

بررسی قاعده‌الواحد از دیدگاه علیقلی بن قرچغای خان

مهدی عسگری^۱، منصور نصیری^۲، یوسف دانشور نیلو^۳

چکیده

قاعده‌الواحد در تاریخ تفکر اسلامی همواره مورد توجه فیلسوفان و متکلمان بوده است؛ عده‌یی به اثبات این قاعده و گروهی به نقد و رد آن همت گماشته‌اند. یکی از فیلسوفانی که به نقد این قاعده پرداخته علیقلی بن قرچغای خان ترکمانی، از شاگردان ملارجبعلی تبریزی است. او ابتدا سه برهان در اثبات قاعده از ابن‌سینا نقل کرده و سپس به بررسی و نقد آنها پرداخته است؛ برهان چهارمی نیز خود به این براهین افزوده است. بعقیده وی نکته کلیدی که در این برهانها نادیده گرفته شده، علم و نحوه ارتباط آن با ذات واجب‌الوجود است. ذات بسیط واجب عین علم به ماهیات است و ذاتی که به خود و به ماسوای خود علم و قدرت دارد و این علم عین ذات اوست، میتواند کثیر صادر کند. این نوشتار با روش تحقیق و نقد روش تاریخی و عقلی به تبیین و بررسی و نقد نظر این فیلسوف گمنام مهم عصر صفوی درباره قاعده‌الواحد میپردازد. بررسی

۱۷۵

تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۲/۱۰

تاریخ دریافت: ۹۸/۹/۲۷

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول)؛

mehdiaskari1371@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه پردیس فارابی دانشگاه تهران؛ nasirimansour@ut.ac.ir

۳. استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)؛ yusef.daneshvar@gmail.com



نشان میدهد که هرچند او تا حدودی توانسته برهانهای ابن‌سینا را واکاوی کند اما نگاه او جامع نبوده است.

کلیدواژگان: الواحد، صدور، علیقلی بن قرچغای خان، صادر اول، سنخیت.

* * *

مقدمه

قاعده الواحد از قواعد مهم فلسفی و کلامی در عالم اسلام است که سبب نزاعهای متعددی میان متکلمان و فیلسوفان شده است. بر اساس این قاعده، واجب‌الوجود تنها یک معلول بلاواسطه از خود صادر میکند و سایر موجودات بصورت سلسله مراتب از یکدیگر صادر میشوند. یکی از فیلسوفانی که درباره این قاعده تأمل و بحث کرده، علیقلی بن قرچغای خان ترکمانی، از فیلسوفان ناشناخته عصر صفوی است.

از زندگانی قرچغای خان اطلاعات اندکی در دست داریم. با توجه به اشاراتی که خود در برخی از آثارش کرده است، میتوان سال تولدش را ۱۰۲۰ یا ۱۰۲۵ ق. دانست. حدس این تاریخ بر اساس اشاری است که در ضمن بحث از ماهیت نور به عمر خود کرده است: «حقیقت و ماهیت نور و شعاع بصری موجود به وجود خاص که موضوع علم مناظر و مرایاست، تا حال تحریر که عمرم به شصت و شش سال رسیده است، در کتب حکمای متقدمین و متأخرین ندیده‌ام» (قرچغای خان، ۱۳۷۷: ۱/ ۵۲۹). سال وفات او نیز مشخص نیست اما با اشاره خود او، میدانیم که تا سال ۱۰۹۱ زنده بوده است^{۱۷۶} (همان: ۱۶۸/۲). قرچغای خان تنها از ملارجبعلی تبریزی بعنوان استاد خود نام برده است (همان: ۱/ ۱۷۰) اما برخی ملاشمسا گیلانی و محقق خوانساری را نیز از اساتید وی دانسته‌اند (آقابزرگ، ۱۴۳۰: ۸/ ۲۶۶؛ امین، ۱۴۰۳: ۸/ ۲۶۸). قرچغای خان آراء متعددی در حوزه طبیعیات و الهیات دارد که عمده آنها در



کتاب /حیا حکمت انعکاس یافته است. اکثر آثار او هنوز بصورت مخطوط است و اغلب به زبان فارسی نوشته شده‌اند، اما متن آنها برای خواننده امروزی بسیار سنگین جلوه میکند، بگونه‌یی که میتوان گفت در بعضی موارد خواننده از فهم متن عاجز میماند. جعل اصطلاحات و زبان فارسی آمیخته به عربی، بر دشواری فهم عبارات او افزوده است. از مهمترین آراء فلسفی او میتوان به متشیح دانستن اشتراک لفظی وجود، شیخ دانستن وجود ذهنی و نفی قاعده الواحد اشاره کرد. در این مقاله به بررسی نظر قرچغای خان درباره قاعده الواحد خواهیم پرداخت؛ استدلالی که او برای نفی این قاعده اقامه کرده ابتکاری است و میتوان گفت تا حد زیادی متأثر از کلام و فلسفه شیعی است.

