ماهیت آن است یا یکی داخل و دیگری خارج است مانند شقوقی که در این برهان برای اثبات قاعده الواحد مطرح شد. طبق این برهان بایستی هیولی فقط قابل یک صورت باشد، در حالی که از دیدگاه حکما هیولی قابل همه صور و اعراض است. همچنین مانند این که گفته شود: مفهوم ایستادن زید غیر از مفهوم نشستن اوست؛ همان سه شق در این مورد نیز مطرح می‌شود و نتیجه می‌دهد که بایستی ماهیت زید همیشه ایستاده باشد. همان گونه که این نتیجه باطل است، برهان حکما نیز در اثبات قاعده الواحد صحیح نیست. (فخر رازی، ۱۴۲۳: ۵۹)

فخر رازی بعد از بیان موارد نقض مذکور بر این برهان، به تحلیل مغالطه موجود در آن می‌پردازد: ماهیت و حقیقت علت غیر از نسبت آن با معلول است. این برهان اقتضا می‌کند که نسبت علیت علت به یک معلول، غیر از نسبت علیت آن به معلول دیگر باشد. با وجود این، چنین برهانی اقتضای کثرت و تعدد در ذات علت نمی‌کند. «و الکلام الذی قالوا لا یقتضی أكثر من نسبة العلة إلى أحد المعلولين غیر نسبته إلى معلول آخر لکن لا یلزم أن تجعل الکثرة و التعدد فی ذات العلة». (همان)

مدعی این برهان اثبات کثرت در ذات علت است، حال آنکه این برهان چنین مطلوبی را اثبات نمی‌کند و صرفاً اثبات مغایرت نسبت علت میان دو معلول یک علت می‌نماید.

او در ادامه، نحوه تفاوت نسبت میان علت و معلول و عدم اقتضای کثرت در ذات علت را چنین توضیح می‌دهد: در علت علتی نسبت به یک معلول، سه مفهوم متفاوت (علت، معلول و تأثیر علت در معلول) به عنوان یک مجموع تعقل می‌شود. حال اگر علت همین علت نسبت به معلولی دیگر در نظر گرفته شود، باز سه مفهوم متفاوت به عنوان مجموع ادراک می‌گردد که مفهوم علت و تأثیر آن، مشترک با مجموع اول و مفهوم معلول متفاوت با آن است، زیرا معلول اول غیر از معلول دوم است. اکنون با توجه به این نکته، اگر علت واحدی، دو معلول در یک رتبه داشته باشد، فقط مفهوم معلول متفاوت است ولی در دو مفهوم دیگر اشتراک وجود دارد. از این رو کثرت و ترکیب در ذات چنین علتی لازم نمی‌آید، به دلیل این که مفهوم علت و تأثیر آن مشترک در هر دو مورد است.

فلم قلت انه اذا كان احد المجموعين مغايراً للمجموع الثاني كان كل ما يؤخذ في احد المجموعين مغايراً لكل ما يؤخذ في المجموع الثاني و لا بد من البرهان على ذلك فان ما قالواه يوجب ان يكون الماخوذ في احد المفهومين الذي هو احد المجموعين مغايراً للمفهوم الثاني الذي هو المجموع الثاني و لكن لا يوجب ان يكون الماخوذ في احد المجموعين مغايراً للماخوذ في

المجموع الثاني. (فخر رازی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۴۶۲)

فخر رازی برای اثبات این مطلب و تبیین بیشتر آن، چند دلیل اقامه و با مثال‌هایی آنها را تشریح می‌نماید:

۱. نقطه، مرکز دایره است و خطوط محیط دایره به آن ختم می‌شوند. از تغییر مفهوم نهایت خطوط زیادی بودن، ترکیب نقطه از امور نامتناهی لازم نمی‌آید، (همان: ۴۶۲) زیرا نقطه یک امر عدمی است. از این رو تفاوت و تغایر مفهوم علت یک علت نسبت به دو معلول و حتی معلول‌های نامتناهی، آن گونه که این برهان مدعی اثبات آن است، سبب ترکیب و کثرت در ذات علت نمی‌شود.

۲. اگر عدد یک همراه با عدد یک دیگر در نظر گرفته شود، دو حاصل می‌شود. هم چنین اگر یک اول با یکی دیگر در نظر گرفته شود، دویی دیگر حاصل می‌شود. از تغایر چنین مجموعی، دو بودن یک اول لازم نمی‌آید، (همان: ۴۶۳) یک، معنای بسیطی

است که کثرت و ترکیب در ذات آن نیست. با وجود این، نسبت آن با یک‌های دیگر متفاوت است. از این رو، این مطلب نیز مؤید دیگری در ابطال این برهان است. صفات به دو نوع ثبوتی مانند علم و قدرت و سلبی مانند جسم نبودن تقسیم می‌شود. صفات ثبوتی خود بر دو قسم است؛ اضافی (مانند خالقیت و رازقیت) و حقیقی که خود به دو نوع حقیقی مانند حیات و دارای اضافه مانند عالمیت و قادریت، تقسیم‌پذیر است. فخر رازی در موارد بعدی بیان می‌دارد که کثرت هیچ یک از اقسام صفات واجب، سبب ترکیب در ذات او نیست، از این رو نسبت علیت او نیز به دو معلول و حتی اشیاء نامتناهی با وحدت و بساطت او منافاتی ندارد.

۳. مفهوم سلب شدن سنگ از یک شیء مغایر سلب شدن درخت از آن است و در همه صفات نامتناهی نیز چنین است. اختلاف این گونه مفاهیم یا به مسلوب عنه است یا به خود سلب. در صورت اول، از شیء بسیط فقط یک امر سلب می‌شود و واجد امور دیگر است. از این رو بسیط یک حقیقت واحد نخواهد داشت بلکه بسیط نبوده و مرکب می‌شود. (واجد برخی از امور و فاقد برخی دیگر)

با توجه به این مطلب شیئی که بساطت بیشتری داشته باشد، ترکیب بیشتری نیز خواهد داشت، زیرا همه امور به جز حقیقت بسیط خودش از آن سلب می‌گردد. بطلان صورت دوم نیز امری واضح است، زیرا سلب سنگ بودن از شیء به سبب سلب درخت بودن از آن نیست. به طور کلی هیچ سلبی سبب سلب امری دیگر نمی‌شود». (فخر رازی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۴۶۳-۴۶۴)

نتیجه این که از هر شیء، امور نامتناهی سلب می‌شود و سلب این امور سبب کثرت در ذات آن نمی‌شود، زیرا در این صورت ترکیب آن از امور نامتناهی لازم می‌آید. بنابر این علیت یک علت، نسبت به امور نامتناهی سبب ترکیب در ذات آن نمی‌شود؛

۴. مفهوم معقول بودن واجب الوجود غیر از مفهوم عاقل بودن اوست. با این که این دو اضافی‌اند، هر دو با هم موجود می‌شوند و هیچ یک بر دیگری تقدم ندارد. چنین کثرتی سبب ترکیب ذات نیست، از این رو مفهوم علیت واحد برای دو معلول، سبب کثرت در ذات آن نمی‌شود. (همان: ۴۶۴) به بیان دیگر، علیت مانند عاقل و معقول بودن، صفتی ثبوتی نسبت به واجب الوجود است. با وجود این که واجب الوجود اشیاء نامتناهی را تعقل می‌کند و معقول اشیای بسیار دیگر مانند عقول است، ثبوت این دو صفت برای او سبب کثرت و ترکیب در ذات او نیست. بنابر این ثبوت علیت او برای دو معلول و بلکه اشیای نامتناهی محل وحدت و بساطت او نمی‌گردد.

