

کاربردهای قاعده‌الواحد در علوم اسلامی

سید محسن میری (حسینی)*

چکیده

دانشمندان اسلامی قاعده‌الواحد را در دانش‌های مختلف و موضوعات متعددی به کار گرفته‌اند. تبیین و بررسی برخی از کاربردهای قاعده‌الواحد در دانش‌هایی همچون مابعدالطبیعه، طبیعیات و اصول فقه، موضوع نوشتار حاضر است.

کلیدواژه‌ها: قاعده‌الواحد، صادر اول، حقیقی، اعتباری، فلسفه، علم اصول، ادبیات.

مقدمه

پیام قاعده‌الواحد به اجمال این است که «به حکم برهان عقلی، از علت واحد بیش از یک معلول بدون واسطه (مستقیم) صادر نمی‌شود.» اگرچه ریشه‌های بحث از این قاعده در سخنان افلاطون در *اثنادها* و *اثولوجیا* و نیز پروکلس در کتاب *الخیر المحض* است که بر دیدگاه‌های نوافلاطونی مبتنی است، ولی برهانی کردن، تبیین ابعاد مختلف، بهره‌گیری از لوازم و نتایج و به کارگیری آن در موارد متعدد، در سنت عقلانی اسلامی صورت پذیرفت. با مراجعه به آثار دانشمندان مسلمان درمی‌یابیم که این قاعده در دانش‌های مختلف و مسائل متعددی جاری است و کاربرد آن به فلسفه و آن هم در اثبات صادر اول و کیفیت پیدایش کثرت در نظام خلقت، محدود نمی‌شود. آنچه در این نوشتار آمده است، ارائه، تبیین و بررسی اجمالی برخی مواردی است که این دانشمندان در علوم طبیعی، مابعدالطبیعه، طبیعیات، اصول فقه و ادبیات عرب، قاعده مزبور را به کار گرفته‌اند. تتبع همه موارد و مواقع کاربرد این قاعده، گستره‌ای دارد که تحقیق مستقلی را می‌طلبد.

پیش از ورود به بحث، توجه به چند نکته ضروری می‌نماید:

۱. مواردی که در این مقاله آمده است، شامل کاربرد قاعده الواحد و نیز آنچه گاهی عکس این قاعده خوانده می‌شود، یعنی «الواحد لا یصدر الا عن الواحد»^۱، می‌شود.
۲. کاربردهایی که در نوشتار حاضر آمده است، شامل موارد ذیل است:
 - مواردی که معتقدان به این قاعده، همچون حکما، آن را در استدلال‌های خود به کار گرفته‌اند.

- مواردی که کسانی برای نشان دادن تعارض و عدم انسجام برخی استدلال‌های حکما به این قاعده استناد کرده‌اند؛ اعم از اینکه خود این معترضان به قاعده باور داشته باشند و یا همچون برخی متکلمان به آن باور نداشته باشند و از موضعی جدلی آن را بر ضد حکما به

^۱ این قاعده مضمونش آن است که «معلول واحد نمی‌تواند بیش از یک علت داشته باشد» و گاهی از آن به «البسیط لا یصدر الا عن البسیط» و یا «المسبب الواحد لا یصدر عن سببین» و تعابیری مانند آن نیز یاد می‌شود. این قاعده اگرچه عرفاً عکس قاعده الواحد نامیده می‌شود و ما نیز در این مقاله چنین کرده‌ایم، ولی واقعیت آن است که مستقل از قاعده الواحد است و به هیچ روی عکس مستوی و یا عکس نقیض قاعده الواحد نیست. (رک: رحیق مختوم، بخش سوم از جلد دوم، ص ۳۹۵ - ۳۹۶) و به همین دلیل در عموم کتب فلسفی متقدم و متأخر این دو قاعده مستقل از یکدیگر مطرح می‌شوند و هر یک ادله ویژه خود را دارد.

کار گرفته باشند.

۳. برخی از مواردی که در اینجا ذکر شده است (دست کم دو مورد) ممکن است قائلی نداشته باشد؛ ولی کسانی برای آن قائلان فرضی در نظر گرفته‌اند و یا به اشتباه گمان برده‌اند که این قاعده در اثبات مدعیاتی به کار گرفته شده است.

کاربردهای قاعده الواحد

اگر بخواهیم موارد کاربرد این قاعده را در چارچوبی مناسب طبقه‌بندی کنیم، می‌توان گفت که این قاعده گاهی در علوم حقیقی همچون فلسفه، علم طبیعی، ریاضی و مانند آن به کار گرفته می‌شود و گاهی در علوم اعتباری نظیر فقه، اصول فقه، ادبیات و مانند آن. اهمیت این طبقه‌بندی از آن رو است که این دو علم، تفاوت‌های اساسی با یکدیگر دارند و همین تفاوت‌ها در روا یا ناروا بودن کاربرد، تأثیر اساسی دارند. بر این اساس بحث خود را به همین شکل بیان می‌کنیم؛ اما پیش از ورود به بحث، برای روشن‌تر شدن ابعاد موضوع، توضیحی کوتاه درباره تقسیم‌بندی علوم به حقیقی و اعتباری ضروری است.

علوم حقیقی و علوم اعتباری

به اجمال می‌توان گفت منظور از علم حقیقی، علمی است که موضوع آن از وجود حقیقی برخوردار و محمولات مسائل آن برهانی‌اند؛ یعنی ضرورت، ذاتیت (به معنای عرض ذاتی)، کلیت و دوام دارند. و این امر سبب می‌شود که میان تمامی موضوعات و محمولات مسائل و نیز موضوع علم پیوندی واقعی، ریاضی‌گونه و ناگسستنی پدید آید و هیچ عاملی نتواند تغییر و تبدیلی در این زنجیره ارتباطات ایجاد کند. به این ترتیب علوم هم چون فلسفه و ریاضیات که از این ویژگی‌ها برخوردارند، در زمره علوم حقیقی قرار می‌گیرند. (رحیق مختوم، ج ۱، ص ۲۱۴ - ۲۲۱؛ حاشیه الکفایة للعلامة الطباطبایی، ص ۱۰ - ۱۱) در برابر، علوم اعتباری علوم‌اند که موضوع آنها و نیز موضوع و محمول مسائل آنها، همگی بر اساس اعتبار و قرارداد شخص اعتبارکننده به عنوان اموری موجود در نظر گرفته می‌شوند و از وجود واقعی برخوردار نیستند و لذا بین مسائل آن علم هیچ ربط و پیوندی ذاتی وجود ندارد و کلیت، دوام و ضرورت و ذاتیتی در کار نیست؛ چرا که اجتماع میان این مسائل وابسته به اعتبار شخص اعتبارکننده است و اعتبار هم بر اساس اهداف مورد نظر او شکل می‌گیرد و با تغییر



اهداف، وحدت اعتباری مسائل نیز به کلی مخدوش می‌شود.^۱

کاربرد قاعده در علوم حقیقی

۱. فاعلیت خداوند نسبت به عالم

یکی از کاربردهای این قاعده در مسئله فاعلیت خداوند در عالم است. عموم حکما معتقدند که چون خداوند، واحد من جمیع الجهات است و هیچ تکثری در او راه ندارد، بر اساس قاعده الواحد، از او تنها یک معلول صادر می‌شود، نه بیشتر. این دیدگاه در برابر دیدگاه متکلمان است که معتقدند این قاعده درباره خداوند جاری نیست؛ یا به این دلیل که اساساً قاعده الواحد را قبول ندارند یا به این دلیل که حتی اگر قاعده الواحد صحیح باشد، خداوند چنین وحدتی ندارد.^۲ بر این اساس آنان صدور معلول‌های متکثر و متعدد بی‌واسطه و در عرض یکدیگر را از خداوند ممکن می‌دانند.

در این میان، بسیاری از عارفان - همچون ابن عربی، ابن فناری و سیدحیدر آملی رحمته‌الله - نیز در بحث کاربرد این قاعده درباره خداوند، با حکما همراهی دارند^۳؛ الا اینکه در نحوه وحدت خداوند و نیز اینکه آیا صادر اول عقل اول است یا فیض منبسط، با آنان اختلاف نظر دارند.

