



دیدگاه‌های غزالی درباره قاعده‌الواحد و نقد آنها

سید محسن میری (حسینی)*

چکیده

این مقاله از دو بخش تشکیل می‌گردد: بخش اول با تبیین اجمالی مضمون قاعده‌الواحد و سیر تاریخی آن آغاز می‌شود و با نگاهی گذرا به شرایط اجتماعی و جهان فکری غزالی، ادامه خواهد یافت. بخش دوم نیز به طرح و نقد دیدگاه‌های غزالی در باب اصل قاعده‌الواحد و نیز تطبیق آن بر خداوند اختصاص دارد.

کلیدواژه‌ها

غزالی، قاعده‌الواحد، صادر اول، عقل، فیض منبسط



معنای قاعده الواحد

پیام قاعده الواحد به اجمال این است که «به حکم برهان عقلی، از علت واحد از آن جهت که واحد است، بیش از یک معلول، بدون واسطه (مستقیم) پدید نمی‌آید.» البته با توجه به اینکه این قاعده قضیه‌ای 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 کدام‌اند» در مرحله بعد از اثبات قاعده فوق مطرح می‌شود. حکما ضمن باور به اصل قاعده الواحد، واجب الوجود تعالی را مصداق چنین قاعده‌ای دانسته‌اند و همچون قاعده اول بر آن برهان اقامه کرده‌اند؛ گو اینکه در هر دو بحث پیش‌گفته مخالفانی نیز وجود دارد.

سیر تاریخی قاعده الواحد

اینکه شروع بحث از قاعده الواحد از چه زمانی بوده است، بحثی مهم است که در جای خود باید بدان پرداخت. ولی به اجمال می‌توان گفت در سخنان افلوطین در *انزادها* و نیز *اثولوجیا* که برگرفته از همان کتاب است و نیز در کتاب *النخیر المحض* که بر دیدگاه‌های نوافلاطونی مبتنی است، ریشه‌های این قاعده را می‌توان یافت؛ اگرچه ظاهراً به صورت استدلالی و برهانی مطرح نگردیده است. در میان حکمای اسلامی نیز ابتدا فارابی در برخی از آثارش به این امر اشاره کرده است؛ ولی او نیز با تبیین نظام صدور تنها این امر را نشان داده است که از واجب تعالی تنها یک معلول صادر شده است و از معلول او نیز به دلیل 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 ابن سینا اولین کسی است که به صورتی برهانی به این هر دو بحث به تفصیل و به گونه‌ای روشن می‌پردازد و دلایل متعددی برای اثبات آنها ارائه می‌کند.

در طرف مقابل نیز فخرالدین رازی به عنوان اولین و مهم‌ترین کسی است که دیدگاه‌های ابن سینا را در خصوص این دو اصل فلسفی، مورد نقد و انکار قرار می‌دهد و عموم کسانی که پس از او این قاعده را مورد انکار و یا تردید قرار داده‌اند، تا حد زیادی از او متأثرند. پس از وی مهم‌ترین کسی که این قاعده را مورد انتقاد قرار داده است، امام محمد غزالی است. اگرچه اهمیت او در اندیشه فلسفی و نقد فلسفه به پایه فخرالدین رازی نمی‌رسد،

ولی غزالی در مقابل، تأثیر بسیار وسیع‌تر و عمیق‌تری از وی در ضدیت با فلسفه و عقل‌گرایی در جهان اسلام (در میان اهل سنت) داشته و سرنوشت فلسفه را دگرگون کرده است و لذا اندیشه‌های او قرن‌هاست که مورد توجه جدی اهل سنت قرار دارد. از سوی دیگر بر خلاف اهل سنت، آنچه در آثار حکمای ما در این باب بیشتر بدان توجه شده است، آرای امام رازی است و نه غزالی؛ در حالی که توجه به او در این خصوص تا حدی لازم و بایسته است و البته در نقد بر قاعده‌الواحد دیدگاه‌های او تفاوت‌هایی هم با امام رازی دارد.

غزالی و قاعده‌الواحد

آنچه در این مقاله آمده است، ابتدا نگاهی اجمالی به شرایط اجتماعی و نیز جهان فکری غزالی و سپس طرح دیدگاه‌های او در باب قاعده‌الواحد و در پایان نقد و بررسی این دیدگاه‌ها است.

۱. شرایط اجتماعی و نیز جهان فکری غزالی

ابوحامد محمد غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵ ق) در طوس خراسان به دنیا آمد و به یادگیری فقه در نزد راذکانی پرداخت و در جرجان نزد ابوالقاسم اسماعیلی دانش‌های خود را تکمیل کرد؛ ولی مهم‌ترین استاد او امام الحرمین جوینی، دانشمند اشعری مسلک در نیشابور بود که تأثیرات عمیقی بر وی گذاشت؛ به گونه‌ای که گرایش اشعری هیچگاه غزالی را رها نکرد. تصوف را نیز در نزد فارمندی فراگرفت.

خواجه نظام الملک که در تقابل با جریان فرهنگی سیاسی باطنیان اسماعیلی، مدارس نظامیه را برپا کرده بود و با گسترش فقه شافعی و کلام اشعری سعی داشت در جهان اسلام، پایگاهی فرهنگی اجتماعی در مقابل باطنیان فراهم کند، ابتدا از جوینی و سپس از غزالی در نظامیه بغداد بهره برد و غزالی به مدت ۵ سال (۴۸۴ - ۴۸۸) در آنجا به تدریس فقه و کلام پرداخت. نظام الملک در سال ۴۸۵ به دست یکی از فدائیان اسماعیلی کشته شد. و غزالی در این سال‌ها تدریجاً وضعیت روحی جدیدی را تجربه کرد که سرشار از شک و اضطراب نسبت به باورهای موروثی‌اش بود. در کتاب *المتقذ من الضلال* شرح آن را آورده است.

او در سال ۴۸۸ یا ۴۸۹ با سپردن مسند تدریس به برادرش احمد، و به قصد حج، نظامیه را ترک کرد و به سیر و سفر در سوریه، فلسطین و حجاز پرداخت و در سال ۴۹۰

به خراسان رفت. وی پس از یازده سال فاصله گرفتن از بحث و درس، در سال ۵۰۰ در طوس مجدداً به بحث و تدریس پرداخت.

وی که آثار مهمی در کلام، عرفان و تصوف و اخلاق و نیز فلسفه دارد، به عنوان بزرگ‌ترین شخصیت اثرگذار در مقابله با فلسفه و عقلانیت فلسفی و آزاد در جهان اسلام و نیز از عوامل تأثیرگذار در رکود جهان اسلام و تمدن اسلامی و رشد قشری‌گری و انحطاط شمرده می‌شود. وی در سی و چهار سالگی به قرائت کتاب‌های فلسفی پرداخت و آن‌گونه که در *مقاصد الفلاسفه* بیان می‌کند، در کمتر از دو سال همه علوم فلسفی را مطالعه کرد و بر این اساس ادعا می‌کند که بر این علوم احاطه پیدا کرده است. او رسالت خود را در مقابله با فلسفه فارابی و به طور خاص ابن سینا می‌بیند و کتاب *مقاصد الفلاسفه* را می‌نویسد و در آن دیدگاه‌های فلاسفه را در موضوعات مختلف بیان می‌کند تا مقدمه‌ای باشد برای کتاب *پرهیاهوی او یعنی تهافت الفلاسفه*. اگرچه غزالی استعداد زیادی از خود برای درک عمیق فلسفه ابن سینا نشان نداد، ولی توانایی او در تنظیم مطالب و چیرگی قلم او در کتاب *مقاصد الفلاسفه* ستودنی بود؛ به گونه‌ای که وقتی ترجمه لاتینی این کتاب در قرن هفتم (سیزدهم میلادی) منتشر شد، افراد میان‌مایه در اروپا گمان کردند این کتاب، اثری است مبتنی بر اندیشه فلسفی نوافلاطونی و نویسنده آن اصالتاً فیلسوف است.