۵. مؤثریت از مقوله اضافه است و کثرت اضافات سبب ترکیب ذات نمی‌شود. با توجه به این مطلب، چگونه حکما علیت واحد نسبت به دو معلول را سبب ترکیب ذات دانسته‌اند. (همان) به بیان دیگر، یکی از اقسام صفات واجب الوجود صفات اضافی مانند

عالمیت، قادریت، موثریت، خالقیت، علیت و ... است. ثبوت این گونه صفات برای واجب‌الوجود متوقف به ثبوت طرف دیگر اضافه یعنی متعلق صفات اضافی او یعنی معلوم، مقدور، معلول، مخلوق و ... است. ثبوت این گونه صفات سبب کثرت و ترکیب در ذات واجب‌الوجود نمی‌گردد، زیرا سبب کثرت صفات اضافی تعدد؛ متعلق آن است. یکی از این گونه صفات، موثریت و علیت واجب‌الوجود است. بنابر این علیت او نسبت به اشیاء سبب ترکیب ذاتی نمی‌شود.

فخر رازی بعد از برشمردن این وجوه بیان می‌دارد که از غیریت دو مفهوم، کثرت و ترکیب در ذات واجب‌الوجود لازم نمی‌آید:

فظاهر بین من هذا الوجوه انه لا يلزم من تغاير المفهومين على ما ذكره  
وقوع الكثرة في العلة الماخوذة في ذينك المجموعين. (فخر رازی، ۱۳۷۱،  
ج ۱: ۴۶۴)

### نقد اشکالات فخر رازی به اثبات قاعده الواحد از جهت ترکیب نداشتن علت

فخر رازی از چندین جهت به این برهان اشکال نمود که در ادامه به بررسی و نقد اشکالات او پرداخته می‌شود. همان گونه که گفته شد اشکالات او به دو قسمت نقضی و بیان مغالطه موجود در برهان تقسیم می‌شود. تذکر این نکته ضروری است که قاعده الواحد مبتنی بر دو رکن واحد بسیط از همه جهات و سنخیت میان علت و معلول است و بیشترین اشکالاتی که بر این قاعده مطرح شده ناشی از خلط معنای واحد حقیقی است. (طوسی، بی‌تا، ج ۳: ۱۲۲) با توجه به این معنی، در تقریر این قاعده نیاز به اقامه براهین مفصل نیست و اشکالات فخر رازی نیز نسبت به آن صحیح نمی‌باشد. (سبزواری، ۱۳۷۱، ج ۲: ۴۴۷) از همین جهت علامه طباطبایی در تقریر این برهان بر سنخیت میان علت و معلول تأکید می‌کند. (طباطبایی، بی‌تا، ۸۷) اکنون به نقد و بررسی تفصیلی اشکالات رازی نسبت به این برهان پرداخته می‌شود.

### پاسخ اشکال نقضی به هیولی

اشکال نقضی فخر رازی به این برهان در مورد قابلیت هیولی است. نظم قیاسی این نقض چنین است:

- هیولی قابل همه صور است، همان گونه که واجب‌الوجود فاعل و علت همه مخلوقات است.

- حکم فاعل و قابل در احکام وجود یکسان است.

بنابراین اگر واجب الوجود فاعل یک مخلوق باشد، هیولی نیز قابل یک صورت خواهد بود، در حالی که هیولی قابل همه صور است. در نتیجه این که واجب الوجود فقط علت یک معلول باشد، باطل است.

نگارنده به بیان و تحلیل هر یک از این قضایا می‌پردازد تا در پی آن کاستی اشکالات نقضی فخر رازی مشخص گردد.

**الف) قابل بودن هیولی نسبت به همه صور:** هیولی موجود بالقوه‌ای است که قابلیت همه صور را دارد، (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۵۲۵) ولی دو گونه قبول صورت می‌نماید: طولی و عرضی. در قسم اول، هیولی به ترتیب استعداد صور معدنی، نباتی، حیوانی و انسانی را دارد و هر یک از این‌ها به ترتیب سبب پذیرش صورت بعدی است تا این که به مرحله انسانی برسد. با توجه به این معنی، هر یک از این صورها ماده ثانی برای صورت بعدی می‌شود. هیولی در این قسم، صورت معدنی را بی‌واسطه قبول می‌کند و پذیرش صور بعدی به واسطه آن است. قبول صورت به گونه عرضی، مانند تبدیل شدن آب به هوا یا کاعذ به خاکستر است. در این قسم نیز هیولی قابل یک صورت است و با از بین رفتن آن، هیولی صورت بعدی را می‌پذیرد. با توجه به این توضیحات، ابن سینا می‌گوید:

«... و فی الهیولی الاولی قوة الجمیع و لکن بتوسط شیء دون شیء.» (همان)

با توجه به نکات گفته شده، این که فخر رازی پذیرش همه صور را به هیولی نسبت می‌دهد و به این دلیل، قاعده الواحد را زیر سؤال می‌برد و فاعلیت بی‌واسطه خداوند نسبت به همه مخلوقات را نتیجه‌گیری می‌کند، صحیح نیست. همان گونه که واجب الوجود بی‌واسطه یک مخلوق را خلق می‌کند و باقی مخلوقات را با واسطه او خلق می‌کند، هیولی نیز استعداد پذیرش یک صورت را دارد و قابل باقی صورها توسط آن است.

**ب) یکی بودن حکم فاعل و قابل در احکام وجودی:** ملاک در جهت قابلی، خالی بودن از شیء مقبول است؛ ولی در جهت فاعلی، علت و فاعل بایستی دارای همه کمالات معلول به نحو شدت و بساطت باشد. از این رو قابل بودن هیولی اولی به جهت قوام ذات، خارج از ذات یا یکی داخل و یکی خارج از ذات نیست، زیرا از همه صور خالی است و نسبت به آنها حالت بالقوه دارد.