به نظر می‌رسد با توجه به برهانی بودن اصل قاعده الواحد و نیز وحدت من جمیع الجهات خداوند، بالطبع این کاربرد پذیرفتنی است؛ اعم از آنکه با حکما همراهی کنیم و صادر اول را عقل اول بدانیم و یا سخن عارفان را برگزینیم و فیض منبسط را همان صادر اول بدانیم و یا همچون صدرالمتألهین بین این دو قول وجه جمعی بیابیم.

۱. نکته قابل توجه به لحاظ تاریخی این است که آیا سابقه تفکیک علوم حقیقی از اعتباری به چه زمانی بر می‌گردد و چه کسی در این میان پیش از دیگران به این مسئله پرداخته است. پاسخ به این مطلب اگرچه نیاز به تتبع کامل دارد، ولی در حدی که نگارنده بررسی کرده است، فضل تقدم از آن فراء از نحویان برجسته زبان عرب و پس از او فخرالدین رازی است. تفصیل این مطلب در بخش دوم این بحث، یعنی کاربرد قاعده در علوم اعتباری خواهد آمد.

۲. گو اینکه از میان متکلمان، کسانی همچون غزالی، هم اصل قاعده و هم تطبیق آن را بر خداوند متکرنند. (ر.ک: *تهافت الفلاسفه*، ص ۱۵۳ و نیز ص ۱۴۳ - ۱۴۹)

۳. اگرچه در برخی از عبارات ابن عربی، سید حیدر و برخی دیگر از عارفان عباراتی آمده است که ظاهرش دلالت بر نفی جریان قاعده الواحد در مورد خداوند دارد، دیدگاه اینان به هیچ روی به معنای نفی جریان قاعده الواحد بر حق تعالی نیست. برای تفصیل مطلب ر.ک: *رحیق مختوم*، بخش سوم از جلد دوم، ص ۴۴۰ - ۴۴۲. نگارنده نیز در این باره پژوهشی را به سامان رسانده است که به زودی منتشر خواهد شد.

۲. فاعلیت صادر اول

بر اساس باور حکمای مشاء، عقل اول که اولین مخلوق الهی است، خود منشأ پیدایش معلول‌هایی همچون عقل دوم، نفس فلک اعلی و جرم فلکی آن می‌گردد. در اینجا آنان با این سؤال مواجه می‌شوند که با توجه به قاعده‌الواحد، چگونه عقل اول که موجودی واحد است، می‌تواند منشأ پیدایش بیش از یک معلول باشد. البته این سؤال فقط مربوط به عقل دوم نمی‌شود؛ بلکه عقل سوم تا دهم را نیز دربر می‌گیرد. (ر.ک: تهافت الفلاسفه، ص ۱۴۳ - ۱۴۹)

پاسخ حکمای مشاء این است که صدور معلول‌های متعدد از صادر اول و نیز صادرهای بعدی به هیچ وجه در تناقض با قاعده‌الواحد نمی‌باشد زیرا صادر اول در عین وحدت، دارای جهات متعددی است و این تعدد جهات مصحح پیدایش معلول‌های متعدد می‌گردد. (همان، ص ۱۴۳ - ۱۴۹؛ اجوبه المسائل النصیریة، ص ۲۳۰ - ۲۳۲؛ آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۶۱ - ۶۲) به نظر می‌رسد با قطع نظر از برخی مدعیات قابل مناقشه، همچون اینکه عقل اول، صادر اول است، نه فیض منبسط، و نیز باور به وجود فلک اعلی - که مبتنی بر هیأت بطلمیوسی است و در دوره‌های بعد ابطال شد - این سخن حکمای مشاء (تعدد جهات در یک علت می‌تواند منشأ پیدایش امور متعدد گردد) برهانی و قابل اثبات است.

۳. قاعده امکان اشرف

مطابق این قاعده، در ترتیب وجودی عالم، میان ممکنات، آن که وجودش شریفتر و بالاتر است، بر موجود ضعیفتر مقدم است. استدلالی که بر این مطلب ارائه و در آن از قاعده الواحد استفاده شده است^۱، این است که اگر موجود ضعیفتر بخواهد معلول بلاواسطه حق تعالی باشد، یا به تنهایی از حق تعالی صادر می‌شود که این اشکال خاص خود را دارد و یا همراه موجود اشرف معلول بی‌واسطه خداوند خواهد بود که نقض قاعده الواحد است؛ زیرا از موجود واحد، دو معلول در عرض هم صادر شده است.^۲ (اساس التوحید، ص ۳۹۹)

۱. و ان كان ذلك الممكن الاخص معلولا للواجب لذاته من غير واسطه فان جاز مع ذلك صدور الا شرف عنه ايضا من غير واسطه فقد بطلت القاعده المقتضيه كون الواحد لا يصدر عنه الا واحد لصدور الشئيين اللذين هما الممكن الاخص و الاشرف على ما فرضناه و قد مر بطلان ذلك. (اساس التوحید، ص ۳۹۹)

۲. برای تفصیل بیشتر درباره قاعده امکان اشرف و رابطه‌اش با قاعده‌الواحد ر.ک: اساس التوحید، ص ۱۱۹ - ۱۲۱.



۵ و ۴. نفی صورت و نفس به عنوان مصداق صادر اول

پس از اثبات قاعده الواحد و نیز اثبات وحدت خداوند، سؤال این است که اولین موجود صادر از خداوند کدام است. در اینجا حکما چند گزینه همچون فیض منبسط، عقل اول، نفس، جسم، صورت و ماده را نام برده و یکایک آنها را بررسی کرده‌اند. آنان در بحث از «صورت» به عنوان یکی از این گزینه‌ها دلایل قابل قبولی را برای نفی صورت - اعم از جسمی و نوعی - به عنوان صادر اول ارائه می‌دهند. (سفر، ج ۷، ص ۲۵۸ - ۲۵۹) در یکی از این استدلال‌ها، آمده است که اگر صورت، صادر اول باشد، یا کثیر است یا واحد. اگر واحد است، اشکالات خاص خود را دارد و اگر کثیر است، مستلزم صدور امور متعدد از خداوند واحد است؛ در حالی که طبق قاعده الواحد، صدور امور کثیر از او محال است. (سلسله التوحید، ص ۱۱۵)

گزینه دیگر «نفس فلکی» است که حکما به آن نیز پاسخ داده و در آن پاسخ از قاعده الواحد استفاده کرده‌اند. به گفته آنان، اگر نفس فلکی صادر اول باشد، یا این نفس به همراه عقل کلی از واجب صادر می‌شود که در این صورت صدور امور متعدد از واجب تعالی - که واحد است - لازم می‌آید که برخلاف قاعده الواحد است، و یا نفس کلی همراه عقل، صادر نمی‌شود که این هم اشکالات خود را دارد. (سلسله التوحید، ص ۱۱۶ - ۱۱۷)

۶. علم واجب تعالی به غیر خود

برخی از حکما در بحث «علم واجب تعالی به ماسوای خود» به درستی گفته‌اند که علم حق تعالی - در مقام فعل - به معلول خود، عین وجود آن معلول است و ذات معلول، عین معلومیت آن نزد حق تعالی است و در این دو جهت و حیثیت معلول هیچ تعدد و تکثیری در کار نیست. در یکی از ادله‌ای که در این بحث ارائه شده است، از قاعده الواحد استفاده کرده‌اند؛ به این شرح:

مقدمه الف: واجب تعالی، علت وجود غیر خود می‌باشد؛ مقدمه ب: پس علم او به ذات خود، علت علم او به غیر خود است؛ زیرا علم به علت، مستلزم علم به معلول است. مقدمه ج: ذات واجب و علم او به ذات خود نیز عین هم هستند؛ چراکه صفات واجب عین ذات او می‌اند. بنابراین (نتیجه) وجود چیزی که معلول ذات واجب است، عین علم فعلی واجب به او خواهد بود و این دو حیثیت از هم جدایی ندارند؛ زیرا اگر قرار باشد وجود آن معلول، چیزی غیر از علم خداوند به آن باشد، از آنجا که این هر دو امر

مستند به یک علت یعنی واجب تعالی هستند، لازم می‌آید که علت واحد، بیش از یک معلول داشته باشد و این محال است. (شرح منظومه، ۲/۲، ۸۶ - ۸۷)

