

## تحلیل و بررسی مبانی وجود شناختی توسل و شفاعت

سینا علوی تبار<sup>۱</sup>، حبیب‌الله دانش شهرکی<sup>۲</sup>

### چکیده

حکمای حکمت متعالیه معتقدند که اولیاء الهی مجرای اراده حضرت حق محسوب می‌شوند و بدون واسطه‌گری ایشان، حیات مادی مخلوقات به کلی از بین می‌رود. توسل به اولیای الهی به منظور برآورده کردن حاجات و شفاعت ایشان، امری است که هم از نگاه عقل و هم از نگاه نقل مورد تأیید قرار گرفته است. وساطت اولیای الهی برای تابش نور و فیض الهی و همین‌طور جهت آمرزش گناهان و رفع عذاب از نگاه عقل دارای مبانی متعدد وجودشناختی، الله‌شناختی و نفس‌شناختی است.

ما در این مقاله با روشی توصیفی - تحلیلی در صدد اصطیاد، تحلیل و تثبیت مبانی وجودشناختی توسل و شفاعت و تبیین ارتباط این مبانی با بحث توسل و شفاعت هستیم. به اعتقاد نگارندگان، سه اصل مسلم و مستدل "اصالت و تشکیک وجود"، "قاعده الواحد" و "قاعده امکان اشرف" جزء مبانی عقلی توسل و شفاعت محسوب می‌شوند و با تحلیل این سه اصل، تحقق واسطه‌های فیض الهی و واسطه‌گری ایشان اثبات می‌شود.

**واژگان کلیدی:** توسل، شفاعت، مبانی عقلی، مبانی وجودشناختی، حکمت متعالیه.

alavitabar@mailfa.com

daneshshahraki@qom.ac.ir

۱. دکترای فلسفه و کلام دانشگاه قم

۲. دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه قم



## مقدمه

توسل و شفاعت از اصلی‌ترین مسائل مورد نزاع شیعه با برخی از فرقه‌های دیگر می‌باشد که تحلیل و بررسی عقلی و اصطیاد مبانی عقلی آن فارغ از جنجال‌های درون‌دینی و نزاع‌های نقلی، پژوهش‌های متعدد و تحقیقات گسترده‌ای را می‌طلبد.

مبانی عقلی توسل و شفاعت را در سه دسته اصلی می‌توان قرار داد:

۱. مبانی وجودشناختی: در بخش مبانی وجودشناختی سه اصل و قاعده مهم حکمت متعالی می‌توانند در بحث شفاعت و توسل مورد مذاقه قرار گرفته و هر یک به‌نحوی در تبیین و اثبات توسل مؤثر واقع شوند؛ اصالت وجود و تشکیک وجود، قاعده الواحد و قاعده امکان اشرف.

۲. مبانی الله‌شناختی: در بخش مبانی الله‌شناختی تبیین و بررسی توحید افعالی و مجرای اراده الهی، اقسام تقویض، تفاوت وساطت مابه‌الوجود و مامنه‌الوجود، بستر مناسبی برای اثبات توسل و شفاعت فراهم می‌کند.

۳. مبانی نفس‌شناختی: مبانی نفس‌شناختی عبارت است از تبیین انسان کامل، نفس‌شناسی صدرایی، اثبات ولایت تکوینی انسان کامل، حقیقت نفس و روح، حرکت جوهری نفس، قابلیت ایجاد و اعدام نفس در ظرف ذهن و خارج، بقای نفس بعد از مرگ، قدرت تاثیرگذاری بیشتر نفس بعد از قطع ارتباط با ماده و... .

سؤال اصلی این پژوهش آن است که آیا توسل و شفاعت را می‌توان با نگاهی عقلی و بدون در نظر گرفتن آیات و روایات اثبات کرد؟ اگر پاسخ مثبت است، کدامین اصول و قواعد عقلی و فلسفی می‌تواند در اثبات توسل شفاعت و واسطه‌گری اولیاء الهی مثمر باشد.

رسالت این مقاله اصطیاد، تبیین و تحلیلی نواز مبانی وجودشناختی، اثبات آنها و تبیین ارتباط این مبانی با بحث توسل و شفاعت است.

تاآنجاکه نویسندگان مقاله تحقیق و تفحص کرده‌اند، مقاله یا کتابی که مستقیماً به اصطیاد و تحلیل مبانی وجودشناختی توسل و شفاعت با رویکرد اثبات این دو بپردازد یافته نشد.

## ۱. معنای لغوی و اصطلاحی توسل

توسل در لغت به معنای استفاده و مدد جستن از چیزی برای تقرب به دیگری است. توسل به الله نیز به معنای استفاده از وسیله‌ای برای تقرب و نزدیک شدن به خداوند متعال است (فراهیدی، ۱۴۰، اق، ج ۷، ص ۲۹۸).

توسل به اولیای الهی که در صدد اصطیاد و تحلیل مبانی آن هستیم، عبارت است از درخواست از اولیای الهی به منظور برآورده کردن حاجات. در این نوع از توسل مورد بحث، توسل‌کننده معتقد است خداوند متعال برآورده ساختن برخی از حاجات را بر عهده اولیاء الهی قرار داده است و از این رو از ایشان حاجات خود را می‌خواهد. روشن است که نگاه استقلالی به ولی الهی منجر به شرک می‌شود و هیچ مسلمانی نمی‌تواند اعتقاد داشته باشد که اولیاء الهی مستقلاً حاجات ما را برآورده می‌کنند. این اصطلاح از توسل به شدت مورد انکار وهابیون بوده و آن را کفر می‌دانند. فلاسفه معتقدند این معنا از توسل نه تنها منافاتی با توحید افعالی ندارد، بلکه کاملاً منطبق بر چینش نظام هستی بوده و اولیای الهی مجرای اراده الهی محسوب می‌شوند و اساساً بدون اولیای الهی و واسطه‌گری ایشان حیات مادی به کلی از بین می‌رود. صدرالمثلهین در این باره می‌گوید: «وجود نبی ﷺ و امام تنها به جهت این نیست که مردم در اصلاح امور دینی و دنیوی به ایشان نیازمندند. اگرچه این جایگاه ضرورتاً بر وجود پیامبر و امام مترتب می‌شود، بلکه پیامبر و امام کسانی هستند که زمین و آسمان به واسطه ایشان قوام پیدا می‌کنند و ساکنان زمین به سبب وجود ایشان به حیات خود ادامه می‌دهند... بر این اساس، عالم هستی حتی یک لحظه هم بدون امام و انسان کامل نمی‌ماند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ الف، ج ۲، ص ۵۰۶). ایشان در جای دیگر می‌گویند: «تمام امور قابلیت آن را ندارند تا مستقیماً فیض را از منبع فیض - که واجب‌الوجود است - دریافت کنند و اموری که به سبب نقص در ذاتشان مستعد قبول مستقیم فیض نیستند، این فیض را از امری دریافت می‌کنند که واسطه میان واجب تعالی و آنهاست» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۴۴).

## ۲. معنای لغوی و اصطلاحی شفاعت

ریشه و اصل کلمه شفاعت، "شفع" است. شفع به معنای زوج می‌باشد. شفاعت در لغت به معنای ضمیمه شدن چیزی به چیز دیگر به منظور یاری کردن است (فراهیدی، ۱۴۰، اق، ج ۱، ص ۲۶۱).

صدرالمثلهین در تعریف شفاعت می‌گوید: «شفاعت عبارت است از اینکه کسی برای کس دیگری طلب بخشش چیزی را بکند و یا برای او چیزی بخواهد. این واژه به معنای وسیله و اتصال و نزدیکی است و اصل آن از شفع می‌باشد که ضد وتر است. گویا که مشفوع تنها بوده و شفیع با ضم کردن خود به او، وی را جفت کرده است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۱۵). ایشان برای شفاعت، دو معنا و دو اصطلاح را مطرح می‌کند:

۱. وساطت برای تابش نور الهی. در این نوع از شفاعت واسطه‌ها در حقیقت سبب بهره‌مندی عموم موجودات از نور الهی و فیض و رحمت حضرت حق می‌باشند. در این نوع از شفاعت لازم است مناسبت ذاتی بین مشفوع و شافع برقرار باشد.