«الهیولی... لیس موجوداً بالفعل و إنما يوجد بالفعل بالصورة.» (ابن سینا، بی تا: ۳۹)

به بیان دیگر هیولی وجود استقلالی ندارد تا این که ذاتی یا خارج از ذات در مورد آن مطرح شود. «... الهیولی وجودها بغیرها فان وجودها بالصورة الجسمیة...» (همان: ۶۴) ولی در علت فاعلی و واجب الوجود چنین شقوقی مطرح می‌شود، زیرا واجب الوجود،

جهت استعداد و قوه‌ای ندارد و از اجزایی ترکیب نشده است. «آن واجب الوجود بذاته لا أجزاء له، فإن الأجزاء سبب للجملة، فإذن لا تعلق لواجب الوجود بشيء» (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۸۹)

از این رو فعلیت محض بوده و جهت استعداد و فقدانی در او راه ندارد. از دیدگاه ابن سینا جریان قاعده الواحد در واحد بسیط از همه جهات است: «إنه لا یصح أن یصدر عن شیء واحد بسیط من جمیع الجهات إلا شیء واحد» (همو، بی تا، ۱۸۲) ترکیب، یا ترکیب خارجی است مانند ترکیب از ماده و صورت در جسم مادی (همو، ۱۳۷۶: ۸۱) یا ترکیب عقلی مانند ترکیب از ماهیت و وجود (همان: ۶۱) در مقابل این دو قسم، بسیط خارجی که مرکب از ماده و صورت نیست مانند عقول مجرد و بسیط حقیقی که ترکیبی ندارد، قرار دارد. بسیط حقیقی مانند واجب الوجود که حتی مرکب از ماهیت و وجود نیست (همان: ۳۶۷) و هیچ گونه ترکیبی در او راه ندارد. از جهت دیگر ماده به دلیل فقدان وجودی، دارای وحدت عددی مبهم و ضعیفی است.

إن المادة و إن كانت واحدة بالعدد لكن وحدتها مبهمه ضعيفة، لإبهام وجودها و كونها محض القوة... (طباطبایی، ۱۴۲۸، ج ۱: ۱۷۵)

حال آنکه واجب الوجود ابهام وجودی ندارد و در نهایت شدت وجودی است. از این رو قیاس این دو به هم نامناسب است و قابل به دلیل ضعف وجودی جهات متعددی دارد ولی واحد حقه حقیقی و بسیط چنین نیست.

نتیجه این که، قیاس هیولی اولی به واجب الوجود جامع مشترکی ندارد و مبناهایی که فخر رازی با توجه به آنها در صدد وارد نمودن اشکالی نقضی به این برهان در اثبات قاعده الواحد است، با نقایص جدی مواجه است.

### نقد مغالطه موجود در برهان ترکیب نداشتن ذات از نظر فخر رازی

فخر رازی بیان می‌کند که علیّت، سه مفهوم متفاوت دارد که مفهوم علت و تأثیر آن، مشترک میان علت و دو معلول آن و مفهوم معلول متفاوت میان آن دو است. وی از این نکته نتیجه می‌گیرد که در صورت صدور دو معلول از یک علت، ترکیب در ذات آن لازم نمی‌آید، زیرا مفهوم علت و علیت آن متفاوت نیست و مشترک است، ولی سؤال این است که دلیل تفاوت مفهوم هر یک از این دو معلول چیست؟ به بیان دیگر چه چیزی سبب تفاوت وجود این دو معلول و لذا مفهوم آنها گشته است؟ از این رو، این سؤال در مورد نحوه اقتضای علت بسیط نسبت به معلول مطرح می‌شود و در



صورتی دو معلول از یک علت صادر می‌شوند که در ذات آن ترکیب و کثرتی وجود داشته باشد. حال آنکه بیان شد مجرای قاعده الواحد در واحد حقیقی و بسیط است.

فخر رازی در اثبات مدعی فوق به بیان و تحلیل چندین مورد پرداخته و آنها را مؤید دیدگاه خویش دانسته است که به بررسی و نقد آنها پرداخته می‌شود:

بیان شد که مجرای قاعده الواحد واحد حقه حقیقی یا بسیط از همه جهات است و در مقابل، نقطه امری عدمی است. از این رو قیاس این دو به یکدیگر صحیح نیست. بنابر این به نظر می‌آید که فخر رازی تصور صحیحی از بسیط حقیقی و نحوه وحدت آن ندارد که چنین اشکالی را مطرح کرده است:

و كأنّ هذا القائل (فخر رازی) لم يتيسر له فهم كون البسيط الحقيقي مبدأ و لا أمکن له تصور معناه فضلا عن إثباته. (صدر المتألهين، ۱۳۸۳، ج ۲: ۲۰۶)

نقطه از اقسام واحد غیر حقیقی و بالخصوص است (همو، ج ۱: ۲۴۱-۲۴۲) در حالی که واجب الوجود واحد حقه حقیقی است.

الواحد الحقيقي إمّا ذات هي عين الوحدة و... هو صرف الشيء الذي لا يتثنى و لا يتكرر، و تسمى وحدته وحدة حقة و الواحد و الوحدة هناك شيء واحد. (همان: ۲۴۱)

نتیجه این‌که در این اشکال فخر رازی، مغالطه اشتراک اسم وجود دارد و میان معانی وحدت خلط شده است. نقطه نهایت عدمی خط بوده و بالذات تمایزی ندارد؛ به جهت نهایت خطوط متفاوت بودن، عقل تمایزی برای آن لحاظ می‌کند و از این جهت نقطه دارای جهات متعدد می‌شود. (سبزواری، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۰۶) قیاس امری عدمی که تمایز آن از جهت لحاظ و اعتبار عقل است با واجب الوجود که جهتی عدمی ندارد، صحیح نیست.

در مورد مثال «یک» نیز همین مغالطه روی داده است. زیرا یک واحد عددی است. (طباطبایی، ۱۴۲۸، ج ۱: ۲۴۲) حال آنکه واجب الوجود وحدت حقه حقیقی و بسیط دارد. «... لا شيء غير واجب الوجود بعري عن ملابسة ما بالقوة و الإمكان باعتبار نفسه و هو آلفرد و غيره زوج ترکیبی». (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۶۱) از این رو در مقدمات استدلال فخر رازی، وحدت به یک معنی تکرار نشده است. یک، به دلیل داشتن وحدت غیر حقیقی در مقایسه و نسبت به یکی دیگر متصف به جزئیت و احکام متفاوتی می‌شود در حالی که در مجرای قاعده الواحد چنین نیست و واحد حقیقی در اضافه با معلول‌های متعدد، متکثر و مرکب نمی‌شود و تغایر جهات و حیثیات در او راه ندارد. (نوری، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۰۶)

از جهت دیگر این که «یک» با تکرار خویش به وجود آورنده اعداد نامتناهی است. (طباطبایی، ۱۴۲۸، ج ۱: ۲۴۲) ولی ایجاد واجب الوجود مراتب اشیاء را به تکرار نیست، بلکه در مراتب مختلف ظهور می‌کند و همه مراتب وجودات رابط نسبت به او هستند. از این رو دوئیتی میان واجب الوجود و معلول‌های او نیست، به خلاف مراتب اعداد که هر یک دارای مرتبه‌ای مستقل است. (سبزواری، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۰۶) نتیجه اینکه مغالطه اشتراک اسم، یکی از مغالطات مشهور در منطق است (طوسی، ۱۳۸۰: ۵۷۲) که فخر رازی در این استدلال مرتکب آن شده است و میان معانی متعدد واحد خلط می‌نماید.