پیشینه بحث

درباره قاعده الواحد، تاکنون مقاله، کتاب و پایان‌نامه بسیاری نوشته شده که از آن جمله میتوان به یثربی، ۱۳۸۴؛ صولتی، ۱۳۹۴؛ خادمی و عسگری، ۱۳۹۶ و پارسایی، ۱۳۹۱ اشاره کرد. اما در مورد نظر قرچغای خان درباره این قاعده پژوهشی صورت نگرفته است. قرچغای خان به اندیشه‌های قرآنی و روایی، عرفانی، فلسفه مشاء، فلسفه اشراق، فلسفه نوافلاطونی و آراء استادش، رجبعلی تبریزی توجه ویژه داشته است، از اینرو نقد این قاعده مهم نوافلاطونی توسط حکیمی که خود متأثر از اندیشه‌های نوافلاطونی است، حائز اهمیت است.

تاریخچه قاعده الواحد

قاعده «الواحد لایصدر عنه إلاً الواحد» را میتوان یک قاعده نوافلاطونی دانست. فلوطین در مجموعه آثار (۱۵ - ۳ - ۵) خود به این قاعده اشاره کرده و مینویسد: «چگونه واحد میتواند کثرتی را خود فاقد آن است پدید آورد؟... شاید بتوان پذیرفت که از واحد واحدی صادر میشود».

او معتقد است واحدی که از آن واحد دیگر صادر میشود، واحد بمعنای راستین است، به این معنی که ذاتی است که وحدت عین ذات اوست نه اینکه وحدت بر آن عارض شده باشد (همان: ۱- ۵- ۵). البته عده‌یی همچون قرچغای خان این قاعده را به ارسطو نسبت میدهند (قرچغای خان، ۱۳۷۷: ۲/ ۳۸۶).

این قاعده در جهان اسلام نیز پذیرفته شد (فارابی، ۲۰۰۸: ۱۴۲؛ لاهیجی، ۱۴۲۹: ۲/ ۲۷۴). قاعده‌الواحد در جهان اسلام برای تبیین آفرینش و صدور کثرت از واحد حقیقی مورد استفاده قرار گرفت، گرچه همواره به دلایلی همچون محدود کردن قدرت مطلقه الهی، مورد انتقاد متکلمان بوده است (ایچی، ۱۴۱۹: ۴/ ۱۲۸؛ آمدی، ۱۴۲۴: ۱/ ۶۶۳).

براهین قاعده‌الواحد

قرچغای خان در ابتدای بحث درباره‌ی این قاعده، سه برهان از ابن‌سینا نقل کرده و سپس به نقد هرکدام از آنها پرداخته است. ما نیز این سه برهان را با توجه به منابع اصلی آنها ذکر میکنیم. میتوان گفت قاعده‌الواحد توسط ابن‌سینا برهانی شده است؛ مهمترین استدلالهای او در *الإشارات و التنبیهات*، *المباحثات و الشفاء، المبدأ و المعاد و النجات* آمده است.

الإشارات و التنبیهات

ابن‌سینا در *الإشارات* قاعده‌الواحد را تحت عنوان «تنبیه» مطرح کرده که بمعنای بدیهی بودن این قاعده نزد اوست. فلاسفه دیگری نیز بوده‌اند که این قاعده را بدیهی دانسته‌اند (ر.ک: لاهیجی، ۱۴۲۹: ۲/ ۲۸۶؛ تبریزی، ۱۳۸۶: ۲۶).
تقریر برهان در *الإشارات* چنین است:

اگر از یک علت دو چیز با عنوان الف و ب صادر شوند، نشان‌دهنده‌ی اینست که در ذات علت دو حیثیت برای صدور دو معلول بوده است؛ بعبارت دیگر،



این دو معلول از دو حیثیت مختلف صادر شده‌اند. این دو حیثیت از سه حالت خارج نیستند: یا از مقومات علتند، یا از لوازم علتند یا یکی از مقومات و دیگری از لوازم علت است. در هر سه فرض، داشتن حیثیتهای متفاوت سبب ترکیب در ذات علت میشود، درحالیکه واحد را در اینجا واحد بسیط فرض کرده بودیم. پس از علت واحد بسیط یک چیز بیشتر صادر نمیشود، وگرنه مستلزم ترکیب است و این خلاف فرض است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳/ ۱۲۲).