۷. مغایرت قوه خیال با حس مشترک

قاعده الواحد در مباحث وجودشناختی نفس و قوای آن نیز کاربرد دارد. با توجه به این که یکی از قوای باطنی نفس، قوه خیال است که آن را خزانه محسوسات حس مشترک نیز شمرده‌اند، گروهی برای اثبات مغایرت این قوه با حس مشترک، دلایلی ارائه کرده‌اند که یکی از آنها قاعده الواحد است.^۱ اینان معتقدند: الف: حس مشترک، پذیرنده و قابل صور محسوسات است، در حالی که قوه خیال؛ حافظ آنها است. ب: از آنجا که از امر واحد بیش از یک معلول صادر نمی‌شود، قوه قبول تنها می‌تواند فعل قبول را انجام دهد، نه حفظ را، و قوه حفظ هم فقط می‌تواند کار حفظ را انجام دهد، نه قبول را. ج: بنابراین حس مشترک غیر از قوه خیال است.^۲ البته بر این سخن اشکال‌هایی وارد کرده‌اند که شهرزوری و صدرالمآلهین بدان پاسخ داده‌اند. (شهرزوری، همان، ۳۹۸؛ اسفار، ج ۸، ص ۲۱۲)

۸. مغایرت قوای ادراکی با قوای عملی در انسان

فارابی در فصوص الحکمه معتقد است روح انسان دارای دو قوه متفاوت است: قوه علمی و قوه ادراکی: «ان قوی روح الانسان تنقسم الی قسمین: قسم موکل بالعمل و قسم موکل بالادراک». (غازانی، فصوص الحکمه و شرحه، ص ۱۲۹)

برخی برای اثبات این ادعا استدلالی متین اقامه کرده‌اند که مبتنی بر قاعده الواحد است؛ به شرح زیر: الف: نفس مجرد انسان که امری واحد است، دارای افعال متعددی است؛ زیرا هم ادراک می‌کند و هم افعالی از او صادر می‌شود. ب: از آنجا که از امر واحد جز یک معلول صادر نمی‌شود، این دو فعل مستند به دو حیثیت متفاوت نفس خواهند بود. ج: بر این اساس، دو حیثیت مذکور، همان دو قوه ادراکی و عملی نفس است.^۳

۱. ر.ک: شهرزوری، ج ۲، ص ۳۹۸. گویا شهرزوری این مطلب را از امام رازی در شرح اشارات (ج ۱، ص ۱۴۹ - ۱۵۰، جلدی، کتابخانه آیه الله مرعشی) گرفته است.

۲. الدال علی مغایرتهم ان الحس المشترك قابل، له قوة اخذ هذه الصورة (الصور) و اما الخيال فله قوة حفظهما والقابل غير الحافظ... لأن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا يكون الذي له قوة القبول بعينه هو الذي له قوة الحفظ ولان الحفظ لا يحصل بما يحصل به القبول. (شهرزوری، همان، ص ۳۹۸)

۳. لأننا لا شك في ان للنفس الناطقة الانسانية المجردة ادراكا وفعلا والواحد لا يصدر عنه مختلفان الا من حيثيتين، فلا بد لها من قوتين يحصل بهما الادراک و العمل. (همان)

۹. قوای پنج گانه باطنی

در فلسفه مشاء برای اثبات قوای پنج گانه باطنی، این گونه استدلال می کنند: الف: ورای حواس پنج گانه انسان، فعالیت هایی، در نفس انسان صورت می گیرد؛ همچون ادراک صور حسی، ادراک مفاهیمی که به تبع صور حسی در نفس پدیدار می شوند، حفظ ادراکات پیش گفته و نیز تصرف در آن ادراکات. ب: سؤال این است که مبدأ و علت این فعالیت های ادراکی و عملی چیست. آنچه مسلم است، این است که نفس ناطقه انسانی علت این امور نیست؛ زیرا لازمه این سخن - با توجه به مادی بودن این ادراکات و افعال از سویی و مجرد نفس ناطقه انسانی از سوی دیگر - انطباق امر مادی در امر مجرد است که محال است. ج: پس ناچار علت و مبدأ دیگری باید در کار باشد و آن عبارت از قوه جسمانی است. د: ولی آیا فقط یک قوه جسمانی سبب همه این فعالیت های ادراکی و عملی است یا قوای جسمانی دیگری نیز در کارند؟ پاسخ این است که مبدأ هر یک از این افعال نفسانی، قوه جسمانی خاصی است، متفاوت از دیگری، زیرا اگر تنها یک قوه جسمانی به این ادراکات و افعال متعدد پردازد، لازمه اش صدور امور متعدد و کثیر از امر واحد خواهد بود که امری محال است. (همان، ص ۱۴۶ - ۱۴۷)

این دیدگاه مبتنی بر تلقی جسمانی از ادراکات حسی، مفاهیم و فعالیت های نفس است که پذیرفتنی نیست.

۱۰. ترکیب جسم از هیولی و صورت

برای اثبات ترکیب جسم از هیولی و صورت، یکی از ادله ای که می آورند، بر قاعده الواحد تکیه دارد. مفاد این برهان، به گزارش امام رازی، چنین است: الف: جسم دارای دو حیثیت است: جسمیت و قوه. ب: جسم از حیث جسمیت، امری بالفعل، و از حیث استعدادش امری بالقوه است. ج: یک شیء از جهت واحد نمی تواند هم مقتضی قوه باشد و هم فعلیت؛ زیرا: از امر واحد جز امر واحد پدیدار نمی گردد. د: بنابراین جسم مرکب از دو چیز، یعنی هیولی و صورت است. (المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۴۴) البته فخر رازی چون اصل قاعده الواحد را قبول ندارد، این استدلال را مخدوش می شمارد.

۱۱. قوا و افعال اجسام

ابن سینا معتقد بود از یک قوه جسمانی، تنها یک فعل صادر می شود و اگر در جایی تنها یک

علت فاعلی و یک قوه و یک ماده داشته باشیم، امکان صدور افعال مختلف و متعدد از جسم غیر ممکن است:

ويجب ان لايشك في استحاله وقوع الافعال المختلفه؛ اذ كانت المادة واحده والقوه واحده والسبب الفاعلى واحدا. فتعلم ان القوة الواحده يصدر عنها فعل واحد وأن الفعل الطبيعي الواحد لا يصدر الا عن قوه واحد. (الشفاء، الطبيعيات، ج ۲، ص ۴)

۱۲. اثبات دائره

گروهی (به تعبیر صدرالمتألهین: اکثر المتأخرین) معتقدند حکما قاعده الواحد را در اثبات دائره به کار برده‌اند. دومین دلیل ابن‌سینا در اثبات دایره، در الهیات شفا (مقاله سوم، فصل ۶۹، بحث کیفیات در کمیات) چنین است: الف: در عالم، اجسام بسیطی وجود دارد و هر جسم بسیطی از یک طبیعت برخوردار است. ب: همه صفات و آثار جسم، مثل شکل، وضع، این و حرکت متناسب به آن طبیعت است. ج: شکل طبیعی جسم، شکلی است که در آن هیچ اختلافی - همچون اختلاف امتداد، تعدد سطوح یا خطوط و نقاط - نباشد. د: تنها شکلی که این ویژگی‌ها را دارد، شکل کروی است. هـ: بنابراین شکل کروی شکل طبیعی است. (الشفاء، الهیات، ص ۷۶)

بدین ترتیب دایره اثبات می‌شود.