آن‌گونه که خود بیان می‌کند هدفش از تعارض با فلسفه، دفاع از عقاید دینی و مقابله با جریان‌هایی است که به اعتقاد او روح شعائر عبادی را نادیده می‌گیرد. غزالی همین مطلب را در بیان علت مقابله با اسماعیلیان و دیگران هم ادعا کرده است. لیکن به حسب شواهد تاریخی، این ادعا چندان موجه به نظر نمی‌رسد و می‌توان رد پای دستگاه حاکمیت و قدرت را در جهت‌گیری‌های فکری غزالی مشاهده کرد و انگیزه‌های سیاسی و مانند آن را در این امر دخیل دانست.

اگرچه نقش غزالی در توقف فلسفه و نیز فکر و اندیشه آزاد در برخی مناطق اسلامی قابل انکار نیست، ولی فلسفه اسلامی کاملاً متوقف نشد و در دو نقطه به حیات خود ادامه داد و رشد و گسترش پیدا کرد: یکی در ایران که در نهایت به حکمت صدرایی و جریان‌هایی درخشان پس از آن منجر شد و دیگری در مغرب عربی و اندلس که جریان فلسفی متفاوتی شکل گرفت و با این رشد و دیگران به حیات شاداب خود ادامه داد. (برای تفصیل بیشتر ر.ک: سیر فلسفه در جهان اسلام، ص ۲۳۵ - ۲۴۱؛ موسوعه بلوی، ج ۱، ص ۸۱ - ۸۵ و تاریخ فلسفه اسلامی هانری کربن)



او در کتاب *تهافت الفلاسفه* همان‌طور که از نامش برمی‌آید و در مقدمه کتاب هم تصریح می‌کند، در مقام بیان اشکالات قدمای فلاسفه و سپس فیلسوفان اسلامی و به گمان او تناقض‌گویی‌های آنان است و عمدتاً بر روی دیدگاه ابن سینا و فارابی متمرکز است. غزالی اختلاف میان فلاسفه و غیر آنان را در سه بخش طبقه‌بندی می‌کند و در قسم اول و دوم وارد بحث و نزاع نمی‌شود و در قسم سوم به مقابله و نقد فلاسفه برمی‌خیزد. بخش‌های سه‌گانه به این شرح است:

۱. اختلاف لفظی: مانند جوهر نامیدن خداوند؛

۲. اختلافاتی که لطمه‌ای به مبانی دین و تصدیق انبیا نمی‌زند؛ مانند معنای کسوف خورشید؛

۳. مواردی که در تعارض با مبانی دین است؛ مثل حدوث عالم، صفات خدا، حشر اجساد و ابدان که به اعتقاد او فلاسفه منکر آن‌اند. (تهافت الفلاسفه، ص ۷۹ - ۸۱)

بنابراین اشکالات نوع سوم است که وی را بر تألیف کتاب *تهافت الفلاسفه* ترغیب می‌کند. وی در این کتاب بیست اشکال بر فلاسفه وارد کرده است. از این بیست اشکال، شانزده مورد مربوط به مسائل مابعد الطبیعه است و چهار مسئله مربوط به طبیعات. وی در سه مورد از این اشکالات یعنی قدیم بودن یا ازلی و ابدی بودن عالم، عدم علم خداوند به جزئیات و انکار معاد جسمانی فلاسفه را از جرگه مسلمانان خارج دانسته، به کفر محکوم می‌کند.^۱

یکی از اشکالات او بر فلاسفه، این است که اگرچه آنان ادعا می‌کنند که خداوند فاعل و خالق عالم است و عالم صنع و فعل او است، ولی با توجه به برخی دیگر از دیدگاه‌هایشان، آنان نمی‌توانند قائل به خالقیت و فاعلیت خدا باشند. وی این ادعا را مستند به سه دلیل می‌کند و قاعده الواحد را در ضمن دلیل سوم مطرح می‌کند.

۱. فإن قال قائل: قد فصلتم مذاهب هؤلاء، أفنقطعون القول بتفكيرهم، و وجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم؟! قلنا «تكفيرهم، لابد منه، في ثلاث مسائل: (۱) إحداهما: مسألة قدم العالم، وقولهم: إن الجواهر كلها قديمة. والثانية قولهم: إن الله تعالى، لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة، من الأشخاص. والثالثة: إنكارهم بعث الأجساد و حشرها. فهذه المسائل الثلاث، لاتاتم الإسلام بوجه، و معتقدها معتقد كذب الأنبياء - صلوات الله عليهم و سلامه - و أنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة، تمثيلاً لجمهير الخلق و تفهيماً، و هذا هو الكفر الصراح، الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين. (تهافت الفلاسفه، ۳۰۷ - ۳۰۸)



۲. دیدگاه وی درباره قاعده الواحد

دیدگاه وی درباره قاعده الواحد را می‌توان در دو بخش بیان کرد: اصل قاعده و تطبیق آن بر خداوند.

۲ - ۱. اصل قاعده

وی اگرچه آن مقدار که درباره تطبیق قاعده الواحد بر واجب بحث کرده است، در خصوص اصل قاعده سخن نپرداخته است، ولی در میان سخنانش، دیدگاه خود را در این باره به روشنی مطرح کرده است. او معتقد است که قاعده الواحد نه قضیه‌ای بدیهی است که بتوان بدون نیاز به برهان آن را پذیرفت و نه برهانی بر آن اقامه شده است. بنابراین آن را مردود می‌داند.^۱

غزالی پس از بیان اعتراضات پنجگانه‌اش بر دیدگاه حکما در خصوص تطبیق قاعده بر واجب تعالی، از سوی معترض فرضی از خود می‌پرسد: آیا امکان صدور بیش از یک معلول از واحد من جمیع الجهات وجود دارد و در این صورت آیا این نقض صریح حکم عقل نیست؟ بر فرض که اصل قاعده صحیح باشد؛ آیا بر واجب تعالی قابل تطبیق است؟ اگر واجب تعالی دارای کثرت است، در این صورت آیا این قاعده، انکار توحید خدا نیست؟ بر فرض که هم اصل قاعده صحیح باشد و هم بر واجب تعالی قابل تطبیق باشد، آیا اساساً کثرتی در عالم و معلول خداوند وجود ندارد که صدور کثیر از واحد و قاعده الواحد صحیح نباشد؟ اگر، هم اصل قاعده و هم تطبیق آن بر واجب و هم تعدد و تکثر معلول‌های خداوند مورد قبول است، آیا این معلول‌های متعدد و متکثر در عرض هم نیستند، بلکه در طول یکدیگر و مترتب بر هم وجود یافته‌اند؟ که در این صورت به سخن مخالفان خود اعتراف کرده‌اید و جای مخالفتی باقی نمی‌ماند.

پاسخ غزالی این است که اگرچه قصد اصلی وی در این کتاب (تهافت) این نیست که به تفصیل و بنیادی به این موضوع بپردازد و هدفش صرفاً رد دیدگاه‌های حکما است، ولی به باور وی اولاً این دیدگاه که «صدور دو چیز از علت واحد محال و خلاف عقل است» نیز

۱. ومن زعم أن المصير إلى صدور اثنين من واحد مكابرة المعقول أو... فهاتان دعوتان باطلتان لا برهان لهما فإنه ليس يعرف استحالة صدور الاثنين من واحد كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر. (تهافت الفلاسفة، ص ۱۵۳).

اینکه «اتصاف خداوند به صفات ازلی و قدیم در تعارض با توحید خداوند است» دو ادعای غیرقابل قبول است؛ زیرا قاعده الواحد نه بدیهی است و نه برهانی که به بدیهیات ختم شود. (همان، ص ۱۵۳ - ۱۵۴) به این ترتیب همان‌طور که می‌بینیم وی به صراحت اصل قاعده الواحد را غیرقابل قبول می‌داند، بی‌آنکه در اینجا برهانی بر رد اصل قاعده ارائه کند و یا امکان چنین برهانی را منتفی بداند.