الهیات شفاء، المبدأ و المعاد و الهیات نجات

نخستین موجود از واحد بسیط حقیقی نمیتواند کثیر باشد، چه این کثرت، کثرت عددی باشد یا بر مبنای انقسام ماده و صورت، زیرا علت پیدایش پدیده‌ها ذات علت است نه چیز دیگر. آن جهت و حکمی که در آن ذات علت منشأ پیدایش پدیده خاصی میشود، بگونه‌یی نیست که از آن پدیده دیگر لازم آید. بنابراین، اگر از علت واحد دو حقیقت که در ذات با هم مختلف هستند یا دو حقیقت متباینی که شیء دیگری را ایجاد میکنند (مانند ماده و صورت که جسم را تشکیل میدهند) پدید آید، آنگاه آنها معلول دو جهت مختلف در ذات علت خواهند بود و از آنجاکه ما علت را بسیط فرض کرده بودیم، در اینجا در ذات علت بخش‌پذیری و ترکیب لازم می‌آید که خلاف فرض است؛ زیرا این دو جهت اگر از لوازم ذات باشند، باید ذاتی فرض شود تا بتوان لوازم ذات را به آن نسبت داد و در این فرض اگر لوازم ذات را بپذیریم همان اشکال ترکیب یا بخش‌پذیری برای ذات بسیط ثابت میشود که خلاف فرض است (همو، ۱۴۰۴: ۴۰۳؛ ۱۳۷۹: ۶۵۱؛ ۱۳۶۳: ۷۸).

۱۷۹

المباحثات

اگر از علت واحد از همان حیثیتی که الف صادر میشود، ب نیز صادر شود، سپس از همان حیثیت که الف از آن صادر شده حیثیت لالف نیز صادر شده



است، زیرا ب همان لالف است. در این صورت از علت واحد هم الف و هم لالف صادر شده که تناقض است (همو، ۱۳۷۱: ۲۵۳).

استدلال قرچغای خان

قرچغای خان بعد از بیان سه استدلال فوق، از استدلال دیگری نیز بحث میکند که معتقد است از روی دو استدلال اول به ذهن خود وی خطور کرده است. تقریر برهان او اینگونه است:

الف) علت از آن جهت که علت است، در خارج نیست بلکه در خارج با اضافه به یک معلول است. بعبارت دیگر، علت و معلول بوصف کلی (که مبهم است) در خارج وجود ندارند بلکه در خارج علت و معلول خاص داریم و هر کدام از این مفاهیم با اضافه شدن به یکدیگر در خارج معنا پیدا میکنند. برای مثال، زید از آن جهت که علت بوجود آمدن عمرو است، پدر نامیده میشود.

ب) میدانیم که مفهوم علیتی که برای ب (بمثابه معلول) با علت خاص صادق است، غیر از مفهوم علیتی است که برای ج صادق است.

نتیجه: اگر واجب‌الوجود علت ب و ج هر دو با هم باشد، پس یا متصف به دو خصوصیت متفاوت (ب و ج) است یا متصف به یک خصوصیت. اگر متصف به یک خصوصیت باشد، ذات بسیط واجب‌الوجود، بدلیل اتصاف به مبدأ بودن برای ب (مثلاً)، علت ب خواهد بود و بحسب عدم اتصاف به ج، علت برای ج نخواهد بود. بعبارت دیگر، ذات بسیط واجب‌الوجود از آن خصوصیت (حیثیت) که علت برای ب است نمیتواند علت برای ج باشد، زیرا اگر از همان خصوصیت که ب از آن صادر شده است ج نیز صادر شود، آنگاه ب و ج نباید با یکدیگر تفاوتی داشته باشند، در صورتی که مفهوم ب غیر مفهوم ج است. در نتیجه، ذات بسیط واجب‌الوجود نمیتواند از آن حیثیت که علت ب است، علت ج نیز باشد.

اگر ذات بسیط واجب‌الوجود متصف به دو خصوصیت شود، از چند حالت خارج



نیست: یا هر دو اجزاء ذاتند، یا هر دو زائد بر ذاتند، یا هر دو لازم ذاتند، یا یکی از آنها عین ذات و دیگری زائد بر ذات واجب است. اگر هر دو از اجزاء ذات او باشند، آنگاه لازم می‌آید که واجب‌الوجود محتاج به غیر (که همان اجزاء هستند) باشد و ترکیب در ذات بسیط او لازم آید. اگر یکی یا هر دو، زائد بر ذات یا لازم ذات باشند، باز هم نتیجه این میشود که واجب‌الوجود در صفات کمالی خود محتاج به غیر باشد (که همان امر زائد بر ذات اوست). بنابراین، اگر از واجب‌الوجود یک معلول صادر نشود یا احتیاج واجب‌الوجود به اجزاء لازم می‌آید یا ترکیب در ذات، که هر دو شق در مورد واجب‌الوجود باطل است؛ پس از واجب‌الوجود تنها یک معلول بیواسطه بوجود می‌آید (قرچغای خان، ۱۳۷۷: ۲/ ۳۸۹ - ۳۸۸).

نقدهای قرچغای خان بر براهین

از نظر قرچغای خان تمام استدلالهای پیش‌گفته، نمیتوانند مدعای خود را اثبات کنند.