ابن‌سینا در این استدلال از قاعده «الفاعل الواحد فی المادة الواحده لا یفعل من کل ما یفعله الا واحدا» (صدرالمتألهین، الحاشیه علی الهیات الشفاء، ص ۱۴۴) برای اثبات گزاره چهارم استفاده کرده است و گروهی گمان کرده‌اند که مفاد این اصل با مفاد قاعده الواحد یکی است. آنان به دلیل همین نتیجه‌گیری، نقض‌هایی را بر استدلال فوق وارد کرده‌اند؛ از جمله اینکه «از طبیعت جسم بسیط مثل زمین، امور کثیری صادر می‌شود و به همین دلیل یک جسم خاص دارای مقدار جسمانی، سطح، رنگ، سنگینی، ییوست، برودت و... است. بنابراین قاعده الواحد باطل است.» در مقابل، صدرالمتألهین معتقد است که این قاعده به کلی از قاعده الواحد متفاوت است، (برای تفصیل بیشتر رک: همان)، و بر فرض هم که مفادشان یکی باشد، این نقض‌ها بر ابن‌سینا وارد نیست. (همان)

اما این سخن صدرا (تفاوت ماهوی قاعده الواحد با قاعده الفاعل الواحد فی المادة الواحده لا یفعل...) مورد قبول همه حکمای پس از او نیست و عده قابل توجهی قاعده

اخیر را یکی از فروعاً قاعده‌الواحد دانسته‌اند، (ر.ک: اساس التوحید، ص ۵۶ - ۵۷ و نیز ص ۱۱۲)، که به نظر می‌رسد با توجه به سخن ابن‌سینا که در کاربرد قبلی ذکر کردیم، مدعای این حکما قابل قبول باشد. گو اینکه در چنین حالتی باز هم نقض‌های مذکور بر ابن‌سینا همچنان وارد نخواهد بود؛ چرا که قاعده‌الواحد در جایی جریان دارد که جهات متکثره، شرایط، آلات و مواد متکثر در کار نباشد؛ در حالی که در مثال نقض پیش‌گفته، جهات کثیره وجود دارد. بنابراین از محل بحث خارج است.

۱۳. تعدد قوا در حیوان و انسان

برخی از مخالفان قاعده بر این باورند که اثبات تعدد قوا در حیوان و انسان، مبتنی بر عکس قاعده‌الواحد است و این‌گونه استدلال کرده‌اند: "در اموری مثل حس مشترک، افعال متعددی همچون ابصار و تخیل رخ می‌دهد. این افعال متعدد نمی‌توانند صادر از یک قوه باشند؛ چرا که بر اساس عکس قاعده‌الواحد (الواحد لا یصدر الا عن الواحد) این امر امکان‌پذیر نیست. بنابراین قوا متعددند." سپس اشکالات زیر را مطرح کرده‌اند:

الف. می‌دانیم که حس مشترک، همه‌ محسوسات ظاهری را ادراک می‌کند. این ادراکات یا از هم متفاوت‌اند یا نیستند. در صورت اول، قاعده مذکور نقض می‌شود و اگر با یکدیگر تفاوت و اختلافی ندارند، بر اساس این قاعده، ادراکات مذکور باید از یک قوه صادر شوند و نمی‌توان به وجود چند قوه ملتزم شد.

ب. وقتی قوه باصره می‌تواند به ادراک دو نوع مندرج در تحت یک جنس قریب نایل شود، طبعاً خواهد توانست دو نوع مندرج تحت یک جنس بعید را نیز ادراک کند؛ زیرا هر دو مورد (جنس قریب و بعید) نسبت به قاعده مذکور وضعیتی یکسان دارند و بر این اساس قاعده‌الواحد نقض می‌شود. (همان)

ج. قوه واحد می‌تواند به ادراک شکل و بزرگی جسم، ولو به تبع ادراک رنگ، نائل آید. بنابراین قوه واحد می‌تواند امور مختلف در جنس را نیز ادراک کند و این نشان می‌دهد که قاعده مذکور باطل است.

د. قوه تخیل می‌تواند امور متخالف به لحاظ جنس را درک کند و بلکه عقل می‌تواند همه امور را درک کند. پس قاعده‌الواحد باطل است. (مرآت‌الاکوان، ص ۴۳۱ - ۴۳۲)

حداقل پاسخی که به این اشکالات می‌توان داد، این است که بر فرض اینکه حکما این

بحث را مستند به عکس قاعده‌الواحد کرده باشند، موارد نقض وارد نمی‌باشد؛ زیرا همان‌گونه که در پاسخ به مورد پیشین نیز گفته شد، قاعده‌الواحد در بسیطی جاری می‌گردد که مجرد از حیثیات، شروط، آلات و نسبت‌های متعدد در نظر گرفته شود؛ در حالی که موارد نقض مذکور چنین نیست.

۱۴. تعدد قوای نباتی

یکی از مواردی که برخی تصور کرده‌اند عکس قاعده‌الواحد در اثبات آن کارا است، در بحث قوای نباتی است. حکما برای بدن، چهار فعل (جذب، امساک، احاله و دفع) را در نظر می‌گیرند و معتقدند که این افعال چهارگانه نمی‌تواند منسوب به یک قوه باشد؛ حتی اگر این قوه دارای جهات متعدد باشد. بنابراین باید برای این افعال متکثر، قوای متعددی را در نظر گرفت.

صدرالمتألهین ضمن دفاع از لزوم وجود قوای متکثر، دلیل آن را قاعده‌الواحد نمی‌داند؛ زیرا قاعده‌الواحد در بسیط من جمیع الوجوه جاری می‌شود؛ در حالی که موارد فوق چنین نیستند. (سفار، ج ۸، ص ۸۵ - ۸۶ و نیز ر.ک: مرآت‌الکون، تحریر شرح هدایه ملاصدرا)

این سخن صدرالمتألهین، جای تأمل دارد؛ زیرا این دیدگاه که قاعده‌الواحد منحصر در بسیط من جمیع الوجوه جاری می‌شود، سخنی مردود است و با مبانی خود وی (از جمله ر.ک: جلد هفتم/سفار) تعارض دارد. زیرا مفاد این قاعده و نیز ادله‌ای که در اثبات آن اقامه شده‌اند، نشانگر آن است که آنچه در موضوع قاعده‌الواحد معتبر است، صرفاً عبارت از علیت و نیز وحدت و بساطت آن است، اما ضرورتی ندارد که آن فاعل واحد از وحدت و بساطت در تمامی جهات برخوردار باشد. بنابراین حتی اگر دارای جهات متعددی نیز در کار باشد، کافی است که آن فاعل، به لحاظ یکی از آن جهات در نظر گرفته شود تا بتواند مصداقی برای قاعده‌الواحد باشد. (ر.ک: ریحی مختوم، ص ۳۹۱ و نیز ص ۴۰۷ - ۴۱۳)

حکیم برجسته معاصر، مرحوم میرزا مهدی آشتیانی، معتقد است که «اعاظم فلاسفه متألهین مجرای قاعده را واحد به وحدت حقه حقیقه ذاتیه ازلیه» که مصداقش منحصر در خداوند است، می‌دانند و به سخنان برخی از حکما از جمله ابن‌سینا و خواجه در شرح/شارات استشهاد کرده است؛ در حالی که با مراجعه به این کتاب و بررسی سخن این دو فیلسوف معلوم می‌گردد که نه تنها اینان مجرای قاعده را منحصر در خداوند ندانسته‌اند،

بلکه بر این نکته تأکید دارند که قاعده در هر واحد از آن جهت که واحد است، جاری می‌شود؛ حتی اگر آن واحد جهات دیگری هم داشته باشد. سخن ابن‌سینا در اشارات در مقام استدلال بر اینکه «از واحد حقیقی از آن جهت که واحد است جز یک فعل معین (واحد بالعدد) صادر نمی‌شود» چنین است: «مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها - غير مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها - و إذا كان الواحد يجب عنه شيئان - فمن حيثين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة - فإما أن يكونا من مقوماته...» (شرح الاشارات والتنبيهات، ج ۳، ص ۱۲۲)

بنابراین دلیل شیخ بر مدعای خویش، برخلاف سخن محقق آشتیانی، این است که اگر از یک امر واحد دو معلول پدید آمد، این بدان دلیل است که آن علت واحد دارای دو جهت بوده است و این نشان می‌دهد که معیار شیخ برای قاعده الواحد، نه وحدت حقه حقیقیه ذاتیه ازلیه و بساطت مطلقه، بلکه صرفاً جهت واحد است؛ خواه این وحدت جهت، متعلق به واحد حقه حقیقیه باشد و خواه به واحد حقیقی‌ای که دارای جهات متعدد بوده و از بساطت مطلقه برخوردار نیست. توضیحاتی که خواجه در ادامه بیان شیخ می‌آورد، این مطلب را تأکید می‌کند:

یرید بیان أن الواحد الحقيقي - لا یوجب من حیث هو واحد إلا شیئاً واحداً بالعدد - و كان هذا الحكم قریب من الوضوح - ولذلك وسم الفصل بالتنبيه - وإنما كثرت مدافعة الناس إياه - لإغفالهم معنی الوحدة الحقيقية - و تقریره أن یقال مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه - غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه - ب - [۱] أي علیته لأحدهما غير علیته للآخر - و تغایر المفهومین يدل علی تغایر حقیقتیهما - فإذن المفروض ليس شيئاً واحداً - بل هو شیئان أو شيء موصوف بصفتين متغایرتین - و قد فرضناه واحداً هذا خلف (شرح الاشارات والتنبيهات، ج ۳، ص ۱۲۲)

تعبیر اخیر خواجه، به روشنی نشان می‌دهد که یک چیز می‌تواند به لحاظ دو وصف متغایر، منشأ دو معلول باشد.^۱

۱. گویا آنچه موجب شده است که مرحوم آشتیانی چنین برداشتی را از سخنان ابن‌سینا و خواجه کند، تعبیر: «الوحدة الحقيقية» در جمله بالا در عبارت خواجه است. ایشان تصور کرده‌اند که منظور خواجه از آن، «وحدت حقه حقیقیه» است؛ در حالی که همان گونه که گفتیم چنین نیست.