۲. وساطت برای آمرزش گناهان و رفع عذاب در روز قیامت. صدرالمتألهین قائل است که شفاعت عبارت است از نوری که از حضرت الهیت بر جواهر و وسائط بین او و کسانی که در هاویه دوری از خداوند متعال سقوط کرده‌اند تابش نماید و به واسطه آن، نقایص حاصل از ممکن بودن جبران گردد (همان، ج ۴، ص ۱۲۴).

عالم هستی از نگاه صدرالمتألهین دو قوس دارد؛ قوس صعود و قوس نزول. خداوند متعال همان‌طور که مبدأ اعلی و علت‌العلل است، علت غائی کائنات نیز محسوب می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۰۵-۲۰۶).

از نگاه حکمای حکمت متعالیه، قوس نزول و ایجاد کائنات از صادر اول شروع شده و به ترتیب از اشرف به اخس پیش می‌رود. مبانی هستی‌شناختی توسل و شفاعت ناظر به قوس نزول هستند. ما در این تحقیق در صدد آنیم تا اثبات کنیم که اولاً نظام عالم هستی، نظام واسطه‌ها بوده و هر فیض و رحمتی که از سوی حضرت حق بر مخلوقات نازل می‌شود، از مجرای واسطه‌ها و به ترتیب الاشرف فالاشرف در قوس نزول عبور می‌کند. ثانیاً واسطه‌ها تأثیر و علیت حقیقی در صدور خیرات و جود ایفا می‌کنند. مبدأ اولی نه به‌خاطر محدودیت قدرتش، بلکه به سبب ضعف قابلیت قابل رتق و فتق امور را به وسایط واگذار کرده است.

از طرفی - همان‌طور که اشاره شد - توسل به معنای درخواست از واسطه‌های اشرف برای نزول خیرات و برکات بوده و شفاعت نیز به معنای وساطت برای تابش نور الهی است. وساطت برای تابش نور الهی و علیت و تأثیر حقیقی در نزول برکات، مرتبط با قوس نزول است. از این رو اثبات نظام واسطه‌ها از طریق مبانی عقلی کاملاً منطبق با بحث شفاعت و توسل می‌شود.

سه بحث مهم در حکمت متعالیه می‌تواند جزء مبانی عقلی توسل و شفاعت قرار گیرد که به ترتیب در ادامه به بررسی هر یک می‌پردازیم.

### ۳. اصالت وجود و تشکیک وجود

اصالت وجود و تشکیک وجود از اصلی‌ترین شاخصه‌های حکمت متعالیه محسوب می‌شوند و هر بحثی که در فضای حکمت متعالیه مطرح می‌شود باید مبتنی بر این دو باشد. بحث توسل و شفاعت نیز از این قاعده مستثنی نیست. براساس اصالت وجود و تشکیک وجود می‌توان میان موجودات مختلف، از جمله انسان‌ها رابطه طولی واقعی به تصویر کشیده و قائل به واسطه‌گری حقیقی میان

مراتب مختلف شد. طبق اصالت وجود و تشکیک وجود است که می‌توان گفت موجودات مراتب مختلفی داشته و برخی ناقص و برخی کامل و برخی متوسط هستند و موجوداتی که مراتب کمالی بالاتری دارند (از قبیل انبیاء و اولیای الهی) به همه فعلیت‌های ممکن رسیده‌اند و می‌توانند واسطه بین مبدأ اولی و موجودات مادون قرار گیرند. توسل و شفاعت بدون توجه به قاعده اصالت وجود حل‌شدنی نیست؛ چراکه تقدم و تأخر حقیقی در حکمت متعالیه از احوال موجود بما هو موجود است و این تقدم و تأخر مقوم موجودات بوده و اصطلاحاً از نحوه وجود موجودات انتزاع می‌شود. از این‌رو هر گونه مقامی برای اولیای الهی و هر گونه تقدم، شرافت و کمالی برای اولیای الهی در حقیقت برای وجود ایشان بوده و در حکم مقوم ذاتی وجودی ایشان است نه صفتی خارج از ذات و عارض به اولیای الهی. از طرفی حکمای حکمت متعالی متفق القول هستند که خداوند متعال در مقام خلق و ایجاد موجودات را در مراتب مختلف ایجاد کرده است و حقایق وجودی از کامل‌ترین موجود شروع می‌شود و به پست‌ترین موجود - که همان هیولای اولی است - ختم می‌شود و این سلسله تشکیکی در حقیقت همان اثبات وسایط وجود بین موجودات مافوق و موجودات مادون است، این وسایط در حقیقت واسطه‌های فیض هستند. با انکار رابطه تشکیکی بین موجودات عالم، جایی برای توسل شفاعت و واسطه‌گری اولیای الهی نمی‌ماند. لازمه پذیرش مراتب تشکیکی وجود این است که بپذیریم فیض حضرت حق، از طریق مراتب موجودات کامل‌تر و اشرف به موجودات اخص می‌رسد؛ چراکه روشن است طبق تشکیک وجود، بین مراتب وجود طفره و تجافی تحقق نداشته و هر معلولی متصل به علت خود است و از طریق علت قریب خود کسب فیض می‌کند. از این‌رو ایجاد و رساندن فیض به موجودات مختلف فقط از طریق واسطه‌ها صورت می‌گیرد.

در این قسمت فقط به تبیین اجمالی و در عین حال متقن مراحل اثبات اصالت وجود پرداخته و در ادامه تبیین تشکیک وجود و استدلال آن مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### ۱-۳. مراحل اثبات اصالت وجود

#### ۱-۱-۳. نفی سفسطه و اثبات واقعیت

بی‌گمان در عالم، واقعیتهایی و بلکه واقعیتهایی شخصی است. بطلان سفسطه راه‌کارهای مختلفی از جمله "اثبات از راه علم حضوری و وجدانی، قضایای فطریات، عقل شهودی، استدلال، جواب نقضی به سفسطه‌گر و ... دارد (ر.ک به: طباطبایی، ۱۳۹۲ الف، ج ۱، ص ۱۴؛ همو، ۱۳۹۲ ب، ج ۱، ص ۶۷-۷۲ و ج ۲، ص ۳۶ و ۵۵؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۵۷ و ج ۲، ص ۲۸۹-۲۹۳).

#### ۱-۲-۳. دو حیثیت (هستی و چیستی) داشتن اشیاء واقعی

از خارج دو چیز انتزاع می‌شود؛ یکی جهت اشتراک - که قابل صدق و حمل بر همه اشیاء است

(مفهوم وجود) - و دیگری جهت امتیاز (مفاهیم ماهوی)؛ مثل آنکه می‌گوییم: این شیء انسان است، آن اسب است، آن درخت است و... .

### ۳-۱-۳. مغایر بودن مفهوم وجود و ماهیت و عدم جایگزینی به جای هم

در سیر تاریخی کسی را نداریم که قائل بر عینیت مفهوم وجود و ماهیت در ذهن باشد و آنچه مطرح شده، فقط اتحاد در خارج است.

ما زمانی می‌توانیم نزاع اصالت وجود و ماهیت را مطرح کنیم که از وجود و ماهیت در ذهن دو مفهوم مغایر داشته باشیم و اگر کسی منکر زیادت وجود بر ماهیت باشد و مفهوم وجود را عین مفاهیم ماهوی بگیرد، پای دو مفهوم متغایر برای یک مصداق را از میدان خارج کرده و فقط یک مفهوم می‌ماند و یک مصداق.