سلب یک شیء از شیء دیگر در صورتی صحیح است که اعتبارات و جهات مختلف داشته باشد. به این بیان که سلب، نیازمند مسلوب و مسلوب‌عنه است و ثبوت مسلوب‌عنه به تنهایی کافی نیست. همچنین اتصاف یک شیء به شیء دیگر نیازمند دو طرف است، ولی در صدور معلول از علت چنین نیست و ثبوت علت به تنهایی در فیضان و صدور معلول کافی است. (طوسی، بی‌تا، ج ۳: ۱۲۶) البته قاعده الواحد در مورد فاعلی است که در علیت خویش نیازمند شرطی خارج از ذات مانند آلت انجام فعل یا قابل نیست. (لاهیجی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۲۹۶) در غیر این صورت استناد همه معلولات به یک علت ممتنع خواهد بود، زیرا قبل از ایجاد نظام وجود به طور کلی، مفروض، عدم وجود هر شیئی است.

از جهت دیگر این که، سلوب در مورد خداوند سلب نقایص هستند و نقایص معنای سلبی و عدمی دارند، لذا صفات سلبی در مورد خداوند به معنای سلب سلب و اثبات وجود کامل و بی نقص است. (ملاصدرا، ۱۳۶۷، ج ۷: ۲۱۵) نتیجه این که کثرت صفات سلبی مؤید وحدت بسیط و حقه حقیقی خداوند و عدم وجود هر گونه ترکیب و کثرت در اوست.

خلاصه این که مقایسه نمودن واحد بسیط از همه جهات به اتصاف به اوصاف متعدد که از جهت علت‌های مختلف و استعداد قابل است، خروج از شیوه برهان و تحقیق است. (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۵۶) در این قسم نیز فخر رازی احکام معانی متعدد واحد را رعایت نمی‌کند و گرفتار همان مغالطه می‌شود. این گونه شبهات و نقض‌ها در مورد واحد عددی مطرح می‌شود، ولی مقصود واحد در این قاعده واحد حقیقی و از همه جهات است. (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۳۷۷)

قاعده کلی در مورد صفات ثبوتی واجب الوجود این است که از نظر مفهوم هر یک با دیگری و با ذات خداوند تفاوت دارند ولی از نظر مصداق عین یکدیگر هستند. به بیان دیگر، ذات واحد و بسیط، مصداق تمامی صفات کمالی است به گونه‌ای که کثرت و ترکیب در ذات او لازم نمی‌آید. در مورد عاقل و معقول بودن خداوند نیز چنین است.

...إذا قيل عقل للأول تعالی قيل على المعنى البسيط ... و أنه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة ... لذلك يعقل الأشياء دفعة واحدة من غير أن يتكثر بها ... فيعقل من ذاته كل شيء. (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۸۹)

از این رو عاقل و معقول بودن خداوند به گونه‌ای است که لازمه آن کثرت یا ترکیب در ذات نیست، اما علیت رابطه‌ای وجودی میان علت و معلول است به گونه‌ای که معلول از علت صادر می‌شود و علاوه بر تغایر مفهومی میان این دو، از نظر وجودی نیز با هم متفاوت‌اند، زیرا وجود علت شدیدتر از وجود معلول است. از این رو در صورت علیت واحد حقیقی نسبت به دو معلول، هر یک مقتضای جهتی متفاوت با دیگری در ذات علت خواهد بود و کثرت و ترکیب در ذات او لازم می‌آید. هنگامی که بحث موثریت و علیت می‌شود، گاهی از جهت مفهوم آن است که رابطه تضایف با یکدیگر دارند و گاهی از جهت این که علت صادر کننده و افاضه کننده معلول است. در اعتبار دوم علت مقدم بر معلول و رابطه تضایف میان آن دو است. در مجرای قاعده الواحد معنای دوم مقصود است و اگر فرض شود که چنین علتی صادر کننده دو معلول باشد، مرکب و کثیر خواهد شد. حال آنکه بسیط فرض شده است. (طوسی، بی‌تا، ج ۳: ۱۲۷)

به بیان دیگر مقصود از علیت و صدور در قاعده الواحد، ذات و واقعیت علت و بودن آن است به گونه‌ای که معلول از آن صادر می‌شود. واقعیت علت قبل از آنکه معلول پدید آید و قبل از آنکه مفهوم علیت و معلولیت تعقل شود، خصوصیتی دارد که به لحاظ آن معلولی خاص و معین از او صادر می‌شود. چنین خصوصیتی اضافه اشراقی علت به معلول است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۸: ۳۹۴)

### اثبات قاعده الواحد از جهت کثرت نداشتن علت

مفهوم علت بودن یک شیء نسبت به معلول «الف» غیر از مفهوم علیت آن نسبت به معلول «ب» است. صدور دو معلول «الف» و «ب» از یک علت، به معنای اتصاف آن به دو صفت متناقض است، زیرا صدور دو معلول «الف» و «ب» از آن به معنای صدور «الف» و نقیض آن است. (ابن سینا، بی‌تا، ج ۳: ۱۲۲)

در این برهان صدور دو معلول از واجب الوجود در یک رتبه مستلزم تناقض دانسته شده است و از جهت بطلان تناقض و قیاس خلف به اثبات قاعده الواحد پرداخته می‌شود. بهمینار نیز به بیان این برهان پرداخته است ولی تقریر او تفاوت اندکی با تقریر ابن سینا دارد. به این بیان که ابن سینا صدور دو معلول را مستلزم تناقض می‌داند ولی بهمینار بیان می‌نماید که اگر دو معلول «ب» و «ج» از واحد حقیقی صادر شوند،

«ج» از جهت عدم اقتضای «ب» از علت صادر شده است؛ حال آنکه واحد حقیقی تعدد جهات ندارد. نتیجه این که صدور «ج» از آن ضروری نیست. (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۵۳۱) در هر حال فخر رازی این برهان را به عنوان یکی از براهین اثبات قاعده الوحد بیان می‌نماید و سپس به نقد آن می‌پردازد. (فخر رازی، ۱۴۲۳: ۵۸)

### نقد فخر رازی به اثبات قاعده الوحد از جهت کثرت نداشتن علت

فخر رازی صدور دو معلول از واجب الوجود را مستلزم تناقض نمی‌داند و چنین به توضیح آن می‌پردازد: نقیض این قضیه که «الف از علت صادر شده است» این است که «الف از آن صادر نشده است» از این رو نقیض آن این نیست که «لا الف از آن صادر شده است.»؛ همان گونه که نقیض قضیه «الهیولی قابل للحركة» قضیه «الهیولی لیست بقابلة للحركة» است. (همان: ۵۹)

فخر رازی با بیان مثال‌هایی دیگر، تناقض نداشتن دو قضیه مذکور را توضیح می‌دهد: جسم، حرکت و سیاهی را قبول می‌کند و حرکت غیر از سیاهی است. با توجه به این برهان لازم می‌آید که جسم حرکت و عدم حرکت را قبول نماید. همان گونه که در این مورد تناقض لازم نمی‌آید، در مورد صدور کثیر از واحد نیز تناقضی نیست (فخر رازی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۴۶۵).