رد استدلال اول و دوم

ذات به تقسیم اولی بر دو قسم است: ذاتی که بالذات مرکب است (مانند جسم طبیعی که بالذات مرکب از ماده و صورت است) و ذاتی که بسیط محض است، هم در خارج و هم در نفس‌الأمر. قسم اخیر خود به سه قسم تقسیم میشود:

۱. ذاتی که هم به خود و هم به غیر خود علم ندارد. این ذات خود بر دو قسم

- ۱۸۱ است: الف) ذاتی که تنها مبدأ انفعال و قبول از غیر است (مانند هیولای اولی که نه به خود علم دارد و نه به غیر و فقط مبدأ قبول است)، چه فصل منوع آن مبدأ یک انفعال و قبول از غیر باشد (مانند هیولای اولی فلکی) و چه مبدأ قبول و انفعال بینهایت از غیر باشد (مانند نوع و فصل هیولای عنصری). ب) ذاتی که مبدأ یک فعل باشد (مانند صورت آتش که تنها مبدأ احراق است).



۲. ذاتی که هم به خود علم دارد و هم به غیر خود و قادر بر ایجاد موجودات نیز هست، اما این علم و قدرت زائد بر ذات اوست. بیشک این ذات مرکب از ذات و صفت است. از اینرو هرگاه متصف به علمی شود، مبدأ و اثر خاصی در او پدید می‌آید. برای این قسم میتوان عقول را مثال زد؛ عقول هم به خود علم دارند و هم به غیر خود، ولی این علم و قدرت زائد بر ذات آنهاست.

۳. ذاتی که بسیط محض است و عالم به خود و به ماسوای خود است و قادر بر ایجاد اشیاء نیز هست، اما این علم و قدرت عین ذات اوست؛ بعبارت دیگر، علم به خود و علم به اشیاء در واقع یک علم باشد. باتوجه به این ویژگی، این قسم تنها یک مصداق دارد و آن هم واجب‌الوجود است که هم علم و هم قدرت در او عین ذاتش هستند.

حال، با توجه به ویژگیهایی که برای قسم سوم برشمردیم، استدلال اول و دوم موجه نخواهند بود، زیرا در ذاتی که هویت آن بسیط است و معانی و علوم مختلف عین ذات او هستند، نمیتوان جهات متغایر تصور کرد چه رسد به اینکه گفته شود اگر خداوند هم به الف و هم به ب علم داشت، در ذات او تکثیری ایجاد میشود. جمعبندی این استدلال اینگونه است:

اگر بالفرض ذاتی باشد بسیط که علم او به هر معلول خاص، عین ذات بسیط او باشد نه جزء ذات و نه زائد بر ذات، و بمحض علم به معلول، مبدأ معلول بوده، علمش عین قدرتش باشد، نه به امر زائد بر ذات او، بلکه چنانکه ارسطو و سایر محققین حکما گویند، هم ذات باشد کله و هم وجود باشد کله و هم قدرت باشد کله و هم علم به معلول خاص باشد کله و هم علم به معلول خاص دیگر باشد کله، هر آینه بطریق اولی هم متخصص به مبدأ ل«ب» خواهد بود بکله و هم متخصص به مبدأ ل«ج» خواهد بود بکله، بعنوان وحدت و بساطت صرف بنحو أعلا و أشرف (همان: ۲ / ۳۹۱ - ۳۸۹).

ماحصل استدلال قرچغای خان اینست که ذاتی که صفاتش عین ذاتش است، با صدور هر معلول از او، او بتمام ذات به آن، علم دارد و ذات او عین علم به ماهیات مختلف و متکثر است. از اینرو صدور معلولهای بسیار از ذاتی که چنین خصوصیتی دارد بعید نیست و جهات کثرت نیز در آن بوجود نمی‌آید. جهات کثرت زمانی بوجود می‌آید که ذات بسیط، علم و قدرت بر ایجاد داشته باشد اما این علم و قدرت، زائد بر ذات او باشد. از آنجا که صفات واجب‌الوجود عین ذاتش هستند و ذات او عین علم به ماهیات مختلف و متکثر است، پس صدور معلولهای بسیار سبب بوجود آمدن جهات کثرت در ذات او نمیشود؛ زیرا با صدور هر معلول، واجب‌الوجود با تمام ذات به آن معلول علم دارد.

قرچغای خان علاوه بر اشکال بالا، اشکال دیگری نیز بر دو برهان اول ابن‌سینا وارد کرده است. قبل از بیان اشکال قرچغای خان ناگزیر از بیان یک مقدمه هستیم. فلاسفه برای عالم نه فلک قائل بودند؛ فلک الأفلاک را فلک اطلس مینامیدند و بعد از آن به فلکی بنام فلک ثوابت قائل بودند. فلک ثوابت محل کواکب ثابتة بود و بعد از آن هفت فلک دیگر قرار داشت (سجادی، ۱۳۷۳: ۲۵۷/۱). قرچغای خان با استفاده از این مطلب، به نقد دو برهان ابن‌سینا پرداخته است.

ابن‌سینا در برهان خود مدعی است که صدور دو معلول از فاعل بسیط، سبب ترکیب حقیقی در ذات او میشود. اگر چنین چیزی صحیح باشد، لازم می‌آید که فاعل فلک ثوابت و کواکب ثابتة مرکب از اجزاء بینهایت باشد و برخی از این اجزاء بینهایت، جنس فلک باشد یا خود اجناس بینهایت باشند یا بعضی از آن اجزاء بینهایت فصل مقوم فلک باشند یا فصول مقوم برای فلک بینهایت باشند (قرچغای خان، ۱۳۷۷: ۲/۳۹۱). اشکال این مطلب روشن است، زیرا نمیتوان برای شیء واحد اجناس و فصول نامتناهی در نظر گرفت. از اینرو دو برهان اول ابن‌سینا را نیز نمیتوان تام دانست.