### ۳-۱-۴. بساطت و اتحاد خارجی وجود و ماهیت

مصداق مفهوم وجود و مفهوم ماهیت در خارج یک امر واحد می‌باشد. به‌عنوان مثال، مصداق وجود و مصداق انسان در خارج یکی بیش نیست و یک چیز است که هم مصداق وجود است و هم مصداق انسان.

### ۳-۱-۵. عدم تطابق مصداق واحد برای مفاهیم متعدد

امر واحد عینی (محکی و مصداق واحد خارجی) نمی‌تواند مصداق بالذات و حقیقی مفاهیم متعدد قرار گیرد؛ چراکه لازم می‌آید مفاهیم متعدد، عینیت و خارجیت پیدا کرده و یک شیء دو یا چند شیء شود. برخی از معاصرین این مقدمه را قبول نداشته و بیان می‌دارند: می‌شود شیء واحدی، مصداق حقیقی و واقعی مفاهیم متعدد باشد (فیاضی، ۱۳۹۲، ص ۲۴-۲۶).

### ۳-۱-۶. اثبات اصالت وجود در همه موجودات

هر چیزی را در نظر بگیریم، در صورتی واقعیت‌دار است که وجود بر آن حمل شود و به وجود متصف گردد. این نشان می‌دهد که آنچه در ازای واقعیت اشیاء است، همان وجود است. اما ماهیت چیزی است که اگر به وجود متصف شود، دارای واقعیت می‌گردد و اگر وجود از آن سلب شود، پوچ و نیست محض می‌باشد. پس ماهیت ذاتاً اصالت و واقعیت ندارد و این همان کلام حکما می‌باشد که گفته‌اند: «الماهیه من حیث هی لیست إلا هی لا واقعی و لا غیر واقعی».

بیان منطقی این استدلال بدین شکل است:

الف) هر شیئی غیر از وجود تنها به‌واسطه وجود تحقق می‌یابد و همچنین آثار آن شیء به‌واسطه وجود بر آن مترتب می‌شود؛ چراکه هر ماهیتی من حیث هی، اقتضای موجودیت و ترتب آثار را ندارد (الماهیه من حیث هی لیست إلا هی).

ب) هر آنچه همه امور دیگر به واسطه آن متحقق می‌شوند، خودش متحقق بالذات (اصیل) است و نمی‌شود چیزی که همه اشیاء به واسطه او موجودیت و تحقق می‌یابند، خودش به واسطه چیز دیگری متحقق شود؛ چراکه تسلسل یا دور لازم می‌آید.

نتیجه اینکه وجود متحقق بالذات (اصیل) است (همان، ص ۸۹-۹۳؛ علوی تبار، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۹۲-۱۱۷).

صدرالمتألهین در ابتدای کتاب الشواهد الربوبیه به همین استدلال برای اثبات اصالت وجود اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که ماسوای وجود (ماهیت) به سبب وجود متحقق و موجود در اعیان و در اذهان است. پس اوست که به وسیله او هر صاحب حقیقتی به حقیقت خویش می‌رسد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۴).

### ۲-۳. تشکیک وجود

اولین شخصی که درباره تشکیک سخن به میان آورده است، جناب ابن سینا است (ابن سینا، بی‌تا، ص ۴۴۴).

بهمینار، تفتازانی، فخر رازی و برخی دیگر از فلاسفه با ابن سینا هم عقیده هستند. اما درباره خواجه نصیرالدین طوسی باید بگوییم که ایشان دو گونه حرف زده است. در برخی از آثار خود، شدت و ضعف در وجود را قبول نکرده و در برخی جاها سخن از شدت و ضعف در وجود به میان آورده است (ر.ک به: طوسی، ۱۳۷۰، ص ۳۵؛ همو، ۱۹۹۵م، ص ۵۱۸، لاهیجی، بی‌تا، ص ۵۲).

به نظر می‌رسد اولین شخصی که از تشکیک و شدت و ضعف در وجود و کمال و نقص آن سخن گفته، جناب شیخ اشراق در کتاب "حکمة الاشراق" است. شیخ اشراق می‌گوید: «تفاوت انوار به کمال و نقص است و تفاوت نور مجرد نه به تمام ذات است، نه به بعض ذات و نه به عوارض؛ چراکه ماهیت نمی‌تواند سبب تفاوت باشد و انوار از آنجاکه بسیط هستند، جزء ذات نیز نمی‌تواند علت تمایز آنها باشد و عوارض مادی نیز در آنها وجود ندارد و نتیجه آن می‌شود که تمایز و تفاوت آنها به کمال و نقص وجودی است» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۱۹).

پس از جناب شیخ اشراق، صدرالمتألهین تشکیک را قبول کرده و آن را رکن اصلی فلسفه خود قرار می‌دهد.

### ۱-۲-۳. تقسیم تشکیک به عامی، خاصی و خاص الخاصی

به‌طور خلاصه در تشکیک عامی چهار مدعا وجود دارد:

۱. همه وجودها اصیل می‌باشند.
۲. موجودات متباین به تمام ذات هستند و وحدت حقیقی در خارج محقق نیست.



۳. همه وجودات در مفهوم وجود مشترک هستند.

۴. مفهوم وجود به طور تشکیکی بر وجودات مختلف صدق می‌کند.

اما در تشکیک خاصی ادعا آن است که: اولاً بین موجودات مختلف وحدتی حقیقی محقق است، ثانیاً کثرت حقیقی محقق است، ثالثاً وحدت در کثرت جریان داشته و ساری است و رابعاً کثرت به وحدت برمی‌گردد. در تشکیک خاصی، موجودات مختلف حقایق متباین به تمام ذات قلمداد نمی‌شود که فقط در صدق مفهوم وجود مشترک باشند. بلکه در این مبنا، وجود یک حقیقت واحد عینی است که دارای مراتب و شدت و ضعف است. روشن است که محور بحث ما در مبانی عقلی توسل و شفاعت تشکیک خاصی است. در تشکیک خاص الخاصی - که قول عرفا می‌باشد - مدعا آن است که در خارج کثرت حقیقی وجود محقق نیست و فقط وحدت حاکم می‌باشد. البته ایشان کثرت در مظاهر و نمودهای وجود واحد را قبول می‌کنند.

### ۳-۲-۲. استدلال بر تشکیک خاصی

۱. مفهوم وجود مشترک معنوی می‌باشد و بر تمامی افراد به یک معنا صدق می‌کند.

۲. هر مفهومی به نحو بالذات و بالفعل از معنای خودش حکایت می‌کند؛ مثلاً آب از معنای خودش (مایع سیال روان) حکایت می‌کند و این حکایت نیز ذاتی می‌باشد، نه قراردادی. مفهوم وجود نیز بالذات حاکی از حقیقت وجود است.

۳. وجود اصیل است.

۴. وجود بسیط است و جزء ندارد.

۵. کثرت وجود و واقعیات خارجی امری بدیهی و مسلم می‌باشد.

۶. محال است مفهومی واحد از حقایق متباین و مختلف بما آنها متباین حکایت کند و اگر مفهوم واحدی بر افراد و مصادیق مختلف صدق کند، به یقین میان آن افراد و مصادیق یک جهت و حقیقت مشترکی است که آن مفهوم بر آن صادق است؛ زیرا اگر بتوان از چند حقیقت متباین «مفهومی واحد» انتزاع نمود، مستلزم آن است که بتوان از هر مصداقی، هر مفهومی را انتزاع کرد و در نتیجه هر مفهومی بر هر مصداقی قابل حمل باشد که این مطلب بدیهی البطلان است.

نتیجه اینکه جمع بین کثرت بدیهی و وحدت که با اشتراک معنوی وجود اثبات کردیم و همین طور با ملاحظه اصالت وجود و اینکه چیز دیگری نیست که کثرت را بدان متصف کنیم، این می‌شود که مابها‌لا‌اشتراک میان واقعیات خارجی و مابه‌الامتیاز آنها به وجود که امر واحدی است بر می‌گردد.