ابن سینا نیز بر این مطلب تأکید نموده و بیان کرده است که:

لیس قولنا ان فی الخمر رائحة و لیس فیہ رائحة هو قولنا فیہ رائحة و فیہ  
ما لیس برائحة فان فی الأول القولین لا یجتمعان و فی الثانی یجتمعان و  
ایضاً فلان النفس اذا ادركت و تحركت و الحركة غیر الادراک فقد فعلت  
الادراک و ما لیس بادراک و لا یلزم التناقض. (ابن سینا، بی تا، ج ۱: ۲۴۴)

سپس فخر رازی اظهار شگفتی می‌نماید که چگونه شخصی مانند ابن سینا که همه عمر خویش را در یادگیری منطق صرف نموده، هنگام استفاده از آن در اثبات مطلبی چنین مهم اشتباه کرده است:

فلا ادري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة و العجب ممن يفنى عمره  
(ابن سینا) فی تعليم المنطق و تعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط  
ثم اذا جاء الى المطلوب الاشراف اعرض عن استعمال تلك الآلة حتى وقع  
فی الغلط الذي يضحك منه الصبيان. (فخر رازی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۴۶۶)

حاصل این که صدور دو معلول از واجب الوجود مستلزم تناقض در ذات او نیست، زیرا میان صدور آن دو، تناقضی نیست.

### نقد اشکال فخر رازی به اثبات قاعده الواحد از جهت کثرت نداشتن علت

همان گونه که بیان شد، مجرای قاعده الواحد در واحد بسیط، از همه جهات یا واحد حقیقی است که هیچ گونه جهت کثرتی ندارد. از این رو در صورت صدور دو معلول «الف» و «ب» از آن به دلیل عدم وجود تعدد جهات و حیثیات، صدور یک معلول و نقیض آن لازم می‌آید، زیرا هر معلولی با جهتی از جهات علت سنخیت دارد و از جهت آن صادر می‌شود در حالی که واحد بسیط تعدد جهات و حیثیات ندارد. «به همین جهت دو نقیض از دو حیثیت و جهت مختلف در یک موضوع اجتماع می‌کنند، ولی اجتماع آن دو از یک جهت محال است.» (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۵۳)

از این رو، معنی صادر شدن «الف» از علتی غیر از معنی صادر شدن «ب» از آن است. اگر از واحد حقیقی «الف» و «ب» صادر شود، «الف» و «لا الف» از آن صادر گشته است. (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ج ۲: ۸۲-۸۳) در صورتی که بحث در مورد اقسام دیگر واحد باشد، تناقضی لازم نمی‌آید. به همین جهت ملاصدرا بیان می‌کند که فخر رازی در این اشکال به معنای واحد حقیقی توجه نکرده است:

إِنَّ ما ذكره أيضاً يدلُّ دلالة واضحة على أن هذا الجليل القدر ما تصور

معنى الواحد الحقيقي و كونه مبدأ لشيء. (همان، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۰۷)

حاصل این که در صورت صدور دو معلول از واحد بسیط، دارای جهات و حیثیات مختلف خواهد گشت و این یعنی بسیط نبودن ذات بسیط. (تناقض) از این رو فخر رازی در بیان این اشکال نیز گرفتار مغالطه میان معانی متعدد واحد گشته و حکم آنها را با هم خلط نموده است.

### اثبات قاعده الواحد از صادر نشدن آثار مختلف

یکی دیگر از براهین اثبات قاعده الواحد، استدلال از جهت اختلاف آثار به اختلاف طبایع و سنخیت میان فعل و فاعل است. مانند این که اثر خاص آتش، حرارت و اثر خاص آب، برودت و سردی است. چنین اختلافی، بیانگر صادر شدن یک معلول از علت واحد است. اگر از علت واحد دو معلول صادر شود، این گونه استدلال ممکن نبود. (فخر رازی، ۱۴۲۳: ۵۹) نتیجه این که آثار و کمالات هر شیء با شیء دیگر متفاوت است و صدور دو معلول، نشان دهنده مختلف و متفاوت بودن علت و لذا واحد نبودن آن است، حال آنکه یک علت بسیط فرض شده است.

### نقد فخر رازی به اثبات قاعده الواحد از جهت صادر نشدن آثار مختلف

فخر رازی این برهان را از دو جهت دچار اشکال می‌داند؛ او ابتدا بیان می‌کند که دلیل تفاوت آب و آتش، اختلاف آثار آن دو نیست بلکه نبودن افعال هر یک و فقدان

آثار آن در دیگری است. اگر طبیعت و ماهیت این دو مساوی یکدیگر باشد، هر یک آثار و افعال دیگری را خواهد داشت. نتیجه این که دلیل متفاوت بودن طبیعت و ماهیت آب و آتش، متمایز بودن طبیعت و صورت نوعیه آن دو نیست، بلکه خالی بودن هر یک از دیگری است. (همان: ۵۹) بنابراین فخر رازی تفاوت حقیقت اشیا مانند آب و آتش را به امری سلبی یعنی نبود و فقدان اثر و کمال شیء دیگر تحلیل می‌کند. از دیدگاه او ملاک اختلاف، امری وجودی نیست تا از جهت آن، آثار مختلف از هر یک صادر گردد.

فخر رازی در ادامه سنخیت و ملائمت میان علت و معلول را مورد نقد قرار می‌دهد: ملائمت همان ممثالت است. اگر ممثالت در جهت علت اعتبار شود، چنین مائمتی یا از همه وجوه میان علت و معلول معتبر است یا از بعضی از وجوه؛ در صورت اول هیچ یک از دیگری اولی به علت نخواهد بود. دیگر این که در چنین صورتی، دوئیت و تمایزی میان علت و معلول وجود نخواهد داشت. در صورت دوم نیز واجب الوجود از برخی جهات مشابه معلول می‌شود و این به معنی وجود کثرت در ذات آن است. (فخر رازی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۴۶۶). زیرا طبق این فرض، واجب الوجود از جهتی مشابه معلول می‌شود ولی از جهت دیگر با آن مغایرت خواهد داشت. وجود جهات شباهت و تمایز، نشان دهنده ترکیب در ذات اوست.

حاصل این که فخر رازی این برهان را از دو جهت مورد نقد قرار می‌دهد: ملاک اختلاف آثار امری سلبی است نه وجودی و سنخیتی میان علت و معلول نیست.

### نقد اشکالات فخر رازی به اثبات قاعده الواحد از جهت صادر نشدن آثار مختلف

این برهان با تقریری که فخر رازی از آن ارائه می‌دهد، در آثار ابن سینا و دیگر حکمای اسلامی یافت نشد. اصولاً این تقریر با مبانی آنها سازگار نیست، زیرا آب و آتش از دیدگاه آنها واحد بالعدد است، حال آنکه خداوند واحد حقیقی است. به نظر می‌رسد این تقریری است که خود فخر برای اثبات قاعده الواحد ارائه می‌دهد.

هر شیء به جز واجب الوجود دارای برخی کمالات و فاقد برخی دیگر است، زیرا وجود محدود و مقیدی دارد. به بیان دیگر لازمه دارا بودن برخی کمالات، سلب کمالات دیگر است. بنابراین فخر رازی در این استدلال میان لازم و ملزوم شیء خلط نموده است.