۱۸۳



عسگری، نصیری، دانشور نیلو؛ بررسی قاعده الواحد از دیدگاه علیقلی بن قرچغای خان

سال دهم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۸
صفحات ۱۹۲ - ۱۷۵

اشکال سوم برهان ابن‌سینا اینست که وی مدعی است از عقل اول بیواسطه سه معلول صادر میشود: عقل، نفس فلک، ماده (هیولای اولی) فلک. اگر مراد ابن‌سینا از لزوم تکثر در فاعل بسبب تکثر در صدور معلول، تکثر اجزاء ماهوی باشد، لازم می‌آید که عقل اول نیز مرکب از اجزاء ماهوی باشد. توضیح اینکه، اگر تکثر را به اجزاء ماهوی برگردانیم، آنگاه باید بگوییم که عقل اول از جنس و فصل ترکیب شده که این نیز خلاف نظر ابن‌سیناست. دیگر آنکه، مبدأ فعل فصل است نه جنس، و از آنجاکه اجزاء ماهوی برای عقل تصور کردیم و عقل اول نیز دارای جنس و فصل شد، در نتیجه فصل او مبدأ فعل خواهد بود و میدانیم که فصل میتواند مبدأ فعل واحد باشد نه بیشتر؛ این درحالی است که از عقل اول سه چیز صادر شده است و این خلف است. اگر هم منظور ابن‌سینا از لزوم تکثر در فاعل، تکثر حقیقی و خارجی باشد، آنگاه لازم می‌آید عقل اول از سه جزء حقیقی خارجی مرکب باشد درحالیکه ابن‌سینا و پیروانش عقل اول و تمامی عقول دیگر را بسیط میدانند (همان: ۳۹۲-۳۹۱).

رد استدلال سوم

قرچغای‌خان معتقد است این استدلال نیز وافی به مقصود نیست و بهمین دلیل است که افرادی همچون فخررازی به ابن‌سینا اشکال کرده‌اند (فخررازی، ۱۴۱۱: ۱/ ۴۶۶ - ۴۶۵). رد این استدلال اینگونه است:

همانطور که گذشت ذات بسیط محضی که فاعل باشد، سه قسم است: (۱) ذاتی که نه به خود و نه به غیر خود، علم* ندارد، فقط باید فاعل باشد و تنها مقتضی یک اثر را دارد، مانند صورت آتش که تنها از آن سوزاندگی انتظار میرود. بدیهی است که وقتی از یک ذات تنها یک اثر مورد انتظار باشد، اگر دو چیز از آن پدید آید لازم می‌آید که ذات واحد هم به الف و هم به لالف متصف

* منظور از علم در اینجا مطلق علم فعلی و انفعالی است.

شود و این اتصاف به نقیضین است که محال است.

۲) قرچغای خان برای رد قسم دوم از ذات بسیط که ذکر آن گذشت، استدلالی ارائه نکرده است؛ شاید به این دلیل که علم و قدرت را در این قسم زائد بر ذات میدانند و از اینرو صدور معلولهای متعدد از آن را همانند شق نخست، مردود می‌شمارد.

۳) اما ذات بسیطی که هم به خود و هم به ماسوای خود عالم است و علمش به خود و ماسوا عین ذاتش باشد و این علم با دیگر صفات او نیز یکی باشد - به این معنا که علم او مغایرتی با قدرت و صفات دیگرش نداشته باشد - این ذات اگر از آن دو چیز یا بیشتر صادر شود، از آنجا که علم به الف مثلاً عین علم به لالف است و علم نیز عین قدرت است، ایرادی ندارد، چراکه «چون علم به معنی مذکور به «الف» عین ذات او و علم به معنی مذکور به «ب» نیز عین ذات اوست، تکثر و ترکیب ذات از اجزاء یا تکثر صفات از صفات یا تکثر ذات از ذات و صفات لازم نمی‌آید» (همان: ۳۹۶ - ۳۹۵).

رد استدلال چهارم

قرچغای خان برای رد این استدلال از مقدماتی استفاده کرده که پیشتر به آنها اشاره شد:

مقدمه اول: واجب‌الوجود عالم به جمیع موجودات است.

مقدمه دوم: این علم عین ذات واجب‌الوجود است.

مقدمه سوم: ذات او عین علم به ماهیات است؛ به این معنا که هر آنچه بر ب و ج (مثلاً) مترتب میشود، بر ذات بسیط محض او نیز مترتب میشود؛ البته بنحو اعلی و اشرف.

مقدمه چهارم: ذات بسیط واجب‌الوجود در قیاس با ماهیات مختلف و متکثر، متجزی بالعرض است.