افزون بر این، برخی از مواردی که در این مقاله از آثار ابن سینا نقل کرده‌ایم و نیز دیدگاه‌های خواجه در آثار متعدد دیگر، نشان می‌دهد که این دو معتقد به جریان قاعده در غیر واجب تعالی نیز بوده‌اند.^۱ (ر.ک: رساله فی العلل و المعلومات، ص ۵۰۹ - ۵۱۵، در کتاب تلخیص المحصل و نیز رساله صدور الکثره، در همان، ص ۵۱۵)

۱۵. وحدت قوه طبیعی

در بحث از عناصر چهارگانه و اصل بودن آنها برای جهان مادی، فخرالدین رازی گفته است که برخلاف نظر ابن سینا - که به دلیل وجود افعال متکثر، قوا را هم متکثر می‌داند - می‌توان مسئله را طوری طرح کرد که با وجود افعال متکثر، قوا تکثیری نداشته باشند. وی بر آن است که استقلال یک قوه بسیط از قوه دیگر، به این نیست که هر کدام منشأ و مبدأ فعلی باشند که با فعل دیگر تخالف نوعی داشته باشد؛ بلکه افعال می‌توانند از یک نوع باشند، ولی درجات شدت و ضعف آنها متفاوت باشد. وی بر همین اساس اشکالی را متوجه شیخ رئیس کرده، می‌گوید: «با توجه به باورمندی او به قاعده الواحد، اگر قوه‌ای باعث پیدایش فعلی مثل حرارت شد و این حرارت منشأ پیدایش حرارت دیگری شد، از سه حال خارج نیست...» وی در توضیح گزینه‌ها، یک گزینه را این می‌داند که ماهیت حرارت دوم با حرارت اول یکی باشد. سپس می‌افزاید: در چنین حالتی به دلیل آنکه از واحد بسیط بیش از یک نوع صادر شده است، نقض قاعده الواحد، لازم می‌آید. (همان، ص ۱۲۷)

۱۶. عدم امکان جمع دو وصف قابلیت و فاعلیت در امر واحد

دلیل قابل قبولی که بر این ادعا اقامه شده این است که قابلیت، چون با تأثر و انفعال همراه است، امری است ملازم با فقدان و عدم، در حالی که فاعلیت ملازم با وجدان است، از آنجا که وجدان و فقدان دو حیثیت متغایر و متباین و غیرقابل جمع با یکدیگرند، امر واحد و یا بسیط نمی‌تواند از همان جهت که واحد یا بسیط است، هم قابل و هم فاعل باشد. اما

۱. درباره دیدگاه سایر حکما نیز کافی است به سخن خواجه در پاسخ به سؤالات صدرالدین قونوی توجه کنیم تا دیدگاه حکما در این باب معلوم شود:

فقولهم: «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»، مرادهم آنه لا یصدر عنه باعتبار واحد الا واحد و ذلك انهم یجوزون ان یصدر عن الواحد اشياء کثیره باعتبارات مختلفه. (جوبه المسائل النصیری، ص ۲۳۰) این عبارت نشان می‌دهد که دیدگاه دست کم اکثر حکمای اسلامی تا زمان خواجه مبتنی بر این بوده است که قاعده در هر واحد بما هو واحدی جریان دارد؛ هر چند واحد من جمیع الجهات نباشد.

عده‌ای دلیل دیگری شبیه به دلیل فوق بر این مطلب ارائه کرده‌اند که در آن از قاعده‌الواحد استفاده شده است. بیان استدلال این است که در صورتی که دو امر فاعلیت و قابلیت (یا فعل و قبول) به امری واحد بما هو واحد مستند گردد، این بدان معنا است که از یک علت، دو معلول صادر شده است؛ در حالی که بر اساس قاعده‌الواحد، چنین چیزی محال است. بر استدلال دوم، مناقشاتی نیز شده است. (ر.ک: نه‌ایة الحکمه، ص ۱۷۸ - ۱۷۹)

۱۷. تعریف فکر

یکی از مباحث مقدماتی و اساسی علم منطق، بحث درباره هدف این علم است که گفته‌اند «هدف از منطق، دستیابی به معیار و وسیله‌ای برای جلوگیری از خطا در فکر است.» (الاشارات و التنبیها، جزء اول، ص ۱۱۷) به همین مناسبت، بحث به سوی تعریف و تحلیل معنای فکر می‌رود که فکر عبارت است از انتقال از امور تصویری یا تصدیقی حاضر در ذهن، به امور غیر حاضر در ذهن (همان)^۱ و البته این انتقال حتما باید دارای نظم و ترکیب معینی باشد و این منطق است که ضوابط این انتقال را تعیین می‌کند. نکته دیگری که در همین جا مطرح می‌شود، این است که اگر به دنبال مطلوب تصویری یا تصدیقی واحدی باشیم که در ذهن ما حضور ندارد، طبعاً باید از امور حاضر در ذهن که از آن به «مبدأ» یاد می‌شود کمک بگیریم و البته این مبدأ که به مثابه علت برای مطلوب ما است، لزوماً بیش از یکی خواهد بود؛ چرا که هر نتیجه‌ای حداقل متکی بر دو مقدمه است. آنگاه این سؤال مطرح می‌شود که چگونه یک معلول می‌تواند مستند به بیش از یک علت باشد؛ در حالی که طبق عکس قاعده‌الواحد، چنین چیزی محال است.

البته مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی در شرح/اشارات می‌کوشد تا با ارجاع این مبادی به مبدأ واحد نشان دهد که عکس قاعده‌الواحد در اینجا نقض نشده است. (الاشارات و التنبیها، همان، ص ۱۲۵)

۱۸. ثبوتی بودن امکان

در بحث از جهات سه‌گانه (امکان، امتناع و وجوب) یک نکته سؤالی این است که آیا امکان خاص، امری ثبوتی است یا نه. امام رازی اشکالاتی را بر ادله ثبوتی بودن آن وارد

۱. مرحوم سبزواری، این تعریف را به صورت نظم بیان کرده است: الفکر حركة الی المبادی، و من مبادی الی المراد.

می‌کند و سپس پنج دلیل بر عدمی بودن آنها می‌آورد. او در دلیل دوم خود به گونه‌ای جدلی و نقضی از قاعده الواحد استفاده کرده است. بیان وی بدین گونه است: الف. پذیرش صورت‌های نامتناهی توسط ماده امکان پذیر است؛ ب. امکان قبول چیزی برای ماده، مانند سیاهی، غیر از امکان قبول چیزی دیگر مثل سفیدی است؛ ج. بنابراین در اینجا بی‌نهایت امکان وجود دارد که متفاوت از هم هستند؛ د. اگر این امکان‌ها امری وجودی باشند، خلاف فرض لازم می‌آید؛ زیرا فرض این بود که امکان امری است واحد، نه بی‌نهایت؛ هـ. بنابراین امکان امری عدمی است.