آقاعلی مدرس در اثبات تشکیک می‌نویسد: «وقتی اصالت وجود اثبات شد، تمام اختلافات موجودات به وجود برگشت می‌کنند؛ مثل اختلاف اشخاص در عوارض، یا انواع در فصول، یا

اجناس در عوارض خاص. همه به اختلاف در وجود برمی‌گردد و چون نمی‌شود یک مفهوم را بر دو چیز حمل کرد مگر آنکه جهت وحدتی وجود داشته باشد، پس باید این موجودات یک جهت وحدت داشته باشند؛ و گرنه لازم می‌آید یک معنای واحد موجود باشد به موجودات متباین و کثرت در عین وحدت باشد. پس باید یک جهت وحدتی وجود داشته باشد. وقتی ما انسانی را با فرس مقایسه می‌کنیم، یک جهت اتحاد وجودی و یک جهت افتراق وجودی دارند. این اختلاف موجودات آنها را از اتحادشان خارج نمی‌کند. پس هر وجودی اتحادش با وجود دیگر عین اختلافش با آن است. پس مابه‌الاشتراک عین مابه‌الاختلاف است و تشکیک خاصی وجود ثابت می‌شود» (مدرس زنوزی، ۱۳۷۲، ص ۳۹).

#### ۴. قاعده الواحد

یکی از معروف‌ترین و قدیمی‌ترین قاعده‌های فلسفی، قاعده "الواحد" می‌باشد. پیشینه این قاعده به فلاسفه یونان برمی‌گردد. به‌دنبال فلاسفه یونان، فلاسفه مسلمان هم بدان پرداخته‌اند. این قاعده تأثیر مستقیم در تبیین مخلوق اول و چینش نظام هستی دارد. براساس قاعده "الواحد" از خداوند متعال که موجودی بسیط به تمام جهات است، یک معلول و مخلوق بیشتر صادر نمی‌شود. از طرف دیگر، عالم هستی پر از کثرات و معلولات و مخلوقات متعدد است. جمع بین مدعای قاعده الواحد و تحقق کثرات در عالم، همان وجود واسطه در فیض می‌باشد. قاعده "الواحد" به‌روشنی بر تحقق روابط طولی و نظام واسطه‌ها دلالت کرده و اثبات می‌کند که مجرای وجود و فیض هر موجودی، موجودی عالی‌تر است. صدرالمتألهین معتقد است که این واسطه‌ها به علت قوت وجودی شأن، دارای مقام ولایت هستند. یعنی از دیگران برای تدبیر امور شایسته‌تر می‌باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۲۶).

در این بخش به تبیین اصل قاعده و شمولیت آن اشاراتی کرده و سپس به بررسی استدلال‌های قاعده و اشکال استاد مصباح می‌پردازیم. به جهت دوری از اطاله کلام، از سایر مباحث مرتبط با قاعده "الواحد" (همچون بررسی مؤیدات نقلی و مصداق صادر اول) صرف‌نظر می‌کنیم. تقریباً قاطبه فلاسفه معتقدند که قاعده "الواحد" قاعده صحیح و برهانی است. ابن سینا، بهمنیار، خواجه نصیر، شیخ اشراق، میرداماد، صدرالمتألهین، حاجی سبزواری، علامه طباطبایی و... بر این مطلب اتفاق نظر دارند.

صدرالمتألهین در مورد قاعده الواحد می‌گوید: «شاید این اصل از فطریات طبع سالم و ذائقه استوار باشد. البته دشمنان اهل حق این قاعده را به‌شدت انکار می‌کنند تا در حکمت بر کسی گشوده نشود و اثبات نور مجرد و جوهر غیرمادی و صورت مفارق از ماده و اجرام و ابعاد در عالم امکان آشکار نشود... بیشترین اهل جدل و دشمنان روحانیون و دشمنان فرشتگان مقرب، در ذهن

و دل باشند؛ گرچه همانند یهود آنچه در پنهان ذهن خویش دارند، بر زبان خود نمی‌آورند» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ق، ج ۷، ص ۱۸۵).

میرداماد نیز در قبسات معتقد است که قاعده "الواحد" از قضایای بدیهی و از سنخ فطریات عقلی می‌باشد و براهین فقط جنبه تنبیهی دارند (ر.ک به: میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۵۱).

خواجه در شرح اشارات ابن سینا می‌نویسد: «قاعده الواحد بسیار روشن بوده و کسانی که با این قاعده مخالف کرده‌اند، از معنای وحدت حقیقه علت غافل بوده‌اند» (طوسی، ۱۴۳۳ق، ج ۳، ص ۶۸۴).

امام خمینی معتقد است که کمتر قاعده‌ای در فلسفه به این متانت است (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۶۶).

#### ۴-۱. تبیین و شمول قاعده الواحد

قاعده "الواحد لایصدر عنه إلا الواحد" بیان می‌کند که از علت واحد تنها معلول واحد صادر می‌شود.

در نظر ابتدایی به ذهن می‌رسد که قاعده الواحد فقط منحصر در واجب تعالی است؛ چراکه فقط واجب بسیط محض بوده و هیچ ترکیبی در او راه ندارد و فقط واجب است که در ذات آن تنها یک جهت وجود دارد. اما به نظر نگارندگان، این برداشت صحیح نیست؛ زیرا اولاً ادله‌ای که برای اثبات قاعده مطرح می‌شود شامل سایر علت‌ها نیز می‌شود؛ مثلاً اگر علتی دارای جهت‌های مختلف باشد، طبق قاعده "الواحد" از یک حیث جهت واحد فقط یک معلول می‌تواند صادر شود، هرچند ممکن است از حیث جهات دیگر، معالیل دیگر صادر شود. ثانیاً فلاسفه از قاعده الواحد در مواظن مختلفی استفاده کرده‌اند؛ مثل رابطه هیولا و جسم و رابطه هیولا و صورت متعدد و... ثالثاً اگر قاعده "الواحد" در خصوص علت فاعلی و آن‌هم علیت فاعلی خداوند بود، نباید در قسمت احکام مطلق علت بیان شود و باید آن را بعد از بحث علت فاعلی یا در بحث الهیات بالمعنی الاخص مطرح می‌کردند که فلاسفه این کار را نکرده‌اند. به‌عنوان نمونه، علامه طباطبایی قاعده "الواحد" را در بحث احکام کلی علت در مرحله هشتم نه‌ایة الحکمة آورده است.

#### ۴-۲. استدلال‌های عقلی قاعده "الواحد"

##### ۴-۲-۱. صدور معلول متکثر، مستلزم ترکیب ذات (استدلال اول)

بسیط اگر به‌لحاظ ذات خود، علت برای شیء دیگری باشد، علیت برای آن وصفی زاید نیست. بلکه نفس آن است به‌گونه‌ای که ذهن نمی‌تواند آن بسیط را به دو جزء تحلیل نماید و یکی از آن دو را ذات و دومی را علت بودن ذات بخواند؛ زیرا اگر ذهن چنین تحلیلی داشته باشد، آن بسیط حقیقی به

نفس ذات خود علت نمی‌باشد. بلکه به صفتی زاید یا به شرط، غایت، وقت و نظیر آن علت می‌باشد و در این حال، «علت» مرکب از دو جزء خواهد شد و امری بسیط نخواهد بود. پس اگر بسیط علت چیزی باشد، حقیقتی که ذات آن بسیط را تشکیل می‌دهد به نفس ذات خود، مبدأ و علت غیر خود است. پس نفس صدور دو معلول از یک ذات مستلزم وجود دو جهت و حیثیت متغایر در ذات علت است که هر جهت خاص موجب صدور معلول خاص می‌شود (ر.ک به: جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۸، ص ۳۹۳).