همچنین غزالی می‌کوشد نشان دهد که اولاً این قاعده دچار تهافت و تعارض با مبانی خود حکما است و آنان با تحفظ بر مبانی خود نمی‌توانند به این قاعده ملتزم باشند و ثانیاً با قطع نظر از این امر، اساساً تطبیق قاعده بر خداوند نادرست است؛ زیرا لازمه‌اش دو امر ممتنع است: نخست اینکه خداوند قادر و مرید علی‌الاطلاق نیست و دیگر اینکه جز عقل اول، بقیه موجودات ممکن، مخلوق و فعل الهی نیست!

اجمال سخن وی این است که 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. حال با توجه به اینکه بر اساس دیدگاه فیلسوفان همه آنها نمی‌توانند فعل خداوند باشند، پس نمی‌توانند جهان مخلوق متکثر را فعل خداوند بدانند:

قالت الفلاسفة: الواحد لا یصدر عنه إلا شیء واحد و لما كان العالم مرکباً

من مختلفات فلا یتصور أن یکون فعلاً لله بموجب أصلهم. (همان، ص ۱۵۳)

سپس او پاسخی را از فلاسفه نقل و بر آن اشکال وارد می‌کند.^۱ در پایان نتیجه می‌گیرد که خداوند هرگونه که بخواهد می‌آفریند و نمی‌توان او را ملزم به گونه‌ای خاص کرد؛ زیرا او عالم، قادر و مرید است. وی در مورد چگونگی کیفیت خلق خداوند هم راه سؤال را می‌بندد و علم به آن را تمنای نابجایی می‌خواند و سرنوشت فلاسفه را مایه عبرت کسانی می‌داند که بخواهند در این امر تعمق کنند.

این بود اجمالی از دیدگاه وی درباره تطبیق قاعده الواحد بر خداوند. تفصیل آن به این شرح است: همان‌گونه که گفتیم ورود غزالی به بحث درباره قاعده الواحد، با بیان تهافت و

۱. قلنا: فیلزم من هذا أن لا یکون فی العالم شیء واحد مرکب من أفراد بل تكون الموجودات کلها آحاداً وکل واحد معلول لواحد آخر فوقه وعلّة لآخر تحته إلى أن ینتهي إلى معلول لا معلول له كما انتهى فی جهة التصاعد إلى علّة لا علّة له ولیس كذلك... (همان، ص ۱۵۳)

تعارض میان دیدگاه‌های حکما آغاز می‌شود. سخن وی در بیان سومین تهاافت در دیدگاه‌های حکما این بود که «اگرچه همه آنان می‌گویند که خداوند، فاعل و خالق عالم است و عالم فعل و صنع او است، توجه به برخی مبانی فکری آنان در این باب، نشان می‌دهد که اساسا چنین امری را به معنای واقعی آن قبول ندارند، و اسناد خالقیت و فاعلیت عالم به خداوند در نزد آنان چیزی بیش از اسناد مجازی نیست.» غزالی ادعای خود را مستند به سه دلیل می‌کند و بحث از قاعده الواحد را در دلیل سوم مطرح می‌کند:

۱. خالقیت و فاعلیت خداوند، مستلزم آن است که خداوند اراده و اختیار داشته باشد، تا بر اساس آن، جهان را خلق کند؛ در حالی که آنان اساسا هیچ صفتی و از جمله اراده و اختیار را برای حق تعالی قائل نیستند و معتقدند که همه چیز به نحو ضرورت و لزوم از او صادر می‌شود.

۲. آنان معتقدند که عالم قدیم است؛ در حالی که قدمت عالم در تعارض با مخلوق بودن و صدور آن از سوی خداوند است. اگر چیزی فعل حق تعالی است، لزوما باید حادث زمانی باشد. بنابراین آنان با اعتقاد و التزام به قدم عالم نمی‌توانند به فاعلیت خداوند نسبت به جهان پایبند باشند.

۳. آنان بر این عقیده‌اند که خداوند تعالی از جمیع جهات و حیثیات واحد است و یک امر واحد تنها می‌تواند صانع و خالق یک مخلوق و فعل باشد، نه بیش از آن؛ در حالی که می‌دانیم موجودات این عالم فراوان‌اند. به این ترتیب آنان نمی‌توانند معتقد باشند که همه مخلوقات جهان، فعل خداوند است. غزالی از اینجا به تفصیل وارد بحث قاعده الواحد می‌شود. (همان، ص ۱۴۳ - ۱۵۴) ما در اینجا به نادرستی دو اتهام اول، یعنی باور حکما به قدم عالم و عدم باورشان به اراده و اختیار الهی، نمی‌پردازیم؛ اما به مورد سوم، یعنی تطبیق قاعده الواحد بر حق تعالی را به بحث می‌گذاریم.

۲ - ۲. تطبیق قاعده بر واجب تعالی

وی پس از ادعای فوق و با هدف نقد، ابتدا سخن حکما را نقل می‌کند که گفته‌اند: جهان خلقت و همه موجودات آن نمی‌تواند یکباره و در عرض یکدیگر از خداوند صادر شود؛ بلکه آنچه از خداوند صادر می‌شود، تنها یک موجود مجرد ممکن، یعنی عقل است که در لسان شریعت از آن به ملک تعبیر شده است. صادر اول هم به خود و هم به علت خود علم دارد. سپس این عقل مجرد، عقل مجرد بعدی و آن هم بعدی را ایجاد می‌کند و... تا

تدریجا کثرت در عالم متحقق شود. به این ترتیب بر اساس دیدگاه حکما خداوند فقط یک فعل بدون واسطه دارد، نه بیشتر.

وی سپس با طرح این سؤال که «اگر خداوند امور متکثر را بدون واسطه ایجاد کند، چه مشکلی پدید می‌آید؟» پاسخ فلاسفه را این‌گونه بیان می‌کند: تکثر و تعدد افعال از سوی فاعل تنها به چهار صورت ممکن است که سه صورت آن در حق خداوند ممکن نیست و صورت چهارم همان است که فلاسفه بر اساس آن قاعده الواحد را بنیان گذاشته‌اند. (تهافت الفلاسفه، ۱۳۴ - ۱۳۵) صور چهارگانه مذکور به این شرح است:

یک. گاهی تعدد و تکثر افعال به دلیل وجود جهات متکثر و قوای متعددی است که در فاعل وجود دارد. مثلا ممکن است یک فرد به انگیزه قوه شهویه کاری را انجام دهد و به انگیزه قوه غضبیه کاری دیگر.

دو. گاهی تعدد و تکثر افعال یک علت، به دلیل اختلاف قابل‌ها است و هیچ ربطی به وجود کثرت و ترکیب در فاعل ندارد. به عنوان مثال هنگامی که خورشید بر دو شیء مختلف - مثل لباس و صورت انسان - می‌تابد، اولی را به رنگ سفید و دومی را به رنگ سیاه درمی‌آورد. در اینجا اگرچه فاعل یعنی خورشید، امری واحد است و تعدد و تکثری در او نیست، ولی به دلیل تعدد قابل، کثرت در فعل، یعنی سیاهی و سفیدی پدید می‌آید.

سه. گاهی به رغم آنکه فاعل و نیز قابل (پذیرنده فعل) هر دو امری واحد هستند، ولی به دلیل وجود ابزارهای متعدد جهت ایجاد فعل، افعال صادر از علت، متعدد و متکثر می‌شود. به عنوان مثال هنگامی که یک نجار بر روی یک چوب کار می‌کند، اگرچه فاعل (نجار) و قابل (چوب) هر کدام امری واحد هستند، ولی به دلیل آنکه نجار از ابزارهای متعدد و متکثری همچون اره، تبر، چکش، سنبه و... استفاده می‌کند و با آنها کارهایی متفاوت، همچون بریدن، تراشیدن، سوراخ کردن و... را انجام می‌دهد، افعال متعددی از سوی فاعل واحد صادر می‌شود.