فخر رازی در اینجا اشکالی فرضی بر خود وارد می‌کند: با وجود عدم اعتقاد او به قاعده الواحد، چرا گزاره "ب" این استدلال را مطرح کرده است؟ سپس پاسخ می‌دهد: اگر چه خود به قاعده الواحد باور ندارد، ولی حکما که قائل به ثبوتی بودن امکان هستند، به این قاعده باورمندند و بر این اساس می‌توان آنها را محکوم به ناهماهنگی و تهافت در آرای خود نمود. (المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۱۲۰)

۱۹. طلب و اراده

بحث طلب و اراده، اگرچه در کتب اصولی و به تبع بحث اوامر و نواهی نیز می‌آید، ولی ذاتا بحثی عقلی و کلامی است، نه اصولی. از جمله مباحثی که در بحث طلب و اراده مورد توجه قرار می‌گیرد نفی تفویض و جبر و اثبات حد وسط میان این دو است که در روایات اهل بیت-علیهم‌السلام- از آن به «امر بین الامرین» تعبیر شده است. یکی از دلایلی که برای نفی جبر اقامه شده است، مبتنی بر اصل قاعده الواحد و تطبیق آن بر خداوند است:

ومنها (ای من الوجوه المذكوره فی ابطال الجبر) ان صدور الكثير بلا واسطه من الواحد والبسيط من جميع الجهات مستلزم للتركيب فيه وهو خلف وما قيل في ان ذلك مستحيل في غير الفاعل المختار وأما هو فله ان يفعل باختياره كل ما اراد فليس بشيء فان الاختيار والارادة عين الذات البسيطة وما صدر فيهما صدر عنها وتحقق الكثرة والتجدد في الارادة عين تحققهما في الذات وقياس ارادته تعالى وفعله الارادي على الانسان مع الفارق. (امام خمینی، الطلب و الارادة)

۲۰. صور طبیعی

در طبیعیات، در بحث از معادن و نباتات این مطلب مطرح می‌شود که: اگر عناصر با

یکدیگر ممزوج شوند، امکان پدید آمدن صورت نوعی جدیدی فراهم می‌آید که برخوردار از صور معدنی است. هرچه مزاج این مرکب به اعتدال نزدیک‌تر باشد، صورتی که بر او افزوده خواهد شد، شریف‌تر و آثار آن نیز بیشتر خواهد بود. اگر این امر مرکب، صورت معدنی را دریافت کند، می‌تواند منشأ حرکات و افعال متعددی باشد. کسانی پنداشته‌اند این سخن با قاعده الواحد در تعارض است و البته پاسخ‌هایی هم به آنها داده شده است. (شرح الهیایه الاتیریة، ص ۲۰۸ - ۲۰۹)

۲۱. استناد عالم به خداوند

غزالی که از مخالفان فلسفه و این قاعده خاص می‌باشد، کوشیده است که تعارض و تهافت این قاعده را با سایر مبانی حکما به اثبات برساند.^۱ او معتقد است حکما یا باید دست از قدرت و اراده مطلقه خداوند بردارند و معتقد شوند که جز عقل اول، سایر موجودات، مخلوق و فعل خداوند نیستند، و یا باور به قاعده الواحد را رها کرده، معتقد شوند که خداوند هرگونه که بخواهد می‌آفریند و نمی‌توان او را ملزم به نظام صدور خاصی کرد. بنابراین خلق و ایجاد معلول‌های متعدد در عرض یکدیگر از خداوند امکان‌پذیر است. بیشتر پاسخ تفصیلی به این سخن ارائه شده است. (رک: نشریه اسراء، ش ۲، ص ۴۱ - ۶۳)

۲۲. نحوه علم معلول اول

شهرستانی در کتاب نهایه الاقدام (قاعده دهم) با هدف اثبات ناهماهنگی میان سخنان حکیمان، گفته است که ابن‌سینا در معلول اول دو علم را در نظر می‌گیرد: علم به خود و علم به علت خود. و این بدان معنا است که از حق تعالی معلولی پدید آمده که دارای دو امر مغایر است که هیچ ملازمه‌ای هم با یکدیگر ندارند. این سخن، در تعارض با قاعده الواحد است (نهایه الاقدام فی علم الکلام، بخش ۱، ص ۷۸)؛ و برای پرهیز از این تعارض یا باید از قاعده الواحد و تطبیق آن بر حق تعالی دست کشید، یا از تعدد علم در معلول اول صرف نظر کرد. (برای پاسخ به این اشکال. رک: نشریه اسراء، همان)

اما کاربرد قاعده الواحد در امور اعتباری، به اجمال، بدین قرار است:

۱. قالت الفلاسفة: الواحد لا یصدر عنه الا شیء واحد و لما كان العالم مرکبا من مختلفات فلا یتصور ان یکون فعلاً لله بموجب اصلهم. (تهافت، ص ۱۵۳).

الف. کاربرد در علم اصول:

۲۳. حجیت خبر متواتر

آمدی گزارش می‌کند که اشاعره و معتزله و جمیع فقها معتقدند خبر متواتر موجب علم نمی‌شود و عده‌ای معتقدند دلیل این امر، محال بودن آن است. دلیلی که وی بر این امتناع نقل می‌کند، به بیان زیر است:

اگر خبر متواتر سبب پیدایش علم باشد، این علم یا از آخرین خبر پدید آمده است و یا از آن به همراه برخی دیگر از اخبار. در صورت اول، لازم می‌آید که علم پدید آمده ناشی از یک خبر باشد، نه اخبار متواتر، و در صورت دوم لازم می‌آید که اخبار متعدد و متکثر سبب پیدایش علم واحد باشند؛ در حالی که بر اساس عکس قاعده الواحد، این امر غیر ممکن است. بنابراین علم یقینی نمی‌تواند از خبر متواتر پدید آید.^۱

۲۴. موضوع علم اصول

در این بحث که آیا علم اصول موضوعی دارد یا نه و اگر دارد واحد است یا نه در یکی از استدلال‌هایی که برای اثبات موضوع واحد برای علم اصول مطرح شده است، از عکس این قاعده استفاده کرده‌اند. بیان استدلال این است که الف. هر علمی دارای هدف و غایتی واحد است. ب. همان‌گونه که هدف از علم منطق جلوگیری فکر از خطای استنتاج است، هدف از علم اصول هم دستیابی به قدرت بر استنباط احکام شرعی است. ج. از آنجا که هدف هر علمی از رهگذر آگاهی به مسائل آن علم (موضوعات و محمولات آنها) تحقق می‌یابد، مسائل علم، علت مؤثر در تحقق هدف علم است. د. در این صورت لازم می‌آید که امور متعدد و کثیر، سبب پیدایش امر واحد (هدف) باشند که این بر طبق عکس قاعده الواحد محال است. ه. بنابراین برای اثبات موضوع واحد برای علم اصول باید راه دیگری یافت و آن راه این است که بگوییم چون هدف این علم واحد است و علت مؤثر در آن نیز باید امری واحد باشد، بنابراین، علت مؤثر در هدف، عبارت است از موضوع علم که در عین

۱. و ان كان الثاني فهو ممتنع لان الاخبار المتعدده و المسبب الواحد لا يصدر عن سببين كما لا يكون مخلوق بين خالقين. (آمدی، الاحکام، ج ۲، ص ۳۵)



وحدت، جامع مسائل علم نیز هست (الرافد، ج ۱، ص ۱۰۲).^۱
در پاسخ به این ادعا نکات ذیل را می‌توان مطرح کرد:

الف. اصولاً در مورد وحدت علوم - اعم از حقیقی و اعتباری - مناقشات و مباحث فراوانی وجود دارد؛ ولی مسلم این است که دست‌کم در علمی همچون فقه، اصول فقه و ادبیات، وحدت حقیقی وجود ندارد؛ زیرا وحدت حقیقی امری است عینی و خارجی که هیچ اعتبار و ذهنیتی تأثیر در بود و نبود آن ندارد؛ در حالی که در علوم مذکور چنین نیست. مثلاً وصف وجوب برای نماز، امری اعتباری است که شارع آن را اعتبار کرده است و این نماز می‌توانست واجب نباشد؛ چنان‌که بسیاری از احکامی که در قبل از اسلام وجود داشت، تغییر کرد و یا احکامی پس از اسلام جعل شد که قبل از آن جعل نشده بود. بنابراین اولاً ربط ضروری و وحدت واقعی بین موضوع و محمول وجود ندارد و محمول می‌تواند از موضوع خود جدا شود و ثانیاً میان گزاره‌های این علوم، وحدت واقعی وجود ندارد و شارع به اعتبار هدفی که در نظر داشته آنها را کنار یکدیگر قرار داده است. (الرافد، ج ۱، ص ۱۰۱؛ تهذیب، همان)