۱۸۵

او برای توضیح بیشتر مقدمهٔ چهارم، تأکید میکند که ذات واجب‌الوجود متجزی بالعرض است نه متجزی بالذات، زیرا اگر متجزی بالذات باشد ذات، محل ماهیات مختلف خواهد شد.

باتوجه به این چهار مقدمه، استدلال ابداعی خود وی نیز باطل میشود، چراکه با توجه به مقدمهٔ سوم و چهارم، ذات واجب‌الوجود هم میتواند عین علم به ب باشد و هم عین علم به ج. از اینرو نمیتوان گفت علم به ب و ج با هم، سبب تکثر در ذات بسیط واجب‌الوجود میشود، زیرا ب و ج هر دو عین ذات هستند (همان: ۳۹۷-۳۹۶).

نقد و بررسی

برای اثبات یک مدعا، باید برهانی غیرقابل نقض ارائه کنیم و برای رد آن، تمامی برهانهایی که له آن مدعا نقل شده‌اند، را نقد کنیم. قرچغای‌خان از میان دلایلی که برای قاعدهٔ الواحد نقل شده، تنها استدلالهای ابن‌سینا را مورد بررسی و نقد قرار داده است. البته تشخیص وی بر این مطلب که عمدهٔ استدلالهای این قاعده را ابن‌سینا مطرح کرده و دیگر فیلسوفان نیز استدلالهای او را نقل کرده‌اند، صائب است، اما استدلالهای دیگری نیز میتوان در کتابهای فیلسوفان بر اثبات این قاعده یافت. یکی از این استدلالها را ملارجبعلی تبریزی، استاد قرچغای‌خان در *الأصل الاصلی* مطرح کرده است. تبریزی معتقد است با نظر به ذات علت درمی‌یابیم که بین علت با معلول خاص خود مناسبت و خصوصیتی وجود دارد که سبب میشود ۱۸۶ این معلول از این علت صادر شود، زیرا اگر این خصوصیت و مناسبت ذاتی بین علت و معلول برقرار نباشد، لازم می‌آید که از هر علتی هر معلولی صادر شود و این مستلزم ترجیح بلامرجح است که محال است (تبریزی، ۱۳۸۶: ۲۷). این دلیل به قاعدهٔ سنخیت موسوم است و میتوان آن را بعنوان مبنای قاعدهٔ الواحد پذیرفت. حال اگر نقد قرچغای‌خان بر قاعدهٔ الواحد بمنظور رد مفاد این قاعده بوده



است، باید تمام برهانهای نقل شده در اینباره را نقد میکرد، در صورتی که دیدیم این برهان تبریزی را نقد نکرده است. ولی اگر صرفاً قصد داشته که برهانهای ابن‌سینا را نقد کند، شاید بتوان گفت تا حدی موفق بوده است. اما با توجه به برهانی که خود او برای اثبات این قاعده اضافه کرده و نتیجه‌یی که از نقد استدلالها گرفته (صدور کثیر از واحد بسیط) است، میتوان گفت چندان موفق نبوده است، زیرا تمام استدلالهای این قاعده را مورد نقادی قرار نداده است. از اینرو وی میتواند ادعا کند که صرفاً برهانهای سه‌گانه ابن‌سینا و یک برهان ابداعی خود را نقد کرده است، ولی نمیتواند جواز صدور کثیر از واحد را صادر کند، چون تمام برهانها در این زمینه را مورد نقادی قرار نداده است. در ضمن، وی به پیش‌فرضهای قاعده نیز توجه نکرده است؛ مثلاً بدون توجه به قاعده صدور بعنوان یکی از مهمترین پیش‌فرضهای قاعده الواحد، سخن از صدور کثیر از واحد بمیان آورده است. قاعده صدور نیز همچون قاعده الواحد، قاعده‌یی نوافلاطونی است که چنین تقریر شده است.

هر ذاتی در درون خود استعدادی دارد که بحکم آن، باید شکفته شود و چیزهایی که سپستر از او و فروتر هستند را پدید آورد. در این جریان، آنچه در مرتبه بالاتر قرار دارد در جایگاه خود ساکن است و ثابت میماند و در همین حال، آنچه را فروتر از اوست به اصطلاح، میزاید و بدینسان ملأیی را که در درون خود دارد بیرون میریزد و حق ندارد آن را در خود نگاه دارد بلکه ناچار است همواره پیش برود تا تحقق فعلیت پایینترین مرتبه ممکن، گسترش بیابد، زیرا هیچ مانعی وجود ندارد برای اینکه هر چیزی بر حسب میزان توانایش از ذات نیک بهره‌ور گردد (افلوطین، ۱۳۶۶: ۴-۸-۶).