چهار. گاهی فعل بی‌واسطه صادر شده از فاعل، تنها یک چیز است و نه بیشتر؛ ولی آن فعل خود در مرتبه بعد، فاعل فعل دیگری می‌شود و این امر ادامه پیدا می‌کند و طبعا کثرت در موجودات پدید می‌آید. در اینجا کثرت بدون واسطه تحقق نمی‌یابد و تنها از طریق وسائط است که موجودات متعدد و متکثر پدید می‌آیند.

به حتم فاعلیت خداوند و نیز فعل صادر از او، از نوع گزینه اول نیست؛ زیرا خداوند از

تمامی جهات یگانه است و قوای متکثر در او وجود ندارد. گزینه دوم نیز مربوط به تعدد قوابل است؛ اما پیش از خلق الهی، چیزی وجود ندارد تا قابل‌های متعدد وجود داشته باشند. اما گزینه سوم، یعنی تعدد آلات نیز نمی‌تواند مطرح باشد؛ زیرا آلات، خود معلولات خداونداند. بنابراین پیش از ایجاد، آلاتی وجود ندارد تا خداوند از طریق آنها دست به ایجاد معلول بزند. بنابراین چاره‌ای نمی‌ماند جز گزینه چهارم. (همان، ص ۱۴۳ - ۱۴۴)

بنابراین پاسخ فلاسفه به سؤال پیشین، این است: خداوند واحد من جمیع الجهات، آفریننده موجودات متکثر و در عرض یکدیگر نیست؛ بلکه آفریننده یک موجود (عقل اول) است.

نقد غزالی بر حکما و پاسخ آنان

به گفته غزالی، لازمه این سخن حکما، آن است که ما هیچ‌گونه کثرت عرضی نداشته باشیم و کثرت منحصر در زنجیره طولی باشد؛ در حالی که در عالم واقع چنین نیست و ما کثرات عرضی نیز داریم. پس تطبیق قاعده الواحد بر خداوند باطل است. به بیان روشن‌تر پیامد قاعده الواحد، این است که در جهان هیچ موجود واحد مرکبی وجود نداشته باشد؛ زیرا از هر موجود واحدی تنها یک موجود واحد بسیط صادر می‌شود و از سویی باید این موجودات واحد در یک سلسله طولی وجودی قرار گیرند و موجودات متعدد در عرض یکدیگر نداشته باشیم. و در این سلسله طولانی هر یک از اجزای این سلسله، علت عضو پایین‌تر و معلول عضو بالاتر این مجموعه است و این علیت و معلولیت از هر دو طرف، ادامه می‌یابد تا در بالاترین مرحله به علتی برسیم که خود معلول نیست و در پایین‌ترین مرحله به معلولی برسیم که علت چیز دیگری نیست. ولی واقعیت، خلاف این ادعای حکما را نشان می‌دهد؛ زیرا ما موجودات متعددی را در جهان می‌بینیم که خود حکما هم اعتقاد دارند که آنها مرکب از اجزا هستند، بدون آنکه یکی از آنها علت دیگری باشد؛ مثل جسم که مرکب از صورت و ماده است، و انسان واحد که مرکب از نفس و بدن است. حال سؤال این است که علت این موجودات متکثر چیست؟ آیا علت آنها واحد است یا مرکب؟ اگر واحد باشد، قاعده الواحد نقض می‌شود و اگر مرکب باشد، سؤال خود را متوجه آن علت مرکب می‌کنیم که آیا علت آن مرکب، واحد است یا مرکب؟ بنابراین بالضروره باید پذیرفت که علت بسیط و واحد، می‌تواند معلول‌های متکثر و متعدد داشته باشد. (همان، ص ۱۴۳ - ۱۴۴)

پاسخ حکما به اجمال، این است که می‌توان کثرت عرضی را پذیرفت، بی‌آنکه بر قاعده الواحد اشکالی وارد آید؛ زیرا مبدأ اول، عقل اول را می‌آفریند و این عقل که نه جسم است نه جسمانی، سه ویژگی دارد: علم به علت خود، علم به خود و امکان ذاتی. هر یک از این سه ویژگی، خود منشأ پیدایش معلولی خاص می‌شود؛ زیرا از آن جهت که مبدأ اول را تعقل می‌کند، علت پیدایش عقل دوم می‌گردد و از آن رو که خود را تعقل می‌کند، منشأ پیدایش نفس فلکی می‌شود و از جهت امکانش، علت پدید آمدن جرم فلک می‌شود. از عقل دوم نیز سه چیز پدید می‌آید: عقل سوم، نفس فلک کواکب و جرم آن. و این سلسله همین‌طور ادامه پیدا می‌کند تا به دهمین عقل یعنی عقل فعال می‌رسد که از آن ماده قابل کون و فساد پدید می‌آید. سپس از ترکیب مواد با یکدیگر و حرکات افلاک، معادن و نباتات و حیوانات متکثر و متعدد پدید می‌آید. به این ترتیب با ترسیم این ده عقل و نه فلک، به عالم ماده می‌رسیم و کثرت معلولات به این نحو شکل می‌گیرد؛ بی‌آنکه قاعده الواحد نقض شود. (همان، ص ۱۴۶ - ۱۴۷)

سؤال: چگونه مبدأ اول که حسب الفرض واحد است، منشأ پیدایش عقلی شده است که دارای سه جهت متعدد است؟ پاسخ حکما این است که آنچه از مبدأ اول صادر شده است، تنها یک چیز است و آن خود عقل اول است که اولاً به ذاتش نیز آگاهی می‌یابد؛ ثانیاً لازمه وجود چنین موجودی، آگاهی آن نسبت به مبدأ است؛ بی‌آنکه این حیثیت توسط مبدأ اول جعل شده باشد؛ ثالثاً از آنجا که عقل اول، ممکن الوجود است، طبعاً این ویژگی امکانی نیز - بدون هیچ‌گونه جعل و ایجاد از سوی مبدأ اول - برای او تحقق دارد. بنابراین جهت‌های سه‌گانه، هیچ خللی در وحدانیت مبدأ اول ایجاد نمی‌کنند و لذا اینکه علت واحد، امر واحدی را ایجاد کند که آن دارای لوازم متعددی باشد، خدش‌های به قاعده الواحد وارد نمی‌سازد. بدین ترتیب تدریجاً از وحدت به کثرت می‌رسیم.

نقد و اعتراض مجدد غزالی بر حکما

غزالی پس از عباراتی تند و گزنده، پنج اعتراض به دیدگاه حکما وارد می‌کند (همان، ص ۱۴۶) که جز اعتراض چهارم که بحثی عمدتاً فلکی و نامتناسب با بحث ما است، بقیه به دین قرار است:

۱. آیا این حیثیت و ویژگی امکانی، منشأ پیدایش جرم فلک اقصی است یا عین وجود

عقل اول است و یا نه؟ اگر عین وجود آن است، در این صورت، ویژگی جدایی نیست و کثرتی حاصل نشده است و طبعاً منشأ پیدایش فلک نخواهد بود و اگر نه عین آن، بلکه غیر از آن است، در این صورت عین همین سخن در مورد ویژگی وجوب خداوند نیز صادق خواهد بود؛ یعنی وجوب او غیر از وجود او خواهد بود و در نتیجه ما دو چیز خواهیم داشت: وجوب و وجود. و می‌توانیم بگوییم که از این دو جهت، دو معلول صادر می‌شود و در نتیجه بر خلاف سخن حکما، خداوند منشأ امور متعدد می‌گردد. اما اگر بگویید وجوب وجود خداوند، چیزی جز وجود خود او نیست و بنابراین تعددی در کار نیست، پاسخ ما این است که این سخن را در مورد عقل اول نیز می‌توان گفت که امکان او چیزی جز وجود او نیست؛ زیرا وجود معنایی عام است و به واجب و ممکن تقسیم می‌شود، و از آنجا که مقسم، چیزی غیر از اقسام است، هم امکان و هم وجوب، هر دو به یک ملاک غیر از وجود هستند، و اگر به هر دلیلی وجوب عین وجود باشد، به همان معیار امکان هم عین وجود است.