#### ۲-۲-۴. ضرورت سنخیت بین علت و معلول (استدلال دوم)

لزوم وجود سنخیت بین معلول و علت مقتضی آن است که معلول علت و حیث واحد، واحد و خاص باشد.

##### تقریر برهان سنخیت

۱. فرض می‌کنیم «الف» علت حقیقی «ب» است.
۲. علت حقیقی با معلول حقیقی خود سنخیت دارد. یعنی ذات علت به نحوی است که معلول خاص می‌تواند از آن صادر شود.
۳. سنخیت علت با معلول خودش امری حقیقی بوده و عین ذات علت است.
۴. اگر علتی بسیط من جمیع الجهات باشد، سنخیت این چنین علتی با معلولش به تمام ذات بسیطش خواهد بود.
۵. اگر «الف» - که با تمام ذات بسیطش با «ب» سنخیت دارد - علت حقیقی و بدون واسطه «ج» هم باشد، دو حالت پیش می‌آید: یا «الف» هم با «ب» و هم با «ج» سنخیت دارد که در این صورت منجر به ترکیب در ذات علت خواهد بود و این خلاف فرض بساطت جمیع الجهات بودن «الف» است، و یا «الف» فقط با معلول «ب» یا فقط با معلول «ج» سنخیت دارد که در این صورت لازم می‌آید هر معلولی از هر علتی صادر شود و هر علتی هر معلولی را بتواند صادر کند که امری محال است.

توجه شود که مراد اصل سنخیت بین علت و معلول آن است که علت دارای حیثیت و خصوصیتی در وجود خود باشد که بتواند به واسطه این حیثیت و خصوصیت معلول خاصی را از خود صادر کند؛ چراکه اگر علت واجد حیثیت و خصوصیت خاصی نباشد که سبب ایجاد معلول می‌شود، لازم می‌آید هر چیزی بتواند از هر چیز دیگری صادر شود و این امری محال می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۲۰۵).

##### اقسام حیثیت

حیثیات بر دو قسمند؛ حیثیاتی که ناظر به لفظ هستند و حیثیاتی که ناظر به معنا هستند که خود

این حیثیات، به نوبه خود چند قسم دارند:

۱. حیثیاتی که فقط در مفهوم از هم تمایز دارند، ولی در وجود عین هم هستند؛ مانند صفات واجب تعالی که فقط تغایر مفهومی داشته و وجودشان عین یکدیگر است.
  ۲. حیثیاتی که هم در مفهوم و هم در مصداق با هم تغایر دارند، اما تقابل منطقی با یکدیگر ندارند و همدیگر را طرد نمی‌کنند؛ مثل تمام اعراض نه‌گانه‌ای که در بحث مقولات عشر مطرح می‌شود. این اعراض گرچه از حیث مفهومی و مصداقی مغایر یکدیگرند، ولی همدیگر را طرد نکرده و باهم در یک شیء واحد از جهات مختلف محقق می‌شوند.
  ۳. حیثیاتی که در مفهوم و مصداق متغایر بوده و باهم تقابل منطقی دارند؛ مثل سیاهی و سفیدی. همان‌طور که مشخص است، این دو هم در مفهوم و هم در مصداق متغایر بوده و حقیقتاً با یکدیگر متقابل هستند (ر.ک به: همان، ج ۷، ص ۱۹۶-۲۰۰؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۴۸).
- روشن است که حیثیتی که باعث از بین رفتن بساطت موضوع شده و تکثر موضوع را به‌همراه می‌آورد، حیثیات به‌معنای آخر است؛ یعنی حیثیاتی که اولاً تغایر مفهومی و مصداقی دارند و ثانیاً باهم متقابل هستند. این حیثیات هیچ‌گاه در یک موضوع واحد بسیط نمی‌توانند جمع بشوند. توجه به همین توضیح مختصر درباره حیثیات، بسیاری از اشکالات و مغالطات قاعده "الواحد"، به‌مخصوص اشکالات استدلال دوم را پاسخ می‌دهد.

#### ۳-۲-۴. لزوم تناقض (استدلال سوم)

اگر ذات واحد حقیقی بسیط، علت صدور دو معلول مختلف مثل «الف» و «ب» باشد، از آنجاکه «الف» از لحاظ مفهوم و مصداق مغایر «ب» است، لازم می‌آید ذات بسیط واحد، هم مصدر وجود «الف» و هم مصدر وجود «غیر الف» باشد و این اجتماع نقیضین است (ر.ک به: ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۲۶ و ۲۷۱؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۵۳۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ق، ج ۷، ص ۲۰۵-۲۰۶).

همان‌طور که ملاحظه شد، قاعده "الواحد" از طرقی غیر از بهره‌گیری از اصل سنخیت و تناسخ بین علت و معلول نیز قابل اثبات است. البته به اعتقاد نگارنده، اثبات قاعده "الواحد" از طریق اصل سنخیت بین علت و معلول نیز صحیح و دقیق می‌باشد و اینکه برخی از معاصرین با ارائه تحلیل‌های خاص از سنخیت خواسته‌اند قاعده الواحد را رد کنند قابل قبول نیست.

اشکالات متعددی از سوی متکلمان و برخی از فلاسفه بر قاعده "الواحد" مطرح گشته است. طبق تتبع نگارندگان، همه اشکالات از سوی صدرالمآلهین و پیروان ایشان پاسخ داده شده است. اما اشکالی که از سوی استاد مصباح یزدی مطرح شده، تاکنون بی‌جواب مانده است. از این‌رو در ادامه به تبیین این اشکال و پاسخ آن می‌پردازیم.

استاد مصباح یزدی رحمته‌الله معتقد است قاعده "الواحد" برای اثبات وحدت صادر اول کافی نیست؛

چراکه قاعده "الواحد" چیزی بیش از وجود سنخیت بین علت هستی‌بخش و معلول را اثبات نمی‌کند. از این رو وحدت صادر اول را نمی‌توان فقط براساس قاعده "الواحد" اثبات کرد. ایشان معتقد است می‌توانیم علت‌هایی را فرض کنیم که چندین نوع کمال یا همه کمالات وجودی (همانند خداوند متعال) را در عین بساطت داشته باشند. یعنی در عین وحدت و بساطت، همه کمالات را به صورت جمعی داشته باشند. در این صورت از این امر واحد می‌تواند کثرات متعدد صادر شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۶۹-۶۸). در مورد عقول طولی و همین‌طور در مورد خداوند متعال هر چند ذات بسیط است، ولی از آنجا که در عین بساطت به نحو وحدت شامل کمالات کثیر می‌شوند، صدور کثیر از آنها بلامانع است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۷۳-۲۷۴).

به نظر می‌رسد اشکال کلام جناب استاد مصباح در آن است که:

اولاً ایشان سنخیت را صرفاً تحقق کمال معلول در علت تفسیر می‌کند (ر.ک به: مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۶۸-۷۰). در حالی که این معنا از سنخیت، شرط لازم است و شرط کافی برای سنخیت بین علت و معلول نیست. برای آنکه معلولی از علت خاصی صادر شود، علاوه بر اینکه لازم است علت کمالات معلول را به نحو اعلی و اتم داشته باشد، لازم است جنبه وحدت و کثرت بین علت و معلول نیز قرابت داشته باشند. از این رو علتی که واحد است، معلولی را از خود صادر می‌کند که کمترین جنبه کثرت را داشته باشد و معلولی که جنبه‌های کثرت مختلفی داشته باشد، با علت واحد سنخیت ندارد. به عبارت دیگر، میان علت و معلول علاوه بر آنکه نیاز است مسانخت (به معنای مد نظر استاد مصباح) باشد، لازم است مناسبت و ملائمت در ویژگی‌های وجودی مثل وحدت و کثرت نیز برقرار باشد.