با توجه به این عبارت میتوان گفت احد فلوطین - که از او تنها یک چیز صادر میشود - ذاتی است که بضرورت چیزی از او سرریز میشود و این در

حالی است که احد به آن علم ندارد. قرچغای خان مدعی است که واجب‌الوجود علمش عین ذات اوست، اما از صدور کثیر از واحد سخن میگوید. حال سؤال اینست که آیا معنایی که او به صدور میدهد با آنچه در سنت فلسفه اسلامی آمده، همان است یا متفاوت؟ او توضیحی در مورد اصطلاح صدور نداده است، از اینرو میتوان گفت او از صدور همان را اراده میکند که فلاسفه پیشین اراده کرده‌اند و اگر این مسئله صحیح باشد، باید گفت علمی که او در مورد واجب‌الوجود در نظر گرفته و آن را عین ذات او دانسته است، با آنچه در قاعده صدور آمده، ناسازگار است، زیرا در این قاعده واجب‌الوجود (احد) بدون علم و اراده می‌آفریند و این کار را بنا بر ضرورت انجام میدهد.

فارابی در اینباره مینویسد: «و الأول هو الذی عنه وجد و متی وجد للأول الوجود الذی هو له، لزم ضرورة أن یوجد عنه سائر الموجودات» (فارابی، ۱۹۹۵م: ۴۵). در این عبارت فارابی، واجب‌الوجود بضرورت موجودات را می‌آفریند و این بدین معناست که علم و اراده‌یی که قرچغای خان - یا هر فیلسوف دیگری که قاعده صدور را قبول دارد - برای واجب‌الوجود قائل است، با پیش‌فرض قاعده صدور ناسازگار است. این ناسازگاری اولاً و بالذات، در ضرورتی است که ذاتی واجب‌الوجود است و میدانیم اگر کاری از روی ضرورت انجام شود، علم و اراده درباره آن معنایی ندارد. در نتیجه، سخن ما درباره علم و اراده‌یی است که نقشی در صدور داشته باشد و علم و اراده‌یی که نقشی در صدور ندارد (اگر بتوان ذاتی که ضرورت برای او در صدور شرط اساسی است را با علم و اراده دانست) ۱۸۸ مسئله‌یی است که پرداختن به آن در مجال این مقاله نیست.

نقد دیگری که میتوان به قرچغای خان وارد دانست اینست که وی برمبنای آموزه‌های کلامی به نقد قاعده الواحد پرداخته است. توضیح اینکه وی ذات بسیطی را تصور میکند که هم به خود و هم به ماسوای خود علم دارد و قادر

به ایجاد ماسوای خود نیز هست و این قدرت و علم عین ذات اوست. حال اگر کسی در مقابل، مدعی شود که ما نیز بهمین ذات اعتقاد داریم که بسیط است و به خود و به ماسوای خود علم دارد و قادر بر ایجاد ماسوای خود نیز هست، اما علم و قدرت زائد بر ذات اوست - همانطور که اشاعره به آن معتقدند (مقداد، ۱۴۰۵: ۲۰۲) - استدلال قرچغای خان تام نخواهد بود و این قسم را دربرنمیگیرد. بعبارت دیگر، آنچه قرچغای خان در استدلال خود بر رد قاعدهٔ الواحد مطرح کرده است، به نظریهٔ رقیب که صفات واجب‌الوجود را زائد بر ذات میدانند، جواب نمیدهد. از اینرو میتوان گفت این دیدگاه قرچغای خان ناظر به کسانی است که معتقد به عینیت صفات با ذات هستند. البته شاید این پیش‌فرض در ذهن قرچغای خان بوده که هرکس به زیادت صفات بر ذات قائل است، نمیتواند قاعدهٔ الواحد را بپذیرد. اما تا آنجا که نگارنده جستجو کرده است نتوانسته این معنا را در کلام قرچغای خان بیابد.

نقد دیگری که بر قرچغای خان میتوان وارد دانست به ردیهٔ او بر استدلال چهارم برمبگردد. او معتقد است ذات واجب، عین علم به ماهیات است و برای اینکه ذات واجب محل ماهیات مختلف و متکثر نشود از واژهٔ «متجزی بالعرض» استفاده میکند. اما با اضافه کردن بالعرض به متجزی نمیتوان ذات را از محل ماهیات مختلف و متکثر منزه کرد، زیرا بنا بر ادعای خود قرچغای خان، علم به تمام ماهیت عین ذات حق تعالی و ماهیات نیز بالذات مٌثار کثرت هستند. بنابراین، نمیتوان گفت ذات واجب محل ماهیات مختلف نخواهد بود.

۱۸۹

منظور از اینکه ذات واجب عین ماهیات میشود نیز چندان مشخص نیست، زیرا این سؤال مطرح میشود که آیا ذات واجب عین ماهیات خارجی میشود یا عین مفهوم آنها. در فرض اول، ذات واجب باید به تعداد ماهیات خارجی متکثر شود که این بالضرورة باطل است. در فرض دوم نیز ذات باید عین مفاهیم



عسگری، نصیری، دانشور نیلو؛ بررسی قاعدهٔ الواحد از دیدگاه علیقلی بن قرچغای خان

متضاد شود که این نیز امری محال است. بنابراین، نمیتوان این سخن قرچغای خان را پذیرفت که ذات واجب «متجزی بالعرض» است.