غزالی می‌افزاید:

اگر حکما بگویند «ویژگی ممکن الوجود بودن، ذاتی عقل اول است، در حالی که وجود، ذاتی آن نیست؛ و روشن است که دو امر ذاتی و غیر ذاتی نمی‌توانند با یکدیگر عینیت داشته باشند؛ در حالی که وجوب وجود مبدأ اول، عین وجود او است و هر دو ذاتی اویند» پاسخ آنها این است که همان‌گونه که در عقل اول، امکان وجود، غیر از خود وجود آن است، وجوب واجب نیز غیر از وجود او است؛ چون ما نمی‌توانیم دو گزاره «خداوند موجود است» و «خداوند موجود نیست» را باور کنیم، در حالی که می‌توانیم به دو گزاره زیر باور داشته باشیم: «خداوند موجود است و خداوند واجب نیست» و این نشان می‌دهد همان‌گونه که امکان غیر از ذات عقل اول است وجوب نیز غیر از وجود است.

پس می‌توان نتیجه گرفت که صدور امور متکثر از خداوند محال نیست.

(همان، ص ۱۴۶ - ۱۴۷)

۲. آیا علم و تعقل عقل اول نسبت به حق تعالی، عین وجود عقل اول و عین تعقل او نسبت به خودش است، یا چیزی غیر از آن است؟ اگر این دو عین هم هستند، در این صورت کثرتی در کار نیست و طبعاً تعدد معلولی نیز اتفاق نمی‌افتد؛ ولی اگر غیر از

یکدیگرند، در این صورت عین همین کثرت را در مورد واجب تعالی نیز می‌توان در نظر گرفت و وحدانیت در جمیع جهات او را کنار گذاشت و پذیرفت که صدور کثرت از او امکان‌پذیر است. (همان، ص ۱۴۹)

۳. آیا تعقل و علم معلول اول، نسبت به خودش عین ذات عقل اول است یا غیر آن؟ عین آن نمی‌تواند باشد؛ زیرا علم غیر از معلوم است؛ پس غیر از آن است. در این صورت عین همین سخن را در مورد خداوند نیز می‌توان گفت.

۴. چگونه ویژگی ممکن الوجود بودن عقل اول می‌تواند منشأ پیدایش جرم فلک اقصی باشد و یا تعقل عقل اول نسبت به خود و خداوند، برای عقل اول و نیز نفس فلک اقصی علیت داشته باشد، در حالی که این علل هیچ مناسبتی با معلول‌های خود ندارند؛ زیرا به عنوان مثال انسان نیز تمامی این سه ویژگی را دارد، در حالی که چنین معلول‌هایی از او صادر نمی‌شود.^۱

به این ترتیب غزالی تطبیق قاعده بر واجب تعالی را نیز مردود می‌داند.

در اینجا لازم است به دو نکته توجه شود:

۱. هدف غزالی از طرح قاعده‌الواحد و رد آن این است که اولاً اثبات کند که فلاسفه اسلامی به رغم ادعایشان مبنی بر اینکه «خداوند آفریننده عالم است» نمی‌توانند این آفرینندگی را برای خداوند اثبات کنند؛ زیرا آنان بر اساس قاعده‌الواحد معتقدند که مخلوق خداوند، فقط یک چیز می‌تواند باشد و نه بیشتر. در حالی که جهان خلقت، تنوع و تکثر دارد. لازمه این اعتقاد، آن است که خداوند خالق جهان نیست. ثانیاً با توجه به اینکه او و بسیاری از متکلمان معتقدند تطبیق قاعده‌الواحد بر خداوند، با قدرت نامحدود الهی و اراده مطلقه او منافات دارد، با ابطال قاعده‌الواحد، قدرت و اراده الهی را از آسیب‌های ناشی از قاعده‌الواحد مصون بدارد.

۲. دلیلی که او برای اثبات ادعای حکما مطرح می‌کند، با ادله مطرح در آثار اکثر حکما متفاوت است. البته ظاهراً ابن رشد، ابن تیمیه و مرحوم ملا نعیمای طالقانی نیز همین

۱. وی در این اعتراض، تندلی و بداخلاقی را به نهایت می‌رساند و می‌گوید: انا نقول سلّمنا لكم هذه الأوضاع الباردة و التّحكّمات الفاسدة ولكن لا نستحيون من قولكم... فلست أدري كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع، فضلاً عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم في المعقولات... و هذه حماقة لا إظهار مناسبة. (همان، ص ۱۵۲ - ۱۵۴)

دلیل را برای قاعده الواحد ذکر کرده‌اند.

۱. نقد دیدگاه‌های غزالی درباره اصل قاعده

نقد غزالی بر قاعده، این بود که نه بدیهی است و نه برهانی. بنابراین وی بدون آنکه استدلالی علیه این قاعده ارائه کند، می‌گوید: دلیلی بر محال بودن آن ندارد.

اولا اگرچه این قاعده از بدیهیات متعارف نیست، ولی در صورتی که مبانی تصویری آن به خوبی مورد توجه قرار گیرد، تصدیق قضیه آسان است. بنابراین می‌توان گفت که قاعده الواحد، گزاره‌ای قریب به بدیهی است.

از جمله مبانی تصویری این قاعده، معنای وحدت مورد نظر در این قاعده است که در مصدر و علت، به گونه‌ای است و در معلول و صادر به گونه‌ای دیگر. نیز اینکه این وحدت در معلول با برخی از کثرات سازگاری دارد و از همین جا است که مقدمه تصویری دیگر یعنی جهت و آگاهی بدان ضروری می‌گردد و اینکه برخی امور واحد در عین آنکه از جهتی واحدند، از جهت دیگر کثیرند و این کثرت لطمه‌ای به قاعده 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.

ثانیا با وجود اینکه این قاعده از روشنی و بدهات برخوردار است، براهین متعددی بر این قاعده از سوی حکما مطرح شده است که بر خلاف گمان غزالی از استحکام و استواری عقلی برخوردار است. شماری از آن استدلال‌ها به این قرار است:

استدلال اول:

اگر از علت واحد، بیش از یک معلول صادر گردد، به نحو حصر عقلی از سه حال خارج نیست:

۱. این مفهوم که شیء اول از آن علت صادر شده است، غیر از این مفهوم است که شیء ب از آن، صدور یافته است؛

۲. این دو مفهوم مغایر، حکایت از دو جهت و حیثیت مصداقی و خارجی متفاوت و مغایر در علت می‌کنند؛

۳. با توجه به وجود این دو جهت و حیثیت در موضوع، رابطه میان این حیثیت‌ها با موضوع از سه حال خارج نیست: یا هر دو مقوم و جزء ذات علت‌اند، یا هر دو خارج از

ذات علت و به صورت عرض لازم آن هستند، و یا یکی از آن دو حیثیت، مقوم ذات علت و دیگری لازم آن ذات است. هر سه گزینه به امر محال می‌انجامد و قابل قبول نیست.^۱ توضیح این سه شق به بیان ذیل است:

الف. اگر هر دو حیثیت مقوم علت باشند، در این صورت معنایش این خواهد بود که آن علت، مرکب از دو امر است که هر کدام از آن دو امر به تنهایی سبب پیدایش معلولی شده‌اند؛ در حالی که ما فرض کردیم که علت واحد است، اما لازمه اینکه هر دو حیثیت، مقوم ذات علت باشند، خلف است.