ب. از سوی دیگر ملازمه عقلی میان هدفدار بودن یا مفید بودن علم با وجود موضوع برای آن، وجود ندارد؛ زیرا می‌توان فرض کرد که تعدادی مسائل - هرچند پراکنده - به نوعی هدف مورد نظر در علم را تأمین کند بنابراین هیچ ضرورتی ندارد که قائل به لزوم وجود موضوع برای علمی همچون اصول فقه شویم و در اثبات آن موضوع به اقامه استدلال‌های تکلف‌آمیز ناچار گردیم. (تهذیب، ج ۱، ص ۳ و نیز ص ۱۳ - ۱۴؛ رقیق مختوم، ج ۱، ص ۲۲۲ - ۲۲۳)

۲۵. استعمال لفظ در بیش از یک معنا

یکی از مباحث اصولی در بخش الفاظ، جواز یا عدم جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنا است. قائلان به عدم جواز از جمله صاحب کفایه، دلایلی بر این امر آورده‌اند که یکی از آنها «عدم امکان اجتماع لحاظ استقلالی و لحاظ آلی در خصوص لفظ واحد» و دیگری «عدم امکان فانی کردن یک چیز در دو چیز» است. از دیگر دلایل آنان، این است که یک

۱. اگرچه امام خمینی رحمته الله علیه در تهذیب الاصول (ج ۱، ص ۳)، مرحوم آیه الله خویی در محاضرات فی علم الاصول (تقریرات درس اصول)، مشکینی در حاشیه بر کفایه الاصول، آیه الله جوادی آملی در رقیق مختوم (ج ۱) و برخی از بزرگان دیگر به این بحث پرداخته و استدلال مربوط را طرح و نقد کرده‌اند، ولی گویا این دیدگاه فرضی است و قائل واقعی ندارد. ر.ک: الرافد، ج ۱، ص ۱۰۱.

لفظ نمی‌تواند علت آوردن دو معنا به ذهن باشد؛ به دلیل قاعده الواحد. (تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۷۱ - ۷۷)

پاسخ به این استدلال آن است که اولاً لفظ، علت پیدایش و صدور معنا نیست؛ بلکه امری است مرتبط با معنا و این ارتباط هم معلول دلالت است، آن هم دلالت وضعی و قراردادی، نه ذاتی و وجودی. ثانیاً قاعده الواحد تنها در واحدهای حقیقی جریان می‌یابد، در حالی لفظ از چنین وحدتی برخوردار نیست. (همان)

۲۶. صحیح و اعم

آیا الفاظ عبادات فقط برای عبادات صحیح وضع شده‌اند یا وضع آنها به گونه‌ای است که هم شامل عبادات صحیح و هم فاسد می‌گردد؟ مرحوم محقق خراسانی در کفایة الاصول در مقدمه این بحث، وجود جامع در افراد صحیح را امری لازم می‌داند و در دلیلی که برای این امر اقامه می‌کند، از عکس قاعده الواحد بهره می‌گیرد؛ بدین شرح: یک. می‌دانیم که همگی افراد صحیح نماز، دارای اثری واحد هستند و آن عبارت است از نهی از فحشا و منکر (سوره عنکبوت، آیه ۴۵) و معراج مؤمن بودن (الصلوة معراج المؤمن: وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۳۷۳) دو. سنخیت بین اثر و مؤثر یا علت و معلول امری ضروری است. سه. وحدت اثر کاشف از وحدت مؤثر است و امر واحد هیچ سنخیتی با امر کثیر ندارد. چهار. بنابراین امر واحدی همچون «نهی از فحشا» که معلول صلوة صحیح است، لزوماً باید معلول علت واحدی باشد. پنج. با توجه به اینکه افراد نماز متعدد و متکثرند، این افراد از حیث کثرت خود نمی‌توانند علت امر واحد باشند. شش. بنابراین علت همان امر جامعی است که تمامی افراد صلوة را پوشش می‌دهد.^۱

ملاحظاتی چند در سخن صاحب کفایه:

الف. وحدتی که در قاعده الواحد مورد نظر است، وحدت حقیقی است که برخلاف وحدت اعتباری با حقایق متباین و جهات متعدد سازگاری ندارد؛ در حالی که وحدت امور مترتب بر آثار نماز مثل نهی از فحشاء و منکر، معراج المؤمن، قربان کلی تقی و... وحدتی

۱. انه لابد علی کلا القولین، من قدر جامع فی البین کان هو المسمی بلفظ کنا ولا اشکال فی وجوده بین الافراد الصحیحه وامکان الاشارة الیه بخواصه و آثاره. فان الاشتراک فی الاثر کاشف عن الاشتراک فی جامع واحد، یوثر الكل فیہ بذاک الجامع، فیصح تصویر المسمی بلفظ الصلوة مثلاً: بالناهیة عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن و نحوها. (حاشیه بر کفایه، ۲ جلدی، با حاشیه آیه الله بروجردی رحمته، ج ۱، ص ۷۴ - ۷۵)

اعتباری است؛ زیرا نهی از فحشا عنوانی است که از ترک انجام امور نامطلوب انتزاع می‌شود و این امور در مقولات مختلف و متنوعی است. وحدت خود نماز نیز که منشأ آثاری همچون نهی از فحشا است، اعتباری است؛ زیرا مجموعه‌ای از افعال و اذکار است که شارع بنا به مصالحی برای آن اعتبار وحدت کرده و آن را بر مکلف لازم دانسته است. بنابراین قاعده الواحد در امور اعتباری، مانند نماز جریان نمی‌یابد. (تهذیب‌الاصول، ج ۱، ص ۵۲؛ محاضرات، ج ۱، ص ۱۶۴)

ب. وحدتی که در قاعده الواحد مطرح است، وحدت شخصی است، نه نوعی؛ در حالی که در اینجا ما با عنوان کلی نهی از فحشا روبرویم که وحدت نوعی دارد و دارای مصادیق متعدد و متکثری است و البته محال هم نیست؛ زیرا هر نماز خاصی، نهی از فحشای خاص خود را دارد و فحشا هم خود اقسام و انواعی دارد. بنابراین نمی‌توان از این طریق راهی به وجود امر جامع برای نمازهای صحیح یافت. (محاضرات، ج ۱، ص ۱۶۴)

۲۷. واجب تخییری

در بحث از چگونگی تعلق اراده و امر به واجب تخییری و اینکه چگونه این اراده به دو یا چند چیز غیرمعین مثل عتق، صیام و اطعام تعلق می‌گیرد، یکی از راه‌حلهایی که برای امکان تصویر چنین واجبی ذکر شده است، نظریه «واجب مشروط» است؛ به این بیان که وجوب در هر یک از این گزینه‌ها مشروط به عدم انجام گزینه‌های دیگر است. به عبارت دیگر، اراده امر به نحو واجب مشروط تحقق می‌یابد؛ چرا که از سویی هریک از گزینه‌ها ملاک خاص خود را دارد و از سوی دیگر جمع این ملاک‌های متعدد امکان‌پذیر نیست چون استیفای هر یک مانع استیفای بقیه گزینه‌ها است.

یکی دیگر از راه‌حل‌ها این است که با توجه به اینکه بر اساس عکس قاعده الواحد، امور کثیره نمی‌توانند علت امر واحد باشند، آنچه در واجب تخییری واقعا واجب است، امر مشترک و جامع میان گزینه‌های مختلف است. البته این سخن به همان بیانی که پیشتر ذکر کردیم، نادرست است. (و نیز ر.ک: فوائد‌الاصول، تقریرات المحقق‌الکاظمی، ج ۱، ص ۲۵۸ و ۲۹۴)

ب. کاربرد در ادبیات

۲۸. عامل نصب مفعول

یکی از مواردی که در ادبیات عرب از قاعده الواحد استفاده شده است در بحث از عامل

نصب مفعول است که در آن دیدگاه‌های مختلفی مطرح است. ادیبان کوفی معتقدند فعل و فاعل هر دو عامل نصب مفعول‌اند ولی بصریان برآن‌اند که خود فعل به تنهایی هم عامل رفع فاعل و هم نصب مفعول است.