ثانیاً با توجه به توضیحی که در استدلال دوم قاعده "الواحد" درباره حیثیات داده شد، مراد از سنخیت، تحقق خصوصیت و حیثیتی در علت است که علت به واسطه همین حیثیت و خصوصیت می‌تواند معلول خاصی را از خود صادر کند. به عبارت دیگر، تعریف استاد مصباح از سنخیت صحیح نمی‌باشد. توضیح آنکه سه تفسیر برای سنخیت مطرح است که به اعتقاد نگارندگان، تفسیر اول صحیح است:

یک) تفسیر نخست از سنخیت: منظور از سنخیت آن است که وجود علت به دلیل آنکه واجد خصوصیت و معنای خاصی است، سبب به وجود آمدن معلول خاص می‌شود و وجود معلول نیز به دلیل همان خصوصیتی که در علت خاص آن موجود است، فقط معلول همان علت است. یکی از این خصوصیت‌های مشترک میان علت و معلول، وحدت است:

«لا بد أن تكون للعلّة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره و تلك

الخصوصية هي المصدر في الحقيقة...» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۲۰۵).

استدلال تفسیر نخست اینکه اگر علت و معلول در خصوصیت‌های وجودی ملائمت و مناسبت نداشته باشند، لازم می‌آید هر چیزی بتواند از هر چیز دیگر صادر شود. تالی باطل است، یعنی صدور هر معلولی از هر علتی بدیهی البطلان است. در نتیجه هر علتی که سبب ایجاد معلول خاصی می‌شود، دارای خصوصیت و معنای خاصی در وجود است.

دو) تفسیر دوم سنخیت: منظور از سنخیت علت و معلول آن است که علت همه کمالات معلول را به نحو اعلی و اشرف دارا باشد. این تفسیر تنها میان علت‌های فاعلی و هستی‌بخش معنا پیدا می‌کند.

سه) تفسیر سوم از سنخیت: منظور سنخیت علت و معلول آن است که علت، حقیقت و اصل معلول است و معلول شأنی از شئون آن است. این تفسیر بر وحدت شخصی وجود مبتنی است. ثالثاً لازمه کلام استاد مصباح آن است که هر موجود عالی بتواند علت هر موجود سافلی بشود؛ چراکه موجود عالی کمالات موجود دانی را داشته و هم‌سنخ با آن می‌شود. درحالی‌که به‌وضوح روشن است که هر موجودی به صرف اینکه وجودی کامل‌تر از موجود دیگر داشته باشد، نمی‌تواند علت هستی‌بخش آن قرار بگیرد.

## ۵. قاعده امکان اشرف

مدعای قاعده امکان اشرف آن است که در تمام مراحل وجود، لازم است ممکن اشرف بر ممکن اخس مقدم شود. طبق این قاعده هرگاه ممکن اخس در این عالم موجود باشد، ضرورتاً پیش از آن ممکن اشرفی موجود شده است و این ممکن اشرف در رتبه بالاتری از ممکن اخس قرار گرفته و واسطه فیض ممکن اخس قلمداد می‌شود. پس همواره وجود انسان‌های مختلف با درجات و مراتب گوناگون، دلیل محکمی بر وجود انسان و یا انسان‌های کامل‌تر از آنها می‌باشد که این انسان‌های کامل‌تر همان انبیاء، ائمه و اولیاء الهی می‌باشند. آنچه که از حضرت حق صادر می‌شود از طریق اشرف به اخس، یعنی از طریق عالی به دانی می‌رسد. صدرالمتألهین قائل است که تمام امور قابلیت آن را ندارند تا مستقیماً و بدون واسطه فیض را از منبع فیض - که همان حضرت حق است - دریافت کنند. پس اموری که به سبب نقص در ذاتشان استعداد قبول مستقیم و بی‌واسطه فیض را ندارند، این فیض را از موجود ممکن اشرف دریافت می‌کنند و این ممکن اشرف است که واسطه میان حضرت حق و سایر مخلوقات قرار می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۴۴).

از قاعده امکان اشرف می‌توان در اثبات وجود امام و ولی الهی و واسطه‌گری ایشان استفاده کرد. ولی الهی انسانی است که تمام کمالات انسانی را داشته و وجودش شریف‌تر از انسان‌های دیگر است. به عبارت دیگر، «ولی الهی» موجود ممکن اشرف است و سایر انسان‌ها موجودات ممکن

اخص می‌باشند و طبق قاعده امکان اشرف، هرگاه ممکن اخص محقق باشد، حتماً پیش از آن باید ممکن اشرف محقق شده و واسطه فیض باشد. از این رو می‌گوییم وجود اولیای الهی و واسطه‌گری ایشان به حکم قاعده امکان اشرف، امری ضروری می‌باشد. صدرالمتألهین می‌گوید: از موجود واحد ازلی الذات باید موجودات مناسب با او - که اشرف از موجودات طبیعی و مادی‌اند - صادر شود. البته به صورت الاشرف فالاشرف. یعنی اول موجوداتی که شرافت و کمالات بیشتری دارند صادر می‌شوند و بعد موجوداتی که شرافت و کمالات پایین‌تری دارند. این سیر تشکیکی در صدور موجودات متعدد محقق است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۳۵۲).

قاعده امکان اشرف را نخستین بار ارسطو در کتاب "السماء و العالم" به کار برده است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۲۵۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ق، ج ۷، ص ۲۴۴). پس از معلم اول، ابن سینا در کتاب شفاء و تعلیقات خود از این قاعده استفاده کرده است و پس از ایشان، شیخ اشراق بسیار به این قاعده پرداخته است. صدرالمتألهین نیز این قاعده را قبول کرده و معتقد است: هرگاه ممکن اخصی وجود داشته باشد باید مقدم بر آن وجود ممکن، وجود اشرفی نیز تحقق داشته باشد که این وجود اشرف بر وجود اخص جایگاه علیت دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۳، ص ۳۴۲).

صدرالمتألهین در کتاب "اسفار" به اشکالات مطرح شده بر قاعده امکان اشرف اشاره کرده و آنها را مفصلاً جواب داده‌اند (ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ق، ج ۷، ص ۲۲۲-۲۲۸). ما در این تحقیق به جهت دوری از اطاله کلام، از بررسی اشکالات و پاسخ‌های داده‌شده از سوی صدرالمتألهین و شارحان حکمت متعالیه خودداری کرده و فقط به بررسی استدلال‌های قاعده و شرایط اجرای قاعده می‌پردازیم.

## ۵-۱. استدلال‌های قاعده امکان اشرف

### ۵-۱-۱. استدلال اول

اگر ممکن اخص از خداوند متعال صادر شود، ممکن اشرف باید قبل از آن از واجب تعالی صادر شده باشد؛ زیرا اگر قبل از ممکن اخص، ممکن اشرف تحقق نداشته باشد، یکی از چهار تالی فاسد ذیل لازم می‌آید:

الف) یا ممکن اشرف همراه با ممکن اخص و در یک مرتبه واحد از واجب تعالی صادر شده است که در این حالت لازم می‌آید کثیر از واحد صادر شود. همان‌طور که در قاعده الواحد توضیح دادیم، صدور کثیر از واحد محال است.

ب) یا ممکن اشرف پس از ممکن اخص از خداوند متعال صادر شده است. در این حالت لازم می‌آید که علت (ممکن اخص) از معلول خود (ممکن اشرف) ضعیف‌تر باشد و این نیز باطل است.



ج) یا ممکن اشرف به طور کلی از حضرت حق صادر نشده است. در این صورت لازم می‌آید: یا ممکن اشرف ممتنع بالذات شود نه ممکن؛ چرا که فاعلیت حضرت حق بر این موجود اشرف تام است و هیچ عجزی در ذات حضرت حق راه ندارد و طبق فرض، مانعی نیز محقق نیست. پس، حال که موجود اشرف محقق نشده است، نتیجه گرفته می‌شود که او ممکن بالذات نبود و فی حد ذاته ممتنع بود که محقق نشد.