ب. اگر هر دو حیثیت لازم علت باشند، از آنجا که لازم ذات، خارج از ذات و معلول ذات خواهد بود، مفهوم اینکه این لازم از علت مورد نظر صادر شود، غیر از این مفهوم است که لازم دوم از علت مذکور صادر گردد، و همان تقسیم دوباره مطرح می‌شود. اگر مجدداً گفته شود که این دو لازم، به کثرت در ذات علت و وجود دو جهت مقوم در علت نمی‌انجامد، بلکه معلول دو لازم دیگرند که خود آن دو معلول هم، معلول دو لازم دیگر و... با چند اشکال مواجه خواهد بود:

- لازمه این امر، آن است که ما علل و معلولات غیرمتناهی داشته باشیم؛ در حالی که محصور بین حاصرین هستند؛ زیرا یک طرف آن ذات علت است و طرف دیگر، دو معلولی است که نخست مطرح کردیم.

- از این فرض، اثبات لوازم غیرمتناهی لازم می‌آید؛ در حالی که محصور بین حاصرین هستند.

- لازمه این فرض، نفی لوازم است؛ زیرا آن ذات و ماهیت علت، یا بماهیهی و به نفس ذات آن اقتضای آن لوازم را می‌کند، و یا به واسطه امر دیگری آنها را اقتضا می‌کند. اگر بماهیهی باشد، باید بدون واسطه اقتضای آن لوازم را بکند؛ در حالی که بر طبق فرض، تمامی آنها به واسطه لازمه قبلی، لازم ذات و ماهیت علت‌اند و این خلف است. اما اگر همه آنها به واسطه لازمه ذات هستند، در این صورت خود آن ذات و ماهیت علت،

۱. در این بحث، سخنی از عرض مفارق به میان نیامد؛ چون اولاً عرض مفارق در بسیط مجرد راه ندارد؛ زیرا این عرض در موضوعی قرار می‌گیرد که دارای انفعال باشد، در حالی که در امر مجرد انفعال نیست. ثانیاً هر اشکالی که در این بحث بر عرض لازم وارد باشد، به طریق اولی بر عرض مفارق هم وارد است.

بنفسه، اقتضای چیزی را ندارد، و این بدان معنا است که ذات علت اصلا لوازمی ندارد. بنابراین از فرض لوازم غیرمتناهی برای ذات، عدم آن لازم می‌آید. اگر پذیرفته شود که این دو لازم ذات علت به دو جهت متغایر در علت منجر می‌شود، در این صورت مطلوب ما حاصل خواهد شد.

ج. اگر یکی از دو حیثیت مقوم ذات علت و دیگری لازم ذات علت باشد، از آنجا که مقوم در مرحله ذات علت است و لازم ذات، متأخر از ذات است، این دو امر در یک رتبه نخواهند بود و از طرفی چون مقوم، جزء ذات است و امر لازم، خارج از ذات و معلول ذات می‌باشد، تنها یک معلول وجود خواهد داشت که از یک علت به وجود آمده است و این همان مطلوب ما است.

خلاصه اینکه اگر علت واحد بیش از یک معلول داشته باشد، به صورت یکی از شقوق سه گانه مذکور خواهد بود، و چون این شقوق قابل قبول نیست، علت واحد بیش از یک معلول نمی‌تواند داشته باشد. (ر.ک: شرح اشارات، ج ۳، ص ۱۲۲؛ المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۵۸۸؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تلویحات، ص ۵۰؛ المواقف فی علم کلام، قیسات، ص ۳۵۳؛ اسفار، ج ۷، ص ۲۰۹)

استدلال دوم:

مقدمه اول: اگر بسیط و واحد حقیقی به حسب حقیقت و ذات خود علت چیزی باشد، در این صورت دیگر نمی‌توان آن را به ذات و علت تحلیل کرد؛ به طوری که علیت، به نفس ذات آن واحد نباشد، بلکه به جهت صفت زاید یا شرط غایت و... 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.

مقدمه دوم: علیت و صدور، امری است واقعی و نفس الامری (نه اضافی) و آن عبارت از خصوصیتی است که به سبب 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. (همان، ج ۲، ص ۲۰۴ - ۲۰۵)

حال اگر ما فرض کردیم از یک واحد حقیقی و بسیط، دو معلول - که مصداقا و مفهوما با یکدیگر مغایرند و جامع مفهومی و مصداقی ندارند که مایه وحدت آنها شود - صادر گردد، در حالی که این دو معلول در عرض هم هستند، لازمه این صدور آن است که

از یک واحد حقیقی بر اساس اصل ارتباط و حیثیت خاص که بین علت و معلول به چشم می‌خورد، معلول الف پدید آید و بر اساس همین اصل، معلول ب هم موجود شود. و چون علت آن علت به تمام ذات بسیط او است و همه ذات او و حیثیات او را دربر می‌گیرد، اگر افزون بر الف، امر دیگری به نام ب نیز صادر شود، لازم می‌آید که حیثیت صدور ب نیز، عین ذات و تمام ذات علت باشد و نتیجه آن می‌شود 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 دارا است، از ذات خود برخوردار نباشد.

بر این اساس، استدلال ما این‌گونه مطرح می‌شود که اگر این دو امر که ذاتا با یکدیگر تناقضی ندارند، از موجود واحدی که هیچ حیثیتی جز یک حیثیت ندارد، صادر شوند، این امر به تناقضی می‌انجامد و چون تناقض محال است، بنابراین صدور دو یا بیش از دو چیز، از امر واحد بسیط محال خواهد بود. (اسفار، ج ۷، ص ۲۰۴ - ۲۰۷)

استدلال سوم:

امری که بسیط و واحد بالذات حقیقی است و ترکیب در او راه ندارد، نمی‌تواند علت برای دو معلول در عرض هم - با شرایطی که پیشتر ذکر شد - باشد؛ زیرا از طرفی ما می‌دانیم که علت برای هر شیء باید نسبت خاصی با معلولش داشته باشد که آن خصوصیت متعلق به معلول دیگر آن علت، یا علت‌ها و معلول‌های دیگر نباشد. این ویژگی که امری واقعی و نفس‌الامری است، خصوصیتی ذاتی است که مبدأ ایجاب و ایجاد معلولی معین می‌شود. بنابراین هر موجود ممکن، تعلق وجودی و وجوبی خاص به فاعل و علت خود دارد و ضرورتش متکی به ضرورتی است که از طرف فاعل به او اعطا می‌شود. از این رو وجوب یک معلول که از طرف فاعل به او اعطا می‌شود (یعنی وجوب سابق بر معلول) با وجوبی که به معلول دیگر تعلق می‌گیرد، به حتم متفاوت است و هرگز دو ذات متغایر، وجوبی واحد و یکسان ندارند؛ همان‌طور که وجودشان واحد و یکسان نیست. حال با توجه به این مطلب، هر یک از این دو وجوب صدور معلول از مبدأ بسیط یا از ناحیه آن علت به صورت مستقیم تحقق می‌یابد و یا از طریق واسطه. اگر از طریق واسطه باشد، از بحث ما خارج است، و اگر مستقیم و بدون واسطه باشد و مبدأ بعینه علت آن معلول است و وجوب سابق معلول، ناشی از آن علت است، آن معلول یعنی «ج» نمی‌تواند از همان جهتی که معلول «ب» از علت واجب شده است، وجوب یابد؛ چرا که در این صورت لازم می‌آید

که صدور «ب» از این جهت واجب نباشد؛ زیرا اگر از همان جهتی که «ب» صادر شده است، «ج» صادر شود، معنایش این است که از همان جهتی که «ب» وجوب و صدور یافته است، چیزی غیر از «ب» صادر شود و این بدان معنا است که صدور «ب» واجب نیست که به تناقض می‌انجامد. بنابراین صدور بیش از یک صادر از مبدأ بسیط ممکن نیست. (التحصیل، ص ۵۳۱؛ القیسات، ص ۳۵۴؛ اسفار، ج ۷، ص ۲۰۷ - ۲۰۹)

استدلال چهارم:

میان علت و معلول تناسب ذاتی و ربط ویژه‌ای برقرار است؛ به گونه‌ای که وجود معلول ذاتا وابسته به وجود علت است. حال اگر از امر واحد و بسیط حقیقی دو چیز صادر شود، از دو حال خارج نیست: یا علت، آن دو را از جهت واحدی صادر کرده و یا از دو جهت صادر کرده است. لازمه شق اول، این است که یک چیز در عین آنکه یک چیز است، تبدیل به دو چیز گردد و این خلاف فرض است. اگر شق دوم را برگزینیم، لازمه‌اش این است که علت مرکب از دو جهت باشد و این نیز خلاف فرض است.