در مخالفت با قول بصریان عده‌ای گفته‌اند به حسب قول بصریان، فعل به عنوان عامل، سبب پیدایش دو اثر، یعنی رفع فاعل و نصب مفعول شده است و این عاملیت دوگانه، نقض قاعده الواحد است؛ زیرا بر اساس این قاعده، از یک عامل تنها یک اثر می‌تواند پدید آید.^۱

نکته قابل توجه در اینجا پاسخ امام رازی به این سخن است که نشان می‌دهد تفکیک علوم حقیقی از علوم اعتباری، مورد توجه گذشتگان نیز بوده است. پاسخ او این است که قاعده الواحد در علل و معلول‌های حقیقی جریان دارد و نه در امور قراردادی و اعتباری: «قلنا ذلك في الموجبات اما في المعارف فممنوع»^۲

وی به رغم عدم اعتقاد به این قاعده، به این نکته توجه دارد که معتقدان به قاعده، آن را صرفاً در علل و معلولات واقعی (نه اعتباری) جاری می‌دانسته‌اند. البته سابقه استناد به قاعده الواحد در ادبیات و نیز تفکیک میان اعتباریات و حقیقیات در سخنان فراء، دانشمند نحوی معروف که به لحاظ زمانی مقدم بر امام رازی است نیز وجود دارد. در علم نحو در بحث از تنازع در عمل، در مثال «قام و قعد زید» فخر رازی بیان می‌کند که فراء معتقد است هر دو فعل در رفع زید مؤثر بوده‌اند، ولی مشهور پاسخ داده‌اند که لازمه این سخن تعلیل حکم واحد به دو علت است و این جایز نیست و فراء با بیان اینکه «عوامل در نحو در حکم معرفند و نه علت مؤثر و اینکه این قاعده تنها در علت مؤثر جریان می‌یابد و نه

۱. حجة المخالف ان الفاعل الواحد لا يصدر عنه اثران لما ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا اثر واحد. (تفسیر فخر رازی، تفسیر سورة حمد، آیه ۷، مسئله سی و سوم)

۲. شاهد بر اینکه مراد رازی از معارف همان امور قراردادی و اعتباری است، سخن خود او در ذیل آیه شریفه ﴿انَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰلِحِينَ﴾ می‌باشد. در آنجا نیز بحث از اجتماع دو عامل رفع بر یک اسم مطرح شده است و عده‌ای آن را به دلیل عکس قاعده الواحد، ممنوع دانسته‌اند. امام رازی در پاسخ به این سخن به نحوی روشن معلوم می‌کند که مراد از عاملیت یک عامل نحوی، اولاً تأثیرگذاری و عاملیت واقعی نیست، بلکه تنها دلالت و کاشفیت است. ثانیاً این کاشفیت هم به حسب دلالت و وضع و قرارداد است، نه کاشفیت نفس الامر و واقعی. ثالثاً اینکه تعدد کاشف و معرف، حتی اگر حقیقی باشد، مشکلی ایجاد نمی‌کند: «ان هذه الاشياء التي يسميها النحويون: رافعة و ناصبة ليس معناها انها كذلك لذواتها و اعيانها، فان هذه لا يقوله عاقل، بل المراد انها معارف بحسب الوضع و الاصطلاح لهذه الحركات، و اجتماع المعارف الكثير على الشيء الواحد غير محال. الا ترى ان جميع اجزاء المحذئات دالة على وجود الله تعالى»

معرف» به آنها پاسخ داده است: «ان تعلیل الحکم الواحد بعلتین ممتنع فی المؤثرات، اما فی المعرفات فجائز.» آنان نیز سعی کرده‌اند به این سخن پاسخ دهند؛ ولی در این امر کامیاب نبوده‌اند.^۱

به احتمال قوی ابتدا این خود حکما بوده‌اند که چنین تفکیک‌هایی را صورت داده‌اند و سپس کسانی چون فراء و حتی امام رازی آن را پذیرفته و بدان استدلال کرده‌اند. به نظر می‌رسد مناسب است تتبعی از این جهت در آثار حکما صورت گیرد تا ریشه‌های بحث آشکارتر شود.

۱. واجب عنه بأن المعرف یوجب المعرفه فیعود الامر الی اجتماع المؤثرین فی الاثر الواحد.



منابع

۱. آشتیانی، میرزا مهدی (۱۳۷۸ هـ. ش)، اساس التوحید، تهران: امیرکبیر.
۲. الآمدی؛ علی ابن محمد (۱۴۰۲ هـ. ق)، الاحکام فی اصول الاحکام، الرياض: المكتب الاسلامی.
۳. ابن سینا (۱۴۰۳ هـ. ق)، الاشارات و التنبیها، به همراه شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تهران: دفتر نشر کتاب.
۴. ابن سینا (۱۴۰۴ هـ. ق)، الشفاء، الالهیات، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۵. ابن سینا (۱۴۰۴ هـ. ق)، الشفاء، الطبیعیات، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ هـ. ش)، ریح مختوم در شرح حکمت متعالیه، قم: اسرا.
۷. الحجتی البروجردی، بهاء الدین (۱۴۱۲ هـ. ق)، الحاشیه علی کفایه الاصول للسید البروجردی رحمته الله، قم: انتشارات انصاریان.
۸. الحسینی الاردکانی (۱۳۷۵ هـ. ش)، مرآت الاکوان، تهران: نشر میراث مکتوب.
۹. الخراسانی، محمدکاظم، کفایه الاصول، حاشیه المشکینی، تحقیق سامی الخفاجی.
۱۰. الخمینی، روح الله، الطلب و الارادة، ترجمه السید احمد الفهری، نرم افزاز المكتبة الشامله.
۱۱. الرازی، فخرالدین (۱۴۰۴ هـ. ق)، شرحی الاشارات، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۱۲. الرازی، فخرالدین (۱۴۰۱ هـ. ق)، المباحث المشرقیة، بیروت: دار الكتاب العربی.
۱۳. الرازی، فخرالدین، مفاتیح الغیب فی تفسیر القرآن، نرم افزاز المكتبة الشامله.
۱۴. السبجانی التبریزی، جعفر، تهذیب الاصول، تقریرات درس الامام الخمینی رحمته الله، مطبعة مهر، بی تا.
۱۵. السیزواری، ملاهادی (۱۴۱۳ هـ. ق)، شرح منظومه، قم: نشر ناب.
۱۶. الشهرزوری، شمس الدین (۱۳۸۳ هـ. ش)، رسائل الشجرة الالهیه، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: موسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۷. الشهرستانی، عبدالکریم، نهاية الاقدام فی علم الکلام، تحقیق الفرد جیوم، قاهره: بی تا.



۱۸. الشیرازی، صدرالدین، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم: انتشارات بیدار، بی تا.
۱۹. الشیرازی، صدرالدین (۱۳۶۸ هـ.ش)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، قم: مصطفوی.
۲۰. الشیرازی، صدرالدین (۱۴۲۲ هـ.ق)، شرح الهدایه الاثیریہ، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۲۱. الطباطبای، محمدحسین، حاشیه الکفایه، قم.
۲۲. الطوسی، نصیرالدین (۱۳۸۳ هـ.ش)، اجوبه المسائل النصیریہ، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۳. الطوسی، نصیرالدین (۱۳۵۹ هـ.ش)، تلخیص المحصل، به تصحیح عبدالله نورانی، تهران: دانشگاه مک گیل و دانشگاه تهران.
۲۴. الغزالی، السید اسماعیل (۱۳۸۱ هـ.ش)، فصوص الحکمة و شرحه، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۵. الغزالی، محمد (۱۳۹۲ ق)، تهافت الفلاسفہ، سلیمان دنیا، دارالمعارف، الطبعة السادسة.
۲۶. الفارابی (۱۳۶۸ هـ.ق)، آراء اهل المدينة الفاضله، قاهره: مطبعة الحجازی.
۲۷. الفیاض، محمداسحاق، محاضرات فی علم الاصول، تقریرات درس السید الخویب رحمته الله، قم: انتشارات امام موسی صدر، بی تا.
۲۸. القطیفی، السید منیرالدین (۱۴۲۲ هـ.ق)، الرافد، تقریرات درس السید السیستانی، قم: مطبعة مهر.
۲۹. الکاظمی الخراسانی، محمدعلی (۱۴۰۴ هـ.ق)، فوائد الاصول، تقریرات درس الشیخ محمدحسین النائینی، جماعه المدرسین.
۳۰. میری، سیدمحسن (۱۳۸۸ هـ.ش)، نشریه اسراء، قم: انتشارات اسراء، ش ۲.