جمعبندی و نتیجه‌گیری

قرچغای خان بر مبنای آموزهٔ عینیت ذات با صفات به نقد برهانهای مطرح شده دربارهٔ قاعدهٔ الواحد پرداخته است. او علاوه بر برهانهای ابن‌سینا، یک برهان ابداعی نیز مطرح کرده و به رد آن پرداخته است. برآورد کلی او از قاعدهٔ الواحد و برهانهای اقامه شده برای آن اینست که هیچکدام از این برهانها نمیتواند مدعای مطرح‌کنندگان آنها را اثبات کند، از اینرو موجه خواهیم بود اگر بگوییم ذات بسیطی که علم و قدرت عین ذات اوست میتواند کثیر بیافریند.

اما قرچغای خان اولاً، به نقد تمام برهانهای مطرح شده در مورد این قاعده نپرداخته است (برای مثال برهانی که از تبریزی نقل کردیم). ثانیاً، وی به پیش‌فرض قاعدهٔ صدور توجه نداشته و با توجه به تناقضی که قاعدهٔ صدور برای او و تمام قائلان به این قاعده مطرح میکنند، در نظر خود از قاعدهٔ صدور استفاده کرده است. ثالثاً، نظریهٔ او بگونه‌یی مطرح شده که نظریهٔ رقیب را پاسخ نمیدهد، به این معنا که اگر کسی معتقد بود ذات بسیطی وجود دارد که هم علم به خود و هم به ماسوای خود دارد، اما صفات او عین ذاتش نیست بلکه زائد بر ذات اوست، دیدگاه قرچغای خان پاسخی برای آن مطرح نکرده است.

از تمام آنچه گفته شد میتوان این نتیجه را گرفت که استدلال قرچغای خان ۱۹۰ برای اثبات نظر خود وافی به مقصود نیست، اما این بدان معنا نیست که قاعدهٔ الواحد را میتوان قاعدهٔ موجهی دانست و آن را با محک برهان اثبات کرد.

منابع

آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن (۱۴۳۰ق) *طبقات اعلام الشيعة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.



سال دهم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۸

آمدی، سیف‌الدین (۱۴۲۴ق) *أبكار الأفكار في أصول الدين*، تحقیق و تعلیق احمد فريد المزيدي، بيروت: دارالكتب العلمية.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳) *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

_____ (۱۳۷۱) *المباحثات*، توضیح و مقدمه محسن بیدارفر، قم: بیدار.

_____ (۱۳۷۵) *الإشارات والتنبيهات مع المحاکمات*، قم: نشر البلاغة.

_____ (۱۳۷۹) *النجاة من الفرق في بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.

امین، محسن (۱۴۰۳ق) *اعیان الشیعه*، بيروت: دار التعارف للمطبوعات.
ایجی، قاضی عضدالدین (۱۴۱۹ق) *شرح المواقف*، تصحیح عمر الدمیاطی، بيروت: دارالكتب العلمية.

پارسایی، جواد (۱۳۹۱) «تبیین رابطه قاعده‌الواحد با قاعده‌بسیط الحقیقه در فلسفه اسلامی»، حکمت رضوی، شماره ۲۷ و ۲۶.

تبریزی، ملارجبعلی (۱۳۸۶) *الاصیل الاصلی*، تصحیح و مقدمه عزیز جوانپور هروی و حسن اکبری بیرق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

خادمی، حمیدرضا؛ عسگری، مهدی (۱۳۹۶) «بررسی پیشینه یونانی قاعده‌الواحد و چگونگی انتقال و نقد آن در فلسفه اسلامی»، *الهیات تطبیقی*، شماره ۱۸.

سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۳) *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران: دانشگاه تهران.

صولتی، یحیی (۱۳۹۴) «چگونگی صدور کثرت از وحدت بر مبنای قاعده‌الواحد در نزد ابن‌سینا و سهروردی»، حکمت و فلسفه، شماره ۱.

۱۹۱

فارابی، ابونصر (۱۹۹۵م) *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، تقدیم و تعلیق علی بوملحم، بيروت: دار و مكتبة الهلال.

_____ (۲۰۰۸م) *رسائل الفارابی*، تحقیق موفق فوزی الجبر، دمشق: دارالینابیع.

رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق) *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبيعیات*، قم: بیدار.



فلوطین (۱۳۶۶) *مجموعه آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
قرچغای خان، علیقلی (۱۳۷۷) *احیای حکمت*، تصحیح و تحقیق فاطمه فنا؛ مقدمه
غلامحسین ابراهیمی دینانی، تهران: دفتر میراث مکتوب.
لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۹ق) *شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*، تحقیق اکبر
اسد علی زاده، با مقدمه جعفر سبحانی، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
مقداد، فاضل بن عبدالله (۱۴۰۵ ق) *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*، قم:
کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
یثربی، سیدیحیی (۱۳۸۴) «نقدی بر قاعده الواحد و اصل سنخیت»، نقد و نظر، شماره
۳۷ و ۳۸.