بدین ترتیب معلوم شد که اشکال غزالی بر اصل قاعده الواحد صحیح نیست و برای این قاعده - اگرچه بدیهی نیست - براهین محکم و استواری وجود دارد.

۲. نقد دیدگاه غزالی درباره تطبیق قاعده الواحد بر واجب تعالی

نقد این دیدگاه غزالی را می‌توان در دو بخش بیان کرد:

الف. عموم اشاعره و غزالی معتقدند که خداوند افزون بر آنکه ذاتش ازلی و قدیم است، صفات هفت‌گانه او (علم و حیات و...) نیز قدیم و ازلی است. در عین حال وی بر آن است که «اتصاف خداوند به این صفات قدیم و متعدد، منافاتی با توحید خداوند ندارد». این سخن اگرچه ظاهرش شبیه سخن حکما است، ولی همان‌گونه که خود وی و سایر اشاعره بارها گفته‌اند، به هیچ روی مشابهتی در کار نیست؛ زیرا عقیده حکما بر آن است که صفات الهی، اگرچه مفهوما مغایر با هم و نیز مغایر با ذات حق‌اند، ولی در خارج عین هم و نیز عین ذات هستند و به هیچ روی از هم جدایی و انفکاک ندارند^۱؛ یعنی تعددی در کار نیست. همین تفاوت رأی موجب شده است که اشاعره، غزالی، ابن تیمیه و... حکما را

۱. ناگفته نماند که این سخن حکما درباره صفات ذاتی است؛ وگرنه صفات اضافی و فعلی به هیچ روی در مقام ذات جایی ندارند.

متهم کنند که آنان اساساً برای خداوند هیچ صفتی را قائل نیستند. (همان، ص ۱۴۳ - ۱۵۴) حتی ابن تیمیه، دیدگاه حکما را برگرفته از معتزله و بلکه عین آن می‌داند. و این بدان معنا است که نزد اشاعره، وجود صفات برای خداوند، به معنای وجود متغایر این صفات برای حق تعالی است. در واقع آنان به صفات زاید بر ذات قائل‌اند و به همین جهت باور به قدمای ثمانیه از دیدگاه‌های مشهور اشاعره شمرده می‌شود.^۱

نکته قابل توجه اینکه اینان به دلیل عدم آگاهی عمیق از بحث جهات و حیثیات، گمان کرده‌اند که تغایر مفاهیم، همواره موجب تغایر خارجی است؛ در حالی که می‌توان مفاهیم متعدد و متغایری را از یک واقعیت انتزاع کرد؛ بی‌آنکه این تعدد مفاهیم لطمه‌ای به وجود واحد آن واقعیت بزند. این باور نادرست موجب شده است که اشاعره سخن حکما را درباره عینیت وجودی صفات حق تعالی در عین تغایر مفهومی درنیابند و همچنین خود به دام صفات زاید بر ذات افتند و خداوند را در مقام ذات، خالی از علم و اراده و حیات و... بدانند.

از این رو غزالی اصولاً معتقد به وحدت خداوند، به آن معنایی که در قاعده‌الواحد مطرح است، نیست؛ بلکه خداوند را دارای جهات متعدد می‌داند و بر اساس چنین پیش‌فرضی و نیز این پیش‌فرض که تطبیق قاعده‌الواحد بر خداوند منافات با اراده و اختیار او دارد، تطبیق قاعده را بر خداوند منکر می‌شود. بنابراین حتی اگر ما به همه اشکالات غزالی پاسخ دهیم، نمی‌توانیم توقع چندانی از غزالی برای پذیرش تطبیق قاعده بر خداوند داشته باشیم؛ مگر اینکه نخست دیدگاه‌های او را در خصوص عینیت صفات با ذات و قدمای ثمانیه نقد و بررسی کنیم و پاسخ دهیم که البته پیشتر این مباحث از سوی حکما مکتوب شده است.

ب. یکی از نقدهای غزالی بر دیدگاه حکما این بود که در صورت تطبیق قاعده بر خداوند و فرض عقول عشره، خداوند تنها یک مخلوق دارد و بقیه موجودات مخلوق خداوند نباشند. در پاسخ می‌توان گفت:

۱. این اعتراض حتی اگر صحیح باشد، فقط متوجه دیدگاه حکما است که صادر اول را

۱. مرحوم استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، در کتاب *تقادی بر تهافت الفلاسفه غزالی*، به اشکالات این دیدگاه غزالی پرداخته است.

عقل اول می‌دانند؛ زیرا عارفان بزرگی همچون قونوی نیز به این قاعده و تطبیق آن بر خداوند باور دارند، اما بر خلاف دیدگاه حکما معتقدند که صادر اول از خداوند عقل اول نیست، بلکه فیض منبسط و نفس الرحمان است که وجودش سعی و شامل بر همه موجودات است؛ بر خلاف عقل اول که محدود است و از عقل دوم و سوم و سایر مخلوقات و ممکنات متمایز است. گستردگی این موجود، تمامی عقول، نفوس، مادیات و نیز دنیا، برزخ و قیامت را پوشش می‌دهد و به تعبیری دو قوس صعودی و نزولی وجود را با همه مراتبش دربردارد. بر این اساس، واحدی است که ثانی ندارد و در مقابل و در عرض او هیچ وجود ممکن قرار ندارد و هرچه را که ثانی و دومی آن بینداریم، تحت پوشش و سیطره آن است. به قول حافظ:

این همه عکس می و نقش نگارین که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد
با فرض چنین واحدی، دیگر جایی برای طرح اشکال غزالی باقی نمی‌ماند؛ زیرا دغدغه
او این بود که تطبیق قاعده الواحد بر خداوند، موجب عدم شمول فاعلیت خداوند بر همه
مخلوقات می‌شود.

۲. این اعتراضات چهارگانه، حتی اگر همگی آنها وارد باشد، تنها متوجه حکمایی است که در خصوص نحوه پیدایش کثرت در عالم معتقدند در معلول اول سه حیثیت متکثر وجود دارد. ولی نکته قابل توجه در اینجا این است که نظام فیض و پیدایش کثرت در عالم از منظر حکمای متقدم اسلامی و حتی حکمای مشایی، صرفاً منحصر به دیدگاهی که غزالی نقل می‌کند (تصویر سه جهت در عقل اول) نیست؛ بلکه در اینجا دیدگاه‌های دیگری نیز وجود دارد که برخی از آنها با وجود نقایص و کمبودها ظرفیت پاسخگویی به برخی اشکالات غزالی را دارد.

یکی از این دیدگاه‌ها از سوی فارابی ارائه شده است. وی بر آن است که واجب تعالی عقل اول را بی‌واسطه می‌آفریند. این عقل صرفاً دارای دو جهت (نه سه جهت) است: علم وی به واجب تعالی و علم او به خودش که عین ذات او است. حیثیت علم عقل اول به واجب تعالی موجب پیدایش عقل دوم می‌گردد و حیثیت ذات او و یا علمش به خود نیز سبب پیدایش فلک اول. و این جریان ادامه می‌یابد. (آراء اهل المدینة الفاضله، ص ۶۱ - ۶۲). به این ترتیب در این تقریر دیگر سخن از حیثیت سوم، یعنی امکان به میان نمی‌آید و با این تقریر دست کم اشکال اول از چهار اشکال غزالی قابل طرح نیست.