یا اینکه علت عدم صدور ممکن اشرف آن است که اشرف استدعای علتی برتر از واجب تعالی دارد؛ چراکه اشرف ممکن بالذات است و صرف امکان وجودی اش برای صدورش از واجب تعالی کافی است. حال که اشرف موجود نشده است، مشخص می‌شود که نیازمند علتی بالاتر و با کمالات تر از واجب تعالی است و همان طور که می‌دانیم، علتی بالاتر از واجب تعالی محقق نیست.

د) یا ممکن اشرف موجود شود، ولی از سوی واجب تعالی صادر نشده و از این رو قبل از ممکن اخس قرار ندارد. در این صورت لازم می‌آید علتی کامل تر از واجب تعالی محقق باشد؛ زیرا معلول این علت قوی تر و کامل تر از معلول واجب است. این فرض نیز محال است؛ چراکه موجودی کامل تر از واجب تعالی محقق نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ق، ج ۷، ص ۲۱۸-۲۱۹: این تقریر از استدلال با کمی تصرف در تقریر استدلال صدرالمآلهین آورده شده است).

## ۵-۲. استدلال دوم

علامه طباطبایی رحمته الله علیه در تعلیقه بر اسفار، تقریر دیگری از استدلال بر قاعده امکان اشرف آورده‌اند. صورت منطقی استدلال علامه طباطبایی از این قرار است:

۱. وجود حقیقتی اصیل و مشکک بوده که دارای مراتب مختلفی می‌باشد و این مراتب در شدت و ضعف، قوه و فعل، اخس و اشرف بودن مختلف هستند.

۲. میان مراتب مختلف، رابطه علی و معلولی برقرار است.

۳. علیت و معلولیت در مدار وجود است و مجعول حقیقی در حقیقت همان وجود معلول است.

۴. هر معلولی نسبت به علت موجه خودش وجود ربطی دارد و مقوم به وجود علت خودش می‌باشد.

۵. هر مرتبه‌ای از مراتب وجود نسبت به مرتبه مافوق خود، وجودی ربطی داشته و مقوم به آن وجود می‌باشد و مرتبه مافوق مقوم مرتبه مادون است.

۶. وجود رابط بدون تحقق وجود مستقل که همان وجود علتش می‌باشد، نمی‌تواند محقق شود.

نتیجه اینکه اگر وجود اخس موجود شود - از آنجاکه این وجود اخس وجود ربطی دارد - باید

قبل از آن، وجود اشرفی که در حقیقت علت این وجود اخس است محقق شود. در غیر این صورت لازم می‌آید وجود رابط بدون وجود مستقل محقق شود که امری محال می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ق، ج ۷، ص ۲۱۸: تعلیقه علامه طباطبایی؛ ر.ک: علوی‌نبار، ۱۳۹۹ب، ص ۶۲-۹۴). همان‌طور که ملاحظه شد، استدلال جناب علامه طباطبایی رحمته‌الله مبتنی بر قاعده "الواحد" نیست.

### ۳-۱-۵. استدلال سوم

اگر ممکن اخس موجود شود، ممکن اشرف یا هیچ‌گاه موجود نمی‌شود و یا همراه و در مرتبه‌ای واحد با ممکن اخس موجود می‌شود و یا پس از ممکن اخس موجود می‌شود. هر سه حالت غلط و نادرست می‌باشد.

اگر ممکن اشرف هیچ‌گاه موجود نباشد، یا قابل در قابلیت خودش تام نیست که این خلاف فرض است (زیرا ممکن اشرف موجودی غیر مادی است که نیاز به شرایط و زمینه‌سازی امور دیگر ندارد) و یا فاعل در فاعلیت تام نیست که این نیز نادرست است.

حالت دوم و سوم نیز منجر به تحقق طفره در وجود می‌شود که امری محال است. علت محال بودن طفره در وجود و جهش در حرکت‌ها آن است که همه حرکت‌ها، اعم از مکانی، کمی، کیفی، وضعی و جوهری، یک واحد پیوسته هستند که با همان ویژگی پیوستگی و اتصال پیموده می‌شوند. پس از آنجا که مسافت مکانی بین دو شیء که یک چیز آن را می‌پیماید دارای وحدت اتصالی است و نمی‌توان بدون پیمودن بخشی از آن مسافت، بخش دیگر را پیمود، طفره و جهش ممتنع می‌شود (ر.ک به: آشتیانی، ۱۳۶۰، ص ۱۴۱).

همان‌طور که ملاحظه شد، استدلال جناب میرزامهدی آشتیانی نیز منوط به قاعده "الواحد" نبود.

### ۲-۵. شرایط اجراء قاعده امکان اشرف

مشهور آن است که برای جریان قاعده امکان اشرف، دو شرط مهم لازم است:

۱. ممکن اشرف و ممکن اخس، ماهیت نوعیه واحدی داشته باشند.
۲. مجرای قاعده فقط در مبدعات و موجودات مافوق عالم کون و فساد، یعنی همان مجردات است.

صدرالمتألهین و اغلب فلاسفه حکمت متعالیه فقط شرط دوم را پذیرفته‌اند (ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ق، ج ۷، ص ۲۲۰-۲۲۲؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۵۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۲الف، ج ۴، ص ۱۲۳۰-۱۲۳۵). علت قبول نکردن شرط اول آن است که شرط اول از رسوبات اصالت ماهیت است؛ چراکه شرط اول لازمه اش همان تشکیک در ماهیت می‌شود. به عبارت دیگر، در قاعده امکان اشرف به جای اینکه از تحقق فرد اخس ماهیت به تحقق فرد اشرف ماهیت پی ببریم، از وجود مرتبه اخس

به وجود مرتبه اشرف پی می‌بریم و از این طریق بحث وجودی شده و بر مبنای اصالت وجود پیش می‌رود.

صدرالمتألهین در این باره می‌گوید: فیلسوفان با گرایش به اصالت ماهیت یا تباین موجودات، اتحاد ممکن اشرف با ممکن اخس را در ماهیت نوعی شرط دانسته‌اند تا امکان موجود اشرف را که از مقدمات اثبات قاعده است احراز کنند؛ چراکه در این نوع نگرش، احراز امکان موجود اشرفی که با موجود اخس تغایر مفهومی دارد، به سبب فقدان دلیل ممکن نیست. ایشان معتقد است احراز امکان اشرف به غیر شرط کردن اتحاد نوعی اشرف با اخس از راه نظریه اصالت وجود و تشکیک وجود نیز ممکن است؛ چراکه وجود، حقیقتی واحد و دارای مراتب بوده و حکم آن حقیقت واحد در همه ماهیات و افراد آنها جاری است و تکثر ماهیات نوعی و افراد این ماهیات از تفاوت افراد آن حقیقت واحد در کمال و نقص وجودی نشأت گرفته است. پس چون وجود حقیقتی واحد بوده و دارای مراتب است، محال است که بعضی مراتبش ممکن باشند و برخی مراتبش ممکن نباشند. به عبارت دیگر، از آنجاکه موجود ممکن اخس و موجود ممکن اشرف در حقیقت بسیط وجود متحدند و این حقیقت ممکن است، تمام افرادشان نیز ممکن می‌باشند. بر این اساس، شرط کردن اتحاد ماهوی موجود ممکن اخس و موجود ممکن اشرف برای جریان قاعده امکان اشرف لازم نیست. بلکه اساساً چنین شرطی صحیح هم نمی‌باشد؛ زیرا هر نوع مجردی منحصر در فرد است و اتحاد ماهیات در مجردات بی‌معنا می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ق، ج ۷، ص ۲۲۰). پس با وجود اختلاف موجود ممکن اخس و موجود ممکن اشرف در ماهیت نوعی، قاعده امکان اشرف جاری خواهد بود.