در مقدمات استدلالی که فخر رازی در ابطال سنخیت بیان می‌دارد، مغالطه‌ای روی داده است. مثلاً به اتحاد در ماهیت نوعی گفته می‌شود (طباطبایی، ۱۴۲۸، ج ۱: ۲۴۲) ولی سنخیت معتبر میان علت و معلول امری وجودی است. از این رو در این استدلال میان ماهیت و وجود خلط شده است. به بیان دیگر، میان علت و معلول سنخیت

وجودی شرط است ولی سنخیت در ماهیت معتبر نیست و علت و معلول مثلاً نیستند تا این که سؤال شود در همه جهات مثلثیت شرط است یا در برخی جهات. مانند این که واجب الوجود علت عقل اول است؛ واجب اصلاً ماهیت ندارد تا این که مثل داشته باشد. از این رو «مقتضای سنخیت واجد بودن علت، کمالات معلول را به نحو اعلی و اشد است نه این که علت دارای حد معلول باشد تا این که صدق ماهیت علت بر معلول لازم آید». (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۲۴۳)

«بین مفیض بالذات و مفاض بالذات باید مناسبت و سنخیتی باشد که از آن جهت معلول خاص از آن صادر شود. اگر در صرف الوجود دو جهت متغایر متحقق باشد، بحث و صرف نخواهد بود». (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۴۷۹)

بیان گردید که مجرای قاعده الواحد در مورد بسیط حقیقی است. از طرف دیگر متعدد و مختلف شدن معلول‌های یک علت یا به واسطه علل قابلی است یا علت فاعلی. (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۲۷) در این مورد علت قابلی منتفی است. نتیجه این می‌شود که به دلیل عدم تعدد جهات در فاعل مورد بحث معلول او نیز متعدد و متکثر نیست.

### اثبات قاعده الواحد از جهت سنخیت میان علت و معلول

برهان دیگری در اثبات قاعده الواحد بر پایه سنخیت میان علت و معلول اقامه شده است: میان علت و معلول یک نحوه سنخیتی وجود دارد. از این رو آتش و سوزاندن یک نحوه سنخیت و مناسبتی دارند که میان آب و سردی نیست. با توجه به این مطلب، اگر علتی دو معلول داشته باشد، بایستی میان آنها سنخیتی موجود باشد. اگر شیء واحد شباهت و سنخیت با دو شیء مختلف داشته باشد، مرکب خواهد شد (فخر رازی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۴۶۱) حال آنکه واحد فرض شده است.

### نقد فخر رازی به اثبات قاعده الواحد از جهت سنخیت میان علت و معلول

فخر رازی علاوه بر نقدی که در برهان قبل به سنخیت میان علت و معلول وارد دانست، اشکال دیگری نیز به سنخیت مطرح می‌کند تا از این جهت این برهان را نیز مخدوش نماید: آتش جسم را گرم می‌کند و آب آن را سرد. متفاوت بودن ماهیت آب و آتش از جهت جهت تخلف آثار آنها است نه از جهت اختلاف آثار. توضیح این که طبیعت و ماهیت آب به گونه‌ای است که جسمی را گرم نمی‌کند، از این رو طبیعت آن متفاوت و مغایر با طبیعت آتش است. اگر مساوی آن می‌بود، تخلف اثر از آن امکان نداشت. با توجه به این مطلب، اگر یک شیء مقارن افعال زیادی باشد و از آنها تخلف نکند، نمی‌توان از جهت اختلاف آثار به اختلاف مؤثر استدلال نمود. (همان: ۴۶۷)

فأنا اذا عرضنا النار على جسم فسخته ثم عرضنا الماء عليه فبرده فانا نحكم باختلاف الماء و النار في طبيعتهما لا لاختلاف الآثار بل لتخلف الآثار فانا لما رأينا ان الماء لم يسخن و لم يقارنه التسخن فعلمنا ان طبيعته مخالفة لطبيعة النار اذ لو كانت مساوية لها لامتتع تخلف الاثر عنها حتى انا لو رأينا شيئا واحدا و وجدناه مقارنا لافعال كثيرة و وجدناها غير متخلفة عنه فحينئذ لا يمكننا ان نستدل باختلاف الآثار على اختلاف المؤثرات. (همان)

حاصل مطلبی که فخررازی در این نقد بیان می‌دارد این است که هر علتی آثاری دارد که آثار علت دیگر از آن تخلف می‌نماید. به بیان دیگر اثر هر علتی از علت دیگر سلب می‌شود. از این جهت هر علتی غیر از علت دیگر است. بنابر این ملاک تعدد علت، اختلاف آثار نیست تا این که از این جهت به اثبات قاعده الواحد و عدم سنخیت دو معلول با یک علت پرداخته شود.

با توجه به نکات گفته شده، فخر رازی همه استدلال‌های حکما در اثبات قاعده الواحد را بیان می‌نماید و آنها را دچار خلط، اشتباه و مغالطه می‌داند:

هذا الذي ذكرنا هو مجموع استدلالات الحكماء على أن من العلة البسيطة الواحدة لا يصدر إلا الواحد. (فخر رازی، ۱۴۲۳: ۵۹)

### نقد دیدگاه فخر رازی در مورد اثبات قاعده الواحد از جهت سنخیت

این برهان نیز در آثار حکما یافت نشد. به نظر می‌رسد این برهان نیز تقریر فخر رازی برای اثبات قاعده الواحد است. در اشکالی که وی نسبت به این برهان می‌نماید، تعدد علت‌ها را ناشی از سلب آثار هر علتی از علت دیگر و در نتیجه تخلف آثار هر یک از دیگری می‌داند. نتیجه این بیان، این است که ملاک تعدد علل، امری وجودی نیست، بلکه امری سلبی است.

اگر ذات هر علتی واجد اموری وجودی و ایجابی نباشد، امکان سلب امور دیگر از آن وجود ندارد. به بیان دیگر هر علتی آثار خاصی دارد و آثار علت دیگر از آن سلب می‌شود. بنابراین بازگشت تخلف آثار که فخر رازی آن را ملاک تعدد علل قرار می‌دهد به امور وجودی است. در صورت صدور دو معلول از یک علت، ترکیب در ذات آن به دلیل لزوم سنخیت با هر دو معلول لازم می‌آید. از جهت دیگر، سلب امری عدمی است و امر عدمی ملاک و علت تعدد امور وجودی نیست؛ «...العدم لا يكون علة للوجود». (فخر رازی، ۱۳۸۱: ۷۷)



## دیدگاه فخر رازی در مورد نحوه صدور کثرات از واحد حقیقی

فخر رازی بعد از این که همه براهین اثبات قاعده الواحد را رکیک و سخیف می‌خواند، دیدگاه نهایی خویش در این مورد را چنین بیان می‌دارد: هیچ مانعی نیست که علت بسیط، معلول‌های متعددی داشته باشد. زیرا همان گونه که بیان گردید، نقطه انتهایی خطوط زیادی است. واجب الوجود مبدأ عاقلیت و معقولیت است. واجب الوجود انواع اعداد و رنگ‌ها را با این که بسیار هستند، بدون این که کثرتی در ذات او به وجود آید، تعقل می‌کند. واجب الوجود این گونه امور را به نحو ترتب تعقل نمی‌کند تا این که ابتدا طبق قاعده الواحد عقل اول را ایجاد کند و عقل اول، عقل دوم را و به همین گونه تا این که سلسله عقول به عقل فعال که علت عالم ماده است، ختم شود.

### دلایل سه گانه فخر رازی برای اثبات مدعی

فخر رازی سه دلیل در اثبات این مدعی اقامه می‌کند:

۱. اگر واجب الوجود این امور را به نحو ترتب تعقل کند، علل و معلولات نامتناهی حاصل می‌شوند (فخر رازی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۴۶۷) زیرا در این صورت واجب الوجود برای هر علتی معلولی در نظر می‌گیرد و چنین سلسله‌ای تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد. تالی یعنی حصول علل و معلولات نامتناهی باطل است، بنابراین مقدم یعنی تعقل امور به نحو ترتب نیز صحیح نیست؛

۲. ما به بداهت عقلی می‌دانیم که علم به یک رنگ، علت علم به رنگی دیگر نیست (همان: ۴۶۷) از این رو واجب الوجود امور و اشیاء را به نحو مترتب تعقل نمی‌کند تا این که آنها را چنان ایجاد کند؛

۳. علم به اضافه، به هر دو طرف اضافه تعلق دارد. از این رو تعلق آن به یک طرف اضافه، سبب تعلق آن به طرف دیگر نیست. نتیجه این که تعلق علم به دو طرف اضافه، دفعی است و مترتب نیست. «...لیس تعلقه بأحد المضافین سبباً لتعلقه بالمضاف الآخر، فاذا یکون تعلق العلم بهما دفعة واحدة من غیر ترتیب». (همان: ۴۶۸) زیرا متضایفان تکافؤ وجودی دارند و هیچ کدام بر دیگری تقدمی ندارد.

از نظر فخر رازی حقیقت علم از مقوله اضافه است. (همان: ۳۳۱) از جهت دیگر علت و معلول متضایف‌اند. از جهت این که تعقل دو طرف اضافه به نحو دفعی بوده و مترتب نیست، واجب الوجود اشیاء عالم را به نحو مترتب تعقل نمی‌کند و لذا آنها را این گونه ایجاد نمی‌نماید.

فخر رازی در نهایت از این اصول و مبانی نتیجه می‌گیرد که همه اشیاء بی واسطه معلول خداوند هستند و علت خداوند به مخلوقات خویش در صورتی صحیح است که

اشیاء کثیر، معلول یک علت باشند. «لو تأملت اصول الحکمة وجدت... من انه لا يمكن استناد الممكنات الى الله تعالى الا بعد الاعتراف بصحة انتساب الأشياء الكثيرة الى الشيء الواحد. فهذا ما عندی في هذا الباب». (همان: ۴۶۸)

از دیدگاه فخر رازی همه ممکنات بی واسطه معلول خداوند هستند. با وجود این، او ممکنات را از این جهت دو قسم می‌داند: قسمی که امکان ذاتی آن برای صدور از واجب الوجود کفایت می‌کند و شرط دیگری لازم ندارد (همان، ج ۲: ۵۰۷) مانند مجردات و قسمی که علاوه بر امکان ذاتی نیازمند امکان استعدادی نیز در موجود شدن هستند، مانند اشیاء مادی که سلسله زمان و حرکت علت اعدادی آنها برای صدور از خداوند است. (همان: ۵۰۸) با وجود این، چنین واسطه‌های فیضی، علت ایجاد می‌نمایند بلکه علت معد هستند تا این که خداوند آنها را ایجاد نماید. «...لا تأثیر للوسائط اصلاً فی الایجاد بل فی الاعداد». (همان: ۵۰۸)

### نقد دیدگاه فخر رازی در مورد نحوه صدور کثرات از واحد حقیقی

فخر رازی در این که واجب الوجود نظام وجود و مراتب آن را به نحو ترتیبی تعقل نمی‌کند، سه برهان اقامه کرده است. از این رو واجب الوجود در ایجاد آنها از قاعده الواحد تبعیت نمی‌کند. نگارنده به ترتیب به بررسی و نقد این براهین سه‌گانه می‌پردازد:

۱. تسلسل محال دو شرط ترتب و اجتماع در وجود دارد. با توجه به این دو شرط، براهین استحاله تسلسل در جهت علت‌ها و به صورت صعودی را ابطال می‌کند نه تسلسل در ناحیه معلول‌ها و به صورت تنازلی.

تفاوت میان تسلسل در ناحیه علت‌ها و معلول‌ها این است که علت در مرتبه وجود معلول هست و احاطه وجودی به آن دارد، اما معلول در مرتبه علت حضور ندارد، بنابراین اگر سلسله علت‌ها و معلول‌ها در ناحیه علل و به طور تصاعدی پیش رود، علت‌های مترتب بر یکدیگر با وجود بالفعل در مرتبه معلول جمع می‌شوند، بر خلاف آنجا که سلسله علت‌ها و معلول‌ها در ناحیه معلول‌ها به طور نزولی تداوم یابد، زیرا معلول‌هایی که مترتب بر یکدیگرند ولی در علت نخستین که سلسله از آن آغاز می‌گردد، اجتماع نمی‌کنند. (میرداماد، ۱۳۷۴: ۲۳۳-۲۳۴) با توجه این نکته تسلسل در ناحیه نزولی و صدور معلول‌ها به طور ترتیبی از واجب الوجود محال نیست. از این رو این که فخر رازی با استناد به محال بودن تسلسل، تعقل ترتیبی واجب الوجود نسبت به مخلوقات را ابطال می‌کند، صحیح نیست. زیرا که براهین استحاله تسلسل در صدور موجودات و سلسله نزولی جریان نمی‌یابد؛

۲. یک رنگ، علت رنگی دیگر نیست تا این که علم به یکی، علت علم به دیگری باشد و رابطه علی و معلولی میان آنها برقرار نیست. حال آنکه علم به علت، مستلزم علم به معلول است. علل جسمانی در نحوه وجودشان احتیاج به ماده دارند. وقتی که این علل در وجودشان محتاج ماده بودند، در ایجادشان نیز محتاج به ماده خواهند بود. نتیجه این که، علل جسمانی در ایجاد وعلیت‌شان نیازمند ماده هستند. (طباطبایی، ۱۴۲۸، ج ۲: ۷۳) بنابراین چنین علیتی و به تبع آن چنین علمی در موجودات جسمانی و رنگ‌ها محال است؛

۳. فخر رازی در این استدلال مرتکب اشتباه فاحشی گشته است. زیرا متضایفان دو امر وجودی هستند که تعقل هر یک از آنها بدون تعقل دیگری امکان‌پذیر نیست. (همان، ج ۱: ۲۵۹) از این رو تعقل یکی از آن دو، سبب تعقل دیگری است و تعقل هیچ یک بدون دیگری ممکن نیست؛ اما این که فخر رازی علم را از مقوله اضافه می‌داند نیز صحیح نیست، زیرا ممتنع وجود خارجی ندارند تا این که یک اضافه قرار گیرند. (همان: ۶۲)

این که فخر رازی مخلوقات را دو قسم می‌کند دقیقاً همان دیدگاه ابن سینا در این باب است که ممکن را به دو قسم ذاتی (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۴۷) و استعدادی (همان: ۲۶۶) تقسیم می‌کند.

تفاوت دیدگاه فخر رازی با ابن سینا این است که ابن سینا صدور مخلوقات را از خداوند به نحو ترتیب می‌داند، لذا مرتبه عالی از دیدگاه او واسطه فیض نسبت به مرتبه مادون است. هم چنین از دیدگاه او علیت بی‌واسطه خداوند نسبت به همه مخلوقات به دلیل قاعده الواحد محال است. ولی فخر رازی همه مخلوقات را معلول بی‌واسطه خداوند می‌داند و صدور یک معلول را بی‌واسطه از خداوند محال می‌داند.

در روایات شیعی (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۹۷) و اهل سنت (طبرانی، ۱۴۱۵: ۱۹۰-۱۹۱) روایاتی با تعبیر متفاوت ولی مضامین مشابه نقل شده که اولین مخلوق عقل است. فخر رازی اشاره می‌کند که این گونه روایات از هر دو طریق نقل شده است (فخر رازی، ۱۴۲۳: ۱۳۵) با وجود این، تفسیر یا تحلیلی از این روایات در هیچ یک از آثار خود ارائه نمی‌دهد و تنها به بیان این گونه روایات و تفسیر ادبی و لفظی آنها می‌پردازد (فخر رازی، بی‌تا، ۲۹: ۳۲۸) و قاعده الواحد و صادر اول بودن عقل اول را به شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد. از دیدگاه ابن سینا، عقل در این گونه روایات اشاره به عقل اول دارد که اولین مخلوق و واسطه در فیض نسبت به مخلوقات دیگر است. (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۵۵)

## نتیجه گیری

فخر رازی بزرگ‌ترین منتقد قاعده الواحد است. او اعتراضات گسترده ای را نسبت به این قاعده بیان می‌دارد. او در آثار خود چهار برهان بر اثبات این قاعده نقل می‌کند که دو برهان از ابن سینا و دو برهان دیگر تقریر خود او از قاعده الواحد است. به طور کلی می‌توان گفت اشکالات وی ناشی از دو امر کلی است:

**الف) خلط در معانی واحد:** مجرای قاعده الواحد در واحد حقیقی و محض است که هیچ گونه کثرتی در او راه ندارد. از این رو، معارضات فخر رازی نسبت به این قاعده صحیح نیست و در آنها مغالطه اشتراک اسم روی داده است، زیرا او در بیان ابطال قاعده الواحد و اثبات صدور کثرت از واحد به هیولی اولی، نقطه و عدد «یک» را به عنوان تأیید ادعای خویش بیان می‌کند. هم چنین او در مقام معارضه با این قاعده به صفات خداوند تمسک می‌کند، حال آنکه صفات واجب الوجود، اتحاد مصداقی با ذات و اختلاف مفهومی با آن دارد.

## ب) ابطال سنخیت میان علت و معلول:

میان علت و معلول سنخیت وجودی شرط است، ولی سنخیت در ماهیت معتبر نیست و علت و معلول مثلان نیستند. فخر رازی بعد از بیان اشکالات متعدد به قاعده الواحد، همه موجودات را بی‌واسطه مستند به خداوند می‌داند؛ از دیدگاه او ممکنات مترتب بر یکدیگر نیستند و میان آنها رابطه علی و معلولی برقرار نیست.

## منابع و مأخذ

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۸)، *نقدی بر تهافت الفلاسفه* غزالی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- آملی، محمد تقی (۱۳۷۷)، *درر الفوائد*، اسماعیلیان، قم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰)، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵)، *طبیعیات شفاء*، ابراهیم مدکور، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، قم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۴)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، محمدتقی دانش‌پژوه، دانشگاه تهران، تهران.
- \_\_\_\_\_ (بی‌تا)، *التعلیقات*، عبد الرحمن بدوی، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶)، *الالهیات من کتاب الشفاء*، حسن حسن‌زاده آملی، بوستان کتاب، ج دوم، قم.
- \_\_\_\_\_ (بی‌تا)، *المنطق من الشفاء*، ابراهیم مدکور، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، قم.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰)، *رسائل ابن سینا*، محسن بیدار فر، بیدار، قم.
- بهمنیار، المرزبان (۱۳۷۵)، *التحصیل*، مرتضی مطهری، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه*، اسراء، قم.
- سبزواری، هادی (۱۳۸۳)، *تعلیقات الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تحقیق: امینی و امید، منشورات مصطفوی، قم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴)، *شرح المنظومه*، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، نشر ناب، قم.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات*، هنری کرین و نجف قلی حبیبی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۳)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تحقیق: امینی و امید، منشورات مصطفوی، قم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، *تعلیقات شرح حکمه الاشراق*، تصحیح: سیدمحمد موسوی، انتشارات حکمت، تهران.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۴)، *نهایة الحکمة*، تحقیق: عباس‌علی زراعی سبزواری، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
- \_\_\_\_\_ (بی‌تا)، *بدایه الحکمة*، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، قم.

- طبرانی، سلیمان ابن احمد (۱۴۱۵)، *المعجم الاوسط*، دارالحرمین، بی جا.
- طوسی، نصیر الدین (بی تا)، *شرح الاشارات و التنبیها*، دفتر نشر کتاب، قم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰)، *بازنگاری اساس الاقتباس*، به کوشش مصطفی بروجردی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۳۸۲)، *تهافت الفلاسفه*، سلیمان دنیا، شمس تبریزی، تهران.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱)، *المباحث المشرقیه*، تحقیق: محسن بیدارفر، بیدار، قم.
- \_\_\_\_\_ (بی تا)، *المطالب العالیه من العلم الالهی*، تحقیق: سقا احمد حجازی، دارالکتاب العربی، بیروت.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۳)، *الرساله الکمالیه فی الحقایق الالهیه*، تحقیق: علی محی الدین، دار الکتب العلمیه، بیروت.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴)، *شرح الاشارات و التنبیها*، تحقیق: علیرضا نجف زاده، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران.
- \_\_\_\_\_ (بی تا)، *المحصل*، تحقیق حسین اتای، مکتبه دار التراث، قاهره.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، *منطق الملخص*، تصحیح: احد فرامرز قرا ملک، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران.
- \_\_\_\_\_ (بی تا)، *التفسیر الکبیر*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۳۸۳)، *سوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، قم.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام*، محقق: عبدالزهرا علوی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵)، *تعلیقہ علی النهایه*، موسسه در راه حق، قم.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۶۷)، *القبسات*، مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
- نوری، ملاعلی (۱۳۸۳)، *تعلیقات الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تحقیق: امینی و امید، منشورات مصطفوی، قم.