۳. این اعتراض حتی اگر وارد باشد تنها متوجه حکمایی است که چنین تبیینی (آن‌گونه که غزالی مطرح کرد) از نحوه پیدایش کثرت در عالم دارند؛ یعنی به اصل نظریه کیهان‌شناسانه بطلمیوسی و وجود افلاک نه‌گانه با ویژگی‌های خاص آن و نیز پیوند میان عالم عقل و موجودات عقلی با این نظام کیهان‌شناسانه و نیز لزوم ده‌گانه بودن عقول طولی باور دارند؛

- در عالم، موجودات کثیر و متعددی همچون درخت، کوه و انسان وجود دارند که ممکن الوجودند.

- هر موجود ممکن در عالم به گونه‌ای مستقیم یا غیرمستقیم نیازمند به واجب تعالی است و بدون او وجود نخواهد یافت؛ زیرا تنها فاعل معطی وجود، خداوند است و بقیه فاعل‌ها زمینه‌ساز اعطای وجود به مخلوقات از سوی خداوندند.

- واجب تعالی واحد است و هیچ‌گونه کثرت درونی و 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 هم موجودی است ذاتا و فعلا مجرد به نام عقل که در کامل‌ترین مرتبه موجودات عقلانی قرار دارد.^۱

- این عقل واحد صادر از خداوند به دلیل معلولیت، لزوما جهات متکثری نیز در او

وجود دارد، بر خلاف واجب تعالی.^۲

- بنابراین می‌توان گفت از واجب تعالی تنها یک معلول بدون واسطه، یعنی عقل مجرد

۱. زیرا بر اساس قاعده امکان اشرف، صادر اول باید کامل‌ترین مخلوق باشد و موجوداتی همچون نفس، ماده، صورت، جسم و عرض به دلیل ضعیف‌تر بودن از عقل، صلاحیت صدور اول را ندارند و بر اساس همین قاعده، این عقل باید از همه عقول کامل‌تر باشد. عقل اول به لحاظ معلولیت و مخلوقیت لزوماً دارای جهاتی متعدد و کثیر، همچون امکان ذاتی، وجوب بالغیر و... می‌باشد؛ بی‌آنکه این امر موجب شود این کثرت‌ها در علت آن وجود داشته باشد.

۲. توضیح اینکه برخی از موجودات در عین وحدت و بساطت، صرفاً به دلیل معلولیت، محدودیت و نقصان وجودی، دچار تعدد حیثیات و جهات و ترکیب می‌شوند و هرچه این مرتبه وجودی ضعیف‌تر گردد، جهات کثرت و ترکیب در آن بیشتر خواهد شد. به عنوان مثال عقل اول که به اعتقاد حکما اولین موجود صادر از خداوند است، از آنجا که معلول و مخلوق خداوند است، صرف این معلولیت و افتقار و نیازمندی به حق تعالی، موجب شده است که او موجودی ممکن باشد و این جنبه امکانی موجب ترکیب و محدودیت او است. جنبه فقری این موجود، لازمه ذات او است و قابل انفکاک از آن نمی‌باشد. لیکن این تکثر به هیچ وجه به معنای نبودن وحدت و بساطت در همان محدوده وجودی آن نیست؛ چرا که او بعد از حق تعالی شدیدترین و قوی‌ترین وحدت و بساطت را دارد. بر این اساس عقول بعدی به دلیل ضعف بیشتر وجودی از جهات متکثر فراوان‌تری برخوردار می‌شوند.

که کامل تر از او قابل تصور نیست، صادر می شود و سایر موجودات به گونه ای از طریق این عقل پدید می آیند.

- اینکه نحوه پدید آمدن این همه موجود کثیر از عقل واحد، چگونه امکان پذیر است بر ما چندان معلوم نیست و به ضرس قاطع نمی توانیم درباره آن اظهار نظر کنیم.

- عدم آگاهی به نحوه پیدایش موجودات، لطمه ای به گزاره های یقینی پیشین و نتیجه بحث (تنها یک موجود از خداوند صادر می شود) وارد نمی آورد؛ زیرا این اصل با برهان ثابت شده است؛ همان گونه که در بسیاری از موارد - اعم از امور عقلی، تجربی و دینی - چنین است. زیرا گاهی وجود امری قطعی و خالی از شک و شبهه است؛ اما از چگونگی آن بی اطلاعیم و این بی اطلاعی تردیدی در حکم عقلی ایجاد نمی کند. به عنوان مثال، اینکه واجب تعالی موجود است، حکمی عقلی و قطعی است و یا هنگامی که صدایی را از جایی نامعلوم می شنویم و یا آبی را می نوشیم وجود آب و صدا برایمان قطعی است؛ هر چند که چگونگی وجود خداوند و ویژگی های آب و صدا را به تفصیل ندانیم.

همان گونه که ملاحظه می شود، این تبیین از پیش فرض های ذیل، اجتناب ورزیده است:
الف. پیوند ضروری میان وجود عالم عقل و موجودات عقلی با نظام کیهان شناسانه بطلمیوسی در نظریه خلقت و پیدایش کثرت در جهان؛
ب. اصل نظریه کیهان شناسانه بطلمیوسی و وجود افلاک نه گانه با ویژگی های خاص آن؛

ج. لزوم ده گانه بودن عقول طولی؛^۱

چنین تبیینی، جایی برای اشکال غزالی (عدم شمول خالقیت الهی و تهافت و عدم انسجام در دیدگاه اهل حکمت) وجود نخواهد داشت.^۲

۱. شیخ اشراق و خواجه نصیرالدین طوسی و بزرگانی دیگر، انحصار عقول را در ده عقل مورد انکار و یا تأمل قرار داده اند.

۲. تبیین دیگری را هم مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی در پاسخ به صدرالدین قونوی ارائه کرده است که خالی از اشکال نیست و به نظر می رسد خود ایشان هم چندان نسبت بدان تعلق خاطر ندارد (ر.ک: اجوبة المسائل النصیریة، ص ۲۳۰ - ۲۳۳).



منابع

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۷۸ش)، نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. آشتیانی، میرزا مهدی، (۱۳۶۰ش)، اساس التوحید، تهران: مولی.
۳. ابن سینا، (۱۴۰۳ق)، الاشارات و التنبیها، به همراه شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تهران: دفتر نشر کتاب.
۴. ابن سینا، التعليقات، با مقدمه و تحقیق دکتر عبدالرحمن بدوی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. بدوی، عبدالرحمن، (۱۹۸۴م)، موسوعة الفلسفة، بیروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
۶. بهمنیار بن مرزبان، (۱۳۴۹ش)، التحصیل، به کوشش مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران.
۷. رازی، فخرالدین، (۱۴۰۱ق)، المباحث المشرقیة، بیروت: دار الكتاب العربی.
۸. سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۹۷۶م)، مجموعه مصنفات، ج ۱ (التلویحات)، تصحیح و مقدمه: هنری کرین، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۹. شیرازی، صدرالدین، (۱۳۶۸ش)، الاسفار الاربعه، قم: مصطفوی.
۱۰. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۸۳ش)، اجوبة المسائل النصیریة، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۱. غزالی، محمد، (۱۳۹۲ق)، تهافت الفلاسفه، دارالمعارف، چاپ ششم.
۱۲. فخری، ماجد، (۱۳۷۲ش)، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه: نصرالله پورجوادی و...، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۳. کرین، هانری، (۱۳۸۴ش)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه: جواد طباطبایی، تهران: کویر.
۱۴. میرداماد، محمدباقر بن محمد، (۱۳۷۴ش)، القبسات، با تعلیق و تصحیح مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.