اما از آنجاکه ممکن است در امور مادی مانعی محقق شده و ممکن اشرف موجود نشود، قاعده امکان اشرف در امور مادی جریان ندارد. به عبارت دیگر، در عالم طبیعت امکان آن هست که موجودی به دلیل ممانعت اسباب و یا تراحم اسباب به شرافت و کمال لایق خود نرسد. لذا نمی‌شود از تحقق موجود اخس، به تحقق موجود اشرف رسید. اما در مجردات تحقق موجود اشرف فقط وابسته به اراده فاعل است و تراحم در مجردات راه ندارد. از این رو از تحقق ممکن اخس به تحقق ممکن اشرف می‌رسیم (ر.ک به: سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۳۴-۴۳۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۲ق، ج ۴، ص ۱۲۳۴-۱۲۳۵).

صدرالمتألهین در نظر نهایی خود قائل است که شرط دوم مردود است. ایشان می‌گوید: اگرچه در عالم مادیات و کون و فساد ممکن است موجود ممکن اخس به جهت علت اعدادی بودن و زمینه‌سازی از حیث زمان، مقدم بر موجود ممکن اشرف شود (مانند تقدم نطفه بر حیوان، تقدم تخم مرغ بر مرغ، تقدم دانه بر درخت، تقدم عنصر بر جماد). ولی اگر به دقت عقلی نگاه شود، روشن می‌شود که ذاتاً و به حسب ایجاد همواره موجود ممکن اشرف مقدم بر موجود ممکن اخس است و همواره فضل و کمال از آن موجودی است که ذاتاً مقدم است و نقص از آن موجودی است که از جهت

ایجاد ذاتاً متأخر است و اگر به اشیاء و ترتیب حقیقی و ذاتی آنها نظر کنیم، خواهیم دید که دائماً موجود ممکن شریف بر موجود ممکن خسیس مقدم است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ق، ج ۷، ص ۲۲۱).

## ۶. نتیجه گیری

موجودات عالم قابلیت آن را ندارند تا مستقیماً فیض و رحمت الهی را از منبع اصلی آن - که همان خداوند متعال است - دریافت کنند. از این رو اموری که به سبب نقص در ذات خودشان مستعد قبول مستقیم فیض و رحمت الهی نیستند، این فیض را از واسطه‌های میان واجب تعالی و خودشان دریافت می‌کنند. اولیاء الهی در ساحت‌های مختلفی واسطه‌گری می‌کنند؛ مانند واسطه در رسانیدن پیام خداوند متعال به انسان‌ها، واسطه شفاعت خواهی در قیامت، واسطه در دعا، واسطه به معنای غایت و هدف آفرینش عالم، واسطه در ایجاد قابلیت، واسطه در آفرینش عالم، واسطه در بقای عالم و واسطه در جلب رحمت و فیض حضرت حق.

خداوند متعال در مقام خلق و ایجاد کردن، موجودات را در مراتب مختلف ایجاد کرده است و حقایق وجودی طبق تشکیک وجود از کامل‌ترین موجود شروع شده و به پست‌ترین موجود - که همان هیولای اولی است - ختم می‌شود. اثبات سلسله تشکیکی در عالم، در حقیقت همان اثبات وسایط وجود بین موجودات مافوق و موجودات مادون است.

با اثبات قاعده "الواحد" به روشنی مشخص می‌شود که مجرای وجود و فیض هر موجودی، موجودی عالی‌تر است و خداوند متعال مستقیماً فیض و رحمت خود را شامل حال موجودات مادون نمی‌کند. از این رو تحقق واسطه‌هایی که به علت قوت وجودیشان دارای مقام ولایت بوده و برای تدبیر امور شایسته‌ترند، حتمی است.

طبق قاعده امکان اشرف، در تمام مراحل وجود لازم است ممکن اشرف بر ممکن اخس مقدم شود. از این رو ممکن اشرف در رتبه بالاتری از ممکن اخس قرار داشته و در حقیقت واسطه فیض ممکن اخس قلمداد شده و موجودات مادون که به سبب نقص در ذاتشان قابلیت قبول مستقیم و بی‌واسطه فیض از سوی خداوند متعال را ندارند، از طریق واسطه‌ها که همان اولیاء الهی هستند، این فیض را دریافت می‌کنند. اولیای الهی انسان‌هایی هستند که تمام کمالات انسانی را دارا بوده و وجودشان شریف‌تر از سایر انسان‌ها است و طبق قاعده امکان اشرف، هرگاه ممکن اخسی محقق باشد، حتماً قبل از آن ممکن اشرفی محقق شده و این ممکن اشرف واسطه فیض است. پس وجود اولیای الهی و واسطه‌گری ایشان، امری ضروری و حتمی می‌باشد.

## کتابنامه

- قرآن کریم.

۱. آشتیانی، میرزامهدی (۱۳۶۰). اساس التوحید. تهران: مولا.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). المباحثات. به تحقیق محسن بیدارفر. قم: بیدار.
۳. \_\_\_\_\_ (بی تا). الهیات شفا. قم: بیدار.
۴. اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۹۲). تقریرات فلسفه امام خمینی علیه السلام (ج ۳). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۵. بهمینیار، ابن مرزبان (۱۳۷۵). التحصیل. به تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). رحیق مختوم. (ج ۸). چاپ پنجم. قم: اسراء.
۷. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳). اسرار الحکمة. به تصحیح کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی.
۸. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. (ج ۲). به تصحیح هانری کرین. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۳). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. چاپ هشتم. با حاشیه ملاهادی سبزواری. قم: بوستان کتاب.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶ الف). شرح اصول الکافی (ج ۲). به تصحیح محمد خواجهوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶ ب). تفسیر القرآن الکریم (ج ۳، ۴، ۶). قم: بیدار.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰). اسرار الآیات و انوار البینات. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۵ ق). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. چاپ پنجم. قم: طلیعه النور.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲ ق). شرح الهدایة الاثیریه. به تصحیح مصطفی فولادکار. بیروت: التاریخ العربی.
۱۶. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۹۲ الف). نهایت الحکمة. تعلیقه غلامرضا فیاضی. چاپ هفتم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲ ب). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۱ و ۲). چاپ هجدهم. با مقدمه و

- تصحیح مرتضی مطهری. تهران: صدرا.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴). تفسیر المیزان. چاپ هفتم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۹. طوسی، محمدبن محمد (۱۴۳۳ق). شرح الاشارات و تنبیها. چاپ سوم. به تحقیق آیت الله حسن زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۵م). نقد المحصل. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰). تجرید العقائد. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۲. علوی تبار، سینا (۱۳۹۹). شرح نهیة الحکمة. قم: ذکری.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۹/ب). وجود رابط از نگاه سه فیلسوف مسلمان. قم: ذکری.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق). العین (ج ۷). چاپ دوم. به تحقیق دکتر مخزومی و دکتر ابراهیم سامرائی. قم: هجرت.
۲۵. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۲). هستی و چیستی در مکتب صدرایی. چاپ چهارم. به تحقیق و نگارش حسین علی شیدان شید. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۶. لاهیجی، عبدالرزاق (بی تا). شوارق الالهام. اصفهان: انتشارات مهدوی.
۲۷. مدرس زنوزی، آقاعلی (۱۳۷۲). رساله حملیه. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). آموزش فلسفه. چاپ دهم. تهران: انتشارات چاپ و نشر بین الملل.
۲۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳). تعلیقه بر نهیة الحکمة. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۰. میرداماد، محمدبن محمد (۱۳۶۷). القیسات. به اهتمام دکتر مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
۳۱. یزدان پناه، یدالله (۱۳۹۱). شرح حکمة الاشراف (ج ۱). تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها.