



انقشارت و الشكاه و هراان

۲۲۵۲

بررسی و داوری در مسائل

اختلافی میان :

دو فیلسوف اسلامی

خواجہ نصیر طوسی

و امام فخر رازی

آر :

دکتر سید حسن حسنی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين
والصلوة والسلام
على سيدنا محمد وآله
الطاهرين



بررسی و داوری در مسائل
اختلافی میان:

دو فیلسوف اسلامی

خواجہ نصیر طوسی
و امام فخر رازی

دکتر سید حسن حسنی



انتشارات دانشگاه تهران

شماره ۲۲۵۲

شماره مسلسل ۳۵۴۲

۰۱۸۵۵۰

شماره استاندارد بین‌المللی کتاب ۸-۳۵۴۲-۰۳-۹۶۴ ISBN 964 .03. 3542 -8

عنوان: بررسی و داوری در مسائل اختلافی میان

دو فیلسوف اسلامی، خواجه نصیر طوسی و امام فخر رازی

مؤلف: دکتر سید حسن حسینی

ناشر: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران

تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه (چاپ اول)

تاریخ انتشار: اسفندماه ۱۳۷۳

چاپ و صحافی: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران

مسئولیت صحت مطالب کتاب با مؤلف است

«کلیه حقوق برای دانشگاه تهران محفوظ است»

قیمت: ۴۲۰۰ ریال

فهرست مطالب

صفحه	پیشگفتار
	مقدمه
۱	۱ - خواجه نصیرالدین طوسی
۲	۲ - امام فخر رازی
۳	۳ - معرفی روش بکار رفته در کتاب حاضر
۶	۴ - نگرشی کوتاه به محتوای کتاب
۱۲	۵ - انگیزه فخر رازی در تشکیک بر مقالات بوعلی
۱۵	۶ - انگیزه خواجه در پاسخ به اعتراضات فخر رازی
۱۵	۷ - تبیینی بر اختلاف آراء خواجه طوسی
۱۸	۸ - سابقه تاریخی داوری
۲۱	بخش اول - در منطق
۲۱	۱ - اختلاف خواجه با فخر رازی در فرق میان فکر و حدس
۲۲	۲ - اعتراض فخر رازی بر دلالت التزام و جواب خواجه به آن
۲۶	۳ - اعتراض فخر رازی بر بوعلی در تعریف فصل و جواب خواجه به آن
۲۹	۴ - اعتراض فخر رازی بر تعریف بوعلی از حد و جواب خواجه به آن
۳۲	۵ - اعتراض خواجه بر فخر رازی در تعریف رسم
۳۴	۶ - اعتراض خواجه به بیان فخر رازی در بودن مهمله در قوه جزئیه
۳۶	۷ - اختلاف خواجه و فخر رازی در فرق میان محصله و معدوله
۳۹	۸ - اختلاف خواجه با فخر رازی در «شبه محمول»
	۹ - اختلاف خواجه و فخر رازی در احتیاج به ذکر رابطه در قضیه‌ای که محمول مشتق
۴۱	است
۴۲	۱۰ - اعتراض فخر رازی بر شرطیت وحدات هشتگانه در تناقض و جواب خواجه به آن
۴۶	۱۱ - تشکیک فخر رازی بر تعریف عکس مستوی و جواب خواجه به آن

چهار

- ۴۸ - ۱۲ - اعتراض فخر رازی بر قول بوعلی در عدم انعکاس سالبه کلی و جواب خواجه به آن
- ۵۰ - ۱۳ - تشکیک فخر رازی بر لزوم تکرار حد وسط در قیاس و جواب خواجه به آن
- ۵۳ - ۱۴ - به اعتقاد خواجه منطبق علم است
- ۵۳ - ۱۵ - به اعتقاد خواجه دلالت لفظ بر معنی تابع قصد و اراده است
- ۱۶ - به اعتقاد خواجه تعریف مرکب از جنس و فصل اگر برخلاف تربیت طبیعی باشد
- ۵۴ - رسم است نه حد
- ۱۷ - به اعتقاد خواجه در عکس مستوی بقاء صدق فقط در صحت عکس کافی است
- ۵۵ - و شرط بقاء کذب لازم نیست.

بخش دوم در طبیعیات

فصل اول در جسم

- ۵۷ - ۱ - اعتراض فخر رازی بر تعریف جسم طبیعی و جواب خواجه به آن
- ۶۱ - ۲ - تشکیک فخر رازی بر استدلال بوعلی بوجود هیولی و جواب خواجه به آن
- ۶۴ - ۳ - استدلال فخر رازی در ابطال هیولی و جواب خواجه به آن
- ۶۹ - ۴ - اعتراض فخر رازی بر بیان بوعلی به دلیل فصل و وصل و جواب خواجه به آن
- ۵ - تشکیک فخر رازی بر دلیل بوعلی در امتناع انفکاک هیولی از صورت جسمیه
- ۷۲ - و جواب خواجه به آن
- ۷۵ - ۶ - اختلاف خواجه و فخر رازی در کیفیت تشخیص هیولی و صورت
- ۷۸ - ۷ - تشکیک فخر رازی در وجود صورت نوعیه و جواب خواجه به آن
- ۸۴ - ۸ - استدلال فخر رازی بر اثبات خلأ و جواب خواجه به آن
- ۹ - ۹ - اعتراض فخر رازی بر بوعلی در ممتنع بودن اجتماع میل دوری و مستقیم در جسم
- ۸۷ - واحد و جواب خواجه به آن
- ۱۰ - تشکیک فخر رازی به استدلال بوعلی که جسم فاقد میل طبیعی قابل حرکت
- ۹۰ - قسری نیست و جواب خواجه به آن
- ۹۴ - ۱۱ - تشکیک فخر رازی به استدلال بوعلی در اثبات وجود زمان و جواب خواجه به آن

فصل دوم از طبیعیات در نفس

- ۹۹ - ۱ - اعتراض فخر رازی بر دلیل بوعلی در اثبات نفس و جواب خواجه به آن
- ۱۰۳ - ۲ - اختلاف خواجه با فخر رازی در کیفیت تقدم قوه مدرکه بر محرکه

پنج

- ۳ - اختلاف خواجه و فخر رازی در معنی علم و ادراک ۱۰۶
- ۴ - تشکیک فخر رازی بر مجرد و کلیت ادراک عقلی و جواب خواجه به آن ۱۱۹
- ۵ - اعتراض فخر رازی بر دلیل بوعلی بوجود حس مشترک و جواب خواجه به آن ۱۲۴
- ۶ - تشکیک فخر رازی در فرق میان حس مشترک و خیال و جواب خواجه به آن ۱۲۷
- ۷ - تشکیک فخر رازی در وجود قوه و اهمه و جواب خواجه به آن ۱۳۱
- ۸ - تشکیک فخر رازی در وجود قوه متصرفه و جواب خواجه به آن ۱۳۴
- ۹ - استدلال فخر رازی در ابطال قوای باطنی و جواب خواجه به آن ۱۳۷
- ۱۰ - تشکیک فخر رازی بر استدلال بوعلی در مجرد و غیرجسمانی بودن نفس و جواب خواجه به آن ۱۴۱
- ۱۱ - اختلاف خواجه با فخر رازی در «شرطیت قائم بذات» برای این قضیه که هر معقولی عاقل است ۱۴۷
- ۱۲ - اعتراض فخر رازی بر بوعلی در وجود اراده جزئی بر فلک و جواب خواجه به آن ۱۵۱
- ۱۳ - اعتراض فخر رازی بر دلیل بوعلی به اینکه تعقل قوه عاقله ذاتی او است نه بقوه جسمانی و جواب خواجه به آن ۱۵۹
- ۱۴ - اعتراض فخر رازی بر دلیل دیگر بوعلی به اینکه تعقل نفس جسمانی نیست و جواب خواجه به آن ۱۶۲
- ۱۵ - اعتراض فخر رازی به بیان بوعلی در بقاء نفس پس از فناء بدن و جواب خواجه به آن ۱۶۷

بخش سوم در الهیات که شامل مسائل زیر است:

- ۱ - اعتراض فخر رازی به بیان بوعلی در اثبات حدوث ذاتی و جواب خواجه به آن ۱۷۴
- ۲ - اعتراض فخر رازی بر بوعلی در بیان احتیاج حادث بفاعل در وجود، نه در حدوث و جواب خواجه به آن ۱۷۸
- ۳ - اعتراض فخر رازی بر بوعلی در وجود تقدم علی و جواب خواجه به آن ۱۸۳
- ۴ - اعتراض فخر رازی بر بوعلی در وجود غایت برای افعال طبیعی و جواب خواجه به آن ۱۸۶
- ۵ - اعتراض فخر رازی بر بوعلی در صدور کثیر از واحد تعالی و جواب خواجه به آن ۱۸۹
- ۶ - اعتراض فخر رازی بر بیان بوعلی در کثرت عقول و جواب خواجه به آن ۱۹۷

- ۷ - اعتراض فخر رازی بر بوعلی در اثبات عقل از طریق حرکت نامتناهی افلاک و
جواب خواجه به آن ۲۰۱
- ۸ - اعتراض فخر رازی بر دلیل بوعلی در اثبات عقل از راه امتناع علیت جسمی بر
جسم دیگر و جواب خواجه به آن ۲۰۷
- ۹ - تشکیک فخر رازی در صدور صور جسمیه از عقل فعال و جواب خواجه به آن ۲۱۰
- ۱۰ - اعتراض فخر رازی بر دلیل بوعلی در اثبات قاعده «الواحد» و جواب خواجه به آن ۲۱۶
- بخش چهارم در مسائل کلامی که شامل مسائل زیر است:** ۲۲۱
- ۱ - اعتراض فخر رازی بر بوعلی در نفی تسلسل بر اثبات واجب الوجود و جواب
خواجه به آن ۲۲۲
- ۲ - اعتراض فخر رازی بر بوعلی در بیان عدم زیادی وجود واجب تعالی بر ماهیت او
و جواب خواجه به آن ۲۲۵
- ۳ - تشکیک فخر رازی بر استدلال بوعلی در اثبات توحید واجب الوجود و جواب
خواجه به آن ۲۳۲
- ۴ - اعتراض فخر رازی بر بوعلی در کثرت ماهیت نوعی به ماده و جواب خواجه به آن ۲۳۸
- ۵ - اعتراض فخر رازی بر بوعلی در عدم جواز علم حق تعالی به جزئیات بر وجه جزئی
و جواب خواجه به آن ۲۴۱
- ۶ - اختلاف خواجه با فخر رازی در نفی قصد و غرض از فعل حق تعالی ۲۴۵
- ۷ - اعتراض فخر رازی به استدلال بوعلی در غیر محسوس بودن واجب تعالی و جواب
خواجه به آن ۲۵۰
- ۸ - اختلاف خواجه و فخر رازی در دیدن خدای تعالی ۲۵۴
- ۹ - اعتراض فخر رازی به استدلال بوعلی در اثبات نبوت و معجزات و جواب
خواجه به آن ۲۵۹
- ۱۰ - اختلاف خواجه و فخر رازی در عصمت انبیاء ۲۶۵
- ۱۱ - اختلاف خواجه و فخر رازی در مسئله امامت ۲۷۰
- ۱۲ - اختلاف خواجه و فخر رازی در جبر و اختیار ۲۷۶
- ۱۳ - اختلاف خواجه با فخر رازی در حسن و قبح عقلی ۲۸۲
- ۱۴ - اعتراض فخر رازی بر بوعلی در کیفیت وجود شر در افعال حق تعالی و جواب
خواجه به آن ۲۸۶

هفت

- ۲۹۴ ۱۵ - اختلاف خواجه و فخر رازی در جواز بازگشت معدوم
- ۱۶ - اعتراض فخر رازی بر قول ابوعلی بصحت عقاب در عین اعتقاد او بدخول شر
- ۲۹۸ در «قدر» و جواب خواجه به آن

بسمه تعالی

پیشگفتار

فلسفه که در مقام شناخت حقایق و طریق دریافت علل پدیده‌ها است، معرفتی است که پس از طی مراحل حاصل گردیده است، زیرا درک اشیاء در آغاز ساده بود، بدریافتهای حسی و شناخت ظاهر اشیاء اکتفا می‌گردید. اندک اندک از راه تحقیق و نقد، تطوری در آن پیش آمد و پیشرفتی حاصل شد، که از مرز حس و خیال و آگاهی سطحی فراتر رفت، آنچه را که ابتدا حقیقت می‌نمود، از خطای آن پرده برداشته می‌شد. این سیر و تکاپو، مراحل را پشت‌سر نهاد و بدریافتهای تازه‌ای دسترسی پیدا شد، شناخت عمیق‌تر و گسترده‌تر شد و بمراتب کاملتر رسید که سرانجام به معرفت فلسفی و به‌شناخت ماهیت و حقیقت رهنمون گردید.

این پیشرفت گرچه چشمگیر بود و شناخت و معرفت کاملتر شد لیکن چنان نبود که با حصول معرفت، به سرحد شناخت فلسفی، این حرکت باز ایستد یا اختلاف اندیشه‌ها متوقف گردد، بلکه این مرتبه از شناخت - شناخت فلسفی - خود میدان گسترده‌تری جهت معرکه آراء شد، زیرا اختلافی بود ناشی از زبده‌ترین و سرآمدترین اندیشمندان، در حساسترین مسائل. بیان امام فخر رازی در این مورد چنین است: «فلسفه در درجه‌ای از علو و رفعت است که اسم آن، رعشه بر اندام می‌اندازد و نفس را به حنجره می‌رساند».

خواجه نصیرالدین طوسی در اهمیت معرفت فلسفی چنین می‌گوید:
«آنکس که از عهده شناخت حکمت - حکمت نظری و عملی - برآید فاضلترین مردم است، کسی که از آن بی‌بهره شد بمرتبه متفلسفین از مقلدین که از ارادل ناس‌اند، سقوط نموده است»^۱.

بوعلی هم در پایان کتاب «اشارات» در همین رابطه می‌گوید:

۱. ... الحکمة الاعلی و الفلسفة الاقصی، التي عند ذکرها تقشع الجلود و تبلغ القلوب الحناجر ... - امام رازی (فخرالدین) - شرح اشارات - المطبعة الخيرية - المصر ۱۳۲۵ هـ - ج ۱ - ص ۱۳۶.

۲. ... الفائز بهما افضل الناس و الخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدین الذين هم ارادل الخلق ... - خواجه نصیرالدین طوسی - شرح اشارات، انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۲ - صفحه ۱.

«من که لقمه حکمت را در الفاظ و عبارات لطیف در دهانت نهادم، در درک آن بکوش و از کسانی که هوش و فطانت کافی ندارند، و بحکمت عادت نکرده‌اند، یا از گمراهان متفلسف و فرومایگانند آن را پوشیده دار!».

فلسفه بلحاظ همین اهمیت و پیچیدگی که برای آن است، درک آن را مشکل می‌کند، بطوری که حق در آن بشکل باطل و گاه باطل بصورت حق نمودار می‌گردد.

برخلاف علوم که از دیدگاه علمی از قوانین ثابتی برخوردارند یا از راه آزمایش، صحت مسائل آنها به اثبات می‌رسد، فهم مطالب آنها بشدت صعوبت مسائل فلسفی نیست و اختلاف نظر در آنها به کمترین حد، تقلیل یافته است، بهمین مناسبت است که خواجه علیه‌الرحمه در شرح اشارات توصیه می‌کند که:

«در حکمت چون و هم با عقل بمعارضه برمی‌خیزد بر شخص ناظر بر مسائل حکمی لازم است که عقلش از تجربه بیشتر بهره‌ور باشد و ذهن او تصفیة بیشتر یافته و اندیشه‌اش از دقت کافی برخوردار باشد».

چنانچه بر این صعوبت و پیچیدگی مسائل فلسفی، تفاوت ذهنی انسانها را بیفزائیم، شدت اختلاف در مسائل حکمی بسیار طبیعی می‌نماید که از آنجمله است اختلاف نظرات خواجه نصیرالدین طوسی و امام فخر رازی که اختلاف آراء آنان همانند خود آنها معروف و کمتر فیلسوف اسلامی است که در آثار خود از آن ذکری ننموده باشد و این کتاب متکفل بررسی مسائل اختلافی میان آن دو بزرگوار است.

۱. ... و الفمنک قفی الحکم فی لطائف الکلم فُصِّتُهُ عن الجاهلین و المبتدلین و من لم یرزق الفطنة الوفادة و الدربة و العادة ... او کان من ملحدة هولاء الفلاسفة ... متن اشارات بوعلی - بنقل از شرح اشارات خواجه - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۲ - صفحه ۴۱۹.

۲. ... هذین النوعین من الحکمة ... لا تغلوان عن انغلاق شدید و استتباء عظیم، اذالوهم یعارض العقل فی مأخذهما ... و الناظر فیهما یحتاج الی مزید تجرید للعقل و تمیز للذهن و تصفیة للفکر و تدقیق للنظر - خواجه طوسی (نصیرالدین) - شرح اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۲ - صفحه ۱.

مقدمه :

۱ - خواجه نصیرالدین طوسی

خواجه نصیرالدین، محمد بن محمد بن حسن طوسی، (۵۹۷ - ۶۷۲) شهرت او در حدی است که بی نیاز از تعریف است. در حق وی گفته اند «خواجه حکیمی است متکلم و سیاسی و نابغه بی نظیر، اقلیدس زمان، بطلمیوس دوران و رسطالیس دهر و ...»^۱. کتب کلامی و حکمی و تحریر اقلیدس و تحریر مجسطی او ... شاهد صادق بر این سخن است.

حاجی خلیفه در «کشف الظنون»، او را در اول مرتبه طبقه اولی از مصنفین قرار داده است و می گوید او را بر جمیع اهل عالم حقی است ظاهر و رعایت او واجب است و ...^۲. محمد بن شاکر در «فوات الوفيات» می گوید: «خواجه نصیرالدین طوسی در علم اوائل، در ارساد و مجسطی سرآمد همه بود»^۳.

و باز می گوید :

«منزلت خواجه در نزد هلاکو، بقدری بود که بهره اشاره می فرمود، هلاکو از او اطاعت می کرد ...»^۴.

وی می افزاید :

«خواجه پیوسته در تحقیقات علمی بسر می برد و کتابخانه او در مراغه بیش از چهارصد

۱. خوانساری - رضات الجنات - شماره ثبت دفتر کتابخانه مجلس شورای ۱۶۶۱ ط - صفحه ۷۳۰

۲. ... ان المؤلفين المعتبرة نصانيفهم فريقان: الاول من له في العلم ملكة تامة و دربة كافية ... فنصانيفهم عن قوه تبصرة و نفاذ فكر و سداد رای كالنصير والمضد و السيد والسعد والجلال ... هولاه احسنوا الى الناس كما احسن الله سبحانه و تعالى اليهم و هذه لا يستغنى عنها احد ... - حاجی خلیفه - كشاف الظنون - المكتبة الاسلامية - الطبعة الثانية - تهران ۱۳۸۷ - ج ۱ - صفحه ۲۸.

۳. ... كان راساً في علم الاوائل لاسيما في الاء رصاد والمجسطى فانه فاق الكبار ... محمد بن شاکر - فوات الوفيات - ج ۲ - کتابخانه مجلس شورای ۳ - ج ۲ - صفحه ۱۸۶.

۴. كان ذا حرمة و منزلة عند هلاكو و كان بطبعه فيما بشير عليه - ماخذ قبل.

هزار کتاب داشته است^۱.

خواجه علیه‌الرحمه علاوه بر جنبه علمی، در حسن اخلاق نیز سرآمد بوده است. محمد بن شاکر که از مورخین نزدیک به زمان وی است، اخلاق خواجه را چنین توصیف می‌کند: «خواجه بسیار نیکو صورت و خوش‌رو و کریم و سخی و بردبار و خوش معاشرت و زیورک و بافر است و یکی از دُعات روزگار بشمار می‌رفت ...^۲».

علامه حلی ضمن اجازه ابن زهره در مورد اخلاق خواجه می‌گوید:

«کسانی را که من دیده‌ام خواجه در میان آنان در اخلاق از همه شریف‌تر و بزرگوارتر بوده است^۳».

۲ - امام فخر رازی

امام فخر، محمد بن عمر بن الحسین رازی (۵۴۳ - ۶۰۶ هـ) مرد با استعداد زبان‌آور، اهل مطالعه و مناظره بود.

در سراسر زندگی بفعالیت‌های علمی اشتغال داشته است^۴.

از تمام علوم عصر خود بهره داشت و تدریس می‌نمود، شاهد بر آن کتاب جامع العلوم او است که در شصت علم سخن رانده است.

دلیل بر قدرت علمی او اینکه در مقدمه سوره حمد می‌گوید:

«گفتم از این سوره می‌توان ده هزار مسئله استنباط کرد، لیکن حسودان بر من طعنه زدند چون شروع به تصنیف آن نمودم، این مقدمه را آوردم تا نشانه‌ای باشد که آنچه گفته‌ام، ممکن است و قریب الوصول ...^۵».

۱... نجمع فیها زیاده علی اربعة مائة الف مجلد ... ماخذ قبل.

۲... کان حسن السیره .. کریماً، جواداً، حلیماً، حسن العشره عزیز الفضل .. ماخذ قبل.

۳... کان اشرف من شاهدناه فی الاخلاق، نورالله ضریحه ... خوانساری - روضات الجنات - شماره ثبت دفتر کتابخانه مجلس شوری - ۱۶۶۱ ط - صفحه ۷۳۰

۴... ابن اصبیه - طبقات الاطباء - المطبعة التوهیبه ۱۲۹۹ هـ - شماره دفتر کتابخانه مجلس شوری ۳۵۶۷ - ج ۲ - صفحه ۲۳.

۵... مرّ علی لسانی ... ان هذه السورة الکریمه بمکن ان يستنبط من فوائدها و نفعاتها عشرة آلاف مسئله فاستبعد هذا بعض النحیاد فلما شرعت ... قدمت هذه المقدمه ... فخر رازی - تفسیر کبیر - مطبعة عامره - اسنانبول ۱۳۰۷ هـ - ج ۱ - صفحه ۲.

دارای موقعیت سیاسی بود، چه از طرف سلطان غیاث‌الدین غوری بعنوان سفیر به دارالخلافة بغداد فرستاده شده است و در دربار سلاطین راه می‌یافت و آنان در مجلس درس و وعظ و مناظره او می‌نشستند و ...^۱.

از ابتکارات او، ترتیب و فصل‌بندی کتاب بوده که قبل از او معمول نبوده است.^۲
خطیب و سخنور بود، در آن حد که سخنان او مخالفین را تحت تاثیر قرار می‌داد و بجانب او می‌شافتند.^۳

ابن خلکان - متوفی ۶۸۱ هـ ق در وفیات‌الاعیان می‌گوید:
«فخر رازی در عصر خود، یگانه و در علم کلام و معقول سرآمد اهل زمان خود بوده است»^۴.

صلاح‌الدین صفدی متوفی ۷۶۴ هـ ق - در الوافی بالوفیات می‌گوید:
«فخر رازی بزرگترین مرد علم و جامع‌ترین کس بوده است»^۵.

۳ - معرفی روش بکار رفته در کتاب حاضر با تلخیص دو مسئله:

۱ - دلالت التزام:

فخر رازی دلالت التزام را معتبر نمی‌داند، کلام خود را در شرح بر «منطق اشارات» بعنوان اعتراض بر بوعلی چنین ادامه می‌دهد: ممکن نیست لفظ بر خارج لازم موضوع له خود دلالت نماید چون امکان دارد برای امری، لوازم نامتناهی باشد، مسلماً دلالت لفظ بر تمام لوازم نامتناهی محال است، دیگر آنکه احاطه به تمام لوازم نامتناهی از عهده بشر خارج است اگر مراد «لوازم بین» باشد محذور دیگری دارد و آن اینکه لازمی که در نزد شخص «بین» باشد، در نزد شخص دیگر غیربین خواهد بود و به‌اختلاف اشخاص لوازم از لحاظ بین و غیربین بودن

۱. طبقات ناصری - ج ۲ - شماره کتابخانه مجلس شورای اسلامی ۸۶۴/۴ صفحه ۵۸۸.

۲. ... هو اول من اخترع هذا الترتیب فی کتبه وافی فیها بما لم یسبق الیه. بل ذکر مسئله و یفتح باب تقسیمها ...

۳. صلاح‌الدین صفدی - الوافی بالوفیات - انتشارات جهان نهران ۱۳۸۱ - ج ۲ - صفحه ۲۴۸.

۴. محمد صالح زرکان - الفخرالدین الرازی - جاب فاهره ۱۳۸۲ - صفحه ۲۵.

۵. ... فرید عصره و نسیج وحده وفاق اهل زمانه فی علم الکلام و المعقولات ... ابن خلکان - وفیات‌الاعیان -

شماره کتابخانه مجلس شورای اسلامی ۱۲/۲ - ج ۲ - صفحه ۴۸.

۵ الوافی بالوفیات - ج ۲ - صفحه ۲۴۸

مختلف‌اند، این خود، در عدم اعتبار دلالت التزام کفایت خواهد کرد.

خواجه نصیر طوسی به این اعتراض که فخر رازی بر دلالت التزام وارد آورده، چنین جواب می‌گوید:

اختلاف لوازم در بین و غیرین به اختلاف اشخاص اگر سبب عدم اعتبار دلالت التزام باشد، پس دلالت مطابقه هم باید، دلالت معتبر نباشد چون دلالت مطابقه هم نسبت به اشخاص مختلف خواهد بود، زیرا بعضی به وضع لفظ آگاه‌اند و بعضی ناآگاه. می‌دانیم که این موجب عدم اعتبار دلالت مطابقه نیست. پس اختلاف لوازم در «بین» و «غیر بین» به اختلاف اشخاص موجب عدم اعتبار دلالت التزام نخواهد شد.

این خلاصه‌ای بود از اعتراض فخر رازی بر دلالت التزام و جواب خواجه به او. چیزی که تایید می‌کند نظر خواجه را این است که بفرض برای شیئی لوازم نامتناهی باشد، آن لوازم بالقوه خواهند بود نه بالفعل و مراد از دلالت لفظ بر لوازم - که در دلالت التزام آمده - همان لوازم بالفعل است که متناهی است، و امور نامتناهی بالقوه بتدریج به فعلیت می‌رسند، پس لوازم اشیاء، متناهی خواهند بود، از این رو، در دلالت لفظ بر لازم معنی خود، اشکالی متوجه نخواهد بود. اگر هم بپذیریم که برای شیئی لوازم نامتناهی بالفعل باشد لیکن دلالت لفظ بر لوازم، مشروط است که آن لوازم حضور در ذهن داشته باشند، می‌دانیم که لوازم حاضر در ذهن همیشه متناهی خواهند بود چون حضور امور نامتناهی در ذهن محال است و گاه عروض لازمی در ذهن موجب انصراف ذهن از لوازم دیگر می‌باشد. بنابراین احتمال اینکه برای شیئی لوازم نامتناهی باشد، مانع از حجیت دلالت التزام نخواهد شد، حکیم ملاهادی سبزواری بر شرح منظومه منطقی خود می‌گوید:

گاه تصور موجودی در ذهن سبب خواهد شد که از «شیء» بودن آن، یا اینکه «غیر خود» نیست، و به لوازمی از این نوع توجه پیدا نشود.

پس صرف بودن چیزی لازم برای امری، در دلالت التزام کفایت نخواهد کرد، بلکه مشروط است بحضور آن لازم در ذهن.

فخر رازی که در شرح بر منطق اشارات بر بیان بوعلی بر دلالت التزام، خرده می‌گیرد، در «جامع العلوم» تصریح می‌کند بر وجود دلالت التزام به این عبارت:

«سیم دلالت لفظ است بر چیزی که خارج از مفهوم او و لامحاله آن چیز لازم مفهوم آن لفظ باشد، و این دلالت را، دلالت التزام گویند، چنانچه دلالت سقف بر دیوار...».

اگر کسی بگوید، فخر رازی قصدش در جامع العلوم، جمع‌آوری علوم بوده، نظریه شخصی خود را در آن دخالت نداده است. جواب آن است که چنین نیست، چون بعضی مسائل در

آن کتاب که برخلاف اعتقاد او بوده بر آن اعتراض وارد کرده است چنانچه پس از طرح تعریف عکس مستوی می‌گوید: این تعریف از ابن سینا است. سپس بر آن اعتراض وارد می‌کند. بنابراین اعتراض فخر رازی بر دلالت التزام، اعتبار و حجیت آن را ساقط نمی‌کند (مربوط به صفحه ۲۶ و ۲۷).

۲ - اختلاف خواجه و فخر رازی در تعریف جسم:

تعریفی که حکما از جسم نموده‌اند: «جسم طبیعی جوهری است که قابلیت ابعاد ثلاثه را دارد و آن ابعاد یکدیگر را به زاویه قائمه قطع نمایند».

فخر رازی در «شرح اشارات» این تعریف را از حکما آورده، سپس بر آن اعتراض وارد می‌کند به این بیان:

این تعریف به «حد» نیست چون لفظ «جوهر» که در این تعریف آمده، «جنس» نیست، بفرض که جنس باشد، «قابلیت» «فصل» نخواهد بود، چون قابلیت نه جوهر است و نه عرض. جوهر نیست چون لازم می‌آید که قابلیت محل برای حال، جوهری باشد مابین با حال و محل، در حالی که قابلیت، امر نسبی است، نمی‌تواند مابین با طرفین نسبت باشد، و اگر عرض باشد، لازم می‌آید که محل، قابل آن قابلیت باشد، پس برای محل قابلیت دیگری در قبول آن قابلیت لازم است، بهمین ترتیب که موجب تسلسل خواهد شد.

خواجه نصیر طوسی، در جواب این اعتراض، ابتدا یادآور می‌شود که فخر رازی در «المباحث المشرقیه» خود می‌گوید:

جوهر جنس نیست چون جوهر یعنی «موجود لافی موضوع» و «لافی موضوع» بر واجب تعالی صادق است، پس اگر جنس باشد، لازم می‌آید ترکیب واجب تعالی که محال است، لیکن این تعلیل او بر اینکه جوهر «جنس» نیست، نادرست است، زیرا «موجود لافی موضوع» ماهیت جوهر نیست، بلکه لازم ماهیت آن است. اگر لازم شیئی جنس نباشد، دلالت ندارد که ملزوم یعنی «جوهر» هم جنس نباشد. و آنچه هم که می‌گوید «قابلیت» که در تعریف جسم آمده فصل نیست، در حقیقت نباید هم فصل باشد چون بر جسم حمل نمی‌گردد، بلکه «قابل» که محمول جسم واقع می‌شود، فصل می‌باشد.

از اینکه آنچه تأیید می‌کند نظر خواجه را که تعریف حکما از جسم «جوهری است که قابلیت ابعاد ثلاثه را دارد» می‌تواند تعریف حقیقی و تعریف به حد باشد، چند امر است:

۱ - کلام بوعلی است در «اشارات» که می‌گوید:

بعضی پنداشته‌اند «موجود لافی موضوع» که در تعریف جوهر آمده چون شامل

حق تعالی می‌گردد پس جوهر جنس برای حق تعالی خواهد بود و این اشتباه است چون «موجود لافی موضوع» که در تعریف «جوهر» آمده تعریف برسم و بلوازم است، نه تعریف به حد و ذاتی. بنابراین جوهر جنس است و اگر لازم آن یعنی «موجود لافی موضوع» جنس نباشد، تالی فاسدی وجود نخواهد داشت.

۲ - کلام صدرالمتألهین است در «شواهد الربوبیه» که قابلیت را فصل جسم، معرفی می‌کند به این بیان:

اگر لوازم ذاتی شبیهی مانند حساس و ناطق و ... که از امور اضافی اند در تعریف آن شیء، بکار روند، نفس اضافه متاخر از طرفین اضافه از آنها اراده نمی‌شود، بلکه مبدأ و منشاء اضافه که در تحقق شئییت آن شیئی دخالت دارد، مورد نظر است. بنابراین بوعلی که در «اشارات» آورده که «جسم جوهری است قابل ابعاد ثلاثه» تعریف به حد خواهد بود، پس اعتراض فخر رازی بر این تعریف وارد نمی‌باشد و همچنین جواب خواجه که می‌گوید «قابل» فصل است، نه قابلیت، درست نیست چون اگر مقصود مفهوم اضافه متاخر از طرفین اضافه باشد، فرقی میان قابل و قابلیت نخواهد بود.

۳ - کلام مرحوم محمد تقی آملی است در تعلیقه‌اش بر شرح منظومه سبزواری، نظیر آنچه از صدرالمتألهین ذکر گردید که مقصود از قابلیت و فاعلیت و ... مبدأ اضافه مراد است، نه نفس اضافه متاخر از طرفین ... بنابراین آنچه از کلام بوعلی و صدرالمتألهین و محمد تقی آملی آوردیم، تایید می‌کند نظر خواجه را بر اینکه اعتراض فخر رازی بر تعریف جسم وارد نیست و تعریف حکما از جسم می‌تواند تعریف به حد باشد (مربوط به صفحه ۵۷ تا ۵۹).

۴ - نگرشی کوتاه به محتوای کتاب

«بررسی مسائل اختلافیه میان فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی و داوری میان آنها». در زمینه منطق و فلسفه و کلام، که در این کتاب مورد نظر بوده، سیزده مسئله منطقی.

بیست و شش مسئله از فلسفه طبیعی.

ده مسئله از فلسفه الهی.

شانزده مسئله کلامی، مورد بررسی قرار گرفته است.

۱. آنچه صدرالمتألهین در شواهد الربوبیه آورده که بوعلی در اشارات در تعریف جسم چنین آورده سبب است چون آن تعریف در اشارات بوعلی نیامده، بلکه فخر رازی در شرح اشارات خود از حکما نقل کرده است.

ضمناً آراء خاصه و نظرات متناقض هر یک نیز مورد توجه قرار گرفته که به پاره از آنها اشاره می‌شود.

آراء خاصه فخر رازی :

- ۱ - دلالت التزام از دلالات معتبر در منطق نیست (صفحه ۲۴).
- ۲ - لازم نیست حد مرکب از تمام مقومات باشد و نیز لازم نیست که حد مرکب از جنس و فصل فقط باشد (صفحه ۲۹).
- ۳ - قضیه‌ای که محمول آن «فعل» یا «اسم مشتق» باشد، جهت مطابقه لفظ با معنی، به رابطه اضافی نیاز ندارد (صفحه ۴۱).
- ۴ - در قضیه «معدوله المحمول»، حکم ایجابی محال است و نیز آنچه می‌گویند که ممکن است سالبه به انتقاء موضوع باشد درست نیست (صفحه ۳۶).
- ۵ - شروط متناقضین منحصر است در وحدت موضوع و محمول (صفحه ۴۳).
- ۶ - در عکس مستوی قید «کلیت» - کل محمول موضوع و کل موضوع محمول - لازم است (صفحه ۴۶).
- ۷ - تکرار حد وسط، شرط انتاج قیاس نیست (صفحه ۵۰).
- ۸ - تقدم علی را منکر است و می‌گوید آنچه در کلام بوعلی آمده که «وجود، اول برای علت حاصل است بعد برای معلول»، کلامی است مجازی، و اگر مراد بوعلی، تاثیر علت باشد دیگر بر مفهوم تقدم دلالتی ندارد و ... (ص ۱۸۳).
- ۹ - قاعده «الواحد» درست نیست، بر دلیل اثبات این قاعده اعتراض وارد می‌کند (صفحه ۲۱۷).
- ۱۰ - علیت عقل فعال را بر صورت جسمیه انکار می‌نماید (ص ۲۱۰ و ۲۱۱).
- ۱۱ - اعتقاد به اصالت ماهیت درست است و می‌گوید ماهیت حق تعالی موثر در وجود او است به این عبارت «... انا نذعی ان الموتر فی وجود الله تعالی هو نفس ماهیته فقط ...» (ص ۲۲۹).
- ۱۲ - جعل وجود و ماهیت با هم صحیح است. پس از آنکه برای هر یک از قول به تاثیر علت، در وجود فقط یا در ماهیت فقط یا در اتصاف، نالی فاسدی ذکر می‌کند و نتیجه می‌گیرد که تاثیر علت، در وجود و در ماهیت است با هم و از این راه ثابت می‌کند باطل بودن قاعده «الواحد» را، به این عبارت «والذی یدل علی انه لیس تاثیر العله فی الوجود فقط بل و فی الماهیه ایضاً، ان الوجودات» ... (صفحه ۲۱۱).

۱۳ - مکان عبارت از سطح باطن جسم حاوی است. در «المباحث المشرقیه» می‌گوید:
«در باره مکان چند احتمال وجود دارد:

- ۱ - مکان جزء جسم باشد، در این فرض یا هیولی خواهد بود و یا صورت.
 - ۲ - مکان جزء جسم نباشد، در این فرض یا بعدی خواهد بود در برگیرنده تمام جسم یا سطحی از جسم که ملاقی جسم متمکن باشد، خواه آنکه سطح جسم حاوی باشد یا سطح جسم محوی. یا عبارت از سطح باطن جسم حاوی است که مماس با سطح ظاهر جسم محوی باشد، برای هر یک از این پنج احتمال فائلی است و حق با قول اخیر است^۱.
- مسائلی که گفتار فخر رازی در آن متناقض است:

- ۱ - در «شرح اشارات»، «امکان» را امر عدمی معرفی می‌کند به این بیان:
«آنچه بوعلی در «اشارات» آورده که «امکان» عقل اول علت فلک است، درست نیست چون امکان از امور عدمی است. گاه هم می‌گوید: «امکان» صفتی است محتاج بموصوف. این دو حکم ناسازگارند، چون حکم به اینکه «امکان» صفتی است محتاج بموصوف، باید برای آن وجودی باشد وگرنه امر عدمی را نیاز به چیزی نیست (صفحه ۱۸۹ و ۱۹۰).

- ۲ - در مورد نفس ناطقه اقوالش متناقض است:
در کتاب «اربعین» می‌گوید: نفس عبارت از اجزاء اصلیه بدن است^۲.
و در «شرح اشارات» استدلال بوعلی را در تجرد نفس، ابطال می‌نماید و در معالم اصول الدین، می‌گوید: «آنچه فلاسفه می‌گویند: نفس، جسم و جسمانی نیست، به اعتقاد من قول باطلی است». لیکن در «المباحث المشرقیه» به روشی که بوعلی در «اشارات» پیموده تجرد و غیرجسمانی بودن «نفس» را به اثبات می‌رساند (ص ۱۴۵ بعد).

۱. المكان اما جزء من الجسم ... فاما ان يكون هيواله او صورته وان لم يكن جزءه، اما ان يكون عبارة عن بعد يساوي اقطاره فهو يشغله بالاندساس و اما يكون عبارة عن سطح من جسم بلاقيه سواء كان سطح جسم يكون حاوياله او يكون محوياله و اما ان يكون عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي، انمماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي. فهذه مذاهب خمسة و قد ذهب الي كل منها ذاهب و الحق هو الا حبر ... فخر رازی - المباحث المشرقیه - انتشارات اسدي - تهران ۱۹۶۶ - ج ۱ - صفحه ۲۲۲.

۲. ... اجزاء البدن علی فمبين، بعضها اجزاء اصلیه باقيه من اول انعمالي آخره من غير ان يتطرق اليها شيني من التغيرات ... و بعضها اجزاء عارضة تبعية. فانفس والشئ المشار اليه لكل احد بقوله انا انما هو القسم الاول من الأجزاء و هذا اختيار المحققين من المنكلمين و بهذا القول يظهر الجواب عن اكثر شبهات منكري الحشر و النشر .. - فخر رازی - اربعين - انتشارات حيدرآباد دکن - ۱۳۵۳ هـ - صفحه ۲۶۷.

۳ - در اینکه «وجوب»، امر عدمی است یا وجودی نظرش متناقض است. در «شرح اشارات» می‌گوید: آنچه بوعلی آورده که «وجوب بالغیر» در عقل اول، علت عقل دوم است درست نیست چون وجوب از امور عدمی است، (صفحه ۱۹۱). ولی در المباحث المشرقیه می‌گوید:

«وجوب» تاکد وجود است، اگر «وجوب» امر عدمی باشد لازم می‌آید که شیئی، بنقیض خود متاکد شده باشد و این محال است (صفحه ۲۳۶).

۴ - در «محصل» و «معالم اصول الدین» حکم بجواز بازگشت معدوم می‌نماید و در «المباحث المشرقیه» به امتناع آن قائل شده است (ص ۲۹۴ و ۲۹۶).

۵ - در موردی تصریح می‌کند که وجود حق تعالی زاید بر ماهیت او است - ... فوجود الله تعالی عارض لماهیته و هو المطلوب (ص ۲۲۵ و ۲۲۶ بعد) و در مورد دیگر می‌گوید: وجود حق تعالی از ماده و ماهیت مجرد است - ... وجود الواجب، مجرد عن الماهیه و القابل ... (ص ۲۳۸) گاه هم تصریح می‌کند که ماهیت حق تعالی علت وجود او است - ... ان الموتر فی وجود الله تعالی هو نفس ماهیته فقط ... (صفحه ۲۲۹).
و گاه نیز می‌گوید وجود حق تعالی عین ماهیت او است (صفحه ۲۳۰).

۶ - در اثبات وجود زمان نظرش متناقض است، بر دلیل بوعلی در «اشارات» که از طریق مجامع نبودن قبلیت عدم حادث با بعدیت وجود آن، اثبات وجود زمان نموده است چند اعتراض وارد می‌کند، لیکن در «المباحث المشرقیه» همان دلیل را با اندک تفاوت در اثبات وجود «زمان» آورده است (صفحه ۹۷).

۷ - در «شرح اشارات» بر قول حکما از اینکه افعال طبیعی دارای غایت‌اند، اعتراض وارد می‌کند که غایت فرع بر شعور است و فاعل طبیعی فاقد شعور است. ولی در المباحث المشرقیه اعتقادش بر این است که افعال طبیعی دارای غایت‌اند و غایت فرع بر شعور نیست ... (ص ۱۸۶ و ۱۸۷).

۸ - در مورد حقیقت جسم نظرات متعدد دارد، در «شرح اشارات» پس از ابطال هیولی و انکار ترکیب جسم از هیولی و صورت، حقیقت جسم را «مقدار» معرفی می‌کند. در «محصل» که آن را پس از شرح اشارات تالیف نموده، ثابت می‌کند که حقیقت جسم همان «جوهر فرد» است که نظریه متکلمین است. در «المباحث المشرقیه» که آن را قبل از شرح اشارات تالیف کرده تمام دلایل متکلمین - از جمله دلایلی که خود او بعداً در «محصل»، در اثبات «جوهر فرد» به آنها استناد نموده - ابطال کرده است (ص ۶۵ بعد).

۹ - فخر رازی در «شرح اشارات» پس از تشکیک بر دلیل فصل و وصل، نتیجه می‌گیرد که

- با این دلیل اثبات هیولی ممکن نیست و گاه هم صحت مفاد آن را تایید می‌کند به این بیان :
 «از این دلیل جواز حلول صورت در ماده استفاده می‌شود نه وجوب آن...» (ص ۶۳).
 ۱۰ - فخر رازی در «شرح اشارات» بر دلیل اثبات صورت نوعیه اعتراضاتی وارد می‌کند، سپس دلیل بر ابطال مطلق صورت نوعیه می‌آورد. با این وصف، بعضی از کلمات او در «شرح اشارات» و «المباحث المشرقیه» در تایید وجود صورت نوعیه است (صفحه ۸۲).
 ۱۱ - در «المباحث المشرقیه» در فرق میان مقدار و صورت جسمیه دلایلی ذکر می‌کند، از جمله :

«قطعه مومی که به اشکال مختلف درآید، گاه طول، زیادی بر عمق پیدا می‌کند و گاه بعکس، ولی صورت جسمیه آن بحال خود باقی است، این دلیل است که «مقدار» زاید بر صورت جسمیه است». ولی در «شرح اشارات» فرق مقدار و صورت جسمیه را نفی می‌کند، چون پس از ابطال هیولی می‌گوید، چنانچه مقدار را محال در صورت جسمیه و صورت جسمیه را محال آن بدانیم، همان دلیل ابطال هیولی در ابطال صورت جسمیه جاری خواهد بود، پس مقدار همان صورت جسمیه است (صفحه ۶۵).

۱۲ - فخر رازی در «محصل» دلیل بر اثبات وجود خلاء می‌آورد ولی در «المباحث المشرقیه» دلیل بر امتناع خلاء ذکر می‌کند و تمام دلایل قائلین به جواز خلاء را نقل می‌کند و سپس ابطال می‌نماید (ص ۸۵).

۱۳ - فخر رازی در «شرح اشارات» تجرد و کلیت صورت معقول را ممتنع می‌شمرد و می‌گوید برای عقل توانائی انتزاع صورت مجرد و کلی از افراد خارجی نیست. ولی در «المباحث المشرقیه» تصریح می‌کند که قوه عاقله مجرد از ماده است این دو کلام او نامازگارند چون فرض حلول صورت غیر مجرد در قوه مجرد متصور نیست (ص ۱۱۹ و ۱۲۳).
 صورت عقلی را گاه کلی معرفی می‌کند و گاه جزئی (صفحه ۱۱۹ و ۱۲۳).

۱۴ - فخر رازی در «شرح اشارات» بر دلیل بوعلی بر بقاء نفس با کمالات ذاتیش پس از فناء بدن تشکیک می‌کند ولی در «المباحث المشرقیه» دلایلی بر بقاء نفس با کمالات ذاتیش پس از فناء بدن ذکر کرده است (ص ۱۷۰ بعد).

۱. ... اذا اخذت شمعة فشكلتها باشكال مختلفه فتارة بصبر طولها ازید من عمقها و تارة بانعكس ... ذنک یفنی کون تلك المقادیر زائده علی جسمینها - فخر رازی - «المباحث المشرقیه» - انتشارات مکتبه الاسدی - تهران ۱۹۶۶ - ح ۱ - صفحه ۱۷۱.

۱۵ - فخر رازی در «شرح اشارات» بر دلیل بوعلی از اینکه تعقل قوه عاقله ذاتی او است، نه بلحاظ تعلق ببدن، اعتراضاتی وارد می‌کند، ولی در «المباحث المشرقیه» همان دلیل را در عدم وابستگی تعقل قوه عاقله ببدن ذکر نموده و اشاره کرده که بر اعتراض وارد بر این دلیل جوابی هست (ص ۱۶۱).

۱۶ - بر دلیلی که بوعلی در غیر محسوس بودن حق تعالی آورده، تشکیک وارد می‌کند، ولی در «المباحث المشرقیه» به همان سبک بوعلی، در تجرد و غیر جسمانی بودن حق تعالی استدلال می‌نماید (ص ۲۵۱ و ۲۵۲).

۱۷ - راجع بعصمت انبیاء گفتار متناقض دارد، چون می‌گوید: پیامبران گناه نمی‌کنند و گرنه منع و جلوگیری آنان باید جایز باشد، در حالی که منع پیامبران ایذاء آنهاست و حرام است. سپس می‌گوید: ارتکاب بگناه برای آنان از روی سهو و اشتباه حلال بحرام جایز است. این قول متناقض با قول اولی او است، و گرنه باید جلوگیری پیامبر از گناه در صورت سهو و اشتباه حلال بحرام مانعی نباشد با اینکه ایذاء پیامبر است (ص ۲۶۵ و ۲۶۶).

۱۸ - سخنان فخر رازی در اثبات امامت متناقض است چون در موردی می‌گوید:
«نصب امام بر خدا قبیح است چون در آن احتمال قبح و فساد می‌رود، زیرا با عدم پیروی مردم از او چه، شرور و فساد که بروز نکند و»
ولی در مورد دیگر می‌گوید:

«به اجماع امت اثبات امامت به نصّ از جانب خدای تعالی جایز است»^۱.
مسلماً خود او با اجماع امت مخالف نخواهد بود، از این رو، این دو کلام او ناسازگارند. ناسازگاری دیگر آنکه، نصب پیامبر را از جانب خدا می‌پذیرد، ولی احتمال مفسده‌ای که خود به آن اشاره نموده در اینجا نادیده می‌گیرد. با توجه به اینکه خدا در قرآن به نصب امام تصریح فرموده است - انی جاعلک للناس اماماً^۲ - (ص ۲۷۰ و ۲۷۲).

نظرات خاصه خواجه:

۱ - منطلق علم است (صفحه ۵۳).

۱. لا یبعد اشماله (اشتمال نصب الامام علی الله تعالی) علی وجه من وجود القبح فیصح من الله تعالی نصبه ...

فخر رازی - معالم اصول الدین - حاشیه محصل - انتشارات حسینیه - مصر ۱۳۲۳ - ۸ - صفحه ۱۵۳.

۲. اجمعت الأمة علی انه يجوز اثبات الایمانه بالنص ... - معالم اصول الدین - صفحه ۱۵۸.

۳. سوره بقره - آیه ۱۲۶.

- ۲ - دلالت لفظ بر معنی، تابع قصد و اراده است (صفحه ۵۳).
- ۳ - تعریف مرکب از جنس و فصل که برخلاف ترتیب طبیعی باشد، رسم است نه حد (صفحه ۵۴).
- ۴ - در عکس مستوی، شرط بقاء صدق فقط در صحت عکس کافی است و شرط بقاء کذب لازم نیست (صفحه ۵۵).
- ۵ - مقولات عشر از مباحث منطقی نیست. در «شرح منطق اشارات» می‌گوید:
«معلم اول - ارسطو - تعلیم خود را از مقولات عشر آغاز نموده، آن را شبیه مصادره برای علم منطوق قرار داده، نه جزئی از مباحث آن، دیگران بدون توجه به این مطلب، به پیروی از ارسطو آن را در منطوق آورده‌اند!»
- ۶ - علم حق تعالی، علم حضوری است، نه حصولی - که همان اعتقاد حکماء اشراق است - (صفحه ۱۱۷).
- ۷ - «مکان» عبارت از «بعد» است - یعنی امتدادی است دارای طول و عرض و عمق، مانند درون کوزه که مکان برای آب است - خواجه در «تجرید الکلام» می‌افزاید آن علامت که برای «مکان» گفته شده با بعد مطابقت دارد که عبارتند از: متمکن بتواند در مکان استقرار یابد. دیگر آنکه ابعاد متمکن، با ابعاد مکان برابر باشد.^۲
- البته این ابعاد سه‌جانبه یا فضای خالی و بعد مفطور، همان خلاء است و در جای خود آوردیم که خواجه خلاء را باطل می‌داند (صفحه ۸۴).

۵- انگیزه فخر رازی در تشکیک بر مقالات بوعلی

ابن خلدون در مقدمه تاریخ خود تشکیک فخر رازی را در مسائل فلسفی بعنوان تضعیف مبانی فلسفی و دفاع از دین معرفی می‌کند و چنین می‌گوید: «در اثر گذشت زمان در اصول دین که عبارتند از: ایمان بخدا، فرشتگان، کتب آسمانی و پیامبران و ... بدعت‌هایی بوجود آمد و بعضی به

۱ ... قد يعترض على سائر المنطقيين فان مقدمهم الذي هو المعلم الاول افصح تعليمة بذكر المقولات العشر و جعلها شبيه مصادرة لهذا العلم، لا جزء منه و نبيه الجمهور في ذلك ... ولا شك في ان النظر في ذلك ليس من المباحث المنطقيه ... - خواجه نصيرالدين طوسی - شرح اشارات - انتشارات حیدری - تهران - ۱۳۷۷ هـ - ج ۱ - صفحه ۸۳.

۲ ... المكان هو البعد، فان الامارات تساعده ... خواجه نصيرالدين طوسی - تجريد الکلام - نقل از شرح علامه - انتشارات مصطفوی قم - صفحه ۱۱۱.

پیروی از آیات متشابه قائل بتجسم شدند و بعضی صفات معانی همچون علم و قدرت و اراده و ... را نفی کردند و «ابوالحسن اشعری» در رد این بدعتها به ادله عقلی متوسل شد، لیکن متاخرین با این روش تحت عنوان عدم سازگاری فلسفه با دین مخالفت نمودند که نخستین آنان غزالی بود، سپس گروهی در این روش از او پیروی کردند که از آن جمله است امام فخر رازی ...^۱.

فخر رازی را هم مخالفتهایی با ابوالحسن اشعری است که میتواند مرید این نظر ابن خلدون باشد، از جمله اینکه در محصل می گوید :

«ابوالحسن اشعری و پیروانش بر این عقیده اند که حق تعالی بصفه بقاء باقی می باشد و صفت بقاء را هم زاید بر ذات حق تعالی می دانند امام الحرمین با او مخالفت نموده و عقیده او را باطل معرفی کرده است و حق هم با امام الحرمین است، چون رجحان بقاء وجود حق تعالی را معلول علنی دانستن، محال است^۲».

شهرزوری در تاریخ الحکماء تشکیکات فخر رازی را بر بلند پروازی و جاه طلبی او معرفی می کند که او را قدرت درک حکمت نبوده است، مع الوصف به شرح و تفسیر سخنان حکماء پرداخته، در اثر کجی ذهن و عدم فهم کلمات حکماء پیشین، تشکیکات واهی بر آنان وارد کرده است^۳.

فخر رازی خود انگیزه دیگری را در تشکیکاتی که بر کلمات بوعلی در حکمت وارد نموده چنین یادآوری می نماید: «در تفسیر الفاظ و عبارات اشارات بوعلی، بر خود عهد بسته بودم و خود را ملتزم نموده بودم چنانچه در اثناء تفسیر، به فوائد و نکات سودمندی دست یافتم دیگران را نیز آگاه نمایم که من بمطالبی اطلاع یافته ام که حکماء پیشین را بر آنها آگاهی نبوده است، اگر چنین عهدی بر خود بسته بودم، اقدام به اعتراض نمی نمودم و در طرح اینگونه اعتراضات عمرم را تضييع نمی کردم^۴».

در وصیت نامه اش هم می گوید :

۱. ترجمه مقدمه ابن خلدون بقلم پروین گنابادی - ج ۲ صفحه ۵۹۳ ببعده .

۲. ذهب ابوالحسن الاشعری و اتباعه الى ان الله تعالى باق ببقاء بقوم به و ذهب امام الحرمین الى نفيه و هو الحق لنا محصل = صفحه ۱۲۶ .

۳. کنزالحکمه - ترجمه تاریخ الحکماء شهرزوری - از ضیاء الدین دزی ج ۲ - صفحه ۹۵۳ .

۴. لولا اني التزمت على استخراج الفوائد من الفاظ هذا الكتاب تنبها للمقلده على و قو في من هذا الكتاب على ما لم ينف عليه احد بمن سبقني و ائى ما اقدمت على الاعتراض جزافاً و الا لما كنت اجوز تضييع زمانى في مثل هذه الكلمات - شرح اشارات فخر رازی - ج ۱ صفحه ۱۰۷ سطر ۲۳ ببعده .

«کتاب علمی چندی تصنیف نموده‌ام و در آنها اعتراضات بسیاری بر حکماء پیشین وارد کرده‌ام اگر کسی نظرش بر آن اعتراضات افتاد، و آن اعتراضات مورد پسند او واقع گردید و آنها را سودمند یافت، مرا به دهای خیر، یاد کند و اگر آنها را سودمند نیافت، از گفتار بد نسبت بمن خودداری کند، چون فصدم توسعه بحث و تشحیذ خاطر دانش دوستان بوده است»^۱.

لیکن خواجه علیه‌الرحمه در مواردی از شرح اشارات خود ضمن پاسخ با اعتراضات فخر رازی یادآور می‌شود که همه اعتراضاتی که فخر رازی بر بوعلی وارد نموده از خود او نیست، زیرا در بعضی از موارد متأثر از ابوالبرکات بغدادی است. از جمله در مسئله صدور کثیر از واحد^۲، و در مسئله بقاء نفس ناطقه^۳، و در مسئله حرکت فسری^۴ و موارد دیگری هم که در ضمن مباحث مربوطه یادآوری خواهیم کرد و گاه هم می‌گوید فخر رازی متأثر از شرف‌الدین محمد مسعودی است^۵. و گاه هم می‌گوید فخر رازی متأثر از عبدالکریم شهرستانی است^۶. و گاه هم می‌گوید فخر رازی متأثر از شیخ شهاب‌الدین سهروردی و افراد دیگری است که در خلال مباحث خواهد آمد. و گاه هم فخر رازی متأثر از خود بوعلی است^۷.

۱. اما الكتب العلمیه التي صنعتها و استنكرت من ايراد السئالات علی المتقدمين - فمن نظر فی شیء منها فان طبابت له تلك السئالات فليذكرني فی صالح دعائه ... والا فليحذف القول السبئي، فاني ما اردت الا تكثير البحث و تشحيد الخاطر ... - ابن اصبهه - طبقات الاطباء، صفحه ۲۸ سطر ۸-۵ و المباحث المشرفیه - ج ۲ - صفحات ۳-۵.

۲. شرح خواجه بر اشارات - ج ۳ - صفحه ۲۴۹.

۳. شرح خواجه بر اشارات - ج ۲ - صفحه ۳۷۹.

۴. شرح خواجه بر اشارات - ج ۲ - صفحه ۲۲۱.

۵. شرح خواجه بر اشارات - ج ۲ - صفحه ۳۲۱.

۶. شرح خواجه بر اشارات - ج ۳ - صفحه ۲۶۲.

۷. رجوع شود به صفحه ۵۲ - این کتاب، در آنجا یادآور شده‌ایم که فخر رازی کلام بوعلی را در لزوم تکرار حد وسط در انتاج قیاس افترازی نقض نموده به قیاس مساوات و او در این اعتراض متأثر از خود بوعلی است زیرا بوعلی در منطق اشارات و در کتاب قیاس شفا توجه داده که نتیجه قیاس مساوات با عدم تکرار حد وسط درست است و راه حل این اشکال را هم ارائه داده است، مع الوصف فخر رازی اشکال را طرح کرده ولی به جواب بوعلی اشاره‌ای نکرده است.

۶- انگیزه خواجه در پاسخ به اعتراضات فخر رازی

خواجه علیه‌الرحمه، در مقدمه شرح اشارات خود انگیزه خود را در پاسخ به اعتراضات فخر رازی چنین بیان می‌کند:

«قصدم از شرح بر اشارات بوعلی، پاسخ به اعتراضاتی است که امام فخر رازی در شرح بر اشارات بوعلی وارد نموده است، چه او در اثناء شرح، در رد بر بوعلی افراط نموده و در نقض قواعد او از حد اعتدال گذشته است، در واقع شرحی که بر اشارات نوشته همانگونه که بعضی گفته‌اند جرح است نه شرح»^۱.

در موردی هم خواجه تصریح می‌کند که پاسخ به اعتراضات فخر رازی واجب است، در مسئله عدم زیادتی وجود حق تعالی بر ماهیتش که فخر رازی وجود حق تعالی را زاید بر ماهیت او معرفی می‌کند و می‌گوید ماهیت حق تعالی علت وجود او جل ذکره می‌باشد خواجه پس از ابطال عقیده او می‌گوید:

«كان التنبيه على مزال اقدامه واجباً لثلاث يفسد عقائد المبتدئين بافتقار اثره» آگاه نمودن مبتدئین به لغزش افکار او واجب است تا عقاید آنان را در اثر پیروی از او فاسد نگرداند»^۲.

بنابراین خواجه انگیزه خود را در پاسخ به تشکیکات فخر رازی چنین بیان نموده است که مذکور شد.

۷- تبیینی بر اختلاف آراء خواجه طوسی

برای خواجه علیه‌الرحمه در مسائل فلسفی آراء متخالفی است مثلاً در حقیقت جسم، در مورد هیولی، گاه دلیل بر اثبات وجود هیولی ارائه می‌دهد و گاه هم بر دلیل اثبات آن خدشه وارد می‌کند و در مورد قاعده الواحد و ... که در مباحث مربوط به خود خواهد آمد و خواجه در کتب فلسفی خود در آن مسائل نظر فلاسفه را تائید کرده است و در کتب کلامی خود، در همان مسائل از متکلمین جانبداری نموده است البته اختلاف آراء یک فرد در یک مسئله می‌تواند بجهت‌های مختلف باشد یا به اعتبار مختلف باشد مانند آنکه شخصی خانه‌ای را هم مدح کند و هم ذمّ که البته هر یک باعتباری باشد این را تناقض نگویند، چون هر یک به اعتباری درست است و یا

۱. «... واشیر الی اجوبه بعض ما اعترض به الفاضل الشارح... انه قد بالغ فی الرد علی صاحبه اثناء المقال و جاوَز فی نقض قواعد حد الاعتدال فهو بتلك المساعی لم یزده الا قدحاً و لذلك سمی بعض الطرفاء شرحه جرحاً». شرح خواجه بر اشارات بوعلی - ج ۱ - ص ۲.

۲. رجوع شود به صفحه ۴۵۸.

اختلاف آراء یک نفر در یک مسئله بدون تعدد اعتبار باشد مانند اختلاف آراء یک فقیه در یک مسئله که گاه حکم بوجوب می‌کند در مسئله‌ای و گاه حکم به کراهت در آن می‌دهد، و گاه اختلاف رای از یک شخص در مسئله واحد، بلحاظ مقتضای زمان و رعایت افکار جامعه و هماهنگی با عقاید افراد با نفوذ است و یا بجهت اظهار تبخّر در علوم است که شخصیت امروز من با شخصیت روز گذشته من، متفاوت است بنا به مفاد قضیه «انا فی کل یوم رجل» مسلماً رشد علمی و تکامل فکری با گذشت زمان و پشت‌کار، متفاوت می‌شود مرحوم آیت‌... ابوالحسن شعرانی در این مورد چنین می‌گوید: «اعلم و اقمه علماء، اختلاف در فتاویش، بیش از دیگران است که در فقاہت بدان رتبه نرسیده‌اند، مثلاً علامه حلی قدس سره گوئی در هر کتاب علیحده اجتهاد کرده و هر وقت فتوایی می‌داد، نظر تازه می‌کرد و ناچار در فتاویش خلاف می‌افتاد و آن را که بینی در همه عمر بر یک فتوی باقی ماند، دلیل آن است که در همه عمر بیش از یک بار اجتهاد نکرد و فرصت بیش از آن نیافت، اگر او نیز دو بار و سه بار اجتهاد می‌کرد اعتماد بر رای اول نمی‌نمود و در فتاویش عدول می‌کرد...»^۱.

استاد مدرس رضوی در کتاب «احوال و آثار خواجه» در مورد رفع اختلاف آراء خواجه چنین می‌گوید: عقاید خواجه را باید بیشتر در کتب کلامی آن بزرگوار خصوصاً در کتاب تجریدالاعتقادش جستجو کرد، چه خود او در ابتدای این کتاب می‌گوید: «این کتاب را به بهترین اسلوب، ترتیب و تنظیم نمودم و آنچه را که بدلیل بر من ثابت شده و معتقد خویش قرار داده‌ام در این کتاب درج کرده‌ام^۲، اما در شرح اشارات با آنکه از کتب مهم فلسفی او است نمی‌توان آراء او را بدست آورد چه در ابتدای آن ملتزم شده که فقط شارح باشد، نه جارح و فقط مقصود شیخ را در آن کتاب به بیان رسا توضیح داده باشد»^۳.

اما حاجی ملاهادی سبزواری بیان دیگری دارد که به واقع نزدیکتر است و آن اینکه نظر صحیح خواجه را باید از کتب فلسفی او بدست آورد، آنچه در کتب کلامی خود با فلاسفه مخالفت نموده بلحاظ این بوده که بعنوان یک متکلم سخن گفته و رعایت حال آنان را نموده است که عبارت وی چنین است: «علی‌آنکه بما هو متکلم یتکلم هكذا»^۴ یعنی بعنوان یک متکلم سخن

۱. نثر طوبی با لغات القرآن - ج ۱ - صفحه ۲۳۲.

۲. مجیب الی ما سئلت من تحریر مسائل الکلام و ترتیبها علی ابلغ النظام ... مما فادنی الدلیل البیه و قوی اعتمادی علیه ... خواجه نصیر طوسی - تجریدالکلام - نقل از شرح علامه حلی - مطبعه علمیه قم - صفحه ۵.

۳. احوال و آثار خواجه - صفحه ۱۸۲ و ۱۸۵.

۴. حاشیه حاجی سبزواری بر سطر ۱۰ از صفحه ۱۸۴ شرح منظومه.

گفته است، نه آنکه سخنش صرف نظر از این عنوان باشد و عبدالرزاق لاهیجی هم در «شوارق الالهام» نظیر قول حاجی سبزواری سخن گفته است، به این عبارت: «و انما ذهب فی هذا الكتاب الی نفی الهیولی لانه اوفق بقواعد الکلام»^۱ یعنی خواجه در کتاب تجرید الکلام نفی هیولی نموده است، از اینجهت بوده که با قواعد علم کلام موافق تر بوده است، کتاب تجرید الکلام خواجه که در علم کلام است، آن را طبق روش اخلاقی خود آنچه مساعد با نظر متکلمین بوده مورد توجه قرار داده است یعنی مسائل را صرف نظر از شرایط و مقتضیات زمانی عنوان نکرده است هرچند که مخالف با معتقدات خاصه او بوده است این سخن حاجی و لاهیجی با سبک کار خواجه سازگار است زیرا او کتابهای چندی را به تقاضای بعضی از بزرگان و افراد با نفوذ نوشته است، نظیر شرح معینیه که آن را بتقاضای معین الدین پسر ناصرالدین محتشم و شرح ثمره بظلمیوس را بخواش حاکم اصفهان و اخلاق ناصری را بدرخواست ناصرالدین محتشم نوشته است، خواجه بخاطر مصالحی خواسته‌ها و معتقدات آنان را نادیده نگرفته است، کتاب الاء و صاف الاء شراف را که بدرخواست خواجه شمس الدین جوینی وزیر، نوشته است در باب اتحاد می‌گوید: «اتحاد نه آن است که جماعتی قاصر نظران توهم کنند که مراد از اتحاد یکی شدن بنده با خدای تعالی باشد ... بل آن است که همه او را ببینند بی تکلف ... و دعای منصور حلاج که گفته «انا الحق» و آنکس که گفت «سبحان ما اعظم شائنی» نه دعوی الهیت کرده‌اند بل دعوی نفی ائیت خود و اثبات ائیت غیر کرده‌اند^۲. خواجه این مطالب را بخاطر شمس الدین محمد جوینی وزیر نوشته است اما وقتی که موقعیت عوض می‌شود و گروهی از فقراء قلندریه نزد هلاکو آمدند و هلاکو از خواجه می‌پرسد اینها کیانند، خواجه در جواب گفت: مردمی‌اند بی فائده و زائد و فضله در جهان، و سلطان هم فرمان داد همه را نابود کردند^۳. خواجه خود در دیباچه اخلاق ناصری می‌گوید: «این دیباچه را بگونه‌ای که موجب رضای علاء الدین محمد پادشاه قلاع الموت و ناصرالدین محتشم بود ترتیب یافت و با سلوک فکر باطنیان نزدیک بود، اگر چه مخالف با شریعت و سنت بود، چون چاره‌ای غیر از این نبوده بموجب قضیه «و دارهم ما دُمت فی دارهم و ارضهم ما کنت فی ارضهم» یعنی مادامیکه در خانه آنانی با آنان مدارا کن و تا زمانی که در سر زمین آنانی طبق رضایت آنان عمل کن».

آنچه آوردیم در رفع اختلاف آراء خواجه کفایت است که آراء او در کتب کلامیست چنانچه

۱. شوارق الالهام - ج ۲ - صفحه ۳۲ سطر ۱۸.

۲. الاء صاف الاشراف صفحه ۶۶.

۳. احوال و آثار خواجه بنقل از الحوادث الجامعه.

مخالف با نظرات فلسفی او باشد نباید آن را از نظرات صحیح خواجه تلقی نمود. فخر رازی هم در مسائل فلسفی آراء متخالف دارد، مثلاً در مورد نفس ناطقه و در مورد وجود حق تعالی که گاه وجود حق تعالی را عارض بر ماهیتش می‌داند و گاه آن را مجرد از ماده و ماهیت معرفی می‌کند و در مورد صورت نوعیه و موارد دیگری که در صفحات ۱۰ و ۱۱ آورده‌ایم ولیکن جهت رفع اختلاف آراء او بگونه‌ای که در رفع اختلاف آراء خواجه طوسی ارائه نمودیم راه‌حلی به نظر نرسید.

۸ - «سابقه تاریخی داوری»

بتناسب موضوع کتاب که در بررسی مسائل اختلافی میان خواجه نصیر طوسی و امام فخر رازی و داوری میان آنها است به سابقه تاریخی داوری دانشمندان اسلامی در زمینه‌های مختلف بطور اجمال اشاره‌ای می‌شود.

در فلسفه و کلام:

- «المحاكمات بین شرح الاءشارات» در سه جلد، تالیف حسن بن یوسف بن علی بن مطهر حلّی، متوفی ۷۲۶ هـ

- «المحاكمات بین شرح الاءشارات»، تالیف محمد بن محمد قطب‌الدین رازی متوفی ۷۷۶ هـ که جلال‌الدین محمد بن اسعد دوانی متوفی ۹۰۲ و آقا حسین خوانساری «متوفی ۱۰۹۹» بر محاکمات او حاشیه نوشته‌اند.

- «المحاكمات بین الطبقات الصدريه و الجلالیه»، تالیف کمال‌الدین حسین بن عبدالحق اردبیلی الهی، «متوفی ۹۴۰» که در میان حاشیه صدرالدین محمد دشتکی شیرازی بر شرح تجرید و حاشیه ملا جلال دوانی بر شرح تجرید داوری نموده است. «محاكمات امیر غیاث‌الدین منصور بن صدرالدین محمد دشتکی شیرازی، متوفی ۹۴۸ هـ و آن خود سه کتاب است: اولی محاکمه میان حواشی پدرش، صدرالدین محمد دشتکی بر شرح تجرید و حواشی محقق جلال‌الدین دوانی بر شرح تجرید دومی، محاکمه میان حواشی پدرش بر شرح مختصر عضدی و حواشی دوانی بر همان شرح.

سومی محاکمه میان حواشی پدرش بر شرح مطالع و حواشی دوانی بر آن شرح.

«المحاكمات بین الطبقات» تالیف شمس‌الدین محمد بن احمد خضری متوفی ۹۵۷ هـ

- «المحاكمات بین شرح الاءشارات» تالیف مولی بدرالدین محمد بن اسعد بن محمد

ایمانی.

در هیئت :

- «المحاكمه بين الهئيه القديمه و الجديده» تالیف میرزا محمد مهدی معروف به ارباب اصفهانی متوفی ۱۲۱۷ هـ
در تفقه دین :
- «المحاكمه بين الفاضلین» تالیف ملا محسن فیض کاشانی متوفی ۱۰۹۱ هـ که میان دو مجتهد در معنی تفقه در دین داوری نموده است.

در صوفیه و متشرعه :

- «المحاكمه بين الطائفین من المومنین» تالیف ملا محسن فیض کاشانی متوفی ۱۰۹۱ هـ که میان اصحاب زهد و عبادت یا صوفیه و متشرعه داوری نموده است.
در فقر و غنی :
- «المحاكمه بين الفقر و الغنی» تالیف محمد صالح بن محمد باقر روغنی قزوینی متوفی قرن ۱۲ هـ
- در زبان فارسی و ترکی :
- «المحاكمات بين اللغتين» تالیف امیر علی شیر وزیر معروف به نوائی متوفی ۹۰۶ هـ که میان زبان ترکی و فارسی داوری نموده و ترکی را بر فارسی ترجیح داده است.
در باره شاعران :
- «المحاكمه بين الحافظ و السلیمان الساوجی» تالیف عطار شیرازی که در قرن هشتم زندگی می کرده است.

«محاكمه شاعران»، تالیف پُرمان بختیاری.

در اصول فقه :

- «المحاكمات بين صاحبی القوانین و الهدایه و الفصول» تالیف ملا حسین تهرانی متوفی ۱۳۰۰ که میان قوانین محقق قمی ۱۲۳۱ و صاحب هدایه محمد تقی محشی متوفی ۱۲۴۸ و صاحب فصول محمد حسین متوفی ۱۲۶۱ هـ داوری نموده است.
- «المحاكمات بين صاحبی القوانین و الفصول» تالیف سید عبدالصمد بن احمد موسوی جزائری متوفی ۱۳۳۷ هـ
- «المحاكمه بين الاصولیین و الاخیاریین» تالیف محمد باقر بن محمد حسن قائینی متوفی سال ۱۳۵۲.

- «جلاءالعینین فی المحاکمه بین الاءحمدین» تالیف ابن آلوسی متوفی ۱۳۱۷ در محاکمه میان دو احمد احمدبن علی بن حجر عسقلانی و احمدبن تیمیه ناصبی مؤسس مذهب طائفه وهابیه.

- «المحاکمه بین الاءعلام» تالیف میرزا مسلم سرابی تبریزی که در میان مختارات میرزا حسن نائینی و شیخ عبدالبنی عراقی داوری نموده که در سال ۱۳۷۱ در قم چاپ شده است.
در حجاب :

- «محاکمه حجاب» رساله‌ای است فارسی در لزوم حجاب تالیف سید ابوالحسن طالقانی که در سال ۱۳۴۸ چاپ شده است.
در خبر و روایت :

- «المحاکمه» تالیف میرزا محمدبن سلیمان تنکابنی متوفی ۱۰۳۲ که میان جاج کریمخان و محمد حسین عشق‌آبادی در جمع بین‌الخبرین داوری نموده که محمد حسین عشق‌آبادی را یاری نموده است.

بخش اول در منطق

در این بخش مسائلی از منطق که مورد اختلاف میان خواجه نصیرالدین طوسی و امام فخر رازی است آورده شده است.

مسائل اختلافی منطقی میان آنان چون در تمام ابواب منطق نبوده و بطور پراکنده مربوط به برخی از مسائل بوده است، از این رو، ابتدا عنوان مبحث، سپس مسئله اختلافی ذکر گردیده و در پی آن نظرات هر یک نقل شده و مورد بررسی واقع گردیده است. بتناسب اینکه در آغاز علم منطق، تعریف منطق عنوان می‌گردد، در آن تعریف کلمه «فکر» بکار گرفته شده است از این رو، مبحث اول عبارت از «ماهیت فکر» است و در آن یک مسئله است:

اختلاف خواجه با فخر رازی در فرق میان فکر و حدس

کلامی که «بوعلی» در بیان فکر و حدس آورده، فخر رازی در تفسیر کلام او، در «حدس» فائل بحرکت - حرکت ذهن از مقدمه به نتیجه - می‌شود. خواجه استنباط او را خطا می‌داند، منکر وجود حرکت در «حدس» است ابتدا کلام بوعلی و سپس کلام هر یک از فخر رازی و خواجه را می‌آوریم.

بوعلی در «اشارات» در فرق میان فکر و حدس چنین می‌گوید:

«فکر حرکتی است که نفس در معانی و معمولاً با استعانت از تخیل، انجام می‌دهد برای دست‌یابی به حد وسط، تا بتواند بمطلوب علم حاصل نماید - مقصود آنکه نفس از مطلوب بسمت معانی که همان مقدمات‌اند و در آن مقدمات سیر می‌نماید و پس از تحصیل حد وسط بسمت مطلوب، جهت دست‌یابی بمطلوب حرکت می‌کند - لیکن حدس آن است که نفس پس از اراده و شوق ولی بدون حرکت و گاه هم بدون شوق و حرکت مطلوب و میانگین یکباره به ذهن می‌آید...»

۱. ... الفکره فهی حرکه ما للنفس فی المعانی مستعینة بالتخیل فی اکثر الأمر یطلب بها الحد الأوسط ... ما یصار به الی العلم بالمجهول ... و أمّا الحدس هو أن ینمثل الحد الأوسط فی الذهن دفعةً أمّا عنیب ظنّب و شوق من غیر حرکه و اما من غیر اشتیاق و حرکه ینمثل معه ما هو وسط له ... بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه بر اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۲ - صفحه ۳۵۸.

فخر رازی در شرح عبارت بوعلی استنباط خود را چنین بیان می‌کند :

«فکر و حدس دارای حد اشتراک و حد افتراق‌اند، وجه اشتراک آنکه هر دو عبارت از حرکت ذهن از حد وسط بمطلوب‌اند، وجه افتراق آنکه در فکر حرکت ذهن اول از مطلوب بسمت حد وسط است و پس از تحصیل حد وسط، مجدداً حرکت بسمت مطلوب، اما در حدس، توجه ذهن اول بحد وسط است، سپس حرکت بسمت مطلوب، در این فرض چنانچه در حدس، شوق بتحصیل حد وسط نباشد آگاهی بحد وسط بر مطلوب مقدم است و اگر در آن شوق بتحصیل حد وسط باشد آگاهی بحد وسط پس از آگاهی مطلوب است، نهایت آنکه حصول حد وسط در ذهن نسبت بحصول شوق بتحصیل حد وسط کمی تأخر دارد و در فکر حصول حد وسط بذهن نسبت بحصول شوق بتحصیل آن تأخر بیشتری دارد».

خواجه این استنباط فخر رازی را در فرق میان حدس و فکر ناصواب می‌داند، به این بیان : «این استنباط فخر رازی، هم مخالف با کلام بوعلی است و هم متناقض با کلام خود او است. مخالفتش با کلام بوعلی در این است که او در «حدس»، قائل بحرکت ... حرکت از حد وسط به مطلوب - است؛ در حالی که بوعلی وجود حرکت را در حدس منکر است و حصول مطلوب و حد وسط را در ذهن دفعی می‌داند. متناقض بودن کلامش هم در این است که در تعریف حدس آورده : ابتدا حد وسط به ذهن می‌آید، سپس ذهن متوجه مطلوب می‌گردد که در این صورت ادراک مطلوب، متأخر از ادراک حد وسط است؛ با این وصف می‌گوید، گاهی هم، ادراک مطلوب بر ادراک حد وسط مقدم می‌گردد و این تناقض است».

۱. ... ان الحدس و الفكر يشتركان في امر و يفترقان في امر آخر فالذي يشتركان فيه فهو ان لكل واحد منهما حركة تعرض للذهن من الحد الاوسط الى المطلوب و اما الذي يفترقان فهو ان الفكر يوضع المطلوب اولاً ثم يطلب الحد الاوسط الذي ينتجه ثانياً ... و اما في الحدس ... الحد الاوسط ... قد يكون بغير شوق الى تحصيله فيكون الشعور بالوسط متقدماً على الشعور بالمطلوب و قد يكون لاجل شوق منه اني تحصيله فيكون الشعور بالوسط متأخراً عن الشعور بالمطلوب الا ان حصول الوسط في الذهن لا يتأخر عن حصول الشوق الا قليلاً الى تحصيله و في الفكر يتأخر كثيراً - فخر رازی - شرح اشارات - المطبعة الخيرية - مصر ۱۳۲۵ هـ ج ۱ ص ۱۵۶.

۲. والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما و خصص الاولى بالفكر دون الحدس ... و ذلك غبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح ... خواجه نصير طوسی - شرح اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۲ - صفحه ۳۵۹.

«نتیجه و بحث»

آنچه آوردیم، این بود که فخر رازی در شرح کلام بوعلی، در فرق میان فکر و حدس اظهار نمود که فکر و حدس در حرکت ذهن از حد وسط به مطلوب، مشترک‌اند. خواجه این استنباط او را خطا دانست و توضیح داد که حدس فاقد هر گونه حرکت است.

با توجه بر اینکه فخر رازی این کلام را در شرح کلام بوعلی آورده، نه بعنوان مخالفت با او، اکنون مروری به کلام بوعلی می‌کنیم تا معلوم شود که کلام بوعلی با نظر کدام یک از آنها نزدیک است.

اولاً آنچه خواجه آورده که کلام فخر رازی در اینکه حدس همانند فکر، دارای حرکت است، مخالف با کلام بوعلی است. در قسمتی از کلام بوعلی درباره حدس چنین آمده است: «تمثل حدّ وسط و مطلوب در ذهن دفعی است»^۱.

ثانیاً صریح کلام بوعلی است بر اینکه: «در حدس، حد وسط در ذهن خواه با شوق انجام گرفته باشد یا بدون شوق فاقد حرکت است»^۲.

ثالثاً بوعلی تصریح می‌کند که: «در حدس تمثل مطلوب در ذهن با تمثل حد وسط در ذهن معیت دارد»^۳.

پس در حدس اگر قائل بحرکت شویم - حرکت از حد وسط به مطلوب - باید تمثل حد وسط در ذهن مقدّم بر تمثل مطلوب در ذهن باشد، و این منافی با معیت تمثل مطلوب و حدّ وسط در ذهن خواهد بود که صریح کلام بوعلی است.

رابعاً آنچه فخر رازی آورده که: «حرکت از حد وسط بمطلوب چنانچه با شوق بتحصیل حد وسط باشد، آگاهی بحد وسط متأخر و آگاهی بمطلوب مقدم خواهد بود»^۴. تالی فاسد این قول این است که حرکت اول را که حرکت از مطلوب به مقدمه می‌باشد، آن را اختصاص بفکر داده بود، مع الوصف این حرکت را بحدس هم سرایت داده است سپس فرق قائل شده که در حدس، شوق بتحصیل حد وسط نسبت بحصول حد وسط تأخر کمتری دارد و در فکر تأخر بیشتر در صورتیکه این بیان او رفع محذور نمی‌کند.

۱. يتمثل الحدّ الاوسط في الذهن دفعة ... اشارات بوعلی - نقل از شرح خواجه بر اشارات - انتشارات حیدری نهران ۱۳۷۹ - ج ۲ - صفحه ۳۵۸.

۲. ... يتمثل الحدّ الاوسط في الذهن ... أما عقيب شوق من غير حركة و أما من غير اشتياق و حركة ... مأخذ قبل

۳. ... يتمثل معه ای مع المطلوب ما هو وسط له مأخذ قبل

۴. و قد يكون لاجل شوق منه الى تحصيله فيكون الشعور بالوسط متأخراً عن الشعور بالمطلوب ... فخر رازی - شرح اشارات - المطبعة الخيرية - المصر - ج ۱ - صفحه ۱۵۶.

در دلالت لفظ و در آن یک مسئله است.

اعتراض فخر رازی به دلالت التزام و جواب خواجه به آن :

فخر رازی بر حجیت دلالت التزام خدشهای وارد می کند و خواجه پاسخ می دهد به ترتیب کلام هر یک را می آوریم و به بررسی می پردازیم.

فخر رازی در «شرح منطق اشارات» در بیان عدم اعتبار دلالت التزام چنین می گوید :
 «از جمله دلالت لفظی معتبر، در نزد منطقیین، دلالت التزام است و آن چنان است که لفظ بر خارج لازم «موضوع له»، خود دلالت نماید مانند دلالت لفظ «جود» - بخشندگی - بر «حاقم»، این درست نیست، چون اولاً ممکن است برای امری، لوازم نامتناهی باشد، مسلماً دلالت لفظ، بر تمام لوازم نامتناهی «موضوع له» خود، محال است. ثانیاً احاطه به تمام لوازم نامتناهی امری خارج از عهده بشر است. اگر مراد، لوازم بین و آشکار باشد محذور دیگری در میان است و آن اینکه اگر لازمی در نزد شخصی «بین» است، در نزد شخص دیگر «غیر بین» خواهد بود. پس به اختلاف اشخاص، لوازم نیز از لحاظ «بین و غیر بین» مختلف است و این امر موجب عدم اعتماد و اعتبار دلالت التزام می باشد».

خواجه در پاسخ از این اعتراض که فخر رازی بر دلالت التزام وارد نموده چنین می گوید :
 «دلالت مطابقه هم نسبت به اشخاص، مختلف می باشد زیرا بعضی به «وضع» لفظ آگاهند و بعضی ناآگاه، اگر «بین» بودن لازمی در نزد شخص و غیر بین بودن آن نزد شخص دیگر موجب عدم اعتبار دلالت التزام گردد، پس آگاهی و ناآگاهی افراد نسبت به وضع لفظ هم باید موجب عدم اعتبار دلالت مطابقه گردد، در حالی که چنین نیست، گرچه جایز نیست که دلالت التزام در جواب «ماه حقیقیه» واقع گردد ولی در سایر مواضع دلالت آن معتبر است چنانچه در «حدّه» و «رسم» ناقص که عاری از جنس می باشند بکار می رود».

۱. ... اذ من العجایز أن يكون اللازم الذي يكون بيناً عند مشخص أن لا يكون بيناً عند غيره و لما اختلف ذلك باختلاف الأشخاص و الأحوال لاجرم لا يحصل التعميل عليه ... فخر رازی - شرح منطق اشارات - نسخه خطی کتابخانه دانشکده الهیات - ش ۳۸ ج صفحه ۷.

۲. ... أقول و هذا بینه يقدح في المطابقه أيضاً لأنّ الوضع بالقياس الى الأشخاص مختلف والحق فيه أن الالتزام في جواب ما هو ... لا يجوز أن يستعمل ... و أمّا في سایر المواضع ... في الحدود و الترسوم الناقصة الخالية عن الأجناس فقد يعتبر ... خواجه نصیر طوسی - منطق اشارات - ج ۱ - صفحه ۳۰.

«نتیجه بحث»

خواجه در قبال اعتراض فخر رازی بر دلالت التزام چنین گفت اگر «بین» بودن لازمی در نزد شخص و «غیر بین» بودن آن نزد شخص دیگر موجب عدم اعتبار دلالت التزام گردد لازم خواهد آمد دلالت مطابقه هم به لحاظ آگاهی بعضی و ناآگاهی بعضی دیگر به وضع لفظ نامعتبر باشد در حالی که چنین نیست.

احتمال دیگری که دفع اعتراض فخر رازی می نماید، این است که اگر هم برای امری، لوازم نامتناهی باشد، - چنانچه فخر رازی مدعی است - مانع اعتبار دلالت التزام نخواهد بود، چون آن لوازم بالقوه اند نه بالفعل؛ و خروج قوه به فعلیت تدریجی است، پس لوازم بالفعل همیشه متناهی و معدود می باشند، از این رو باید محذوری در دلالت التزام نباشد.

بفرض هم که برای امری لوازم نامتناهی باشد، دلالت لفظ بر لوازم، مشروط بر این است که آن لوازم در ذهن حضور پیدا کرده باشند، می دانیم که حضور لوازم نامتناهی در ذهن ممکن نیست. گاه عروض لازمی در ذهن موجب انصراف ذهن از لوازم دیگر می گردد. پس احتمال وجود لوازم نامتناهی مانع حجیت دلالت التزام نخواهد بود.

حکیم سبزواری در «شرح منظومه منطق» خود آورده است:

«چیزی که مورد تصور ما قرار می گیرد، گاه از شینیت آن و یا از اینکه آن شیء غیر خود نیست و نظایر اینگونه لوازم توجه پیدا نمی کنیم بنابراین صرف اینکه چیزی لازم امر دیگری باشد در دلالت التزام کفایت نمی کند، مگر اینکه ذهن ما به آن توجه حاصل کرده باشد».

فخر رازی خود در «جامع العلوم» تصریح می کند بوجود دلالت التزام و عبارت او چنین است.

«سیم دلالت لفظ است بر چیزی که خارج از مفهوم او و لامحاله آن چیز لازم مفهوم آن لفظ بود و این دلالت را دلالت التزام گویند، چنانچه دلالت سقف بر دیوار...^۲». اگر گویند قصد فخر رازی در «جامع العلوم» جمع آوری علوم بوده و نظریه شخصی خود را در آن دخالت نداده است جواب آن است که چنین نیست چون در آن مورد که مسئله طرح شده، برخلاف اعتقادش باشد بر آن اعتراض وارد می کند چنانچه پس از تعریف «عکس مستوی» می گوید این تعریف این

۱. ... أنما ننصّر الموجود مع الذّهل عن كونه شيئاً أو ليس غيره و مجرد كونه لازماً في الواقع لا يكفي في الالتزام

... حاجی سبزواری - شرح منظومه منطق - انتشارات مصطفوی تهران ۱۳۶۷ هـ

۲. جامع العلوم - صفحه ۹۰ - س ۵ بعد شماره کتابخانه مجلس نوری ۱۳

سینا است، سپس بر آن اعتراض وارد می‌کند^۱.

در فصل «از کلیات خمس»، در آن یک مسئله است :

اعتراض فخر رازی بر بوعلی در تعریف «فصل» و جواب خواجه به آن.
 فخر رازی بر تعریفی که بوعلی از فصل نموده، اعتراض وارد می‌کند و خواجه جواب می‌دهد. ابتدا کلام بوعلی، سپس کلام فخر رازی و خواجه را می‌آوریم.
 بوعلی در «منطق اشارات» در تعریف فصل آورده است: «ذاتی ای که صلاحیت جواب سؤال «ما هو» را ندارد صلاحیت خواهد داشت که جواب سؤال «ای شیء هو» واقع شود تا ماهیتی را از ماهیات دیگر که در وجود یا در جنس با آن شریک‌اند، تمیز دهد چون «ای شیء» سؤالی است که مراد از آن تمیز دادن امری از امور دیگر است بطور مطلق که در شئییت با آن شریک‌اند^۲».

فخر رازی اعتراضش بر بوعلی از این تعریف که از «فصل» شده این است که :
 «در سؤال از «ای» که به امر خاصی مثلاً به «حیوان» اضافه گردد و گفته شود «ای حیوان هو» حیوانیت در نزد سائل معلوم و درخواست از ذاتی ای است که امتیاز دهنده ماهیت مسئول عنه باشد از اموری که با آن در حیوانیت شریک‌اند. و اگر گفته شود «الانسان ای شیء هو فی ذاته» شئییت که از عوارض است باید در نزد سائل معلوم و درخواست از ذاتی ای است که امتیاز دهنده ماهیت انسان باشد از اموری که در شئییت با آن شریک‌اند؛ در جواب از این سؤال صحیح است گفته شود «حیوان ناطق» همچنانکه صحیح است گفته شود «ناطق». پس حدّ در جواب سؤال «ای شیء هو» می‌آید در حالی که حدّ جواب سؤال «ما هو» است. پس تعریف فصل مانع اغیار

۱. آنچه بوعلی در کتابهای خود در حدّ عکس مستوی آورده: «عکس آن است که موضوع محمول و محمول موضوع قرار گیرد با بقاء سلب و ایجاب و صدق و کذب بحال خود» تعریف در سستی نیست چون این حدّ فقط شامل قضایای حملیه می‌شود نه شرطیه، بلکه در تعریف عکس باید گفت «عکس آن است که محمول علیه، محکوم به و محکوم به، محکوم علیه قرار گیرد...» تا عکس شرطیات را نیز در بر گیرد: مأخذ قبل صفحه ۹۱.

۲. ... أمّا الذّاتی الذّی لیس یصلح أن یقال ... فی جواب ما هو، فلا شک فی أنّه یصلح للتمییز لها عما یشاركها فی الوجود او فی جنس ما و لذلك یصلح أن یکون مقولاً فی جواب «ای شیء هو» فإنّ ای شیء، أمّا بطلب به التّمییز المطلق عن المشارکات فی معنی الشئیته ... - بوعلی - اشارات - نقل از شرح منطق اشاره خواجه - ج ۱ -

نیست چون شامل حدّ می‌گردد^۱.

خواجه در جواب این اشکال که فخر رازی بر تعریف «فصل» وارد نموده چنین می‌گوید:
 «در سؤال از ایّ که اضافه‌ای به «شیء» یا «وجود» دارد مانند آنکه گفته شود «ایّ شیء» یا «ایّ موجود هو» چنان نیست که مراد درخواست تمیز ماهیت مسؤل عنه باشد از تمام اموری که با آن در شئیّیت یا در وجود شریک‌اند تا امکان داشته باشد که «حدّ» در جواب آید چون در سؤال از «ایّ» درخواست از فصل است و آن وقتی است که جنس آن معلوم باشد از این رو کلمه «شیء» یا «وجود» در «ایّ شیء» یا «ایّ موجود هو» کنایه از جنس معلوم است و درخواست از فصلی است که ماهیت مورد سؤال را از اموری که در آن جنس شریک‌اند، تمیز دهد. بنابراین در سؤال از «ایّ شیء» جز «فصل» صلاحیت جواب را نخواهد داشت^۲.

«نتیجه بحث»

اعتراض فخر رازی این است که در سؤال از «ایّ شیء» شئیّیت مفهومی است عرضی و عام و معلوم، مراد، درخواست امتیاز ماهیت است از اموری که در شئیّیت با آن شریک‌اند، پس غیر از «فصل» «حدّ تام» هم صلاحیت جواب را دارد.
 خواجه جواب داد، مراد از «شیء» در «ایّ شیء» کنایه از جنس معلوم است از این رو چیز دیگری جز «فصل» صلاحیت جواب را نخواهد داشت.
 گرچه جواب خواجه از دقت خاصی برخوردار است، ولی با توجه به اینکه فخر رازی این اعتراض را نسبت به عبارت بوعلی در «منطق اشارات» که در تعریف «فصل» آورده عنوان کرده است، دفع اشکال نمی‌کند. بوعلی تصریح می‌کند که:
 «فصل، ماهیت را از اموری که با آن در «وجود» یا در جنس و یا در شئیّیت شریک است تمیز می‌دهد^۳ بدیهی است وقتی می‌توان «وجود» و «شئیّیت» را کنایه از «جنس» گرفت که به

۱. ... ایّ شیء، هی الامر الذّاتی لأجله بمنزلة عن مشارکاته فی الشئیّته، و هی هنا شیء، و هو أنّ جواب ما هو و جواب ایّ شیء، هو واحد، لأنّ الشئیّته یطلب ما وراء الشئیّته فأذن هو طالب لكلّ المفومات الّتی هی المطلوبة ما هو ... فخر رازی - شرح اشارات منطق - نسخه خطی کتابخانه دانشکده الهیات تهران ش ۳۸ ج ۲ صفحه ۳۸.

۲. ... غرض الشیخ فی التلفظ بالوجود والشیء، هی هنا تعمیم الأشیاء الّتی یطلب للتعییر - عنها من غیر ملاحظه کون الوجود و الشئیّته عارضین للماهیّات علی ما فهم الفاضل الشارح فأنّه لا فائدة لذلك هی هنا ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۱ - صفحه ۸۷.

۳. ... أنّه یصلح للتعییر لها عمّا یشارکها فی الوجود أو فی جنس ما ... و عن المشارکات فی معنی الشئیّته ... - بوعلی - اشارات نقل از شرح خواجه بر اشارات - ج ۱ - صفحه ۸۴ و ۸۷.

«جنس» در کلام تصریح نشده باشد.

بعلاوه بوعلی اضافه می‌کند که :

«مراد از سؤال «ای شیء» درخواست تمیز عام ماهیت است از اموری که در شینیت با آن شریک‌اند»^۱.

این منافی است به اینکه گفته شود مفهوم فصلی، تمیز دادن ماهیت است بطور خاص یعنی تمیز از اموری که فقط در جنس با آن شریک‌اند.

با این تصریح که بوعلی از مفهوم «ای شیء» نموده دیگر حکم به اینکه «شیء» در «ای شیء» کنایه از جنس باشد بنظر بعید می‌آید.



۱. ... فأن ای شیء، أنما یطلب به التمییز المطلق عن المشارکات فی الشینیتة ... ماخذ فیل.

در «حدّ» و «رسم» و در آن دو مسئله است.

مسئله اول :

اعتراض فخر رازی بر تعریف بوعلی از حدّ و جواب خواجه به آن :
فخر رازی بر تعریفی که بوعلی از حدّ نموده دو اعتراض وارد می‌کند و خواجه جواب می‌دهد.
ابتدا کلام بوعلی سپس اختلاف نظر خواجه و فخر رازی را می‌آوریم.
بوعلی در «منطق اشارات» در تعریف حدّ چنین آورده است :
«حدّ گفتاری است که بر ماهیت شیء دلالت کند و شامل تمام مقومات آن شیء است و بناچار مرکب از جنس و فصل آن ماهیت، می‌باشد»^۱.

فخر رازی اعتراضش بر این تعریف این است که : «اولاً هر حدّی، شامل تمام ذاتیات نیست، حدّ ناقص مانند «جسم ناطق» در تعریف انسان که ناطقیّت، تغذی و نموّ و حرکت را شامل نیست - جز به التزام - با این وصف حدّ است، نه «رسم» چون تعریف بعوارض نیست.
ثانیاً بوعلی در «منطق اشارات» «حدّ» را مرکب از جنس و فصل معرفی می‌کند، اما در «الحکمة المشرقیه» از این قول برگشته و چنین می‌گوید :

«موردی که ماهیت مرکب از جنس و فصل باشد، حدّ نیز مرکب از جنس و فصل است، سایر ماهیات هم که ترکیبی از غیرجنس و فصل دارند، بر تعاریف آنها حدّ اطلاق می‌گردد، ولی حدّی که فاقد جنس و فصل است، نظیر ماهیتی که مرکب از علت فاعلی است مانند «عطاء» که اسم است برای سودی که فاعل در آن ملحوظ است و یا مانند ماهیتی که با علت صورتی ترکیب یافته است مانند «افطس» که اسمی برای بینی پهن است و یا مانند ماهیتی که با علت مادی یا غائی ترکیب یافته است و همچنین مانند ماهیتی که با معلول ترکیب یافته است یا مانند ماهیتی که با اجزاء متشابه و غیرمتشابه ترکیب یافته است که در تمام موارد ماهیات، از اجزاء غیرمحموله - غیر جنس و فصل - ترکیب یافته، و بر تعاریف آنها اطلاق «حدّ» می‌شود لیکن شامل جنس و فصل نیست»^۲. بنابراین آنچه بوعلی در «منطق اشارات» در تعریف حدّ آورده که مرکب از جنس و

۱. الحدّ قول دالّ علی مهیة الشیء و لا شک فی أنّه یکون مستملاً علی مقوماته اجمع و یکون لامحالة مرکباً من جنسه و فصله بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه بر منطق اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ - ۸ -

ج ۱ - صفحه ۶ - ۹۵.

۲. الحکمة المشرقیة ابن سینا، از کتب خطی کتابخانه ملک تهران - شماره ۲۶۲۹ - در دو صفحه ماقبل آخر.

فصل است، در «الحکمة المشرقیه» خلاف آن را مدعی شده است.^۱

خواجه در جواب این اعتراض که فخر رازی بر تعریف «حدّ» وارد کرده چنین می‌گوید :
 «هرچند حدّ، شامل حدّ تام و ناقص است لیکن آنچه بوعلی در «منطق اشارات» آورده که حدّ شامل تمام مقومات است، قصدش تعریف حدّ تام بوده چون «حدّ» را بطور مطلق آورده از این رو، غیر حدّ تام از آن اراده نمی‌شود. دیگر آنکه اگر بوعلی در «الحکمة المشرقیه» بر تعریف ماهیت مرکب از غیرجنس و فصل اطلاق حدّ کرده و در «منطق اشارات» حدّ را فقط بر تعریف ماهیت مرکب از جنس و فصل بکار برده منافعی هم نیستند چون این «اصطلاح» است که بر مرکب عقلی بخصوص اطلاق «ماهیت» می‌کنند و مراد بوعلی از ماهیت در «منطق اشارات» در عبارت «الحدّ قول دالّ علی ماهیة الشیء ... مرکباً من جنسه و فصله»^۲ ماهیتی است که دارای ترکیب عقلی است، مسلماً حدّ ماهیتی که مرکب از اجزاء عقلی است از جنس و فصل ترکیب یافته است.^۳

«نتیجه بحث»

از جمله اعتراض فخر رازی بر بوعلی این بود که در «منطق اشارات» «حدّ» را مرکب از جنس و فصل معرفی می‌کند و در اثر دیگر خود بر تعریف مرکب خارجی هم که مرکب از جنس و فصل نیست، اطلاق «حدّ» نموده است.

۱. ... أنه (ای الحدّ) قد یكون منضمّاً لكلّ ذائبانه و قد لا یكون مثل قولنا . الإنسان جسم ناطق ... فالحکم علی الحدّ بوجوب اشتماله علی كلّ الذائبان یكون مستدرکاً ... قوله یكون لامحالة مرکباً من جنسه و فصله ... والشیخ رجع عنه فی الحکمة المشرقیه و قال ... من المركبات ما يتألف من اجناسها و فصولها فلها حدّ، منها لم تكن مركبة من اجناس و فصول فلها حدّ ايضاً ... التركيبات التي من هذا القبيل كثيرة فربما نفع التركيب للشيء، من احدی علله أما العلة الفاعلية مثل العطاء ... و أما الصورة مثل الأفطس ... فخر رازی - شرح منطق اشارات - نسخة خطی کتابخانه دانشکده الهیات تهران - ش ۳۸ - ج - صفحه ۴۲.

۲. یعنی حدّ که بر ماهیت شیء، دلالت می‌نماید ... مرکب از جنس و فصل است.

۳. اسم الحدّ یقع علی التامّ الذی هو الحدّ الحقیقی و حده و اباه عنی الشیخ فی هذا الفصل ... و المركبات العقلية فهي التي تحدّ بالحدود الثابتة و هي ذوات المهيئات علی اصطلاح ... فقوله الشیخ «الحدّ قول دالّ علی ماهیة الشیء» یدلّ علی تخصص الحدّ بذوات المهيئات التي هي المركبات العقلية فلذلك قال و یكون الحدّ لامحالة مرکباً من جنسه و فصله و اذا ثبت هذا فقد سقط الشك ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ - ج ۱ - صفحه ۹۷.

خواجه جواب داد، بر مرکب عقلی بخصوص «اصطلاحاً» ماهیت اطلاق می‌گردد، بوعلی که آورده: حدّ بر ماهیت شیء دلالت می‌کند و مرکب از جنس و فصل است قصدش از ماهیت همان مرکب عقلی است و مسلماً حدّ ماهیت مرکب عقلی مرکب از جنس و فصل است پس تناقضی در کلام بوعلی در این مورد نیست.

احتمال دیگری که مؤید نظر خواجه است این است که گرچه اطلاق حدّ حقیقتاً بر تعریفی است که مرکب از جنس و فصل باشد، لیکن اطلاق اعم از حقیقت و مجاز است بر تعریف مرکب از غیرجنس و فصل اگر به عنوان توضیح و مجاز، حدّ اطلاق گردد، محذوری نخواهد بود. بوعلی که در منطق اشارات بر تعریف مرکب از جنس و فصل اطلاق «حدّ» نموده، می‌توان آن را اطلاق و استعمال حقیقی دانست و در اثر دیگر خود که بر تعریف مرکب از غیرجنس و فصل اطلاق حدّ نموده می‌توان آن را مجازی بحساب آورد از آنچه ذکر شد عدم تناقض در کلام بوعلی مشخص می‌شود. دیگر آنکه فخر رازی می‌گوید: «اگر در تعریف انسان، «جسم ناطق» بکار گرفته شود، ناطق را دلالتی بر تمام ذاتیات انسان از تعذی و نموّ و حسّ و حرکت نیست مگر بدلالت التزام^۱» این سخن با آنچه که در صفحه ۲۶ از ایشان نقل شد در مورد دلالت التزام منافات دارد.

۱. ... فإن الناطق لا يدلّ على التعلّی و النموّ و الحسّ و الحركة إلا بالتزام. فخر رازی - شرح منطق اشارات

نسخه خطی کتابخانه دانشکده الهیات تهران ش ۳۸ ج صفحه ۴۲.

مسئله دوم:

اعتراض خواجه بر فخر رازی در تعریف «رسم»:

بر تعریفی که فخر رازی از «رسم» نموده خواجه اعتراضی وارد می‌کند که به ترتیب کلام هر یک را می‌آوریم.

فخر رازی در «شرح منطق اشارات» در تعریف «رسم» می‌گوید:

«تعریف مرکب از عرض عام و خاص، تعریف به «رسم» است - مانند تعریف انسان به اینکه به دو پا راه می‌رود و پهن ناخن و خندان است - و تعریف به خاصه واحد هم، تعریف به رسم است - مانند تعریف انسان به اینکه، نویسنده است - برای ماهیت بسیط، که بیش از یک لازم فریب نیست، تعریفی، جز به لازم واحد نخواهد داشت در تعریف به لازم واحد شرط است که آن لازم اعم با اخص نباشد بلکه مساوی در صدق باشد لیکن در این قول که لازم معرف (به تشدید و کسر راء) باید مساوی باشد اشکالی است و آن اینکه، علم به مساوات لازم، فرع بر معرفت ملزوم است و معرفت ملزوم هم بوسیله همین لازم مساوی حاصل می‌گردد و این موجب دور فاسد است. جواب آن است که لوازم اعم چون با هم ترکیب یافت، مساوی با ملزوم می‌گردد در این صورت دوری لازم نمی‌آید - مانند تعریف «کیف» به اینکه ماهیتی قار و غیر قابل نسبت و قسمت است»^۱.

اعتراض خواجه بر این کلام فخر رازی این است که:

«گرچه از تفید لوازم اعم با یکدیگر، مجموع، مساوی با ملزوم می‌گردد، لیکن باز این اشکال که «علم به مساوی بودن لازم، فرع بر معرفت ملزوم است و معرفت ملزوم، بهمین لازم مساوی است». بحال خود باقی خواهد ماند. جواب صحیح این است که نفس مساوی بودن لازم، شرط معرف (به تشدید و کسر راء) بودن آن لازم است نه علم به مساوی بودن آن. ذهن شخص پس از انتقال از لازم به ملزوم، به تساوی لازم با ملزوم علم پیدا می‌کند. و دوری هم لازم نمی‌آید. فخر رازی که تعریف بخاصه واحد را «رسم» می‌خواند صحیح نیست، چون لازم واحد - یا فصل

۱. ... تعریف الشیء بالخواص والعوارض رسم ... بل التعریف بالخاصه الواحده رسم ... الحق أن تعریف الماهیات البسیطة لا یمكن إلا بالخاصة الواحده ... ههنا بحث و هو أن الألازم المعرف للشیء لا یمكن أن یكون اعم من الشیء، و لا اخص بل مساویاً ... فما لا یعرف إلا بواسطة الملزوم ... یتوقف معرفة کل واحد منهما علی الآخر. حله نأخذ من اللوازم ما هو اعم من الشیء، ثم نقبذ البعض ببعض فیصیر مساویاً للشیء، و لا یلزم الدور ... فخر رازی - شرح منطق اشارات - نسخه خطی دانشکده الهیات تهران - ش ۳۸ - ج صفحه ۴۶.

واحد - بمطابقه دلالت بر شیء ندارد وگرنه اسم برای آن شیء است. و اگر به التزام باشد محتاج بقرینه عقلی است، چنانچه تصریح به آن قرینه شود، دلالت به دو شیء خواهد بود نه به یک شیء پس «حدّه» و «رسم» باید مرکب باشند نه مفرد. و بعلاوه «حدّه» و «رسم» از امور صناعی اند و امور صناعی مرکب اند نه مفرد.^۱

«نتیجه بحث»

فخر رازی تعریف به لازم واحد را «رسم» معرفی می کند، به این شرط که آن لازم با ملزوم مساوی در صدق باشد، بعد این اشکال را طرح نمود که «علم به مساوی بودن لازم با ملزوم» موجب دور فاسد خواهد شد، سپس جواب داد «لوازم اعمّ چون بهم ترکیب شوند، مساوی با ملزوم می گردد و دوری وجود نخواهد داشت.

خواجه بیان داشت، جواب فخر رازی دفع اشکال مذکور نمی کند و معرف بودن لازم واحد را هم منکر شد، به تفصیلی که گذشت.

مؤید نظر خواجه بر اینکه لازم واحد نمی تواند معرف باشد کلام خود فخر رازی است.

چون از طرفی لازم واحد را رسم معرفی می کند سپس اشکالی وارد می کند به این بیان :

«لازم واحد که معرف است همچنانکه اعمّ و اخصّ نباید باشد مساوی هم نباید باشد چون علم به مساوی بودن لازم فرع بر معرفت ملزوم است و معرفت ملزوم هم به همان لازم مساوی است، و این موجب دور فاسد است. جوابی که داد، دفع این اشکال نکرد بلکه در تصحیح معرفت لوازم اعمّ بود نه در تصحیح معرفت واقع شدن لازم واحد که اشکال ناظر بر آن بود. از اینکه جواب درستی از اشکال بر معرفت بودن لازم واحد نداده، تأیید می کند قول خواجه را که لازم واحد نمی تواند معرف باشد.

۱. الأشکال الذی اورده الفاضل الشارح لا ینحلّ بما ادعی حله به ... و حله أن یقال : المساواة فی نفس الأمر غیر العلم بالمساواة، والشرط فی انتقال الذهن عن اللّزم المساوی الی الملزوم هو المساواة فی نفس الأمر لا العلم بها ... واعلم أن اللّزم الواحد ... لا ینکون من حیث هو واحد رسماً ... و ذلك الواحد لا یندّل علی المطلوب الآ بالتزام و هو یشتمل علی قرینة عقلیة أن صرح بها اقتضت لفظاً آخر بازائه فكان الدالّ شبیثین لاشیء واحد ... الانتقال من الحدود والرسوم الی المطالب صناعی ... فهی لا تكون الا مؤلفه ... خواجه نصیر طوسی - شرح بر

در قضایا و در آن چهار مسئله است.

مسئله اول :

اعتراض خواجه بر بیان فخر رازی در بودن مهمله در قوه جزئیّه :

بیان فخر رازی در «شرح منطق اشارات» بر اینکه مهمله در قوه جزئیّه است چنین است :

ماهیت که موضوع قضیه مهمله قرار گرفته باشد مانند این مثال : «انسان در زبان است» آن ماهیت دلالت بر عموم نخواهد داشت چون دلالتش بر عموم اگر بمطابقه و یا بتضمن باشد باید مفهوم عموم عین ماهیت انسان باشد در مثال مذکور و اگر بالتزام باشد مفهوم عموم لازم ماهیت انسان خواهد بود و این توالی تماماً فاسدند، چون لازم می آید که شخص و فرد انسان نباشد. و همچنین ماهیت که موضوع قضیه مهمله قرار گرفته باشد دلالتش بر جزئی بمطابقه و تضمن نخواهد بود، بلکه دلالتش بر جزئی فقط بطریق التزام است چون صدق حکم بر ماهیت لاقبل بر بعضی از افراد آن ماهیت خواهد بود و گرنه باید هیچگاه آن حکم بر ماهیت صدق نکند و صدق حکم بر بعضی از افراد ماهیت هم منافاتی با صدق آن حکم بر تمام افراد ندارد بهمین جهت بوده که حکم شده «مهمله» در قوه «جزئیّه» است.^۱

اعتراض خواجه بر تعلیلی که فخر رازی از این قضیه که «مهمله» در قوه «جزئیّه» است این است که فخر رازی اظهار می دارد که «مهمله» به دلالت التزام در قوه جزئیّه است نه به دلالت مطابقه یا تضمن در صورتی که در «مبحث دلالات» - رجوع شود به صفحه ۲۶ - بیان نمود که دلالت التزام را نباید در علوم بکار گرفت و مورد استفاده قرار داد، چون دلالتی مهجور است با این وصف در بیان اینکه مهمله در قوه جزئیّه است به دلالت التزام تمسک جسته است.^۲

۱. ... أن اللفظ الدال على المهية فقط لا يفيد التعميم لأنه لو أفادها لكان بالمطابقة أو التضمن أو الالتزام و الأولان باطلان ... والثالث أيضاً باطل لأن العموم غير لازم لها و الأستحالة أن يكون الشخص الواحد انساناً ... و ليس له دلالة أيضاً على الخصوص بالمطابقة و التضمن لكنه يدل عليه بالالتزام لأن الحكم لا يثبت في المهية إلا إذا ثبت في فرد من أفرادها ... فالثبوت في بعض الأفراد لازماً للثبوت للمهية ... فخر رازی - شرح منطق اشارات - نسخة خطی دانشکده الهیات تهران - ش ۳۸ - ج صفحه ۵۸

۲. والفاضل الذي حکم بأن دلالة الالتزام مهجورة في العلوم مطلقاً فقد اضطر إلى أن حکم بأن هذه الدلالة، دلالة الالتزام ... خواجه نصیرالدین طوسی - شرح اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۱ - صفحه ۱۲۱.

«نتیجه بحث»

خواجه می‌گوید، فخر رازی در بحث دلالت، دلالت التزام را مهجور معرفی نموده است ولی در بیان بودن «مهمله» در قوه جزئیّه خود را ناچار به تمسک به همان دلالت التزام دیده است.

فقط رازی اعتراض خواجه را وارد نمی‌داند و در «محاکمات» می‌گوید:

«اعتراض خواجه در صورتی درست است که مراد فخر رازی از مهجور بودن دلالت التزام، عدم دلالت آن باشد، و حال آنکه چنین نیست»^۱.

می‌گویم دلالت مهجور به ظاهر همان عدم دلالت است.

بفرض هم که چنین نباشد، لیکن فخر رازی آن را نامعتبر می‌شمرد و می‌گوید «لایحصل التعویل علیه»^۲.

یعنی دلالت التزام قابل اعتماد و اعتبار نیست، دلالتی که نامعتبر باشد، تمسک به آن صحیح نیست، ولی فخر رازی با اینکه آن را نامعتبر دانسته، تمسک به آن هم کرده است، از این رو مورد اعتراض خواجه قرار گرفته است.

۱. ... و آنما برد لوکان معنی الهجرة عدم الدلالة و لیس كذلك ... فقط رازی - محاکمات به ذیل صفحه ۱۲۰ از

ج ۱ - شرح خواجه بر اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ

۲. فخر رازی - شرح منطلق اشارات - نسخه خطی کتابخانه دانشکده انبیات تهران - ش ۳۸ - ج صفحه ۷.

مسئله دوم

اختلاف خوواجه و فخر رازی در فرق میان محصله و معدوله :

بوعلی فرقی میان قضیه معدوله و محصله بیان می‌کند و فخر رازی بر بیان او، اعتراضی وارد می‌کند و خوواجه جواب می‌دهد. ابتدا کلام بوعلی و سپس سخن فخر رازی و خوواجه را می‌آوریم.

بوعلی در «منطق اشارات» در مورد قضیه محصله و معدوله کلام خود را چنین ادامه می‌دهد :
«فرق میان قضیه معدوله با محصله - بحسب لفظ - این است که در معدوله به هر کیفیت و ترتیبی که ممکن است، حرف سلب، به موضوع ربط داده شود خواه حرف ربط بر حرف سلب مقدم باشد چنانچه در زبان عرب چنین است مانند «زید هو لا بصیر» - یا حرف سلب مقدم باشد چنانچه در فارسی می‌گوییم «زید نابینا است» - فرق بحسب معنی این است که قضیه که موجه بود - خواه محصله باشد یا معدوله - ثبوت موضوع آن، لازم است لیکن در قضیه سالبه که حرف سلب جزء محمول قرار نگرفته است، ثبوت موضوع لازم نیست»^۱.

اعتراض فخر رازی بر این بیان که بوعلی در فرق میان معدوله و محصله آورده چنین است :
«حکم به ایجاب و ثبوت موضوع در معدوله صحیح نیست، زیرا محمول وصفی است برای موضوع، وصفی که در ذات خود ثبوت ندارد، بر غیر هم ثبوت نخواهد داشت، محمول در معدوله امر عدمی است از این رو حکم ایجابی در آن یعنی حکم بثبوت آن بر موضوع محال است بلکه فقط در معدوله شرط است ثبوت نسبت موضوع بمحمول و از اینکه محمول «معدولة المحمول» را می‌توان موضوع قضیه دیگر قرار داد، پس حکم به ثبوت موضوع هم در معدوله درست نیست. آنچه هم که بوعلی می‌گوید «ممکن است موضوع سالبه متنفی و عدمی باشد» درست نیست چون سلب محمول از عدم مطلق، معقول نیست، بناچار باید موضوع آن مقید باشد و امر متفید و متخصص موجود است، پس موضوع سالبه موجود است»^۲.

۱... أن حرف السلب إذا تأخر عن الرابطة أو كان مربوطاً بها كيف كان، فإنّ القضيّة اثبات صادقة كانت أو كاذبة و أنّ الأثبات لا يمكن إلا على ثابت .. و أمّا الثمنی فیصح أيضاً من غير الثابت ... بوعلی = منطق اشارات - نقل از شرح خواجد بر اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ - ج ۱ - صفحه ۱۲۹.

۲... المعقول من كون الشيء، وصفاً لغيره ثبوتاً للغير و هو فرع على ثبوته في نفسه ... و محمول المعدولة امر عدمی ... فیستحيل ثبوتها للغير، فالمعدولة لا يكون موجبة و ليس من شرطها ثبوت المحمولات بل ثبوت نسبة الموضوعات اليها ... و كل ما يمكن جعله محمولاً في قضية يمكن جعله موضوعاً - دنباله باورقی در صفحه بعد

خواجه به این اعتراض، جواب تفصیلی نمی‌دهد، فقط متذکر می‌شود که :
 «این اعتراض فخر رازی مبتنی بر مقدمات واهی و جواب آن چون موجب تطویل و درازی
 سخن می‌شود از آن خودداری می‌کنیم»^۱.

«نتیجه بحث»

فخر رازی بیان داشت آنچه گفته شده که «در معدوله ثبوت موضوع لازم است و سالبه
 نیازی بوجود موضوع ندارد» درست نیست چون اولاً محمول معدوله، عدمی است حکم
 ایجابی یعنی حکم به ثبوت آن امر عدمی، بر غیر ممتنع است و چون می‌توان محمول آن را،
 موضوع قضیه دیگر قرار داد، پس اقتضای وجود موضوع را ندارد. ثانیاً موضوع سالبه، معدوم
 مطلق نخواهد بود و باید تخصیص به امری داشته باشد و هر امر مخصصی (بفتح صاد) موجود
 است پس موضوع سالبه موجود است.

خواجه بلحاظ اینکه پاسخ این اعتراض، موجب اطناب در کلام و فائده چندانی را در بر
 ندارد از ورود در آن خودداری کرد :

قطب رازی در «محاکمات» نظر خواجه را تأیید نموده و در جواب فخر رازی چنین
 می‌گوید :

«گرچه در قضیه معدوله محمول امر عدمی است لیکن حکم ایجابی در آن بمعنی صدق محمول
 بر موضوع است و صدق شیء بر امری نیاز به اینکه برای آن شیء در ذات خود ثبوتی باشد
 نیست، چنانچه اعدام بر موجودات صادق‌اند نظیر صدق فناء بر انسان»^۲.
 دو احتمال هم در تأیید نظر خواجه وجود دارد :

هبة باورنی از صفحه نبل - لفضیة اخرى فاذن موضوع الفضیة امکن أن یکون عدمياً ... لم قلنم أن موضوع
 السالبة بجوز أن یکون عدمياً بیانہ أن سلب المطلق غیر معقول ... فاذن الموضوع یجب أن یکون له تغبداً و
 تخصیص و کلاً کان کذلک فہر موجود ... فخر رازی - شرح منطق اشارات - نسخة خطی دانشکده الهیات نهران
 - ش ۳۸ - ج ۶۹ صفحه ۶۹

۱. ... الأعتراضات التي أوردها الفاضل الخارج ... كانت حججاً مبنية على اصول غير منقرضة كان الاستغفال بها
 يؤدي إلى الأطناب ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۴۰.

۲. ... أن عنى به صدقه عليه فلا نسلم أن صدق الشيء على الغير فرع على ثبوته في نفسه ضرورة أن الإعدام
 صادق على الموجودات ... قطب رازی - محاکمات - ذیل شرح اشارات خواجه - انتشارات حیدری - نهران
 ۱۳۷۹ هـ - ج ۱ - صفحه ۱۴۱.

- ۱ - فخر رازی که برای سالبه، حکم به ثبوت موضوع نموده چنین حکمی برای معدوله، اولویت خواهد داشت، چون معدوله اگر در حکم موجه باشد، موجه دارای موضوع است و اگر در حکم سالبه باشد، فخر رازی خود قائل به ثبوت موضوع سالبه است.
- ۲ - فخر رازی بیان داشت، در معدوله ثبوت محمول لازم نیست بلکه ثبوت نسبت موضوع به محمول لازم است می‌گوئیم ثبوت نسبت فرع بر ثبوت طرفین نسبت یعنی موضوع و محمول است، از ثبوت نسبت در معدوله ثبوت محمول آن لازم می‌آید، در حالی که فخر رازی منکر ثبوت موضوع و محمول آن است.



اختلاف خواجه با فخر رازی در «شبه محمول»

به اعتقاد فخر رازی مراد از «شبه محمول» تالی قضایای شرطی است و خواجه آن را «وصف عنوانی موضوع» می‌داند اختلاف آنان در این مورد در تفسیر فخره‌ای از کلام بوعلی است از این رو ابتدا کلام بوعلی و سپس کلام فخر رازی و خواجه را می‌آوریم.

بوعلی در «اشارات» در بیان ماده قضیه می‌گوید:

«نسبتی که «محمول» یا «شبه محمول» به موضوع دارد - خواه قضیه موجب باشد یا سالبه - کیفیت واقعی آن نسبت یا «وجوب» است مانند کیفیت نسبت حیوان به انسان در قضیه «انسان حیوان است یا حیوان نیست» و یا کیفیت آن نسبت «امکان» است مانند این قضیه «انسان نویسنده است یا نویسنده نیست» و یا کیفیت واقعی نسبت «محمول» یا «شبه محمول» به موضوع امتناع است مانند این قضیه «انسان سنگ است یا سنگ نیست» همین کیفیت واقعی نسبت در قضیه را «ماده» می‌نامند و برحسب توضیح فوق بر سه قسم است: ماده واجب ماده ممکن و ماده مستنع^۱.

فخر رازی در «شرح منطق اشارات» شبه محمول را تالی قضایای شرطی می‌داند، کلامش این است:

«مراد از شبه محمول، تالی قضایای شرطی است چون نسبت در هر قضیه محتاج به منسوب و منسوب‌الیه است خواه آن منسوب محمول باشد یا تالی و خواه منسوب‌الیه موضوع باشد یا مقدم ...^۲»

خواجه در شرح منطق اشارات، در این مورد چنین می‌گوید:

«تفسیر «شبه محمول» به تالی قضیه شرطی صحیح نیست، برحسب عادت، اتصاف به وجوب و امکان و امتناع فقط برای نسبت محمول بموضوع است، نه برای نسبت تالی به مقدم - گرچه

۱. ... لا ینحدر المحمول فی القضیه و ما بشبهه ... من أن ینكون نسبة الی الموضوع نسبة ضروری الوجود فی نفس الامر مثل العیوان فی قولنا: الإنسان حیوان أو لیس بحیوان ... فجميع مرادالقضایا هی هذه: ماده واجبه و ماده ممکنه و ماده ممتنع ... بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه - ج ۱ - صفحه ۱۲۲.

۲. ... ما بشبه المحمول هوالتالی فی القضايا الشرطیة لأن كل قضیه فیها منسوب سواء كان محمولاً أو تالیاً و منسوباً الیه سواء كان موضوعاً أو مقدماً ... فخر رازی - شرح منطق اشارات - نسخه خطی دانشکده الهیات تهران - ش ۳۸ - ج صفحه ۷۸.

نسبت تالی بمقدم، در واقع از یکی از سه حالت فوق بیرون نیست - چون آن فائده که در اعتبار این سه حالت در حملیات است در شرطیات نیست و مراد از «شبه محمول» وصف عنوانی موضوع است گرچه همانند محمول بر موضوع حمل نمی‌گردد لیکن همانند محمول برای آن نسبتی است بموضوع و آن نسبت نیز دارای کیفیت و جوب امکان و امتناع است که غفلت از کیفیت نسبت «وصف عنوانی موضوع» بموضوع موجب فساد در باب عکوس و قیاسات است.^۱

«نتیجه بحث»

فخر رازی، «شبه محمول» را به تالی قضیه شرطی حمل نمود و خواجه به وصف عنوانی موضوع.

آنچه تأیید می‌کند نظر فخر رازی را، این است که خواجه اَنصاف نسبت تالی بمقدم را به وجوب، امکان و امتناع برحسب عادت منکر شد، نه برحسب واقع، پس برحسب واقع «تالی» شبیه «محمول» است.

مطلب دیگر در تأیید نظر فخر رازی اینکه خواجه در «شرح منطق اشارات» در بیان شرایط متناقضان می‌گوید:

«دو تا از شروط متناقضان عبارتند از: اتحاد در موضوع و محمول، یا اتحاد آنچه شبیه به موضوع و محمول، یعنی مقدم و تالی است»^۲.
بنابراین قول فخر رازی مخالی از رجحان نیست.

۱ ... ماجرت العادة بأنصاف نسبة التالی الی المقدم بالوجوب و الامکان و الامتناع و أن کانت لاتخذ فی نفس الامر منها ... و لیس ایضاً فی اعتبار هذه الأمور فیها علی ما یعتبر فی الحمیات فائده بمتدبها ... ما یشبهه المحمول هو الوصف الذی یوصف الموضوع به ... یفارقه بأن المحمول وصف محمول علیه و هو وصف موضوع معه و لذلك انوصف نسبة الی الموضوع کالمحمول بعینه اما واجبه او ممکنه او ممنوعه ... خواجه نصیر الدین طوسی - شرح اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۶ - صفحه ۱۴۱.

۲ ... الأثنان منهما الأتحاد فی الموضوع و المحمول او فیما یشبههما یعنی المقدم و التالی ... - خواجه نصیر الدین طوسی - شرح اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۱ - صفحه ۱۷۹.

مسئله چهارم

اختلاف خواجه و فخر رازی، در احتیاج به ذکر رابطه در قضیه‌ای که محمول آن مشتق باشد:

در قضیه‌ای که محمول آن مشتق است فخر رازی ذکر رابطه را لازم نمی‌داند و خواجه لازم می‌داند این نزاع را که در شرح فقره‌ای از کلام بوعلی آمده، ابتدا کلام بوعلی و سپس با آوردن کلام فخر رازی و خواجه بیان می‌کنیم:

بوعلی در منطق اشارات درباره قضیه می‌گوید:

«قضیه حملیه محتاج بوجود رابطه است تا موضوع و محمول را بهم مرتبط و مجتمع نماید، در قضیه‌ای که مطابقت لفظ و معنی آن منظور باشد وجود لفظ سومی لازم است که بر رابطه، دلالت نماید در بعضی از زبانها نظیر زبان عربی لفظ دال بر رابطه گاه حذف می‌گردد، مانند: «زید کاتب» که در حقیقت باید چنین باشد: «زید هو کاتب» و در بعضی از زبانها، مانند زبان فارسی حذف لفظ رابطه ممکن نیست مانند: «زید دبیر است» که لفظ «است» را رابطه می‌نامند»^۱.

فخر رازی اعتراض خود را بر این کلام بوعلی چنین عنوان می‌کند:

«آنچه بوعلی می‌گوید که صحیح آن است گفته شود «زید هو کاتب» یعنی ضمیر «هو» که رابطه است ذکر گردد، درست نیست چون «کاتب» که محمول است اسم مشتق است در موردی که فعل یا اسم مشتق محمول واقع گردند، خودبخود بر نسبت دلالت می‌نمایند، از این رو، به لفظ دیگری که بر نسبت و رابطه دلالت کند نیازی نمی‌باشد»^۲.

خواجه در جواب این اعتراض می‌گوید:

«این سخن که: هر مشتقی خودبخود متضمن معنی نسبت است، درست نیست گرچه فعل - بذاته - خودبخود بفاعل خود نسبت دارد لیکن نه بر اسم مقدم بر خود چون در عربی اسم مقدم

۱. ... إذا توخى أن يطابق اللفظ المعنى بعدده، استحق هذا الثالث لفظاً ثالثاً يدل عليه و قد يحذف ذلك فى لغات ... كقولنا: زيد كاتب و حقه أن يقال: زيد هو كاتب و قد لا يمكن حذفه فى بعض اللغات كما فى الفارسية الأصلية «است» فى قولنا: زيد دبیر است، و هذه اللفظة نسئى رابطه ... بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه بر اشارات - انتشارات حدری - تهران ۱۳۷۹ - ۸ - ج ۱ - صفحه ۱۲۵.

۲. ... أن قول الشيخ: يقال زيد كاتب، حقه أن يقال: هو كاتب، فيه نظر لأن من الأسمى المشتقة ... هذه القضية ثنائية لم يذكر فيها الرابطة استغناءً لأن محمولها كلمة أو اسم مشتق يتضمن النسبة المذكورة على حسب النقة ... فخر رازی - شرح منطق اشارات - نسخة خطی دانشکده الهیات تهران - ش ۲۸ - ج صفحه ۶۶

فاعل نیست از این رو علاوه بر رابطه‌ای که فعل خودبخود با فاعل خود دارد در ارتباط با اسم مقدم بر خود محتاج به رابطه دیگری خواهد بود. بنابراین در قضیه «زید کاتب» که حق آن است گفته شود «زید هو کاتب» در قضیه «زید یکتب» نیز حق آن است گفته شود «زید هو یکتب» چون فعل با فاعل بمنزله اسم مفرد جامدی است که بر اسم مقدم بر خود ربط داده شده است.^۱

«نتیجه بحث»

فخر رازی مدعی شد قضیه‌ای که محمول آن اسم مشتق باشد قضیه ثنائی است، نیازی به ذکر رابطه نیست، چون اسم مشتق خودبخود متضمن رابطه است، خواه این سخن را اشتباه می‌داند و معتقد است هر مشتقی خودبخود متضمن رابطه نیست، این حکم مخصوص فعل است در رابطه با فاعل خود، ولی اسم مقدم بر فعل در عربی فاعل نیست از این رو در ارتباط با اسم مقدم بر خود محتاج به ذکر رابطه‌ای است غیر از فاعل.

می‌گوئیم قواعد نحوی مؤید نظر خواجه است چون موردی که اسم، مقدم بر فعل باشد دو جمله محسوب می‌دارند یکی «اسمیّه» و دیگری «فعلیه». در جمله «فعلیه» اگر فعل خودبخود متضمن ربط و نسبت به فاعل است جمله «اسمیّه» نیز محتاج به رابطه دیگری خواهد بود وگرنه باید موردی که رابطه ذکر می‌گردد مانند «زید هو یکتب» ضمیر «هو» زاید باشد و حال آنکه چنین نیست.

فخر رازی که تصریح می‌نماید قضیه‌ای که محمول آن فعل یا اسم مشتق است آن قضیه ثنائی است نیازی به ذکر رابطه ندارد شاید بجهت ضعف او در علوم عربیت بوده است. علامه ولیدبن شحنه حنفی حنبلی در کتاب «روضه المناظر فی اخبار الأوائل و الأواخر» می‌گوید:

«... و كان يعظ الناس بالعربی و العجمی و كان له يد طولی فی العلوم خلا العربیه»^۲.

که فخر رازی به فارسی و نازی مردم را موعظت می‌نمود، و او دست توانائی در علوم داشت بجز در عربیت که در آن تبخری نداشته است.

۱. ... قد سهی فی هذا الاعتراض لأن الفعل أنها برتبط لذاته بفاعله دون ما عداه و الفاعل لا يتقدم الفعل فی العربیه فهو لا يرتبط لذاته باسم يتقدمه ... فلو كان بدل قوله: زید کاتب زید یکتب مثلاً ... لكان من حقه أن يقال: زید هو یکتب ... والفعل ههنا مع فاعله بمنزلة خبر مفرد جامد ... خواجه نصیرالدین طوسی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۲۶.

۲. ولیدبن شحنه - روضه المناظر - حاشیه مروج الذهب - انتشارات الأزهر - طبع اول مصر ۱۳۰۳ هـ - ج ۲ - صفحه ۱۹۹. شماره کتابخانه دانشکده الهیات تهران ۱۳/۲ ج

در «متناقضان» و در آن یک مسئله است.

اعتراض فخر رازی بر شرطیت و وحدات هشتگانه در تناقض و جواب خواجه آن: بوعلی و وحدات هشتگانه را شرط درستی تناقض معرفی می‌کند فخر رازی وحدت موضوع و محمول را کافی می‌داند بقیه وحدات را به موضوع و محمول ارجاع می‌دهد خواجه به این اعتراض او پاسخ می‌گوید ابتدا کلام بوعلی سپس بیان فخر رازی و خواجه را می‌آوریم.

بوعلی در «منطق اشارات» در مورد تناقض می‌گوید:

«دو قضیه که در کلیت و جزئیت و در ایجاب و سلب با هم اختلاف داشته باشند بطوری که صدق یکی موجب کذب دیگری می‌گردد با هم متناقض اند. شرط تقابل ایجاب و سلب در متناقضان آن است که در هر یک از آن دو قضیه امری رعایت شود که در دیگری رعایت می‌گردد؛ از آن جمله است رعایت وحدات هشتگانه: وحدت در موضوع، در محمول، در شرط، در اضافه، در جزء و کل، در قوه و فعل، در مکان و در زمان ...»^۱.

اعتراض فخر رازی بر این کلام بوعلی این است که:

«لازم نیست وحدات هشتگانه در تناقض محقق باشند بلکه وحدت موضوع و وحدت محمول کفایت می‌کند و وحدات ششگانه دیگر بعضی به وحدت موضوع برمی‌گردند و بعضی به وحدت محمول، بدین قرار که: وحدت در «اضافه» مربوط به وحدت در محمول است مثلاً این دو قضیه «زید پدر است و زید پدر نیست» به این جهت متناقض نیستند که در اولی مراد پدر عمرو است و در دومی پدر بکر که به عدم اتحاد در محمول برمی‌گردد. وحدت «در قوه و فعل» راجع به وحدت در محمول است مثلاً در این قضیه «شمشیر برنده است» مراد صلاحیت برندگی آن است. ولی در قضیه «شمشیر برنده نیست» مراد فعلیت برندگی آن است که عدم تناقض این دو قضیه ناشی از عدم اتحاد در محمول است همچنین وحدت در «جزء و کل» که مربوط به وحدت موضوع است، وقتی می‌گوئیم: زنگی سیاه است یعنی ظاهر اندامش سیاه است وقتی هم که می‌گوئیم زنگی سیاه نیست - یعنی دندان‌ش سیاه نیست عدم تناقض بلحاظ عدم وحدت موضوع در این دو قضیه است. وحدت «در شرط» که مربوط به وحدت موضوع است مثلاً این

۱. ... التناقض هو اختلاف تفسیرین با ایجاب و السلب، یتنقضی لذلها أن یكون ... أحدهما صادقاً و الآخر كاذباً ... و مراعاة التّقابل أن تراعى فی كل واحد من التّفصیّین ما تراعى فی الآخرى ... حتّى یكون المحمول و للموضوع ... و انشروط و الأضافة و الكل و الجزء و القوه و الفعل و المكان و الزّمان ... غیر مختلف ... بوعلی - اشارات - نقل

از شرح خواجه بر اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۱ - صفحه ۱۷۷ و ۱۷۹.

دو قضیه: «سیاه جامع بصر است و سیاه جامع بصر نیست» به این جهت متناقض نیستند که محکوم علیه اولی، ذات موصوف به سیاهی است ولی ذات محکوم علیه دومی، مقید به سیاهی نیست. اما وحدت «در مکان» راجع به وحدت در محمول است زیرا وقتی که می‌گوئیم «زید نشسته است و زید نشسته نیست» در اولی مراد جلوس در خانه است و در دومی جلوس در بازار می‌باشد و اما وحدت در «زمان» برگشت به وحدت در محمول دارد، وقتی که می‌گوئیم: زید موجود است یعنی در زمان حاضر موجود است و وقتی می‌گوئیم زید موجود نیست یعنی در زمان دیگری موجود نیست و لذا این دو قضیه بجهت اینکه وحدت در موضوع ندارند متناقض نیستند^۱

خواجه در جواب به این اعتراض چنین می‌گوید:

«تخصیص دادن بعضی از وحدات ششگانه به وحدت در موضوع و بعضی دیگر را به وحدت در محمول، صحیح نیست چون موضوع قضایائی را که ذکر کرده صلاحیت محمول واقع شدن را دارد و همینطور محمول آنها نیز، صلاحیت موضوع واقع شدن را دارد (لا اقل در عکس قضایا چنین است)، بنابراین تخصیص بعضی از این شروط بموضوع و بعضی دیگر را بمحمول، توجیه درستی نیست بعلاوه گاه آن وحدات متعلق به نفس حکم می‌باشند و بدون اینکه جزء موضوع یا جزء محمول بحساب آیند. مثلاً در قضیه «سقمونیا، در بلاد ما، مسهل است» و در قضیه: «سقمونیا در بلاد ترک مسهل نیست» هیچ یک از «بلاد ما» و «بلاد ترک» نه جزء موضوع محسوبند و نه جزء محمول، بلکه از شرایط «وجود» و «عدم» حکم‌اند^۲

۱. ... أن شرط اتحاد الأضافة راجع إلى اتحاد المحمول فأنك إذا قلت زيد أبو خالد فالمحمول بالحقیقة هو أبو خالد و إذا قلت زيد لیس بأب یعنی لشخص آخر ... و هكذا القول فی اشتراط الفرة والفعل فأنك إذا قلت السیف قاطع ای له صلاحية القطع والسيف ليس بقاطع ای ليس بقاطع بالفعل و ... و أما اعتبار الجزء والكلمة راجع إلى وحدة الموضوع لأنك إذا قلت: الزنجی اسود ای فی بشرته و الزنجی لیس باسود ای فی سته ... و اعتبار الشرط فهو أيضاً قريب من ذلك ... و كذا الوحدة المكان ... و كذا الوحدة الزمان ... فخر رازی - شرح منطق اشارات - نسخة خطی كتابخانه دانشكده الهیات نهران - شماره ۳۸ - ج صفحه ۱۱۰.

۲. ... أن المفردات التي تختلف باختلاف هذه الأمور تصلح لأن توضع و تصلح لأن تحمل، فتخصیص البعض باحدهما دون الآخر ممّا لا وجه له و قد تقع بحيث يتعلّق بالحكم نفسه من غير تخصیص باحد جزئیه ... إذا قلنا السقمونیا مسهل ای ببلادنا و ليس بمسهل ای ببلاد الترك ... - خواجه نصیرالدین طوسی - شرح اشارات - انتشارات جلدی - نهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۱ - صفحه ۱۸۰.

«نتیجه بحث»

فخر رازی مدعی شد: وحدات هشتگانه را که شرط صحت تناقض دانسته‌اند، درست نیست شرطیت وحدت موضوع و محمول کافی است، بقیه برگشت به وحدت موضوع و محمول دارند.

خواجه جواب داد: گاه بعضی از آنها متعلق بخود حکم‌اند بدون اینکه جزء موضوع یا محمول قرار گیرند، بنابراین، ارجاع آنها بموضوع یا محمول، درست نیست. احتمالی که تأیید می‌کند نظر خواجه را - از اینکه ارجاع وحدات ششگانه، به وحدت موضوع و محمول درست نیست - این است که توجه به آنها تفصیل یعنی به «وحدت شرط»، «اضافه»، «جزء و کل»، «قوه و فعل»، «مکان» و «زمان» که خواه از قیود موضوع و محمول باشند و یا شرط مستقل، فقط با عنوان نمودن شرطیت وحدت موضوع و محمول، برای تناقض، دانسته نمی‌شوند، جز آنکه تصریح به آنها شود، وگر نه غفلت از آنها موجب ناتمامی مبحث تناقض است.

مطلب دیگری که لازم بتذکر است این است که فخر رازی در ارجاع وحدت شرط به وحدت موضوع، چنین گفت: در قضیه «سیاه جامع بصر نیست» محکوم‌علیه، ذات موصوف به عدم سیاهی است، در این بیان او تکلف است، چون لازم می‌آید از سیاه، عدم سیاه فهمیده شود، یعنی لفظ بر نقیض «موضوع له» خود دلالت کند که صحیح نیست.

مطلب دیگر اینکه با این نوع، تأویل که در قضیه «سیاه جامع بصر نیست» مراد از محکوم‌علیه، ذات موصوف به عدم سیاهی باشد، لازم می‌آید که هیچ قضیه‌ای کاذب نباشد، چون در قضیه کاذب هم این نوع تأویل ممکن است.

۱. ... و اذا قيل: الأسود لبس بجامع، فالمحكوم عليه هو الذات لامع السواد... فخر رازی - شرح منطق اشارات - نسخه خطی کتابخانه دانشکده الهیات تهران - شماره ۲۸ - ج - صفحه ۱۰۰.

در «عکس» قضایا، در آن دو مسئله است.

مسئله اول :

تشکیک فخر رازی بر تعریف عکس مستوی و جواب خواجه به آن.
 فخر رازی بر تعریفی که بوعلی از عکس مستوی نموده، اعتراضی وارد می‌کند، و خواجه جواب می‌دهد، ابتدا کلام بوعلی و سپس اختلاف خواجه و فخر رازی را می‌آوریم.
 بوعلی در «منطق اشارات»^۱، در تعریف عکس مستوی آورده است :
 «عکس مستوی آن است که محمول قضیه، موضوع و موضوع آن، محمول قرار گیرد، با حفظ کیفیت و صدق و کذب قضیه بحال خود»^۱.

اعتراض فخر رازی بر این تعریف این است که می‌گوید : «گاه چنان است که جزء محمول، محمول پنداشته می‌شود، و این موجب بسیاری از اشتباهات است بعنوان مثال در قضیه «هیچ دیواری در میخ نیست» که قضیه‌ای صادق است اگر در عکس آن گفته شود «هیچ میخی در دیوار نیست» کاذب خواهد بود، بلحاظ اینکه لفظ «میخ» که جزء محمول قضیه اصل است، موضوع قضیه عکس قرار گرفته، پس در تعریف «عکس» اضافه نمودن قید «کلیت» به این معنی که کل محمول موضوع و کل موضوع، محمول قرار گرفته لازم است»^۲.

خواجه از شبهه فخر رازی در مورد «عکس قضیه» چنین جواب می‌گوید :
 «در مثالی که فخر رازی از عکس مستوی یاد کرده که جزء محمول در آن بجای محمول، اشتباه گرفته می‌شود، افراد باهوش چنین اشتباهی نمی‌کنند. فخر رازی که لازم می‌داند، در تعریف عکس مستوی قید «کلیت» افزوده شود، که تمام محمول - نه جزء آن - موضوع و تمام موضوع هم، محمول قرار گیرد تا اشتباه محمول، به جزء محمول روی ندهد، چنین «قیدی» لازم

۱. والعکس هو أن يجعل المحمول من القضية موضوعاً والموضوع محمولاً مع حفظ الكيفيّة و بقاء الصدق و الكذب بحاله ... بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه بر اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۹۶.

۲. ... ربما ينسب المحمول بجزئته فيظن أن جزء المحمول هو المحمول و عند ذلك يقع الغلط كثيراً مثل ما إذا قيل : لاشيء من الحايط في الرند و هو صادق، و إذا قيل : لاشيء من الرند في الحايط صار كاذباً ... لأن المحمول في القضية الأولى ليس هو الرند بل، في الرند ... - فخر رازی - شرح منطق اشارات - نسخه خطی کتابخانه دانشکده الهیات تهران - ش ۳۸ - ج - صفحه ۱۰۸ و جامع العلوم - شماره کتابخانه مجلس سورئ - تهران - ۵/۱۲ -

نیست، چون جزء محمول، اصلاً محمول نیست و جزء موضوع هم، موضوع محسوب نمی‌گردد.^۱

«نتیجه بحث»

فخر رازی می‌گوید، در تعریف عکس مستوی افزودن قید کلیت لازم است بگونه‌ای که کل محمول - نه جزء آن - موضوع و کل موضوع هم، محمول قرار گیرد وگرنه همین اشتباه جزء محمول بمحمول سبب بسیاری از اشتباهات خواهد بود.

خواجه جواب داد که نیازی بچنین «قیدی» نیست چون جزء محمول، اصلاً محمول نیست، بنابراین اشتباهی رُخ نخواهد داد.

مطلب قابل تذکر این است که در تعریف عکس مستوی که گفته‌اند، محمول، موضوع و موضوع، محمول قرار گیرد مراد از محمول همان کلیت و تمامیت محمول است، چون لفظ «محمول» به دلالت مطابقی، شامل تمام اجزاء «موضوع له» خود است و اقتضای اصل استعمال همچنین است که در دلالت بر جزء محمول که دلالت تضمینی است، احتیاج به صارف است یعنی ذکر «قید اضافی» لازم است نه اینکه دلالت مطابقی، محتاج به ذکر «قید» اضافی باشد.

مطلب دیگری که در اینجا لازم به یادآوری است، این است که بحسب ظاهر فخر رازی در این اعتراض خود بر بوعلی، از «شهاب‌الدین سهروردی» متأثر است.^۲

چون در منطق «الحکمة الاشراف» آمده است:

«عکس مستوی آن است که: تمام موضوع - نه جزئی از آن - محمول قرار گیرد و ...»^۳.

۱. و اشتباه المحمول بجزء المحمول ... فی قولنا: لاشیء من الحائظ فی الوند الذی لا ینعکس الی قولنا: لاشیء، من الوند فی الحائظ ... من لا یقع ممن نه فطانه و القید الذی زاد فیہ الفاضل الشارح ... لاحاجة الیه فإن بعض المحمول لا یكون محمولاً ... خواجه نصیرالدین طوسی - اشارات - انتشارات جیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۱ - صفحه ۱۹۶.

۲. وفات شهاب‌الدین سهروردی مقتول، سال ۵۸۷ هـ و وقایع امام فخر رازی در سال ۶۰۶ هـ است.

۳. ... والعکس هو جعل موضوع الفضیه بکلیته محمولاً ... شهاب‌الدین سهروردی مقتول - حکمة الاشراف - نقل از شرح حکمة الاشراف فطرب‌الدین شیرازی - طبع ۱۳۱۲ هـ - صفحه ۸۹.

مسئله دوم

اعتراض فخر رازی بر قول بوعلی در عدم انعکاس سالبه کلیه و جواب خواجه به آن.

بوعلی معتقد است که سالبه کلیه مطلقه عکس ندارد، فخر رازی، گرچه در این حکم با او موافق است لیکن در کیفیت بیان او اعتراضی دارد و خواجه به دفاع از بوعلی جواب می‌دهد. ابتدا کلام بوعلی، سپس کلام فخر رازی و خواجه را می‌آوریم.

بوعلی در منطق اشارات در بیان اینکه سالبه کلی عکس ندارد، چنین می‌گوید:
 وعادت منطقیان بر این جاری است که سالبه کلیه را به سالبه کلیه، عکس می‌کنند، و حق آن است که برای سالبه کلیه عکس نیست. زیرا می‌توان شیء را از عرض خاص مفارق آن، بطور کلی سلب کرد، ولی خاصه مفارق شیء را از آن، بطور کلی نمی‌توان سلب کرد، این قضیه «هیچ انسانی خندان نیست» صادق است ولیکن قضیه «هیچ خندانی انسان نیست کاذب است، بنابراین عکس سالبه کلیه به سالبه کلیه درست نیست»^۱.

اعتراض فخر رازی بر این بیان بوعلی این است که: «بوعلی عدم انعکاس سالبه کلیه را اختصاص بموردی داده که شیء از عرض خاص مفارق خود سلب شده باشد، در حالی که عدم انعکاس سالبه کلیه، منحصر به این مورد نیست، در بعضی از اعراض عامه هم چنین است، مثلاً قضیه «هیچ انسانی متحرک نیست» صادق است لیکن قضیه «هیچ متحرکی انسان نیست» کاذب است، پس عدم انعکاس سالبه کلیه منحصر بموردی که محمول عرض خاص باشد نیست»^۲.
 خواجه در جواب این اعتراض می‌گوید:

«بوعلی، عدم انعکاس سالبه کلیه را اختصاص بموردی داده که محمول، عرض مفارق اخص از موضوع باشد، به این جهت بوده که کذب عکس سالبه کلی در این مورد ظاهرتر و

۱. قد جرت العادة أن يبدأ بعكس السالبة المطلقة الكلية و تبين أنها منعكسة مثل نفسها، والحق أنه ليس لها عكس... فإنه يمكن بسلب الضحاك سلباً بالفعل عن كل واحد من الناس و لايجب أن يسلب الإنسان عن شيء من الضحاكين... بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه بر اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۱ - صفحه ۱۹۶.

۲. ... واعلم أنه لا فائدة في تخصيص ما ذكره بالخاصة فإن العرض العام أيضاً يكون كذلك، فإذن المنحصر عرض عام للإنسان ثم يصدق سلبه عن كل الناس و لا يصدق سلب كل الناس عن بعضه... فخر رازی شرح منطق اشارات - نسخه خطی دانشکده الهیات تهران - ش ۳۸ - ج - صفحه ۱۰۹.

واضحتر است، زیرا قضیه «هیچ خندانی انسان نیست» که قضیه عکس است، از این جهت کاذب است که ضد آن یعنی «هر خندانی انسان است» صادق است، ولی قضیه «هیچ متحرکی انسان نیست» که قضیه عکس است، به این جهت کاذب است، که نقیض آن «بعضی از انسانها متحرک اند»، صادق است؛ منافات میان ضدین، ظاهرتر از منافات میان نقیضین است»^۱.

«نتیجه بحث»

خواجه، اعتراض فخر رازی را بر بوعلی از اینکه چرا عدم انعکاس سالبه کلی را اختصاص داده بموردی که محمول اخص از موضوع باشد، جواب داد که تخصیص او برای این بوده که کذب عکس در این مورد، واضحتر بوده است. قطب رازی در «محاکمات» نظر خواجه را تأیید نموده است به این بیان:

«قصد بوعلی آن بوده که سالبه کلی نه بجزئی عکس می شود و نه بکلی، تمامیت این مفهوم از کلام او وقتی است که محمول سالبه کلی، عرض خاص مفارق باشد، نه عرض عام، چون این حکم عمومی برای عرض عام که محمول باشد ثابت نیست»^۱.

«احتمال دیگر این است که: قصد بوعلی آن بوده که حتی در یک مورد هم که شده نشان دهد که سالبه کلی عکس ندارد چون حکم به این مقدار هم به اینکه برای سالبه کلی عکس نیست کفایت می کرد نه اینکه قصدش تخصیص به آن موردی بوده که ذکر کرده است، پس اگر مورد دیگری از سالبه کلی یافت شود که عکس نداشته باشد، معارض با موردی که او ذکر کرده نمی باشد. بنابراین نباید سبب اعتراض بر بوعلی گردد.

۱. اقول: الشیخ انما خصّ البیان بالخاصة لكونها اوضح، فانه ان ايجاب الموضوع على الخاصة التي هي القابل للعكس المطلوب انما يكون كلياً و على العرض جزئياً والامتناع عن الجمع على الصدق في المتضادين اوضح منه في المتناقضين خواجه نصیرالدین طوسی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۹۷.

۲. ... يمكن أن يجاب بأن مراد الشيخ ان السالبة الكلية لا تنعكس اصلاً، لا الى الكلية ولا الى الجزئية ... و لا يتم ذلك التفي للمعوم، لا بالخاصة لا بالعرض العام - قطب الدين رازی - محاكمات - ذیل صفحه ۱۹۷ شرح خواجه بر اشارات - ج ۱.

«در قیاس»

تشکیک فخر رازی بر لزوم تکرار حد وسط در قیاس و جواب خواجه به آن، بر تعریفی که بوعلی از قیاس اقترانی کرده، فخر رازی اعتراضی بر آن وارد کرده و خواجه پاسخی به آن داده است ابتدا کلام بوعلی، سپس اشکال فخر رازی و جواب خواجه را می آوریم. بوعلی در «اشارات» در تعریف قیاس اقترانی چنین می گوید:

«قیاس اقترانی، آن است که شیء مکرری در آن باشد، که به آن حدّ اوسط گویند، در هر یک از دو مقدمه هم چیزی یافت می شود که مخصوص به آن است - حدّ اصغر و اکبر - و نتیجه از اجتماع آن دو امر مخصوص در دو مقدمه، حاصل می گردد، مانند این مثال: «هرجیمی - ب - است و هر - ب - الف - است، پس هرج - الف - است»^۱.

اعتراض فخر رازی بر این تعریف این است که:

«طبق این تعریف، نتیجه قیاس، منوط به تکرار حد وسط است و این درست نیست چون کلیت ندارد مثلاً وقتی می گوئیم «الف - مساوی - ب - است و - ب - مساوی - ج - است» نتیجه حاصل از این دو مقدمه این است که «الف - مساوی مساوی - ج - است» لیکن حدّ وسط تکرار نشده است، چون موضوع مقدمه دوم، تمام محمول مقدمه اول نیست و نتیجه حاصله هم عبارت از اجتماع دو امر مخصوص در دو مقدمه یعنی حدّ اصغر و حدّ اکبر نیست، چون محمول در نتیجه، همان محمول در کبری نیست»^۲.

خواجه در جواب به این اعتراض می گوید:

«مثالی که فخر رازی آورده که با عدم تکرار حد وسط، قیاس نتیجه دارد: «الف - مساوی - ب - است و - ب - مساوی - ج - است، پس - الف - مساوی مساوی - ج - است» همانند این مثال است: «زید مقتول به شمشیر است و شمشیر آلت آهنی است، پس زید مقتول به آلت آهنی است». نتیجه قیاس همانند صغرای قیاس است، چون بجای لفظ «شمشیر»، لفظ «آلت

۱. القیاس الاقترانی يوجد فيه شيء مشترك مكرر سمي الحد الأوسط مثل ما كان مثالنا السالف و يوجد فيه لكل واحدة من المقدمتين شيء، بخصوصهما ... و يوجد النتيجة إنما يحصل من اجتماع هذين الطرفين ... بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه بر اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ - ج ۱ - صفحه ۲۳۶.

۲. فيه اشكال ... لأنه إذا قلنا: - ۱ - مساوی - ب - است و - ب - مساوی - ج - است، و ننجا أن - ۱ - مساوی - مساوی - ج - است، فالأوسط في هذا القياس ليس مشترك والنتيجة ليست حاصلة من اجتماع الطرفين ... فخر رازی - شرح منطق اشارات - نسخة خطی دانشکده الهیات تهران - ش ۳۸ - ج - صفحه ۱۳۱.

آهنی» که مرادف آن است، بکار رفته است، در این صورت، اگر میان صغری و نتیجه فرقی نباشد، اصلاً قیاسی وجود نخواهد داشت و اگر فرقی باشد، در قوه قیاسی است که صورت آن چنین است «زید مقتول به شمشیر است و مقتول به شمشیر، مقتول به آلت آهنی است، پس زید مقتول به آلت آهنی است». مثالی هم که فخر رازی آورده، حل آن بهمین ترتیب است، زیرا محمول در نتیجه «مساوی مساوی - ج» اگر با محمول در صغری «مساوی - ب» فرقی نداشته باشد که اصلاً قیاسی وجود نخواهد داشت و اگر فرقی داشته باشد، صورت صحیح آن قیاس چنین است «الف - مساوی - ب - است و مساوی - ب - مساوی مساوی - ج - است، پس - الف - مساوی مساوی - ج - است». بنابراین نتیجه قیاس مساوات بواسطه «مساوی مساوی، مساوی است، که در تقدیر است»^۱

«نتیجه بحث»

اعتراض فخر رازی این است که اگر در قیاس، تکرار حدّ وسط لازم است، پس چرا در قیاس مساوات، حدّ وسط، درست تکرار نمی شود، در این مثال «الف - مساوی - ب» است و «ب - مساوی - ج» است، پس «الف - مساوی مساوی - ج» است. حدّ وسط درست تکرار نشده است.

خواجه به شرحی که گذشت، پاسخ داد، و به ذکر مجدد آن نیازی نیست.

در پایان این مطلب را یادآوری می نمایم، این اشکالی را که فخر رازی طرح کرده، قبل از او بوعلی خود در «منطق اشارات» و در «شفا»^۲ یادآور شده است که گاه با عدم تکرار حدّ وسط، نتیجه قیاس اقترانی صحیح است و سپس راه حلی هم، از این اشکال ارائه داده است. عمرو بن سهلان مساوی هم، در بصائر النصیریة^۳ همین اشکال و جواب آن را آورده است.

۱. الجواب: إنا إذا قلنا: - ۱ - مساوی و - ب - مساوی - ج - ... بكون ذلك كما قلنا: زید مقول بالسيف والسيف آلة حديدية فزید مقول بآلة حديدية، فهذه القضية الاولى، لأنّ السيف قد حذف واقیم مقامه ما هو مقول عليه ثم لا يخلو ما أن يكون بين المفهوم المقول بالسيف و مفهوم بآلة حديدية تغاير ... فهو في قوه قیاس صورته ... و ان لم تكن تغاير ... لا يكون ذلك قیاساً .. خواجه نصیرالدین طوسی - شرح اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۱ - صفحه ۲۷۷.

۲. بوعلی - شفا - کتاب قیاس - از کتب خطی مجلس شورای - شماره ۱۸۹۳.

۳. عمرو بن سهلان مساوی - بصائر النصیریة - مطبعة بولاق - مصر ۱۳۱۶ هـ شماره $\frac{15}{44}$ کتابخانه مجلس شورای -

ما کلام بوعلی را که در طرح این اشکال و جواب آن دارد می‌آوریم.

بوعلی در «منطق اشارات» در فصل مربوط به قیاس می‌گوید:

«گاه چنان بنظر می‌رسد که در مقدمات قیاس چیزی حذف شده و قیاس برخلاف صورت صحیح عنوان شده است، مانند این مثال: «ج- مساوی -ب- است و -ب- مساوی -الف- است پس -ج- مساوی -الف- است، در این قیاس، این گفتار: «مساوی مساوی، مساوی است» حذف شده است، و قیاس از صورت صحیح خود عدول کرده، زیرا حدّ وسط بطور کامل تکرار نشده و قسمتی از حدّ وسط در دو مقدمه آمده است. نظیر این مثال که قیاس بصورت کامل نیامده باشد، نمونه‌هایی بسیار هست و ...»^۱.

بنابراین بوعلی خود، بصراحت آورده که گاه قیاس بصورت صحیح ذکر نمی‌گردد و اشاره به راه‌حلّ آن هم نموده است و خواجه آن راه‌حلّ را به تفصیل آورده و فخر رازی در «شرح اشارات» همان موردی را که قیاس بصورت کامل نیامده، با همان مثالی که بوعلی یادآور شده، بعنوان اعتراض بر بوعلی وارد می‌کند.

۱. رینما عرف من احکام المقدمات اشياء، یسقط و بینی القیاس علی صورة مخالفة للقیاس مثل قولهم -ج- مساویب و -ب- مساویلا - فج - مساویلا و قد اسقط عنه أنّ مساوی المساوی، مساوی، و عدل بالقیاس عن وجهه من وجوب الشّرکة فی جمیع الأوسط الی وقوع الشّرکة فی بعضه خواجه نصیرالدین طوسی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۲۷۹.

در پایان بخش منطق، چند مسئله از نظریات خاصهٔ خواجه را در منطق، بطور جداگانه می‌آوریم.

۱ - به اعتقاد خواجه «منطق» علم است.

خواجه در شرح منطق اشارات، می‌گوید:

«در میان اهل اندیشه و استدلال، این نزاع که آیا منطق علم است یا نه، معقول نیست، چون «منطق» نیز مانند علوم دیگر، از عوارض ذاتی موضوع - تصوّر و تصدیق - مانند کلیت، جزئیت، معرفیت، قضیه، قیاس و ... بحث می‌کند، بنابراین «علم» است. در مورد این اعتراض که منطق آلت اکتساب برای علوم دیگر است، پس علم نخواهد بود، جوابش آن است که منطق «آلت اکتساب» برای تمام علوم نیست - چنانچه آلت اکتساب «اُولیات» نیست - بسیاری از علوم هم «آلت اکتساب» برای علوم دیگرند؛ چنانچه «نحو»، «آلت اکتساب» برای «علم لغت» است و «هندسه» برای «هیئت» با این وصف بر آنها اطلاق علم می‌شود. بنابراین گرچه به منطق، در مقایسه به علوم دیگر «آلت» اطلاق می‌گردد، لیکن نسبت به مسائلی که منطق شامل آنها است، اطلاق علم بر آن صحیح است.^۱

۲ - به اعتقاد خواجه، دلالت لفظ بر معنی، تابع قصد و اراده است.

خواجه در مدخل کتاب «منطق التجرید» دربارهٔ دلالت لفظ می‌گوید:

«لفظ که بر تمام معنی دلالت کند مانند دلالت انسان بر حیوان ناطق، مطابقه است و بر جزء معنی که دلالت کند مانند دلالت انسان بر ناطق یا حیوان فقط - تضمّن است و بر خارج لازم که دلالت کند مانند دلالت انسان بر ضاحک التزام است».^۲

۱. والتنازع فيه هل علم ام لا، ليس مما يقع بين المحصلين، لأنه بالافتقار صناعة متلفة بالنظر في المقولات الثانية ... و المقولات الثانية هي العوارض التي تلحق ... فهو علم بمعلوم خاص و لا محالة يكون علما ما ... والقول: بأنه آلة للعلوم فلا يكون علماً ... ليس بشيء، لأنه ليس بألة بجميعها ... والمنطق علم في نفسه و آلة بالقياس الي غيره من العلوم ...

خواجه نصیرالدین طوسی - شرح اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۱ - صفحه ۹.

۲. اللفظ يدل على تمام معناه بالمطابقه دلالة الا، انسان على الحيوان الناطق و عنى جزئه بالتضمن، دلالة على بعض اجزائه و على ملزومه خارجاً عنه بالالتزام دلالة الضاحك عليه ... - خواجه نصیرالدین طوسی - منطق التجرید - نقل از جوهر التفسیر - انتشارات جلال‌اللهی - تهران - بازار بین‌الحرین - صفحه ۳.

علامه حلی در جوهر التّفصید - که شرح بر «منطق التجرید» است می گوید :

«در شرح این قسمت از کلام خواجه، اعتراضی بذهنم رسید و آن اینکه، این کلام به این اطلاق باید صحیح نباشد، چون لفظ گاه مشترک است در دلالت بر تمام معنی و جزء معنی و گاه مشترک است در دلالت بر معنی و بر خارج لازم آن، در این فرض، دلالت لفظ بر جزء معنی یا بر خارج لازم، اگر به اعتبار وضع باشد، دلالت مطابقی صدق خواهد کرد. و اگر جزء معنی یا خارج لازم معنی را اعتبار کنیم، آنگاه دلالت تضمّن یا التزام خواهد بود. این اعتراض را خدمت خواجه عرضه داشتیم، در جوابم فرمود :

هیچگاه لفظ خودبخود، دلالت بر معنی ندارد، دلالت آن بر معنی، تابع قصد و اراده است، اگر از لفظی معنی مطابقی اراده شود، دیگر نمی توان از آن، معنی تضمّنی یا التزام اراده نمود، چون در هر استعمال بیش از یک اراده ممکن نیست!

۳ - به اعتقاد خواجه، تعریف مرکّب از جنس و فصل اگر بر خلاف ترتیب طبیعی باشد، رسم است، نه حدّ.

خواجه در «منطق التجرید» درباره تعریف بر رسم می گوید :

«تعریف بر رسم، شامل اعراض عامّه ذاتی و اعراض خاصّه بیّن است. بهترین تعریف بر رسم آن است که در آن جنس بکار گرفته شده باشد - مانند حیوان خندان در تعریف انسان - ۲».

سپس کلام خود را چنین ادامه می دهد :

«تعریف مرکّب از جنس و فصل، اگر برخلاف «ترتیب طبیعی» باشد یعنی اگر فصل مقدم بر جنس باشد آن نیز، تعریف بر رسم است ۳».

علامه حلی، در «شرح منطق التجرید» می گوید :

«خواجه، تعریف مرکّب از جنس و فصل را که برخلاف ترتیب طبیعی باشد، به این

۱. و لقد اوردت علیه قدّس روحه، هذا الاشكال و اجاب بأنّ اللفظ، لا بدّن بذاته علی معناه بل باعتبار الاء ارادة والفسد، واللفظ حين ما يراد منه المعنى المطابق، لا يراد منه التضمّن فهو انما بدّن علی معنی واحد لا غیر .. - علامه حلی - جوهر التّفصید - انتشارات جارانلهی - بازار بین الحرمین - صفحه ۴

۲. والرّسوم ما يشتمل علی الاء اعراض لذّائیة والخواصّ البیّنة و بقیة التّسمیة فقط ... خواجه نصیر طوسی - منطق التجرید - نقل از جوهر التّفصید صفحه ۱۹۴.

۳. ... والمقوّمات، اذا لم ینترّب علی انتریب الطبیعی کان المركّب رسماً ... مأخذ قبل.

مناسبت «رسم» نامیده است که بجزء صوری آن اخلال وارد شده است، ولی اگر آن را حد ناقص می‌نامید بهتر بود^۱.

۴ - به اعتقاد خواجه، در عکس مستوی، بقاء صدق فقط، در صحت عکس، کافی است و شرط بقاء کذب لازم نیست.

بوعلی در «منطق اشارات» در تعریف و شرایط عکس مستوی چنین آورده است:
«عکس مستوی آن است که محمول قضیه، موضوع و موضوع آن، محمول قرار گیرد با بقاء کیفیت - ایجاب و سلب - و با بقاء صدق و کذب قضیه اصل»^۲.

خواجه در «شرح منطق اشارات» می‌گوید:

«بقاء کذب، لازم نیست چون قضیه عکس، لازم قضیه اصل است، لازم گاه اعم است، از این رو، کذب ملزوم، موجب کذب لازم نخواهد بود. در قیاس استثنائی متصل هم کذب ملزوم، - رفع مقدم - نتیجه ندارد. مثلاً قضیه «هر حیوانی انسان است» کاذب است، ولی عکس آن «بعضی از انسانها حیوانند» صادق می‌باشد. بقاء کذب که در «اشارات» بر شرایط عکس مستوی افزوده شده، اشتباه است خواه از بوعلی باشد یا از ناسخ»^۳.

ما از این رو فقط بقاء صدق را در عکس مستوی از نظریات خاصه خواجه آورده‌ایم چون تصریح به آن کرده است.

۱. ... اءذا تغیر ترتیبها ... کان التمریف رسماً نلاء خلال بجزئها الصوری ولو قال کان المركب حدّاً ناقصاً کان اولی ... علامه حلی - جوهر التفسیر - انتشارات جمارالهی - تهران - بازار بین‌الحرمین - صفحه ۱۹۵.

۲. العکس هو أن يجعل المحمول من القضیه موضوعاً والموضوع محمولاً مع حفظ کیفیتة و بقاء الصدق والكذب بحاله ... بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه بر اشارات - انتشارات جیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۱ - صفحه ۱۹۶.

۳. ... اشتراط الكذب فيه فمستدرک ... من المواد الكاذبة ما يصدق عكسها لقولنا: كل حيوان انسان فانه كاذب و عكسه ... صادق فزيادة الكذب في الكتاب سهر ...

خواجه نصیرالدین طوسی - شرح اشارات - انتشارات جیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۱ - صفحه ۱۹۶.

بخش دوم در طبیعات که شامل دو فصل است

فصل اول در جسم است

فلسفه طبیعی شامل «جسم» و «نفس»، هر دو می‌باشد. بنابراین مسائل اختلافی خواهی نصیر طوسی و امام فخر رازی که مربوط به طبیعات است در دو فصل جداگانه، عنوان می‌شود و لذا مسائل مربوط به «جسم» مانند اختلاف در تعریف جسم، در حقیقت جسم، در عوارض جسم و ... را در یک فصل، و مسائل مربوط به «نفس» را هم در فصل دیگر بیان خواهیم کرد.

طبق معمول کتب فلسفی، فصل مربوط به جسم را مقدم می‌داریم:

اعتراض فخر رازی بر تعریف جسم طبیعی و جواب خواهی به آن

فخر رازی بر تعریفی که حکما از جسم نموده‌اند، اعتراضی وارد می‌کند و خواهی به آن اعتراض جواب می‌دهد، که پس از نقل کلام هر یک به بررسی می‌پردازیم.

فخر رازی در «شرح اشارات» خود، دربارهٔ جسم می‌گوید:

«حکما جسم را چنین تعریف نموده‌اند: جسم طبیعی جوهری است که در آن سه بُعد بتوان فرض کرد که یکدیگر را به زاویه قائمه قطع نمایند. ولی این تعریف برسم است نه تعریف بحدّ، زیرا لفظ «جوهر» که در تعریف جسم بکار رفته، «جنس» نیست، بلکه عرض است، بفرض که جنس باشد، «قابلیت ابعاد ثلاثه» که در این تعریف آمده «فصل مقوم» نیست. چون «قابلیت»، امر وجودی نیست و گرنه یا جوهر خواهد بود و یا عرض، اگر «جوهر» باشد، لازم می‌آید، قابلیت محلّ برای حال، جوهری باشد مابین با حال و محلّ، و این محال است چون «قابلیت» محلّ برای حال، نسبتی است میان آن دو، از این رو، مابین آن دو نخواهد بود و اگر «قابلیت»، «عرض» باشد لازم می‌آید که محلّ، قابل آن قابلیت باشد، پس برای محلّ «قابلیت» دیگری، در قبول آن «قابلیت» لازم است، و بهمین ترتیب که موجب تسلسل باطل می‌گردد بیان دیگر اینکه: قابلیت شیء برای شیء دیگر امری نسبی میان آن دو شیء است و نسبت میان دو شیء، متأخّر از آن دو شیء است، پس «قابلیت ابعاد ثلاثه» متأخّر از ذات جسم است. بنابراین «فصل مقوم» آن نخواهد بود»^۱

۱ ... انجسم عندالحکماء: هو الجوهر الذی بمکن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا الفوائم ... هذا رسم لاحد. لأن قول الجوهر على ما تحته قول اللوازم لا قول الأجناس و يتفدبر كون الجوهر جنساً، انقابلية للأبعاد الثلاثة فيه ليست جزءاً مقوماً ... لأن قابلية الشيء، لشيء، ليست أمراً وجودياً - دنباله پاورقی در صفحه بعد

خواجه طوسی در جواب اعتراض فخر رازی بر اینکه تعریف حکما از جسم، تعریف بحد نیست چنین می‌گوید:

«فخر رازی «جوهر» را که در تعریف جسم بکار رفته، جنس نمی‌داند. در کتاب دیگر خود - «المباحث المشرقیه» - چنین تعلیل می‌کند: (جوهر موجودی است لافی موضوع و لافی موضوع، بر واجب تعالی صادق است و اگر لافی موضوع جنس باشد لازم می‌آید. که واجب تعالی مرکب از جنس و فصل باشد که محال است)؛^۱ لیکن این تعلیل او درست نیست چون «موجود لافی موضوع»، ماهیت جوهر نیست، بلکه لازم ماهیت آن است، اگر لازم شیی جنس نباشد، دلالت ندارد که ملزوم هم جنس نباشد. آنچه هم که فخر رازی می‌گوید «قابلیت ابعاد ثلاثه، که در تعریف جسم بکار رفته فصل نیست» در حقیقت نباید هم فصل باشد چون «قابلیت» بر جسم حمل نمی‌گردد، بلکه «قابل» که محمول جسم واقع می‌شود فصل می‌باشد. بنابراین، اعتراض فخر رازی بر تعریفی که حکما از جسم نموده‌اند وارد نیست»^۲.

«نتیجه بحث»

اعتراض فخر رازی بر تعریف حکما از جسم، این بود که تعریف آنان تعریف به «حد» نیست، چون نه لفظ «جوهر» که در این تعریف بکار رفته، جنس است و نه قابلیت ابعاد ثلاثه فصل می‌باشد.

خواجه در پاسخ اظهار داشت، جوهر جنس است ولی لازم آن یعنی «موجود لافی موضوع» که در تعریف «جوهر» آمده و شامل واجب تعالی هم می‌گردد، جنس نیست و آنچه هم

بفیه باورفی از صفحه فیل - و الا ان كانت جوهرًا، كانت قابلية المحل للحال جوهرًا مابناً عن المحل والحال و ذلك محال ... فان كانت عرضاً كان المحل قابلاً لتلك القابلية فتكون قابليتها لتلك القابلية عرضاً آخر و يلزم التسلسل ... الثاني أن قابلية الشيء لشيء نسبة لذات القابل الى ذات المقبول ... فمتأخر عن ذات كل واحد من المنتسبين ... فخر رازی - شرح اشارات - المطبعة الخيرية - المصر ۱۳۲۵ - ج ۱ - صفحه ۵.

۱. فخر رازی - المباحث المشرقیه - مكتبة الأسدی - تهران ۱۹۶۶ - ج ۱ - صفحه ۱۴۱.

۲. والجواب: أنه بطل كون الجوهر جنساً في كتبه بأن أخذ مكان الجوهر، الموجود لافی الموضوع و بطل كونه جنساً ... و هو لازم من لوازم الجوهر و لا شك في أن لازم الجنس لا يكون جنساً ... و أنه بطل كون قابلية الأبعاد فصلاً و هي ليست بفصل لأنها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للتأبعاد، المحمول على الجسم ... فظهر أنه في هذا التزييف مغالط ... خواجه نصير طوسی - شرح اشارات - انتشارات حيدري - تهران ۱۳۷۹ - ج ۲ - صفحه ۶ و ۷.

که فخر رازی می‌گوید قابلیت که در تعریف جسم بکار رفته، فصل نیست، نباید هم فصل باشد چون قابلیت، حمل بر جسم نمی‌گردد، بلکه «قابل»، فصل است که بر جسم حمل می‌گردد.

مؤید این جواب خواجه، کلام بوعلی در «اشارات» است که می‌گوید:

«بعضی پنداشته‌اند، مفهوم «موجود لافی موضوع» که در تعریف جوهر بکار رفته، شامل حق تعالی می‌گردد، پس «جوهر» جنس برای حق تعالی خواهد بود، این اشتباه است، چون «موجود لافی موضوع» که در تعریف «جوهر» آمده، تعریف برسم و بلوازم است؛ نه تعریف به حد و ذاتی. بنابراین جوهر جنس است و لازم آن یعنی «موجود لافی موضوع» اگر جنس نباشد، تالی فاسدی وجود نخواهد داشت»^۱. و باز هم آنچه که «فخر رازی» مدعی شده «قابلیت، که در تعریف جسم بکار رفته، فصل نیست» طبق تحقیق بعضی از متأخرین درست نیست:

«صدرالمتألهین» در «شواهد الزبویة» می‌گوید:

«لوازم ذاتی شیشی که از امور اضافی باشند، اکثر «فصول» هم که از این نوع‌اند، مانند: حساس، ناطق، رطب، یابس و ... در تعریف آن شیء که بکار گرفته می‌شوند نفس اضافه، که متأخر از طرفین اضافه - مضاف و مضاف‌الیه - است از آنها اراده نمی‌شود، بلکه منشأ نسبت و اضافه مورد نظر است، که در تحقق شئیّت آن شیء، دخالت دارد، بنابراین می‌توان اشیاء - قوی - را بغاعلیت و انفعالیتی که دارند، تعریف کرد و آن تعریف به «حد» خواهد بود. همچنین تعریف بوعلی در «اشارات»^۲ از جسم، به اینکه «جوهری است قابل ابعاد ثلاثه»، تعریف به حد است، نه تعریف به رسم»^۳.

۱. رَیْمَا ظَنُّ أَنْ الْمَعْنَى الْمَوْجُودَ لِأَفَى مَوْضُوعٍ بِعَمِّ الْأَوَّلِ وَ غَیْرِهِ عَمِّومِ الْجِنْسِ، فَبِقَع - ای الْأَوَّل - نَحْتُ جِنْسِ الْجَوْهَرِ وَ هَذَا خَطَأً، فَإِنَّ الْمَوْجُودَ لِأَفَى مَوْضُوعٍ الَّذِي كَانَتْ رَسْمٌ لِلْجَوْهَرِ ... - بوعلی - اشارات - نقل از شرح اشارات خواجه - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۳ - صفحه ۶۴.

۲. تعریف جسم به «جوهر قابل ابعاد ثلاثه» در اشارات بوعلی نیامده، بلکه در نجات بوعلی صفحه ۴۹۹ آمده است، فخر رازی در شرح اشارات خود این تعریف را از حکما بطور مطلق آورده است - رجوع شود به باورقی صفحه ۵۸.

۳. ... المراد منه منشأ هذه الأضافه و هو كون الشئ، بحيث يكون له امکان قبول الأشیاء و هكذا الحال فی اکثر الفصول التي يعبر عنها بلو ازها الذائبة الاضافية كالحساس والناطق والرطب واليابس وغيرها من القوى، فعلم أن تعريفات القوى بافعليتها و انفعاليتها الذاتية، تعريفات حدية مأخوذة من مبادئ الفصول الذاتية وكذا تعريف الجسم بالجواهر القابل للاثبعاد كما هو من مذكور في الاشارات، حدًا، لارسم ... صدرالمتألهين - شواهد الزبویة

سپس ملاً صدرا چنین ادامه می‌دهد:

«بنابراین، اعتراض فخر رازی بر بوعلی، از اینکه قابلیت، که در تعریف جسم بکار رفته، چون از مقوله اضافه است پس «فصل» نیست، وارد نخواهد بود اما این نه بلحاظ جوابی است که خواهی داده که «قابل»، فصل است، نه قابلیت» چون اگر مقصود، مفهوم اضافی متأخر از مضاف و مضاف‌الیه باشد، فرقی میان «قابل» و «قابلیت» نیست، بلکه مبدأ قابلیت بمعنی اضافی که قوام شیئی است به آن است، مقصود است»^۱.

مرحوم محمد تقی آملی در تعلیفه خود بر «شرح منظومه سبزواری» می‌گوید:

«فاعلیت و قابلیت به دو معنی آمده‌اند، یکی همان معنی نسبی متأخر از طرفین نسبت است و دیگری بمعنی مبدأ آن فاعلیت و قابلیت نسبی است»^۲.

بنابراین اعتراض فخر رازی بر حکما از اینکه «جوهر» و «قابلیت» مأخوذ در تعریف جسم، جنس و فصل نیستند، وارد نخواهد بود.

۱. ولایرد علیه ایراد الا، مام الزازی بأن الثابلية من باب المضاف، لالما ذكره المحقق الطوسي في جوابه ... - مأخذ قبل.

۲. ... للثابلية والفاعلية معینان، احدهما النسبة بين الفاعل و المفعول ... هما بهذا المعنى متأخران عن المنتسبين. ثانيهما ما هو مبدأ للفاعلية و الثابلية ... هذه المعنى عبارة عن خصوصية يكون الفاعل و الثابيل بها فاعلاً و قابلاً ... محمد تقی آملی - تعلیفه بر شرح منظومه سبزواری - انتشارات مصطفوی - تهران - صفحه ۱۵۷.

تشکیک فخر رازی بر استدلال بوعلی بوجود هیولی و جواب خواجه به آن. بوعلی دلیل فصل و وصل را در اثبات «هیولی» ذکر می‌کند و فخر رازی بر دلالت آن تشکیک وارد می‌نماید و خواجه جواب می‌دهد، ابتدا کلام بوعلی را ذکر کرده و سپس به بررسی اختلاف خواجه و فخر رازی می‌پردازیم.

بوعلی در «اشارات»، دلیل فصل و وصل را در اثبات هیولی چنین بیان می‌کند:

«جسیم بسیط - مانند آب - در حد ذات خود متصل است، گاه انفصال عارض بر آن می‌گردد و با عروض انفصال، اتصال آن زایل می‌شود، پس انفصال، عارض بر اتصال نبوده است، چون «قابل» با عروض مقبول، زایل نمی‌گردد. بعلاوه اتصال ضد انفصال است، چگونه ممکن است، ضد، قابل ضد خود باشد، همانگونه که اتصال، قابل اتصال هم نمی‌باشد، چون چیزی «قابل» خودش نمی‌باشد، قوه قبول انفصال در جسم، قبل از عروض انفصال، موجود بوده است و آن قوه عبارت از اتصال نیست، بلکه چیزی است که قابل اتصال و انفصال هر دو است و آن هیولی است.»^۱

فخر رازی اعتراض خود را بر این دلیل بوعلی که در اثبات هیولی آورده چنین بیان می‌کند:

«اگر برای اتصال واحد جسم، ماده واحده باشد، و پس از عروض انفصال، آن ماده واحده، بوحدت قبلی خود باقی بماند، دارای دو تالی فاسد است:

۱ - اگر با بقاء ماده، بوحدت قبل از انفصال، صورت جسمیه هم، بوحدت قبلی خود باقی بماند، لازم می‌آید ماده و صورت هر یک از دو جزء حادث بعد از انفصال عین ماده و صورت دیگری باشد که باطل است.

۲ - اگر با بقاء ماده بوحدت قبل از انفصال، صورت جسمیه بوحدت قبلی خود باقی نماند، لازم می‌آید، حلول دو صورت بر ماده واحده که محال است - چون جمع مثلین است - و اگر ماده با عروض انفصال، بوحدت قبل از انفصال خود باقی نماند، لازم می‌آید که جسم بکلی معدوم گردد - چون موجب انفصال ماده و صورت هر دو است - در حالی که چنین نیست. اگر تعدد صورت جسمیه، پس از انفصال، موجب احتیاج صورت بماده باشد، لازم می‌آید تعدد ماده هم پس از انفصال، احتیاج به ماده دیگر پیدا کند که موجب تسلسل باطل است. و اگر برای اتصال واحد جسم ماده واحد نباشد لازم می‌آید، بحسب تقسیمات نامتناهی برای آن، مواد نامتناهی

۱ ... أن للجسم مقدار ... متصلاً، قد يعرض له انفصال و انفكاك و نعلم أن المتصل بذاته غير القابل للاتصال والامتصال ... فإذن قوه هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل ... بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه بر اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۲ - صفحه ۳۶ بعد.

بالفعل باشد که باطل است. بنابراین با این دلیل که بوعلی آورده اثبات ماده نمی شود.

خواجه به این اعتراض فخر رازی چنین جواب می گوید:

«ماده در حال عروض اتصال و انفصال بر جسم، موصوف به وحدت و تعدد نخواهد شد چون وحدت و تعدد ذاتی ماده نیستند، بلکه به تبع صورت که جزء علت ماده است وحدت و تعدد بر ماده عارض می گردند. پس قول بوجود ماده در جسم نه سبب تسلسل خواهد شد و نه موجب مواد نامتناهی^۲».

«نتیجه بحث»

فخر رازی در تشکیک بر دلیل فصل و وصل در اثبات ماده، اقسامی برشمرد و برای هر قسم هم تالی فاسدی از آن جمله:

اگر تعدد صورت موجب احتیاج آن، بماده گردد، تعدد ماده هم، احتیاج بماده دیگر خواهد داشت که لازم می آید تسلسل باطل. اگر برای اتصال واحد جسم، ماده واحد نباشد، لازم می آید برای تقسیمات نامتناهی جسم، وجود مواد نامتناهی بالفعل که این نیز باطل است. خواجه جواب می دهد:

وحدت و تعدد ماده، به تبع صورت است، پس قول بماده نه موجب تسلسل خواهد بود و نه موجب مواد نامتناهی بالفعل. آنچه تأیید می کند نظر خواجه را بر اینکه اعتراض فخر رازی بر قول بوجود ماده وارد نیست این است که:

۱ - تقسیماتی که فخر رازی برشمرد: ماده بوحدت قبل از انفصال باقی باشد، یا ماده و

۱... ان الجسم قبل ورود الانفصال، ان كانت مادة واحدة فبعدها، انفصال... بغيت ايضاً واحدة... والجسمية الحالة فيها ايضاً واحدة بالعدد، كانت مادة كل واحد من الجزئين و صورته، عين مادة الجزء الآخر و صورته... و ان لم تكن الجسمية، فقد حلت في المادة الواحدة صورتان... و ان تعدد المادة بعد ان كانت واحدة... فيكون تفرق الجسم اعداداً له بالكثبة و هذا مكابرة... فلو كان تعدد انجسبه بفضي احتياجها الى مادة اخرى... و يلزم التسلسل... ان قيل ان الجسم المتصل ليست مادته واحدة بالعدد... يجب ان يكون للجسم المتصل مواد غير متناهية بالفعل... - فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۷.

۲... المادة الموجودة في الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدت و لا تعدد بل انما تنصف بهما عند تعاقب العصور... - خواجه نصيرالدين طوسي - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۲۶.

صورت هر دو، بوحدت قبل از انفصال باقی باشند و ... برای هر قسم هم تالی فاسدی قائل شد. آن تقسیمات فرع بر تشخص هر یک از ماده و صورت است بطور جداگانه، در حالی که چنین نیست، چون تشخص ماده فرع بر وجود «صورت» است (ر.ک. صفحه ۷۷).

۲ - فخر رازی که می‌گوید، اگر تعدد صورت موجب احتیاج آن بماده باشد، تعدد ماده هم، موجب نیاز ماده بماده دیگر است که موجب تسلسل باطن است به ظاهر این کلام درست نیست. چون احتیاج صورت بماده، ملازمه‌ای با نیاز ماده بماده دیگر نخواهد داشت. بعلاوه احتیاج شیء بخودش معقول نیست.

۳ - فخر رازی در جای دیگر از «شرح اشارات» خود صحت دلیل فصل و وصل را تأیید کرده است به این بیان:

«از این دلیل فصل و وصل استفاده جواز حلول صورت در ماده است، نه وجوب آن»^۱. این کلام منافی اعتراضی است که او بر صحت دلیل فصل و وصل دارد و بر دلیلی که در ابطال ماده آورده است (ر.ک. به صفحه بعد).

۱. ... لا یلزم من حلول الجسم فی الماده الا جواز حلولها فیها فاما یلزم منها وجوب حلولها فیها فذلک لابد فیه من حجة اخری ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۲۲.

استدلال فخر رازی بر ابطال هیولی و جواب خواجه به آن

فخر رازی پس از تشکیک بر دلیل وجود هیولی - که بیان آن گذشت - دلیل بر ابطال هیولی می آورد و خواجه پاسخ داده و دلیل او را رد می کند. ابتدا کلام فخر رازی، سپس کلام خواجه را می آوریم.

فخر رازی در شرح اشارات در ابطال هیولی، چنین می گوید :

«با فرض وجود هیولی، اگر هیولی به استقلال دارای مکان باشد، صورت جسمیه هم که به استقلال حاصل در مکان است، پس صورت جسمیه مثل هیولی خواهد بود بنابراین از حلول صورت در هیولی، جمع مثلین لازم خواهد آمد که محال است و باز چون هر دو به استقلال حاصل در مکان اند، اولویتی در اینکه صورت، حال، و هیولی محلّ باشد، نخواهد بود. و اگر مکان برای هیولی به تبع حصول صورت جسمیه در مکان باشد، هیولی صفتی خواهد بود، حال در صورت جسمیه، دیگر حلول صورت در هیولی، مفهومی نخواهد داشت. و اگر هیولی دارای مکان نباشد، دیگر ممکن نیست، صورت جسمیه دارای مکان، در هیولای فاقد مکان حلول نماید و با ابطال این تقسیمات معلوم گردید که قول بوجود هیولی، قوی است باطل».

خواجه در جواب این دلیل که فخر رازی در ابطال هیولی آورده چنین می گوید :

«فخر رازی با فرض وجود هیولی تقسیماتی برشمرده، و با ابطال آن تقسیمات نتیجه گرفت که قول بوجود هیولی قوی است باطل. در حالی که تقسیماتش حصری نیست. قسم دیگری در میان تقسیمات او وجود دارد که منجر به ابطال هیولی نمی گردد، زیرا در این فرض که هیولی به تبع، دارای مکان باشد، دو احتمال موجود است، یکی آنکه، مکان برای هیولی به تبعیت حصول صورت جسمیه در مکان باشد، و این احتمال را به این بیان باطل نمود که هیولی چون صفت صورت جسمیه خواهد بود، دیگر حلول صورت در هیولی امکان نخواهد داشت، احتمال دیگر این است که مکان برای هیولی بشرط حلول صورت جسمیه در آن باشد، این احتمال باطل نیست، زیرا صورت، جزء علت هیولی است، پس وجود هیولی که بتبع صورت

۱. ... هذه الهيولى اما ان يكون لها حصول في الحيز، كان ذلك محال، اما اولاً فلان حلول الجسميه فيها يلزم منه اجتماع المثليين، و اما ثانياً فلانه لا يكون احدهما بالمعاقبة و الاخرى بالمحلّية اولى من العكس. و اما ان كان على سبيل التبعيه فذلك بان يقال: الجسميه تدمل بذاتها في الحيز و تلك الهيولى تحصل في ذلك الحيز تبعاً لحصول الجسميه فيه ... كانت الهيولى صفة حالة في الجسم ... فاستحال كون الجسميه حالاً في الهيولى و اما ان لم تكن الهيولى حاصله في الحيز ... استحال ان تكون الجسميه حالة في الهيولى .. فخر رازی - شرح اشارات -

است، تحیز و مکان آنها به تبع صورت خواهد بود.^۱

«نتیجه بحث»

فخر رازی در ابطال هیولی بیان داشت: اگر هیولی دارای مکان نباشد، حلول صورت در هیولی ممکن نخواهد بود، و اگر دارای مکان باشد، به استقلال یا به تبع، این دو احتمال نیز باطل اند، پس قول به وجود هیولی باطل است.

خواجه جواب داد، قسم دیگری هم وجود دارد و آن اینکه، مکان برای هیولی مشروط باشد بحلول صورت در آن و این قسم باطل نیست پس قول به وجود هیولی، صحیح است. فخر رازی بانکار وجود هیولی در حقیقت منکر ترکیب جسم از هیولی و صورت، شده است ولی از اینکه حقیقت جسم در اعتقاد او چیست، روشن نیست.

در «شرح اشارات» خود، پس از ابطال هیولی، حقیقت جسم را «مقدار» معرفی می‌کند، به این بیان:

«اگر «مقدار» را حال در صورت جسمه و صورت را محل برای «مقدار» بدانیم، همان دلیل ابطال هیولی، در ابطال صورت جسمیه جاری است، چون تمام این احتمالات: صورت جسمیه دارای مکان باشد به استقلال یا به تبع، یا فاقد مکان باشد - به کیفیتی که در ابطال هیولی ذکر شد - باطل اند. پس صورت جسمیه بی درکار نخواهد بود و مراد از صورت جسمیه، همان «مقدار» است.^۲»

در «محصل» که آن را پس از «شرح اشارات» تألیف نموده^۳، حقیقت جسم را «جوهر فرد» که نظریه متکلمین است، معرفی می‌کند، دلایلی ذکر می‌کند، از آن جمله اینکه می‌گوید: «نقطه که به اتفاق همه، موجود است، در طرف خط است اگر تقسیم پذیرد، نصف آن، طرف

۱. ... هذه الحجة - التي اقيمت على ابطال الهیولی - غیر مشتملة على اقسام منحصره، فان مالا يتحيز على سبيل الحلول في الغير، لا يحب ان يكون متحيزاً بالانفراد، بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير، و لا ينزج من ذلك كونه صفة لذلك الغير ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۴۷.

۲. هذه الحجة - التي اقيمت على ابطال الهیولی - بعينها يمكن ان يمسك بها في نفی كون المقدار مغايراً للجسمية بان يؤخذ الجسمية مكان الهیولی و المقدار مكان الجسمية ثم تساق الحجة على وجهها ... شرح فخر رازی بر اشارات - ج ۱ - ص ۱۹ - ۳۶ - ۳۷.

۳. در «محصل» در مسئله خیر و شر (صفحه ۱۴۶) در این باره که شر ذاتاً مکروه و گاه مقصود بالضرورة است گوید: «و هذه القاعدة نكلمنا عليها في شرح الاشارات».

خواهد بود، که خلاف فرض است و اگر چنانچه متحیز هم باشد، پس نقطه، «جوهر فرد» خواهد بود و اگر عرض باشد و محل آن تقسیم پذیرد، موجب تقسیم نقطه خواهد شد که خلاف فرض است و اگر تقسیم نپذیرد همان محل نقطه، «جوهر فرد» است.^۱ که حقیقت جسم خواهد بود. در «المباحث المشرقیه» که آن را قبل از «شرح اشارات»، تألیف نموده^۲، دلایل اثبات جوهر فرد را تحت عنوان شبهات متکلمین، ابطال می‌کند، در ابطال دلیلی که از راه نقطه عنوان شده چنین می‌گوید:

«دلیلی که از طریق نقطه، در اثبات «جوهر فرد»، ذکر شده درست نیست، چون نقطه امری است موهوم، نه موجود بفرض هم که موجود باشد، عرض غیر ساری است، از این جهت از تقسیم محل آن، تقسیم نقطه لازم نمی‌آید، بنابراین، جوهر فرد ثابت نمی‌گردد»^۳.

بنابراین فخر رازی درباره حقیقت جسم، نظر ثابتی ارائه نداده است، قولی که در «شرح اشارات» دارد که جسم یعنی مقدار - در «محصل» از آن اعراض نموده و قائل به «جوهر فرد» بودن جسم شده است، در صورتی که قبل از این تألیفات خود - یعنی در «المباحث المشرقیه» - دلایل اثبات «جوهر فرد» را ابطال کرده است.

خواجه هم در باب حقیقت جسم، نظر مختلف دارد در «شرح اشارات» هنگامیکه استدلال فخر رازی را بر ابطال هیولنی رد می‌کند، ترکیب جسم از هیولنی و صورت را تأیید نموده است.

در تلخیص المحصل، تأیید بیشتری بر این دارد و می‌گوید:

«اعتقاد به اینکه جسم، مرکب از هیولنی و صورت است. از ابداعات بوعلی، یا قول

۱. لنا وجوه: الأول أن النقطه بالاتفاق امر وجودی ... لأنها طرف الخط فلو كانت منقسمة لكان طرف الخط احد نصفيهما فلا يكون الطرف طرفاً ... أن كانت متحيزة ثبت الجوهر الفرد، و ان كانت عرضاً فمحلها أن كان منقسماً لزم انقسامها بانقسام محلها و أن لم يكن منقسماً فهو المطلوب ... فخر رازی - محصل - المطبعة الحسينية - المصر ۱۳۲۳ هـ - صفحه ۸۱.

۲. در شرح اشارات فخر رازی - ج ۱ - صفحه ۱۵۳ - س ۱۵ - در مسئله قره خیال آمده است: و لنا كلام كبير في هذه المسئلة المذكور في المباحث المشرقیه.

۳. والجواب ... أن النقطه ليست امراً وجودياً بل امر و همی و من سلم كونها امراً وجودياً زعم أنها عرض غير سار فلا يلزم انقسامها لأنقسام المحل .. فخر رازی - المباحث المشرقیه - مكتبة النسخة - تهران ۱۹۶۶ - ج ۲ - صفحه ۳۶.

مختص به او نیست. بلکه نظریه همه فلاسفه همین است.^۱

ولی در «تجريد الکلام» که آن را پس از «شرح اشارات» تألیف نموده^۲، جسم را «مقدار» می‌داند، چون پس از ابطال جزء لاینجزی می‌گوید:

«جسم در حقیقت، متصل واحدی است که تقسیمات بی‌نهایت را می‌پذیرد»^۳. سپس چنین ادامه می‌دهد:

«از اینکه گفتیم: حقیقت جسم، مقدار - متصل واحد - است، لازم نیست که برای آن، ماده‌ای باشد، چون اتصال واحد جسم، اگر بلحاظ ماده واحد باشد، تعدد آن پس از عروض انفصال باید بلحاظ تعدد ماده باشد که لازم می‌آید برای ماده هم، ماده دیگری باشد بهمین ترتیب که موجب تسلسل باطل است. و اگر برای اتصال واحد جسم، ماده واحد نباشد، بلکه بحسب تقسیم نامتناهی برای آن مواد نامتناهی باشد، در این فرض هم، وجود مواد نامتناهی بالفعل لازم می‌آید که باطل است»^۴.

بنابراین برای خواجه در باب حقیقت جسم دو قول است.

ممکن است گفته شود خواجه در «تجريد» که نفی ماده نموده اعتقاد شخصی او نبوده است چون «تجريد» کتاب کلامی است، جهت رعایت نظر متکلمین، ماده را نفی کرده است، اما در «شرح اشارات» که قائل به ترکیب جسم از ماده و صورت است، به اعتراضی که خود او در «تجريد» بر قول بوجود ماده آورده: «به این بیان که قول بوجود ماده موجب تسلسل ماده و یا موجب وجود مواد نامتناهی بالفعل می‌گردد، محققانه پاسخ داده است به این بیان:

«ماده در حال اتصال و انفصال، موصوف به وحدت و تعدد نخواهد بود چون ذاتی ماده نیستند، بلکه به تبع صورت که جزء علت ماده است، وحدت و تعدد، عارض بر ماده می‌گردند،

۱. القول بأن الجسم مرکب من الهیولی والصورة، لیس من ابتدع بن سبنا و لا من اختص به، بل قال به جمیع الفلاسفة... خواجه نصیر طوسی - تلخیص المحصل - (حاشیه محصل) - المطبعة الحسینیة - مصر ۱۳۲۳ هـ - صفحه ۸۲.

۲. خواجه شرح اشارات را در سال ۶۲۴ هـ پایان رسانده نقل از کشف‌الظنون ج ۱ - صفحه ۹۵.

۳. ولی کتاب تجريد الکلام را در حدود ع ۶۶۹/۱ هـ - به نقل از مقدمه رساله امامت خواجه نصیر طوسی - بفلم آقای دانش پژوه.

۴. خواجه نصیر طوسی - تجريد الکلام - نقل از شرح علامه - مطبعة علمیة قم - صفحه ۱۱۰.

۴. ... فقد ثبت أن الجسم شيء واحد متصل يقبل الانقسام الى مالابتنهای... و لا يقتضى ذلك ثبوت مادة سري الجسم لأستحالة التسلسل و وجود مالابتنهای... «مأخذ قبل»

بنابراین قول به وجود ماده، نه سبب تسلسل خواهد شد و نه موجب مواد نامتناهی بالفعل^۱.
 عبدالرزاق لاهیجی در «شوارق الالهام» در تأیید همین احتمال که خواجه در «تجربید»،
 جهت رعایت نظر متکلمین نفی ماده کرده است، می گوید:
 «خواجه در «تجربید» بدان جهت ماده را نفی کرده، چون با قواعد کلامی موافق تر است»^۲.
 در صورت صحت این احتمال که خواجه جهت رعایت متکلمین نفی ماده کرده باشد،
 اختلاف نظر برای خواجه در باب حقیقت جسم نخواهد بود.
 ولی خواجه در مقدمه کتاب تجربید می گوید:
 «مسائلی که در این کتاب به ترتیب خاص عنوان کرده‌ام درستی آنها به دلیل بر من ثابت
 شده و اعتماد من بر آنها قوی است»^۳.

پس نظر خواجه در این مسئله مخدوش و نامعلوم خواهد بود، لیکن با توجه به آنچه در
 صفحات ۱۸ و ۱۹ بتفصیل آوردیم مختار خواجه را باید آن دانست که در شرح اشارات آورده
 است که جسم مرکب از هیولی و صورت است و آنچه در تجربید آورده که جسم عبارت از مقدار
 است نظر خاص او نیست، بلکه بجهت رعایت نظر، متکلمین بوده است همانگونه که عبدالرزاق
 لاهیجی نظر داده است.

اقوال فخر رازی نیز در مورد حقیقت جسم چنانچه گفته شد مختلف است، راه و روشی
 که بیانگر مختار واقعی و نظر خاص او باشد بر ما معلوم نگردید، بنابراین اختلاف آراء و تناقض
 گفتار او در این مسئله همچنان بقوت خود باقی می باشد.

۱ ... المادة الموجودة في الحاليتين غير موصوفة بنفسها بوحدة و لا تعدد، بل انما تنصف بهما عند تعاقب
 القصور ... - خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۴۶.

۲ ... انما ذهب في هذا الكتاب الى نفى الهیولی لأنه اوفق بقواعد الکلام .. - عبدالرزاق لاهیجی - شوارق الالهام
 - ج ۲ - صفحه ۳۲ - شماره کتابخانه مجلس شورای اسلامی - ۱۸/۶۹.

۳ ... و ترتیبها علی ابلغ النظام ... ما فادنی الدلیل الیه و قوی اعتمادی علیه ... خواجه نصیر طوسی - تجربید
 نقل از شرح علامه - مطبعة قم - صفحه ۵.

اعتراض فخر رازی بر بیان بوعلی از دلیل فصل و وصل، و جواب خواجه به آن
 فخر رازی بر بیانی که بوعلی از دلیل فصل و وصل آورده اعتراضی وارد می‌کند و خواجه
 جواب می‌دهد. ابتدا کلام بوعلی، سپس اختلاف نظر خواجه و فخر رازی را می‌آوریم.
 بوعلی در «اشارات» پس از ذکر دلیل فصل و وصل در اثبات هیولی می‌گوید:
 «ممکن است گفته شود که دلیل فصل و وصل، در اثبات هیولی، در بعضی از اجسام
 جاری است، نه در تمام اجسام، چون با صرف نظر از عروض انفصال بر جسم، هیولی اثبات
 نمی‌گردد، بلکه باید انفصال فکّی - انفصال بالفعل - باشد، انفصال فکّی فقط در اجسام مرکب
 عنصری است ولی اجسام صغار صلب و اجسام فلکی، فقط قابل انقسام و همی و فرضی‌اند،
 پس برای اجزاء صغار عنصری و فلک، هیولی اثبات نمی‌گردد ... جواب آن است که انفصال و
 همی و فرضی در اجزاء صغار صلب و در اجزاء فرضی فلک، موجب انفصال و تقسیم در ذات آن
 جزء خواهد بود، چون جزء واحد، نصفهای آن، و سایر اجزاء صغار، کلاً دارای ماهیت واحدند -
 که همان صورت جسمیه است - اموری که دارای ماهیت واحدند، احکام واحد خواهند داشت،
 از جواز اتصال دو نصف از جزء واحد، اتصال دو جزء مابین هم ممکن خواهد بود، از انفکاک دو
 جزء هم، انفکاک دو نصف از جزء واحد ممکن می‌گردد و این قابلیت اتصال و انفصال در اجزاء
 صغار عنصری و فلکی، موجب اثبات هیولی در آنها خواهد بود. ولی امتناع انفکاک بالفعل در
 اجزاء صغار، چون صلب و صغیرند و در جزء فرضی فلک، بلحاظ وجود مانع خارجی است».
 فخر رازی در اعتراض بر این کلام بوعلی چنین می‌گوید:

«طبق این بیان بوعلی، امتناع عروض انفکاک بر اجزاء فلک و امتناع اتصال فلک به جسم
 عنصری، ناشی از مانع خارجی است، و مانع خارجی، همان هیولای فلک است. اکنون
 می‌پرسیم، امتناع اتصال فلک به جسم عنصری و امتناع انفصال اجزاء فلک، از یکدیگر، اگر
 ناشی از هیولای فلک باشد چگونه ممکن است فصل و وصل، دلیل بر اثبات هیولی برای فلک

۱. لعلک تقول إن هذا (ای الدلیل الفصل والوصل) إن لزم فأنما يلزم فيما يقبل الفكّ والتفصیل و لبس کل جسم
 فيما احب كذلك ... انما يتفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة، لا احتمال فيها الا انقسام الألدی بقع
 بحسب الفرض والأوهام فان خطر هذا ببالک فاعلم: القسمة الوهمیه والفرضیه تحدث فی المقسوم اثنیة ما
 یکون طباع کل واحد من الأثنین طباع الآخر ... اللهم الأ من مانع خارج ... بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه
 بر اشارات - انتشارات حیدری - نهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۲ - صفحه ۴۸.

باشد»^۱.

خواجه در جواب این اعتراض می‌گوید :

«بوعلی که امتناع انفصال فکی را در فلک، معلول مانع خارجی می‌داند، آن مانع - آنگونه که فخر رازی پنداشته - هیولای فلک نیست، تا موجب محذوری گردد که فخر رازی یاد نموده است، بلکه مراد صورت نوعی فلک است، هیولای فلک، گرچه اقتضای فصل و وصل را دارد، ولی صورت نوعی فلک، مانع اتصال و انفصال اجزاء آن می‌باشد»^۲.

«نتیجه بحث»

اعتراض فخر رازی بر بوعلی این بود که اگر هیولای فلک مانع خرق و التیام فلک است، چگونه ممکن است، «فصل و وصل» را دلیل بر اثبات هیولی برای فلک دانست. خواجه جواب داد، مراد بوعلی از مانع خارجی که سبب امتناع خرق و التیام، در فلک است، صورت نوعی آن است، نه هیولای فلک.

در تأیید نظر خواجه، از اینکه اعتراض فخر رازی بر بوعلی وارد نیست، دو مطلب را یادآوری می‌نماییم :

۱ - بوعلی مدعی شد که امتناع انفکاک اجزاء فرضی فلک معلول مانع خارجی است، فخر رازی آن مانع خارجی را تفسیر به هیولای فلک نمود و این درست نیست، چون هیولا، داخل در فلک است، نه که خارج از ذات فلک باشد.

۲ - بوعلی در جای دیگر از «اشارات» تصریح می‌کند که مانع انفکاک و التیام فلک، صورت نوعی فلک است، کلام او چنین است :

«هیولا، علاوه بر صورت جسمیه، حاوی صورت دیگری هم می‌باشد که آن صورت، یا موجب انفکاک و التیام است مانند صورت نوعی اجسام عنصری و یا سبب منع خرق و التیام

۱... ولكن ذلك امتنع لمانع خارج عن نفس جسمية الفلك و ذلك المانع هو أن هیولی الفلك غیر فابله لهذا الاتصال و الانفکاک بسبب موادها، أكان ذلك اعترافاً بانبات هیولی ... - فخر رازی - شرح اشارات - المطبعة الخيرية - المصر ۱۳۲۵ هـ - ج ۱ - صفحة ۲۵ .

۲... ذلك المانع، هو أن العبورة الفلكية، اعنى النوعية امر مفارن لاء منداد الجسمي، مانع ابتاء، عن قبول الانفصال و الاتصال ... خواجه - شرح اشارات - ج ۲ - صفحة ۵۷ .

است مانند صورت نوعیة فلک ...!

پس در اعتقاد بوعلی، مانع انفکاک و التیام فلک صورت نوعیة آن است، نه هیولای آن،
 آنگونه که فخر رازی پنداشته است.



۱... الهیونی قد لاتخلو ایضاً عن صورة اخرى و کیف و لابد من أن یكون اما مع صورة توجب قبول الاءنفکاک
 و الاءلتیام ... او مع صورة توجب امتناع قبول تلک ... بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه بر اشارات - ج ۲ -

تشکیک فخر رازی بر دلیل بوعلی در امتناع انفکاک هیولی از صورت جسمیه و جواب خواجه به آن.

دلیلی که بوعلی در امتناع انفکاک هیولی از صورت جسمیه آورده، فخر رازی بر آن دلیل اعتراضی وارد می‌کند و خواجه جواب می‌دهد، ابتدا دلیل بوعلی را می‌آوریم، بعد اختلاف خواجه و فخر رازی را بیان خواهیم کرد.

بوعلی در «اشارات» بر اینکه انفکاک هیولی از صورت جسمیه، مهال است، چنین استدلال می‌کند:

«هیولی دارای مکان و وضع - اشاره حسی است، مکان و وضع، بدون صورت جسمیه، ممکن نیست. پس انفکاک هیولی از صورت جسمیه ممکن نخواهد بود. بیان مطلب آنکه، هیولای فاقد صورت جسمیه، فاقد «اشاره» است و با حلول صورت جسمیه، قابل اشاره حسی می‌گردد - چون جسم دارای اشاره حسی است - و لذا نیاز بحصول در مکانی دارد - چون شیء فاقد مکان، قابل اشاره نیست. حصول در مکان مطلق که معقول نیست. حصول در مکان خاص هم نیاز به مرجح دارد و مرجحی هم در کار نیست، زیرا احتمال اینکه: «قبول اشاره» برای هیولی بلحاظ اینکه صورت در این مکان به آن پیوسته است، درست نیست، چون هیولی در قبل از حلول صورت، در مکانی نبوده است. و این احتمال هم که بگوئیم بلحاظ پیوستگی بی که هیولی از قبل با صورت داشته، دارای مکانی بوده و در اتصال مجدد به صورت، مکان قبلی، سبب تعیین مکان بعدی آن گردد، نیز باطل است چون هیولی مجرد فرض شده و اتصال بصورت از قبل، منافی با فرض تجزؤ آن است. پس معلوم شد که انفکاک هیولی از صورت جسمیه ممکن نیست»^۱

فخر رازی بر اینکه این بیان بوعلی در امتناع انفکاک هیولی از صورت جسمیه، درست نیست، چنین می‌گوید: «گرچه صورت جسمیه، موجب می‌گردد که ماده، دارای مکان و وضع گردد، لیکن چنان نیست که در حال تجزؤ از صورت جسمیه مکان و وضع برای ماده، غیر ممکن باشد، چون ماده مجرد از صورت جسمیه، ممکن است به صفات دیگری - غیر از صورت جسمیه - متصف باشد و آن صفات، سبب گردند تا ماده، دارای مکان و وضع گردد و مکان و وضع قبل از حلول صورت، سبب تعیین مکان و وضع بعد از حلول صورت جسمیه، خواهند

۱. ... فلر فرضنا هیولی بلا صورة و کانت بلا وضع ثم نحفتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص. فلیس یمكن أن یقال أن ذلك لأن الصورة نحفتها هناک ... لأنها مجردة بحسب هذا الفرض ... بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه نصیر بر اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۲ - صفحه ۹۳.

خواجه در پاسخ این اعتراض می گوید :

«احتمال اینکه، هیولی در حال تجرّد از صورت جسمیه، به صفاتی اتّصاف پیدا کرده باشد و بلحاظ آن صفات «وضع» خاصی یافته و در پس از حلول صورت «وضع» سابق، سبب تعین وضع لاحق گردد. این احتمال باطلی است چون هیولی در قبل از حلول صورت، اگر «وضع» خاصی پیدا کرده باشد، پس مجرّد نبوده است، در حالی که مجرّد فرض شده است، و اگر در قبل از حلول صورت، «وضع» خاصی پیدا نکرده باشد، پس «وضع» سابقی نبوده تا سبب تعین «وضع» لاحق گردد.^۲»

«نتیجه بحث»

فخر رازی بیان می دارد که گرچه «مکان» و «وضع» برای هیولی توسط صورت جسمیه صحیح است. لیکن روش منحصر نیست زیرا هیولی در قبل از پیوستگی بصورت جسمیه، اگر به صفاتی متّصف باشد و بلحاظ آن صفات، مکان و وضع خاصّ پیدا کرده باشد، و پس از حلول صورت، وضع و مکان قبلی، سبب تعین مکان و وضع بعد از حلول صورت جسمیه خواهد بود، پس انفکاک هیولی از صورت جسمیه ممکن است.

خواجه در ردّ این نظریه او بیان داشت که «وضع خاصّ» برای هیولی، در قبل از حلول صورت منافی با فرض «تجرّد» آن است.

احتمالی که تأیید می کند نظر خواجه را این است که اتّصاف هیولی بصفات در قبل از حلول صورت جسمیه که موجب پیدایش وضع خاصّ برای هیولی باشد، فرض باطلی است، زیرا صورت جسمیه، جزء علت هیولی است و هیولی در قبل از حلول صورت جسمیه، چون فاقد علت بوده، تحصّل نداشته است و برای امر غیر متحصّل، اتّصاف به صفات ممکن نیست،

۱. لغائل أنّ بقول ... فلا بلزم من حصول الجسمیه فی المادّة الّتی ما کانت مختصّة بحیز أنّ لا بتخصّص لها حیز، لاحتمال أنّ المادّة و أنّ کانت خالیة عن الجسمیه نکتها موصوفة بصفات اخری غیرالجسمیه ... اعدت المادّة للجسمیه وللحصول فی حیز معین ... فخر رازی - شرح اشارات - المطبعة الخیریه - المصر ۱۳۲۵ هـ - ج ۱ - صفحه ۴۲.

۲. أنّا تشکیکه بتجويز انصاف الهیولی فی حال تجرّدها باوصاف ... فلیس بشیء، لأنّ الهیولی الموصوفة بتلك الأوصاف أنّ تخصّص بوضع فهي غیر مجرّدة و أنّ لم بتخصّص، فنسبتها مع الأوصاف الی جمیع الأوضاع واحده خواجه تفسیر طوسی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۹۹.

پس برای هیولی در قبلی از حلول صورت جسمیه، «وضع خاص» که معلول صفات باشد، نبوده است.

تذکر دیگر اینکه، فخر رازی که می‌گوید: «ممکن است هیولی در حال تجزیه از صورت جسمیه، متصف به صفات دیگری، غیر از صورت جسمیه باشد».

چنین تعبیری بظاهر درست نیست. چون صورت جسمیه را از صفات هیولی بحساب آورده است، در حالی که صورت جسمیه جوهر بوده و از صفات و اعراض نمی‌باشد. و اگر هم به اجزاء ترکیبی شیء اطلاق صفات ذاتی صحیح باشد، لااقل باید از صفات ذاتی جسم محسوب گردد نه از صفات ذاتی هیولی.

۱ ... لأحتمال أن المادّة ... كانت موصوفة بصفات اخرى غیرالجسمیه ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ -

اختلاف خواجه و فخر رازی در کیفیت تشخیص هیولی و صورت

در اینکه تشخیص هیولی و صورت به چه چیز است، از جمله مسائل اختلافی میان خواجه و فخر رازی است. این اختلاف در تفسیر فقره‌ای از کلام بوعلی آمده است، از این رو، ابتدا کلام بوعلی و سپس به بیان اختلاف نظر خواجه و فخر رازی می‌پردازیم.

بوعلی در «اشارات» پس از فراغت از این مسئله که صورت، جزء علت هیولی است، مسئله تشخیص هیولی و صورت را عنوان نموده و می‌گوید:

«تشخیص هر یک از هیولی و صورت، بدیگری است به این ترتیب که هیولی سبب تشخیص صورت و صورت سبب تشخیص هیولی می‌باشد...»^۱

فخر رازی در «شرح اشارات» خود می‌گوید:

«بوعلی این کلام را در دفع یک اعتراض احتمالی آورده است و آن اینکه: تشخیص صورت که به ماده است، اگر تشخیص ماده هم به ماده دیگری باشد، موجب تسلسل باطل می‌گردد. ولی اگر تشخیص هر یک از هیولی و صورت به دیگر می‌باشد. چنین محذوری لازم نمی‌آید. اگر کسی بگوید: تشخیص هر یک از هیولی و صورت به دیگری، موجب دور باطل است، جواب آن است که ذات هر یک سبب تشخیص دیگری است، نه که تشخیص هر یک سبب تشخیص دیگری باشد. اگر گویند این جواب کافی نیست زیرا حکم به اینکه ذات هر یک از هیولی و صورت، علت تشخیص دیگری باشد فرع بر انضمام ذات هر یک با ذات دیگری است، که بدون تشخیص ذات آنها، ممکن نخواهد بود، چون ذات غیرمتشخص - مطلق - که موجود نیست، قابلیت انضمام با امر دیگر را ندارد. جواب این اشکال آن است که انضمام دو امر مطلق - غیر متشخص - ممکن است. «وجود» و «ماهیت» ترکیب انضمامی دارند و انضمام آنها به یکدیگر متوقف بر وجود آنها نیست، وگرنه باید «ماهیت» در قبل از انضمام به وجود باشد و برای وجود هم، وجود دیگری باشد که موجب تسلسل باطل است. بنابراین علت ذات مطلق هر یک از هیولی و صورت در تشخیص دیگری ممکن است»^۲.

۱. ... و تشخیص بهالصورة و تشخیص هی ایضاً بالصورة ... بوعلی - اشارات - نقل از شرح اشارات خواجه - انتشارات حدیری - نهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۲ - صفحه ۱۵۰.

۲. ... زعم الشيخ أن كل واحد منهما اعنى الهولى والصورة بشخص بالآخر ولا يفتضى الدور، لأن ذات كل واحد منهما علتة لشيء الآخر ... لقائل أن يقول: تشخص كل واحد منهما بذات الآخر، متوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر و ذلك الانضمام متوقف على تشخص كل واحد منهما، فإن المطلق غير موجود ... والجواب: أن انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجوداً ... فخر رازی - شرح اشارات - المطبعة الخيرية - مصر ۱۳۲۵ هـ - ج ۱ - صفحه ۶۱.

خواجه این بیان فخر رازی را در تشخص هیولی و صورت نمی‌پسندد و می‌گوید :

«تشخص هیولی به ذات صورت - صورت مطلق - صحیح است، ولی تشخص صورت، به ذات هیولی درست نیست، زیرا هیولی صرف قابلیت و استعداد است، ممکن نیست بحسب ذات خود، علت فاعلی تشخص صورت باشد، بلکه علت قابل تشخص صورت است و علت فاعلی تشخص صورت، عوارض غریبه‌اند. مراد بوعلی هم از اینکه : «تشخص هر یک از هیولی و صورت به دیگری است». همین معنی است، یعنی ذات صورت مطلق، علت فاعلی تشخص هیولی است و هیولای مشخصه، علت قابل تشخص صورت می‌باشد و دوری هم لازم نمی‌آید. این کلام فخر رازی که «شیء مطلق موجود نیست» درست نیست؛ زیرا شیء مطلق که بدون قید اطلاق و تقید، لحاظ گردد دارای وجود خارجی و ذهنی است و با قید اطلاق، فقط در عقل موجود است. قول فخر رازی به اینکه، انضمام وجود با ماهیت، فرع بر وجود آنها نیست و گرنه باید برای هر یک از وجود و ماهیت در قبل از انضمام، وجودی باشد، غلط است. چون سخن در ماده و صورت است، نه در وجود و ماهیت، اجرای احکام خارجی بر امور عقلی صحیح نیست»^۱.

«نتیجه بحث»

فخر رازی در مسئله تشخص هیولی و صورت معتقد است که ذات هر یک از هیولی و صورت علت تشخص دیگری است و علت ذات هر یک در تشخص دیگری، فرع بر انضمام ذات هر یک با ذات دیگری است، ولی فرع بر تشخص آن ذات نخواهد بود، انضمام دو امر مطلق - غیر متشخص - نظیر انضمام وجود و ماهیت ممکن است چون برای ماهیت در قبل از این انضمام، وجودی نیست.

خواجه می‌گوید، ممکن نیست ذات هیولی علت تشخص صورت باشد، چون هیولی قابل است و قابل فاعل نخواهد بود. صحیح آن است که صورت، علت فاعلی تشخص هیولی است و هیولی علت قابل صورت.

۱. قول : تشخص الهیولی بذات الصوره معقول ... و تشخص الصوره بذات الهیولی فلیس بممقول ... فان ذات الهیولی حقیقه قابلیه ... الفاعلیه هی الأعراض کالوصع والاین ... قوله : انشیء المطلق غیر موجود، فلیس بصحیح و ذلك للشیء المطلق یمکن أن یؤخذ بلا شرط الأطلاق والتقید ... فهو موجود فی الخارج والعقل ... أمّا الجواب بانضمام الوجود الماهیة فبیر صحیح ناآنها امر ان عقلمان ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - ج ۲ -

در تأیید نظر خواجه سه مطلب را یادآوری می‌نماییم :

۱ - فخر رازی که می‌گوید، ذات صورت، علت تشخص هیولی است و هیولی هم، علت تشخص صورت است، صرف‌نظر از جوابی که خواجه داده، این قول، فرع بر قبول ترکیب جسم از هیولی و صورت است، در حالی که فخر رازی منکر وجود هیولی است و دلیل بر نفی هیولی می‌آورد (رجوع شود به صفحه ۶۵) کسی که منکر وجود هیولی است، چگونه ممکن است، ذات هیولی را، علت تشخص صورت معرفی کند.

۲ - فخر رازی می‌گوید، مطلق، غیر موجود است و انضمام دو امر مطلق غیر موجود، ممکن است. گرچه خواجه جواب داد که مطلق بدون قید اطلاق موجود است ولی با فرض درستی نظر فخر رازی که مطلق، غیر موجود است چگونه ممکن است، دو شیء مطلق، یعنی دو امر غیر موجود با هم انضمام پیدا کنند و آیا چنین تصویری ممکن است.

۳ - ذات فاقد تشخص هر یک از هیولی و صورت، اگر علت تشخص دیگری باشد، لازم می‌آید، امر عدمی علت تشخص و وجود شیء باشد که درست نیست.

تشکیک فخر رازی در وجود صورت نوعیه و جواب خواجه به آن.

دلیلی که بوعلی در اثبات صورت نوعیه می آورد، فخر رازی اعتراضاتی بر آن وارد می کند و خواجه جواب آن اعتراضات را می دهد. پس از نقل کلام بوعلی، اختلاف نظر خواجه و فخر رازی را می آوریم.

بوعلی در «اشارات» در اثبات وجود صورت نوعیه، چنین می گوید:

«همانگونه که ممکن نیست هیولی، عاری از صورت جسمیه باشد، از صورت دیگری بنام صورت نوعیه هم، نمی تواند برهنه باشد، زیرا بعضی از اجسام، انفکاک، التیام و تشکل را به آسانی می پذیرند و بعضی دیگر این آثار را به سختی قبول می کنند و بعضی از اجسام هم - اجسام فلکی - از قبول این آثار - انفکاک و التیام - امتناع می نمایند. برای این آثار مختلف، مبدئی لازم است و آن مبدأ صورت جسمیه نمی باشد چون مبدأ واحد آثار مختلف ندارد، بنابراین آثار مختلف اجسام، ناشی از مبادی متنوع اند که تعبیر به صورت نوعیه می شوند.^۱ فخر رازی که منکر وجود صورت نوعیه است، این دلیل بوعلی را در اثبات صورت نوعیه کافی نمی داند و چنین می گوید:

«این بیان بوعلی در اثبات صورت نوعیه، فرع بر این است که صورت جسمیه واحد و مشترک در تمام اجسام باشد، تا انتساب آثار مختلف، به آن ممکن نباشد، در حالی که اشتراک صورت جسمیه به اثبات نرسیده است، پس دلیل او ناقص است ... بفرض که بپذیریم، اختلاف آثار اجسام، ناشی از اختلاف صورت نوعیه باشد ولی اختلاف صور نوعیه به چه چیز است، اگر ناشی از صورت نوعیه دیگری باشد این هم موجب تسلسل باطل است و اگر به اختلاف استعداد ماده باشد، که صورت نوعیه قبلی ماده را آماده قبول صورت نوعیه لاحق نماید، در این فرض می توانیم، اختلاف آثار را به همان اختلاف استعداد ماده نسبت دهیم، نه بصورت نوعیه و بفرض که آثار اجسام - سهولت و صعوبت انفکاک و ... - معنول عللی باشند، چرا باید آن علل، صور باشند؟^۲

۱. والهیولی قد لاخلو ایضاً عن صورة اخرى و كيف و لابد من أن يكون أمّا مع صورة نوجب قول الانفکاک و الکتیام و التشکل بسهولة او بعسر او مع صورة نوجب امتناع قبول تلك و كل ذلك غير مفهومي الجرمیه ... بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه بر اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۲ - صفحه ۱۰۱

۲. لفاصل أن يقول: هذه العجّة مبنية على اشتراك الأجسام بأسرها في الجسمیه ... ذلك ممّا يحتاج فيه الى برهان ... و أن وقعت المساعدة على ذلك لكن الأجسام كما اختلفت في الصفات التي ذكرناها، فقد اختلفت ايضاً في الصور التي هي مبادي تلك الصفات ... يجب أن يكون اختصاصها بتلك الصور - دنباله پاورقی در صفحه بعد

خواجه در جواب این اعتراض چنین می‌گوید :

«همانگونه که اختلاف کیفیات اجسام را نمی‌توان بصورت جسمیه نسبت داد چون مشترک در تمام اجسام است، به ماده و استعداد ماده هم نمی‌توان نسبت داد، چون ماده قابل است نه فاعل و به مفارقات هم نمی‌توان نسبت داد چون نسبت مفارقات به تمام اجسام که علی‌السویه است آثار مختلف نخواهند داشت. به «اعراض» هم نمی‌توان نسبت داد، چون آن مبادی که علت کیفیات اند، سبب تحصیل و تنوع اجسام هم می‌باشند و اجسام، جوهرند و ممکن نیست اعراض سبب تنوع اجسام باشند، پس مبادی آثار اجسام باید، صور باشند»^۱.

فخر رازی در اعتراض دوم خود بر وجود صورت نوعیه می‌گوید :

«بفرض که بعضی از کیفیات و آثار اجسام عنصری، مانند سهولت و التیام محتاج بصورت نوعیه باشد، ولی صعوبت انفکاک که همان عدم سهولت است، احتیاج بصورت نوعیه، نخواهد داشت و عدم صورت نوعیه در علّیت آن، کفایت می‌کند. جسم فلکی هم نیاز بصورت نوعیه ندارد، چون عدم صورت نوعیه، در عدم قبول انفکاک و التیام، کفایت می‌کند. و قول به وجود صورت نوعیه در فلک، موجب تالی فاسد چندی است که عبارتند از :

۱ - صورت نوعیه فلک اگر لازم - معلول - صورت جسمیه باشد، صورت جسمیه هم مشترک در تمام اجسام باشد باید برای تمام اجسام بلحاظ صورت نوعیه واحد، اثر واحد باشد، در حالی که آثار مختلف دارند. و اگر صورت جسمیه مشترک در تمام اجسام نباشد، خود در علّیت کیفیات مختلف اجسام باید کافی باشد و نیاز بصورت نوعیه نخواهد بود. ۲ - اگر صورت نوعیه فلک، لازم - معلول - ماده فلک باشد، پس کیفیت فلک بواسطه صورت نوعیه لازم ماده فلک خواهد بود و از اینکه ماده فلک در پیدایش کیفیت فلک کافی است، دیگر نیازی بصورت نوعیه نخواهد بود. ۳ - اگر صورت نوعیه فلک، لازم فلک نباشد، نمی‌تواند علت حکم زایل نشدن از قبیل عدم انفکاک و التیام برای فلک باشد. پس ماده فلک، علت کیفیات فلک خواهد

بقیه باورفی از صفحه قبل - لصور اخرى فيلزم التسلسل ... فأن قيل : لأختصاص بصورها المعينة ... و تأجلها استمدت المادة لقبول الصور الأخرى ... فنقول اذا جوزتم ذلك فجوز وامثلة في الكيفيات ... فخر رازی شرح اشارات - المطبعة الخيرية - المصر ۱۳۲۵ هـ - ج ۱ - صفحه ۴۴.

۱. ... هذه (ای الانفکاک والتیام و انشکل) امور غیر واجبه لذواتها، فهي إنما يجب بعقل تفضيها و لا يمكن أن تفضيها الجسميه المتشابهة في جميع الأجسام لكونها مختلفة و لا الهولي ... و يجب أن تكون مقارنة لأن المفارقة تساوي نسبتها الى جميع الأجسام ... و يجب أن تكون صوراً، لا اعراض ... خواجه نصير طومسي - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۱۰۲.

بود نه صورت نوعیه^۱.

خواجه در جواب این اعتراض می‌گوید :

«توالی فاسدی که فخر رازی برای وجود صورت نوعیه، برشمرد، هنگامی است که صورت نوعیه لازم - معلول - صورت جسمیه باشد، چون اگر لازم صورت جسمیه مطلق باشد، باید صورت نوعیه، به اشتراک صورت جسمیه، مشترک در تمام اجسام باشد که باطل است، و اگر صورت نوعیه، لازم - معلول - صورت جسمیه خاص فلک باشد، موجب دور فاسد است چون خصوصیت صورت جسمیه، لازم - معلول - صورت نوعیه است. ولی اگر عکس این گفته شود یعنی صورت جسمیه، لازم - معلول - صورت نوعیه باشد، چنانچه حق همین است، دیگر آن توالی فاسد وجود نخواهد داشت. آنچه می‌گوید کیفیات فلک معلول ماده فلک است، درست نیست چون ماده، قابل است نه فاعل. بنابراین کیفیت فلک، معلول صورت نوعیه آن می‌باشد»^۲.

فخر رازی علاوه بر اعتراضاتش بر وجود صورت نوعیه در قبال دلیل حکما بر وجود صورت نوعیه، دلیل بر عدم صورت نوعیه می‌آورد، به دو بیان :

۱ - صورت نوعیه، حال در جسم است، پس در وجود خود، محتاج بصورت جسمیه است، اگر صورت جسمیه معلول صورت نوعیه باشد، دور لازم خواهد آمد که محال است و اگر صورت نوعیه، علت صورت جسمیه نباشد، چون مقوم صورت جسمیه نیست، صورت نخواهد بود. ۲ - حکما صورت نوعیه را، مبدأ تمام اعراض جسم : از کیف، این، مقدار و شکل و

۱. ... ان وقعت المساعدة على اثبات امر زائد على مادة الجسم و صورة الجسم ليكون مبدأ لهذه کیفیات، لكن لم قلتم أنه لابد من اثبات ذلك في كل جسم. بانه أن عدم قبول الفلك کیفیات المختلفة لا يمكن القطع بأن يكون لأجل صورة ذلك لأن تلك الصورة أمّا أن تكون لازمة لجسم الفلك و ذلك باطل، لأن الجسمیه ان كانت مشتركا فيه، كانت الصورة لازمة لها مشتركا فيها بين الأجسام كلها و ان لم تكن الجسمیه مشتركا فيها فقد سقط اصل العجة ... اما أن تكون لازمة لمحل الجسمیه فكانت المادة كافية في هذا لزوم و لا يمكن الاستدلال بلزوم الكيفية المعينة للفلك على اثبات صورة نوعیه ... لم لا يجوز أن يقال أن سهولة قبول التشكلات معلنة بعلة وجودية و أما صعوبة قبولها فأنها معلنة بعدم تلك العلة ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۴۲.

۲. والجواب : أن استلزام الصورة الجسمیه المطلقة لهذه الصورة في الفلك غير معقول لكونها مشتركة و كذلك الجسمیه المختصة بالفلك. لأن سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير، فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسمیه غير معقول، بل الواجب أن يعكس و يقال : الجسمیه لازمة لصورة الفلك ... خواجه نصير طوسی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۱۰۸.

... می‌دانند و این، حکم به صدور کثیر از واحد است، که آن را محال می‌دانند و اگر برای هر عرض، صورت نوعیه خاصی باشد لازم می‌آید، وجود صور کثیر در ماده واحده که محال است.^۱

جواب خواجه از این دلیل که فخر رازی در نفی صورت نوعیه آورده چنین است :
«صورت بودن صورت نوعیه، مشروط بر این نیست که مقوم صورت جسمیه باشد، بلکه شرط است که مقوم هیولی باشد صورت نوعیه هم مقوم هیولی است، بدون اینکه موجب دور فاسد گردد. دیگر آنکه صدور کثیر از واحد را کلاً محال نمی‌دانند و در صورتی که به شرایطی انضمام پیدا کرده باشد. صدور کثیر از واحد، جایز خواهد بود».^۲

«نتیجه بحث»

فخر رازی بر دلیل اثبات صورت نوعیه، اعتراضاتی وارد کرد که بعضی از آنها به قرار زیر بود :

اختلاف آثار اجسام اگر به اختلاف صور نوعیه باشد، اختلاف صور نوعیه، به چه چیز خواهد بود و اگر به اختلاف صور نوعیه دیگری باشد که موجب تسلسل خواهد شد و اگر به استعداد ماده باشد، بهتر است آثار اجسام را منسوب به استعداد ماده بدانیم، نه بصورت نوعیه، فرضاً سهولت انفکاک و التیام و ... اجسام، معلول صورت نوعیه باشد، ولی صعوبت انفکاک که همان عدم سهولت است، نیازی به صورت نوعیه نخواهد داشت، چون ممکن است معلول عدم صورت نوعیه باشد. بفرض که آثار اجسام، معلول علتی باشد، به چه دلیل آن علت باید صورت باشد ؟ در نتیجه کلاً اعتقاد به وجود صورت نوعیه باطل است، چون صورت نوعیه حال در جسم، محتاج به صورت جسمیه است پس صورت جسمیه اگر معلول صورت نوعیه باشد،

۱. ما يدل على نفيها (اي الصورة النوعية) من وجهين : الأول أن هذه الصورة حالة في الجسم ... ففى وجودها محتاجة الى الجسمية فلر كانت الجسمية معلولة لها لزم الدور و هو محال و اذا لم تكن انجسمية معلولة لها ... فلم تكن صورة، الثانى اما أن تكون هى مبدأ لما فيه من الكيف والأين و المقدار والشكل ... يناقض القول بأن الكبير، لا يصدر عن الواحد و ان ثبتوا بحسب كل عرض مخصوص، صورة مخصوصه ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۴۵.

۲. والجواب عن الأول : أن الصور ليس من شرطها أن تقوم الجسمية، بل من شرطها أن تقوم الهيولى ... الثانى أن الكثير يجوز أن يصدر عن الواحد بانضمام امور و شروط مختلفة اليه ... خواجه - شرح اشارات - ج ۲ -

مستلزم دور باطل است و

اینها سلسله اعتراضات فخر رازی بر وجود صورت نوعیه بود. خواجه نصیر طوسی به بیانی که گذشت به اعتراضات او پاسخ داد که نیازی به تکرار آن نیست.

در تأیید نظر خواجه، از اینکه اعتراضات فخر رازی در حدی نیست که دلیل اثبات صورت نوعیه را از حجیت باز دارد چند مطلب را یادآوری می‌نمائیم.

۱ - فخر رازی تصریح می‌کند که اگر بعضی از آثار و کیفیات اجسام مانند سهولت انفکاک و ... معلول صور نوعیه‌اند، همه اجسام نیازی بصورت نوعیه ندارند و اجسامی که به صعوبت انفکاک و التیام را می‌پذیرند - صعوبت که به معنی عدم سهولت است - ممکن است معلول عدم صورت نوعیه باشد. عدم انفکاک فلک هم ممکن است معلول عدم صورت نوعیه باشد.

طبق این کلام، او برای بعضی از اجسام، قائل به صورت نوعیه است، در حالی که دو دلیل آورد بر اینکه صورت نوعیه، کلاً باطل است.

۲ - فخر رازی بر دلیل اثبات صورت نوعیه اعتراض وارد می‌کند سپس دلیل بر ابطال مطلق صورت نوعیه می‌آورد و اختلاف آثار اجسام را به هیولی نسبت می‌دهد، در حالی که بر دلیل فصل و وصل در اثبات هیولی اعتراض نمود و دلیل بر ابطال هیولی می‌آورد (رجوع شود به صفحه ۶۵)

۳ - فخر رازی در «المباحث المشرقیه» کلامی دارد در تأیید قول بوجود صورت نوعیه در ابتدا طبیعت را سه قسم می‌شمرد:

«طبیعت عام یعنی ذات شیء، طبیعت خاص یعنی مقوم ذات و طبیعت اخص یعنی مبدأ تحریک و تسکین». سپس کلام خود را چنین ادامه می‌دهد:

«صورت نوعیه بسائط، عبارت از نفس طبیعت آنها است، چنانچه صورت مقوم آب، همان طبیعت آب است. فرق میان «طبیعت» و «صورت نوعیه» اعتباری است طبیعت به اعتبار اینکه مبدأ آثاری مانند برودت و رطوبت است، آن را «طبیعت» گویند و به اعتبار اینکه مقوم نوع است، آن را صورت نوعیه گویند».

۱ ... أن الصورة في البسائط هي نفس الطبيعة كالماء مثلاً فإن صورته انمقومة ليست إلا نفس طبيعة و مع ذلك فالاعتبار مختلف لأنها بالقياس إلى تنويع النوع صورة و بالقياس إلى كونه مبدأ للآثار الملازمة للماء مثل البرودة والرطوبة طبيعة ... فخر رازی - المباحث المشرقیه - ج ۱ - صفحه ۵۲۳

بنابراین فخر رازی که صورت نوعیه را همان طبیعت شیء می‌داند و طبیعت شیء هم که قابل سلب نیست پس انکار صورت نوعیه شیء هم باید از آن شیء ممکن نباشد.

استدلال فخر رازی بر اثبات خلاء و جواب خواجه به آن.

در این مسئله ابتدا دلایل فخر رازی را که معتقد بوجود خلاء است می‌آوریم، سپس جوابی که خواجه به دلایل او داده ذکر کرده و بعد به بررسی می‌پردازیم.

فخر رازی در کتاب «محصل» قبل از اثبات خلاء در بیان مفهوم خلاء چنین می‌گوید:

«مراد از خلاء فاصله میان دو جسم است، که دو جسم طوری قرار گیرند که نه در تماس باشند و نه جسم دیگری میان آن دو جسم، مماس با آنها باشد»^۱.

سپس دو دلیل در اثبات وجود خلاء ارائه می‌دهد: ۱ - صفحه‌ای که روی صفحه همانند خود قرار داشته باشد در حال برداشتن صفحه روئین، تمام جوانب آن یکباره از صفحه زیرین جدا می‌گردد، اولین زمان تفکیک وسط آنها خالی خواهد بود چون هوای محیط، پس از جدا شدن صفحه بالا از صفحه زیرین، به تدریج به وسط صفحه راه پیدا خواهد کرد، تا زمانی که هوا در اطراف صفحه قرار دارد، وسط صفحه خالی خواهد بود که وجود خلاء را ثابت می‌کند.

۲ - جسمی که از مکانی بمکان دیگر انتقال می‌یابد مکان «منتقل‌الیه» اگر پُر باشد و جسمی که در آن قرار دارد، بمکان دیگر منتقل نگردد، تداخل لازم خواهد آمد که باطل است. و اگر انتقال پیدا کند و انتقال آن بسوی «مکان» جسم اول باشد، مستلزم دور خواهد بود که باطل است و اگر انتقال «بمکان» دیگر یابد و جسم آن «مکان» هم «بمکان» دیگر منتقل گردد و بهمین ترتیب ادامه یابد از حرکت پشه‌ای حرکت مجموعه عالم لازم می‌آید این نیز باطل است و اگر در انتقال جسمی از مکانی بمکان دیگر آن «مکان» دوم، خالی باشد هیچ محدودی را در بر نخواهد داشت. پس باید وجود خلاء ثابت باشد، بعضی که گفته‌اند چون خلاء قابل اندازه‌گیری است، پس مقدار است نه خلاء. جواب آن است که مقدار بودن خلاء فرضی است و با فرض، اثبات مقدار خارجی نمی‌شود»^۲.

خواجه خلاء را ممتنع می‌داند، دلایل فخر رازی را که در اثبات خلاء آورده در «تلخیص المحصل» چنین جواب می‌گوید:

۱. الخلاء جابز عندنا ... المراد من الخلاء كون الجسمين بحيث لا يتماثلان و لا يكون بينهما ما يماثلانه ... فخر رازی - محصل - المطبعة الحسينية - مصر ۱۳۲۳ - صفحه ۹۵.

۲. ... لنا اذا رفعنا صفحة عن مثلها، ارتفع جميع جوانبها دفعة واحدة ... ولا الجسم اذا انتقل من مكانه الى مكان آخر فاما لمكان المنتقل اليه ان كان خالياً، قبل ذلك فقد حصل الغرض و ان كان مملواً فالذي كان فيه ان لم ينتقل عنه لزم التداخل و ان انتقل عنه واما ... احتجوا ان الخلاء بحتمل التقدير فيكون مقداراً جوابه لانسلم انه ... - مأخذ قبل -

«دلیل اول باطل است چون دو صفحه همانند که روی هم قرار گیرند. اگر صفحه روئین را بطور مستقیم که هیچ طرفی از آن نسبت بطرف دیگر، انحراف پیدا نکند، بخواهند یکباره با کشاندن از صفحه زیرین جدا کنند، جدا نخواهد شد؛ و این به تجربه اهل صنعت ثابت شده است. و اگر در حال برداشتن صفحه روئین، برای یک سمت آن انحرافی باشد پس از جدا شدن آن دو صفحه از هم خلاء بوجود نخواهد آمد، چون بلحاظ انحرافی که برای یک طرف آن است، در اولین لحظه تفکیک، هوا بداخل آن راه پیدا کرده است. دلیل دوم هم باطل است؛ چون انتقال جسم از مکانی بمکان دیگر، در صورتی اثبات خلاء می نماید که تخلخل و تکائف حقیقی^۱ وجود نداشته باشد وگرنه با تکائف هوای سمت «منتقل الیه» و تخلخل هوای «منتقل عنه» احتمال وجود خلاء از بین می رود ضمناً آنچه که بعضی گفته اند خلاء چون قابل اندازه گیری است پس مقدار است نه خلاء، حقیقت دارد چون خلائی که نصف یا دو برابر خلاء دیگر است بفرض کسی بستگی ندارد»^۲

«نتیجه بحث»

چنانچه آوردیم، فخر رازی در «محصل» قائل بجواز خلاء است و تصریح می کند که خلاء به اعتقاد من، امری ممکن است و فقط ارسطو و پیروانش وجود خلاء را محال دانسته اند.^۳ سپس دو دلیل در اثبات خلاء ارائه داد و خواجه طوسی در «تلخیص المحصل»، دلائل او را ابطال نمود و بیان داشت که وجود خلاء محال است، به تفصیلی که گذشت. ولی فخر رازی در المباحث المشرقیه، اعتقاد پیدا نموده که خلاء محال است او در این کتاب دلایل قائلین بوجود خلاء را - حدود ده دلیل - ذکر می کند و تمام آنها را ابطال می نماید، هفت دلیل هم در ممتنع بودن خلاء می آورد، بعنوان نمونه دو مورد از المباحث المشرقیه او

۱. تخلخل و تکائف حقیقی آن است که بدون ورود و خروج چیزی در جسمی معجم آن کمی و زیادی پیدا کند.
 ۲. اقول: اذا رفعت الصفحة عن مثلها مستویاً من غیر میل الی جانب ارتفعت التحنائیه معها و ذلک ممّا يستعمله اهل الحیل فی مقاصدهم نم اذا مالت الی جانب البعض ارتفع کثیر من البعض الآخر و دخل الهواء فی الوسط و أمّا الجسم المنتقل من مکان الی مکان فیلزم المحال الذی ذکره، لولا التخلخل و التکائف الحقیقیان ... بعضها ضحف بعض ... خواجه نصیر طوسی - تلخیص المحصل - (حاشیه محصل) انتشارات حسینیّه - مصر ۱۳۲۳ هـ - صفحه ۹۵.

۳. ... الخلاء جایز عندنا ... خلافاً لأرسطاطاليس و اتباعه ... فخر رازی - محصل - مطبعة الحسينیه - مصر ۱۳۲۳ هـ - صفحه ۹۵.

می‌آوریم :

۱ - از جمله دلائل ابطال خلاء این است که اگر شیشهٔ پر از آب را در هوا وارونه کنیم، با خارج شدن آب، هوا به تکلف، داخل آن ظرف می‌گردد و قسمت خالی آن را اشغال می‌کند در حالی که اگر خلاء وجود می‌داشت، هوا، مکان دیگر خالی از فضا را اشغال می‌نمود، نه اینکه بتکلف داخل شیشه گردد.^۱

۲ - قائلین بجواز خلاء که گفته‌اند :

«اگر عالم ملاء می‌بود، انتقال جسمی از مکانی بمکان دیگر ممتنع می‌بود، چون یا موجب تداخل و یا مستلزم دور می‌گردید درست نیست، زیرا انتقال هر یک از دو جسم، سبب انتقال دیگری نیست، تا موجب دور باطل گردد، بلکه فقط حرکت جسم اول سبب حرکت جسم دوم یعنی هوا است، هر چند آن دو حرکت در یک زمان‌اند، نظیر حرکت انگشت و انگشتری که فقط حرکت انگشت علت حرکت انگشتری است»^۲. با این وجود که فخر رازی توجه به ضعف این دلیل داشته است در «محصل» آن را در اثبات خلاء بکار گرفته است.

بنابراین قول فخر رازی در «المباحث المشرقیه» چون موافق با نظر خواجه است، سبب

تقویت نظر خواجه و ضعف قول فخر رازی خواهد بود که در «محصل» اظهار داشته است.

۱. ... لَمْ أَمَكِنِ الْخَلَاءَ لِحَاجِزٍ فِي بَعْضِ الْأَوْقَاتِ أَنْ تَكْبُ الْقَارُورَةُ فِي مَوْضِعٍ يَكْتَرُ فِيهِ الْخَلَاءُ، فَيَنْزِلُ الْمَاءُ، بِسَهُولَةٍ فَيَنْدَفِعُ الْهَوَاءُ إِلَى الْأَمَاكِنِ الْخَالِيَةِ وَ لَا يَصْعَدُ الْهَوَاءُ إِلَى الْقَارُورَةِ ... لِأَنَّ الْهَوَاءَ مَادَامَ يَحُدُّ الْمَوَاضِعَ الْفَارِغَةَ خَارِجَ الْأَنَاءِ فَأَنَّهُ لَا يَتَكَلَّفُ الصُّعُودَ إِلَيْهَا ... فخر رازی - المباحث المشرقیه - مکتبه الاسدی - طهران ۱۹۶۶ - ج ۱ - صفحه ۱۶.

۲. ... أَنَّ الْجِسْمَ يَنْتَقِلُ إِلَى مَكَانِ الْهَوَاءِ عِنْدَ انْتِقَالِ الْهَوَاءِ إِلَى مَكَانِهِ وَ فَوَلَهُمْ : يَلْزَمُ مِنْهُ تَوَقُّفُ حَرَكَةِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْجَسْمَيْنِ عَلَى حَرَكَةِ الْجِسْمِ الْآخَرَ، أَنْ ارَادَا بِهِ : أَنْ كَلَّ وَاحِدٌ مِنْهُمَا سَبَبًا لِلْآخَرِ فَذَلِكَ غَيْرُ صَحِيحٍ بَلْ انْتَسَبَ فِي تَحْرُكِ الْجِسْمِ الثَّانِي تَحْرُكَ الْجِسْمِ الْأَوَّلِ ... فخر رازی - المباحث المشرقیه - مکتبه الاسدی - طهران ۱۹۶۶ - ج ۱ - صفحه ۲۴۲.

اعتراض فخر رازی بر بوعلی در «ممتنع بودن اجتماع میل دوری و مستقیم» در جسم واحد و جواب خواجه به آن.

به اعتقاد بوعلی حرکت، ناشی از «میل»^۱ است افلاک که دارای حرکت دوری‌اند در آنها «میل دوری» است و استدلال می‌کند که با وجود «میل دوری» وجود «میل مستقیم» در افلاک محال است.

فخر رازی بر دلیل بوعلی خرده می‌گیرد و خواجه جواب می‌دهد. پس از ذکر کلام بوعلی به بیان اختلاف خواجه و فخر رازی می‌پردازیم.

بوعلی در «اشارات» در بیان ممتنع بودن اجتماع میل دوری و مستقیم در جسم واحد می‌گوید: «جسم بسیط واحد نظیر فلک که در آن طبیعت - صورت نوعیه - واحدی است، چون دارای حرکت دوری است، کاشف از وجود «میل دوری» در آن است، در طبیعت واحد پیش از میل واحد ممکن نیست، از این رو، وجود میل مستقیم در آن محال خواهد بود، چون اقتضای «میل مستقیم» توجه بسوی جهت خاصی است و اقتضای «میل دوری» انصراف از آن جهت است. ممکن نیست جسم واحد در زمان واحد، هم توجه بسوی جهت خاصی داشته باشد، و هم انصراف از آن حاصل نماید. بنابراین اجتماع میل دوری و مستقیم، در فلک محال خواهد بود»^۲.

فخر رازی بیان بوعلی را در امتناع اجتماع میل دوری و مستقیم کافی نمی‌داند و می‌گوید

ممکن است در جسم واحد، هم اقتضای میل دوری باشد و هم میل مستقیم به این بیان: «طبیعت فلک در صورت حصول در مکان طبیعی خود، اقتضای میل دوری می‌نماید و در خارج از مکان طبیعی، اقتضای آن میل مستقیم می‌باشد نظیر آنچه حکما در مورد عناصر گفته‌اند که: هر یک از عناصر - خاک، آب، هوا، آتش - اگر در مکان طبیعی خود باشند، اقتضای طبیعت آن، سکون است و اگر در خارج مکان طبیعی باشد اقتضای آن، حرکت است. تا این احتمال ابطال نگردد استدلال بوعلی در بیان امتناع اجتماع میل مستقیم و مستدیر در فلک، اثبات

۱. میل - در فبال جذب - کیفیتی است که جسم بواسطه آن دفع کننده چیزی است که مانع حرکت جسم است بسوی جهتی از جهات، که متکلمین آن را «اعتماد المیل» می‌گویند - ضیاء الدین درّی - اصطلاحات فلسفه - چاپخانه سعدی - انتشارات خیام - تهران ۱۳۳۰ - صفحه ۱۳۵

۲. ... الجسم اللذی فی طباعه میل مستدیر یستحیل أن یکون فی طباعه میل مستقیم لأنّ الطبیعة الواحدة، لا یفتضی توجهاً الی شیء و صرفاً منه ... بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه بر اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۲ - صفحه ۲۳۷.

نمی‌گردد»^۱.

خواجه از این اعتراض چنین جواب می‌گوید :

«اقتضای حرکت و سکون عنصر را نمی‌توان با اقتضای میل دوری و مستقیم فلک مقایسه نمود. در هر عنصر بیش از یک تقاضا که همان وصول بمکان طبیعی باشد، وجود ندارد، اگر این تقاضا برآورده نشده باشد حرکت را بدنبال خواهد داشت. و اگر برآورده شده باشد دیگر چنین تقاضائی وجود ندارد که از آن تعبیر به «سکون» می‌شود ولی میل دوری و مستقیم را نمی‌توان منتسب به مبدأ واحد دانست چون دو اقتضا، مغایر هم‌اند، حرکت مستقیم برای رسیدن متحرک است «بمکان طبیعی» خود و مقصود متحرک دوری، رسیدن به «وضع» جدید است. بلحاظ وجود مکان طبیعی، حرکت مستقیم باقتضای طبع است اما در میان اوضاع، چون وضع طبیعی وجود ندارد حرکت دوری به اقتضای طبع هم وجود ندارد. پس معلوم شد که اجتماع میل مستقیم و دوری در جسم واحد ممکن نیست»^۲

«نتیجه بحث»

فخر رازی به استدلال بوعلی بر اینکه اجتماع میل مستقیم و دوری، در فلک ممکن نیست اعتراضی وارد نمود و خواجه به آن پاسخ داد.

اکنون در تأیید نظر خواجه چند مطلب یادآوری می‌گردد :

۱ - فخر رازی در اعتراض خود می‌گوید : فلک اگر در مکان طبیعی خود باشد، اقتضای طبیعت - صورت نوعیه - آن میل دوری است و در خارج از مکان طبیعی خود، اقتضای طبیعت آن «میل مستقیم» است.

۱. لغائل أن بقول : جَوَزَ أَنْ تَكُونَ طَبِيعَةً لِذَلِكَ الْفَلَکِ تَقْتَضِي الْمِيلَ الْمُسْتَقِيمَ - دنیانه باورقی در صفحه بعد بقیه باورقی از صفحه قبل - بشرط الحصول فی الحیز الطبیعی و تقنضی المستقیم بشرط الخروج عن الحیز الطبیعی ... و إذا كان كذلك فالتفلك فيه مبدأ ميل مستقیم بمعنی أن صورته النوعیه، صورة تقنضی الميل المستقیم منی اتفق تکونه فی خارج حیزه و تقنضی الميل المستقیم منی اتفق تکونه فی حیزه ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۹۵.

۲. والجواب : أن اقتضاء الحركة و السكون بالحقیقة شیء واحد تقنضیه الطبیعة الواحدة و ذلك الشیء هو استعداد المكان الطبیعی فقط ... و ایضاً فی الأمکنه مکان طبیعی یطلبه المتحرک علی الاستقامة و یس فی الأوضاع وضع طبیعی یطلبه المتحرک علی الاستدارة ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه

این قول او، فرع بر اعتقاد به صورت نوعیه، است در حالی که منکر صورت نوعیه است (رجوع شود به صفحه ۱۵۸).

۲ - فخر رازی می‌گوید: اگر اجتماع «میل دوری و مستقیم» در جسم واحد، ممتنع باشد، باید اجتماع اقتضای حرکت و سکون هم در عنصر واحد ممتنع باشد.

این اعتراض او، مبتنی بر یک استدلال تمثیلی است در صورتیکه حکما استدلال تمثیلی را ضعیف دانسته‌اند و صرف شباهت میان دو چیز ایجاب نمی‌کند که در تمام جهات حکم مشبّه به بر مشبّه جاری باشد.

۳ - فخر رازی در «المباحث‌المشرقیه» تصریح می‌کند که: اجتماع میل دوری و مستقیم در جسم واحد محال است. سپس کلام خود را چنین ادامه می‌دهد:

«اگر گیرند: از اجتماع میل دوری و مستقیم در جسم واحد باید محذوری نباشد چون ممکن است اقتضای میل دوری برای جسم در حال حصول آن، در مکان طبیعی خود باشد و اقتضای میل مستقیم، در حال خروج از مکان طبیعی خود باشد چنانچه جسم در مکان طبیعی خود، اقتضایش سکون باشد و در خارج از مکان طبیعی، اقتضای حرکت داشته باشد، جواب آن است که اقتضای سکون، پس از حصول جسم در مکان طبیعی خود، متوقف می‌گردد ولی اقتضای میل دوری، پس از حصول جسم در مکان طبیعی متوقف نمی‌گردد!».

تالیف المباحث‌المشرقیه فخر رازی پیش از شرح اشارات او است (رجوع شود به صفحه ۶۷) از این رو، پیش از طرح این اشکال بر بوعلی، از آن آگاهی داشته و پاسخ آن را هم داده است و در «شرح اشارات» خود فقط آن اعتراض را ذکر کرده و اشاره‌ای بجواب آن نکرده است. در اینکه آیا انگیزه‌اش در «شرح اشارات» فقط ایراد اعتراض بر بوعلی و در هم شکستن قدرت علمی او بوده یا انگیزه دیگری داشته است و ... اعلم.

۱. فنقول: الطبيعة في اقتضاء السكون يجوز أن تتوقف على الحصول في حيز الطبيعي و أما في اقتضاء الميل المستدير فلا يجوز أن تتوقف عليه ... فنبت أن كل ما كان فيه ميل مستقيم يستحيل أن يكون فيه ميل مستدير ... فخر رازی - المباحث‌المشرقیه - ج ۱ - صفحه ۶۳۲.

تشکیک فخر رازی بر استدلال بوعلی که جسم فاقد میل طبیعی قابل حرکت قسری نیست و جواب خواجه به آن

بوعلی در «اشارات» می‌گوید:

«جسم فاقد میل طبیعی، پذیرای حرکت قسری نیست، وگرنه لازم می‌آید که زمان و مسافت حرکت قسری جسم دارای میل طبیعی، مساوی با زمان و مسافت حرکت قسری جسم فاقد میل طبیعی باشد که باطل است به این بیان:

«میل طبیعی سبب پیدایش حرکت طبیعی و مانع از بروز حرکت قسری است اگر زمان حرکت جسم دارای میل طبیعی در مسافت معین دو برابر زمان حرکت قسری جسم فاقد میل طبیعی در همان مسافت باشد و سپس همان محرک قسری، جسم دیگری را که میل طبیعی آن نصف میل طبیعی جسم ذی میل اولی باشد بحرکت درآورد، لازم خواهد آمد که زمان و مسافت حرکت قسری جسم ذی میل ضعیف، برابر زمان و مسافت حرکت جسم فاقد میل باشد و این باطل است، پس حرکت قسری جسم فاقد میل طبیعی، محال است»^۱.

اعتراض فخر رازی بر این استدلال بوعلی این است که: «لازمه حرکت قسری جسم فاقد میل طبیعی، این نیست که زمان آن، با زمان حرکت قسری جسم ذی میل ضعیف مساوی گردد. چون حرکت ذاتاً - صرف نظر از وجود مانع و عائق - مستدعی زمان است و همچنین حرکت در مسافت واقع است و بتبع تقسیم مسافت، تقسیم می‌پذیرد، از این رو، نصف حرکت، قبل از کل آن تحقق می‌یابد. پس حرکت جسم فاقد میل طبیعی بقوة قاسر - آنگونه که بوعلی مدعی شده - فاقد زمان نخواهد بود هرچند زمان حرکت قسری ذی میل ضعیف بیشتر خواهد بود چون علاوه بر مقدار زمان ناشی از نفس حرکت، مقدار زمان ناشی از عائق - میل طبیعی ضعیف - را هم دارا می‌باشد»^۲.

خواجه به این اعتراض چنین جواب می‌دهد:

۱. الجسم الذی لامیل فیه بانقوه و لابلانعمل، لا یقبل مبدلاً فسریناً ینحرک به و الا فلینحرک قسراً فی زمان ما، مسافة ما، ولینحرک مثلاً فی تلك المسافة جسم آخر فیه میل ما و ممانعة ... فتكون حرکتنا مقسورین ذی ممانع فیه و غیر ذی ممانع فیه متساوین فی الأحوال فی السرعة والبطور، و هذا محال ...

بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه بر اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ - ج ۲ - صفحه ۲۱۶.

۲. لقائل أن یقول: الحركة من حیث أنها حركة تستدعی زماناً لأن الحركة لا بد أن تكون عنی مسافة منقسمة فیکون نصفها حاصللاً قبل حصول کلها، فالحركة من حیث هی هی یستحیل خلوها عن الزمان والحركة الجسم الذی فیه میل طبیعی ... قدرأ آخر من الزمان بسبب العائق ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۸۶.

«برای حرکت، صرف نظر از سرعت و بطأ، وجودی در خارج نیست، و از طرفی وجود سرعت و بطأ هم بلحاظ اختلاف عائق - میل طبیعی - است پس حرکت صرف نظر از میل طبیعی وجود ندارد تا خود بخود زمان و مسافتی را اقتضا نماید و بلحاظ میل طبیعی هم زمان و مسافت دیگری را اقتضا کند. بنابراین حرکت قسری بدون وجود میل طبیعی عائق ممکن نخواهد بود»^۱.
فخر رازی اعتراض دیگری می نماید به این بیان :

«آنچه بوعلی بیان داشت که ؛ اگر جسم فاقد میل طبیعی، قابل حرکت قسری باشد لازم می آید زمان حرکت قسری فاقد میل طبیعی مساوی با زمان حرکت قسری جسم ذی میل ضعیف باشد. بفرض که این استدلال او صحیح باشد، لیکن از تساوی زمان این دو حرکت - حرکت قسری فاقد میل و ذی میل - محال لازم نمی آید چون ضعف قوه مؤثر گاه برابر با عدم آن قوه است مثلاً سقوط یک جزء از هزار جزء قطعه سنگی - که برابر خردلی است - با عدم سقوط آن در عدم ایجاد ضربه برابر است. این دلیل بوعلی در بیان عدم تحقق حرکت قسری بدون میل طبیعی، اگر صحیح باشد نیز دلالت خواهد کرد که بدون عائق حرکت طبیعی هم وجود پیدا نکند، از نظر اینکه لازم می آید زمان حرکت طبیعی بدون عائق مساوی با زمان حرکت طبیعی با عائق ضعیف باشد و چون این استدلال برای حکما در حرکت طبیعی مورد قبول نیست، پس در مورد حرکت قسری هم باید مورد قبول نباشد»^۲.

جواب خواجه از این اعتراض این است که :

«هر جزء از اجزاء قوه جسمانی، بشرط اتصال با اجزاء دیگر اگر مؤثر افتد، ضعف تأثیر آن جزء برابر با عدم، نخواهد بود و اگر ادامه تقسیمات قوه جسمانی بحدی برسد که برای اجزاء صغیر، تأثیری باقی نماند، این یک مانع خارجی محسوب شده و در این صورت آن قوه کلاً معدوم خواهد بود، نه آنکه تأثیر ضعیف آن برابر با عدم باشد. در مورد حرکت طبیعی، حق آن است که

۱. واعلم أنه لا يمكن أن يقال : الحركة بنفسها تستدعي شيئاً من الزمان والمسافة و بسبب السرعة و البطء، تستدعي شيئاً آخر لأن الحركة يمتنع أن توجد إلا على حدّ منها فهي مفردة غير موجودة و مالا وجود له، لا يستدعي شيئاً أصلاً ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ - ج ۲ - صفحه ۲۱۸.

۲. ... سلّمنا أنه يلزم ذلك لكن لم قلّم أنه محال فإن المؤثر إذا ضعف جداً جاز أن لا يؤثر، الا ترى أن سقوط جزء من الف جزء من خردلة من الحديد لا يؤثر ... لأن سلّمنا ذلك لكنّ الحجة التي ذكرتموها، كما تفنّضى نرقف الحركة القسرية على وجود ميل عائق عنها فكذلك تفنّضى توقف الحركة الطبيعية على وجود ميل عائق عنها ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۸۶.

آن نیز محتاج به معاقب است، لیکن لازم نیست معاقب آن نظیر حرکت قسری، در داخل جسم باشد، بلکه همان معاقب خارجی که عبارت از ملأ باشد در تحقق آن کفایت می نماید^۱

«نتیجه بحث»

در اینکه حرکت قسری محتاج به میل طبیعی است یا نه به اعتقاد فخر رازی در شرح اشارات حرکت قسری احتیاج به میل طبیعی ندارد و به بیان حکما که می گویند: «با فقدان میل طبیعی در حرکت قسری لازم می آید زمان حرکت قسری فاقد میل طبیعی، با زمان حرکت قسری دارای میل ضعیف، مساوی گردد که محال است» دو اعتراض وارد می کند یکی آنکه حرکت ذاتاً مستدعی زمان است و دیگر آنکه از تساوی زمان در حرکت مذکور - حرکت قسری ذی میل و فاقد میل - محالی لازم نخواهد آمد چون گاه ضعف قوه - میل طبیعی - برابر با عدم آن قوه می گردد.

خواجه به اعتراضاتش پاسخ داد که بتکرار آن نیازی نیست، لیکن در تأیید نظر خواجه دو مطلب را یادآوری می شود:

۱ - فخر رازی که معتقد است حرکت قسری نیاز به میل طبیعی ندارد، و برای نفس حرکت، صرف نظر از میل طبیعی، زمان قائل می گردد اما در جای دیگری از شرح اشاراتش سخنی دارد برخلاف آنچه در اینجا اظهار داشته است که حاصلش بشرح زیر است.

«سنگی که به بالا می اندازیم، پس از پایان قوه قاسر، بسمت پائین حرکت می کند، این برگشت سنگ، به اعتقاد بوعلی حرکتی است ناشی از قوه ای یعنی میل طبیعی که در سنگ است این نظر بوعلی درست است، نه نظر «ثابت بن قوه» که آن حرکت را ناشی از جاذبه زمین می داند چون حرکت طبیعی سنگ، اگر به جاذبه زمین باشد، بایستی، سرعت سنگ کوچک، زیادتر از حرکت سنگ بزرگ باشد، در حالی که جریان، عکس این است»^۲.

۱. والجواب عن الأول: أن من القوى الجسماني ما ... ينقسم بانقسام المحل و الاءعترض بالمتنوع عن التأثير بسبب غير وارد، لأنه بسبب مانع خارجي و قد اشترط في الفرض المذكور عدم المانع الخارجي و عن الثاني باحتياج الحركة الطبيعية ايضاً الى معاقب لم يلزم من الحجّة المذكورة أن يكون المعاقب داخل الجسم التّبيته ... خواجه نصير طوسي - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۲۲۵.

۲. ... أن ثابت بن قوه ذهب الى أن المدرة أما تعود الى السّفلى لأنّ بينها و بين كلبة الأرض مشابهة ... و الأصغر يُنجذب الى الأعظم متى ابطننا هذه المقالة، استقام مذهب الشيخ والدليل على فسادها أن انفعال الاصغر اعظم من انفعال الاعظم فنجذب كلية الأرض للمدرة اعظم من جذبها للحجارة العظيمة ولو - دنيا له پاورقی در صفحه بمد

طبق این سخن فخر رازی، نفس حرکت طبیعی، محتاج به میل طبیعی است بنابراین چگونه ممکن است نفس حرکت صرف نظر از میل طبیعی، اقتضاء زمان، داشته باشد.

۲ - فخر رازی که در «شرح اشارات» نیاز حرکت قسری را به میل طبیعی منکر می‌گردد در المباحث‌المشرقیه نظیر آنچه بوعلی بیان نموده معتقد شده است و آن اینکه وجود حرکت قسری بدون میل طبیعی امکان پذیر نیست، و استدلال او چنین است:

«حرکت قسری بدون میل طبیعی، فاقد زمان خواهد بود چنانچه برای حرکت قسری فاقد میل طبیعی قائل به زمان شویم و سپس فرض شود جسمی که دارای میل طبیعی است بهمان قوه قاسر بحرکت درآید، زمان آن طولانی تر - مثلاً ده برابر زمان حرکت جسم فاقد میل - خواهد بود و بعد جسم دیگری که میل طبیعی آن به یک دهم میل طبیعی جسم مفروض قبلی تنزل کرده باشد، با همان قوه قاسر حرکت کند، زمان آن با زمان حرکت جسم فاقد میل، مساوی خواهد بود و این باطل است، پس حرکت قسری جسم فاقد میل طبیعی محال می‌باشد».

بنابراین، اعتقاد فخر رازی در «المباحث‌المشرقیه» موافق همان اعتقاد خواجه است که در جواب اعتراضات وی که بر بوعلی ایراد نموده بیان داشته است.

بقیه باورفی از صفحه قبل - کان عود المدرة بجذب كلية الارض اباها لرجب آن - فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۸۰.

۱. فلور قدرنا جسماً لا يكون فيه ميلاً اصلاً و حرّكه محرّك ... محال أن تقع في زمان لأننا لو حرّكنا جسماً آخر ذا ميل، حرّكته تقع في زمان اطول من زمان عديم الميل ... و نقدر أن زمانه عشرة امثال زمان عديم الميل ... فلور قدرنا جسماً ليس فيه من الميل إلا عشر الميل الأزل و جب أن يكون زمان تلك الحركة عشر زمان الحركة الأولى ... ليكون زمان عديم الميل و ذي الميل واحد ... فأذا ما لا يكون فيه ميل بمنع أن يكون منحرّكاً ... فخر رازی - المباحث‌المشرقیه - انتشارات مكتبة الأسدی - طهران ۱۹۶۶ - ج ۱ - صفحه ۶۳۰.

تشکیک فخر رازی بر دلیل بوعلی در اثبات وجود «زمان» و جواب خواجه به آن. «زمان» مقدار حرکت دوری است، بوعلی دلیل بر اثبات وجود «زمان» می آورد و فخر رازی بر آن تشکیک وارد می کند، و خواجه جواب می دهد. پس از ذکر دلیل بوعلی به بررسی گفتار خواجه و فخر رازی می پردازیم.

بوعلی در «اشارات» در بیان اثبات وجود زمان چنین می گوید:

«حادث و پدیده بجیزی می گویند که قبلاً نبوده و بعداً هستی پیدا کرده باشد. عبارت دیگر برای حادث، قبلی بوده که در آن نبوده است؛ و قبلیت حادث نه مانند قبلیت یک بر دو است، چون قبل و بعد در قبلیت یک بر دو قابل اجتماع اند ولی قبلیت حادث با حصول بعدیت آن باقی نمی ماند پس قابل اجتماع نیستند. تجدد بعدیت در حادث پس از قبلیتی است که باطل شده باشد، و قبلیت حادث هم، خود عدم نیست، چون گاه عدم بعد واقع می گردد و آن قبلیت حادث، خود فاعل هم نیست چون فاعل قبل از حادث و با آن و بعد از آن هم می آید. پس امر دیگری باید باشد که قبلیت و بعدیت عارض بر عدم و وجود حادث منتهی به آن شوند و آن امر هم باید پیوسته در تجدد - یعنی نوشدن و نیست شدن - باشد. اتصال و پیوستگی آن امر هم چون در مقدار، منطبق با حرکت است. مرکب از اجزاء لایتجزی نخواهد بود و آن عبارت از زمان است»^۱.

طبق این کلام بوعلی قبلیت و بعدیت ذاتی زمان و برای امور دیگر عرضی اند.

اعتراض فخر رازی بر دلیل اثبات وجود «زمان» چنین است: «این دلیل بر اثبات وجود زمان فرع بر ثبوت قبلیت و بعدیت در خارج است و حال آنکه چنین نیست و گرنه از نسبت قبلیت و بعدیت بغیر، یا قبل آن غیر یا با آن و یا بعد آن خواهند بود که لازم می آید برای قبلیت، قبلیت دیگری باشد و بهمین ترتیب که موجب تسلسل باطل است. اگر گویند قبلیت قبل ذاتی آن است و موجب تسلسل نخواهد شد جواب آن است که بودن شیء قبل شیء دیگر، امری است نسبی و عارض بر غیر و عارض هم متأخر از معروض است و متأخر از شیء عین آن شیء

۱. الحوادث بعد ما لم یکن، له قبل لم یکن فیہ، لیس کقبلیة الواحد الّتی هی علی الأثنین، الّتی قد یكون بها ما هو قبل و ما هو بعد معاً، فی حصول الوجود، بل قبلیة قبل لانتبت مع البعد ... ففیه تجدد بعدیة بعد قبلیة باطله. و لیس تلك القبلیة هی نفس العدم، فقد یكون العدم بعد، و لا ذات الفاعل فقد یكون قبل و مع و بعد. ففی شیء آخر لا یزال فیہ تجدد و تصرّف علی الأتصال و قد علمت أن مثل هذا الأتصال انذی یوازی الحركات فی المقادیر، لم یکن يتألف من غیر متقسمات ... بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه بر اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ - ج ۲ - صفحه ۸۲.

نخواهد بود. پس باید برای هر قبلیت، قبلی باشد که موجب تسلسل است.^۱

خواجه به این اعتراض بر دلیل وجود زمان چنین پاسخ می‌دهد:

«زمان موجود در خارج است، و قبلیت نیز ذاتی زمان است (پس عروض قبلیت و بعدیت به اجزاء زمان چون ذاتی است موجب وجود زمان دیگری نخواهد شد) ولی عروض قبلیت بر غیر زمان، بسبب زمان است و آن عروض نیز در عقل است نه در خارج، لیکن خود قبلیت از موجوداتی نیست که مختص بزمان خاصی باشد بلکه از امور اعتباری است، می‌توان آن را در تمام زمانها تعقل نمود. اگر قبلیت برای زمان معینی اعتبار گردد می‌توان برای آن، قبلیت دیگری اعتبار نمود و موجب تسلسل هم نخواهد شد چون از امور اعتباری است تسلسلی که به اعتبار ذهن تحقق یابد با قطع اعتبار ذهن هم منقطع می‌گردد»^۲.

فخر رازی اعتراض خود را به بیان دیگر چنین طرح می‌کند:

«از قبلیت و بعدیت حادث، وجود «زمان» اثبات نمی‌شود چون قبلیت و بعدیت از امور اعتباری هستند نه از امور وجودی و اگر از امور وجودی باشند، از اتصاف عدم حادث به قبلیت لازم خواهد آمد که معدوم به امر وجودی اتصاف پیدا کند و این هم محال است»^۳.

خواجه در جواب می‌گوید:

«عدم مقید بشیء بسبب تعقل آن شیء، قابل تعقل است و پس از تعقل هم، عروض

۱. ... أن القبلیة والبعدیة والمعیة ... أن كانت اموراً وجودیة فی الخارج فهی منی نسبت الی غیرها فلا بل أن یکون موجودة أما قبل ذلك الغیر او معه او بعده فیلزم أن یکون للقبلیة قبلیة اخرى ... ثم الکلام فیها کالکلام فی الأوّل و یلزم التسلسل ... لا یقال: القبلیة تكون قبلاً لذاتها لا لغيرها، فانقطع التسلسل لأننا نقول کون اشیء قبلاً لشیء آخر إضافة عارضة بالنسبة الی الغیر، والأضافة العارضة متأخرة کون القبلیة قبلاً لشیء آخر یستحيل أن یکون عین ذاته ... فخر رازی - شرح اشارات - المطبعة الخریه - المصر ۱۳۲۵ هـ - ج ۱ - صفحه ۲۲۲.

۲. ... أن الزمان هو الموجود فی الخارج الذي نلحقه القبلیة لذاته و نلحق ما سواه مما يقع فی سببه فی العقل أما نفس القبلیة فلیس هو من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لأنها امر اعتباری یصح تعقله فی جمیع الأزمنة و أن أخذ من حيث يقع فی زمان معین کان حکمه حکم سایر الموجودات فی لحوق قبلیة اخرى یعتبرها الذهن به ولا ینسلسل ذلك بل ینقطع بانقطاع الاعتبار الذهنی ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۳ - ۹ - ۸۸.

۳. أن ما ذکرتموه أن عدم الحادث قبل وجوده فوصفتم بعدم القبلیة فلو كانت القبلیة صفة وجودیة لزم اتصاف المعدوم بالموجود و أنه محال ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۲۲۲.

اعتبارات عقلی، مانند قبلیت و بعدیت، بر آن عدم، صحیح است.^۱

اشکال سوم فخر رازی بر دلیل وجود «زمان» این است که «بوعلی که می‌گوید قبلیت عدم حادث با بعدیت وجود آن که قابل اجتماع نیستند، حاکی از این است که باید چیزی به اقتضای ذات خود تجدد داشته باشد و آن زمان است این کلام او کلام درستی نیست، چون قبلیت و بعدیت اجزاء «زمان» هم قابل اجتماع نیستند و عدم اجتماع قبل و بعد اگر دلیل بر وجود زمان باشد لازم می‌آید که برای «زمان» هم زمان دیگر باشد. و اگر عدم اجتماع قبل و بعد حادث، دلالت بر وجود زمان نکند. دلیل بوعلی در اثبات وجود زمان کلاً باطل خواهد بود. اگر گویند تقدم بعضی از اجزاء زمان بر بعضی دیگر چون ذاتی است، اقتضای وجود زمان دیگری را نمی‌نماید، برخلاف قبلیت و بعدیت عدم و وجود حادث چون ذاتی حادث نیستند لذا اقتضاء وجود «زمان» را دارد. جواب آن است که اجزاء زمان اگر متساوی در ماهیت باشند، دیگر نمی‌توان قائل بتقدم ذاتی بعضی از اجزاء زمان بر بعضی دیگر شد و اگر متساوی در ماهیت نباشند، لازم می‌آید زمان مرکب از آنات باشد و متصل واحد نباشد و چون انطباق با حرکت پیدا نمی‌کند، زمان اثبات نمی‌گردد.^۲

پاسخ خواجه از این اشکال این است:

«ماهیت «زمان» اتصال غیر مستقر است تجزیه آن فقط در «وهم» است اجزاء بالفعل ندارد و تا اجزائی در «وهم» برای «زمان» فرض نشود، تقدم و تأخر هم برای آن نخواهد بود لذا چنان نیست که تقدم و تأخر عارض بر اجزاء آن باشند. بلکه همان تصور عدم استقرار که ماهیت «زمان» است موجب تصور تقدم و تأخر، برای اجزاء آن خواهد بود و معنی تقدم و تأخر ذاتی برای اجزاء زمان بهمین معنی است و چیزی که «عدم استقرار» ماهیت آن نیست ولی با عدم

۱. ... أن ... العدم المفید بشیء ما یكون معقولاً بسبب ذلك الشيء، و بصح لحوق الاعتبارات العقلية به حيث هو معقول ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - ج ۳ - صفحه ۹۰.

۲. ... أن اجزاء الزمان أيضاً لا توجدان معاً و أن كان هذا النوع من الضلابة لا يحصل إلا بالزمان ... فليفتقر الزمان الى زمان آخر و أن كان لا يفتقر الى زمان فقد بطل الاستدلال بالكثبة لا يقال الفرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده و بين تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض ... لأن ماهيته تقتضي لذاتها أن يكون بعض اجزائها قبل البعض فلاجرم استغنت الضلابة والبعدية الحاصلتان فيه عن زمان آخر فأما غير الزمان فليس كذلك ... والجواب أن اجزاء المفترضة في الزمان أما أن تكون متساوية في الماهية أو لا تكون فإن كانت متساوية استحال أن يكون بعضها لذاته متقدماً على البعض، و أن لم يكن متساوية لزم تركيب الزمان من الأناات .. فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ -

استقرار، مقارن می‌گردد مانند حرکت و غیره عنوان متقدم و متأخر بر آن صدق خواهد کرد چون به این طریق تقدم و تأخر عارض بر آن می‌شود. فرق تقدم و تأخر ذاتی و غیر ذاتی نیز همین است و لذا تصور امروز و دیروز، در تأخر امروز از دیروز کفایت می‌کند، ولی تصور عدم وجود، در تقدم یکی از آن دو بر دیگری کفایت نمی‌کند. جز بعروض تقدم بر یکی از آنها^۱

«نتیجه بحث»

بوعلی از طریق قابل اجتماع نبودن قبلیت عدم حادث با بعدیت وجود آن، وجود زمان را اثبات نمود. فخر رازی اعتراضاتی وارد کرد، از جمله آنکه قابل اجتماع نبودن قبلیت عدم حادث با بعدیت وجود آن در دلالت بر وجود زمان فرع بر وجود خارجی قبلیت و بعدیت است در حالی که وجود خارجی ندارند وگرنه از اتصاف عدم حادث به قبلیت اتصاف معدوم به موجود لازم می‌آید که محال می‌باشد. همچنین اگر قبلیت موجود در خارج باشد چون بغیر نسبت داده شود و قبل از آن غیر باشد لازم می‌آید که برای قبلیت، قبلیت دیگری باشد که موجب تسلسل باطل است.

چیزی که نظر خواجه را تأیید می‌کند که دلیل بوعلی بر اثبات وجود زمان درست است، کلام فخر رازی در المباحث المشرقیه است چه او در این کتاب همان دلیل بوعلی را با اندک تفاوت در اثبات وجود زمان آورده است.

دلیل فخر رازی در المباحث المشرقیه چنین است:

فرض کنید وجود چیزی اگر با عدم چیز دیگری معیت داشته باشد مانند وجود پدر که با عدم پسر معیت دارد با موجود شدن پسر وجود پدر که مقارن با عدم پسر بوده، بر وجود پسر مقدم است و از طرفی چون وجود پدر مقارن با وجود پسر است معیت با وجود آن دارد. پس قبلیت پدر، ذاتی او نیست چون گاهی هم معیت با وجود پسر دارد و قبلیت زایل می‌گردد پس عروض قبلیت و بعدیت بر پدر و پسر ذاتی آن دو نیست، بلکه به خاطر امر دیگری غیر ذات آن

۱. والجواب: أن الزمان ليس له ماهية غير اتصال الأنفشاء والتجدد و ذلك الاتصال لا يتجزى إلا في الوهم، فليس له اجزاء بالفعل... ثم إذا فرض له اجزاء فالتقدم والتأخر ليسا بعروضين بعرضان للأجزاء و تصير الأجزاء بسببهما متقدماً و متأخراً بل تصور عدم استقرار الذي هو حقيقه الزمان يستلزم تصور تقدم و تأخر للأجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لشيء آخر. هذا معنى لحرق التقدم و التأخر الذاتيين به و أما ماله حقيقه غير عدم الاستقرار بفارنها عدم استقرار كالحركة و غيرها فأنها بصير متقدماً و متأخراً بتصور عروضهما له و هذا هو الفرق... -
خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - ج ۳ - صفحه ۹۳.

دو می‌باشد و عروض قبلیت و بعدیت، بر آن امری که ذاتی آن دو نباشد بسبب امر دیگری است و بهمین ترتیب که منتهی خواهد شد به امری که قبلیت و بعدیت ذاتی آن امر باشد چون «ما بالعرض» منتهی به «ما بالذات» می‌گردد، و آن «زمان» است که بعضی از اجزاء زمان ذاتاً مقدم و بعضی دیگر ذاتاً مؤخراند.^۱

بنابراین دلیل بوعلی از طریق مجامع نبودن قبلیت عدم حادث با بعدیت وجود آن در اثبات وجود زمان اگر کافی نباشد دلیلی هم که فخر رازی در المباحث المشرقیه آورده باید در اثبات زمان کافی نباشد و آن اعتراضات که او بر دلیل بوعلی وارد کرده بر دلیل او هم وارد خواهد بود.

فخر رازی پس از آنکه آن اعتراضات را در «شرح اشارات» بر دلیل بوعلی وارد کرد، لازم بود که طریق اثبات وجود «زمان» را یادآوری می‌نمود و یا تصریح می‌کرد که برای اثبات وجود «زمان» دلیل وجود ندارد و یا اصلاً منکر وجود «زمان» می‌شد. و بدون یادآوری هیچیک از این امور مسئله را پایان داده است.

۱. ... أن الشيء إذا كان له وجود مع عدم بشيء آخر ثم صار ذلك المعدوم موجوداً ... كتقدم الأدب على الأبن ... و أن تقدم الأب على الأبن لبس بذاته، فأنما جوهر الأب قد وجد مفارناً بجوهر الأبن، فيكون بهذه الاعتبار مع الأبن لاقبله ... فظهر أن عروض القبليّة و البعدية للأب و الأبن ليس نذاتيهما، فأذا ذلك لغيرهما و لذلك الغير ابضاً ليس لذاته بل بسبب غيره، فعلى كل حال لا بد أن ينتهي الى ما يكون عروض القبليّة و البعدية له لذاته ... و ذلك هو الزمان و لا نفي بالزمان إلا الذي يكون جزء منه لذاته قبل جزء منه، و جزء منه لذاته بعد جزء منه ... فخر رازی - المباحث المشرقیه - انتشارات مكتبة الأسدی - طهران ۱۹۶۶ - ج ۱ - صفحه ۶۵۶.

فصل دوم از بخش دوم در نفس است

فلاسفه برای مسائل «نفس» اهمیّت خاصی قائل اند، معمولاً کتاب یا فصل جداگانه‌ای را در فلسفه به آن اختصاص داده‌اند، بوعلی نیز در «اشارات»، نمط هفتم را به بررسی مسائل نفس اختصاص داده است.

ما نیز به تبعیّت از آنان، مسائل اختلافی خواجه و فخر رازی را در مورد نفس، در فصل جداگانه‌ای می‌آوریم.

اعتراض فخر رازی بر دلیل بوعلی در اثبات نفس و جواب خواجه به آن

بوعلی در «اشارات» بیانی در اثبات نفس آورده و فخر رازی در شرح خود بر «اشارات» اعتراضاتی بر بیان او وارد می‌کند. خواجه جواب اعتراضات او را می‌دهد، از این رو، ابتدا کلام بوعلی، بعد به ذکر آن اعتراضات و پاسخها می‌پردازیم.

بوعلی در «اشارات» در اثبات نفس می‌گوید:

«آدمی در آن حال که اموری را ادراک می‌کند از ذات خود غافل نیست، بیدار، بینا و خفته یا مست و ... در هر حال که باشد از درک ذات خود غافل نیست، حتی اگر فرض شود، اندامهای بدنش از هم گسسته و معلق در هوا و متأثر از آن نباشد. در این حال که از همه چیز غافل است از ادراک ذات خود غافل نخواهد بود.

در این مورد سئوالی پیش می‌آید که آیا ادراک کننده ذات و نفس ناطقه آدمی چیست؟ حواس ظاهری یا باطنی و یا عقل؟ ...

جواب آن است که هیچیک بلکه «نفس» خود ادراک کننده خود است. احتمال اینکه آدمی ذات خود را بوسیله فعل خود درمی‌یابد - به این طریق که چون «فکر می‌کنم پس هستم» - درست نیست، زیرا اثبات نفس را بگونه‌ای آوردیم - انسان معلق در فضا - که هیچ فعل و حرکتی برای او نباشد ...»!

۱. أُرْجِعْ إِلَى نَفْسِكَ وَ تَأَمَّلْ إِذَا كُنْتَ صَاحِباً بِلِ و عَلَى بَعْضِ أَحْوَالِكْ غَيْرَهَا تَغْفُنُ النَّسْءَ نَفْطَةً صَاحِبَةً، هَلْ تَغْفُلُ عَنِ وُجُودِ ذَاتِكَ ... حَتَّى أَنْ النَّائِمِ فِي نَوْمِهِ وَ السُّكْرَانِ فِي سُكْرِهِ لَا يَمْرَبُ ذَانَهُ عَنِ ذَانِهِ ... قَدْ غَفَلْتَ عَنِ كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا ثَبُوتَ اثْبَتِهَا ... لَمَّا نَقُولُ: إِنَّمَا اثْبَتُ ذَاتِي بِوَسْطِ مَنْ فَعَلِي فَيَجِبُ أَدْنُ أَنْ - دِنْبَالَهُ بَاوْرَقِي فِي صَفْحَةِ بَعْدِ

فخر رازی می‌گوید :

«بوعلی برای درک و شعوری که آدمی بذات خود دارد مراتبی قائل شد :
در حال ادراک محسوسات، از «ذات» خود غافل نیست. در خواب که احساسی نیست،
باز از «خود» غافل نیست. در حال مستی که نه احساس ظاهری است و نه باطنی، از «ذات» خود
غافل نیست. در حال گسستگی اعضاء که نمی‌تواند ادراکی از غیر داشته باشد باز از درک «ذات»
خود غافل نیست. این همه دقت که بوعلی بکار برده، مع الوصف بیانش در اثبات «نفس» خالی از
نقص نیست، زیرا آنچه می‌گوید :

«آدمی هیچگاه از ذات خود غافل نیست»

نه از قضایای اولی است و نه دلیل بر اثبات آن آورده است، از قضایای اولی نیست چون قضیه
مذکور را اگر با قضیه «کل بزرگتر از جزء است» مقایسه کنیم، به اندازه آن ظهور در مفهوم خود
ندارد. بنابراین نیاز به دلیل دارد اما دلیل ارائه نتموده است»^۱.

خواجه به اعتراضش چنین پاسخ می‌دهد :

«فخر رازی دلیل بوعلی را، بر اینکه «آدمی هیچگاه از ذات خود غافل نیست» کافی
ندانست به این بیان که قضیه بالا نه قضیه اولی است و نه در اثبات آن برهانی ذکر نموده است و
سخنانی از این قبیل که در این مورد دارد تماماً خبط است، در حدی که نیازی به پاسخ احساس
نمی‌شود»^۲.

فخر رازی اعتراض دیگر خود را چنین طرح می‌کند :

«بوعلی در اثبات «نفس» سخن را به درازا کشاند در حالی که کافی بود گفته شود :

«آدمی گاه بخود علم پیدا می‌کند ولی از وجود اعضاء خود غافل است و چون معلوم
مغایر با غیر معلوم است پس ذات آدمی غیر از اعضاء او می‌باشد» این مختصر ما را از آنهمه

بهبه باور فی از صفحه قبل - بكون لك فعل ثبته فی الفرض المذكور و حركة او غير ذلك ففی اعتبارنا الفرض
المذكور جعلناك بمعزل من ذلك - بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه - انتشارات حیدری - تهران
۱۳۷۹ هـ - ج ۲ - صفحه ۲۹۲ و ۲۹۶.

۱ ... فنقول أن تلك القضية هل هي أولية أم لا فتشبه أن لا تكون أولية لأننا إذا عرضنا على عقلنا هذه القضية و
عرضنا على العقل أيضاً أن انكّل اعظم من الجزء لا نجد القضية الأولى في الجلاء و انظهور مثل القضية الثانية -
فخر رازی - شرح اشارات - المطبعة الخيرية - المصر ۱۳۲۵ هـ - ج ۱ - صفحه ۱۲۲.

۲. قول الفاضل الشارح : أن الشيخ لم يبين أن هذه القضية أولية أو برهانية ثم حكمه عليها بأنها برهانية ... خبط
كلها لا فائدة في الاشتغال بها ... - خواجه نصير طوسی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۲۹۲.

تفصیل بی نیاز می نماید. بفرض که آدمی بذات خود علم پیدا کند لیکن تصویری از «نفس» برایش حاصل نمی شود پس لازم بود بر بوعلی بر اینکه «ذات» آدمی همان «نفس» او است دلیلی ارائه می نمود^۱.

خواجه در خطاب به فخر رازی می گوید :

«مقصود شما از «نفس» چیست؟ اگر «نفس» آدمی همان «ذات» مدرک و محرک او باشد، پس فرقی در میان نیست تا برای «این همانی» نیاز به ارائه دلیل باشد و اگر به اعتقاد شما «نفس» غیر از «ذات» مخصوص آدمی است بوعلی را چنین قصدی نبوده است بر فخر رازی پوشیده نبوده که مراد بوعلی از نفس آدمی، همان ذات او است، ولی جهت تقرب به جهال خود را بتجاهل زده است^۲.

«نتیجه بحث»

فخر رازی بیان بوعلی را در «اشارات» در اثبات «نفس» کافی نمی بیند از این رو، اعتراضاتی بر آن وارد می کند خواهجه به دفاع از بوعلی، اعتراضاتش را پاسخ می دهد. ما صرف نظر از تکرار بیانات قبلی چند مطلب را در تأیید نظر خواهجه که کلام بوعلی در اثبات «نفس» وافی بمقصود است یادآوری می نمائیم.

دلیلی که فخر رازی در «المباحث المشرقیه» در اثبات نفس پسندیده است این است :
«قوه ای که در آدمی تمام مدرکات را ادراک می نماید یک چیز است و آن جسم نخواهد بود، چون جسم بلعاط اینک جسم است مدرک (بکسر راء) نیست و جسمانی هم نخواهد بود، چون اگر به تمام اجزاء بدن قائم باشد لازم می آید هر جزء از بدن : بینا، شنوا، متفکر و عاقل باشد که نیست. و اگر قائم ببعضی از اجزاء بدن باشد، لازم می آید یک جزء از بدن : هم شنوا بینا و متخیل و عاقل باشد که نیست. پس آن قوه که در آدمی همه مدرکات حتی ذات خود را ادراک

۱. ... نقول : لا شك أنه قد يتفق للأنسان أن يكون عالماً بوجوده و ثبوته و أن كان غافلاً عن جميع أعضائه و المعلوم مغاير لغير المعلوم. فهو بینه مغاير لجميع الأعضاء، و هذا القدر من الكلام بغنى عن التطويلات ... فهو معارض بالنفس فإن كان احد يعلم ذاته المخصوصه مع أنه لا يخطر بباله تصور النفس ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۲۴.

۲. ... ليت شعري ما يزيد بالنفس التي يقولون بها، أن أراد به ذات الإنسان المدركة و المحركة فلما غاية و أن أراد بها شيئاً آخر، فالشيخ لم يقل بها ... هذا الرجل اعظم قدراً من ان بجهل امثال هذا، لكنه بتجاهل في كثير من المواضع تقرباً الى الجهال ... - خواهجه نصير طوسی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۲۹۸.

می‌نماید باید جوهر مجرد باشد^۱.

بر این دلیل فخر رازی، همان اعتراض که بر بوعلی وارد کرده، وارد خواهد بود زیرا آنچه می‌گوید:

«مدرک تمام اشیاء درک شده جوهری است مجرد» نه از قضایای اولیه است و نه دلیل بر اثبات آن آورده است. هر جواب که از این اعتراض بدهد همان جواب اعتراضی خواهد بود که او بر بوعلی وارد کرده است.

فخر رازی در یکی از اعتراضهایش بیان داشت: «بوعلی سخن را در اثبات نفس به درازا کشاند و کافی بود که بگوید:

«آدمی در عین علم بوجود خود غافل از اعضاء خود می‌باشد و چون معلوم مغایر با غیر معلوم است پس شخصیت آدمی اندام او نمی‌باشد».

می‌گوئیم، این اعتراض بر خود او هم وارد است چون کلامش در «المباحث المشرقیه» در این حد از اختصار نیست.

اعتراض دیگرش بر بوعلی این بود که:

«از بیان بوعلی در «اشارات» فقط «ذات مخصوص» انسان ثابت می‌شود و اما از اینکه این ذات مخصوص همان «نفس» است که در مقام اثبات آن بوده یا نه برهانی ارائه نداده است. باید یادآور شد، که فخر رازی خود در «المباحث المشرقیه» تصریح می‌کند که فرقی میان «نفس» و «ذات» نیست، کلامش در «المباحث المشرقیه» چنین است:

«کسی که می‌گوید: نفس من و نفس تو، مقصودش، همان ذات و حقیقت مخصوص است و چون می‌گوید: نفسم خوشحال یا رنجیده شد، در نزدش فرقی میان نفس و ذات و من، نخواهد بود^۲».

بنابراین، این اعتراض فخر رازی هم بر بیان بوعلی وارد نمی‌باشد.

۱. ... اندرک اما جسم او صفة قائمة بالجسم و اما لا یكون جسماً و لا قائمة بالجسم. و الأوّل باطل لأنّ الجسم من حیث هو جسم لا یمكن أن یكون مدرکاً والثانی ایضاً باطل لأنّ تلك الصفة أما أن تكون قائمة بجمیع اجزاء البدن لکان کل جزء من اجزاء البدن مامعاً و مبصراً ... و اما أن تكون قائمة ببعض اجزاء البدن بلزم أن یكون فی البدن عضو واحد ذلك العضو سامع، مبصر ... فهو جوهر مجرد و ذلک هو المطلوب ... - فخر رازی - المباحث المشرقیه - ج ۲ - صفحه ۳۷۸.

۲. ... و لیس أحد یقول نفسی و نفسک ... ألا تبیر به الی الذات و الحقیقة فأنت یقول فرحت نفسی و تألمت نفسی و لا فرقی عنده بین ذلک و بین أن یقول نفسی و ذاتی و بین أن یقول أنا ... - فخر رازی - «المباحث المشرقیه» - ج ۲ - صفحه ۳۲۴.

اختلاف خواجه با فخر رازی در کیفیت تقدم قوه مدرکه بر محرکه
 بوعلی در «اشارات» پس از اثبات «نفس» از قوه مدرکه و سپس از قوه محرکه سخن
 بمیان آورده است.

فخر رازی بر اینکه چرا بوعلی، مدرکه را بر محرکه، مقدم داشته، تعلیلی ذکر می‌کند؛ ولی
 خواجه آن را نمی‌پسندد و تعلیل دیگری می‌آورد. ابتدا اشاره‌ای به کلام بوعلی و بعد نقطه نظر
 فخر رازی و خواجه را در این مسئله می‌آوریم.

بوعلی در اشارات می‌گوید:

«شک نیست از اینکه هر کس ادراکی از حقیقت و ذات خود دارد، ادراک کننده، نه یکی از
 حواس ظاهری بدن است و نه اعضای باطنی مانند: قلب و دماغ زیرا با غفلت از این امور و افعال
 آنها، ذات خود را درمی‌یابیم...»^۱.

پس از فراغت از این کلام که در اثبات «نفس» است سخن خود را چنین ادامه می‌دهد:
 «ادراک آن است که حقیقت شیء نزد ادراک کننده متمثل گردد، و دریابنده آن را مشاهده
 کند»^۲.

فخر رازی می‌گوید:

«از اینکه بوعلی پس از اثبات نفس، از قوه مدرکه سخن گفته و قوه محرکه را پس از آن
 عنوان می‌کند، به این دلیل بوده که «مدرکه» تقدم طبیعی دارد و بوعلی هم چنان کرد تا وضع
 مطابقت با طبع نماید؛ قوه مدرکه از آنجهت بر قوه محرکه، تقدم طبیعی دارد که حرکت اختیاری،
 تابع ادراک است و تا مطلوب و غایت حرکت ادراک نگردد، حرکتی بسوی آن انجام نخواهد شد،
 و این بر همه معلوم است، لذا بعضی بر آن شدتند که: بعضی از حیوانات مانند صدف و اسفنج
 و... ادراک دارند، لیکن حرکت ارادی ندارند، گرچه این مذهب باطلی است ولی این حقیقت را
 که «ادراک» تقدم طبیعی بر تحریک دارد، معلوم می‌نماید»^۳.

۱. ... بما ذا تدرك ذاتك و ما المدرك من ذاتك ... و ليس ابضاً إلا من ظواهر اعضائك. لا ... فأنا قد كنا اغفلنا
 الحواس عن أفعالها و ليس المدرك حينئذ عضواً من اعضائك كقلب او دماغ و كيف و قد يخفى عليك وجودهما
 ... بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه - ج ۲ - صفحه ۵ - ۲۹۲.

۲. درک انشی، هر آن تكون حقیقه متمثلة عند المدرك بشاهدها ما به بدرک ... - مأخذ قبل - صفحه ۳۰۸.

۳. كما قدم الكلام في القوى المدركة على الكلام في القوى المحركة لأن الحركة الاختيارية لا توجد إلا عند
 الشعور بمطوب لو مهروب عنه فيكون التحريك متفرعاً على الأدراك و لأجل ذلك - دنباله باورقی در صفحه بعد
 بقیه باورقی از صفحه قبل - ذهب بعضهم الى أنه يجوز خلو بعض الحيوانات عن القوة المحركة الاختيارية مثل

خواجه این بیان فخر رازی را در تقدّم قوّه مدرکه بر محرکه نمی‌پسندد و لذا می‌گوید :
 «همچنانکه احتمال تقدّم ادراک بر تحریک می‌رود، عکس آنهم ممکن است تحقق یابد،
 زیرا احتیاج حیوان به «ادراک» تابع حرکت آن است، چون به این جهت «درک ملایم» می‌کند تا
 بسوی آن حرکت کند و به این دلیل نیز درک غیر ملایم می‌کند تا بوسیله حرکت از آن دور گردد.
 پس حرکت، غایت ادراک است و غایت، مقدّم بر ذی‌الغایه است و نباتات هم بلحاظ فقدان
 حرکت است که، ادراک ندارند، لیکن حقّ آن است که هیچیک از ادراک و تحریک، تقدّم طبیعی بر
 دیگری ندارد دو فصلی هستند برای حیوان، متساوی در رتبه، اگر برای ادراک، تقدّمی بر تحریک
 باشد، تقدّم شرفی است، زیرا «ادراک» برای انسان مطلوب بالذات است ولی حرکت مطلوب
 بالغیر است»^۱.

«نتیجه بحث»

در اینکه قوّه مدرکه و محرکه کدام بر دیگری مقدّم است بگفته فخر رازی مدرکه مقدّم بر
 محرکه است بتقدّم طبیعی به این بیان که اول، غایت حرکت ادراک می‌شود سپس حرکت بسوی
 آن انجام می‌گیرد.

به اعتقاد خواجه بحسب طبع، رتبه هیچیک از ادراک و تحریک بر دیگری مقدّم نیست،
 بلکه به اقتضای طبع، متساوی در رتبه‌اند، لیکن ادراک دارای یک امتیاز خاصی است و آن اینکه
 «ادراک»، مطلوب بالذات انسان است و «حرکت» مطلوب بالغیر است از این رو، ادراک را تقدّمی
 بر حرکت خواهد بود و آن تقدّم شرفی است.

می‌گوئیم، از بیانات گذشته معلوم گردید که خواجه در اصل تقدّم «ادراک» بر «تحریک»
 با فخر رازی موافق است، لیکن در نوع تقدّم با او مخالف است، فخر رازی تقدّم ادراک را بر
 تحریک طبیعی می‌داند ولی خواجه برای ادراک تقدّم شرفی قائل است.

خواجه علاوه بر این، دو نظریه دیگری هم بیان داشت که بظاهر ناسازگارند و آن اینکه در
 موردی اظهار می‌دارد، این احتمال که حرکت را تقدّم طبیعی بر ادراک باشد، نیز وجود دارد چون

الأصداف و الأسفنجيات ... فلما كان الإله ادراكاً متقدماً على التحريك طبعاً استحق التقديم عليه وضحاً ... - فخر
 رازی - شرح اشارات - المطبعة الخيرية - المنصر ۱۳۲۵ هـ - ج ۱ - صفحه ۱۳۰.

۱. ... يمكن أيضاً أن يقال : أنما احتاج الحيوان إلى الإله ادراكاً لأجل الحركة حتى يتحرك على الآخر من هذه الحجة
 و لذلك جعلنا مبدئي فصلين متساويين في الرتبة للحيوان بل الوجه في تقدم الإله ادراكاً على الحركة أنه اشرف منها
 لأنه قد يكون ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۲ - صفحه ۳۱۰.

حیوان، درک ملایم می‌کند، تا بسوی آن حرکت کند، پس حرکت «غایت» ادراک است و غایت بحسب طبع مقدّم بر ذی‌الغایه می‌باشد از این رو، حرکت طبعاً مقدّم بر ادراک می‌باشد، ولی او بدون اینکه بعداً این احتمال را ابطال کند بلافاصله می‌گوید: «حق آن است که هیچیک از «ادراک» و «تحریک» را تقدّمی بر دیگری نیست».

و حال آنکه لازم بود که این اظهار عقیده او، پس از ابطال آن احتمال ذکر می‌شد. و یا این ادعا را که: «ادراک و تحریک، متساوی در رتبه‌اند و هیچیک بحسب طبع تقدّمی بر دیگری ندارد».

با ذکر دلیل یا با توضیحی گرچه مختصر، بیان می‌نمود، تا موجب تقویت اعتقاد او و تضعیف احتمال مخالف می‌گردید.

اختلاف خواجه و فخر رازی در معنی علم و ادراک

در اینکه علم از چه مقوله‌ای است، از مسائل اختلافی میان حکما است، فخر رازی آن را، از مقوله «اضافه» می‌داند، از این رو، بر بوعلی که آن را از مقوله «کیف» می‌داند، اعتراضاتی وارد می‌کند و خواجه اعتراضات او را پاسخ می‌دهد. پس از نقل کلام بوعلی، نظر خواجه و فخر رازی را می‌آوریم.

بوعلی در اشارات می‌گوید:

«ادراک آن است که ماهیت و حقیقت چیزی در نزد دریابنده متمثل گردد، و ادراک کننده آن را مشاهده می‌نماید و حقیقت متمثل ذهنی اگر عین آن وجود خارجی باشد لازم می‌آید، در موردی که ماهیت در خارج، وجود بالفعل ندارد، مانند بسیاری از طرحهای اشکال هندسی، ادراک آنها ممکن نباشد و این بضرورت عقل باطل است پس حقیقت «علم» و «ادراک» عبارت از صورت متمثل ذهنی است، خواه آن صورت منتزع از وجودات اشیاء خارجی باشد و خواه نباشد. پس «علم» همان صورت متمثل و مرتسم در عقل است.^۱

فخر رازی، این بیان بوعلی را در شناخت علم، درست نمی‌داند و معتقد است که علم از مقوله اضافه است آنهم اضافه میان قوه عاقله و صورت ذهنی، و یا اضافه میان صورت ذهنی و عاقله با موجود خارجی.^۲

سپس می‌افزاید: از این بیان بوعلی که: علم همان حقیقت شیء متمثل در ذهن است، استفاده می‌شود که صورت ذهنی عین «علم» و «ادراک» نخواهد بود، بلکه از شرایط «ادراک» می‌باشد.^۳

۱ - درک الشيء، هو أن تكون حقیقته متمثلة عند المدرك، يشاهد ما به بدرک، فأما أن تكون تلك الحقیقة نفس حقیقة الشيء، الخارج عن المدرك إذا أدرك، فيكون حقیقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجة مثل كثير من الأشكال الهندسية، بل كثير من المفروضات التي لا يمكن إذا فرضت في الهندسه معاً لا يتحقق اصلاً، أو يكون مثال حقیقته مرتسماً في ذات المدرك غير مباين له ... - بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه ج ۲ - صفحه ۳۰۸.

۲ - والحق عندنا ... أنه حانة نسبة إضافة أما بين العاقله و بين الماهية الصورة الموجودة في العقل أو بينهما و بين الأمر المتقدر في الخارج ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۳۳.

۳ - ... فوله: درک الشيء، هو أن يكون حقیقته متمثلة عند المدرك مشعر بأن الإدراک امر وراء حصول الصورة نأته اعتبر في الإدراک الحضور ... - فخر رازی - شرح اشارات - المعیمة الخبریه - المص ۱۳۲۵ ۵ - ج ۱ - صفحه ۱۳۷.

سپس اضافه می‌کند: «مطلب قابل توجه اینکه بوعلی در کتاب «مبدأ و معاد»^۱ علم را عبارت از اتحاد عاقل و معقول می‌داند؛ در «اشارات» از قول به «اتحاد» منصرف گردیده و آن را عبارت از «صورت حال در ذهن» می‌داند. این نشانه تزلزل رأی او است، چون جمع میان این دو قول او ممکن نیست.^۲

پس علم بمعنی صورت حاصل در ذهن اشتباه است، بلکه امری زاید بر صورت متصور است یعنی حالت اضافه میان صورت ذهنی و موجود خارجی می‌باشد.^۳

این خلاصه‌ای از اعتقاد فخر رازی در «مسئله علم» بود اکنون بذکر دلایل فخر رازی و خواجه که در اثبات نظریه خود آورده‌اند می‌پردازیم.

فخر رازی در اعتراض بر بوعلی می‌گوید:

«علم بمعنی صورت حاصل در ذهن، اشتباه است زیرا صورت ذهنی اگر با خارج مطابقت ننماید، جهل خواهد بود و اگر با خارج مطابقت کند، لازم می‌آید که امری در خارج باشد و این تأیید می‌کند که علم بمعنی حالت نسبی و اضافی است و اضافه میان صورت مدرکه و امر خارجی می‌باشد و لازم نیست که آن صورت حال در ذهن باشد و شاید قائم بذات باشد نظیر آنچه افلاطون در باب «مثال» معتقد شده است؛ و یا شاید در یکی از اجرام سماوی مرتسم باشند هرچند این بعید است، لیکن با مقایسه بنظریه بوعلی استبعاد ندارد، چون طبق نظر بوعلی، در تعقل آسمان، صورت ذهنی اگر مطابقت با آسمان نماید، لازم می‌آید عرض غیر محسوس با جوهر قائم بذات مساوی باشد و هم موجب انطباق «کبیر» در «صغیر» است.^۴

۱ - ر.ک. مبدأ معاد ابن سینا - صفحه ۷ تا ۱۲.

۲ - والشیخ قد اختار القول بالاتحاد فی کتاب المبدأ والمعاد ... و استدل علی القول بالاتحاد بأن المعقول لو لم يتخذ بالعاقل، استحال أن يعقل العاقل المعقول ثم رجع عن القول بالاتحاد فی هذا الكتاب ... والجمع بین القولین مشکل - فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۳۵.

۳ - ... العلم عبارة عن امر زاید علی حصول تلك الماهية فی العقل ... ماخذ قبل.

۴ - ... فالصورة الذهنية أن لم تكن مطابقة للخارج، كانت جهلاً و أن كانت مطابقة له فلا بد من امر فی الخارج فإذا ثبت فی الخارج فلم لا يهوز أن يكون الإدراك عبارة عن حصول حالة نسبية بين القوة المدركة و بين ذلك الموجود فی الخارج ... أن لم تكن حاضرة عندنا أما بأن تكون قائمة بأنفسها علی ما يقول به افلاطون ... و أما أن تكون مرتسمة فی شیء من الأجرام الغایبة عنا و هذا و أن كان مستبعداً لكنه بالقياس الى التزام أن الاثر الحاصل عند تعقل السماء فی الذهن مساوٍ لنفس السماء حتی يكون ... فخر رازی - شرح اشارات - المطبعة الخيرية - المصر ۱۳۲۵ - ج ۱ - صفحه ۱۳۷ تا ۱۳۸.

خواجه در جواب این اعتراض می‌گوید :

«صورت ذهنی اگر مطابقت با خارج نماید که علم است فقط در صورت عدم مطابقت با خارج جهل است، نه که هر دو احتمال باطل باشند. ولی «علم» اگر از مقوله اضافه باشد، «اضافه» در خارج تحقق ندارد و مطابقت و عدم مطابقت با خارج را نمی‌توان در آن اعتبار نمود، از این رو، ادراک بمعنی اضافه، نه علم خواهد بود و نه جهل. افلاطون را چنین اعتقاد نیست که برای امور محال نظیر اجتماع نقیضین در خارج، صورتی قائم بذات باشد. احتمال اینکه صور مدرکه، حال در یکی از اجرام سماوی باشند نه فقط مستبعد است - چنانچه فخر رازی مدعی است - بلکه از محالات است. علم را اگر صورت ذهنی بدانیم، هرچند در تعقل آسمان، صورت آسمان مساوی با آسمان خواهد بود ولی انطباع «کبیر» در «صغیر» صدق نخواهد کرد چون آلت ادراکی که صورت معقول باید در آن حلول نماید ممکن است ماده یا قوه جسمانی باشد که به بزرگی و کوچکی ائصاف پیدا نمی‌کنند. فرضاً که صدق انطباع کبیر در صغیر را بپذیریم این اعتراض منحصر به احساس بصری و تخیل خواهد بود بنابراین قول که «ابصار» بمعنی انطباع صورت در جلیدیه و تخیل بمعنی حلول صورت در آلت تخیل است اما در سایر ادراکات، نظیر : ادراک سمعی و شمی و ذوقی و لمسی و با عقلی، این اعتراض وارد نیست بنابر اعتقاد آنکس که «ابصار» بمعنی خروج شعاع و تخیل بمعنی انطباع صورت در «نفس» باشد. کلاً این اعتراض بی‌مورد و مردود است!

فخر رازی اعتراض دیگری مطرح می‌کند و آن اینکه : «در مواردی حصول ادراک متوقف بر وجود خارجی مدرک (بفتح راه) است، ادراک محسوسات ظاهری مانند : دیدن، شنیدن، لمس کردن و ... عبارت از اضافه قوه مدرکه به موجود خارجی است. ابصار یک حالت اضافی میان قوه باصره و مرئی خارجی است که احتیاج به انطباع صورت مرئی در قوه باصره ندارد و سایر ادراکات حسی نیز چنین‌اند؛ ولی در بعضی از ادراکات که مدرک (بفتح راه) تحقق خارجی ندارد، این احتمال که «علم» عبارت از صورت حاصل در ذهن باشد درست است - چنانچه

۱ - وانجواب عن الأول : أنّ من الصورة ما هي مطابقة للخارج و هي انعلم و منها ما هي غير مطابقة للخارج و هي الجهل. و أما الأضافة فلا تعتبر فيها المطابقة و عدمها لأمتناع وجودها في الخارج فلا يكون الإدراك بمعنى الأضافة علماً و جهلاً و عن الثاني أنّ افلاطون لم يذهب و لا غيره ... و أمّا القول بأن الصورة انمدرکه في جسم غایب ... من المحالات الظاهرة ... و ليس كذلك القول بأن الصورة السماء المنطبعة في آلة ... لأحتمال أن يكون الأنطباع في مادة الجسم ... او في القوه انمدرکه اللدین لا حظ لهما في الصغر والكبر من حيث ذاتيهما ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۱۷ تا ۲۱۶.

اعتقاد بر علی است - چون با فقدان مضاف‌الیه - مدرک (بفتح راه) در خارج، تحقق اضافه چون ممتنع است. «علم» را هم بمعنی حالت نسبی و اضافه دانستن محال است.^۱
خواجه جواب می‌دهد که :

«برای ادراک، معنی واحدی است، تعدد ادراک بلحاظ تعدد اضافه آن به حس و عقل و خیال و ... است در یک مورد هم که مفهوم نسبی و اضافی بر ماهیت و حقیقت «علم» صدق ننماید. یقیناً در هیچ مورد «علم» و «ادراک» از مقوله اضافه نخواهد بود»^۱.

فخر رازی در بیان این مطلب که ادراک از مقوله «کیف» نیست، می‌گوید :

اتصاف شیء بشیء دیگر وقتی است که صفت در موصوف حاصل شده باشد بنابراین دایره، خط راست، حرارت، برودت و ... را وقتی توانسته‌ایم تعقل نماییم که قوه عاقله ما در حال تعقل این امور، مستقیم، مدور و یا حار و بارد باشد، این توالی بضرورت باطل اند. بنابراین «علم» بمعنی «حصول صورت در ذهن» هم باطل می‌باشد^۲

خواجه در بی‌اساسی این اعتراض می‌گوید :

«هنگامی که قوه عاقله، دایره جزئی را ادراک می‌نماید، دایره جزئی که قابل اشاره حسی است محل آن را هم که قابل اشاره حسی است ادراک می‌نماید، در این فرض آن محل متصف بشکل دایره خواهد بود چون محل آلت ادراک قوه عاقله است اما عاقله متصف بصفات دایره نخواهد شد و اگر دایره کلی باشد چون قابل اشاره حسی نیست محل آن نیز اقتضای اتصاف بشکل دایره را ندارد. حرارت هم اقتضا ندارد که محل آن حار گردد مگر آنکه حال و محل هر دو

۱ - ... الأدراکات التي يمتنع حصولها إلا عند حصول مدرکاتها في الخارج و هي المحسوسات الظاهرة ... و أما الأدراکات التي يمكن حصولها عند عدم مدرکاتها في الخارج، لا يقدح فيها هذا الاحتمال - ای احتمال آن بكون الأدراک بمعنی حصول الصورة في الذهن - لأن الأضافة إلى الشيء تستدعي وجود ذلك الشيء، فإذا لم يكن ذلك الشيء موجوداً في الخارج استحال أن يكون الأدراک عبارة عن الأضافة فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۳۰ و ۱۳۱.

۲ - والجواب: أن الأدراک معنی واحد يختلف باضافته إلى الحس والعقل فإذا دلّت ماهيته في موضع علی كونه امرأ غير مضاف ... علم قطعاً أنه ليس نفس الأضافة اینما كانت ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۳۱۷.

۳ - ... لا معنى للتأصاف الشئ بالشيء، إلا حصول الصفة للموصوف فإذا عطلنا الاستدارة و الاستقامة والحرارة والبرودة، أن يصير العاقل لهذه الأمور حال تعقلها لها مستقيماً مستديراً حارّاً بارداً و ذلك باطل فخر رازی - شرح اشارات - المطبعة الخيرية - المصر ۱۳۲۵ هـ - ج ۱ - صفحه ۱۳۱.

جسم باشند و مانع هم مفقود باشد. حرارت متصوره اصلاً موجب انصاف محل آن به حرارت نمی باشد چون مغایر با حرارت خارجی است، چنانچه محل آن، آلت ادراک قوه عاقله باشد مسلماً عاقله متصف به حرارت نمی باشد.^۱

فخر رازی در اعتراض دیگر خود می گوید :

«حصول صورت در عقل، ادراک نیست، بلکه از شرایط ادراک است زیرا ادراک چه از نوع تعقل باشد یا تخیل و یا حس اگر بمعنی حصول صورت باشد لازم می آید از حلول سیاهی در جسمی، آن جسم، آن سیاهی را ادراک نماید، در حالی که این بضرورت باطل است»^۲.

خواجه جواب می دهد که :

«حصول شیء در شیء مفهومی مشترک است که شامل حصول عرض بر عرض و بر جوهر و حصول صورت بر ماده ... و هم شامل حصول بر وجه حضور است، آنچه بوعلی در «اشارات» آورده که : «ادراک» آن است که حقیقت چیزی نزد دریا بندد متمثل گردد^۳، قصدش تعریف «ادراک» نبوده بلکه در بیان تعیین حصول ادراکی یعنی حصول بر وجه حضور بوده است که صورت متمیز و ظاهر در نزد عقل باشد و چون حصول سیاهی در جسم، از این نوع نیست، بنابراین جسم سیاه، مدرک سیاهی نخواهد بود»^۴.

فخر رازی می گوید :

«احتمال اینکه «ادراک» عبارت از حصول شیء در امر مجرد باشد، نیز باطل است، زیرا

۱ - والجواب أن الاستدانة أن كانت جزئية، كانت ذات وضع و لا محالة يكون محلها ذا وضع، فبصير الجزء الذي هو محلها مستديراً من حيث هو محلها و لا يلزم من ذلك أن بصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديراً و أن كانت كلية، لم تكن ذات وضع و أما الحرارة فأنها لا تقتضي كون محلها حاراً إلا إذا كان الحال هي

والمحل جسماً خالياً عن ضدها ... - خواجه نصير طوسی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۳۱۸

۲ - ... سواء كان الإدراك تعقلاً أو تخيلاً أو ابصاراً و لو كان عبارة عن حصول حقيقة السواد للشيء لكان الموجود الموصوف بالسواد مدركاً له و هو ظاهر الفساد ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۳۴.

۳ - ... درک الشيء هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرك ... بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه - ج ۲ -

صفحة ۳۰۸.

۴ - والجواب : أن حصول الشيء يقع بالأشراك على معاني مختلفة كحصول العرض للمعرض والجوهر والصورة للمادة ... والحاضر لما حضر عنده الي غير ذلك و لما كان للحصول الإدراكي معلوماً و لم يكن المراد من هذا القول تعريفاً للإدراك لم يتعرض لبيان الأقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول ... خواجه - شرح اشارات - ج ۲ -

صفحة ۳۱۹.

چیزی را که تصوّر می‌نمائیم اگر جسم و جسمانی نباشد، نظیر حق تعالی و اعتقاد حاصل نمائیم بحلول سیاهی در آن باید یقین حاصل شود که آن مجرد، عالم به آن سیاهی است، در حالی که چنین نیست؛ چون یقین داریم که خدا جسم نیست و شک داریم که حق تعالی عالم بذات خود یا بفاعلیّت خود باشد. پس حصول شیء، در مجرد نیز مغایر با «ادراک» است.^۱

خواجه جواب می‌دهد که:

«مراد از حصول سیاهی در مجرد، حصول عین سیاهی در مجرد نیست بلکه مراد حصول صورت سیاهی در مجرد است که مرادف با ادراک مجرد است، چون آن صورت ظهور در نزد مجرد خواهد داشت و شک ما بر اینکه حق تعالی علم بذات یا بفاعلیّت خود دارد یا نه به این معنی است که کیفیت علم او را بذات خود و بغیر ندانیم، چون حصول دارای انواع مختلف است لیکن پس از آنکه دانستیم حق تعالی مجرد است و علم مجرد بذات و صفات خود، حضوری است دیگر شک نخواهیم نمود که حق تعالی عالم بذات خود و بفاعلیّت خود است»^۲

فخر رازی اعتراض دیگری می‌نماید و می‌گوید:

«علمی که بذات خود پیدا می‌کنیم، عالم و معلوم که یک چیزاند حصول شیء در شیء، صدق نخواهد کرد. اگر تعدد اعتباری در حصول علم کفایت کند پس باید در «اضافه» و «ایجاد» هم که مقتضی تغایر میان دو چیزند تغایر اعتباری کفایت نماید، از اینکه شیء مضاف بخود یا موجد خود و یا مقدم بر خود و یا مؤخر بر خود و یا حال در خود گردد باطل است، پس علم شیء بخودش بمعنی حصول شیء در شیء ممتنع می‌باشد»^۳.

۱ - ... لو كان حقيقة العلم عبارة عن حصول شيء لشيء مجرد لكانا اذا تصورنا موجوداً ليس بجسم و لا دائماً في جسم و اعتقدنا أنه حلّ فيه السواد و جب أن ينقطع حينئذ يكون ذلك الموجود عالماً بذلك السواد ... ليس إلا كذلك فأننا بعد العلم بأنه تعالى ليس بجسم و لا حال في الجسم يصح منا انشك في أنه تعالى يعلم ذاته ... - فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۲۵.

۲ - والجواب: أن اعتقاد حلول السواد فيه ان كان على سبيل حلولة في الأجسام فهو جهل و سخط و أن كان على سبيل حلولة في المجزئات فهو معنى كونه عالماً به و لا تغایر بينهما إلا تغایر الألفاظ المترادفة ... أن ذلك (ای الشك في أنه تعالى يعلم ذاته ...) كما يقع إذا لم يتحقق أن ذاته بأي وجه حصل لذاته و أن غيره بأي وجه حصل له. فإن معنى الحصول مختلفة فأذا حققنا تجزده و حققنا أن كون الشيء مجرداً قائماً بذاته يقتضي علمه بذاته و صفاته لم نتشك في ذلك ... - خواجه - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۲۲۰.

۳ - ... أن حصول الشيء، اعم من حصوله لغيره و كذا إضافة الشيء الى الشيء و إيجاد الشيء للشيء و كما أن هذا قدر لا يقتضي صحة كون الشيء مضافاً الى نفسه او موجداً لنفسه او حالاً في - دنباله پاورقی در صفحه بعد

خواجه در جواب می گوید :

«هرچند حصول شیء در شیء و اضافه شیء بشیء و ایجاد شیء شیشی را مقتضی تغایر آن دو چیز است، لیکن در علم شیء بخود و اضافه شیء بخود و ... تغایر اعتباری کفایت خواهد کرد طبیبی که خود را درمان می کند به اعتبار اینکه طبیب است معالج (بکسر لام) است و به اعتبار اینکه مورد درمان فرار گرفته معالج (بفتح لام) فقط در مورد ایجاد تغایر اعتباری کفایت نخواهد کرد که شیء موجد خود باشد چون تقدم موجد (بکسر جیم) بر موجد (بفتح جیم) ذاتی است»^۱.

فخر رازی می گوید :

«اگر حصول شیء در شیء عبارت از علم و ادراک باشد، در تخیل هم باید قوه خیال، مدرک صورتی باشد که حال در آن است و حاکم آنکه مدرک آن صور، «حسّ مشترک» است، نه قوه خیال؛ در ابصار هم، مدرک صور حال در جلیدیه «ملتقى العصبیتین» است. نه جلیدیه. با این شواهد و موارد ثابت می گردد که «ادراک» عبارت از انطباع یا حصول صورت در عقل نیست بلکه حالتی است نسبی و اضافی»^۲.

خواجه جواب می دهد که :

«ادراک، منحصرأ از راه حصول صورت در آلت قوه مدرکه حاصل نمی گردد بلکه حصول در آلت، وسیله حصول صورت در قوه مدرکه است که سبب «ادراک» می گردد. مدرک (بکسر راء) تخیل و ابصار آنگونه که فخر رازی پنداشته «حسّ مشترک» و «ملتقى العصبیتین» نیستند، بلکه «نفس» است که آن صورت خیالی و مبصر، از طریق حصول در آن دو، در «نفس» حاصل

بنیه پاورقی از صفحه قبل - نفس او محلاً لنفسه او متقدماً علی نفسه او متأخراً عن نفسه، بل کان فساد هذه الفضاءیا معلوماً بالضرورة فكذا هی هنا ... - فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۳۶.

۱ - فالجواب أن تغایر الاعتبار کاف فی الحصول والأضافة فإنّ المعالج نفسه، معالج باعتبار آخر و لیس بکاف فی الایجاد لأنه بقتضی تقدم الموجد عنی الموجد بالذات ... - خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۳۲۱.

۲ - ... أن الأدراکات الخیالیة لیست هی عبارة عن مجرد حصول هذه الصورة فی التخیال لأنها حال ما یکون فی التخیال یحصل الشعور بها اذا طالها الحسّ المشترك ... و الأبصار لیس عبارة عن الأشیاع التي تنطبع فی الجلیدیتین مع أن الأبصار عند ملتقى العصبیتین ثبت أن الأدراک لیس عبارة عن الأنطباع بل الحقّ أنه حالة نسبیة اضافة ... - فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۳۶.

می‌شوند و سبب ادراک نفس می‌گردد^۱.

فخر رازی در آخرین اعتراضش بر بوعلی در تبیین این مطلب که ممکن نیست ادراک بمعنی حصول صورت در عقل باشد. چنین می‌گوید:

«وقتی چیزی را می‌بینیم، مثلاً زید را می‌بینیم شک نیست که این «دیدن» یک حالت نسبی است - نسبت باصره به زید موجود در خارج - ولی به اعتقاد کسی که «ادراک» عبارت از حصول صورت در ذهن است مبصر را عبارت از شبح و تصویر زید می‌داند، نه زید موجود در خارج و این در واقع تشکیک در بدیهی‌ترین امور ضروری است»^۲.

خواجه در جواب می‌گوید:

«وقتی زید را می‌بینیم، مسلماً مبصر یعنی زید، موجود خارجی است؛ لیکن سخن در «ابصار» است که عبارت از همان شبح و صورت حال در آلت قوه مدرکه است، اشتباه فخر رازی در این است که میان «مدرک» (بفتح راء) و «ادراک» فرقی ننهاده است»^۳.

«نتیجه بحث»

در اینکه «علم» از چه مقوله‌ای است، به اعتقاد فخر رازی از مقوله اضافه است، او طبق این اعتقاد خود در «شرح اشارات» اعتراضات چندی بر بوعلی - که علم را از مقوله کیف می‌داند - وارد کرد؛ و خواجه به دفاع از بوعلی به اعتراضاتش پاسخ داد. اکنون در رابطه با همین مسئله در تأیید نظر خواجه از اینکه بیان فخر رازی در اثبات مقصود او کفایت نمی‌کند، چند مطلب را پیشنهاد می‌کنیم:

۱ - فخر رازی که علم را از مقوله اضافه می‌داند ولی طرفین اضافه را مشخص

۱ - والجواب: أن الإدراک لیس هو حصول الصورة فی الآلة فقط بل حصوله فی المدرک لحصوله فی الآلة و هبنا الإدراک لا یحصل فی الحسّ المشترک، و لافی ملئفی العصبین بل فی النفس بواسطة هاتین الآلتین ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۳۲۱.

۲ - ... إذا ابصرنا زیداً لقوّتنا الباصرة نسبة خاصة الیه و أن الذی یقال من أن المبصر لیس زید الموجود فی الخارج بل المبصر مثاله و شبحه فأنه تشکیک فی اجلی العلوم الضروریة ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۲۷.

۳ - ... أن المبصر هو زید لاشکّ فیہ، أمّا الأبصار فهو حصول مثاله فی آلة المدرک و عدم التمییز بین المدرک و الإدراک هو منشأ لهذا الاعتراض ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۲ - صفحه ۳۲۲.

نمی‌نماید، گاه قوه عاقله و صورت موجود در ذهن را طرفین اضافه معرفی می‌کند و گاه به تردید، قوه عاقله و صورت ذهنی را یک طرف اضافه و موجود خارجی را طرف دیگر آن اعلام می‌کند، به این بیان :

«علم و ادراک، حالتی است اضافی میان قوه عاقله و صورت ذهنی یا میان قوه عاقله و صورت ذهنی با موجود خارجی»^۱.

او که یکی از طرفین اضافه را «صورت حال در ذهن»، معرفی می‌کند پس باید حصول صورت در ذهن هم مورد قبول او باشد، در صورتی که طبق آنچه در گذشته از او نقل کردیم، این را انکار می‌نماید و توالی فاسد چندی نظیر: «انتطباع کبیر در صغیر، یا از تعقل حارّ و بارد و دائره لازم خواهد آمد که ذهن نیز حارّ و بارد و مدور گردد؛ بطور خلاصه بیشتر اعتراضاتش بر بوعلی که علم را از مقوله کیف می‌داند، مبتنی بر این بوده که «حلول صورت در ذهن» باطل است و برای همین بوده که معتقد شد علم از مقوله اضافه است با این وصف او که یکی از طرفین اضافه را، صورت حاصل در ذهن معرفی می‌کند، تمام آن اعتراضات که برای قول به اینکه علم از «مقوله کیف» باشد برشمرد؛ بر قول به اینکه «علم» از مقوله اضافه باشد نیز وارد خواهد بود.

۲ - فخر رازی ادراکات را به دو نوع تقسیم کرد، نوع اول ادراکی که تحقق آن بدون وجود مدرک (بفتح راء) در خارج امکان ندارد، مانند محسوسات ظاهری که این نوع ادراک را عبارت از اضافه قوه مدرکه به موجود خارجی می‌داند و تصریح نمود که «ابصار» حالتی نسبی و اضافی میان قوه باصره و مبصر خارجی است که به انتطباع و حلول صورت در عقل نیازی نیست. نوع دوم ادراکی است که تحقق آن بدون وجود مدرک (بفتح راء) در خارج، امکان پذیر است و تصریح نمود که نوع دوم «ادراک» را نمی‌توان از مقوله اضافه دانست بلکه از مقوله «کیف» است، چنانچه اعتقاد بوعلی است، کلام فخر رازی در این مورد چنین بود :

«ادراکی که مدرک وجود خارجی ندارد، احتمال اینکه «علم» از مقوله کیف باشد صحیح است، نه از مقوله اضافه، چون اضافه مستدعی وجود مضاف الیه است و مضاف الیه که وجود خارجی ندارد، پس ادراک را از مقوله اضافه دانستن محال است»^۲.

۱ - ... حالة نسبية اضافة أما بين العاقله و بين الماهية الصورة الموجودة في العقل، او بينهما و بين الأمر المنفرد في الخارج ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۳۳.

۲ - ... أما الأدراکات التي يمكن حصولها عند عدم مدرکاتها في الخارج لا يقدح فيها هذا الاحتمال (ای احتمال کون الأدراک بمعنى حصول الصورة في العقل) لأن الأضافة الى الشيء تستدعي وجود ذلك الشيء، فإذا لم يكن ذلك الشيء، موجوداً في الخارج استحال أن يكون الأدراک عبارة عن الأضافة اليه ... - دنباله پاورقی در صفحه بعد

با این تصریح فخر رازی که در این مورد باید «علم» را از «مقوله کیف» دانست لازم می آید تمام آن اعتراضاتی که او بر قول به اینکه علم از مقوله کیف است، ایراد نموده، بر قول خود او هم، در این مورد، وارد گردد. اگر پاسخی بر آن اعتراضات در این مورد دارد، همان پاسخ بوعلی و خواجه خواهد بود که «علم» را چه در این مورد که مدرک (بفتح راء) وجود خارجی ندارد، و چه در موارد دیگر از مقوله کیف دانسته اند.

بعلاوه فخر رازی که محال می داند «ادراک» در موردی که مدرک وجود خارجی ندارد، از «مقوله اضافه» باشد بلکه از مقوله کیف است، در نیمی از ادراکات، قول بوعلی را پذیرفته است، این امر دفاع سرسختانه او را از این تئوری که علم از مقوله اضافه است تضعیف می نماید.

۳ - چنانچه گذشت، از جمله کلام فخر رازی این بود: «شیء که در عقل متمایز از امور دیگر است ممکن است صورت آن در خارج قائم بذات باشد. نظیر اعتقادی که افلاطون در باب مثل دارد و یا آنکه صورت آن حال در یکی از اجرام سماوی باشد که از نظر ما غایب اند، این قول گرچه بعید است، لیکن در مقایسه با اعتقاد بوعلی که علم را «صورت حاصل در عقل» می داند چون توالی فاسدی نظیر انطباع کبیر در صغیر و ... بر آن مترتب است، استبعادی ندارد».

می گوئیم بفرض که «علم» را بمعنی «صورت حاصل در عقل» ندانیم این موجب نخواهد شد که قول بعید - یعنی علم بمعنی مقوله اضافه - پذیرفته شود، زیرا در اینکه «علم» از چه مقوله ای است منحصر به این دو قول - مقوله کیف و مقوله اضافه - نیست تا از باطل بودن یکی، دیگری هرچند بعید باشد، پذیرفته گردد.

دیگر آنکه صورت مدرک اگر در خارج، قائم بذات یا مرتسم در یکی از اجرام سماوی باشد، چگونه ممکن است در عقل ما از صور دیگر متمایز باشد و از طرفی اطلاق علم هم بر آن صحیح نخواهد بود، چون تعلقی به ادراک ما ندارد.

بعلاوه بر علم بمعنی مقوله اضافه توالی فاسد چندی ذکر شده است که عبارتند از:

۱ - لازم می آید علم بمعدوم و بمحال نظیر اجتماع ضدین و مثلین یا ارتفاع تقيضین محال باشد، چون این امور تحقق خارجی ندارند، تا برای قوه عاقله اضافه ای به آنها باشد و توجه بهمین محذور بوده که فخر رازی در این موارد، علم را از «مقوله کیف» دانسته است (چنانچه در صفحه ۱۰۸ گذشت).

بقیه پاورقی از صفحه قبل - فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۳۱ - ۱۳۰.

۱ - ... و أن لم تكن (ای الصورة) حاضرة عندنا أنا بأن نكون قائمة بأنفسها ... و أنا أن نكون مرتسمة فی شیء، من الأجرام الغایبة عنا ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۳۷.

۲ - با فرض باینکه علم از مقوله اضافه باشد تقسیم علم به تصوّر و تصدیق ممکن نخواهد بود.

۳ - اگر علم از مقوله اضافه باشد لازم خواهد آمد که علم «نفس» بخودش محال باشد یا واجب تعالی بخود علم پیدا نکند چون اضافه شیء بخودش ممتنع است. بهمین جهت حاجی سبزواری در «شرح منظومه» خود علم بمعنی اضافه را کفر می داند و آن را به دهریه، نسبت می دهد کلام او چنین است :

«قول به اینکه علم حق تعالی بذاتش از مقوله اضافه است علاوه بر اینکه کفر است، قولی است سست و بی اساس و مناسب سخنان «دهریه» است»^۱.

در تأیید همین معنی است که فخر رازی در کتاب «محصل» خود چنین آورده است :

«اعتقاد بعضی از دهریه بر این است که حق تعالی علم بذات خود ندارد، چون «علم» امر اضافی است و از علم حق تعالی بذات خود لازم خواهد آمد که ذات او را اضافه ای بخودش باشد و اضافه شیء بخودش محال است»^۲.

چون علم بمعنی اضافه، اعتقاد فخر رازی نیز هست، تالی فاسد این اعتقاد را نمی پذیرد و در جواب بعضی از دهریه چنین می گوید :

«علم بمعنی اضافه اگر مانع علم حق تعالی بذات خود باشد باید برای ما علمی بذات ما نباشد و چنین نیست. پس علم بمعنی اضافه مانع علم حق تعالی بذات خود نخواهد بوده»^۳.

در «المباحث المشرقیه» همین جواب را با تفصیل بیشتری آورده و چنین می گوید :

«علم حالتی اضافی است وجود آن متوقف بر طرفین اضافه است در صورتی که معقول همان عاقل باشد نیازی بحلول صورتی از آن معقول در عاقله ندارد بلکه اضافه ای از آن معقول به اعتبار اینکه عاقل است، بخودش به اعتبار اینکه معقول است حاصل خواهد شد و این اضافه عبارت از تعقل و علم است»^۴.

۱ - فهذا ای علم الواجب تعالی بذاته أن كان بمعنى الأضافة مع أنه كفر، او من بيت العنكبوت و يناسب الدهرية خذلهم الله تعالى - حاجی ملاهادی سبزواری - شرح منظومه حکمت - انتشارات مصطفوی - تهران - خیابان بوذرجمهری - صفحه ۱۵۹.

۲ - و من الدهرية من زعم أنه تعالی لا يعلم ذاته لأن العلم امر اضافی ذلوه علم ذاته لكانت ذاته مضافة الى نفسه و اضافة الشيء الى نفسه محال - فخر رازی - محصل - صفحه ۱۲۷.

۳ - ... جوابه أنه متعرض بعلمنا بانفسنا ... - مأخذ قبل

۴ - العلم والأدراك حالة اضافية وهي لا توجد إلا عند وجود المتضابقين فإن - دبیانه باورفی در صفحه بعد

می‌گوئیم، این جواب که فخر رازی داده، دلیل نخواهد بود که علم بمعنی اضافه درست باشد، بلکه می‌تواند دلیل بر درستی قول کسی باشد که علم را از مقوله دیگر غیر از کیف و اضافه محسوب داشته است.

آنچه هم که فخر رازی می‌گوید:

«معمول اگر همان عاقل باشد، تعدد اعتباری عاقل و معقول، در صحت اضافه کفایت می‌نماید» (ر.ک. به صفحه ۱۱۴)

منافی است با آنچه که قبلاً از «شرح اشارات» او آوردیم که در ضمن مطلبی بیان داشت: در اضافه شیء بخودش و ایجاد شیء خود را، نمی‌توان حیثیت اعتباری را در تغایر طرفین اضافه و در تغایر موجد (بکسر جیم) و موجد (بفتح جیم) کافی دانست.^۱

بعلاوه علم «نفس» بخودش و علم حق تعالی بذاتش از نوع علم حضوری است. طبق تحقیق متأخرین «علم» مقول بتشکیک است، تمام مراتب آن از یک مقوله نیستند، بلکه هر مرتبه‌ای از آن داخل در مقوله خاصی است، چنانچه حاجی سبزواری در «شرح منظومه» می‌گوید:

«علم دارای مراتبی است، بعضی از آن مراتب «جوهر» است - خواه جوهر ذهنی مانند کلیات جوهر و یا جوهر خارجی، مانند علم نفس بذات خود - و بعضی از مراتب آن «واجب» است مانند علم حق تعالی بذات خود چون علم حق تعالی عین ذات او است و بعضی از مراتب هم کیف نفسانی، یعنی حصول صورت در عقل می‌باشد»^۲.

خواجه گرچه در «شرح اشارات» به اعتراضات فخر رازی در بودن علم، از «مقوله کیف» پاسخ داد، ولی این را نمی‌توان استفاده نمود که او «علم» را در تمام موارد از «مقوله کیف» می‌داند، چون معتقد است علم حق تعالی از نوع «علم حضوری» است. ولی از اینکه می‌گوید: فخر رازی در آن مورد که معلوم وجود خارجی ندارد، «علم» را از «مقوله اضافه» نمی‌داند، این در

بقیه پاورفی از صفحه قبل - كان المعقول هو ذات العاقل استحالة من ذلك العاقل ان يعقل ذلك المعقول الا عند وجوه فلاجرم لاحاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه، بل تحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته من حيث هو معقول و تلك الاضافة هي التماثل ... فخر رازی - البهاجی المشرقیة - ج ۱ - صفحه ۲۳۱.

۱ - ... كما أن هذا القدر (ای انتغایر بحسب الاعتبار) لا يقتضى صحة كون الشيء مضافاً الى نفسه و موجوداً لنفسه ... فكذا ههنا (ای فی حصول صورة الشيء فی نفسه). فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۳۶.

۲ - علم و أن بدت له مراتب، او بعضه جوهر بل واجب فبعضه كيفية نسبية ... حاجی هادی سبزواری - شرح منظومه حکمت.

فساد اعتقاد او کافی است چون در یک مورد که علم از مقوله اضافه نباشد، در هیچ مورد نیز از آن مقوله نخواهد بود (صفحه ۱۱۰).

این ایراد بر خواجه هم وارد است چون او هم علم را در تمام موارد از مقوله کیف نمی‌داند و بر بوعلی که علم حق تعالی را از مقوله کیف می‌داند توالی فاسدی می‌شمرد از جمله اینکه می‌گوید:

«لازم می‌آید «اتحاد فاعل و قابل» و یا حق تعالی محلّ معلولات کثیر باشد، و با معلول اول مباین با ذات حق تعالی نباشد و ...»^۱.

ولی از اینکه علم را در تمام موارد از مقوله کیف نمی‌داند، این احتمال که به اعتقاد او هم علم مقول بتشکیک باشد شاید خالی از قوت نباشد.

۱ - لا شك في أنّ القول بتقرّر لوازم الأوّل في ذاته قول يكون الشيء الواحد قابلاً و فاعلاً معاً ... و قول بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المنكثرة و قول بأن معلوله الأوّل غير مباین لذاته ...

خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - ج ۳ - صفحه ۳۰۴.

تشکیک فخر رازی بر تجرّد و کلیت ادراک عقلی و جواب خواجه به آن. به اعتقاد بوعلی، علم به این جهت کلی است که عقل از افراد خارجی، صورت کلی و مجرد از عوارض غریبه انتزاع می‌نماید. فخر رازی را بر این کلام بوعلی اعتراضی است که خواجه بدفاع از بوعلی به آن پاسخ می‌دهد. ابتدا کلام بوعلی سپس اختلاف نظر خواجه و فخر رازی را می‌آوریم.

بوعلی در «اشارات» در بیان ادراک عقلی چنین می‌گوید:

«ماهیتی که در وجود، آمیخته بعوارض بیگانه است و عوارضی که سبب تشخیص آن ماهیت‌اند، عقل آن ماهیت را از آن عوارض غریبه برهنه و تجرید می‌نماید بطوری که گوئی، محسوسی را معقول قرار داده است ...»^۱.

فخر رازی در «شرح اشارات» اعتراضش بر این کلام بوعلی چنین است:

«صورت عقلی امری جزئی و حال در نفس جزئی می‌باشد و حلول صورت در عقل مانند حلول عرض در موضوع است و ممکن نیست کلی و مجرد باشد، چون تشخیص صورت و عرض بودن آن و حلول در نفس و مقارن بودن آن با سایر صور عقلی و ... تماماً از عوارض غریبه ماهیت صورت عقلی محسوب‌اند بجهت آنکه افراد انسان موجود در خارج، بهیچ یک از صفات و عوارض مذکور متصف نیستند، پس صفات نامبرده از صفات ذاتی داخل در ماهیت انسان نیستند، وگرنه انفکاک صفات نامبرده از افراد خارجی مانند زید و عمرو و ... محال می‌بود، بنابراین آنچه گفته شده که عقل از محسوسات، صورتی مجرد از تمام عوارض انتزاع می‌نماید، درست نیست، دلیل دیگر آنکه مدرک (بفتح راء) عقلی قدر مشترک میان افراد خارجی و جزء افراد خارجی است، لیکن صورت منتزاع از افراد موجود در عقل چنین نیست چون جزء افراد خارجی نیست حال چگونه علم به زید می‌تواند جزء ماهیت افراد خارجی انسان باشد؟ با توجه به اینکه افراد خارجی در قبل از این صورت ذهنی و در بعد از معدوم شدن آن صورت ذهنی موجودند، پس صورت موجود در عقل نه مجرد از عوارض غریبه است و نه کلی مشترک بین افراد می‌باشد.

تحقیق مطلب آن است که افراد انسان در انسانیت مشترک و در عوارض مانند شکل و وضع و مقدار و ... متباین‌اند و مابه‌الأشترک غیر از مابه‌الامتیاز است، پس انسان مرکب از شکل و وضع

۱ - أمّا العقل فبقدر علی تجرید الماهیة المكفوفة باللواحق الغریبة المشخّصة مستتباً أبابها حتی كآنه عمل بالمحسوس عملاً جملة مفعولاً - بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹

که در خارج موجود است، مفردات آن مرکب نیز در خارج موجود خواهند بود، از این رو اگر به انسان موجود در خارج، صرفاً بخود آن انسان توجه شود باز مجرد از عوارض خواهد بود، چون عوارض مشخصه که خارج از انسان مابه‌الاشتراک‌اند، آن انسان از نقطه نظر انسان بودن صرف‌نظر از اینکه قد بلند یا قد کوتاه و یا عالم و یا جاهل است باز انسان خواهد بود، علم باین انسان که در خارج مشترک بین تمام افراد خارجی است، علمی است کلی و مجرد و این نه به آن معنی است که هر علمی کلی باشد بلکه این علم باین جهت کلی است که تعلق گرفته به چیزی که کلی است یعنی مشترک در تمام افراد است اگر بخودش یعنی بجنبه مابه‌الاشتراک آن توجه شود مجرد است و پیشینیان این علم را به بیانی که توضیح داده شد مجازاً بخاطر درک متعلمین کلی و مجرد نامیدند. متأخرین بدون توجه بمفهوم واقعی کلام آنان چنین پنداشته‌اند که هر علمی کلی و مجرد و یا هر صورت عقلی مجرد است!

جواب خواجه به این اعتراض، این است که :

«آنچه فخر رازی می‌گوید که صورت عقلی منتزع از افراد خارجی نمی‌تواند کلی و مجرد باشد اشتباه است، چون عوارض غریبه را بتمام عوارض مفارق از ماده نظیر تشخص صورت معقول و حلول آن در نفس و مقارن بودن آن صورت با سایر صور حال در نفس، تعمیم داده و همچنین به لوازم وجود و لوازم ماهیت نیز تعمیم داده است در حالی که عوارض مفارق ماده و لوازم وجود و لوازم ماهیت، از عوارض غریبه نیستند مثلاً زوجیت که از لوازم ماهیت «اثنین» است از عوارض غریبه ماهیت آن نیست، بلکه در همه حال - چه در وجود خارجی و چه در وجود عقلی - ملازم با ماهیت «اثنین» است. به‌عقلی تصریح می‌نماید که لوازم ماهیت از عوارض غریبه نیست زیرا در اشارات آمده است: چیزی که خودبخود عاری از عوارض غریبه

۱ - ... ما فی کتبهم ان العقل نيزع من الاشخاص الجزئية صورة كلية مجردة ... فيه نظر الأول لأنها صورة جزئية حالة فی نفس جزئية حلول العرض فی الموضوع تشخص تلك الصورة و عرضيتها و حلولها فی تلك النفس ... عوارض غریبه عن ماهية الانسان بدليل ان الأشخاص الانسانية الموجودة فی الخارج غير موصوفة بنسب من هذه الصفات ... الثاني ان مدرك العقل إنما هو القدر المشترك بين الأشخاص الانسانية و هذه الصورة الموجودة فی العقل غير مشترك فيها بين الأشخاص لانها ليست جزءاً فيها ... والتحقق ان الأشخاص الانسانية مشتركة فی الانسانية متبانية فی الاعتبار من الشكل والوضع والمقدار ... و منی كان المركب موجوداً فی الخارج كانت المفردات موجودة أيضاً فأذن الانسان من حيث هو انسان فی الخارج و هو أيضاً فی نفسه مجرد عن اللواحق، لأن مابه‌الامتياز اذا كان خارجاً عن الانسان الذي به الاشتراك كان الانسان من حيث هو انسان فقط لا طويلاً ولا قصبراً ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۴۰.

باشد و بلوازمی غیر لوازم ماهیت پیوندی نداشته باشد خود بخود معقول است و نیازی بتجربید ندارد. پس ملازم بودن صورت عقلی با لوازم ماهیت خود، منافاتی با معقولیت آن نیست. از اینکه فخر رازی می‌گوید: علم بخودی خود، کلی نیست و کلیت آن به اعتبار کلیت معلوم خارجی است، درست نیست. زیرا زید و عمرو که دو انسان موجود در خارج‌اند انسانیت مشترک میان آن دو، اگر در هر یک از زید و عمرو موجود باشد، لازم می‌آید وجود شیء در موارد متعدّد، واحد باشد که بضرورت عقل باطل است و اگر وجود انسان مشترک میان زید و عمرو به این معنی باشد که جزئی از آن در زید و جزء دیگر آن در عمرو است لازم می‌آید که عین او، در هیچیک از آن دو، نباشد و این خلاف فرض است. پس انسان مشترک، فقط در عقل است که به این اعتبار جزئی است - ممّا ينظر فيه - و به اعتبار مطابقتی که آن صورت عقلی با افراد دارد - یعنی بنظر مرآتیی به آن لحاظ شود - (مما ينظر به) کلی است.^۱

«نتیجه بحث»

در این مسئله که آیا عقل می‌تواند از افراد خارجی، صورتی کلی و مجرد از عوارض غریبه انتزاع نماید یا نه، فخر رازی معتقد است که ممکن نیست. از این رو، بر بوعلی خرده می‌گیرد که صورت عقلی منتزع از افراد خارجی، آمیخته بعوارض است و نمی‌تواند کلی باشد و ... خواهجه بدفاع از بوعلی جواب داد که صورت معقول منتزع از افراد خارجی فقط از عوارض غریبه که مادی‌اند - مانند وضع این، کم و کیف - باید مجرد باشد، نه از هر نوع عوارض و لوازمی. پس اشتباه از فخر رازی است که عوارض غریبه را به لوازم مفارق ماده و به لوازم ماهیت و وجود سرایت داده است.

می‌گوئیم مواردی از کلام «بوعلی»، نظر خواهجه را تأیید می‌کند که صورت معقول فقط باید از عوارض مادی مجرد باشد. پیوستگی لوازم مفارق از ماده با صورت عقلی منافاتی با تجرّد

۱ - والفاضل الشارح : فسراغواشی الغریبه عن الماهیة بجميع العوارض المفارقة و لوازم الوجود والماهیة و لوازم الماهیة كالزوجة لأنسن لا تكون غریبه عن الماهیة و ابضاً لا يكون بحيث يمكن أن تزال ... قوله (ای الشیخ) : و أمّا ما هو فی ذاته بری، عن الشوائب المادیه و اللواحق الغریبه الّتی لا نلزم ماهیة عن ماهیة فهو معقول لذاته لیس بحتاج الی عمل بعمل به ... هذا نصریح بأنّ لوازم الماهیة لبست من اغواشی الغریبه ... الأنسانیة الّتی فی زید لیست بعینها فی عمرو ... فهي أنما تكون فی العقل فقط و هی الأنسانیة الکلّیة فهي من حيث یكونها صورة واحدة فی عقل زید مثلاً باحد الاعتبارین «مما ينظر به» فی شیء آخر و بدرک به شیء آخر و بالاعتبار الآخر ممّا ينظر لیه و ندرک نفسه ... - خواهجه نصیر طوسی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۳۲۵.

و کلیت آن ندارد و در «اشارات» چنین آمده است:

«حس چیزی را که آمیخته بعوارض باشد که ماده سبب پیوستگی آن عوارض به محسوس باشد دریافت می کند و حس توانائی تجرید محسوس از آن عوارض را ندارد»^۱.
این کلام بوعلی دلالت صریح دارد بر اینکه معقول فقط باید از عوارض مادی فقط عاری باشد نه از هر عوارض و لوازمی.

در مورد دیگر از «اشارات» نیز آمده است:

«محسوس آن است که بعوارض بیگانه از ماهیت خود آمیخته باشد و اگر آن عوارض از ماهیت محسوس زایل گردند بکنه آن ماهیت زیان نرسد و آن عوارض عبارتند از: این، وضع، کیف، مقدار معین و ...»^۲.

این کلام بوعلی صراحت دارد که عوارض غریبه همان عوارض مادی اند و ضمناً نمونه هایی از آن ارائه داد تا در شناخت آنها ابهامی پیش نیاید. نتیجتاً با عوارض مفارق مادی یا با لوازم وجود و ماهیت، اشتباه نگردد.

باز در تأیید نظر «خواجه» مبنی بر اینکه صورت معقول فقط از عوارض غریبه - عوارض مادی - که بیگانه از ماهیت اند باید مجرّد باشد، نه از لوازم وجود و ماهیت، قول مرحوم محمد تقی آملی رحمه الله علیه است در «تعلیقه» اش بر «شرح منظومه» حاجی سبزواری و آن چنین است:

«عوارض غریبه که همان لواحق مادی اند عبارتند از: «اتصال، انفصال، تخلخل، تکائف و کیفیات فعلی مانند: حرارت، برودت، رطوبت، یبوست و کیفیات انفعالی خواه آن کیفیات سریع الزوال باشند مانند زردی چهره شخص ترسیده و سرخی رخساره شرمنده و خواه بطبشی الزوال باشند مانند زردی طلا و شیرینی عسل و ... و مانند: مکانها و اوضاع، جهات، ابعاد، زمانها، حدود و امتدادات و ...»^۳.

۱ - والحس بناله من حيث هو مغمور فی هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها، لا مجرد عنها ...
- بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه - ج ۲ - صفحه ۳۲۳.

۲ - ... محسوساً بكون قد غشبه غواش غریبه عن ماهيته، لوازلت عنه نم تؤثر فی كنه ماهيته، مثل این وضع و کیف و مقدار معین ... - مأخذ قبل.

۳ - ... أن المراد من لواحق المادة مثل الاتصال و الانفصال و التخلخل و التکائف و فیول کیفیه الفعلية اعنی الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليوسته و الکيفية الانفعالية التي تذهب بسرعة كصفرة الوجع و حمرة الخجل و الانفعالات التي تذهب بطوء كصفرة الذهب و حلوة العسل ... و عن مثل الاحياز و الاوضاع و الجهات و الابعاد و الازمنة و الاوقات و الحدود و الامتدادات.. محمد تقی آملی - حاشیه بر منظومه سبزواری - ج ۲ - صفحه ۱۶۸.

با ذکر این شواهد معلوم شد، عوارض غریبه به اموری اطلاق می‌گردد که اگر از ماهیتی زایل گردند، آن ماهیت زایل نگردد، این عوارض همان عوارض مادی‌اند و صور عقلی فقط از این نوع عوارض باید مجرد باشند. چون لوازم ماهیت هرگز از ماهیت زایل نمی‌گردند، لذا لوازم وجود و لوازم مفارق مادی را شامل نمی‌گردد. شاید به این جهت است که فخر رازی می‌گوید «عقل» از افراد خارجی، صورت کلی را انتزاع نمی‌نماید و نتیجه می‌گیرد که «علم» از «مقوله» اضافه است، ولی در بعضی موارد چنانچه ذکر کردیم - علم را از «مقوله کیف» می‌داند (صفحه ۱۱۰). بعلاوه فخر رازی در «المباحث المشرقیه» تصریح می‌کند که «قوة عاقله مجرد از ماده است»^۱.

بنابراین چطور ممکن است صورت عقلی منتزع از افراد خارجی بعوارض غریبه آمیخته باشد با این وصف در قوة عاقله که مجرد است حلول نماید.

۱ - ... العاقل يجب أن يكون مجرداً عن المادة والبرهان عليه ...

فخر رازی - المباحث المشرقیه - مکتبه الأسدی - طهران ۱۹۶۶ - ج ۱ - صفحه ۳۶۹.

اعتراض فخر رازی بر دلیل بوعلی بوجود حس مشترک و جواب خواجه به آن. از مسائل اختلافی میان خواجه و فخر رازی وجود حس مشترک است. این اختلاف، ناشی از اظهار نظر آنان بر دلیلی که بوعلی دو اثبات وجود حس مشترک آورده است می باشد ابتدا کلام بوعلی و سپس نظر خواجه و فخر رازی را می آوریم.

بوعلی در «اشارات» در اثبات حس مشترک می گوید:

«حواس ظاهری فقط وسیله ادراک محسوسات اند، مدرک تمام آنها قوه باطنی، بنام «حس مشترک» است بدلیل آنکه نقطه موجود در خارج، گاه خط مستقیم دیده می شود مانند قطره باران» که در حال ریزش، خط مستقیم بنظر می آید و گاه هم نقطه خارجی که حرکت سریع دورانی داشته باشد بصورت خط مدور مشاهده می گردد مانند آتش گردان که این مشاهده مسلماً با چشم نیست چون صورت مرتسم در چشم همان صورت نقطه مقابل خارجی است، نه خط، یعنی در خارج یک قطره یا یک نقطه بیش نیست و به این جهت خط مشاهده می شود که در اولین لحظه صورت آن نقطه، در یکی از قوای باطنی، رسم گردیده و باقی می ماند و همینطور صورتهای دفعات بعدی آن نیز باقی می ماند که نتیجتاً بصورت خط مشاهده می گردد. پس در آدمی قوه ای غیر از چشم است که صور و اشکالی را که از راه چشم به آن انتقال پیدا می کند و آنها را «ادراک» می نماید به آن قوه، حس مشترک گویند.^۱

فخر رازی در اعتراض خود بر این کلام بوعلی می گوید:

«آنچه بوعلی آورد که نقطه موجود در خارج بوسیله حس مشترک، خط دیده می شود درست نیست، زیرا هوای محیط بر قطره، بشکل قطره درمی آید و با جابجائی قطره جزء دیگری از هوا بشکل آن قطره درمی آید و مجموع اجزاء هوای متشکل بشکل قطره، در هوا باقی می ماند و لذا چشم آن امتداد موجود در خارج را خط می بیند؛ پس آنچه بوعلی آورد که «مشاهده خط در این مثال مربوط به حس مشترک است» نوعی از سفسطه است و فرضاً که خطی در خارج نباشد ممکن است آن خط که از مشاهده نقطه پیدا می شود محل آن چشم باشد، نه حس مشترک»^۲.

۱ - ... أليس قد نبصر القطر النازل خطاً مستقيماً والنقطة الدائرة بسرعة خطاً مستديراً ... أنت تعلم أن البصر إنما ترسم فيه صورة المقابل، والمقابل النازل أو المستدير كانقطه لاكانحط فقد بقي أذن في بعض فواك هيئة ما ارسم فيه أولاً واتصل به هيئة الأبصار، فعندك قوة قبل البصر بودى إليه البصر، كماشاهد ...

- بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه - اشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ - ج ۲ - صفحه ۳۳۲.

۲ - ... لقاتل أن يقول لم لايجوز أن يكون الخط المستقيم المشاهد موجود في الخارج، بيانه ... أن القطرة حين ما تكون في مقام في الهواء المحيط بتشكّل شكله، ثم أنها انقلبت و حصل في جزء - دنباله باورفی در صفحه بعد

خواجه از این اعتراض فخر رازی چنین جواب می دهد :

«در مورد قطره باران که بصورت خط دیده می شود، اگر بگوئیم که هوای محیط بر قطره بشکل آن قطره درمی آید و با جابجا شدن قطره، امتدادی از شکل قطره، در هوا بوجود درمی آید که بصورت خط دیده می شود، لازمه این قول وجود خلاء است که محال است و از اینکه فخر رازی نظر بوعلی را در مورد اینکه «مشاهده نقطه، بصورت خط، منسوب بحس مشترک است» سفسطه خواند، نظر خود او از اینکه می گوید «مشاهده نقطه بصورت خط، منسوب به چشم است» به سفسطه نزدیکتر است زیرا چنین خطی، نه موجود در خارج است نه مقابل با چشم^۱.

«نتیجه بحث»

اعتراض فخر رازی بر بوعلی این بود که اگر قطره باران مقابل چشم بصورت خط دیده می شود، مدرک (بکسر راء) آن حس مشترک نیست و ممکن است محل آن خط چشم باشد - به تفصیلی که گذشت - و خواجه به آن جواب داد که اعاده نمی کنیم.

قطب رازی هم در «محاکمات» نظر خواجه را تقویت کرده است چون معتقد است مشاهده قطره موجود در خارج، بصورت خط، مربوط بحس مشترک است، نه بحس و سخن او در این مورد چنین است : «آدمی در خواب که حواس ظاهریش از کار افتاده، اموری را مشاهده می کند که در بیداری مشاهده نمی کند. بعضی از بیماران هنگام تعطیل حواس ظاهری، اموری را مشاهده می کنند، دیگران که در کنار او هستند آن امور را نمی بینند، این گونه مشاهدات که بحس نیست پس باید بحس مشترک باشد»^۲.

بفیه پاورفی از صفحه قبل - آخر من الهواء ... فلما بقى ذلك الشكل فى اناجزاء الهوائية المتجاورة لاجرم رؤيت القطرة خفياً ... ثم أن وقعت المساعدة على أن هذا الخط لا وجود له فى الخارج فلم لا يجوز أن يكون محله البصر. قوله : أن البصر مرنسب فيه صورة المقابل، فيقال هذا تعمال، لم يسند الى برهان قاطع ... - فخر رازی - شرح اشارات - المطبعة الخيرية - مصر ۱۳۲۵ هـ - ج ۱ - صفحه ۱۴۷.

۱ - وانجواب ... أن بقاء الشكل السابق عند حصول الشكل بعده، يفنضى الخلاء فأن الشكل إنما حدث فى الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه و بقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عليها يفنضى احاطة النهايات بالخلاء ... ذلك اولى بأن ينسب الى السفسطه ... لأنه مع كونه مشتتلاً على العول بمشاهدة ما ليس فى الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ... - خواجه - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۳۳۴.

۲ - ... أن الثائم بشاهده فى منامه اموراً كثيراً وكذا جماعة من المرضى و غير هم يشاهدون عند تعطل حواسهم صوراً لا يربها الحاضرون فى مجلسهم بل ربما لا يوجد فى الأعيان امثالها ... - دنباله پاورفی در صفحه بعد

احتمال دیگر در تأیید نظر خواجه این است که فرضاً نظر فخر رازی مبنی بر اینکه هوا شکل قطره باران را می پذیرد، درست باشد لیکن با جابجا شدن قطره باران در حال فرود آمدن، بقاء شکل قطره در هوا ممکن نیست چون هوا ماده سیال است، قدرت حفظ شکل را ندارد. بفرض که هوا، هم قابل شکل قطره باشد و هم حافظ آن، لیکن محل قطره پس از انتقال آن قطره بمحل دیگر چون فاقد رنگ است برای چشم قابل دیدن نیست، همانطور که هوای فاقد رنگ، برای چشم قابل رؤیت نیست.

بنابراین برای چشم، مشاهده قطره‌های متوالی در هوا بصورت خط، ممکن نیست.

تشکیک فخر رازی در فرق میان حس مشترک و خیال و جواب خواجه به آن. خواجه و فخر رازی در وجود «قوة خیال» که در شرح فقره‌ای از کلام بوعلی آمده است نظرات مختلفی دارند ابتدا کلام «بوعلی» در وجود قوة خیال ذکر می‌شود، سپس اختلاف نظر خواجه و فخر رازی را می‌آوریم.

بوعلی در «اشارات» پس از فراغت از اثبات حس مشترک در وجود قوة خیال می‌گوید: «برای آدمی قوة باطنی دیگری است بنام خیال، زیرا در حال حضور محسوسات، صور آنها گرچه از طریق حواس، به حس مشترک راه می‌یابند - این مشاهده ظاهری است - در حال غیبت محسوسات، آگاهی از صور محسوسه، از طریق تخیل صورت می‌گیرد یعنی از راه صور انباشته شده در قوة خیال چون این مشاهده باطنی است؛ پس دلیل بر وجود قوة خیال است»^۱. فخر رازی در اعتراض بر وجود قوة خیال چنین می‌گوید:

«حکما به دو بیان حکم بمغایرت «خیال» و «حس مشترک» نموده‌اند در بیان اول، یک دلیل و یک مثال ارائه داده‌اند. دلیل آن است که «حس مشترک» قابل صور محسوسه است و «خیال» حافظ آنها است پس مغایر هم‌اند چون از قوة واحد دو فعل خواسته نیست و مثال آن را آب ذکر کرده‌اند که آب قبول شکل می‌نماید لیکن حافظ آن شکل نیست، پس حافظ صور محسوسه - یعنی قوة خیال - غیر از حس مشترک است که آن حس مشترک قابل آن صور می‌باشد لیکن دلیل آنان ضعیف است، زیرا طبق اعتقاد حکما، خیال که حافظ صور است، قابل آن صور هم خواهد بود چون حفظ، فرع بر قبول است. دیگر آنکه، حس مشترک که به اعتقاد آنان قوة واحدی است انواع محسوسات: مسموع، ملموس، مبصر و ... را ادراک می‌نماید، پس ممکن است قوة واحد منشأ چند اثر باشد. نقض دیگر آنکه: نفس ناطقه که جوهری بیط است هم صور عقلیه را می‌پذیرد و هم تصرف در بدن دارد پس آنچه گویند که قوة واحد نمی‌تواند منشأ دو اثر باشد، طبق شواهد مذکور، درست نیست. مثالی هم که آورده‌اند درست نیست، چون در یک مورد که قوة قبول و حفظ یکی نبود، لازم نمی‌آید که در تمام موارد هم یکی نباشند، چنانچه نمونه‌های خلاف آن را یادآور شدیم. «بیان دوم» حکما در مغایرت خیال با حس مشترک این است که می‌گویند: برای ما نسبت به صور محسوسات سه حالت وجود دارد: ۱ - حالت استحضار صور ۲ - حالت غفلت ۳ - حالت نسیان. وجود این سه حالت، دلیل بر مغایرت قوة خیال با حس مشترک است، چون در حال استحضار، صور محسوسه در هر دو قوة

۱ - ... و عندک قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغیوبة مجتمعة فیها ... - بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه - انتشارات جلدی - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۲ - صفحه ۳۳۲.

حاصل است و در حالت غفلت فقط در خیال حاصل اند و در حالت نسیان از هر دو قوه زایل شده‌اند؛ چنانچه در حالت غفلت، آن صور از هر دو قوه زایل شده باشند، لازم می‌آید که میان حالت غفلت و نسیان فرقی نباشد، و حال آنکه چنین نیست. این دلیل حکما نیز درست نیست، چون «ادراک» بمعنی حصول صورت در قوه مدرکه نیست، بلکه از «مقوله اضافه» است؛ و حالت غفلت عبارت است از اینکه میان حس مشترک و صور حال در آن اضافه‌ای برقرار نباشد. همانگونه که برای «نفس ناطقه» خزانه‌ای نیست و علوم از «عقل فعال» بر نفس اضافه می‌گردد، در مورد حس مشترک هم ممکن است چنین باشد یعنی در حال غفلت، استحضار صور محسوسه، به اضافه از عقل فعال باشد با این احتمال دیگر بوجود خزانه‌ای بنام «خیال» احتیاج نخواهد بود^۱.

خواجه به اعتراضات فخر رازی در وجود قوه خیال چنین جواب می‌گوید:

«بفرض که قوه خیال، هم قابل صور محسوسه باشد و هم حافظ آنها این دلیل نخواهد بود که مبدأ حفظ و قبول، واحد باشد چون ممکن است دو اثر از فاعل واحد به دو اعتبار مختلف باشد، مانند زمین که به «صورت» خود قابل شکل است و به بیوست، حافظ آن شکل می‌باشد در مثال مذکور که «آب» فقط قابل شکل است معلوم می‌دارد که مبدأ حفظ و قبول از هم جدا است و فخر رازی که می‌گوید: نفس واحد هم قابل صور علمیه است و هم متصرف در بدن، و حس مشترک واحد، احساسهای متعدد دارد - مانند دیدن، شنیدن، لمس کردن و ... قول حکما را که می‌گویند برای قوه واحد اثر واحد است، نقض نخواهد کرد؛ چون اقتضای حس مشترک در

۱ - ... أنهم استدلوا على أن هذه القوة (أي الحيات) - مغاير للحس المشترك من وجهين: الأول أن الحس المشترك يجب أن يكون قابلاً لهذه الصورة و الخيال يكون حافظاً لها فيجب تغايرهما لِحجّة و مثال أما الحجّة فلأنّ القوة الواحدة لا تصدر عنها الأمر واحد ... و أما المثال فهو أن الماء له قوّة فيوز الشكل و ليس له قوّة الحفظ و هذه الحجّة ضعيفة، لأنّ الخيال انذی جعلوه حافظاً لهذه المثل يكون أيضاً قابلاً لها ... و أيضاً فهو يستلزم بالحس المشترك فأنّها تدرك المبصرات و المسموعات ... و أيضاً فالنفس .. قابلة للصورة العقلية و متصرفه في البدن و أما المثال فهو ضعيف، لأنه لا يلزم من تبيت حكم في صورة واحدة تبيت مثله في كلّ الصورة. الثاني: الصورة الخيالية متى حصلت في الحس المشترك عند غفلتنا عنها ... و هذه الحجّة ضعيفة ... أن الإدراكي حالة اضافية و كيف لا نقول ذلك و هذه الصور اذا كانت حاصلة في الخيال لم يكن مشعور بها ... فيجوز أن يكون تلك الصورة حالة في الحس المشترك ابداً ... ليس للنفس الناطقة خزانه تفي الصورة العقلية فيها ... اذا ظنبت تلك العلوم فاضت عليها تلك العلوم من واهب الصور ... - فخر رازی - شرح المنارات - ج ۱ - صفحه ۱۴۸ -

ابتدا واحد بوده که عبارت از دریافت صور محسوسات فقط باشد و در مرتبه ثانی اقتضای آن متعدد می‌گردد چون صور محسوسه، این تقسیمات را دارد و کثرت فعل نفس بجهت کثرت جهات صدور است. و فخر رازی که می‌گوید مثال حکما در مغایرت قبول و حفظ به «آب» ضعیف است صحیح نیست، چون آن «مثال» قیاسی از شکل سوّم است که نتیجه جزئی دارد، به این ترتیب که: آب قابل شکل است و آب حافظ شکل نیست، پس قابل شکل غیر از حافظ شکل است. این حکم جزئی مخالف با آن حکم کلی است که گفته می‌شود: هر قابل شیء، حافظ آن است و این مثال ثابت می‌کند که قوّه خیال غیر حسّ مشترک است. دیگر آنکه ادراک از مقوله اضافه نیست، بلکه از «مقوله کیف» است و در حال غفلت، صور فقط حال در آلت قوّه مدرکه یعنی قوّه خیال می‌باشند و دیگر آنکه احتمال افاضة صور از عقل فعال بر حسّ مشترک درست نیست، چون متمثل در عقل فعال فقط صور عقلی‌اند و صور حسّی را در آن راه نیست^۱.

«نتیجه بحث»

فخر رازی بر دلیل بوعلی در اثبات «قوّه خیال» اعتراضاتی وارد کرد و خواجه جواب داد که آنها را تکرار نمی‌کنیم ولی چنین بنظر می‌رسد که جواب خواجه کافی نباشد چون خواجه بعضی از اعتراضات فخر رازی را جواب نداده است شرح مطلب این است که فخر رازی اعتراض دیگری را هم در شرح اشارات آورده و هم در المباحث المشرقیّه در آن اعتراض خود چنین می‌گوید:

«حسّ مشترک در حال غفلت که می‌تواند صور حسّی غایب شده را مجدداً استحضار نماید، این استحضار ممکن است نه با فاضله «عقل فعال» باشد و نه بکمک «قوّه خیال» و نه از راه کسب جدید، بلکه از راه دیگر باشد و آن اینکه: (استعداد حسّ مشترک سبب استحضار صور غایب باشد) دلیل این سخن آن است که در مورد قوه خیال آمده است که وقتی اجزاء حامل قوّه

۱ - ... أقول: ... اجتماع القبول والحفظ في شيء، واحد لا يبدل على وحدة مصدرها فأنهم بجوزون اجتماعهما في شيء واحد لقونين فيه كالأرض ... و أمّا افتراقهما في صورة بدل على مغايرة المصدرين والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليس بشيء لأن الواحد قد بصدر عنه الكثير ... و أمّا النفس فأنما بتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها و أمّا في المثال ... ليس الأمر على ما ظنه بل أنما هو قیاس من التشکلی الثالث ... أن الإدراک حصول الصورة للمدرک لحصوله في الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرک و أن كانت حاصلة في الآلة والعقل الفعّال لتمثل المعقولات فيه و امتناع تمثّل المحسوسات فيه ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - ج ۲ -

خیال تحلیل پذیرفت، قوه غاذیه اجزاء دیگری را جایگزین می‌کند که حامل دیگری در محل جدید پدید می‌آید، استعداد محل جدید، سبب حدوث قوه خیال دیگری می‌شود؛ اگر این امر ممکن باشد پس باید جایز باشد که استعداد حس مشترک پس از زوال صور محسوسه حال در آن، سبب حدوث صور غایب گردد. با این احتمال دیگر نیازی «بقوه خیال» که حافظ صور باشد، نخواهد بود^۱.

خواجه در «شرح اشارات» خود، متعرض این اعتراض فخر رازی و جواب آن نشد، در حالی که دفع این اعتراض لازم بود، چون در هر مسئله اگر تمام اعتراضات وارده بر آن دفع نگردد آن مسئله به اثبات نمی‌رسد.

۱ - ... والذی يدل على ما قلنا أن الحامل لقوة الخيال لا شك أنه يتحلل منها اجزاء و الغاذية نورد بدلها مرة اخرى و لا شك أن القوة الواحدة بالذات والشخص لا يمكن بقائها عند تبدل المواد. بل مني تحلل من محل الفترة جزئها فقط بطل تلك القوة و حدثت قوة اخرى فإذا جاز أن يكون الاستعداد سبباً لحدوث قوة الخيال جاز أن يكون استعداد الحس المشترك لقبول هذه الصورة المحسوسة سبباً لحدوثها بعد أن كانت غائبة عنها مع أنه لا حاجة الى تجشم كسب جديد ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۴۹ - والمباحث المشرفه - ج ۲ - صفحه ۲۲۸.

تشکیک فخر رازی در وجود قوه واهمه و جواب خواجه به آن.

قوه و همیه - واهمه - که از قوای باطنی است، معانی جزئی را درک می‌کند و معانی جزئی از قبیل محبت فرزند ب مادر، علاقه یا ترس یا نفرت که شخصی از شخص دیگر پیدا می‌کند می‌باشد مدرک این معانی را «واهمه» گویند. بوعلی را کلامی است در اثبات قوه واهمه که فخر رازی بر آن اعتراضی وارد می‌کند و خواجه جواب می‌دهد و بترتیب کلام هر یک را می‌آوریم:

کلام بوعلی در «اشارات» در اثبات وجود «قوه واهمه» چنین است:

«جانداران خواه ناطق و عاقل یا غیرعاقل، معانی جزئی غیر محسوس را در محسوسات ادراک می‌نمایند که با حواس ظاهری، آن معانی را نمی‌توان یافت مانند «عداوتی» که گوسفند در گرگ می‌یابد یا «علاقه‌ای» که قوچ به میش دارد، قوه‌ای که مدرک این معانی جزئی است حکمش در مورد ادراک آن معانی جزئی از لحاظ اینکه حکمی است قطعی و جزمی همانند حکمی است که قوه حس در مشاهدات خود دارد، چنین قوه‌ای را واهمه می‌نامند»^۱.

فخر رازی در شرح اشارات می‌گوید:

«بیان بوعلی در اثبات «قوه واهمه» از دو جهت ضعیف است: ۱ - آن عداوتی که گوسفند از گرگ می‌یابد، مدرک آن، اگر مدرک گرگ هم باشد لازم می‌آید، «حس مشترک» یا «قوه خیال» که گرگ را ادراک می‌نماید، آن عداوت جزئی را هم درک کند. با وجود این احتمال دیگر حکم قطعی به اینکه مدرک معانی جزئی غیر مدرک صور جزئی است، صحیح نیست. فرضاً که قوه مدرک عداوت جزئی در گوسفند، مدرک گرگ نباشد، ولی حکم به اینکه «قوه مدرک گرگ که جسمانی است پس قوه مدرک عداوت جزئی هم باید جسمانی باشد» درست نیست چون ممکن است مدرک معانی جزئی، نفس ناطقه باشد. ۲ - این نوع معانی «عداوت گوسفند از گرگ، علاقه قوچ به میش و ...» گرچه معانی جزئی می‌باشند ولی ادراک آنها ممکن است ادراک کلی باشد. دوستی میان من و فرزندم، که مفهومی جزئی است ادراک آن ممکن است بلحاظ مفهوم کلی دوستی باشد، چون دوستی مفروض اگر معدوم گردد، مفهوم دوستی جزئی دیگری حادث خواهد شد. بهمین ترتیب، پس ادراکی که از دوستی میان خود و فرزندم دارم ممکن است بر

۱ ... أن الحيوانات ناطقة و غير ناطقة تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة و لا متأدبة من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معني في الذئب غير محسوس و ادراك الكلب معني في النعجه غير محسوس ادراكاً جزئياً بحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده ... - بوعلی ... اشارات - نقل از شرح خواجه - انتشارات

مصادیق کثیری از دوستی صدق نماید. بنابراین بوجود قوه جسمانی بنام «واهمه» که فقط معانی جزئی را ادراک نماید نیازی نخواهد بود.^۱

خواجه در جواب این اعتراض چنین می گوید :

«صور اشیاء محسوس از طریق حواس، انتقال بحس مشترک پیدا می کند ولی معانی جزئی چنین نیست. پس مدرک معانی جزئی - مانند عداوت جزئی، دوستی جزئی و ... - حس مشترک نخواهد بود. آنچه هم فخر رازی می گوید، مدرک معانی جزئی ممکن است نفس ناطقه باشد، درست نیست چون حیوانات غیر ناطق فاقد نفس ناطقه اند، ولی معانی جزئی را ادراک می نمایند. بعلاوه آدمی گاه از چیزی مانند مرگ می ترسد، ولی عقل احساس «امن» می کند، پس عقل - نفس ناطقه - مدرک معانی جزئی نیست. باز آنچه می گوید «دوستی میان من و فرزندم، کلی است» فرضاً که کلی باشد ولی سخن در این است که مدرک جزئیات آن کلی چیست؟ دیگر آنکه علاقه بی که قوچ نسبت به میش در وقت معین دارد، مسلماً مدرک آن عقل نیست. پس معلوم شد مدرک معانی جزئی قوه ای است جسمانی یعنی «قوه واهمه» می باشد.^۲

«نتیجه بحث»

فخر رازی که منکر وجود «قوه واهمه» است، بر کلام بوعلی در اثبات «قوه واهمه» اعتراض وارد نمود و خواجه جواب داد. در اینجا در ضعف نظر فخر رازی مطلبی یادآوری می شود و آن چنین است :

۱. ... و هو ضعيف لأننا نقول المدرك لهذه العداوة الجزئية مما أن يكون مدركاً لذلك الذنب أو لا يكون، فإن كان فحينئذ يكون المدرك لذلك الذنب وبتلك العداوة هو الحس المشترك أو الخيال ... فحينئذ لا يمكننا أن نقطع بأن المدرك لهذه المعاني الجزئية ليس هو المدرك للصورة الجزئية و على التقدير الثاني يجوز أن يكون المدرك هو النفس فسقطت حججهم على اثبات هذه القوة ... فلمنازع أن ينازع في كون المدرك جزئياً لأن الصداقة التي بيني وبين ولدي و أن كان في نفسها جزئية لكن لا شعور بها إلا من حيث هي كلية ... - فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۵۰ و مباحث المشرقيه - ج ۲ - صفحه ۲۲۹.

۲. ... فقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تنأد من الحواس البها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية ... دليل على وجود قوه تدركها ... و وجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقه ... و ايضاً بأن للإنسان ربما يخاف شيئاً يقتضي عقله الأمن كالموت ... هب أنها كلية ولكن الكلي لا بد له من اشخاص جزئية و كلامنا في جزئيات الصداقة الكلية و ايضاً الأمنيناس الذي تدركه الشاة من صاحبها في وقت ما بعينه جزئي مدرک بغير العقل ... - خواجه طوسی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۳۴۲.

همانگونه که قبلاً بیان شد (صفحة ۲۴۹) فخر رازی منکر وجود حس مشترک می‌باشد و از طرفی در این بحث مدعی است که مدرک معانی جزئی ممکن است حس مشترک باشد که مدرک صور جزئی است.

در حالیکه این دو نظریه با هم متخالف‌اند.

قطب رازی در «محاکمات» پاسخ خواجه را به اعتراض فخر رازی نپسندیده است و می‌گوید: «مدرک صور جزئی و معانی جزئی نفس است، لیکن بواسطه حس مشترک که واسطه ادراک نفس از صور جزئی است، مانعی نیست که واسطه ادراک نفس از معانی جزئی هم باشد، که «نفس» بتوسط یک قوه جسمانی - حس مشترک - هم صور جزئی را ادراک نماید و هم معانی جزئی را، چنانچه «نفس» انواع محسوسات - شمعی، لمسی، بصری و ... - را بواسطت حس مشترک در می‌یابد».

می‌گوئیم، معانی جزئی با صور جزئی ذاتاً متخالف است، نه متخالف در نوع، نظیر تخالف نوعی که میان صور محسوسات است. حس مشترک اگر واسطه ادراک معانی جزئی برای نفس باشد، همانگونه که واسطه در ادراک صور جزئی برای نفس است لازم می‌آید قوه واحد جسمانی منشأ پیدایش افعال «متخالف بالذات» باشد، و این علاوه بر اینکه مخالف «قاعده الواحد» است، لازم می‌آید نفس در افعال خود نیازی به کثرت قوی نداشته باشد و حال آنکه چنین نیست.

۱. ... ان المشرک لصور الجزئیات و معانیها هو النفس و لیست تدرك لها بالذات لأنها جزئیة جسمانیة فلا بدركها إلا بالقوة الجسمانیة لكن الكلام فی أنه لابد أن يكون ادراكها بصورة بقره اخرى، فلم لا يجوز أن يكون ادراكها للتوعین بقوه واحدة جسمانیة، كما أن ادراكها لأنواع المحسوسات بقوه واحدة و هي الحس المشترك ...
قطب رازی - محاکمات - ذیل صفحه ۳۴۱ - شرح خواجه بر اشارات - ج ۲.

اعتراض فخر رازی در وجود قوه متصرفه و جواب خواجه به آن.

قوه متصرفه - متخیله - از قوای باطنی است که صور و معانی را بهم ترکیب با تجزیه می نماید. اختلاف خواجه و فخر رازی را در وجود قوه متصرفه که در شرح کلام بوعلی آمده، ابتدا کلام بوعلی و سپس نظر خواجه و فخر رازی را می آوریم.

بوعلی در «اشارات» در بیان قوه متصرفه چنین می گوید: «چهارمین قوه باطنی - قوه متصرفه - که خادم «قوه واهمه» است، صور دریافت شده حس را بهم می آمیزد یا از هم می پراکند و با معانی جزئی بهم می آمیزد و یا می پراکند و گاهی هم صور را با معانی ترکیب می کند و گاه هم آنها را از هم جدا می سازد. این قوه را اگر کارگزار عقل باشد «مفکره» گویند و اگر در تسخیر «قوه و هم» باشد «متخیله» یا «متصرفه» می نامند.^۱

فخر رازی در اعتراض بر کلام بوعلی در وجود قوه متصرفه می گوید:

«بیان بوعلی در وجود قوه متصرفه از دو جهت ضعیف است: ۱ - قوه متصرفه که تصرف در صور و معانی جزئی دارد، اگر آن صور و معانی را ادراک هم بنماید، لازم می آید شیء واحد، هم متصرف باشد و هم مدرک و این مخالف قاعده الواحد است. اگر ادراکی از آن صور و معانی نداشته باشد، پس باید تصرف متصرفه در صور و معانی بدون ادراک از آنها باشد که باطل است. ۲ - حکما متصرفه را خادم «واهمه» می دانند استخدام واهمه قوه متصرفه را بمعنی تصرف در آن است؛ واهمه که مدرک معانی جزئی است، پس باید «واهمه» هم مدرک باشد و هم متصرف که منافی با قاعده الواحد است.^۲

خواجه چنین جواب می گوید:

در مورد قوه متصرفه که تصرف در صور و معانی دارد حضور آن صور و معانی شرط در تصرف او است. اما از اینکه ادراکی هم نسبت به آن صور و معانی داشته باشد، شرط در تصرف

۱ ... وتخدمها قوه رابعة، لها أن تركب و تفصل ما يلبها من الصور المتأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم و تركيب أيضاً الصور بالمعاني و فصلها عنها و تسمى عند استعمال العقل مفكرة و عند استعمال الوهم متخیلة ... - بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه - ج ۲ - صفحه ۳۴۵.

۲ ... الأول أن هذه القوة المتصرفه أما أن تكون لها شعور بما بتصرف فيه أو لا يكون. فإذن كان، كان ذلك اعترافاً بأن القوة الواحدة مدركة و منصرفه مبطل قولهم ... و إين كان الثاني، كان ذلك قولاً بإبأن المتصرف الفاصی علی الشیئين ... الثاني أن الوهم قوه مدركة و كونها مستخدمة لهذه القوى تصرف منها فی هذه القوى فيكون الشيء الواحد مدركاً و منصرفاً ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۵۱ - والمباحث المشرفه - ج ۲ - صفحه

او نیست، و آنچه هم که فخر رازی می‌گوید «استخدام واهمه قوه متصرفه را بمعنی تصرف در آن است و واهمه که مدرک معانی جزئی هم است پس واهمه، هم متصرف است و هم مدرک، و این بخلاف قاعده الواحد است» جواب آن است که شیء واحد به اعتبار متعدد جایز است که منشأ افعال مختلف باشد^۱.

«نتیجه بحث»

خواجه به اعتراض فخر رازی در وجود قوه متصرفه چنین جواب داد: تصرف «متصرفه» در صور و معانی جزئی، گرچه ملازم با حضور آن صور و معانی است، ولی از اینکه متصرفه ادراکی هم نسبت به آن صور و معانی داشته باشد، لازم نیست چون حضور نزد مدرک، ملازم با ادراک است نه اینکه حضور مطلق یعنی هر حضوری ملازم با ادراک باشد.

قطب رازی در «محاکمات» این جواب خواجه را نپسندیده و می‌گوید:

«این کلام خواجه که می‌گوید حضور نزد مدرک، شرط ادراک است نه حضور مطلق. گرچه موجه می‌نماید، لیکن آنچه حکما گفته‌اند: حاکم و داور میان دو شیء واجب است مدرک آن دو شیء باشد یک قاعده کلی است»^۲.

می‌گوئیم فرضاً حضور مطلق، برای ادراک کافی باشد و از تصرف «قوه متصرفه» در صور و معانی هم، لازم آید که قوه متصرفه، مدرک آن صور و معانی هم باشد، ولی این مخالف با «قاعده الواحد» نخواهد بود چون طبق جواب دوم خواجه جایز است شیء واحد به تعدد اعتبار، منشأ افعال مختلف باشد. لیکن شواهدی است در صدق سخن خواجه که حضور مطلق کافی برای ادراک نیست. مثلاً آتش یا دارو، یا ماده منفجره‌ای که سبب از هم پاشیدن اجزاء مرکب می‌باشند و یا ماده چسبنده‌ای که اشیاء مختلفی را بهم ترکیب نماید؛ شعور و ادراکی نسبت به آن اجزاء و اشیاء ندارند.

بعلاوه صرف تصرف قوه‌ای در اشیاء بتحو تجزیه یا ترکیب مانند «قوه واهمه» به آن حاکم و داور میان اشیاء نگویند، وگرنه لازم می‌آید «محک» که خالص و ناخالص را از هم جدا

۱. والجواب عن الأول: أن القوة ليست بمدركة و تصرفها في شئین یقتضی حضورهما لا ادراکهما لهما، إذ لا یجب أن یکون کل حاضر متصرف فیہ مدرکاً و عن الثانی أن الشیء الواحد یمکن أن یکون مدرکاً و متصرفاً من وجهین ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۳۴۶.

۲. ... و فی هذا الجواب نظر: اذ قاعدتهم أن الحاکم بین الشئین یجب أن یدرکهما ... - قطب رازی - محاکمات - ذیل صفحه ۳۴۶ شرح خواجه بر اشارات - ج ۲.

می‌سازد، حاکم میان آنها باشد و حال آنکه آن را حاکم یا داور نگویند، چون مد نیست.

بنابراین احکام مترتّب بر حاکم و داور، بر قوّه متصرّفه بار نخواهد بود.

استدلال فخر رازی در ابطال قوای باطنی و جواب خواجه به آن.

فخر رازی در «شرح اشارات»، پس از تشکیک بر بیان بوعلی در اثبات حس مشترک و خیال و واهمه و متصرفه - که شرح آن گذشت - مدعی است که کلاً قول بوجود قوای باطنی باطل و مدرک تمام ادراکات - خواه جزئی و خواه کلی - «نفس ناطقه» است در این مسئله ابتدا کلام فخر رازی و بعد جواب خواجه را می‌آوریم.

فخر رازی در شرح اشارات می‌گوید:

«مدرک تمام محسوسات و صور خیالی و معانی جزئی و کلی، «نفس ناطقه» است و نیازی نیست که برای هر یک از آنها، قوه ادراک کننده جداگانه‌ای باشد، به ضرورت عقل و اتفاق حکما داوری میان دو شیء بدون حضور آنها نزد داور ممکن نیست. حکم به اینکه شیء به این رنگ دارای این طعم است یا این ملموس دارای این مزه است و این جزئی تحت این کلی است، وقتی صحیح است که مدرک تمام محسوسات و کلی و جزئی، امر واحد باشد. آنچه را که دیده‌ایم می‌توانیم تخیل کنیم، یا آنچه را که تخیل نموده‌ایم، می‌توانیم مجدداً به بینیم. پس حکم به اینکه این متخیل همان مبصر است و بعکس وقتی صحیح است که شخص واحد، شیء واحدی را دوبار دیده باشد و بعد از غیبت هم آن را تخیل نموده باشد. حکم بوجود عداوت در شخصی، در صورتی است که شیء واحد، آن عداوت جزئی و آن شخص را ادراک نموده باشد، ترکیب صور خیالی با یکدیگر و یا ترکیب آنها با معانی جزئی و همچنین تحلیل آنها از یکدیگر، هنگامی صحیح است که مدرک آن صور و معانی شیء واحد باشد. حکم به اینکه زید انسان است، فرع بر تصور زید و انسان است و بناچار مدرک زید جزئی و انسان کلی شیء واحد است. پس مدرک تمام صور - خواه محسوس و خواه متخیل - و معانی - خواه جزئی و خواه کلی - یک چیز خواهد بود که عبارت از «نفس ناطقه» است، نه اینکه برای هر یک قوه جداگانه باشد. اگر گویند در وجود صور خیالی و معانی و همی شکی نیست با این وجود تحقق در خارج که ندارند، انطباق آنها در «نفس» هم که امکان ندارد، پس باید انطباق آنها در قوای باطنی باشد سپس «نفس» بوسیله آن قوی صور و معانی جزئی را ادراک نماید. جواب آن است که اولاً انطباق صور خیالی و معانی جزئی در قوای باطنی، درست نیست، وگرنه باید تخیل دریا انطباق صورت عظیم در محل صغیر لازم می‌آید. ثانیاً اگر صور و معانی جزئی ابتدا در قوای جسمانی باشند سپس «نفس» ادراکی از آنها حاصل نماید، لازم می‌آید که انطباق، مغایر با ادراک باشد، در صورتی که بیشتر موارد مغایرت میان انطباق و ادراک را نمی‌پذیرند. ثالثاً با فرض قبول قوای جسمانی، باید بوجود بیش از دو قوه - یکی محل صور جزئی و دیگری خزانه معانی جزئی - احتیاج نباشد، در حالی که قوای باطنی بیش از این را اثبات می‌نمائید. بهر حال، قول بوجود قوای باطنی

باطل است^۱.

خواجه در ردّ این نظریه فخر رازی می‌گوید:

«آنچه فخر رازی آورد که مدرک تمام صور محسوس و متخیل و معانی جزئی و کلی «نفس» است و آنچه موجب ترکیب صور به یکدیگر و موجب ترکیب صور بمعانی جزئی است، «نفس ناطقه» است، از این‌رو بوجود قوای باطنی نیاز نخواهد بود، و سخن را در این مورد طولانی نمود، در حالی که کلامی بی‌فائده بود، چون حکما اعتراف دارند که مدرک تمام مدرکات از قبیل صور و معانی و جزئی و کلی همان «نفس» است، لیکن نفس معقولات را بی‌واسطه و محسوسات را بوسیله آلات، ادراک می‌کند، چون قبلاً در بحث حس مشترک و خیال و واهمه ... در این‌باره سخن رفته است تکرار نمی‌کنیم^۲».

«نتیجه بحث»

به بیانی که گذشت معلوم گردید که فخر رازی وجود قوای باطنی از قبیل حس مشترک و خیال و ... را منکر است و «نفس» را در ادراک تمام امور جزئی و کلی کافی دانست. خواجه جواب داد گرچه مدرک تمام امور، «نفس» است لیکن در ادراک صور و معانی جزئی، نیاز بواسطه است از این‌رو، وجود قوای باطنی ضروری است.

۱. ... و لنختم هذا الفصل بحجة قوية على ان النفس هي المدركة بجميع الادراكات فنقول ان بدية العقل حاكمة بان القاضي على الشئين لا بد و ان يحضره المنقضى عليهما وانتم قد اعترفتم بذلك و عند هذا القول بان الانسان يمكنه ان يحكم بان هذا المنون هو هذا المعلوم و ان هذا المعلوم هو هذا المنموس و القاضي على الشئين لا بد و ان يحضره المنقضى عليهما فاذن لا بد من شئ، واحد يكون مدركا لجميع مدركات الحواس الظاهرة ثم نقول اننا نخبتنا صورة انسان بعد ان رأينا ... فثبت ايضا ان هذه الادراكات التي فرقتها على قوى كثيرة هي باسرها لقوة واحدة ... و ثبت ايضا ان المدرك للانسان الجزئي هو المدرك لكل هذه المدركات ... فاءن قيل هذه الحجة انما تدل على ان النفس مدركة للجزئيات نحن لا ننكر ذلك لكن نقول ان الصورة الخيالية و المعاني الوهمية لا بد و ان تكون موجودة اذ هي غير موجودة في الخارج فهي موجودة في الذهن ... فهذه حجة ناطقة في ابطال ما ذكره ... فخر رازی - شرح اشارات - المطبعة الخيرية - المص ۱۳۲ هـ - ج ۱ - صفحة ۱۵۲.

۲. والحجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هي المدركة بجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على البعض ... فهي خالية عن الفائدة فانهم معترفون بذلك الا أنهم يذهبون الى انها مدركة للمعقولات بالذات و للمحسوسات بالآلات ... - خواجه نصير طوسي - شرح اشارات - انتشارات حيدري - تهران ۱۳۷۹ هـ -

اکنون چند مطلب در تأیید نظر خواجه پیشنهاد می‌شود:

۱ - آنگونه که فخر رازی مدعی است اگر «نفس» بدون وسائط امور جزئی را ادراک نماید، باید محسوسات را هم بدون حس باصره و سامعه و ... ادراک نماید و حال آنکه چنین نیست.

۲ - فخر رازی مدعی است «حکم بوجود قوای باطنی خلاف ضرورت عقل است، چون بحکم عقل، حضور اشیاء نزد «داور» هنگام داوری ضروری است و «نفس» که داوری می‌کند این محسوس آن متخیل است و این جزئی تحت آن کلی است، پس حضور تمام مدرکات نزد نفس ضروری است. از این رو، بوجود قوای باطنی نیازی نیست»^۱.

می‌گوئیم قول بوجود قوای باطنی اگر خلاف ضرورت عقل می‌بود، حکماء استدلال بر وجود قوای باطنی نمی‌نمودند، دیگر آنکه نیازی نبود که فخر رازی استدلال در ابطال این قوی نماید، چون صرف خلاف ضرورت عقل، کفایت می‌کرد.

۳ - بوعلی در «اشارات» در فصل مربوط به قوای باطنی اظهار می‌دارد:

«هر یک از قوای باطنی اختصاص بمحل خاصی از مغز دارند چون اختلال موضع معینی از مغز، سبب اختلال قوه خاصی از این قوی می‌گردد»^۲.

فخر رازی در تفسیر خود بر این کلام بوعلی می‌گوید:

«اختلال قوه‌ای از قوای باطنی، ممکن است بجهت آن باشد که موضعی از مغز، آلت برای آن قوه باطنی باشد، نه محل برای آن و ...»^۳.

این سخن فخر رازی، تصدیق ضمنی او است بر وجود قوای باطنی در حالی که او منکر وجود قوای باطنی است.

۴ - اگر مدرک تمام صور و معانی جزئی در انسان، «نفس ناطقه» باشد آنهم بدون وساطت قوای باطنی که ادعای فخر رازی است لازم می‌آید سایر حیوانات که ادراکی از صور و معانی جزئی دارند، دارای «نفس ناطقه» باشند، در حالی که نیستند لازم بذکر است که فخر رازی

۱ ... ان بدیهة العقل حاکمة بأن الفاضی علی الشیئین لابد و أن يحضره المتقضى علیهما ... فاذن لابد من شیء واحد بمكون مدرکاً بجمیع مدرکات الحواس الظاهرة ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۵۲.

۲ ... ان هذه هي الآلات أن الفساد اذا احتضرت بتجويف اورث انافة فيه ... - بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه - ج ۲ - صفحه ۳۴۸.

۳ ... و أن اختلفت أفعالها عند اختلاف ذلك الموضوع لأن ذلك الموضوع كان آلة لتلك القوة ... - فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۵۲.

به این اشکال توجه نموده، چون در «المباحث المشرقیه» می‌گوید :

«آنچه آوریم که «نفس ناطقه» مدرک تمام صور و معانی جزئی است بدون وساطت قوای باطنی، در مورد سایر حیوانات حجیت ندارد. سایر حیوانات با فقدان «نفس ناطقه» چگونه ادراکی از صور و معانی دارند، این مسئله برای ما همچنان در بوتۀ شک و تردید باقی مانده است»^۱. بنابراین نظر فخر رازی بر اینکه با وجود «نفس ناطقه» از وجود قوای باطنی بی‌نیاز خواهیم بود، نظر قاطعی نیست و در آن مردّد است.

۵ - فخر رازی با اینکه در «شرح اشارات» و «المباحث المشرقیه» وجود قوای باطنی را انکار می‌کند - به بیانی که گذشت - ولی در کتاب «اسرار التنزیل» بوجود قوای باطنی اعتراف می‌کند، عین عبارت او چنین است :

«اما قوت‌های مدرکۀ باطنی پنج تا است زیرا که قوت‌های باطنی یا بی‌تصرف باشد یا با تصرف، اما قوت‌های مدرکۀ که بی‌تصرف باشد چهار قسم است، زیرا که این قوت‌های مدرکۀ یا مدرک صورتها باشد یا مدرک معانی مدرک صورتها را «حس مشترک» گویند و مدرک معانی را، «وهم» گویند و هر یک را خزانه‌ای است، خزانه «حس مشترک» را خیال گویند و خزانه «وهم» را حافظه گویند...»^۲.

از آنچه آوردیم معلوم شد که نظر فخر رازی در مورد قوای باطنی نظر قاطع نیست، گاهی منکر آن قوی می‌شود و گاهی معترف به آن است.

۱. ... و أما فی سایر الحیوانات فلم تجد هذه الحجّة، فلا جرم بی‌نی‌الامر مشکوکاً فیہ ... فخر رازی - المباحث المشرقیه - ج ۲ - صفحه ۲۴۲.

۲. فخر رازی - اسرار التنزیل - مطبعة مظفری - بی‌بی ۱۳۲۲ - صفحه ۶ - ۱۶۵.

تشکیک فخر رازی بر استدلال بوعلی در تجرّد نفس و جواب خواجه به آن

بوعلی معتقد است که صورت معقول حال در «نفس» چون از ماده و عوارض ماده، مجرد و تقسیم‌ناپذیر است، لازم می‌آید محل آن یعنی نفس نیز تقسیم‌ناپذیر و مجرد باشد. فخر رازی چند اعتراض بر این دلیل تجرّد نفس دارد و خواجه به آن جواب می‌دهد. پس از نقل کلام بوعلی نقطه‌نظرهای خواجه و فخر رازی را می‌آوریم.

بوعلی در «اشارات» در بیان تجرّد «نفس ناطقه» می‌گوید:

«امور مجرد و غیر منقسم، در چیزی که حلول پیدا کنند، محل آن نیز مجرد و غیر منقسم خواهد بود و چون صور عقلی، تقسیم‌پذیر نیستند، پس محل آنها هم که «نفس» است باید مجرد و غیر منقسم باشد و بفرض که صور عقلی تقسیم‌پذیرند و آن تقسیمات، نامتناهی هم که باشند، مسلماً جزء واحد بالفعل غیر منقسم در آن خواهد بود - چون کثرت یعنی مجموع آحاد - پس فرض تقسیم صور معقول، وجود معقول واحد غیر منقسم را بدنبال خواهد داشت و حلول صور غیر منقسم، در محل منقسم در وضع، ممکن نیست و چون جسم و قوه جسمانی قابل تقسیم‌اند، پس صور معقول باید حال در جسم و قوه جسمانی نباشد. بنابراین «نفس» که محل صور معقول است باید مجرد و غیر جسمانی باشد. اگر گویند صورت معقول قابل تقسیم است، چون در «وهم» به دو جزء مشابه تقسیم می‌گردد، پس محل آن که نفس است باید قابل تقسیم باشد و مجرد نباشد. جواب آن است که با فرض تقسیم صورت معقول در «وهم» در صورتیکه آن تقسیم وهمی شرط تحقق صورت معقول باشد، صحیح نخواهد بود، چون هر یک از دو جزء آن معقول، که فاقد این شرط است باید معقول واقع نگردد، و این خلاف فرض است چون معقول فرض شده است. و اگر آن تقسیم وهمی، شرط تحقق صورت معقول نباشد، باز صحیح نخواهد بود چون از تقسیم صورت معقول، افتران آن صور بعوارض غریبه لازم می‌آید مانند مقداری که تقسیم پذیرفته و جمع و تفریق آن اقسام و ... - در حالی که صور معقول فاقد عوارض غریبه‌اند. حال که معلوم شد صور معقول مجرد و غیر منقسم و غیر قابل اشاره حسّی‌اند، ثابت می‌گردد که محل آن صور - نفس ناطقه - نیز غیر جسمانی و مجرد است.^۱

۱. ان اشتهت ان يتضح لك أن المعنى المعقول لا يرسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع ... و في المعقولات معانٍ غير منقسمة لا محالة و لا لكائنات المعقولات انما نلثم من مباديها غير متناهية بالفعل و مع ذلك فانه لا بد في كل كثره متناهية او غير متناهية فاما بعقل من حيث هو لا ينقسم فاذن لا يرسم فيما ينقسم في الوضع و كل جسم و كل قوه في الجسم منقسم ... و لملك تقول: قد يجوز ان يقع للصورة العنقبة الوجدانية قسمة و هيئة الي اجزاء متشابهة فاسمع ... بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه - ج ۲ - صفحه ۳۶۸.

فخر رازی بر این دلیل تجرد نفس چند اعتراض دارد:

«نظر بوعلی مبنی بر اینکه صور عقلی حائل در «نفس» چون مجرد و غیر جسمانی اند پس محل آن صور یعنی «نفس» نیز باید مجرد باشد، درست نیست، چون صور معقول، مجرد نیستند بلکه مقرون بعوارض غریبه‌اند، برای آنکه آن صور، حائل در محل معین‌اند و تشخص آن صور و حلول آن صور در محل جزئی و عروض آنها بر آن محل و مقارنت هر یک از آن صور با سایر اعراض حائل در آن محل و ... تماماً از عوارض غریبه می‌باشند. پس حلول صور معقول در جسم باید جایز باشد. اگر گویند مقصود از تجرد صور معقول حائل در «نفس» آن است که صرفاً نظر از این عوارض یعنی تشخص صورت معقول، حلول آن در نفس جزئی و ... که فقط توجه بماهیت صور معقول باشد، بدون لحاظ هیچیک از این عوارض، آن صور معقول، مجرد خواهند بود، این توجه صحیح نیست چون تجرد به این معنی برای صور حائل در جسم هم امکان دارد، زیرا اگر از وضع و مقدار و ... صور حائل در جسم صرف‌نظر شود، مجرد خواهند بود و دیگر فرقی میان صور جسمانی و نفسانی نخواهد بود. همچنین صور عقلی، کلی هم نیستند، کلیت علم یا کلیت صور معقول بلحاظ جزء مشترک موجود در خارج است، نه بلحاظ آنکه صورتی است حائل در عقل فی‌المثل افراد موجود در خارج - زید و عمرو ... - صرف‌نظر از اعتبارات فردی از قبیل شکل، وضع، مقدار و ... مشترک در انسانیت‌اند و زید که در خارج است، انسانیت که جزء مشترک در تمام افراد است نیز موجود در خارج است و علم متعلق به انسانیت به این لحاظ که این جزء در خارج مشترک است کلی خواهد بود. نه که هر «علم» و هر صورت عقلی کلی باشد»^۱.

خواجه در جواب این اعتراض بر تجرد نفس می‌گوید:

«آنچه فخر رازی آورد که: صور عقلی چون مقرون بعوارض غریبه و مجرد نیستند، نفس هم که محل آنها است مجرد نخواهد بود درست نیست. چون فخر رازی میان لوازم وجود و لوازم ماهیت با عوارض غریبه ماهیت، فرقی ننهاده است. تشخص صور حائل در نفس و حلول آنها در نفس و ... که از لوازم وجودی و ماهیتی صور عقلی‌اند، آنها را از عوارض غریبه شمرده است. این اشتباه از فخر رازی است نه که کلام بوعلی مخدوش باشد»^۲.

۱. لقائل أن يقول أن الصورة العقلية الموجودة في النفس الجزئية صورة حائلة في محل ممتن فتشخصها و حلولها في ذلك المحل و عرضيتها و مقارنتها لسائر الحاله معها في ذلك المحل و حدودها في ذلك الوقت كل ذلك اعراض و احوال غريبة عن ماهيتها فاین استحاله حلول تلك الصورة في الجسم لأنها تكون حينئذ موصوفة بالذات الغريبة ... أنا بينا فيما مضى أنه لا يجوز أن يكون في العقل صورة مجردة كلية و بينا أن الكلبي المجرد ليس إلا بجزء المشترك بين الأشیاء الموجودة في الخارج ... - فخر رازی شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۶۶.

۲. و اعتراض الفاضل السارح بأن الصور العقلية في النفس الجزئية ليست بمجردة، - دنباله باورفی در صفحه بعد

فخر رازی در اعتراض دیگر خود بر دلیل تجرد «نفس» می‌گوید:

«اگر صور عقلی مجرد از عوارض غریبه باشند، کافی است که در تجرد «نفس» گفته شود
«هر عرض حال در مکان، قابل اشاره حسی است و امر قابل اشاره حسی هم مجرد از عوارض
غریبه نیست. پس صور عقلی که از عوارض غریبه مجرداند باید حال در جسم نباشند» این
اختصار در اثبات تجرد «نفس» کفایت می‌نمورد و به آنهمه تفصیل در کلام بوعلی، نیاز نبوده
است»^۱.

خواجه در جواب این اعتراض می‌گوید:

«درستی دلیلی در اثبات مطلوبی، منافات با صحّت دلیل دیگری بر اثبات آن مطلوب ندارد.
دلیلی که بوعلی بر تجرد نفس آورد به این بیان: «صورت واحد عقلی که مجرد است اگر در چیزی
حلول نماید، آن چیز تقسیم‌ناپذیر خواهد بود و جسم چون قابل تقسیم است، حلول صورت
عقلی مجرد در آن ممکن نیست». و کلام را در بیان این دلیل طولانی نمود، بمناسبت آن بوده که
ضمناً ثابت نماید صور خیالی، چون قابل تقسیم‌اند، جسمانی‌اند، بنابراین از حلول صور خیالی
در محلّی، تجرد محلّ آن ثابت نمی‌گردد»^۲.

فخر رازی در اعتراض دیگر خود بر تجرد «نفس» چنین می‌گوید:

بوعلی در فرق صور عقلی با صور حسی و خیالی معتقد است که «صور عقلی، مجرد از
عوارض غریبه و تقسیم‌ناپذیرند، پس محلّ آن صور باید جسم و جسمانی نباشد اما صور حسی
و خیالی که دارای اجزاء متباین در وضع‌اند، محلّ آنها یا جسم خواهد بود و یا جسمانی» این
فرق درست نیست، زیرا چنان نیست هر صورت قابل اشاره حسی که دارای اجزاء متباین در
وضع است، در شیء مجرد حلول پیدا نکند. هیولای اولی با اینکه ذاتاً فاقد حجم و امتداد است،
با این وصف حکماً معتقدند صورت جسمیه و مقدار و شکل منطبع در آن می‌باشند. پس حلول

بقیه پاورقی از صفحه قبل - مکرر قد سبق ذکره ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۲۷۸.
۱. من الشکوک علی هذه الحجّة أنّه لما كان هذا البرهان لا ينتمى إلا بهذا التقدير (ای بحلول الصورة المجردة
فی النفس) لكان كافياً فی بیان تجرد النفس أن يقال: كل عرض حلّ فی المتحيز فلا بدّ و أن يكون له وضع و كلّ ماله
وضع لم يكن مجرداً عن اللواحق لكن الصورة العقلية مجردة عن اللواحق فيجب أن لا تكون حالة فی الجسم ...
فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۶۶.

۲. ... ليس بقدرح فی الحجّة المذكورة لأنّ صحّة حجّة علی مطلوب لا بنا فی صحّة حجّة اخرى عليه ... و انما
اختار ههنا الحجّة المذكورة التي هو قولنا: انترسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والنقسم لاندراج كون
الصورة الخيالية جسمانية ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۲۷۸.

صور حسی و خیالی در «نفس» - که آن را مجرد می‌دانند - باید جایز باشد. فرضاً بپذیریم که صور حسی و خیالی - چون دارای اجزاء متباین در وضع‌اند - جسمانی‌اند. ولی جسمانی بودن «ادراکات وهمی» چگونه ثابت می‌گردد. چون نفس در ملاحظه «دوستی معین» که ادراکی است وهمی، نیازی ندارد به اینکه اجزاء متباین در وضع باشند. پس از تجرد صور عقلی حال در «نفس»، تجرد «نفس» ثابت نمی‌گردد.^۱

خواجه از این اعتراض چنین پاسخ می‌دهد:

فخر رازی در عقیده‌اش مبنی بر اینکه «حلول صور قابل تقسیم به اجزاء متباین در وضع، در مجرد ممکن است مانند حلول صورت جسمیه و مقدار، در هیولی متأثر از ابوالبرکات بغدادی است، جواب آن است که «نفس» را در تجرد از مقدار و شکل و وضع و حجم ... نمی‌توان همانند هیولی دانست. هیولی در قبل از انطباع صورت جسمیه تحصیل و وجودی ندارد؛ تحصیل و وضع و مقدار آن، یک‌باره با همین انطباع صورت جسمیه تحقق می‌یابد؛ ولی «نفس ناطقه» در تحصیل، نه تابع حلول صورت عقلی است و نه هیچگاه وضع و مقدار و شکل پیدا می‌کند. آنچه هم که فخر رازی می‌گوید «جسمانی بودن ادراکات وهمی را نمی‌توان اثبات کرد. جواب آن است که جسمانی بودن ادراکات وهمی و معانی جزئی، بلحاظ آن است که ادراک آنها متوقف به ادراک محسوس است، صور محسوس جسمانی‌اند و معانی جزئی متوقف بر ادراک آن صور جسمانی نیز جسمانی می‌باشند».^۲

۱. لفتائل أن يقول أليس أن الهيولي الأولى ليس لها في ذاتها حجم و امتداد في الجهات ثم أنكم حكمتهم بانطباع الجسمية والمقدار والشكل والوضع فيها فإذا جوزتم ذلك فلم لايجوزون انطباع المحسوسات في جوهر النفس ايضاً ... فهب أن ما ذكرتموه بفتنسى كون الأدراكات الحسية والخيالية جسمانية ولكن لايلزم منه كون الأدراكات الوهمية جسمانية فأن ملاحظة النفس للصدقة المخصوصة لايتوقف على ملاحظتها لأجزاء تلك الصداقة متبانية الوضع فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۶۷.

۲. ... و أما اعتراضه المستفاد من الشيخ ابوالبركات و هو أن الهيولي غير ذات حجم و قد حكمتهم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لايجوز انطباع المحسوسات في النفس والجواب عنه : أن الهيولي إنما نتحصل موجودة ذات وضع بذلك الأنطباع والنفس لايجوز أن تصير ذات وضع اليه. قوله : هب أن ما ذكرتموه بفتنسى كون الصورة الجسمية والخيالية جسمانية لكنها لايفتنسى كون الوهمية جسمانية والجواب أنهم لم ينسكروا في ذلك بهذه الحججة، بل بغيرها خواجه نصير طوسي - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۲۷۹.

«نتیجه بحث»

فخر رازی بر دلیل اثبات تجرّد و غیرجسمانی بودن «نفس» اعتراضاتی وارد کرد و خواجه جواب داد - به تفصیلی که گذشت - اکنون چند مطلب در تأیید نظر خواجه، یادآوری می‌گردد:

۱ - فخر رازی در «شرح اشارات» بر این کلام بوعلی که «صور عقلی تقسیم‌ناپذیر و غیرجسمانی‌اند، از حلول آنها در «نفس» تجرّد و غیرجسمانی بودن «نفس» ثابت می‌شود چنین اعتراض وارد نمود: صور عقلی نه مجرّدند، نه کلی چون مقرون بعوارض غریبه - مانند تشخیص صورت عقلی و حلول آن در محلّ جزئی و ... - می‌باشند. پس از حلول این صور در نفس، تجرّد «نفس» ثابت نمی‌شود. لیکن فخر رازی در المباحث‌المشرقیه صور عقلی را مجرّد از عوارض غریبه معرفی می‌کند به این بیان:

«صورت عقلی حال در نفس، کلی است چون صورت عقلی - مانند صورت عقلی انسان - در نفس که حضور یابد از تمام عوارض غریبه خارجی عاری و مجرّد است. صورت عقلی انسان در نفس گرچه صورت واحدی است ولی بلحاظ نسبت‌های متعددی که به افراد خارجی پیدا می‌کند کلی است، تناقضی هم نخواهد بود چون بنظر استقلالی که به آن «صورت» لحاظ شود صورتی جزئی و حال در نفس جزئی می‌باشد و بنظر مرآتی - بجهت تعدّد نسبتی که به افراد خارجی دارد - کلی است».

بنابراین فخر رازی در «شرح اشارات» که بر قول بوعلی در تجرّد و کلیت صور عقلی اعتراض وارد می‌کند، در «المباحث‌المشرقیه» کلیت و تجرّد صورت عقلی را اثبات می‌کند و نظرش موافق است با اعتقاد خواجه که در جواب اعتراض او آورده است. شاید توجه خواجه به این کلام فخر رازی بوده که در «شرح اشارات» می‌گوید:

فخر رازی که کلیت صورت عقلی را بلحاظ جزء مشترک موجود در خارج می‌داند، در جای دیگر، این قول خود را نقض نموده است.

۱. ... فی تحقیق کون الصورة العقلية كلية ... فالصورة العقلية اذا استحضرت ... تكون مجردة عن جميع العوارض واللاحق الغريبة الخارجية ... أن تلك الصورة النفسانية هيئة جزئية ... لكن بحسب اعشاريات مختلفة تكون كلية و جزئية، فمن حيث أن هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية و هي من حيث أنها مشترک فيها الأشتراك المذكور ... فهي كلية و لانتقاض بين الأمرين ... فخر رازی - مباحث‌المشرقیه - ج ۱ - صفحه ۲۳۳.

۲. ... والمعجب منه أنه ناقض بتحقيقه هذا، ما قال في مواضع غير معدودة و هو أن الكلبيات لا ترجع في الخارج ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۲۲۷.

۲ - فخر رازی که در «شرح اشارات» منکر تجرّد و غیر جسمانی بودن نفس است - چنانچه بیان آن گذشت -- در «معالم اصول الدّین» هم بر همین عقیده است زیرا می گوید :

«فلاسفه متفقند که «نفس» مجرد و غیر جسمانی است ولی بنظر من این عقیده باطلی است»^۱.

ولی در «المباحث المشرقیه» استدلالی بر تجرّد و غیر جسمانی بودن «نفس ناطقه» دارد و نتیجه استدلال خود را چنین بیان می کند :

«پس ثابت شد، قوه ای که مدرک تمام ادراکات است - یعنی نفس ناطقه - جسم نیست، بلکه جوهری است مجرد ...^۲ و بنابراین نظر فخر رازی در مورد «نفس ناطقه» که آیا جسمانی است یا غیر جسمانی، متزلزل است و رأی ثابتی ندارد.

۱. ... اطیبت الفلاسفة علی أنّ النّفس جوهر لیس بجسم و لا بجسمانی و هذا عندی باطل - فخر رازی - معالم اصول الدّین - (حاشیه محصل) انتشارات حسینیه - مصر ۱۳۲۳ هـ - صفحه ۱۱۷.

۲. ... فثبت أنّ الموصوف بتلك القوة المدركة بجميع الأدراکات لیس جسماً اصلاً فهو جوهر مجرد و ذلك هو المطلوب فخر رازی - المباحث المشرقیه - مکتبه الأسدی - طهران ۱۹۶۶ - ج ۲ - صفحه ۳۷۹.

اختلاف خواجه با فخر رازی در «شرطیت قائم بذات» برای این قضیه که «هر معقولی عاقل» است

به اعتقاد بوعلی، هر معقول، بشرطی «عاقل» است که قائم بذات باشد. فخر رازی اعتراض این است که چنین شرطی لازم نیست، اختلاف ما هوی معقولی با معقول دیگر در عاقلیت «معقول» کفایت می‌کند.

خواجه بدفاع از بوعلی اعتراض او را پاسخ می‌دهد. ابتدا کلام بوعلی و سپس سخنان فخر رازی و خواجه را می‌آوریم.

کلام بوعلی در «اشارات» بر اینکه هر معقولی عاقل است چنین است :

«هر معقول شائیت مقارنت با معقول دیگر را دارد، بهمین جهت است که با معقول دیگر هم تعقل می‌شود و قوه عاقله آن معقول را بمقارنت درمی‌یابد، پس اگر معقول، بذات خود قائم باشد، حقیقت و ماهیتش را در مقارنت با معقول دیگر مانعی نخواهد بود، مگر آنکه ماهیت آن معقول در وجود آغشته و آمیخته بماده باشد که مانع از مقارنت با معقول دیگر گردد، پس اگر ماهیت معقولی از ماده بدور مانده باشد، از مقارنت صورت عقلی دیگر با او، امتناعی ندارد، پس مقارنت معقولی با معقول دیگر و تعقل او معقول دیگر را (چنانچه قائم بذات باشد) ممکن است و ضمناً آن معقول تعقلی از ذات خود نیز خواهد داشت (چون تعقل می‌کند که عاقل غیر است). اگر بگوئی آن صورتی که قوام آن بماده است وقتی که در عقل از ماده مجرد گردیده باشد مانع معقول بودن، از او برطرف می‌شود چرا به آن صورت معقول، نسبت داده نمی‌شود که آن نیز عاقل است، پاسخ این است که آن صورت تجرید شده از ماده در عقل قائم بذات نیست، از این رو قابل و پذیرای صورت معقول دیگر نیست، بلکه مقارنت اینگونه صور با هم بلحاظ ارتسام آنها در قوه عاقله است و هیچ یک را اولویتی نیست از اینکه صورت دیگر در آن حلول نماید».

اعتراض فخر رازی بر این کلام چنین است :

«آنچه بوعلی آورد که صور تجرید شده از اشیاء مادی، یکدیگر را تعقل نمی‌کنند، چون حال در

۱. و کل ما یعقل فمن شأن ماهیته أن یفانر معقولاً آخر و بذنک یُعقل ایضاً مع غیره و أنما نعقله العاقله بالمقارنه لامحالة فان كان معاً یقوم بذاته فلا مانع من حقیقته أن یفانر المعنی المعقول اللهم إلا أن تكون ذاته ممنونة فی الوجود بمقارنه امور مانعة عن ذلك من مادة ... فان كانت حقیقته مسلمة لم یمتنع علیها مقارنه الصورة العقلية ایها لكان لها ذلك بالامکان و فی ضمن ذلك امکان عقله لذاته ... و أن الصورة المادیة فی القوام ... لیست مستقلة بعوامها قابلة لها یحلها من المعانی المعقولة بل القابل لهما جميعاً فلیس احدهما بأن يكون مرتسماً فی الآخر من الآخر ... - بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه - ج ۲ - صفحه ۲۸۲.

یکدیگر نیستند» کلام درستی نیست. برای آنکه صور عقلی حال در «نفس» بحسب ماهیت مختلفاند نه متمائل، چون جمع مثلین محال است. تعقل به اعتقاد حکما عبارت از انطباق صورت معقول در عاقل است، پس اختلاف ماهوی صور حال در نفس باید در حلول بعضی از آن صور در دیگری کافی باشند چنانچه اختلاف ماهوی «حرکت» با «بطوء» سبب شده که «حرکت»، محلّ برای بطأ باشد. بنابراین شرطیت «قائم بذات»، برای اینکه معقولی عاقل باشد، لازم نیست^۱.

جواب خواجه بر این اعتراض این است که :

«اختلاف ماهوی دو معقول کفایت نمی‌کند که یکی از دو معقول، در محلّ واقع شدن، اولویتی بر دیگری پیدا کند. اختلاف ماهوی «حرکت» با «بطأ» سبب نشده که «حرکت» محلّ برای «بطأ» باشد، چنانچه اعتقاد فخر رازی است - وگرنه باید «حرکت» محلّ برای «سیاهی» هم باشد یا شاید بطأ محلّ برای «حرکت» باشد. «بطأ» به این جهت حال در «حرکت» است که هبثی است برای حرکت و حرکت متّصف به آن است. ولی هر یک از دو صورت معقول مستتر از اشیاء مادی، بحسب ماهیت و بحسب اینکه معقول است و بدون دیگری یافت می‌گردد، هیچ یک را اولویتی نیست که محلّ برای دیگری باشد^۲.

فخر رازی در اعتراض دیگر خود می‌گوید :

«از جمله کلام بوعلی چنین بود : جوهر مستقلّ که با معقولی مقارن گردد، ممکن است

۱. ... فولکم أنّ تلك الصور ليس ترسم واحدة منها بالأخرى، باولى من العكس، فبه أشكال : لأنّ تلك الصور العقلية المجتمعة في الجوهر العاقل مختلفة بالماهية أمّا أولاً فلأنّها لو كانت متماثلة لامتنع اجتماعها لأمتناع اجتماع المثليين و أمّا ثانياً فلأنّ التمثل عبارة عن انطباق صورة المعقول في العاقل عندكم فإذا كانت الماهيات مختلفة كانت الضرر المطابقة لها مختلفة و إذا ثبت أنّ تلك الصور، متخالفة في الماهية لم يمتنع أنّ يكون بعضها اولی بالمحلّية و بعضها بالحالّية الا ترى أنّ البطلان لما كان مختلفاً في الماهية للحركة لا جرم كانت محلّية الحركة للبطوء اولی من العكس فكذلك هي هنا - فخر رازی - شرح اشارات - المطبعة الخيرية - المصّر ۱۳۲۵ هـ - ج ۱ - صفحة ۱۷۲.

۲. والجواب : أنّ كون احد الشبهين بالمحلّية اولی من الآخر بفضی اختلافهما بالماهية، أمّا عكس هذا الحكم فقير واجب والحركة ليست محلاً للبطأ لأختلاف ماهيتهما و الأ لكانت محلاً للسواد ايضاً، بل كان البطوء ايضاً محلاً لها، بل أنّما هي محلّ للبطوء، لكونه هبثاً لها و كونها متّصفة لأخر. وكيف وكلّ واحد منهما يوجد لامع الآخر بحسب الماهية و بحسب كونه معقولاً ... خواجه نصير طوسی - شرح اشارات - انتشارات حيدري - نهران

آن را تعقل نماید. طبق این حکم او باید تعقل غیر از مقارنه باشد، چون بعد از مقارنه، حکم به «امکان» تعقل نموده است، و حال آنکه در اثبات این مطلوب که «هر معقول قائم بذات عاقل است» مبتنی بر این نموده بود که تعقل همان مقارنه است اگر چنانچه میان «تعقل» و «مقارنه» مغایرت باشد، دیگر قضیه «هر معقول قائم بذات عاقل است» اثبات نمی‌گردد!.

خواجه در جواب می‌گوید:

«مقارنه نفس با معقول گاه بالقوه است و آن هنگامی است که «نفس» در مرحله «عقل هیولانی» باشد که نمی‌تواند معقول را بطور کامل، از عوارض غریبه تجرید نماید چون انطباق حال در محلّ، بطور کامل نیست، ولی «نفس» که در مرحله «عقل بالملکه» باشد، تجرید و انطباق بطور کامل صورت می‌گیرد و مقارنه بالفعل است. آنچه در کلام بوعلی آمده که «نفس در مقارنه با معقول، ممکن است آن را تعقل نماید» مرادش مرحله «هیولانی» نفس است و پس از آنکه «نفس» بمرحله «عقل بالملکه» رسید، تعقل آن بالفعل است. بنابراین از کلام بوعلی مغایرت «تعقل» با «مقارنه» استفاده نمی‌شود، بلکه استفاده می‌شود که مقارنه با عوارض غریبه مغایر با مقارنه‌ای است که مجرد از عوارض باشد»^۲.

«نتیجه بحث»

فخر رازی بر این کلام بوعلی که «هر معقول قائم بذات عاقل است» اعتراضاتی وارد کرد، از جمله آنکه حکم بوعلی مبنی بر اینکه هر معقولی که قائم بذات باشد عاقل است مبتنی بر آن بوده که «تعقل همان مقارنه» باشد در صورتی که فقره‌ای از کلام بوعلی می‌رساند که «امکان تعقل، پس از مقارنه است. بنابراین دلیل بوعلی در اثبات مطلوب ناتمام است.

جواب خواجه به این اعتراض، او این بود که آنچه در کلام بوعلی آمده که «تعقل، پس از

۱. ... لفائل أن يقول: أن الشيخ لما حكم بأن الجوهر المستقل إذا فانه معنى معقول فأنه يمكن أن بجمله متصوراً لزمه أن يعترف بأن مقارنه الماهية للذات مغايرة لكون تلك الماهية متصورة نأه حكم بأن بعد حصول المقارنه يمكن جعله متصوراً و لو لا أن التصور مغايرة لنفس المقارنه لما صح ذلك و متى اعترف الشيخ بأن الشعور غير المقارنه، سقط اصل الدليل ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۷۴.

۲. والجواب: أن المعنى المعقول قد يفان المستقل بقوامه كالمقل الهولاني غير مجرد بل مع الغواشي الغربية ثم أنه يصير مجرداً ... عقلاً بالملكة و أنما يكون هذا الخروج من القوة التي الفعل بانامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام، لتكون هذه الصورة ايضاً داخله فيه و لا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنه بل يلزم مغايرة المقارنه مع الغواشي للمقارنه المجردة. خواجه نصير طوسي - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۳۹۴.

مقارنه، ممکن است» برای فرق میان مقارنه بالقوه و بالفعل بوده و دلالتی بر تفکیک «تعقل» از «مقارنه» ندارد.

می‌گوئیم جواب خواجه، تناقض کلام بوعلی را -- آنگونه که فخر رازی بیان داشت - رفع نمی‌کند؛ چون توجیه خواجه از عبارت بوعلی استفاده نمی‌شود، زیرا در موردی بوعلی می‌گوید:

«تعقل عبارت از مقارنه عاقل با معقول است»^۱ و در مورد دیگر می‌گوید:

«پس از حصول مقارنه صورت عقلی، با جوهر مستقل قائم بذات، ممکن است که جوهر مستقل، آن صورت را تعقل کند»^۲.

روشن است که در هیچیک از این عبارات بوعلی، مقارنه بالقوه و بالفعل و یا مرحله عقل هیولانی نفس و مرحله عقل بالفعل نفس، فهمیده نمی‌شود.

دیگر آنکه بر این کلام خواجه که می‌گوید «مقارنه نفس در مرحله عقل هیولانی با معقول، بالقوه است و تعقل به امکان است و چون نفس به مرحله عقل بالملکه رسید تعقل، فعلیت و وجوب پیدا می‌کند» ایراد دیگری وارد است و آن اینکه نفس در مرحله عقل هیولانی چون معقول را از عوارض غریبه بطور کامل تجرید نمی‌نماید، نه «مقارن» بر آن صادق است و نه «معقول». چون انطباق صورتی در نفس حاصل نشده است، نه اینکه مقارنت صدق کند و اطلاق معقول بر آن به امکان باشد به این ایراد قطب رازی در کلام خواجه توجه نموده است.^۳

بنابراین جواب خواجه، اعتراض فخر رازی را بر دلیل بوعلی در اثبات این مطلوب که «هر معقول قائم بذات عاقل است» بطور کامل دفع نمی‌کند.

۱. ... أنما تعقله العاقله بالمقارنه لا محالة ... بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه - ج ۲ - صفحه ۲۸۳.

۲. فإذا فارنه معنى معقول كان له بالأمكان جعله متصوراً ... مأخذ قبل - صفحه ۳۹۲.

۳. فيه نظر لأن المعنى المعقول أن لم ينطبع في النفس لم يفارنه لأن المقارنه هيها هي مقارنة الحال للمحل، و الصور غير حالة في النفس و أن فارنه لم يكن مع الفواشي ... قطب رازی - محاكمات - ذیل صفحه ۳۹۵ شرح

خواجه بر اشارات - ج ۲ -

اعتراض فخر رازی بر بوعلی در وجود اراده جزئی برای فلک و جواب خواجه به آن

بوعلی در «اشارات» قائل به اراده جزئی برای فلک است فخر رازی می‌گوید: اراده جزئی، حاکی از نفس جزئی است. سپس در قول بوجود اراده جزئی و نفس جزئی برای فلک اعتراضاتی دارد و خواجه جواب می‌دهد. ابتدا کلام بوعلی و بعد از آن اختلاف نظر فخر رازی و خواجه را می‌آوریم.

بوعلی در «اشارات» در بیان وجود اراده جزئی در فلک می‌گوید:

«حرکت فلک، ارادی است قصد فلک از حرکت، خود حرکت نیست، چون حرکت نه کمال حسی است و نه کمال عقلی. از این‌رو، نه اراده جزئی به آن تعلق خواهد گرفت و نه اراده کلی. پس حرکت فلک «مقصود بالذات» نبوده و «وضع» معین شخصی، نمی‌تواند مقصود فلک باشد وگرنه پس از وصول به آن باید از حرکت باز ایستد، در حالی که دائم در حرکت است. پس قصد فلک از حرکت، تحصیل «وضع فرضی معین کلی» است و از اینکه دارای مقصود کلی است، دارای اراده کلی است و اراده کلی سبب پیدایش امر جزئی - وضع جزئی - در خارج نخواهد بود، مگر آنکه سبب مخصص یعنی اراده جزئی، به آن اراده کلی، انضمام پیدا کند».

فخر رازی در شرح اشارات می‌گوید:

«قصد بوعلی از این کلام که می‌گوید: «اراده کلی فلک، سبب پیدایش وضع جزئی موجود در خارج نیست، مگر به انضمام اراده جزئی، آن است که نفس جزئی جسمانی را که مبدأ اراده جزئی است، برای فلک ثابت کند، به این بیان که: نسبت اراده کلی فلک، به تمام اوضاع جزئی، علی‌التویه است از این‌رو، صدور وضع جزئی از اراده کلی فلک، ممکن نیست و صدور وضع کلی هم ممکن نیست چون تعیین ندارد ولی صدور وضع جزئی از فلک که ناشی از اراده جزئی است، کاشف از وجود نفس جزئی جسمانی برای فلک است»^۱.

۱. حركة الجسم الأول بالأرادة ليست لنفس الحركة، فأنها ليست من الكمالات الحسبة و لا العقلية، و إنما تطلب لغیرها، و ليس الأولى لها إلا وضع، و ليس بمعنى موجود بل فرضی و لا بمعین فرضی نقف عنده، بل معین کلی. و تلك ارادة عقلية الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء، مخصوص جزئی، فإنه لا يتخصص بجزئی منه دون جزئی آخر إلا بسبب مخصص لا محالة يفترون به، ليس هو وحده ... بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۲ - صفحه ۲۱۵.

۲. ... شرح (الشیخ) فی اثبات أن للفلك مبدأً إذا ارادة جزئية و الدلیل علیه أن نسبة الكلي الى جميع الجزئيات واحدة فليس بأن يصدر عن الكلي، جزئی، اولی من غیره فأننا أن بحصل الكلي و - دنباله هاورقی در صفحه بعد

خواجه جواب می‌دهد که :

«فخر رازی چنین پنداشته که «مبدأ اراده کلی در فلک نفس ناطقه و مبدأ اراده جزئی در آن، نفس جسمانی منطبق در فلک است» این درست نیست چون وجود دو «نفس»، - دو ذات متباین - در یک جسم ممتنع است، و به اعتقاد بوعلی هم، برای هر فلک بیش از یک «نفس» نیست، لیکن آن «نفس» صورت جسمانی‌ای را بماده فلک افاضه می‌کند تا بدین وسیله برای فلک قوامی حاصل گردد، نفس ناطقه فلک، معقولات را خود بخود و جزئیات را بوسیله صورت جسمانی ادراک می‌نماید. بنابراین بوعلی بیش از یک «نفس» برای فلک قائل نیست.»

اعتراض دیگر فخر رازی این است که وجود اراده جزئی در فلک صحیح نیست و چنین می‌گوید: «اراده جزئی به انجام فعل جزئی - وضع جزئی - معین پس از علم و شعور نسبت به آن فعل است، علم بفعل معین فرع بر حصول آن فعل است و حصول فعل، فرع بر ایجاد فاعل است و ایجاد فاعل اگر، متفرع بر، علم و ادراک به آن فعل باشد، موجب دور است. پس اراده کلی، در ایجاد فعل جزئی، کفایت خواهد کرد و نیازی به انضمام اراده جزئی ندارد.»^۲

خواجه در جواب می‌گوید :

«اراده جزئی برای فلک در انجام وضع جزئی - توسط حرکت - بدانگونه که فخر رازی بیان کرده، موجب دور فاسد نخواهد شد، چون اراده به انجام فعل جزئی، گرچه فرع بر ادراک بوده و ادراک فرع بر حصول فعل است، لیکن فرع بر حصول فعل در خیال است، نه در خارج. به این معنی که حصول فعل در خارج فرع بر ایجاد فاعل است و ایجاد فرع بر اراده بوده و اراده هم فرع بر

بقیه پاروئی از صفحه قبل - هر محال، او لا يحصل شیء منها و هو المعنوب. فثبت أن الكلّی، لا یصدر عنه شیء، جزئی و أنه لا بدّ لذلك الجزئی من ارادة جزئیة و صاحب الأرادة الجزئیة فوّة جسمانیة. فقد نسبت النفس

الجسمانیة للفلك ... - فخر رازی - شرح اشارات - المطبعة الخیریه - المصر ۱۳۲۵ هـ - ج ۱ - صفحه ۱۸۵.

۱. والفاضل الشارح جعل مبدأ الأرادة الكلّیة نفساً مجردةً و مبدأ الأرادة الجزئیة نفساً اخرى منطبقة و ذلك شیء لم یذهب الیه ذاهب قبله، فأن الجسم الواحد یمتنع أن یكون ذاتین اعنی ذاتین متباینین ... بل مذهب الشیخ هو أن لكل فلك نفساً واحدة مجردة نبض منها صورة جسمانیة علی مادة الفلك فیتقوم بها و هی تدرك المعقولات بذاتها و تدرك الجزئیات بحسب الفلك ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - انتشارات حمیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۲ - صفحه ۴۱۸.

۲. لقائل أن یقول ... أدراك الشیء المعین، متوقف علی حصول ذلك الشیء المتوقف علی تحصیل فاعله ایتاه، فلو توقف تحصیل فاعله ایتاه علی أدراکه من حیث هو جزئی نزم الذرر ... و ذلك یوجب القطع، بهذا الاستفراء بأن المؤثر فی الفعل الجزئی، هو الفصد الكلّی ... - فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۸۵.

ادراک است، لیکن ادراک فرع بر حصول فعل در خیال است، نه در خارج؛ بنابراین دوری لازم نمی آید.^۱

اعتراض دیگر فخر رازی این است که:

«چون حرکتی را طلب نمائیم، قصد ما ایجاد حرکتی است که محلّ و زمان مشخصی خواهد داشت، با این وصف با کلیت حرکت، متافاتی ندارد، چون آن حرکت معین، وجود خارجی پیدا نکرده است - از این رو هر حرکت علی البدل را می پذیرد - پس اراده کلی فلک، در ایجاد وضع جزئی، کفایت خواهد کرد و محتاج به اراده جزئی نمی باشد.^۲»

خواجه این بیان فخر رازی را مشتمل بر تناقض می داند و لذا می گوید:

«فخر رازی که اعتراف دارد، تعیین متحرک و مسافت و زمان سبب تشخص حرکت می گردد، با این وصف حرکتی را در جسم معین و در محلّ و وقت مشخص، کلی می داند، این تناقض است. به عبارت دیگر او که می گوید: حرکت کلی را در محلّ و زمان مشخص، اراده می نمائیم؛ و از طرفی هم، تشخص حرکت را به تشخص محلّ و زمان می داند، دچار تناقض شده است.^۳»

فخر رازی برای اراده جزئی در فلک، تالی فاسد دیگری بیان می کند و آن اینکه:

«وضع جزئی برای فلک - توسط حرکت - ناشی از اراده جزئی نیست و گرنه از احتیاج هر فعل جزئی به اراده جزئی، لازم می آید، اراده جزئی هم که پدیده ای است، ناشی از اراده جزئی دیگری باشد و این اراده های متسلسل نامتناهی اگر بطور دفعی حاصل شوند، حصول علل و معالیل

۱. والجواب: أن أدراك الجزئی قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال، لا على حصوله في الخارج و حصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل أتم، المتوقف على أدراکه له ... فأنه كما يكون حصوله الجزئی في الخارج مبدءاً لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضاً مبدءاً لحصوله في الخارج و لا يلزم الدور ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۲۲۱.

۲. ... منی حاولنا الحركة فأننا لانحاول ألاّ ایجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلانی و كل ذلك لاينا في الكلية ... فأننا نقصد ایجاد تلك الحركة المعینة من حيث هي، فذلك غير حاصل و ذلك يوجب القطع بهذا الاستفراء بأنّ المؤثر في الفعل الجزئی هو القصد الكئی ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۸۵.

۳. والجواب: أن نعیّن المتحرک و المسافة و الزمان، بقتضى مشخصة الحركة كما اعترف به ... فقوله: نحاول حركة جسم معین من حيث هي حركة في الموضع الفلانی و انرفت الفلانی يشتمل على تناقض و ايضاً قوله: أنا نقصد الحركة الكلية في موضع و وقت معینين، يناقض قوله: الحركة تتخصّص بنخصّص المحلّ و الوقت ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۲۲۲.

نامتناهی دفعی لازم می آید که محال است و اگر بتدریج حاصل شوند، که هر اراده سابق، علت اراده لاحق باشد، این نیز محال است، چون سابق در حال وجود لاحق معدوم است و علت معدوم بر امر موجود محال است^۱.

خواجه در جواب می گوید :

«اراده جزئی که سبب حرکت جزئی است، همان حرکت جزئی سبب پیدایش اراده جزئی دیگر می شود ؛ نتیجتاً اراده هائی پیوسته بهم در «نفس» و حرکاتی در جسم بوقوع خواهند پیوست و تسلسل دفعی هم بوجود نمی آید، چون تا اراده - به اینکه جسم در حدّ معینی از مسافت باشد - موجود نگردد، موجب تحریک جسم نمی شود و با وصول جسم بحدّ معینی از مسافت، آن اراده فانی می شود، اراده دیگری موجود می گردد که سبب وصول جسم بحدّ معینی از مسافت می گردد، و بهمین ترتیب، حرکات پیوسته و اراده هائی استمرار پیدا می کند - محذوری هم نخواهد بود - با توجه به اینکه اراده سابق، به تنهایی علت حرکت لاحق نیست، بلکه شرط تمامیت علت حرکت است»^۲.

فخر رازی می گوید :

«اگر جایز باشد که اراده جزئی سابق، علت اراده لاحق باشد، لازم می آید که حرکت جزئی سابق فلک، علت حرکت لاحق باشد، و با این فرض دیگر به نفس جزئی جسمانی که اراده جزئی فلک حاکی از آن باشد، نیازی نخواهد بود»^۳.

۱. ... ثم لأن وقعت المساعدة على أن الفعل الجزئي لابد في حصوله من ارادة جزئية، لكن ما ذكرتموه معارض بنفس هذه ارادات الجزئية، فأنها امور حادثة فلا بد لها من امور آخر حادثة جزئية، ثم الكلام فيها كالکلام في الأوّل و يلزم التسلسل ثم هذه التسلسل أما أن يكون دفعة ... اولاً دفعة، بأن يكون كل سابق علّة للأحق و هو ايضاً محال ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۸۶.

۲. والجواب : ان الإرادة الجزئية كما كانت سبباً لحدوث حركة جزئية فنلك الحركة ايضاً سبباً لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى تنصل الارادات في النفس و الحركات في الجسم و لا يتسلسل دفعة لأن الأرادة لكون الجسم في حدّ ما من المسافة مالم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه ... و مع وصوله الي الحدّ الذي يريده نفسي تلك الأرادة و يتجدد غيرها ... فنستمر الحركات و الارادات ... والسابق لا يكون بانفراده علّة للأحق بل هو شرط ما نتمّ العلة بانضيافه اليها ... خواجه نصير طوسی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۴۲۳.

۳. لو جاز أن تكون الإرادة السابقة علّة للأرادة اللاحقة فلم لا يجوز أن تكون الحركة الجزئية السابقة علّة للحركة اللاحقة و حينئذ يحصل الاستثناء عن اثبات هذه النفس الجسمانية ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه

خواجه جواب می دهد که :

وقصد بوعلی آن نبوده که از علّیت اراده سابق بر حرکت لاحق، اثبات نفس برای فلک کرده باشد، بلکه خواسته بود، از وجود حرکت دوری، استدلال بر وجود اراده نموده باشد و از وجود اراده هم، وجود نفس - نفس ناطقه - را برای فلک ثابت کند.^۱
فخر رازی در اعتراض دیگر خود می گوید :

و آنچه در کلام بوعلی آمده است که اراده کلی فلک، نسبت به تمام حرکات جزئی علی السویه است، از این رو، حرکت جزئی در فلک، حاکی از اراده جزئی خواهد بود درست نیست چون فرضاً که وجود فعل جزئی با وجود اراده کلی، محتاج بمخصّصی باشد، ممکن است آن مخصّص جرم فلک باشد، نه اراده جزئی. حکماء هم از اینکه ماده مخصّص باشد، امتناعی ندارند، چون عقل فعال را علّت تمام پدیده‌ها می دانند، ولی صدور پدیده خاصی را در این عالم، از آن عقل به هر مخصّصی که باشد، نسبت می دهند. پس ممکن است جرم فلک، مخصّص وجود حرکت جزئی فلک باشد، نه اراده جزئی.^۲

خواجه در جواب به این اعتراض چنین می گوید :

اراده کلی فلک، امری است قارّ و ثابت، و حرکت، غیر قارّ است و محال است که امر قارّ، علّت امر غیر قارّ باشد بنابراین اراده کلی فلک در علّیت برای حرکت، محتاج به انضمام امر دیگر غیر قاری - یعنی اراده جزئی - خواهد بود نه بجرم فلک که قابل است. در مورد عقل فعال هم، وجود قابل - ماده - به تنهایی در صدور پدیده از آن عقل کافی نیست، مگر پس از آنکه استعداد در ماده پدید آید.^۳

فخر رازی در انکار وجود نفس جسمانی برای فلک، تعلیل دیگری می آورد و چنین می گوید :

۱. والجواب : أنّ الشیخ لم یستدلّ بهذا علی وجود النفس بل استدلالاً باستدارة الحركة علی وجود الأرادة و بها علی وجود النفس ... خواجه نصیرالدین طوسی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۴۲۳.

۲. ثمّ لأنّ وقعت المساعدة علی أنّه لا بدّ مع الأرادة الكلية للحركة من سبب آخر فی حصول الحركة الجزئیة ولكن لم لا يجوز أن یقال ذلك هو تخصیص القابل من غیر حاجة الی نفس ذات ادراکات جزئیة بیان ... فالنفس الّتی هی صاحبة الأرادة الكلية لحركة الفلک اذا أرادت الحركة الكلية حصلت الحركة الجزئیة تأجل تخصّص القابل ... فلم لا يجوز مثله فی هذه المسئلة ... - فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۸۶.

۳. والجواب : أنّ العلة القارّة لانفرادها بمنع أن تنقضی الحركة، و أمّا العقل الفعّال فلا یصدر عنه حادث الأ عند حدوث استعداد فی القابل و لا یکنفی فی وجود القابل وحده ... - خواجه نصیرالدین طوسی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۴۲۴.

«قول بوجود نفس جسمانی در فلک، مخالف اصول اعتقاد حکما است. چون غرض فلک را در حرکت، تشبیه به «عقل مفارق» می‌دانند و علاقه به تشبیه پس از درک «مشبه به» است و چون نفس جسمانی ادراک عقل مفارق نمی‌کند. پس علاقه به تشبیه هم نخواهد داشت. اگر گویند فلک «نفس ناطقه» هم که دارد، نفس ناطقه فلک ادراک «عقل مفارق» می‌کند، جواب آن است که نفس ناطقه محرک نیست چون ادراک حرکت جزئی نمی‌کند و از اینکه مدرک «مشبه به» و محرک در فلک یک چیز است، لازم می‌آید که شیء واحد، هم جسمانی باشد و هم مجرد که محال است»^۱.

خواجه با اینکه طبق کلام قبلی خود در این بحث (صفحه ۱۵۳) معتقد بنفس جسمانی برای فلک نیست، ولی بیان فخر رازی را در انکار نفس جسمانی قبول ندارد و می‌گوید:

«نفس جسمانی از طریق توهم و تخیل ادراک عقل مفارق می‌نماید هر چند آن ادراک - چون مشوب به عوارض غریبه است - مجرد نمی‌باشد، ولی مدرک عقل مفارق و محرک فلک، همان نفس ناطقه فلک است، که بواسطه قوه منطبع، تحریک فلک می‌کند و عقل مفارق را هم بیواسطه ادراک می‌نماید»^۲.

«نتیجه بحث»

از آنچه آوردیم معلوم گردید که استنباط فخر رازی، در فقره‌ای از کلام بوعلی چنین بود که قصد بوعلی از وجود اراده جزئی در فلک، اثبات نفس جسمانی برای فلک است، سپس بوجود اراده جزئی و نفس جسمانی در فلک اعتراضاتی وارد کرد و خواجه به آن اعتراضات پاسخ داد، از جمله پاسخ آن بود که:

قصد بوعلی از وجود اراده جزئی در فلک، اثبات نفس جسمانی نبوده، بلکه به اعتقاد بوعلی، نفس ناطقه فلک کلیات را مستقیماً و جزئیات را بواسطه قوه منطبع در جسم فلک، ادراک می‌نماید. اگر اراده جزئی در فلک حاکی از نفس جسمانی باشد، لازم می‌آید که شیء واحد

۱... نم لان رفعت المساعدة علی جمیع ما ذکرتموه لکن غیر مستقیم علی اصولکم و ذلک لأن غرض النفس من تحریک الفلک التشبیه بالعقل المجرد والقوة الجسمانية لانفوی علی ادراک الموجودات ... و اذا تعدد الأدراک تعدد اناشیاق الی المنسبه به فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۸۶.

۲. والجواب ... أن النفس الجسمانية تدرك العقل، ادراكاً غیر مجرد بل مشوباً بالواحد المادبة علی نحو التوهم والتخیل و علی مذهب الشیخ أن النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها و تحرك الفلک بقوة منطبعة فی جسمه کتفوی سنا ... خواجه نصیرالدین طوسی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۴۲۴.

- فلک واحد - دارای دو نفس یعنی دو ذات متباین باشد که محال است. شاهد بر درستی این قول خواجه، کلام بوعلی است که در «اشارات» می‌گوید :

«اراده کلی سبب ایجاد شیء جزئی نخواهد شد، مگر بسبب مخصص یعنی اراده جزئی». در این کلام بوعلی، اشاره‌ای به نفس جسمانی نشده است. و از اینکه اراده جزئی، حاکی از نفس جسمانی باشد، تفسیری از خود فخر رازی بود نه سخن بوعلی.

شاهد دیگر، کلام خود فخر رازی در المباحث المشرقیه است که پس از ابطال نظریه، کسانی که ادراک جزئی را برای نفس ناطقه منکرند می‌گوید :

«نفس ناطقه در شرایطی، جزئیات و محسوسات را ادراک می‌نماید و آن شرایط این است که ادراک توسط قوای جسمانی باشد و دیگر آنکه آن قوی سالم باشند و شیء مرئی در قوه جسمانی حضور پیدا کرده باشد، لیکن نه زیاد نزدیک و نه زیاد دور و ...»^۱.

بنابراین فخر رازی که مبدأ ادراکات حسی و جزئی را در انسان نفس ناطقه او می‌داند، پس مبدأ ادراک و اراده وضع جزئی در فلک هم باید همان نفس ناطقه فلک باشد، نه نفس جسمانی.

فخر رازی در محصل هم تصریح می‌کند که :

«به اعتقاد من قوه مدرک جزئیات در انسان، همان نفس ناطقه او است، ولی اعتقاد ارسطو و بوعلی برخلاف این است»^۲.

پس فخر رازی در «شرح اشارات»، ادراک و اراده جزئی را برای نفس ناطقه فلک که منکر می‌شود، در «المباحث المشرقیه» و «محصل» مبدأ ادراک جزئی را، نفس ناطقه می‌داند و این بظاهر تناقضی در کلام او است.

دیگر آنکه در محصل قول عدم ادراک نفس ناطقه جزئیات را که به ارسطو و بوعلی نسبت داده، ظاهراً درست نیست، چون خواجه در «تلخیص المحصل» می‌گوید :

«ارسطو و بوعلی، ادراک جزئیات را برای نفس ناطقه، منکر نیستند، بلکه معتقدند که

۱. ... النفس و أن كانت هي المدركة لهذه المحسوسات لكن ادراكها لها مولف على شرائط منها كون الآلة سليمة و المرئي حاضراً عند الآلة، لا بالقرب التقرب منها و لا بالبعد البعيد عنها ... - فخر رازی - المباحث المشرقیه - ج ۲ - صفحه ۲۴۲.

۲. ... النفس الناطقة، مدركة للجزئیات عندنا خلافاً لأرسطاطاليس و ابی علی ... - فخر رازی - محصل - المطبعة الحسينية المصر ۱۳۲۳ هـ - صفحه ۱۶۷.

نفس ناطقه، کلیات را به اقتضای ذاتی و جزئیات را توسط قوای جسمانی، ادراک می‌نماید.^۱



۱... و هم لا بقولون بذلك، انما بقولون انها تدرك الجزئيات بالآلات و تدرك الكلبيات بغير آلة ... تلخيص
المحصل (حاشية محصل) صفحة ۱۶۷

اعتراض فخر رازی بر دلیل بوعلی به اینکه تعقل عاقله ذاتی او است نه بقوه جسمانی و جواب خواجه به آن

بوعلی از طریق قیاس استثنائی استدلال می‌کند که نفس ناطقه خودبخود عاقل است نه بقوه جسمانی. ابتدا دلیل بوعلی و سپس اعتراض فخر رازی بر آن دلیل و جوابی که خواجه به اعتراض او داده می‌آوریم.

بوعلی در «اشارات» بر اینکه تعقل، ذاتی نفس است، چنین می‌گوید:

«اگر تعقل عاقله بقوه جسمانی باشد، ضعف قوه جسمانی سبب ضعف قوه عاقله خواهد شد به همانگونه که سبب ضعف قوه حس و حرکت می‌شود؛ ولی ضعف قوه جسمانی سبب کاهش قوه عاقله نمی‌گردد و گاه با ضعف قوه حس و حرکت، قوه عاقله بقدرت خود باقی است و یا نیرومندتر می‌گردد. بعضی اوقات که با ضعف قوه جسمانی، مستی بر عاقله عارض می‌گردد، دلیل نخواهد بود که تعقل عاقله، ذاتی او نباشد چون وضع تالی در قیاس استثنائی متصل نتیجه ندارد همچنین عروض امری که مانع از صدور فعل از چیزی گردد، دلیل نخواهد بود که برای آن چیز به اقتضای ذاتش فعلی نباشد ولی اگر بدون وساطت امری از چیزی فعلی صادر گردد این امر دلیل است که برای آن، فعلی به اقتضای ذاتش می‌باشد پس در بعضی موارد که با ضعف قوای جسمانی، قوه عاقله بقدرت خود باقی مانده یا نیرومندتر گردیده، دلیل است که تعقل، جسمانی نیست»^۱.

اعتراض فخر رازی بر دلیلی که بوعلی در عدم وابستگی تعقل به بدن آورده چنین است:

«دلیل بوعلی بر اینکه تعقل نفس، ذاتی او است، و بقوه جسمانی نمی‌باشد ناتمام است؛ چون امکان دارد بقاء قوه عاقله در تعقل، مشروط بحد معینی از صحت بدن باشد و در پایان زمان پیری که ضعف به آن حد از صحت بدن که برای تعقل لازم است رسید، قوه عاقله مختل می‌گردد. برای همین است که در پیری خرف می‌گردد به همانگونه که اختلال قوای حیوانی مانند حس و حرکت، ناشی از اختلال در حد معینی از صحت جسم است. اگر گویند معقولات نفس

۱. ... كانت النفس الناطقة ... نو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال البتة اءلاً و يعرض للقوة العاقلة كلال كما يعرض لامحالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال ... و ليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها و ذلك لأنك علمت أن استثناء عين التالي لا ينتج و از بدک بیاناً فاقول: أن الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلاً على أنه لا فعل له في نفسه و أمّا اذا وجد و فد لا يشغله غيره فلا يحتاج اليه، فدل على أن له فعلاً بنفسه ... - بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه -

ناطقه در سنّ پیری با کاهش قوای جسمانی فزونی می‌گیرد، پس تعقل نفس به تعلق بدن نیست. جواب آن است که فزونی معقولات در سنّ کهولت ناشی از کثرت معلومات است نه بقوت نفس^۱.

جواب خواجه از این اعتراض چنین است :

«قوة حیوانی با اشتراک لفظی بر دو نحو از کمال اطلاق می‌گردد، کمال اول، یعنی صورت نوعیه که ثابت است چون ماهیت، مشکک نیست و شرط آنها حدّ ثابت و معینی از صحت بدن است با تغییر شرط هم از بین می‌رود. کمال ثانی یعنی آثار ناشی از کمال اول مانند حسّ و حرکت و ... چون قابل زیادی و نقصان است لذا آن مقدار از صحت بدن که شرط تحقق آن است از زیاد و نقصان می‌پذیرد که با شدت و ضعف آن، مراتب کمالات هم مختلف می‌شود. فخر رازی که می‌گوید «اختلال صحت بدن موجب اختلال قوة حیوانی است» مرادش از قوة حیوانی اگر کمال اول باشد، درست نیست چون تعقل کمال ثانوی است و اگر مرادش کمال ثانوی باشد، گرچه کمالات ثانوی حیوانی به شدت و ضعف بدن، شدت و ضعف پیدا می‌کنند، لیکن تعقل، از قوای حیوانی نیست چون شدت و ضعف آن وابسته به شدت و ضعف مزاج نیست. پس تعقل، ذاتی نفس است نه وابسته بمزاج. آنچه هم که فخر رازی می‌گوید «فزونی تعقل در سنّ پیری به کثرت علوم است» درست نیست، چون مراد از فزونی تعقل شدت نیروی عاقله است، نه زیادی هیئت اجتماعی علوم. بعلاوه دلیل بوعلی اقناعی است نه برهانی که تمام شبهات احتمالی را دفع نماید^۲.

۱... نقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يقال: القوة العاقلة بدنية والمعبر في بقائها على كمالها بقاء البدن على حدّ معين من الصحة... ثم إن هذا الحدّ باقٍ إلى آخر الشبخوخة... و أمّا في آخر زمان الشبخوخة لما وقع الاختلال أيضاً في ذلك القدر المعبر اختلت القوة العاقلة... و ممّا بحقق ذلك، هو أنّ المعبر في بقاء القوة الحيوانية قدر من الصحة... لا يقال... أنا برى القوة العاقلة ود يزداد كمالاً.. فمن أين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن والجواب عنه: أنّ زمان الكهولة، زمان حصلت فيه العلوم الكبيرة للقوة العاقلة... - فخر رازی - شرح اشارات - المطبعة الخيرية - المص ۱۳۲۵ هـ - ج ۲ - صفحه ۵۷.

۲. اقول: القوة الحيوانية تنع بالاشتراك على الكمال الأول الذي يكون به الحيوان حيواناً وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه و الأول امر لا يحتمل الزيادة والنقصان... والمعبر في الثاني فالصحة القابلة للزيادة والنقصان و لذلك تزيد تلك الكمالات بازديادها و تنقص... ليس الكلام في الكمال الأول للنفس مفتضبة بالآلات المختلفة الأحوال لأختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية و ليس الأمر كذلك و أمّا حمل الأزدیاد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكبيرة فغير ما نحن فيه... خواجه نصیرالدین طوسی - شرح اشارات - ج ۳ - صفحه ۲۷۱.

«نتیجه بحث»

استدلال بوعلی بر اینکه تعقل نفس ذاتی او است، نه وابسته بقوت جسمانی چنین بود :
 اگر تعقل نفس بقوة جسمانی باشد باید یا ضعف آن قوه، ضعیف گردد، لیکن تعقل با
 ضعف قوای جسمانی ضعیف نمی‌گردد پس تعقل، جسمانی نیست.
 فخر رازی بر این دلیل اعتراضی وارد کرد ولی خواهی دید که دلیل بوعلی را کافی بمقصود
 می‌دید، به اعتراض او جواب داد که اعاده نمی‌کنیم اما در تأیید نظر خواهی دو مطلب اشاره،
 می‌شود :

۱ - تعقل نفس اگر تابع مزاج باشد، چنانچه ادعای فخر رازی است پس در این قیاس استثنائی
 متصل که بوعلی آورد : «اگر تعقل نفس بقوت جسمانی باشد، به اختلال آن قوه، تعقل
 اختلال می‌پذیرد» باید وضع تالی : «لیکن تعقل به اختلال قوه جسمانی اختلال می‌پذیرد»
 منتج باشد - چنانچه اعتراض فخر رازی مؤید آن است و حال آنکه وضع تالی، همانگونه که
 بوعلی بیان نمود در استثنائی متصل نتیجه ندارد.

۲ - فخر رازی ضمن ایراد بر بوعلی یادآور شد که آدمی در سن پیری خرف می‌گردد و این دلیل بر
 جسمانی بودن تعقل عاقله است ولی در «المباحث المشرقیه» در اشاره به پاسخ این احتمال
 چنین می‌گوید :

«تعقل جسمانی نیست و گاه که در زمان پیری قوه عاقله ضعیف می‌گردد، دلیل بر
 جسمانی بودن قوه عاقله نیست، وگرنه قوه عاقله در زمان پیری باید همیشه ضعیف گردد و از
 اینکه همیشه چنین نیست، این دلیل بر عدم جسمانی بودن تعقل عاقله است»^۱.

سپس کلام خود را چنین ادامه می‌دهد :

«لازمه این کلام ما این نیست که عقل هیچ پیری ضعیف نمی‌گردد، بلکه مقصود آن است
 که اگر در موردی هم عقل شخصی در سن پیری ضعیف نگردد، هر چند سایر عقول ضعیف
 گردند، این امر، در اثبات مطلوب - یعنی جسمانی نبودن تعقل عاقله - کفایت خواهد کرده^۲.
 بنابراین، آنچه فخر رازی - در «المباحث المشرقیه» آورده، مؤید پاسخی است که خواهی
 در «شرح اشارات» به اعتراض فخر رازی داده است.

۱ ... لو كانت القوة العاقلة جسدانية، لضعفت في زمان الشيخوخة دائماً، لكنها لا تضعف في زمان الشيخوخة دائماً فهي غير جسدانية ... فخر رازی - المباحث المشرقیه - ج ۲ - صفحه ۳۶۶.

۲ ... ليس من الواجب، في صحة ما قلنا أن لا يكون عقل شيخ بكل، بل اذا كان عقل مالم بكل في الشيخوخة و ان كان سایر العقول بكل، فالمطلوب قد صح ... فخر رازی - المباحث المشرقیه - ج ۲ - صفحه ۳۶۶.

اعتراض فخر رازی بر دلیل دیگر بوعلی به اینکه تعقل نفس، جسمانی نیست و جواب خواجه به آن.

بوعلی بر اینکه تعقل قوه عاقله ذاتی او است، نه بلحاظ وابستگی بجسم، دلیل می آورد و فخر رازی در آن تشکیک می کند و خواجه جواب می دهد. پس از ذکر دلیل بوعلی، به بیان اختلاف خواجه و فخر رازی می پردازیم.

دلیل بوعلی در «اشارات» چنین است:

«تعقل قوه عاقله - نفس ناطقه - اگر ذاتی او نباشد، بلکه بلحاظ انطباق آن قوه عاقله در جسمی مانند قلب یا مغز باشد، یا دائماً آن جسم منطبق فيه را تعقل خواهد کرد و یا هیچگاه آن را تعقل نخواهد کرد زیرا با فرض جسمانی بودن تعقل عاقله، صورت معقول در آن جسم منطبق فيه حاصل خواهد بود، نه در خود عاقله. پس تعقل قوه عاقله جسمی را که در آن منطبق است اگر بعین آن صورتی باشد که مستمراً در آن جسم حاصل است، دائماً آن را تعقل خواهد کرد و اگر محتاج بصورت مجددی باشد محال خواهد بود چون جمع مثلین است و اگر صورت مستمر در جسم، در تعقل کافی نباشد هیچگاه آن را تعقل نخواهد کرد. نتیجه آنکه: تعقل یا عدم تعقل قوه عاقله جسم منطبق فيه (بفتح باء) خود را بطور دائم باطل است، بدلیل آنکه گاه تعقل از آن دارد و گاه ندارد با این فرض ثابت می گردد که تعقل عاقله جسمانی نیست»^۱.

فخر رازی دلیل فوق بوعلی را در جسمانی نبودن «تعقل» بجهاتی باطل می داند و چنین

می گوید:

«چنانچه عاقله محل خود را بصورت دیگری از آن محل که در خود محل باشد تعقل کند، اجتماع مثلین لازم نمی آید چون صورت ذهنی شیء در تمام ماهیت، مساوی آن شیء نیست و گرنه فی المثل سیاهی در تمام ماهیت باید همانند سفیدی باشد، چون مناسبت میان آن دو، بیش از مناسبتی است که صورت شیء با خود آن شیء دارد. برای اینکه سیاهی و سفیدی در

۱. لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم من قلب او دماغ نكانت دائمة التعمل له، او كانت لانتمقله البتة، لأنها إنما تعقل بحصول صورة المتعمل لها فإن استأنفت تعقلاً بعد مالم يكن فيكون قد حصل لها من صورة المتعمل من مادته موجوداً في مادته ايضاً ولأن حصوله متجدد فهو غير الصورة التي لم نزل له في مادته بالعدد فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنونة باعراضها باعيانها صورنان لشيء واحد معاً و قد سبق بيان فساد هذا فاذن هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعملة والقوة المتعملة مقارنته لها دائماً فإما أن تكون المقارنة توجب التعمل دائماً او لا يحتمل التعمل اصلاً و ليس و لا واحد من الأمرين بصحيح ... بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه -

مفهوم واحد - رنگ - مشترک و هر دو عرض و حال در محلّ و محسوس اند؛ اما در مورد آسمان، صورت ذهنی آسمان، عرضی است غیر محسوس و محلّ آن - نفس - نیز غیر محسوس است ولی آسمان موجود در خارج، جوهر است. با این مناسبت شدید باز سیاهی در تمام ماهیت، مساوی با سفیدی نیست. دیگر آنکه بفرض، صورت ذهنی شیء در تمام ماهیت مساوی با آن شیء باشد، لیکن از اینکه قوه عاقله محلّ خود را تعقل کند اجتماع مثلین پیش نخواهد آمد، زیرا قوه عاقله که حال در قلب باشد وقتی محلّ خود - قلب - را تعقل می نماید صورت مکتسب از قلب، حال در عاقله می باشد و خود عاقله حال در صورت اصلی قلب می باشد، پس جمع مثلین نمی باشد^۱.

خواجه در جواب از این اعتراض می گوید :

«آنچه فخر رازی آورد : که صورت معقول شیء مساوی با صورت خارجی آن نیست. قصدش از بیان عدم تساوی اگر این باشد که صورت ذهنی مجرد و صورت خارجی مجرد نیست کلام درستی است چون صورت آسمان ذهنی برخلاف صورت خارجی آسمان حال در نفس است. ولی اگر قصدش این باشد که مفهوم - مثلاً در مفهوم آسمان - اشتراک ندارند، غلط است چون صورت آسمان ذهنی مطابق با صورت آسمان خارجی است وگرنه صورت آسمان نخواهد بود. آنچه هم که می گوید «از اینکه عاقله محلّ خود را تعقل می کند محذور جمع مثلین نخواهد بود چون عاقله حال در صورت اصلی محلّ می باشد و صورت جدید مکتسب از محلّ، حال در عاقله است» درست نیست چون تعقل که جسمانی بود، بدون حلول صورت در محلّ عاقله، ممکن نخواهد بود وگرنه تعقل جسمانی نمی باشد^۲.

۱. ... من عقل شيئاً حصل في ذاته صورة مساوية في تمام الماهية لذلك المعقول وهو باطل. فتريره : أتي اذا عقلت السماء، فالأثر الذي يحصل في ذهني عند ذلك التعقل اعلم بالضرورة أنه ليس بمساوٍ للسماء الموجود في الخارج في تمام الماهية ولو جاز التشكل فيه لجاز أن يقال، السواد مثل البياض في تمام الماهية لأن المناسبة بين السواد والبياض مشتركان في كونهما لونين عرضيين حائزين في المحلّ محسوسين، فأما الأثر النفساني الحاصل عند العقل عرض غير محسوس ... أن اجتماع المثلين محال فإنّ القوه العاقله حاله في القلب مثلاً و الصورة الحاصلة، حاصلة في العاقله ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۶۲ و مباحث المشرقيّه - ج ۲ - صفحه ۳۶۴.

۲. قول الفائل : المعقول من السماء ليس بمساوٍ للسماء الموجودة في الخارج ... أن أراد بعدم المساواة التجرد واللا تجرد، كان صادقاً و اءن أراد به أن مفهوم السماء نفسه، ليس بمشترك بين المجردة و المقارنة كان ذلك كاذباً ... أن العاقله لو كانت محلاً للصورة من غير أن تحل تلك الصورة في محلّها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل ... خواجه نصيرالدين طوسي - شرح اشارات - ج ۳ - صفحه ۲۸۱.

اعتراض دیگر فخر رازی بر این کلام بوعلی که تعقل عاقله اگر جسمانی باشد اجتماع مثلین لازم می آید چنین است: «با فرض جسمانی بودن تعقل عاقله، اجتماع مثلین هم که لازم آید باطل نخواهد بود چون اجتماع مثلین در همه مورد باطل نیست، در مورد حلول اعراض کثیر بر جسم واحد با اینکه وجود اعراض، زاید بر ماهیات آنها است و جودات هم که متمائل اند، حکما اجتماع امور متمائل را در این مورد محال ندانسته اند»^۱.

جواب خواجه این است که:

«وجود گر چه عرض است لیکن حال در محلی نیست، دیگر آنکه وجودات اعراض، متمائل نیستند، بلکه حقایق مختلفی اند و فقط در لازم واحد - یعنی در وجود عام که مقول بتشکیک است - مشترک اند. بنابراین، از اجتماع اعراض، در محل واحد، اجتماع امور متمائل صدق نمی نماید»^۲.

اعتراض دیگر فخر رازی این است که:

«دلیل بوعلی بر اینکه «قوة عاقله در تعقل نیاز بمحل ندارد، وگرنه باید تعقل عاقله محل خود را به وقتی دون وقتی محال باشد» که درست نیست، چون لازم می آید علم «نفس» به صفات و لوازم خود هم به وقتی دون وقتی محال باشد، چون موجب اجتماع مثلین است برای اینکه هم خود آن لوازم در نفس وجود خواهند داشت و هم صور عقلیه آنها و حال آنکه بوعلی، علم نفس به صفات و لوازم خود را در وقتی دون وقتی، محال نمی داند»^۳.

خواجه در جواب این اعتراض چنین می گوید:

«صفات و لوازم نفس ناطقه اگر ذاتی نفس باشند - مانند ادراک نفس ذات خود را - تعقل

۱... فأنجسم الواحد قد يحلّ فيه أعراض كثيرة موجودة ولا شك أن وجود كل واحد منها زائد على ماهيته و اذا كانت تلك الأعراض قائمة بأسرها بذلك المحلّ لزوم اجتماع وجوداتها في ذلك المحلّ فبلازم اجتماع المثليين و هو محال، و أن قالو أن كل من تلك الموجودات أعراض لماهية اخرى... و لو جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون الشيء محلاً لتلك القوة العاقلة و شيء آخر يكون حالاً فيه... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۶۳.

۲. و انجواب: أن الوجود ليس بعرض حال في محلّ و وجودات الأعراض ليست بمتمائلة بل هي متخالفة بالحقايق و مشاركة في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها و على غيرها.. خواجه نصير طوسی - شرح اشارات - ج ۳ - صفحه ۲۸۳.

۳... هذه الحجّة تقتضي أن تكون النفس غير عالمة بشيء من لوازمها في وقت دون وقت فأنه بلزم منه اجتماع المثليين... فأنما أن يكون حصول تلك اللوازم كافياً في ادراک النفس الناطقة لها فبلازم أن تكون مدركة لها ابدأ و اما أن لا يكفي... فثبت أن الذي ذكره يوجب عليهم ما الزمناه... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۶۳.

نفس از آن دائمی است و اگر لوازم نفس ذاتی آن نباشد - مانند اینکه مجرد از ماده است و مجرد از متعلق نیست - تعقل نفس از آن وقتی است که شرط تعقل - یعنی مقایسه خود با اشیاء دیگر - حاصل شده باشد^۱

«نتیجه بحث»

آنچه بوعلی آورد که «تعقل عاقله، جسمانی نیست و گرنه یا همواره، نفس، محل خود را تعقل خواهد کرد و یا هیچوقت آن را تعقل نخواهد کرد - بتوضیحی که گذشت.

فخر رازی اعتراضاتی بر آن وارد نمود و خواجه جواب داد. در تأیید نظر خواجه مطلبی یادآوری می‌گردد.

اگر نظر فخر رازی هماهنگ با نظر بوعلی بوده که تعقل «نفس ناطقه» جسمانی نبوده ولی دلیل بوعلی را وافی بمقصود ندانسته؛ لازم بود بر او که پس از اعتراض بر دلیل بوعلی، دلیل دیگری ارائه می‌داد، که نداد.

و اگر نظرش آن بوده که قوه عاقله در تعقل، جسمانی است، درست است که با ابطال دلیل بوعلی، نظر او تأمین می‌گردد ولی چنین نیست چون در «المباحث المشرقیه» همین دلیل که بوعلی آورده بر اینکه نفس در تعقل احتیاج بجسم ندارد - که از اشارات بوعلی نقل شد - پذیرفته و اعتراض وارد بر آن دلیل را جواب داده است به این بیان که: «نفس اگر در تعقل نیاز بمحل می‌داشت در تعقل او محل خود را موجب اجتماع مثلین خواهد بود یعنی اجتماع صورت مکتسب از محل با صورت اصلی آن محل اعتراضی که بر این دلیل ممکن است وارد شود، این است که:

صورت مکتسب از محل، حال در عاقله و صورت اصلی آن، محل قوه عاقله است. ولی این اعتراض وارد نیست چون برای آن جوابی هست^۲.

۱. والجواب: أن الصفات و اللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها و انی ما يجب لها بعد مقایسها للأشیاء المغایرة لها... والنفس مدركة للصف الأول دائماً... و ليست بمدركة للصف الثاني إلا حالة المقایسة... خواجه نصیرالدین طوسی = شرح اشارات = ج ۳ - صفحه ۲۸۲.

۲. ... أن القوة العاقله اذا عرفت أنها في وقت دون وقت ذلك يكون لأجل حصول صورة مساوية لآلتها فيها و اذا كانت القوة العاقله في الجسم، قد اجتمع في ذلك الجسم صورته الأصلية و صورته المکتسبه... لكن احد المثليين في محل القوة الناطقه و الثاني فيها و لا يلزم المحال و هذا الشك يمكن حله. فخر رازی - «المباحث المشرقیه» - ج ۲ - صفحه ۳۶۲.

بنابراین نظر فخر رازی در المباحث المشرقیة موافق است با نظریه‌ای که بوعلی در اشارات دارد که دلیل بر عدم جسمانی بودن قوه عاقله ارائه نموده و همچنین موافق با نظریه خواجه نصیر است که دفاع از دلیل بوعلی را در شرح اشاراتش بر عهده گرفته است.

اعتراض فخر رازی بر بوعلی در بقاء نفس، پس از فناء بدن و جواب خواجه به آن خواجه و فخر رازی در رابطه با دلیلی که بوعلی در بقاء نفس آورده اختلاف نظر دارند ابتدا دلیل بوعلی و سپس اختلاف خواجه و فخر رازی را می آوریم.

بیان بوعلی در «اشارات» در بقاء نفس، پس از فناء بدن چنین است:

«نفس، بسیط و حال در چیزی نیست از این رو مرکب از قوه ثبات و فساد نمی باشد و چیزی که فساد پذیرد بالفعل باقی و بالقوه فاسد خواهد بود و نفس چنین نیست پس فساد نمی پذیرد. اگر نفس مرکب از هیولی و صورت باشد یک جزء آن بسیط غیر حال خواهد بود چون فرض در این است که نفس خود یا یک جزء آن بسیط غیر حال است و امر بسیط غیر حال فساد نمی پذیرد و اعراض هم با اینکه مرکب نیستند، چنان نیست که فساد پذیرند، چون حال در موضوع اند و از نظر اینکه موضوع آنها که قابل فساد است، سبب حدوث و فساد اعراض می باشد. بنابراین نفس که بسیط غیر حال است پس از آنکه توسط علل خود - عقول مفارق - موجود شد، گرچه بدن هم فانی گردد باقی خواهد بوده^۱.

بوعلی با این بیان خود ثابت نمود که نفس ناطقه، چون فاقد ماده و موضوع است، فانی نمی گردد.

اعتراضات فخر رازی بر این کلام بوعلی در بقاء نفس چنین است:

«بوعلی مدعی شد، نفس بسیط و غیر حال است، ولی محتمل است نفس مرکب باشد با نوعی از هیولی و صورت که پس از زوال صورت، ماده آن باقی باشد در نتیجه با زوال صورت که مقوم نفس است، نفس هم زایل خواهد شد، بقاء ماده تأثیری در بقاء نفس ندارد، همانگونه که بقاء ماده عنصری را تأثیری در بقاء اجسام عنصری نیست و با عدم بقاء نفس، پس از فناء بدن، کمالات ذاتی او هم - مانند معقولات و صفات اخلاقی - باقی نخواهند ماند^۲.

۱. ... و لأنه اصل فلن یكون مرکباً من قوه قابله للفساد مغارنه لقوة الثبات فان اخذت لاعلی أنها اصل کالمرکب من شیء کالهیولی و شیء کالضرورة، عمدنا بالكلام نحر الأصل من جزئیة و الأعراض وجودها فی موضوعاتها فقوة فسادها و حدوثها هی موضوعاتها فلم یجتمع فیها ترکیب و اذا کان كذلك لم یکن أمثال هذه فی انفسها قابله للفساد بعد و حویها لعلها و ثباتها بها ... بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۳ - صفحه ۲۸۵.

۲. ... لم لا یجوز أن یقال وجود النفس انطاطفة مرکب من هیولی و صورة مخالفین لهیولی الأجسام و صورها ثم أن تلك الهیولی باقیة و تلك الصورة قابله للفساد فلما كانت نصورة المقومة لماهیة النفس الناطقة ... لایلزم من بقاء مادة النفس بقائها، كما لا یلزم من بقاء هیولی الأجسام العنصریة بقائها ... فخر رازی - شرح اشارات - المطبعة الخیریة - المصر ۱۳۲۵ هـ - ج ۲ - صفحه ۶۴.

خواجه به این اعتراض چنین پاسخ می دهد:

«ماده‌ای که برای نفس ناطقه فرض شده اگر قابل اشاره حسی باشد، محال خواهد بود، چون شیء قابل اشاره حسی از اجزاء ماهوی شیء غیر قابل اشاره حسی نخواهد بود و اگر قابل اشاره حسی نباشد و قائم بذات باشد، آن خود نفس است، نه از اجزاء آن و اگر نه قابل اشاره حسی باشد و نه قائم بذات ولی بدن در قوام آن مؤثر باشد فرض باطلی است و اگر بدن در قوام آن مؤثر نباشد این فرض صحیح است و ثابت می شود بقاء نفس پس از فناء بدن، همانگونه که بوعلی بیان نموده است»^۱.

اعتراض دوم فخر رازی بر بقاء نفس پس از فناء بدن این است:

«نفس ناطقه داخل در جنس جوهر است، پس مرکب از جنس و فصل است و جنس و فصل چون مجزّد - بشرط لا - اخذ شوند، ماده و صورت می باشند^۲، پس طبق اعتقاد حکماء نفس ناطقه مرکب از ماده و صورت می باشد و حال آنکه آن را بسیط می دانند و ماده‌ای هم که برای نفس فرض شده باید مجزّد باشد، پس ماده نفس، هم عقل خواهد بود هم عاقل و هم معقول، و چون این امور، از صفات نفس اند لازم خواهد آمد که ماده نفس در تمام صفات با خود نفس مساوی باشد، و این محال است و این هم تالی فاسد دیگری بر اعتقاد حکماء، در مورد نفس می باشد»^۳.

۱... والجواب: انّ هیولی النفس، ما ذات وضع او غیر ذات وضع و الأوّل محال لأنّ ذات الوضع لا یكون جراً لما لا وضع له. والثانی لا یخلو، ما أنّ تكون مع کونها غیر ذات وضع ذات قوام بانفرادها أولم تكن فاءن کانت، کانت عاقلة بذاتها... و کانت هی النفس و قد فرضناها جزءاً منها هذا خلف و انّ لم تكن ذات قوام بانفرادها فاء ما أنّ یكون للبدن تأثیر فی اقامتها أو لم تكن... انّ لم یکن للبدن تأثیر فی اقامتها، کانت باقیة بما یقیمها و انّ لم یکن البدن موجوداً و هو المخلوب... خواجه نصیرالدین طوسی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۲۸۹.

۲. بشرط لا، به این معنی است که ماهیت، به تنهایی بدون غیر تصور شده باشد، و اگر امر دیگری با آن لحاظ گردد، زاید و عارض بر آن می باشد و ماهیت به این اعتبار جزء مرکب خواهد بود و قابلیت حمل را نخواهد داشت.

۳... و ایضاً فالنفس الناطقة داخله تحت جنس الجوهر فتكون النفس الناطقة مرکبة من الجنس والفصل، و اذا اخذنا بشرط التجرد کانا مادة و صورة فالنفس علی قانون مذهبهم مرکبة من مادة و صورة و مادتها لا یدّ أنّ تكون مجرّدة فتكون مادة النفس عقلاً و عاقلاً و معقولاً علی هذا التقدیر تكون مادة النّسی، مساویة لكلّ ذلك النّسی، فی کلّ الصّفات و هو محال... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۶۵.

خواجه در جواب این اعتراض می‌گوید :

«این اعتراض مغالطه‌ای ناشی از اشتراک لفظی می‌باشد چون ماده و صورت، همانگونه که بر دو جزء جسم، اطلاق می‌گردند، بر اجزاء انتزاعی ماهیات نیز اطلاق می‌شوند و اگر اجزاء انتزاعی و اعتباری نفس ناطقه، همانگونه که فخر رازی بیان داشت، بصرف شباهتی که به اجزاء جسم دارند، دلیل بر مرکب بودن نفس، از ماده و صورت باشد، لازم می‌آید، «اعراض» مثلاً سفیدی هم مرکب باشد چون در تعریف آن گفته می‌شود «البياض لون مفروق لنور البصر» سفیدی رنگی است، مفروق کننده نور چشم. «لون» و «مفروق لنور البصر» از اجزاء بیاض اند، لیکن دلیل بر مرکب بودن، بیاض از ماده و صورت نخواهد بود، چون «اعراض» در خارج بسیط اند»^۱.

فخر رازی اعتراض سومی بر دلیل بقاء نفس وارد می‌کند که چنین است : «از جمله بیان بوعلی در بقاء نفس، این بود که «نفس بسیط است و مرکب از محل امکان فساد - ماده - و محل وجود نبات - صورت - نیست، از این رو، با فساد بدن نفس فاسد نمی‌شود» می‌گوئیم بفرض که نفس مرکب نباشد و بدن خارج از نفس باشد، باز ممکن است محل برای فساد «نفس» باشد همانگونه که محل برای حدوث نفس است. اگر امتناع عروض فساد بر نفس، پس از فناء بدن - به بیانی که بوعلی آورده - صحیح باشد، باید این امر دلیل بر امتناع حدوث «نفس» هم باشد و حال آنکه حکما قائل به حدوث نفس اند. بنابراین بدن، شرط حدوث نفس است پس با فقدان شرط یعنی فساد بدن، عروض فساد بر نفس باید صحیح باشد»^۲.

خواجه در جواب این اعتراض می‌گوید :

«حکما که گفته‌اند بدن منشأ حدوث «نفس» است، به لحاظ مابینتی که «بدن» با «نفس»

۱. والجواب : أن هذا مغالطة باشتراك الأسم فإن المادة والصوره تعمان على ما ذكره، و على جزئي الجسم بالمشابه و ألا فجميع انواع الأعراض ايضاً مركبة من مادة و صورة... خواجه نصيرالدين طوسي - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۲۹۰.

۲. ... الوجه الذي ذكرتموه كما دل على استحالة الفساد على النفس فهو دليل على استحالة حدوثها مع أنكم معترفون بحدوثها بيانه و هو أنه كما أن الفساد مسبوق بإمكان الفساد فكذلك الحدوث مسبوق بإمكان الحدوث، فإن استغنى إمكان حدوثها عن المحل و ان افتقر الى المحل لکن محل ذلك الامكان هو البدن فليجز في إمكان الفساد، أن لا يفتقر الى المحل أو ان افتقر اليه لکن يكون محله ان بدن و ان بطل ذلك مبهنا فيبطل هناك و، ألا لما الفرق و بالجملة فلم لا يجوز ان يقال ان صدور النفس عن العقل أفعال مشروط بحصول المزاج ... فإذ أفسد هذا البدن فقد فسدت شروط حصولها عنها ... - فخر رازی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۶۵ - و محصل - المطبعة الحسينية - المصر ۱۳۲۳ هـ - صفحه ۱۶۷.

دارد نبوده، چون ممکن نیست مابین شیء منشأ حدوث یا فساد آن شیء گردد، بلکه حکماء می‌گویند بدن با هیئت مخصوصی که برای آن در قبل از حدوث نفس است، محل برای امکان حدوث صورت انسانی است و حدوث صورت انسانی هم بدون نفس که مبدأ قریب آن است ممکن نیست پس بدن با هیئت مخصوصی که برای آن است، شرط حدوث نفس است از آن جهت که نفس مبدأ قریب حدوث صورت انسانی است نه آنکه شرط وجود نفس باشد و چیزی که حادث گردید، بفساد آنچه که شرط حدوث آن است فاسد نمی‌گردد، مانند خانه که با مرگ بنیاد که شرط حدوث آن است از بین نمی‌رود، بلکه همچنان باقی می‌ماند، بنابراین، پس از حدوث صورت انسانی، نفس که تحقق پیدا کرد، استعداد بدن برای حدوث صورت انسانی و نفس از بین می‌رود و فقط امکان فساد صورت انسانی در بدن باقی خواهد ماند، ولی امکان فساد نفس در آن نخواهد بود چون ذاتاً مابین یکدیگرند. از آنچه آوردیم معلوم شد که چرا حکما بدن را فقط منشأ حدوث نفس می‌دانند، نه منشأ فساد آن^۱.

«نتیجۀ بحث»

دلیلی که بوعلی در اشارات بر بقاء نفس، پس از فناء بدن آورد، فخر رازی، اعتراضاتی بر آن وارد کرد و خواجه به اعتراضات او پاسخ داد - به تفصیلی که گذشت. اکنون در تأیید نظر خواجه که دفاع از قول بقاء «نفس» پس از فناء بدن را بعهدہ گرفت، به مطلبی اشاره می‌شود، و آن اینکه:

فخر رازی که در «شرح اشارات» بر دلیل بوعلی در بقاء نفس اعتراضاتی وارد نمود، و قول بقاء نفس را باطل دانست، در «المباحث المشرقیه» و «معالم اصول الدین» دو دلیل بر بقاء نفس پس از فناء بدن بشرح زیر آورده است:

۱. والجواب: أن كون النفس، محلاً لأمكان وجود ما هو مابين القوام له أو لأمكان فساد غير معقول ... فأن البدن ليس بمحلّ لأمكان حدوث النفس من حيث هو مابين لها ولا لأمكان فسادها اصلاً، بل إنما كان مع هیئة مخصوصة موجودة، قبل حدوث النفس محلاً لأمكان و نهیاً لحدوث صورة انسانیة ... ولم یکن وجود تلك الصورة ممکناً الا مع ما هو مبدأها القریب بالذات اعني النفس ... فأذن البدن مع هیئة مخصوصة شرط فی حدوث النفس من حيث هی مبدأ صورة لا من حيث هی موجود مجرد و ليس بشرط فی وجودها والشیء اذا حدث فلا یفسد بفساد ما هو شرط فی حدوثه کالبيت فإنه بقی بعد موت البناة الذی كان شرطاً فی حدوثه ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - ج ۳ - صفحه ۲۹۹ - تلخیص المحصل (حاشیة محصل) المطبعة الحسينیه - مصر ۱۳۲۳ هـ - صفحه ۱۶۷.

۱ - نفس ناطقه، موصوف به امکان است از این رو، وجود آن، معلول سبب خواهد بود و سبب آن که جوهر مفارق است اگر باقی باشد نفس هم باقی خواهد بود، چون با بقاء سبب تام، مسبب معدوم نمی‌گردد و اگر با بقاء سبب، مسبب معدوم گردد، پس از آن سبب، سبب تام نبوده است یعنی مانع مفقود نبوده است و تمامیت سبب وقتی است که مانع مفقود باشد و سبب نفس ناطقه که جوهر مفارق مجرد است در سببیت تام است و باقی است، پس نفس هم باقی خواهد بود. ۲ - چنانچه فساد بر نفس عارض گردد بلحاظ امری در نفس خواهد بود که در آن امکان فساد باشد و آن خود نفس نخواهد بود، چون با عروض فساد بر نفس نفس باقی نخواهد ماند، آنچه که در آن امکان فساد نفس باشد با فساد نفس باقی خواهد ماند و آن ماده نفس خواهد بود و اگر بر آن ماده هم فساد عارض گردد نیاز بماده دیگر خواهد داشت که یا موجب تسلسل مواد نامتناهی خواهد شد که باطل است و یا به امری که معدوم نگردد منتهی خواهد شد، و آن جزء نفس خواهد بود و از اینکه تعقل صور عقلی می‌کند، پس خود نفس خواهد بود. بنابراین معلوم شد که نفس معدوم نمی‌گردد!

از آنچه آوردیم معلوم شد، فخر رازی که در «شرح اشارات» بر دلیل بقاء نفس اعتراض وارد می‌کند و آن را باطل می‌شمرد و برای آن ماده و صورتی قائل می‌گردد ولی در «المباحث المشرقیه» نظرش این است که نفس پس از فناء بدن باقی است و احتمال وجود ماده را برای نفس ابطال می‌کند. عبارت دیگر همان نظر خواجه را تأیید نموده که «نفس» پس از فناء بدن باقی است و فانی نمی‌گردد.

۱... الفساد علی النفس الناطقه محال لوجهین : الأول النفس ممکنة الوجود و کل ممکن فله سبب فللنفس سبب والسبب مادام ببقی موجوداً ... استحالة انعدام المسبب، فلو جاز بقاء السبب مع انعدام المسبب و ذلك ... ان كان لحضور مانع فتمامية سببته عند عدم ذلك المانع و ان كان عدم المسبب لاجل المانع ... فلا يكون السبب سبباً، هذا خلف ... فيستحيل ان يكون عدم النفس لانعدام سببها فان سببها جوهر مفارق مجرد الوجه الثاني ... النفس لو صح عليها العدم لوجب ان يكون هناك شيء يوجد فيه امکان ذلك الفساد و ذلك الشيء ليس هو ذات النفس فان النفس لا تبقى مع الفساد، وأذی فيه امکان الفساد يجب ان يبقى مع انفساد و ذلك مادة النفس فننقل الكلام الى تلك المادة فان صح عليها الفساد احتاجت الى مادة اخرى و لزوم التسلسل و ان انقطع التسلسل الى ما لا یصح علیه العدم و هو جزء النفس ... و كان ذلك الجزء، هو النفس فالنفس لا یصح عليها العدم ... فخر رازی - المباحث المشرقیه - مكتبة الأسدی - تهران ۱۹۶۶ - ج ۲ - صفحه ۴۰۰ - و معالم اصول الدین (حاشیه محصل) - المطبعة الحسينية - مصر ۱۳۲۳ - ۸ - صفحه ۱۲۲.

بخش سوّم در فلسفه الهی

فلسفه الهی - الهیات - معروف به امور عامه و علم کلی است، در تعریف آن مختلف سخن رفته است از آنجمله :

«امور عامه صفاتی اند عارض بر موجود، بدون اینکه در عروض آن صفات نیازی باشد، باینکه موجود، موجود طبیعی باشد یا ریاضی، یا مجرد و ...^۱». مانند علیّت، معلولیّت، وجوب، امکان، امتناع، قدیم و حادث و ...

در این بخش، اختلاف میان خواجه و فخر رازی در مسائلی نظیر: اثبات حدوث ذاتی، اثبات غایت برای افعال طبیعی، اثبات عقول و قاعده «الواحد» و ... مطرح شده است.

۱. ... فالاحری ان يعرف الامور العامه بانها صفات للموجود بما هو موجود من غیر ان يحتاج الوجود فی عروضها الی ان بصیر طبيعياً او رياضياً ... - صدر المتألهین شیرازی - شواهد الربوبیه - انتشارات دانشگاه - مشهد ۱۳۴۶ - صفحه ۱۸.

اعتراض فخر رازی بر بیان بوعلی در اثبات حدوث ذاتی و جواب خواجه به آن. بوعلی در «اشارات» در بیان اثبات حدوث ذاتی ممکنات کلامی دارد و فخر رازی بر کلام او خرده گرفته و خواجه به آن پاسخ داده است، پس از ذکر کلام بوعلی به بررسی سخنان خواجه و فخر رازی می‌پردازیم.

کلام بوعلی در «اشارات» در بیان حدوث ذاتی چنین است: «حالتی که ذاتی چیزی باشد، قبل از حالت عارضی آن شیء خواهد بود به قبلیت ذاتی نه زمانی؛ موجودی که وجود آن از غیر باشد چون از غیر تجرید گردد، استحقاق عدم خواهد داشت یا چون از غیر تجرید گردد برای آن وجودی نخواهد بود. بنابراین «وجود» پس از «عدم» که بر چیزی عارض گردد، آن را حدوث ذاتی گویند»^۱.

فخر رازی اعتراضش بر این کلام چنین است:

«بوعلی در اثبات حدوث ذاتی که تقدم علی را عنوان کرده این مثال را آورده «دستم را حرکت دادم سپس کلید در دست من حرکت کرد» که حرکت دست، مقدم بر حرکت کلید است بتقدم ذاتی، سپس یادآوری نمود که «عدم حادث مقدم بر وجود آن است، لیکن تقدم عدم حادث بر وجود آن تقدم علی نیست، آنچه مفید در اثبات حدوث ذاتی است، تقدم ذاتی است نه تقدم علی. آنچه که بوعلی می‌گوید: حالت ذاتی شیء قبل از حالتی است که به سبب غیر بر آن عارض شده باشد کلام صحیحی است، ولی اینکه می‌گوید: ممکن به اقتضای ذات خود مستحق عدم است، درست نیست؛ چون مستحق عدم را «ممتنع» گویند. ممکن ذاتی آن است که اقتضای ذاتی آن، عدم استحقاق وجود و عدم باشد؛ نه استحقاق عدم. آنچه که بوعلی می‌گوید: ممکن در حال انفراد از غیر، استحقاق ذاتی آن عدم است یا در حال انفراد از غیر، بر آن وجودی نیست^۲. نوعی از مغالطه است چون مقصود از انفراد ممکن از غیر، اگر قطع نظر از وجود علت و عدم علت باشد، مسلماً اقتضای ذاتی ممکن استحقاق عدم نیست، چون استحقاق عدم، حالت ذاتی ممتنع است و اگر مقصود تصور ذات ممکن با عدم تصور علت باشد البته در این فرض،

۱. ... ان حال الشیء الذی یکون للشیء باعتبار ذاته منخلباً عن غیره قبل حاله من غیره قبلیة بائذات وکل موجود عن غیره يستحق انعدم لو انفراد او لا یکون له وجود لو انفراد بل انما یکون له الوجود عن غیره فاذن لا یکون له وجود قبل ان یکون له وجود و هذا هو الحدوث الذاتی - بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه - ج ۳ - صفحه ۱۱۳.

۲. يستحق العدم لو انفراد، او لا یکون له وجود لو انفراد ... بوعلی اشارات - نقل از شرح خواجه - ج ۳ - صفحه

ممکن استحقاق عدم دارد، ولی این استحقاق عدم، ناشی از عدم علت است نه آنکه اقتضای ذاتی آن باشد. بنابراین وجود و عدم معلول، هر یک معلول غیر است، پس صحیح نیست که گفته شود «عدم ممکن، ذاتاً مقدم بر وجود آن است» خوب بود بوعلی در بیان حدوث ذاتی چنین می‌گفت: اقتضای ذاتی ممکن، عدم استحقاق وجود و عدم است و این عدم استحقاق، که ذاتی ممکن است مقدم بر حالت استحقاق وجود و استحقاق عدم آن خواهد بود که معلول غیراند و با این فرض «حدوث ذاتی ممکن ثابت می‌گردد»!

خواجه در جواب این اعتراض می‌گوید:

«ممکن که وجود آن از غیر - یعنی علت - است بحسب خارج دو حالت بر آن متصور است: ۱ - اعتبار وجود علت با آن. ۲ - اعتبار عدم علت با آن. ممکن با اعتبار عدم علت، مسلماً در خارج معدوم است و همین مراد بوعلی از استحقاق عدم ممکن بوده است. و ممکن بحسب وجود ذهنی سه حالت بر آن متصور است: ۱ - اعتبار وجود علت با آن. ۲ - اعتبار عدم علت. ۳ - عدم اعتبار هیچیک از وجود و عدم علت با آن، و معنی انفراد ممکن در عقل از غیر، همین حالت سزم یعنی عدم اعتبار وجود علت و عدم علت است، که در این فرض، حالت قبل از وجود ممکن، نه وجود است و نه عدم^۲. در کلام بوعلی که آمده «ممکن در حال تجرد از غیر، وجودی بر آن نیست» منظورش همین بوده که بیان شد. پس وجود ممکن یا متأخر از «عدم»

۱. ... تقدم عدم الممكن على وجوده ليس بالعلية ... والأذى ينتفع به هو القلية الذاتية لا على سبيل العلة ... لا بنزاع في أن ما نلشئ من ذاته قبل ماله من غير قلبية بالذات لكن لا نسلم أن الممكن يستحق العدم من ذاته فإن الأذى يستحق العدم من ذاته يكون ممتنعاً لذاته ... قولكم: الممكن يستحق العدم من ذاته لم يمكنكم ان تثبتوا أن عدمه قبل وجوده بالذات و قول الشيخ أنه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد فيه مغالطة ... و على هذا التقدير لا يظهر للعدم تقدم أصلاً على الوجود. و اعلم ان اردنا اصلاح هذه الحجة فلنا الممكن لذاته ان لا يكون مستحقاً للوجود و العدم و حينئذ يحصل منه الحدوث الذاتي ...

فخر رازی - شرح اشارات - المطبعة الحسينية - المص ۱۳۲۵ هـ - ج ۱ - صفحة ۲۳۱ - والمباحث المشرقية - مكتبة الأسدی - تهران ۱۹۶۶ - ج ۱ - صفحة ۱۳۲.

۲. والجواب عنه: أن المساهية المجردة عن الاعتباره ... اذا فبت الى الخارج ... فانفرادها هو لا كونها في الخارج و هذا معنى استحقاق العدم و اما باعتبار العقل فانفرادها يقتضى تجريدتها عن الوجود و العدم معاً ... تقدير الكلام كل موجود مجرد عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهية ... خواجه نصير طوسی - شرح اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۳ - صفحة ۱۱۶.

خواهد بود و یا متأخر از «لا وجود» که معنی «حدوث ذاتی»، همین است.^۱

«نتیجه بحث»

اعتراض فخر رازی بر بوعلی در مفهوم حدوث ذاتی به آن معنی نبوده که منکر حدوث ذاتی ممکن باشد، بلکه اعتراضش بر بیان بوعلی این بوده که آنچه در کلام او آمده: ممکن در حال تجرد از علت، استحقاق عدم دارد. درست نیست چون برای ممکن در حال تجرد از علت، نه استحقاق عدم است و نه استحقاق وجود، چون مستحق عدم را ممتنع گویند و ... جواب خواجه این بود که: ممکن در حال تجرد از علت بخارج که سنجیده شود مسلماً معدوم است و به این معنی استحقاق عدم بر آن صادق است و به ذهن که سنجیده شود، اعتبار هیچیک از وجود علت و عدم علت، در آن لحاظ نگردد، حالت مقدم بر وجود آن، نه وجود است و نه عدم و ... به تفصیلی که گذشت.

می‌گوئیم این سخن خواجه ظاهراً با مفهوم حدوث ذاتی مطابقت ندارد چون ممکن در ذهن، در حال تجرد از علت و عدم علت، حالت ذاتی آن، عدم نیست تا گفته شود که وجود آن متأخر از «لا وجود» است، بلکه حالت ذاتی ممکن در این فرض، نه وجود و نه عدم است، چنانچه خودش هم تصریح نموده، بنابراین تصحیح کلام بوعلی نمی‌نماید.

بعلاوه حالت ذاتی شیء، مسلماً تغییرناپذیر است و بی در کلام خواجه خلاف این آمده چون می‌گوید «تجرد ممکن از علت به اعتبار خارج که باشد، حالت ذاتی آن «استحقاق عدم» است. به اعتبار ذهن که باشد - چون مجرد از وجود علت و عدم علت هر دو است - حالت ذاتی آن، نه وجود و نه عدم است^۲ پس به اعتقاد خواجه حالت ذاتی «ممکن» متغیر است.

دیگر آنکه فخر رازی مدعی شد بوعلی در «اشارات» قبل از شروع در اثبات حدوث ذاتی، تقدم علی را بیان کرد و این مثال را آورد که «دستم را حرکت دادم سپس کلید در دست من حرکت کرد» که حرکت دست بر حرکت کلید تقدم علی دارد، سپس مسئله حدوث ذاتی را عنوان کرد، در حالی که تقدم «عدم» حادث بر «وجود» آن تقدم علی نیست، خواجه به این اعتراض او هم پاسخ نداد.

مطلب دیگر آنکه خواجه می‌گوید: «ممکن» در حال تجرد از علت بحسب خارج،

۱. ... فاذن وجوده مسبوق اما بعده او بلا وجوده و هذا هو الحدوث الذاتي ... مأخذ قبل - صفحه ۱۱۵.

۲. فالحال التي تكون له متجردة عن الغير اما العدم و اما ان لا يكون له وجود و لا عدم ...

خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - ج ۳ - صفحه ۱۱۴.

استحقاق عدم دارد. در صورتی که فخر رازی یادآور شد: استحقاق عدم برای ممکن با فرض عدم علت، معلول عدم علت است، نه آنکه اقتضای ذاتی آن باشد؛ خواهی به این اعتراض فخر رازی هم پاسخ نداد.

قطب رازی هم در «محاکمات» جواب خواهی را نپسندیده است و می‌گوید:

«استحقاق عدم، حالت ذاتی ممکن نیست، چون معلول عدم علت است، پس نباید آن را در استدلال بر حدوث ذاتی ممکن بکار گرفت و اگر در اثبات حدوث ذاتی «ممکن»، چنین استدلال نمی‌شد که: «ممکن»، ذاتاً اقتضاء وجود ندارد، این عدم استحقاق وجود «ممکن»، مقدم بر استحقاق وجود آن می‌باشد. استدلال به این مقدار در اثبات حدوث ذاتی «ممکن» کفایت می‌کرد و به آنهمه تفصیل که در کلام بوعلی و خواهی آمده نیازی نبوده است!».

۱. ... انّ استحقاق العدم اذا لم تكن ذاتياً للممكن لم يكن له دخل في الاستدلال، بل يكفي ان يقال: الممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود من ذاته فيكون عدم استحقاق الوجود متقدماً على استحقاق الوجود و هو الحدوث الذاتي ... - قطب‌الدین رازی - محاکمات - ذیل صفحه ۱۱۶ جزء سوم شرح خواهی بر اشارات.

اعتراض فخر رازی بر بوعلی در بیان احتیاج حادث بفاعل در وجود، نه در حدوث فقط و جواب خواجه به آن.

بوعلی در «اشارات» یادآور می‌شود که اعتقاد متکلمین این است که عالم در حدوث - در وجود بعد از عدم فقط - نیازمند بفاعل است، پس از حدوث نیاز بفاعل نخواهد داشت مانند بناء (بکسر باء و تخفیف نون) که پس از فناء بقاء (به تشدید نون) در بقاء خود بی‌نیاز از فاعل است، برای همین است که می‌گویند اگر عالم قدیم بود از فاعل بی‌نیاز بود، سپس این اعتقاد آنان را ابطال می‌نماید. فخر رازی بر این کلام بوعلی اعتراضاتی دارد و خواجه جواب می‌دهد، که بترتیب کلام هر یک را می‌آوریم.

بوعلی در بیان اینکه «عالم» در بقاء هم نیاز بفاعل دارد در «اشارات» می‌گوید:

هر «فعل» که وجود آن بعد از عدم آن است، دو مفهوم بر آن متصور است یکی وجود و دیگری عدم و بودن آن وجود بعد از عدم. مسلماً عدم را احتیاج بفاعل نیست. قید «بعد از عدم» در مفهوم «وجود بعد از عدم» که صفت واجب وجود فعل است نیز اثر فاعل نخواهد بود، بنابراین اثر فاعل همان وجود فعل است و تعلق «وجود» - وجود فعل - بفاعل یا برای این است که واجب الوجود بالذات نیست یا برای این است که آن، وجود متأخر از عدم است و وجودی که واجب بالذات نباشد همان وجود واجب بالغیر است، مفهوم واجب الوجود بالغیر، خواه دائمی باشد یا موقت، مفهوم «تعلق بغیر» اولاً بر عنوان واجب بالغیر صادق است ثانیاً بر وجود متأخر، چون وجود متأخر یعنی مسبوق بعدم، اخص از وجود واجب بالغیر است، هر معنی که بر آن دو مفهوم صدق کند اولاً بر اعم صادق است ثانیاً بر اخص، پس در موردی هم که مسبوق بعدم صدق نکند، تعلق بغیر، صدق خواهد کرد، بنابراین، تا آن زمان که مفهوم وجود بر معلولات صدق کند، نیاز و تعلق بفاعل هم بر آنها صدق خواهد کرد نه آنکه نیاز بفاعل منحصر به حال حدوث - وجود بعد از عدم فقط - باشد. پس «عالم» نه در حدوث فقط بلکه در بقاء هم محتاج بفاعل می‌باشد.^۱

۱. ففی مفهوم الفعل وجود و عدم و کون الوجود بعد العدم كأنه صفة لذلك الوجود، محمول علیه. فأمّا العدم فلن یتمتلق بفاعل ... فبقی ان یكون تعلقه من حیث هو هذا الوجود، موصوفاً بأنه بعد العدم، فلیس بفعل فاعل ... فبقی ان یكون تعلقه من حیث هو هذا الوجود اما وجود ما لیس بواجب الوجود و اما وجود ما یجب ان یسبق وجوده العدم ... ان مفهوم کون غیر واجب الوجود بذاته، لا یمنع ان یكون علی قسمین احدهما واجب الوجود بغیره دائماً و الثانی واجب الوجود بغیره و فتاماً، فان هذین یحمل علیهما واجب الوجود بغیره ... و اما مسبوق العدم فلیس له الا وجه واحد فهو فی مفهومه اخص من المفهوم الاوّل.. فاذا بحمل - دنباله پاورقی در صفحه بعد

فخر رازی اعتراضش بر این کلام چنین است :

«بوعلی در بیان اینکه حادث در وجود محتاج بفاعل است نه در حدوث فقط، کلام را طولانی کرد، در حالی که آن محلّ نزاع نبوده، آنچه هم که محلّ نزاع بوده از اینکه علت حاجت معلول بفاعل، حدوث است یا امکان، از آن سخنی بمیان نیاورد. آنچه بوعلی در ضمن کلام خود آورد که «واجب الوجود بالغير، یا دائمی است و یا موقت، قصدش آن بوده که شیء دائمی هم محتاج بفاعل است، در صورتی که این محلّ نزاع است. احتیاج شیء دائمی بفاعل اگر از امور بدیهی می‌بود، لازم بود که بوعلی تذکر می‌داد و کلام را آنهمه طولانی نمی‌کرد و اگر از امور بدیهی نبود، لازم بود که دلیل می‌آورد، نه اینکه عین مدعی را تکرار نماید. بوعلی این مقدمه را که : «نیاز عالم بفاعل در وجود است نه در حدوث فقط» برای آن آورد که ثابت کند ازلی بودن عالم منافاتی با احتیاج آن بفاعل ندارد، در حالی که متکلمین را با فلاسفه در این نزاعی نیست جز در لفظ - چون متکلمین که علت و معلول ازلی را در مورد عالم و مؤثر آن بکار نبرده‌اند برای آن بوده که عالم را ازلی ندانسته‌اند - چون فاعل عالم را قادر مختار می‌دانند نه اینکه صرفاً نسبت شیء ازلی را بعلت ازلی منکر باشند بلکه کلاً متکرر علیت معلولیت‌اند. فلاسفه هم محال می‌دانند که شیء ازلی فعل فاعل مختار باشد. پس هر دو گروه در نسبت شیء ازلی بفاعل مضطرّ اتفاق دارند، فقط اختلافشان در این است که با این فرض که عالم، معلول علت ازلی باشد، آیا می‌توان عالم و علت آن را فعل و فاعل نامید یا نه، و طرح این اختلاف لفظی هم بی‌فائده است»^۱.

بقیه پاورقی از صفحه قبل - علی مفهومیها معنی فان ذلك المعنى للأعم بذاته اولاً و للأخص بعده ثانياً ... من غير عكس حتى لو جاز ههنا أن لا يكون مسبوق العدم بحجب وجوده بغيره ... فقد بان أن هذه الصفة دائمة العمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط .. بوعلى - اشارات - نقل از شرح اشارات خواجه - ج ۳ - صفحه ۷۳.

۱. ... الشيخ في هذه المسئلة اطرب الكلام في أن المفتقر الى الفاعل وجود المحدث و ذلك مما لا نزاع فيه ... و لم يتكلم في المحتاج اليه فلان موضع البحث أن علة الحاجة هي الحدوث ام لار أن الدائم هل يفتقر الى المؤثر ام لا، والشيخ صادر على هذا المطلوب ... فان قوله : مفهوم كونه غير واجب الوجود لذاته بل لغيره، لا يمتنع أن يكون على احد قسمين، احدهما واجب الوجود بغيره دائماً و الثاني و قتماً معناه أن الدائم يصح أن يكون مفتقراً في وجوده الى المؤثر فيقال له هل النزاع وقع الا فيه فان كان ذلك قضية بديهية ... و ان ما ذكرته ليس الا إعادة الدعوى ... والشيخ قدم هذه المقدمة لبيان أن كونه ازلياً لا ينافي احتياجه الى الفاعل والشحيق أنه لا خلاف بين المتكلمين و الفلاسفة الا في اللفظ لأن المتكلمين انفقوا على أن مجرد كون - دنباله پاورقی در صفحه بعد

خواجه از این اعتراض فخر رازی چنین جواب می‌دهد: «سخن فخر رازی در رابطه با کلام بوعلی مبنی بر اینکه: احتیاج فعل بفاعل در وجود است نه در حدوث فقط از مسائل اختلافی میان متکلمین و فلاسفه نیست» نادرست است چون متکلمین نیاز فعل را بفاعل در حدوث می‌دانند و فلاسفه در وجود و بوعلی نظر فلاسفه را به اثبات رساند. فخر رازی که می‌گوید: بوعلی چرا! این مسئله را که: علت حاجت بفاعل «امکان» است یا «حدوث» عنوان نکرده. اعتراضش وارد نیست چون حادث، در تمام زمان وجود خود که محتاج بفاعل بود - چنانچه بوعلی به اثبات رساند - دیگر عنوان این مطلب که «علت حاجت بفاعل حدوث است» بی‌فایده می‌نمود و اگر هم «امکان» علت حاجت باشد ولی برای آن ممکن نه وجودی باشد و نه تعلقی بفاعل، عنوان کردن آن بی‌فایده بود هم‌چنین فخر رازی در این اعتراضش که می‌گوید «بوعلی در طرح این مسئله که: شیء دائم الوجود، محتاج بمؤثر است، دلیلی نیاورده» درست نیست چون بوعلی به اثبات رساند که شیء دائم الوجود اگر واجب بالغیر باشد هرچند مسبوق بعدم نباشد، نیاز بفاعل خواهد داشت. باز فخر رازی که می‌گوید «متکلمین نسبت عالم ازلی را بفاعل مختار منکرند نه بعلمت ازلی و فلاسفه هم شیء ازلی را فعل فاعل مختار نمی‌دانند؛ پس هر دو فرقه متفقند که شیء ازلی فعل فاعل مضطر است». این صلحی است که طرفین خصم به آن رضایت ندارند. متکلمین بجهت حدوث عالم - نه بجهت مختار بودن فاعل آن - انکار ازلیت عالم نمودند. فلاسفه هم نسبت شیء ازلی را بفاعل مختار محال نمی‌دانند، بلکه گویند فعل ازلی باید از فاعل ازلی باشد. باز این اعتراض فخر رازی که «متکلمین معتقدند که فاعل عالم، قادر مختار است و در مورد عالم و فاعل آن نفی علت و معلول نموده‌اند» درست نیست چون متکلمین معتزلی با اینکه «مثبت احوال»^۱ اند و قائل به اختیار فاعل عالم‌اند، اصطلاح علت و معلول را بکار گرفته‌اند. و اشاعره که فخر رازی هم از آنها است، قائل به «قدماء ثمانیه»^۲ اند و آنها

بفیه باورنی از صفحه قبل - العالم ازلیاً لا ینافی کونه معلول علة ازلیة بل القول بالعلة والمعلول باطل ... للدلالة الدالة علی أن المؤثر فی وجود العالم یکون قادراً اما الفلاسفة ائفقوا علی أن الأزلی یسحب أن یکون فعلاً للفاعل بالفصد والأختیار ... فظهر أن کون الشیء ازلیاً ینافی افتقاره الی القادر المختار و لا ینافی افتقاره الی العلة المرجبة ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۲۱۹ سطر ۳۶ تا صفحه ۲۲۰ سطر ۲۲.

۱. گروهی از معتزله می‌گویند، میان وجود و عدم واسطه است و آن را «حال» گویند و بمعقیده آنان، صفات موجودات مثل برندگی شمس و گردی کره و استقامت سرو و ... نه موجودند و نه معدوم بلکه «حال» اند که واسطه میان موجود و معدوم اند.

۲. قدماء ثمانیه، در نزد اشاعره عبارتند از صفات هشتمانه نبونی یعنی علم و قدرت، حیات، اراده، ادراک، سمیع، بصیر، تکلم.

را صفت مبدأ اول می دانند، پس یا باید واجب الوجود بالذات را نه تا بدانند و یا قائل شوند که قدماء هشتگانه، معلول مبدأ اول اند، بنابراین از بکارگیری اصطلاح علت و معلول چاره‌ای نخواهند داشت. بنابراین تمام اعتراضات فخر رازی بر بوعلی در این مسئله که: عالم در وجود، نه در حدوث فقط، محتاج بفاعل است، دفع گردیده!

«نتیجه بحث»

در مسئله احتیاج حادث بفاعل در وجود، نه در حدوث، فخر رازی اعتراضاتی چند بر بوعلی وارد نمود، از جمله اینکه می‌گوید بوعلی درباره اینکه احتیاج حادث بفاعل در وجود است نه در حدوث فقط سخن را طولانی کرد، در حالی که این مسئله اختلافی نبود و درباره علت احتیاج حادث بفاعل، «وجود» را علت حاجت معرفی کرد و قصدش آن بوده که ثابت کند وجود عالم ازلی، بدوام وجود باری تعالی دوام دارد لیکن از عهده اشکال متکلمین برنیامد. و اعتراضات دیگری که خواجه بدفاع از بوعلی به آنها پاسخ داد، که تفصیل آن گذشت.

در پایان تذکر یک نکته، در بیان اینکه خواجه در بعضی از جوابهای خود نظر قاطعی نداشته، و در آثار دیگر خود، موافق اعتقاد فخر رازی سخن گفته است یادآوری می‌گردد:

خواجه نصیر طوسی در «شرح اشارات» اظهار می‌دارد «فلاسفه نسبت شیء ازلی را

۱... أما قوله: لا حاجة الي بيان أن وجود الحادث مفتقر الي الفاعل إذ لاخلاف فيه فليس بصحيح لأن منشأ الخلاف هو أن المفعول في أي شيء يتعلّق بفاعله. فذهب المتكلمون الي أنه يتعلّق في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم... فحقق أنه يتعلّق به وجوده... أما البحث عن علة الحاجة هو أنامكان أم هو الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع لأنّ علة الحاجة لو كان هو الحدوث و كان المحدث محتاجاً في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ مبهنا بصار... و لو كان هو الأمكان و كان الممكن غير موجود و غير متعلّق بالفاعل لم يكن بنافع له فلذلك لم يتعرّض الشيخ لهذا البحث... و أما قوله: أنه لم يبين أن الدائم هل يفترق الي مؤثر أم لا فليس بشيء. ايضاً لأنه بين أن الواجب بالغير لا ينافي الدائم و أنّ علة التعلّق بالغير هو الوجوب بالغير، فالدائم أن كان واجباً بغيره كان مفترقاً و ألا فلا... قوله. أن الخلاف مبهنا بين الحكما و المتكلمين لفظي... اقول هذا صلح من غير تراضى الخصمين لأنّ المسكلمين... و أما القول بفي العلة و المعلول فليس يستفنى عليه عندهم لأنّ منتهى الأحوال من المتمزله قائلون بذلك صريحاً و ايضاً الأشاعره يثبتون مع المبدأ الأوّل قدماء ثمانية... و أما الفلاسفة فلم يثبتوا على أن الأزلي يستحيل أن يكون فعلاً لفاعل مختاراً، بل ذهبوا... - خواجه نصير طوسی - شرح اشارات - ج ۳ - صفحه ۷۸ تا ۸۲.

بفاعل مختار محال نمی‌دانند و متکلمین هم حدوث عالم را مبتنی بر اختیار فاعل ننموده‌اند.^۱
 ولی در «تجرید الکلام» اعتقادش خلاف این است چون می‌گوید:
 «فعل ازلی را فقط باید بعلت ازلی و موجب، نسبت داد و استناد آن بفاعل مختار صحیح
 نیست»^۲.

با توجه به اینکه، این کلام را در تجرید، پس از «شرح اشارات» عنوان کرده، بظاهر
 موجب تقویت نظر فخر رازی و تضعیف جوابی است که خود او در «شرح اشارات» به فخر
 رازی داده است. ممکن است گفته شود در «تجرید» چون مباحث کلامی را عنوان کرده است،
 تحت تأثیر این نوع از مباحث یا جهت رعایت مباحث کلامی، این قول را اختیار نموده است.
 گرچه ممکن است این احتمال صحیح باشد اما حقیقت اعتقاد او، در استناد فعل ازلی بفاعل
 مختار ممکن است یا نه بر ما مخفی می‌باشد لیکن بحسب ظاهر این ناسازگاری در گفتار او
 موجود است و قول او در «تجرید» مؤید اعتراضی است که فخر رازی بر بوعلی وارد کرده است.

۱. ... انمتکلمون ما نبوا حدوث العالم علی القول بالأختیار ... أما الفلاسفة فلم ینبهوا علی أن الأزلی یستحیل أن
 یكون فعلاً لفاعل مختار، بل ذهبوا الی أن الفعل الأزلی یستحیل ان یصدر إلا عن فاعل ازلی ... - مأخذ قبل .

۲. ... جاز اسناد القدم الممكن الی الممؤثر الموجب و لا یمكن استناده الی المختار ... خواجه نصیرالدین طوسی
 - تجرید الکلام - نقل از شرح علامه - صفحه ۵۶.

اعتراض فخر رازی بر بوعلی در وجود تقدم علی و جواب خواجه به آن.

بوعلی در «اشارات» از تقدم و تأخر ذاتی بعنوان مقدمه‌ای در اثبات حدوث ذاتی ممکنات سخن گفته و بمناسبتی فقط یک قسم از اقسام تقدم ذاتی - یعنی تقدم علی - را عنوان کرده است. فخر رازی که در مفهوم تقدم علی برایش شبهه‌ای بوده آن را بعنوان اعتراض بر بوعلی مطرح نموده است و خواجه به آن پاسخ داده است ابتدا کلام بوعلی سپس اعتراض فخر رازی و جواب خواجه را می‌آوریم.

بوعلی در «اشارات» در بیان بعضی از اقسام تأخر چنین می‌گوید:

«گاه چیزی در زمان، متأخر از دیگری می‌باشد و گاه در مکان، متأخر از دیگری است، از جمله اقسام تأخر که توجه به آن اکنون مورد نیاز ما است این است که چیزی در وجود متأخر از دیگری باشد هر چند با تقدم در زمان معیت داشته باشد، به این بیان که: وجود متأخر، از مقدم باشد نه که وجود مقدم از آن باشد و استحقاق وجود بر متأخر بجهت آن است که وجود بر مقدم حاصل شده باشد به عبارت دیگر مقدم، واسطه در حصول وجود بر متأخر بوده و علت آن باشد و ... مانند این مثال: دستم را حرکت دادم سپس کلید در دست من حرکت کرد» در این مثال حرکت دست و حرکت کلید در یک زمان اند با این وصف حرکت کلید در وجود، متأخر از حرکت دست است، این نوع تأخر را تأخر ذاتی گویند و مقدم، علت متأخر می‌باشد».

اعتراض فخر رازی بر این کلام بوعلی چنین است:

«بوعلی که در کلام خود تقدم علی را عنوان کرده اگر مرادش از تقدم علت، تأثیر علت باشد، کلام درستی است ولی بیفایده است چون علت هم بمعنی تأثیر است، بنابراین مقصود از عبارت «علت مقدم بر معلول است» این است که: مؤثر در چیزی مؤثر در آن باشد که کلام لغوی می‌باشد و کلام بوعلی در بیان تقدم «علی» در دو چیز خلاصه می‌گردد:

۱ - چیزی که علت باشد، «وجود»، اول برای علت حاصل است و در ثانی برای معلول حاصل می‌گردد و عکس آن صحیح نیست و اقتضای این کلام تقدم وجودی علت بر معلول است ۲ -

۱. الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة: مثل البعدية الزمانية و المكانية و إنما نحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باسئغافى الوجود و ان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معاً و ذلك اذا كان وجود هذا عن آخر و وجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الأو الآخر حصل له الوجود و وصل اليه الحصول و أمّا الآخر فليس يتوسط هذا بينه و بين ذلك الآخر في الوجود ... و ليس يصل الي ذلك إلا ماراً على الآخر و هذا مثل ما نقول: حركة يدى نم تحرك المفتاح ... و ان كانا معاً في الزمان فهذا بعدية بالذات ... بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه - ج ۲ -

مثالی است مشهور که دستم را حرکت دادم، سپس کلید در دست من حرکت کرده اقتضای این مثال هم تقدّم وجودی علت بر معلول می باشد بیان اول بوعلی ضعیف است چون وقتی گفته می شود «وجود» اول برای علت حاصل است بعد برای معلول «مجازی است و اگر مرادش تأثیر ذات علت در معلول باشد. کلام درستی است ولی بر تقدّم دلالتی ندارد. و اگر مرادش از تقدّم، چیز دیگری بوده لازم بود که آن را بیان می کرد. بیان دوم او هم ضعیف است چون بمثال تمسک چسسته و این یک روش عرفی است که در استدلال عقلی بکار نمی رود»^۱.

خواجه که این تشکیک در مفهوم تقدّم علی بنظرش سست و ضعیف می رسیده، به اختصار در جواب فخر رازی چنین می گوید:

«چیزی که وجود از آن به شیء دیگر سرایت نماید، تقدّم وجودی آن بر آن شیء جزء بدیهیات و ضروریات عقلی است و قصد بوعلی آن نبوده که با آن بیانات متنوع و یا با ذکر مثال، تقدّم علی را تعریف کرده باشد و یا آن را به اثبات برساند، چون امر بدیهی احتیاج به اثبات ندارد بلکه قصد بوعلی تفکیک تقدّم علی از تقدّم زمانی بوده است و چون متکلمین تقدّم زمانی را شرط تقدّم ذاتی دانسته اند از این رو، بوعلی معلوم نمود که تقدّم زمانی شرط تقدّم علی و ذاتی نیست و از هم قابل تفکیک اند»^۲.

۱... ان كان المراد بتقدم العلة على المعلوم كونها مؤثرة فيه فذلك حق لكنه لا فائدة فيه لأنه لا معنى لكونها علة له الاكونه مؤثراً فيه فاذا قلنا العلة متقدمة على المعلوم وعينا بالتقدم التأثير كان معنى الكلام ان المؤثر في الشيء مؤثر فيه فيكون معنى الموضوع و معنى المحمول واحد و ذلك هدر... ان كان المراد بالتقدم امراً و راء التأثير ندباً من افادة تصور ذلك الأمر اولاً ثم من اقامة الدلالة على التصديق به و حاصل كلام الشيخ في بيان هذا التقدم امر ان... و اعلم ان الأول ضعيف جداً لأن قولنا الوجود مرّ بالعلة ثم وصل الى المعلوم، كلام مجازي لا محالة فان كان المراد منه ان ذات العلة مؤثرة في المعلوم فهذا مسلم لكننا بينا ان ذلك لا يفتضى التقدم و ان كان المراد شيئاً آخر فلا بد من بيانه... والثاني ايضاً ضعيف لأنه تمسك بكلام العرف... - فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۲۳۱.

۲. اقول تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم بديهية العقل و ليس الغرض من هذه البيانات و الأمثلة تعريضه و لا اثباته، بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم... - خواجه نصير طوسي - شرح اشارات - انتشارات حيدري - نهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۳ - صفحه ۱۱۲.

«نتیجه بحث»

در مسئله تقدم علی که بوعلی آن را طرح کرد، فخر رازی اعتراضاتی بر آن وارد کرد و از آن جمله این است که چون علت بمعنی تأثیر است و لذا اگر گفته شود «علت مقدم بر معلول است» اگر معنی تقدم هم تأثیر باشد. مفهوم کلام این خواهد شد که مؤثر در چیزی مؤثر در آن است و بدیهی است که چنین کلامی بیفائده خواهد بود و دیگر اعتراضاتی که خواهی به آنها پاسخ داد. اکنون چند مطلب در ضعف اعتراضات فخر رازی یادآوری می‌گردد:

۱ - فخر رازی در مورد آنچه در کلام بوعلی آمده که «وجود، اول برای علت است بعد برای معلول» می‌گوید این کلام بوعلی یک کلام مجازی است می‌گوئیم خوب بود که فخر رازی بیان می‌کرد چرا چنین کلامی مجازی است، فرضاً که کلام مجازی باشد. در بیان اصل مطلب - بیان تقدم علی - چه زبانی داشته است؟ چون با کنایه و مجاز هم می‌توان مطلب را بیان نمود و گاه بیان مطلب به این روش ابلغ از تصریح است.

۲ - فخر رازی که می‌گوید: آنچه در بیان بوعلی آمده که «وجود اول برای علت است بعد برای معلول» اگر مراد بوعلی تأثیر ذات علت بر معلول باشد، کلام درستی است لیکن بر تقدم دلالتی ندارد. می‌گوئیم تأثیر، فرع بر وجود مؤثر است پس مؤثر باید قبل از تأثیر باشد، بنابراین تقدم وجودی مؤثر و علت بر تأثیر و بر مؤثر (بفتح ثاء) و معلول، بدیهی می‌نماید.

۳ - فخر رازی که می‌گوید: «علت بمعنی تأثیر است و تقدم هم که بمعنی تأثیر باشد در این فرض مفهوم این عبارت «علت، مقدم بر معلول است» چنین می‌شود: مؤثر در چیزی مؤثر در آن است، که کلام بی‌فائده‌ای است».

می‌گوئیم فرضاً چنین کلامی بیفائده باشد، لیکن این کلامی است نشأت گرفته از تفسیر فخر رازی که تقدم را بمعنی تأثیر گرفت، نه آنکه کلام بوعلی باشد.

بعلاوه غیر از «تقدم علی» اقسام دیگری نیز برای تقدم وجود دارد و چنانچه تقدم بمعنی تأثیر باشد لازم می‌آید که تقدم زمانی و تقدم رتبی و تقدم شرفی و ... بمعنی تأثیر زمان و تأثیر رتبه و تأثیر شرف باشد، در حالی که برای این اصطلاحات چنین مفاهیمی نیست، پس باید اعتراض فخر رازی متوجه تمام اقسام تقدم گردد، در صورتی که او این اعتراض را فقط متوجه «تقدم علی» نموده است. دیگر اینکه مسلماً عدم حادث، مقدم بر وجود آن است، پس اگر تقدم بمعنی تأثیر باشد لازم می‌آید که عدم حادث، مؤثر در وجود آن باشد در حالی که محال است و فخر رازی که تقدم را بمعنی تأثیر گرفته است مسلماً خود او هم این توالی فاسد را نمی‌پذیرد.

اعتراض فخر رازی بر بوعلی در وجود «غایت» برای قوای طبیعی و جواب
خواجه به آن

فخر رازی در «شرح اشارات» وجود «غایت» را برای قوای طبیعی منکر می‌شود و
خواجه در این نظریه با او مخالفت می‌نماید. کلام آنان در این مورد چون در شرحی از عبارت
بوعلی آمده، از این رو، ابتدا کلام بوعلی را آورده و سپس به بررسی نظر خواجه و فخر رازی
می‌پردازیم.

بوعلی در «اشارات» در بیان بعضی از احکام علت غائی چنین می‌گوید:
«علت غائی که فعل بخاطر آن انجام می‌گیرد، بماهیت خود، علت علّیت فاعل است و در
وجود خود، معلول علت فاعلی است، زیرا علت فاعلی، علت وجود غایت است نه علت علّیت
علت غائی...»^۱.

این بیان بوعلی در جواب از این سؤال آمده است: که اگر «غایت» علت علّیت فاعل باشد
و فاعل هم علت علّیت غایت باشد این امر موجب دور باطل است و جواب بوعلی این است که:
غایت بحسب ماهیت، علت علّیت فاعل است، ولی فاعل، علت وجود غایت است، نه علت
علّیت آن و علّیت غایت چون باقتضای ماهیت و ذاتی آن است و لذا معلول امری نخواهد بود
بنابراین مشکل دور هم پیش نخواهد آمد.

فخر رازی در «شرح اشارات» می‌گوید:

«آنچه بوعلی آورده که غایت باقتضای ماهیت خود، علت علّیت فاعل است، خالی از
اشکال نیست، چون حکما برای فعل قوای طبیعی، علت غائی قایلند و قوای طبیعی هم شعور
ندارند، پس علت غایی نه در ذهن قوای طبیعی بوده - چون برای قوای طبیعی ذهنی نیست و
نه در خارج، چون وجود خارجی آن معلول علت فاعلی است بلکه معدوم صرف است، پس
چگونه ممکن است بحسب ماهیت خود علت علّیت فاعل باشد و خلاصی از این اعتراض فقط
بانکار «غایت» در فعل قوای طبیعی است، هر چند که حکما آن را نپسندند»^۲.

۱. ... والعلّة الغائبة التي لأجلها الشيء، علّة بماهيتها و معناها لعلّة العلة الفاعلية و معلولة لها في وجودها فإنّ
العلّة الفاعلية، علّة ما لوجودها ... وليست علّة لعلتها ... بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه - انتشارات
حیدری - نهران ۱۳۷۹ - ۵ - ج ۳ - صفحه ۱۵.

۲. ... نقابل أن يقول: فولك للعلّة الغائبة، علّة بماهيتها لعلّة العلة الفاعلية. فيه اشكال لأنكم تشبّهون العلة الغائبة
لأفعال الطبيعية والقوى الطبيعية لادوية لها و لا شعور لها فماهية العلة الغائبة هيها لا يمكن أن يقال أنها موجودة
في الذهن ... و غير موجودة في الخارج ... فإذا كانت معدومة صرفه والمعدوم - دنباند هاورقی در صفحه بعد

خواجه با این نظر فخر رازی موافق نیست، و معتقد است برای فعل قوای طبیعی هم غایت است و در جواب فخر رازی چنین می‌گوید:

«در قوای طبیعی تا خواست و تقاضای طبیعی نباشد، صدور فعل امکان ندارد. تا مکان معینی خواست قوه طبیعی نباشد جسمی را بسوی آن مکان تحریک نمی‌نماید؛ چنین اقتضائی برای قوای طبیعی که مسلم است دلالت می‌نماید که «غایت» فعل طبیعی، قبل از آنکه وجود خارجی پیدا کند، بالقوه برای قوای طبیعی حاصل بوده است و قوای طبیعی هم شعوری نسبت به آن غایت داشته‌اند».

«نتیجه بحث»

اعتراض فخر رازی بر بوعلی این بود که در فعل طبیعی «غایت»، علت علیت فاعل نیست، چون غایت در آن معدوم صرف است زیرا نه وجود ذهنی دارد چون برای قوای طبیعی شعور و ذهنی نیست و نه وجود خارجی چون وجود خارجی «غایت» معلول علت فاعلی است. جواب خواجه این بود که برای فعل قوای طبیعی هم «غایت» است و آن غایت، «بالقوه» برای قوای طبیعی حاصل بوده، و برای قوای طبیعی هم شعوری نسبت به آن غایت حاصل می‌باشد.

مؤید نظر خواجه - که برای قوای طبیعی هم غایت است - کلام خود فخر رازی در «المباحث المشرقیه» است که او در این کتاب خود چنین می‌گوید:

«ابن‌اذقلس» از حکمای یونان، در نفی غایت برای فعل طبیعی دلایلی دارد از جمله اینکه می‌گوید: فعل طبیعی مبنی بر قصد و غرض نیست چون فاقد شعور است. جواب این دلیل او این است که: طبیعت فاقد فکر و شعور هم که باشد، برای فعل آن غایت خواهد بود چون فکر مسبب می‌شود که فعلی از فعل دیگر تمیز داده شود، نه که فعل را دارای «غایت» کند و برای هر فعل طبیعی غایت مخصوصی است که فعل خودبخود بسوی آن غایت پیش می‌رود و غایت

بقیه هاورفی از صفحه قبل - الصرف لا يكون علة لأمر موجود فكيف يمكن تعليل العلة الفاعلية بماهية العلة الفاعلية ولا خلاص عنه إلا أن يقال ليس لأفعال الطبيعة غايات ولكن ذلك على خلاف مذهبهم ... - فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۹۴ - والمباحث المشرقیه - ج ۱ - صفحه ۵۴۰.

۱. والجواب: ان القوى الطبيعية مالم تفتض لذاتها شيئاً كإني ما مثلاً لا تحرك الجسم الى حصول ذلك الشيء فكون ذلك الشيء مقتضاها امر ثابت دال على وجود ذلك الشيء، لها بالقوة و شعور ما لها به قبل وجوده بالفعل لهر العلة الغائية لفعالها ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - ج ۴ - صفحه ۱۷.

داشتن فعل، معلول سببی نیست؛ دلیل بر این امر افعال صناعی است که مسلماً برای هر فعل صناعی غایتی است؛ ولی صنعتی که ملکه صنعتگر شده باشد بکار گرفتن آن صنعت نیاز به فکر ندارد، بلکه فکر مانع کار او می‌شود. نویسنده ماهر اگر در نوشتن حرف به حرف فکر کند، در کارش کند یا عاجز می‌گردد. کسی که پایش لغزیده، دستش بسمت هر وسیله کشانده می‌شود بدون اینکه در آن فکری شده باشد یا کسی که بعضوی از بدنش ناگهان ضربه‌ای رسیده، دستش بفریّت به سمت آن عضو می‌رود بدون اینکه در حرکت دست او فکری بکار رفته باشد!

فخر رازی که «المباحث المشرقیة» را قبل از «شرح اشارات» نوشته بر ردّ این کلام که: «طبیعت چون فاقد شعور است لذا برای فعلش، «غایتی» نخواهد بود، جواب نیکو آورد. ولی در «شرح اشارات» آن اعتراض را بر بوعلی وارد می‌کند و می‌گوید «غایت» در افعال طبیعی علت علیّت فاعل نیست چون طبیعت که فاقد شعور است فاقد غایت می‌باشد. لیکن پاسخی که از آن در «المباحث المشرقیة» آورده، اشاره‌ای نمی‌نماید.

خواجه در جواب این اعتراض فخر رازی که: «طبیعت چون فاقد شعور است، فعل آن فاقد غایت می‌باشد» چنین آورد که: افعال طبیعی دارای غایت بوده و قوای طبیعی هم نسبت بغایت افعال خود شعور دارند.

بعضی از متأخرین را که تعلیقه‌ای بر شرح منظومه حکیم سبزواری است در آن تعلیقه سخنی دارد که مؤید نظر خواجه است. حاصل کلام او چنین است هر چیز که برای آن بهره‌ای از وجود است، بهره‌ای از شعور هم می‌باشد و وجود عبارت از شعور است، تفاوت آنها بحسب مفهوم است نه بمصداق، بنابراین هر موجود بقدر بهره‌ای که از وجود دارد بهره‌ای از علم و شعور هم دارد.^۲

۱... لأبناذ فلس فی ذلک حجج منها: أنّ الطبیعة کیف لأجل غرض مع أنّها لیست لهارویة و لا شعور... والجواب أنّه لیس اذا عدت الطبیعة وجب أنّ نحکم علیها بأنّ الفعل الصادر عنها غیر متوجه الی عبایة فأنّ الرویة لا تجعل الفعل ذا غایة، بل نمیز فعلا عن فعل... ثمّ نکون لكلّ واحد تلك الأفعال غایة مخصوصة و یکون تأدی ذلک الفعل الیها لذاته لا بسبب آخر... و ممّا یقرّر ذلک أنّه لا شک فی أنّ الصناعات لغایات ثمّ أنّها اذا صارت ملکة لم یحتج فی استعمالها الی الرویة، بل الرویة مانعة عن ذلک مثل أن الکاتب الماهر اذا تفکّر فی حرف نلّد فی صناعته... فخر رازی - المباحث المشرقیة - مکتبة الأسدی - تهران ۱۹۶۶ - ج ۱ - صفحه ۵۳۱ و صفحه ۵۳۴.

۲... فکلّ ما له حظّ من الوجود له حظّ من الشّعور اذا الوجود لیس إلاّ الشّعور فالتفاوت بینهما بحسب المفهوم لا المصداق... و علی هذا المسنک فکلّ موجود بقدر حفظه من الوجود، له حظّ من العلم و الشّعور... محمد نفی آملی - تعلیقه شرح منظومه سبزواری - انتشارات مصطفوی - صفحه ۷۶.

اعتراض فخر رازی بر بیان بوعلی در صدور کثیر از واحد تعالی و جواب خواجه به آن.

بوعلی در «اشارات» پس از فراغت از اثبات عقل، مسئله صدور کثیر از مبدأ اول تعالی را عنوان نموده است. فخر رازی در این مسئله اعتراضاتی بر بوعلی وارد کرده و خواجه جواب داده و ما پس از نقل کلام بوعلی؛ نظرات خواجه و فخر رازی را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

بوعلی در «اشارات» در بیان صدور عقل و فلک از عقل اول و صدور کثراتی از عقول و افلاک بواسطه عقول چنین می‌گوید:

«... باید از مبدأ اول تعالی عقلی صادر شده باشد و از آن عقل، عقل دیگر و فلکی و بهمین ترتیب که از هر عقل، عقلی و فلکی و ... و صدور دو چیز - عقل و فلک - از عقل اول به دو اعتبار مختلف است؛ صدور فلک به اعتبار «امکان ذاتی»، عقل اول و صدور عقل دیگر به اعتبار «وجوب بالغیر» عقل اول است ممکن است صدورات متعدّد از عقل اول به اعتبارات دیگری باشند مانند اینکه: عقل اول، «تعقلی از ذات خود» دارد، و «تعقلی از مبدأ اول تعالی» و همین تعدّد اعتبارات در سایر عقول، منشأ صدور کثراتی از عقول و افلاک می‌باشد و چون عقل اول معلول است، متقوم از ذاتیات مختلف می‌باشد مانند: «ماهیت امکانی» و «وجوب بالغیر» و ...»^۱.

فخر رازی، اعتراضش بر این کلام بوعلی چنین است:

«بوعلی صدور کثرات را منوط به کثرت اعتبارات عقل اول دانسته است مانند: «امکان ذاتی» عقل اول، «واجب بالغیر» بودن او، «تعقل عقل اول ذات خود» را و «تعقل او مبدأ اول» را و در دو اعتبار از چهار اعتبار مذکور یکی را سبب صدور عقل دیگر و دیگری را منشأ صدور فلک معرفی نموده است. در حالی که چنین توجیهی در صدور کثیر از عقل واحد، توجیهی سست و ضعیف است، زیرا گاه صدور عقل دیگر و فلک از عقل اول را به «امکان ذاتی» عقل اول و «وجوب بالغیر» او نسبت داده و گاهی هم آن را به تعقل عقل اول ذات خود را و تعقلی که او بمبدأ اول دارد منسوب کرده است و صریحاً بیان نکرد که آن دو اعتبار که منشأ صدور عقل و

۱. ... فمن الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي بلزم عنه جوهر عقلي و جرم سماوي و معلوم ان الاثنين انما يلزمان من واحد من حيلتين و لا حيلتين اختلاف هناك الا ما كان لكل شي، منها انه بذاته امكان الوجود و بالاول واجب الوجود، و انه يعقل ذاته و يعقل الاول فيكون بماله من عقله الاول الموجب لوجوده ... مبدأ لشيء و بماله من ذاته مبدأ لشيء آخر و لأنه معلول و لا مانع من ان يكون هو متقوماً من مختلفات و كيف لا وله ماهية امكانية و وجود من غيره واجب ... بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه - ج ۳ - صفحه ۲۴۳.

فلکی از عقل اول اند، کدام دو اعتبار از چهار اعتبار مذکور می باشند^۱.

خواجه در جواب اعتراض وارده بر بوعلی چنین می گوید :

«نظر بوعلی در تبیین صدور کثیر از عقل اول متناقض نمی باشد چون بوعلی اعتبار «وجوب بالغیر» ، فقط را در عقل اول، منشأ صدور عقل دیگر ندانسته، بلکه می گوید «تعقل عقل اول مبدأ اول» را، از این نظر که مبدأ اول موجب وجود عقل اول است، مبدأ عقل دیگر می باشد. اگر بوعلی در موردی «امکان ذاتی» عقل اول را علت فلک دانسته و در مورد دیگر «تعقل عقل اول ذات خود را» علت فلک معرفی می کند، میان این دو کلام او تناقضی نیست چون «امکان ذاتی» عقل اول و «تعقل عقل اول ذات خود» را هر دو از اعتبار ذاتی عقل اند، نه اینکه یکی ذاتی و دیگری غیر ذاتی باشد. پس معلوم شد آنچه که فخر رازی می گوید «بوعلی رأی خود را در مسئله صدور کثیر از واحد برتردید آورده» درست نبوده و اگر چنین هم باشد دلیل بر کمی اطلاع بوعلی نخواهد بود چون اظهار رأی در چنین مسئله غامضی که زبان نام آورترین فصحاء در آن گنگ است، خود شاهدهی بزرگ بر فضل و کمال او می باشد^۲.

فخر رازی در اعتراض دیگر خود مبنی بر اینکه «امکان» و «وجوب بالغیر» در عقل اول چون عدمی اند، صلاحیت علت را ندارند چنین می گوید :

«امکان» ، امر وجودی نیست، وگرنه باید «واجب بالذات» یا «ممکن بالذات» باشد و «واجب بالذات» نیست چون تعدد واجب الوجود لازم می آید؛ دیگر اینکه «امکان» صفت است و صفت محتاج بموصوف است و محتاج بغیر، واجب بالذات نخواهد بود. «ممکن بالذات» هم نیست وگرنه محتاج بعلت خواهد بود و علت آن باری تعالی نخواهد بود چون باری تعالی علت «وجود» عقل اول است و اگر علت «امکان» عقل اول هم باشد مخالف با قاعده الواحد خواهد بود و از طرفی «وجود» عقل اول هم علت امکان عقل اول نخواهد بود چون لازم می آید «وجود»

۱... واعلم أن هذا الكلام اوهن من بيت المنكوب و هو ركيك جداً... لأن كلامه مشعر نارة بأنه إنما يصدر عقل و فلک عن العقل الأوّل لما فيه من امکان لذاته والوجوب بغیره و نارة بأنه يعقل نفسه و يعقل غيره و لقد كان من الواجب عليه أن يبين ان اصدر هو الامکان او الوجوب او علمه بذاته او علمه بعلمه فانّ المجمعه غير لايق بهذا الموضع... فخر رازی - شرح اشارات - المطبعة الخيرية - المصير ۱۳۲۵ هـ - ج ۲ - صفحه ۲۸.

۲... الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدراً لعقل آخر... بل جعل عقله الأوّل المرجح لوجوده مبدأ لعقل آخر... و أمّا جملة الامکان و عقله لنفسه مبدئين... لا منافضة بينهما... و أمّا انجمجة اني ذكرها ان كانت فهي لا تدلّ في هذا الموضع على قصور، بل لعمرى فد كفى للشيخ بمجمجة في موضع فرست السن الفصحاء، فيه فضلاً و شرفاً... - خواجه نصيرالدين طوسی - شرح اشارات - انتشارات حيدري - نهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۲ - صفحه ۲۵۰.

عقل اول مقدم بر «امکان» عقل اول باشد که باطل است چون «امکان» عقل اول ذاتی او است و وجود او از غیر است و «ما بالغير» مقدم بر «ما بالذات» نمی باشد، شیء «ثالثی» هم علت امکان عقل اول نخواهد بود چون غیر حق تعالی و غیر عقل اول، معلول عقل اول اند و اگر «شیء ثالثی» علت «امکان» عقل اول باشد لازم می آید معلول عقل اول علت امکان عقل اول باشد که محال است. پس ثابت شد که «امکان»، عدمی است و صلاحیت علیت فلک را ندارد. دیگر آنکه «امکان» در تمام امور، امر واحدی است «امکان» عقل اول اگر صلاحیت علیت فلک را داشته باشد، پس جایز خواهد بود که «امکان» فلک، علت «وجود» فلک باشد. بنابراین «وجود» فلک «ذاتی» فلک خواهد بود، بلکه وجود تمام اشیاء ذاتی آن اشیاء خواهد بود، یعنی تمام وجودات واجب بالذات خواهند بود که محال است. «وجوب بالغير» عقل اول هم صلاحیت علیت عقل دوم را ندارد چون صفت عدمی است و اگر ثبوتی باشد، «ممکن» خواهد بود چون وجوب بالغير، اضافه بر غیر دارد، و از آنجائیکه اضافه متأخر و ممکن می باشد، پس محتاج سبب خواهد بود و آن سبب اگر امر ثبوتی باشد «ممکن» و محتاج سبب خواهد بود. بهمین ترتیب که موجب تسلسل باطل خواهد شد. احتمال اینکه، «تعقل عقل اول ذات خود» را علت فلک بوده و تعقل او مبدأ اول را، علت عقل دوم باشد نیز باطل است چون علم شیء بذات خود و بغیر، چنانچه زائد بر ذاتش باشد، ممکن و محتاج بعلت خواهد بود و آن علت هم اگر ممکن باشد نیاز بعلت دیگر خواهد داشت که موجب تسلسل است و اگر علم شیء بذات خود و بغیر، عبارت از خود آن شیء باشد، در این صورت کثرتی وجود نخواهد داشت.^۱

جواب خواجه به این کلام فخر رازی که «امکان» و «وجوب» عدمی اند چنین است :

«حکماء کلاً اتفاق دارند که علت حقیقی تمامی اشیاء حق تعالی است؛ گاه که «معلولی»

رابطه غیر حق تعالی نسبت می دهند بر مبنای تسامح است، چنانچه گاه معلولی را به علل اتفاقی -

۱. ... الامکان ليس امراً وجودياً ... اذ لو كان وجودياً لما أن يكون واجباً لذاته او ممكناً لذاته والأول باطل و الأول لكان واجب الوجود اكثر من الواحد و ايضاً فلأن الامكان صفة منفردة الى الموصوف والمفتقر الى الغير لا يكون واجباً لذاته و أن كان ممكناً فعلته أما الهاري و اما العقل الأول و أما شيء ثالث و الأول باطل ... والثاني ايضاً باطل لأن علة الشيء، متقدمة بالوجود على المعلول عندهم ... والثالث ايضاً باطل ... فثبت أن الامكان لا يكون امراً وجودياً و معلوم أن العدم الصّرف يستحيل أن يكون علة للوجود ... فلو صحّ امکان العقل الأول لأن يكون علة شيء، لصلح كل امکان لأن يكون علة لذلك الشيء ... أما كونه واجباً بالغير فهو ليس بصفة ثبوتية و الالكانت ممكنة لأن وجوبه بالغير اضافة عارضة بالنسبة الى الغير و الاضافات متأخرة ممكنة فلا بد لها من سبب فيكون وجوبه زائداً عليه و لزوم التسلسل ... - فخر رازی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۲۸.

یا بشروط - نسبت می‌دهند و این با اصول اعتقادی آنان - که علت همه هستی‌ها حق تعالی است - منافاتی ندارد. فرضاً که «امکان» و «وجوب بالغیر» عدمی باشند، کسی معتقد نبوده که «امکان» با «وجوب بالغیر» علل مستقل‌اند تا مورد اعتراض قرار گیرد - بلکه شرطی‌اند که موجب اختلاف احوال علت می‌گردند - امر عدمی هم ممکن است از شروط قرار گیرد. آنچه که فخر رازی می‌گوید: «امکان» در تمام امور، امر واحدی است و «امکان» عقل اول اگر علت وجود فلک باشد، پس باید جایز باشد که «امکان» فلک هم علت «وجود» فلک باشد. درست نیست چون بفرض که «امکان» در تمام امور امر واحدی باشد، ولی مشکک خواهد بود و از اثبات حکمی بر مرتبه‌ای از امر مشکک لازم نمی‌آید که آن حکم در سایر مراتب آنها ثابت باشد.^۱

اعتراض دیگر فخر رازی بر بیان بوعلی در صدور کثرات از مبدأ اول چنین است:

«از جمله سخنان بوعلی این بود که: عقل اول، که معلول حق تعالی است متقوم از امور مختلف است چنانچه این کلام بوعلی صحیح باشد، باید اول، حق تعالی علت اجزاء مقوم عقل اول باشد و در ثانی علت عقل اول باشد. این منافی قاعده الواحد است. اگر حق تعالی فقط علت یک جزء مقوم عقل اول باشد و جزء دیگر آن بی‌نیاز از علت باشد، چنانچه آن جزء واجب باشد که محال است و اگر محتاج بعلت باشد و علت آن همان جزء اول او باشد، لازم می‌آید صادر اول حق تعالی بسیط باشد، نه مرکب، در حالی که بوعلی صادر اول را - که همان عقل اول باشد - مرکب معرفی کرد. اگر جزء دیگر عقل اول، معلول امر دیگری باشد باز محال خواهد بود، چون فرض آن است که تمام اشیاء - غیر حق تعالی و غیر عقل اول - معلول عقل اول می‌باشند. بنابراین، قول به: «ترکب عقل اول از اجزاء مقوم» قول باطلی است.»^۲

۱. ... الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله ... فان ساهلوا في تعاليمهم و اسندوا معلولاً الى ما يليه كما بسند و الى العلل الأنفاقيه فيه ... لم تكن ذلك منافياً لما أسسوا و بنوا مسائلهم عليه ... على تقدير تسليم كونها اموراً عدمية ليست عللاً مسئلة بانفسها بل هي شروط تختلف احوال العلة المرجده لها. والمدعيات نصلح لذلك بالانفاق أما كونها امراً مشتركة على التساوي فليس كما ظنه بل هي مما نفع على ما يقال عليه تلك الأمور بالنشكيب كما في الوجود ... - حواجه نصير طوسي - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۲۲۹.

۲. قوله ... فلا مانع من أن يكون هو متقوماً من مختلفات فقيه اشكال نأن علة الشيء المركب لا بد أن يكون علة أولاً لأجزائه و مقومانه فلو كان ... لوجب أن يكون الباري تعالی علة لتلك الأمور فيكون قد صدر عنه أكثر من واحد و ذلك هدم اصلهم إلا أن يقال أنه علة لأحد اجزاء الماهية فقط و بواسطته يكون علة لماهية ... نقول الجزء الأخير من الماهية أن لم يكن مفترقاً الى علة اصلاً كان واجباً لذاته ... و هو محال و - دنباله پاورقی در صفحه بعد

خواجه در پاسخ به این اعتراض می‌گوید:

«معلول اول حق تعالی به دو معنی است: ۱ - عقل اول با تمام کمالات خود - چون ماهیت عقل اول با تمام کمالات از حق تعالی صادر شده است - ۲ - عقل اول بدون هیچ یک از لوازم. به اعتبار معنی اول مرکب بوده و به اعتبار معنی دوم بسیط می‌باشد، تناقضی هم نخواهد بود چون دو اصطلاح مختلف است»^۱.

فخر رازی می‌گوید:

«چون ثابت نمودیم، معلول اول مرکب نیست، فساد قول حکما که می‌گویند «جوهر» جنس است، معلوم می‌گردد؛ وگرنه لازم می‌آید عقل اول از «جوهر» که جنس است و از فصلی، مرکب باشد و حال آنکه ترکیب عقل اول، به بیانی که گذشت محال است»^۲.

خواجه جواب می‌دهد:

«فرضاً جوهر جنس باشد موجب ترکیب عقل اول نمی‌گردد چون جنس و فصل، اجزاء اعتباری عقلی اند و با بساطت وجود خارجی عقل اول، منافاتی نخواهد داشت»^۳.

فخر رازی در رد کلام بوعلی در صدور کثرات از مبدأ اول بیان دیگری می‌نماید:

«- چنانچه گذشت - بوعلی در بیان صدور کثرات از مبدأ اول مدعی شد که «معلول اول، متقوم از امور مختلفی است مانند: «امکان» و «وجوب بالغیر» و ... و این درست نیست، چون «امکان» و «وجوب» و ... از صفات عرضی اند و کثرت عوارض موجب ترکیب ماهیت نمی‌شود. بوعلی در «اشارات» نیز آورده: «کثراتی که حق تعالی تعقل می‌نماید چون از لوازم

بقیه باور می‌از صفحه قبل - أن افتقر إليها فأمّا أن تكون تلك العلة هي الجزء الأول ... فيكون للمعلول الأول بسيطاً ... فلو جعلنا شيئاً علة لأحد جزئها لکنّا قد جعلنا شيئاً من مقومات المعلول الأول علة لأحد اجزائه و ذلك محال فظهر أنه لا يجوز أن يكون المعلول الأول مرکباً ... - فخر رازی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۴۹.

۱. والجواب أنّ الأوّل يطلق على العقل الأوّل مع جميع کمالاته فأنه أوّل ماهية صدرت عن الأوّل بکمالها و يطلق على الصادر الأوّل وحده ... فعلى الأوّل يصحّ الحکم على المعلول الأوّل بأنه متقوم من مختلفات و على التقدير الثاني لا يصحّ فلا مناقضة ... - خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - ج ۳ - صفحه ۲۵۱.

۲. ... و به بظهور فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لأنه لو كان كذلك لکان العقل الأوّل مرکباً من جنس و فصل و قد يتنا أنه محال ... - فخر رازی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۴۹.

۳. أقول هذا خبط و لغ منه لأشبهه الأجزاء الوجودية بما يجري مجرى الأجزاء في العقل ... - خواجه نصیر اندین - شرح اشارات - ج ۳ - صفحه ۲۵۲.

متأخر ذات حق تعالی می‌باشند، موجب ترکب ذات حق تعالی نخواهند بود.^۱ پس کثرات اعتباری در صادر اول مانند: «امکان»، «وجود وجوب بالغير» و... موجب صدور معلولات کثیر نخواهند بود؛ وگرنه باید سلوب و اضافات کثیر اعتباری در حق تعالی در صدور معلولات کثیر کفایت کند...^۲.

خواجه در جواب می‌گوید:

«تعقل کثرات ناشی از سلوب و اضافات در حق تعالی پس از ثبوت معالیل است، از این رو منشأ صدور معالیل نخواهند بود و اگر آن کثرات منشأ صدور معالیل گردند چون فرع بر وجود معالیل اند موجب دور فاسد می‌گردند»^۳.

فخر رازی در اعتراضی بر تبیین صدور کثیر از واحد تعالی چنین می‌گوید:

«آنچه بوعلی آورده که: («وجوب بالغير» در عقل اول یک امری صوری است، از این رو مبدأ است برای موجود صوری که عقل باشد و امکان عقل اول که شبیه ماده است مبدأ برای امر شبیه بماده - یعنی فلک - است». بر این کلام خود دلیلی ارائه نداد، اگر بقاعده اشرف - اشرف تابع اشرف و احسن تابع احسن - تکیه کرده باشد، درست نیست؛ چون یک مقدمه خطابی است، نه علمی»^۴.

خواجه در جواب فخر رازی می‌گوید:

۱. ... أن يعقل الكثرة جائت انكثرة لازمة متأخرة لا داخلية في الذات ... كثرة اللوازم من الذات ... لا تنظم الوحدة ... بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه - ج ۳ - صفحه ۳۰۳.

۲. ... فاعلم أنه أراد منه أن المملول الأول لا يمتنع أن يكون مركباً من المفومات لكن هذا الاستدلال ضئيف جداً لأن امکان الشيء، صفة اضافية عارضة لماهية و الوجود أيضاً صفة عارضية و كثرة العوارض الخارجة لا يقتضي كثرة في الماهية فإن الباري تعالی له صفات اضافية كثيرة عارضة لذاته و لا يلزم من ذلك كون ذاته متفومة بامور مختلفة والشيخ اعترف في النمط السابع من هذا الكتاب بأن تعقل الباري تعالی لأشياء كثيرة ... - فخر رازی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۴۹.

۳. والجواب أن السلوب و الإضافات إنما تعقل بعد ثبوت الغير، فلو جعلت مبدأ لشبهت الغير كان دوراً ... - خواجه نصير طوسي - شرح اشارات - ج ۳ - صفحه ۲۵۲.

۴. ... أما قوله: «نم يجب أن يكون الأمر الصوري مبدأ للكائن الصوري، و الأشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة» فاعلم أنه لم يذكر عنى هذه انمقدمه دلالة والذي يمكن أنه عوّل عليه أن الأشرف تابع للأشرف ... ليت شمري أنه كيف استعجاز استعمال هذه انمقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۵۰.

«اگر یکی از دو مسبب منتسب به دو سبب، اتم از دیگری باشد، مسبب اتم را به سبب اتم باید نسبت داد، وگرنه لازم می آید وجود معلول، اتم از وجود علت باشد که محال است، این یک مسئله علمی است، نه آنکه خطابی باشد و بر عهده بوعلی نبوده که در مسئله صدور کثیر از واحد، سخن بتفصیل آورد چون بوعلی خود اعتراف دارد که در این مسئله، عقل از درک کمتر از این تفصیل هم عاجز است، این مقدار تفصیل هم که آورده بر مبنای «اولویت» بوده است، یعنی بهترین نوع احتمالات ممکن را عنوان کرده است؛ نه حکم قطعی بر مبنای استدلال باشد»^۱.

«نتیجه بحث»

طرح مسئله صدور کثیر از واحد از طرف بوعلی در «اشارات» مورد اعتراض فخر رازی قرار گرفت، خواجه نصیر طوسی در «شرح اشارات» به جانبداری از بوعلی اعتراضات او را پاسخ داد تفصیل کلام آنان را چون آورده ایم، در اینجا تکرار نمی کنیم. اکنون در تأیید نظر خواجه به چند مطلب اشاره می شود:

۱ - فخر رازی در یکی از اعتراضهای خود بر بوعلی یادآور شد که رای بوعلی در مسئله صدور کثیر از واحد متزلزل است چون یکبار «وجوب بالغیر» عقل اول و بار دیگر تعقل عقل اول مبدأ اول را علت عقل دوم معرفی می نماید. خواجه چنین پاسخ داد «بوعلی حالت «وجوب بالغیر» عقل اول را بطور انفرادی، علت عقل دوم قرار نداده، بلکه وجوب بالغیر عقل اول و تعقل عقل اول مبدأ اول را بطور مجموع، علت عقل دوم معرفی نمود.

مؤید این نظر خواجه صریح کلام بوعلی است که می گوید:

«فیکون بماله من عقله الأوّل الموجب لوجوده و بماله عنده مبدأ الشیء»^۲ که مفهوم این

عبارت بوعلی همان است که خواجه بیان فرموده است.

۲ - فخر رازی اظهار می دارد «امکان ذاتی» و «وجوب بالغیر» عقل اول، چون عدمی اند، صلاحیت علتیت «فلک» و «عقل دوم» را ندارند. لیکن فخر رازی در بعضی موارد

۱. اقول اذا استند مسیبان احدهما اتم وجوداً من الآخر الی سببین كذلك و كان المسبب الأتم وجوداً من النسب الأنقص، و جب استناده الی السبب الأتم لأنّ المعلول لا يمكن أن يكون اتم وجوداً من علته و هذا مرضع علمن ... علی أنه لس بمحتاج فی بیان کیفیت صدور الکثیرة عن الواحد الی هذا التفصیل و هو لم یجزم ایضاً بذلك و کیف هو معترف بالمعجز عن ادراک ما هو دون ذلك من تفاصيل الأمور ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۳ - صفحه ۲۵۲.

۲. بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه - ج ۳ - صفحه ۲۴۷.

«امکان» را امر ثبوتی می‌داند و چنین می‌گوید: «امکان» صفتی است که محتاج بموصوف می‌باشد.^۱

در مورد دیگر نیز می‌گوید:

«امکان صفتی اضافی و عارض بر ماهیت می‌باشد».^۲

اگر «امکان» عقل اول، عدمی است، چگونه ممکن است صفت اضافی باشد و چگونه ممکن است احتیاج بچیزی پیدا کند.

۳ - «امکان» بمعنی «سلب ضرورت یکی از دو جانب وجود و عدم است» پس «سلب ضرورت عدم» را هم دربر می‌گیرد و مفهوم «سلب ضرورت عدم» واجب تعالی را هم شامل است و اگر امکان امر عدمی باشد، لازم می‌آید واجب تعالی هم «عدمی» باشد، تعالی عن ذلک علوً کبیراً.

۴ - در منطق، «مواد»، به سه قسمت تقسیم می‌گردد چنانچه فخر رازی خود، در «شرح منطق اشارات» می‌گوید: «... والقسمه ثلاثیه أماً واجبة او ممکنة او مستنعة».^۳

یعنی مواد - کیفیت صریح نسبت در قضیه - یا واجب اند و یا ممکن و یا ممتنع.

فخر رازی که مدعی است «امکان» عدمی است لازم می‌آید که میان ممکن و معدوم فرقی نباشد و همچنین تقسیم مواد ثلاث به وجوب و عدم و امتناع باید درست باشد که نیست. بعلاوه «امکان» اگر عدمی باشد، «لا امکان» هم که امر عدمی است، پس باید فرقی میان «امکان» و «لا امکان» نباشد.

۵ - خواجه طوسی در ضمن جوابهای خود به اعتراضات فخر رازی چنین اظهار داشت: «بوعلی که تعدد جهات عقل اول را که عبارتند از امکان و وجوب بالغیر علت تعدد معلولات معرفتی می‌کند بر مبنای احتمال بوده نه آنکه مبتنی بر حجت و دلیل بوده باشد زیرا در این نوع از مسائل عقل را بدست‌یابی حقایق راهی نیست و از ادراک جزئیات امور در این مسائل عاجز است».^۴

این کلام خواجه در پاسخ آنهمه اعتراضات فخر رازی کفایت می‌نماید، چون اظهار

۱... الامکان صفة مفترقة انی الموصوف ... - فخر رازی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۲۸ - سطر ۳۰.

۲... الامکان صفة عارضة لماهية ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۲۸.

۳... شرح منطق اشارات - فخر رازی - از کتب خطی مجلس شورای - شماره - صفحه ۸۷.

۴... أما ذکر بعد تمهید صدور الكثير عن الواحد احتمال ذلک علی سبیل الأولویة فقط ... خواجه - شرح اشارات - ج ۳ - صفحه ۲۵۳.

نظری که مبتنی بر احتمال باشد، راه را بر احتمالات دیگر نمی‌بندد و تشکیک در آن بی‌مورد است.

فخر رازی هم به این معنی توجه داشته است چون بوعلی در موردی از «اشارات» تصریح می‌کند که در این نوع مسائل فهم از ادراک جزئیات عاجز است و می‌گوید: «... يدق عن ادراك الأوهام تفاصيلها...»^۱.

۶ - طبق تحقیق متأخرین، جهات سه‌گانه: وجوب، امکان و امتناع، از اعتبارات عقلی‌اند. بنابراین سخن از اینکه این جهات در خارج موجودند یا معدوم موجه نیست. چنانچه حاجی سبزواری در شرح منظومه می‌گوید: «وجودها فی العقل بالتعمل»^۲ - که وجوب حتی امتناع، به عملکرد ذهن، وجود ذهنی پیدا می‌کنند.

اعتراض فخر رازی بر بیان بوعلی در کثرت عقول و جواب خواجه به آن

به اعتقاد بوعلی از حرکت دوری فلک که وجود «عقل مفارق» ثابت می‌گردد، از اختلاف حرکات افلاک - در سرعت و بطأ - هم کثرت عقول ثابت می‌شود. فخر رازی بر کلام بوعلی در دلالت اختلاف حرکات افلاک بر کثرت عقول اعتراضی دارد و خواجه جواب می‌دهد. پس از ذکر کلام بوعلی، اختلاف نظرهای خواجه و فخر رازی را می‌آوریم.

بوعلی در «اشارات» در بیان اینکه اختلاف حرکات افلاک دلیل بر کثرت عقول است چنین می‌گوید:

«حرکت فلک به اعتبار اینکه دوری است ارادی می‌باشد. هدف از آن رسیدن بمقاصد شهوی یا غضبی نیست وگرنه باید قصد فلک از تغییر حالت دریافت لذت یا انتقام باشد که نیست. بعلاوه حرکت حیوان جهت دریافت لذت یا انتقام متناهی است ولی حرکت فلک نامتناهی است. بنابراین حرکت فلک شبیه بحرکت انسان، در رسیدن بمقصود و معشوق عقلانی خواهد بود نه آنکه مقصود رسیدن بذات یا صفات معشوق باشد وگرنه با حصول مطلوب توقف از حرکت لازم می‌آید و با عدم حصول مطلوب هم طلب محال لازم می‌آید بلکه باید مطلوب تشبیه بمعشوق باشد و آن معشوق «عقل» است و فلک حرکت می‌کند تا همانند «عقل» کمالات خود را بفعلیت برساند و اگر معشوق افلاک - یعنی عقل - یکی باشد لازم می‌آید حرکات تمام افلاک شبیه هم و یکنواخت باشد که نیست و اگر مشبّه به هر فلک دیگر باشد که حرکت فلک

۱. ... يدق عن ادراك الأوهام تفاصيلها... بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه - ج ۲ - صفحه ۲۵۸.

۲. منظومه حکمت حاجی سبزواری - انتشارات مصطوی - ۱۳۶۷ هـ - صفحه ۵۸.

سافل جهت تشبیه بفلک دیگر باشد باید هماهنگی میان حرکت فلک سافل در سرعت و بطأ با حرکت فلک عالی برقرار باشد که نیست بنابراین اختلاف حرکات افلاک دلیل بر اختلاف و کثرت عقول مفارق است.^۱

فخر رازی در اعتراض بر این بیان بوعلی که اختلاف حرکات افلاک دلیل بر کثرت عقول مفارق است چنین می‌گوید :

«آنچه بوعلی آورد که حرکات افلاک برای تشبیه به «عقل» است قصدش آن نبوده که فلک «مثل» عقل شود وگرنه انقلاب - انقلاب ماهیت فلک به ماهیت عقل - لازم می‌آید که محال است. بلکه قصدش آن است که فلک از راه حرکت، کمالات بالقوه خود را به فعلیت برساند تا از لحاظ «فعلیت کمالات» همانند عقل گردد. پس قصد فلک از حرکت باید تشبیه به «کمال مطلق بالفعل» باشد که موجود در عقل است یعنی کمال مطلق مشترک در همه عقول خواهد بود اگر کثرتی در عقول باشد که هست مشبیه به افلاک که کمال مطلق باشد واحد خواهد بود از این رو فرض کثرت عقول در تبیین اختلاف حرکات افلاک کافی نخواهد بود پس لازم است برای اختلاف حرکات افلاک توجیه دیگری شود و آن توجیه این است که اختلاف حرکات افلاک ناشی از اختلاف ماهوی مواد آنها می‌باشد و همانگونه که ماده فلک بحسب ماهیت مخالف با ماده جسم عنصری است - چون عروض اتصال و انفصال بر ماده عنصری صحیح است و بر ماده فلکی ممتنع می‌باشد ماده هر فلک نیز با ماده فلک دیگر مخالف می‌باشد و همین اختلاف ماهوی مواد سبب اختلاف حرکات آنها می‌گردد چون ماده هر فلک اقتضای حرکت خاصی را می‌نماید. هر چند مشبیه به افلاک - یعنی کمال مطلق - واحد است.^۲

۱. ... لا يمكن أن يقال : أن تحريكها للسماء نداع شهواتي أو غصبي بل يجب أن يكون امثله بحركاتنا عن عقولنا العظمى و لا بد و أن يكون لعشوق و مختار أما لبيان ذاته أو حانه أو لبيان ما يشبههما و لو كان للأول لوقف اذا نال أو طلب المحال ... فيكون المنشوق منسبها ما بالأمر التي بالفعل من حيث برائتها عن القوة ... لو كان المنسب به واحداً لكان النسبه في جميع السماويه واحداً و هو مختلف و لو كان لواحد منها بالأخر مشابهة لتشابهت في المهاج و ليس كذلك ... بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه - ج ۳ - صفحه ۱۵۹ بعد.

۲. ... أن الفلك يريد التشبه بالعقل أن يريد ان يجعل نفسه منزل العقل فأن ذلك لا يتأتى إلا بانقلاب الحقائق و هو محال بل نعتي به أن الفلك لم علم أن العقل قد خرج جميع كماله اللاتفة به من القوة الى الفعل اراد أن يسخرج هو جميع كماله اللاتفة به من القوة الى الفعل و اذا كان كذلك كان تشبه الفلك بالعقل من حيث كماله المطلق لا من حيث أنه فلک معين و جميع المعقول مشترك في الكمال المطلق ... فكان المنسبه به في الحقيقة شيئاً واحداً ... الجواب ان يقال : أن هيرولي كل فلک مخالفة بالماهية لهيرولي الفلك الاخر و لذلك - دنباله باورفی در صفحه بعد

خواجه طوسی اعتراض فخر رازی را بر دلیل کثرت عقول وارد نمی‌داند و بیان او را در توجیه اختلاف حرکات افلاک مردود می‌شمرد و می‌گوید:

«آنچه فخر رازی آورد که تشبیه افلاک به عقل در «کمال مطلق» است از این رو، با فرض کثرت عقول مشبه به واحد خواهد بود و کثرت عقول را در اختلاف حرکات افلاک دخالتی نیست. جواب این اعتراض آن است که «خروج کمالات از قوه به فعل - یا بودن افلاک در پی کمال مطلق - امر کلی است و امر کلی - مشبه به کلی - غایت حرکات جزئی نخواهد بود بلکه نیاز به غایات جزئی یعنی مشبه به‌های جزئی خواهد بود تا علت حرکات جزئی افلاک باشند. آنچه هم که فخر رازی می‌گوید: اختلاف حرکات افلاک ناشی از اختلاف مواد افلاک است و به این ترتیب ماده هر فلک ذاتاً مخالف با مواد سایر افلاک است از این رو، هر ماده را اقتضای حرکت خاصی در آن فلک است» این توجیه در اختلاف حرکات افلاک درست نیست، چون لازم می‌آید حرکت دوری فلک، حرکت طبیعی باشد نه ارادی در حالی که حرکت دوری طبیعی نیست وگرنه لازم می‌آید فلک به اقتضای طبع وضعی را که ترک نموده مجدداً به اقتضای طبع، طالب آن باشد که محال است»^۱.

«نتیجه بحث»

اعتراض فخر رازی این بود که نظر بوعلی مبنی بر اینکه حرکت فلک چون برای تشبیه بعقل است اختلاف حرکات افلاک در سرعت و بطأ و در جهات، دلیل بر کثرت عقول است، درست نیست چون افلاک در حرکت خود در پی تحصیل کمال مطلق‌اند و با فرض کثرت عقول مشبه به افلاک که کمال مطلق است واحد خواهد بود سپس افزود: اختلاف حرکات افلاک را

بفیه باورفی از صفحه قبل - يستعمل علیها الأتصال بالنیر والأنصال عنه و إذا كان كذلك فنقول لما حاولت الأفلاك التشبه و ما كان يمكنها ذلك إلا بالحركة و أن المادة المعينة للفلک الممیز ما كانت تغلب إلا الحركة الخاصة لاجرم وجدت تلك الحركة دون ما عداها من الحركات ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۱۲ - و مباحث المشرقیه - ج ۲ - صفحه ۴۴۶.

۱. والجواب: ان خروج الكمالات الى الفعل امر کلی لا يمكن ان يصير غاية للحركات جزئية بل يجب ان تكون غايات الحركات الجزئية اموراً جزئية يلزمها هذا المعنى الكلى و ذلك الامر كان اختلاف الحركات فد لنا على اثباتها ... قوله: يحتمل ان يكون سبب اختلاف حركات الأفلاك هو اختلاف هيولياتها بالماهية ... فلا تكون كل هيولى قابله إلا لحركة خاصة ... والجواب عنه ... ان ذلك يقتضى كون الحركة المستديرة طبيعية و قدمر فسادة
خواجه نصير طوسی - شرح اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۲ صفحه ۱۶۸.

منشأ دیگری است و آن اختلاف مواد افلاک است و چون ماده هر فلک مخالف با ماده دیگر است اقتضای هر ماده ایجاد حرکت خاصی در فلک است.

خواجه اعتراض فخر رازی را وارد ندانست و اظهار داشت: تحصیل کمال مطلق - یا خروج کمال از قوه بفعل - امر کلی است و از این رو در تبیین حرکات جزئی افلاک کافی نیست بلکه برای حرکات جزئی افلاک غایات جزئی یعنی مشبه به‌های جزئی لازم است.

آنچه مؤید نظر خواجه است این است که بوعلی در بیان این مطلب حکم قطعی نکرده و نمی‌خواهد بگوید که آنچه گفتیم غایت واقعی حرکات افلاک است و به‌کنه و سرّ واقعی حرکات افلاک پی برده‌ایم، بلکه معتقد است آنچه در این مورد آوردیم که حرکات افلاک در رسیدن به کمالات لایق خود چون علم و قدرت و اراده و امثال آن بعنوان تشبه بعقول است اینها جنبه اجمال و احتمال قضیه است و به این مقدار هم باید اکتفا کرد و مطالب پیش از این مقدار را در این مورد نمی‌توان یافت عبارت بوعلی در فصل ۱۴ از نمط ششم اشارات چنین است: «الآن لیس لک أن تکلف نفسک اصابة کنه هذا التشبه بعد ان تعرفه بالجمله فان قوی البشر و هم فی عالم الغریبة قاصرة عن اکتناه مادون هذا فكيف هذا».

یعنی اکنون که به اجمال مطلب را دریافتی در فهم حقیقت این تشبه که بخواهی واقعیت این تشبه را دریابی خود را بزحمت مینداز برای اینکه قوای انسانی که در این عالم مادی و دور از تجرّد قرار دارند از رسیدن بکنه و حقیقت کمتر از این قاصراند، چه رسد به دریافت این مقدار.

بنابراین بوعلی خود اظهار عجز می‌کند و می‌گوید دریافت کنه و حقیقت این تشبه امکان ندارد و این مقدار که بافتیم برای شما بیان کردیم.

در موردی که خود بوعلی معترف است آنچه آوردیم جنبه احتمالی قضیه است میدان را بر دیگران باز گذاشته است که در صورت اطلاع دقیقتر می‌توان ارائه نظر داد.

آنچه فخر رازی آورده که اختلاف حرکات افلاک بلحاظ اختلاف ماهوی ماده افلاک است نظر دقیقتری نیست چون بوعلی قبلاً بیان داشت: «بل یجب ان یکون اشبه بحركاتنا عن عقلنا العملي»^۱ یعنی این حرکات افلاک بحركات آدمی شبیه‌تر است از این رو باید معلول عقل و اراده باشند.

اگر اختلاف حرکات ناشی از ماده افلاک باشد لازم می‌آید مطلوب عنه عین مهروب عنه باشد که باطل است.

۱. متن اشارات - بنقل از شرح خواجه - ج ۳ - صفحه ۱۷۲.

۲. متن اشارات بنقل از شرح خواجه ج ۳ صفحه ۱۵۹.

اعتراض فخر رازی بر بوعلی در اثبات عقل از طریق حرکت نامتناهی افلاک و جواب خواجه به آن

از جمله دلایل بوعلی در اثبات «عقل مفارق» حرکت نامتناهی افلاک است. فخر رازی بر این دلیل او اعتراضی دارد و خواجه به آن جواب می‌دهد. در ذیل، پس از نقل کلام هر یک، نتیجه حاصل اختلاف نظر خواجه و فخر رازی را می‌آوریم.

دلیل بوعلی در «اشارات» در اثبات «عقل مفارق» از طریق حرکت نامتناهی افلاک چنین است:

«قوة جسمانی نامتناهی در تحریک که جسمی را از مبدأ مفروض به نامتناهی بحرکت آورد ممکن نیست. برای اینکه همان قوة جسمانی اگر جسم کوچکتری را از همان مبدأ مفروض به نامتناهی به حرکت درآورد - با اینکه هر دو حرکت نامتناهی اند - حرکت جسم کوچکتر، طولانی‌تر خواهد بود - چون جسم کوچکتر با قوة قاسم (قوة جسمانی) معاوقه کمتری می‌نماید - پس بر حرکت نامتناهی در جهت نامتناهی «زیادی» حاصل خواهد شد و هر چیز که بر آن در جهتی زیادی حاصل گردد در آن جهت متناهی می‌باشد پس وجود قوة جسمانی نامتناهی در تحریک محال است. بنابراین محرک حرکت نامتناهی افلاک باید امری غیرجسمانی یعنی عقل باشد. آنچه قبلاً گفتیم که «عقل» مباشر تحریک فلک نیست با آنچه که اکنون بیان کردیم که عقل محرک افلاک اند منافاتی ندارد، چون سخن قبلی ما درباره محرک اولی فلک بوده و آن عقل است ولی ملاصق تحریک فلک ممکن است قوة جسمانی - یعنی نفس - باشد. اگر بپرسند قوة ملاصق تحریک فلک، که قوة جسمانی - یعنی نفس - است، پس نباید حرکت فلک دائمی باشد جواب آن است که قوة جسمانی چون پیوسته متأثر از عقل مفارق دائمی است می‌تواند دارای تحریک نامتناهی باشد»^۱.

۱. و اعلم أنه لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية تحرك جسماً غيره ... فإذا حرك بقوته جسماً ... لم فرضنا أنه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب أن يحركه أكثر من ذلك من المبدأ المفروض فتقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر ... فبصير متناهياً ... هذا محال ... فالقوة المحركة للسماء غير متناهية و غير جسمانية فهي مفارقة عقلية و لعلك تقول: قد منعت من قبل أن يكون المباشر للتحريك امرأ عقلياً صرفاً فجوابك أن الذي ثبت هو محرک اول و يجوز أن يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية و لعلك تقول أن جاز ذلك فيكون متناهي التحريك ... و اعلم أنه يجوز أن يكون محرک غير متناهي التحريك بحرك شيئاً آخر ثم يصدر من ذلك اناخر حركات غير متناهية لا على أنها يصدر عنه لو انفرد بل على أنه لا يزال يتفعل عن ذلك المبدأ الأول و يفعل ... - بوعلی - اشارات - نقل از شرح اشارات خواجه - ج ۳ - صفحه ۱۹۴ بعد.

فخر رازی اعتراض خود را بر این دلیل که بوعلی در اثبات «عقل مفارق» آورده چنین بیان می‌کند:
 آنچه بوعلی می‌گوید که: نفس فلک، در تحریک نامتناهی بر فلک منفعّل از عقل مفارق
 است مقصودش چیست؟ اگر قصد آن بوده که قوه جسمانی در ذات خود، معلول عقل مفارق
 است لازم می‌آید برای هر قوه جسمانی فعل نامتناهی باشد چون تمام قوی و کیفیات این عالم
 عنصری بر حسب اعتقاد حکماء معلول عقل فعال اند و حال آنکه برای هر قوه جسمانی فعل
 نامتناهی نیست، اگر مقصود آن بوده که از «عقل مفارق» اموری در نفس فلک حادث می‌گردد، باز
 هم درست نیست چون امور حادث جزئی و متغیّرند و حکماء استناد امور جزئی متغیّر را به
 عقل مفارق جایز نمی‌دانند. وگرنه باید حرکات جزئی فلک را نسبت به عقل مفارق داد، نه بنفس
 و اگر قصدش غیر از این معانی بوده لازم بود که آن را بیان می‌کرد در حالی که بیان نکرده است.^۱
 جواب خوانجه به این اعتراض فخر رازی چنین است:

«صدور حرکت فلک از عقل مفارق، درست نیست چون مباشر حرکت فلک باید «نفس»
 باشد تا از راه حرکت، خود را یکمال برساند ولی صدور متغیّرات - حالات انفعالی - از «عقل
 مفارق» بسبب حرکت دائم ممکن است به این ترتیب اگر دو سلسله را در نظر آوریم: ۱ - سلسله
 انفعالات وارده بر قوه جسمانی - یعنی نفس - ۲ - سلسله حرکات ناشی از آن قوه جسمانی هر
 حرکت که انجام گیرد، آن قوه جسمانی را آماده پذیرش حالت انفعالی دیگری می‌نماید که صادر
 از عقل است و آن قوه پس از پذیرش حالت انفعالی، حرکت دیگری را ایجاد می‌نماید و بهمین
 ترتیب ... نظیر آنکه ما پس از پیمودن مسافتی حدّ دیگری از مسافت را تخیّل نمائیم و آن تخیّل،
 سبب پیمودن مسافت دیگری شود که هر حرکت سابق سبب تخیّل حدّی از مسافت گردد و هر
 تخیّل هم علت حرکت لاحق و ... از اینک چرا سایر قوای جسمانی همانند «نفس فلک» دائم از
 عقل منفعّل نیستند تا برای آنها نیز افعال نامتناهی باشد. جواب آن است که سایر قوای جسمانی
 چون افعال نامتناهی ندارند کاشف از این است که آن قوی، انفعال مستمر از عقل ندارند.^۲

۱. لقایل ان بقول: ما للمعنى بانفعالات النفس عن العقل ان عنيتم بها كون القوه الجسمانية في ذاتها معلول العقل
 ... هذا القدر لو كفى ... لضح ذلك في جميع القوى الجسمانية لأن المؤثر في جميع القوى والكميات في هذا العالم
 هو العقل الفعال وأن عنيتم بها حدوث امور في النفس الجسمانية بسبب العقل فتكون الامور العادئة اموراً جزئية
 متغيرة استنادها الى العقل غير حابز عندكم ... وان اردتم بهذه الانفعالات اموراً وراء ... فاذكروا ذلك المعنى ...
 فخر رازی - شرح اشارات - انتشارات خیریه - المصر ۱۳۲۵ هـ - ج ۲ - صفحه ۲۸.

۲. والجواب: أن المتغير إنما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة، والحركة لا توجد إلا عند تجدد
 احوال في محرّكها ... يكون كل حركة علة لتجدد حال وكل حال علة لتجدد - دنباله باورفی در صفحه بعد

«نتیجه بحث»

خواجه نصیر طوسی، در «شرح اشارات» اعتراض فخر رازی را بر دلیلی که بوعلی از طریق حرکت دائمی افلاک در اثبات عقل مفارق آورد، جواب داده و دلیل بوعلی را در اثبات «عقل» تأیید می‌کند لیکن در «تجريد الکلام» دلیل اثبات عقل را از راه حرکت دائمی افلاک نمی‌پذیرد و نظریه حکما را رد می‌کند و معتقد است حرکت دائمی فلک دلیل بر وجود عقل مفارق نمی‌باشد و چنین می‌گوید: «چیزی که فلک در حرکت خود طلب نموده اگر کمال نباشد و یا کمال باشد ولی برای فلک حاصل باشد موجب قطع حرکت فلک خواهد شد در حالی که حرکت فلک دائمی می‌باشد و اگر چیز ممکنی را طلب نموده باشد تا از راه حرکت دورانی بتدریج آن را از عقل کسب نماید، این در صورتی می‌تواند دلیل بر اثبات عقل مفارق باشد که حرکت فلک دائمی و نامتناهی باشد در حالی که چنین نیست، چون در جای خود «ابطال غیرمتناهی» به اثبات رسیده است. علاوه بر این طلب کمال منحصر به سه قسم یاد شده (یعنی طلب کمال حاصل بالفعل - طلب کمال محال - طلب کمالی که آن کمال بتدریج حاصل گردد) نیست. مطلب دیگری که باید افزود این است که آنچه می‌گویند: حرکت فلک نمی‌تواند برای طلب محال باشد چون طلب محال، ممتنع است می‌پرسیم چرا طلب محال ممتنع است؟ آیا ممکن نیست کسی در طلب محال باشد؟ جاهلی که نمی‌داند طلب وی محال است آیا آن را طلب نمی‌نماید؟!^۱

این بیانی که از خواجه در تجريد الکلام آمده نمی‌توان آن را تأیید قول فخر رازی دانست بلکه متناقض با قول خود خواجه که در شرح اشارات بعنوان دفاع از اعتقاد بوجود عقول مفارق آورده است نیز می‌باشد آنچه که در تجريد الکلام آورده چنین است:

«اگر قصد فلک در حرکتش کسب کمال تدریجی از عقل مفارق باشد این امر در صورتی

بفیه یاررقی از صفحه قبل - حركة لبتصل التجددات فی المحرک والحركات فی المتحرک فأذن لابد من محرک يتجدد احواله و ليس هو بعقل و لما امتنع فی الفلک انتساب تلك الأحوال الی طبیعة او قسر ثبت انتسابها الی نفس و أما احتمال كون القوى الجسمانية قوية علی غیر المتناهی بحسب انفعالها عن العقل فليس بالزام للشيخ ... لأنه لا يتصور فيما لا يستمر انفعالاته و افعاله ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - انتشارات حیدری - نهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۳ - صفحه ۲۰۷.

۱. ... قولهم استدارة الحركة توجب الأرادة المستلزمة للنسبه بالكامل أذ طلب الحاصل فعلاً او قوة بوجوب الأنقطاع و غیر الممكن محال لتوقفه علی دوام ما اجبنا انقطاعه و علی حصر اقسام الطلب مع المنازعة فی امتناع طلب المحال ... خواجه نصیر طوسی - تجريد الکلام - نقل از شرح علامه - مطبعة علمیه قم - صفحه ۱۳۲.

دلیل بر اثبات عقل مفارق است که حرکت فلک دائمی و غیرمتناهی باشد لیکن در جای خود ابطال غیرمتناهی باثبات رسیده است به این عبارت «و لتوقفه علی دوام ما اوجبنا انقطاعه»^۱ این سخن خواجه طوسی با این اطلاق ناتمام است چون سلسله امور نامتناهی بشرط ترتب و اجتماع در وجود محال است و در حرکت فلک اجتماع در وجود نیست از این رو غیرمتناهی بودن حرکت فلک محذوری را دربر ندارد.

آنچه آوردیم چنان نیست که خواجه طوسی توجه به ضعف این گفته خود نداشته باشد طبق توضیحی که در مقدمه صفحه ۱۸ آورده ایم خواجه علیه الرحمة در کتب کلامی خود سخن بمذاق اهل کلام می آورد، معتقد شخصی خود را، در کتب فلسفی خود ارائه نموده است. آیت الله مرحوم ابوالحسن شعرانی نیز در تأیید برهانی که از طریق حرکت دائمی فلک عقل مفارق را اثبات می کند چنین می گوید:

«این برهان تام است خواه مانند قدماء بافلاک بطلمیوسی قائل شویم و خواه مانند اهل این عصر کرات آسمانی را متحرک در فضای غیر محدود دانیم، چون حرکت دورانی به هر حال طبیعی نیست چون اگر طبیعی بود به یک وضع از اوضاع که می رسد ساکن می شد و قسری نیست چون قسر برخلاف طبیعت است هرگاه طبیعی نباشد قسری نیز نیست بلکه گوئیم حرکت مستقیم نیز جهت معینی ندارد نیز طبیعی و قسری نیست بلکه ارادی است»^۲

وجود عقل مفارق تأیید شرع نیز هست. طبق حدیث مشهور اول مخلوق حق تعالی عقل است چنانکه در کافی آمده است: «هو اول خلق من الرّوحانیین». حق تعالی همه چیز را یکباره نیافریده اول صادر از حق تعالی جسم نیست چون مرکب است اعراض هم محتاج بجواهرند و در خلقت از جواهر متأخرند. نفوس در افعال محتاج به بدنند، پس صادر اول باید جوهر مجرد باشد که احتیاج بجسم ندارد که همان عقل است.

فخر رازی که در شرح اشارات دلیل بر اثبات وجود عقل را از طریق حرکت افلاک ابطال می کند در المطالب العالیه در صحت این برهان مطلبی به این شرح بیان می کند:

«الفصل الخامس فی تعدید الطرق المذكورة فی اثبات العقول الفلکیة اعلم ان الوجوه المذكورة لهم فی هذا الباب ثمانية الحججة الاولي و هی الحججة المبنیة علی ان حركات الأفلاک شوقیة تشبیهیة و قد سبق تقریرها»^۳.

۱. تجرید الکلام - بنقل از شرح علامه صفحه ۱۳۳.

۲. اسرارالحکم باورفی صفحه ۱۶۳.

۳. المطالب العالیه ج ۷ - صفحه ۳۷۷.

یعنی فصل پنجم در تعداد طرقتی است که در اثبات عقول فلکی ذکر کرده‌اند و آن هشت دلیل است دلیل اول برهانی است مبتنی بر حرکت افلاک که بیانش گذشت.

بیان قبلیش از همین کتاب المطالب العالیه چنین آمده است: «قسم دوم از این مقام این است که مقصود فلک از این حرکت دریافت کمالات نفسانی باشد و چنین چیزی ممکن است و کمالات نفسانی دارای اقسامی است که عبارتند از:

۱ - حیات. فلک حرکتش بخاطر بقاء قوه حیات است حیات ملازم با حرکت است نظیر قلب که چون سرچشمه حیات است (البته برای بدن) دائم در حرکت است فلک هم چون سرچشمه حیات است دائم در حرکت است از اینکه حیات فلک کمال و اشرف از حیات اجسام عنصری است حرکتش نیز اشرف حرکات است که همان حرکت دورانی باشد که از هر نوع تفاوت و اختلاف مبرّا است.

۲ - اگر قصد فلک از حرکت کسب علوم و معارف باشد این نیز ممکن است نظیر انسان طالب تحصیل علوم و معارف که از فکر و تأمل کمک می‌گیرد فکر و تأمل هم بتحریک ارواح دماغیه است و چون مراتب علوم و معارف نامتناهی است بهمین جهت حرکات افلاک هم نامتناهی می‌باشد.

۳ - اگر قصد فلک از حرکت طلب کمال در قوه عقلیه باشد این هم ممکن است بچند بیان:

الف - کسانی که قائل باحکام فلکیه‌اند معتقدند که برای افلاک در سیر مدارات خصوصیات مختلفی است در بعضی از این بروج برای آنها شرف است و در بعضی دیگر سقوط و نزول دیگر اینکه میان افلاک دوستی و دشمنی است حرکتشان گاه بقصد کمک بغیر است و گاه بعنوان مخالفت و منازعه با دیگری است و از اینکه حرکات افلاک بخاطر این امور باشد اشکالی بنظر نمی‌رسد.

ب - واجب الوجود بالذات مبدأ افاضه خیرات بتمام اجزاء عالم روحانی و جسمانی است و حرکات افلاک هم سبب نظام این عالم است برای همین است که گفته‌اند: کمال ممکنات در تشبه به الله تعالی است پیغمبر صلی الله علیه و اله هم فرموده است تَخَلَّفُوا بِاخْلَاقِ اللَّهِ تَعَالَى پِشْبَنِيَانِ از فلاسفه هم گفته‌اند فلسفه عبارت از تشبه به الله تعالی است تشبه به الله تعالی از بزرگترین فضائل و شریفترین مقام است افلاک که از لحاظ علوم و معارف و انواع فضائل کاملتر از بشرند از این رو در تحصیل این تشبه اولویت دارند.

ج - طبق آنچه از قبل یادآور شدیم معلوم گردید که فلک حیوانی است که مطیع معبود و خالق خود می‌باشد عبادت هم عبارت از اعتقاد بقلب و اقرار بلسان و عمل بجوارح و بدن است

و از این رو حرکات افلاک بمنزله رکوع و سجود خدای تعالی است. آنچه آوردیم اقوالی بود در بیان غرض از حرکات افلاک در بهره‌مند شدن از کمالاتی که امکان‌پذیر است.^۱
 با مقایسه آنچه فخر رازی در المطالب العالیه آورده با سخنی که در شرح اشارات دارد نظر
 خواجه نصیرالدین طوسی تقویت می‌گردد.

۱. المنصود من هذه الحركة ابقاء قوة الحياة ... الا ترى ان القلب ينبوع الحياة لا جرم كان دائم الحركة فكذا هيها
 الفلك لما كان ينبوع الحياة لا جرم كان دائم الحركة و لما كان حياة الفلك اكمل و اشرف من هذه الاجسام لا جرم
 كانت حركانه اشرف الحركات الثاني ان يقال : المنصود للأفلاك من تلك الحركات اكنساب العلوم والمعارف
 والمبالغة في تكميلها فهذا ايضا محتمل ... انا نعلم ان الانسان حال ما يحاول المعارف فانه يستعين بالفكر و
 التأمل و لذلك لا يمكن الا بتحريك الارواح الدماغية ... الثالث : و هو ان تكون حركاتها لطلب الكمال في القوة
 العقلية فهذا الاحتمال ممكن من وجوه : الاول هو قول اصحاب الاحكام : هو أنه ثبت أن الكواكب في هذه
 المدارات خصوصيات فبعض تلك البروج لها شرف و بعضها هبوط ... ان للكواكب صداقة و عداوة ... ان المطالب
 العالیه - جاب بيروت ج ۷ - صفحة ۳۶۱ بعد.

اعتراض فخر رازی بر دلیل بوعلی در اثبات عقل از راه امتناع علیت جسمی بر جسم دیگر و جواب خواجه به آن.

دلیل دیگر بوعلی در «اشارات» در اثبات عقل مفارق، از راه امتناع علیت فلکی بر فلک دیگر بطور مطلق است خواه علت حاوی باشد یا محوی، و فخر رازی را بر این کلام بوعلی اعتراضی است و خواجه به آن پاسخ می‌دهد و ما با ذکر اقوال هر یک به بررسی می‌پردازیم.

بیان بوعلی در «اشارات» در اینکه هیچ فلکی علت فلک دیگر نیست چنین است:

«هیچ جسم فلکی علت فلک دیگر نخواهد بود چون فعل جسم بصورت آن است نه بماده آن برای اینکه وجود بالفعل جسم بصورت است. صورت که قائم بماده باشد - صورت نوعیه و جسمیه - فعل آن بوساطت ماده - بشارکت وضع - انجام‌پذیر است آتش چیزی را گرم می‌کند که ملاقی با جرم آن یا مقابل جرم آن باشد صورتی هم که قوام بماده ندارد مانند نفس ناطقه در صدور فعل نیازمند بماده - مشارکت در وضع - است وگرنه مفارق از ماده خواهد بود نتیجتاً نفس نخواهد بود پس صدور فعل از جسم بشارکت وضع است. جسمی که علت جسم دیگر باشد ابتدا علت اجزاء - ماده و صورت - آن است ماده و صورت چون جسم نیستند فاقد وضع اند پس علیت جسمی برای جسم دیگر ممکن نیست!».

اعتراض فخر رازی بر این کلام بوعلی چنین است:

حکما را اعتقاد بر این است که اگر جسمی علت جسم دیگری باشد علیت آن بجزء صوری آن است نه بجزء مادی آن برای اینکه ماده قابل است اگر فاعل هم باشد لازم می‌آید شیء واحد هم فاعل باشد و هم قابل که محال است ولی این تعلیل حکما در عدم علیت ماده درست نیست چون بوعلی در «اشارات» - نمط هفتم - آورده است که «علم حق تعالی بموجودات عبارت از صوری می‌باشند که حال در ذات حق تعالی هستند و علت آن «صور» هم ذات حق تعالی است» و لازمه این کلام بوعلی این است که ذات بسیط واحد حق تعالی هم قابل آن صور باشد و هم فاعل آنها، پس ماده هم که قابل است باید مانعی نباشد که فاعل هم باشد»^۱.

۱. ... لیست الأجسام السماویة عللاً بعضها لبعض و انت اذا فکرت مع نفسک علمت أنّ الأجسام أنّما تفعل بصورها والصورة القائمة بالأجسام والتي هي كمالية لها أنّما تصدر عنها الفعالها بتوسط مافيه قوامها ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هبولى او صورة حتى يوجد هما اولاً فيوجد بهما الجسم فأذن الصورة الجسميّة لانكون اسباباً لهبوليات الأجسام ولا لصورها... بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه - ج ۳ - صفحه ۲۲۷.

۲. قول المعكّماء: أنّ الجسم لو كان علّة لجسم آخر لكانت علّة العلة اما بهيولاه... - دنباله پاورقی در صفحه بعد

خواجه در جواب به این اعتراض فخر رازی می‌گوید:

«آنچه فخر رازی آورد که «به اعتقاد حکما ماده به این جهت «فاعل» نیست چون «قابل» است و جمع میان فاعل و قابل ممکن نیست» این تعلیل فخر رازی درست نیست؛ چون امتناع جمع قابل و فاعل در شیء واحد در صورتی است که به اعتبار واحد باشد مثلاً چیزی که فاعل شیء است قابل آن نمی‌تواند باشد چون صدور «مفعول» از فاعل به «وجوب» است و حلول «مقبول» در «قابل» به «امکان» و بدیهی است که نسبت شیء بشیء دیگر هم بوجوب و هم به امکان درست نیست؛ ولی اگر به اعتبارات مختلف بود ممکن است، مانند «نفس ناطقه» که قابل امور مافوق خود و فاعل امور مادون خود است ماده هم اگر «فاعل» جسمی بود ممکن است قابل صورتی هم باشد که حال در آن است چون به دو اعتبار مختلف است. آنچه هم که به بوعلی نسبت داده که «ذات واحد حق تعالی هم قابل صور علمی است و هم فاعل آن صور» اگر چنان باشد که او می‌گوید ممکن است بوعلی بگوید که آن، به دو اعتبار مختلف است. و در جای خود خواهیم آورد که علم حق تعالی بحلول صورت نیست»^۱.

«نتیجه بحث»

فخر رازی این کلام بوعلی را که «جسم به اعتبار ماده نمی‌تواند فاعل باشد» چنین تعلیل نمود که «به اعتقاد حکما ماده چون «قابل» است نمی‌تواند فاعل هم باشد چون جمع قابل و فاعل لازم می‌آید که محال است.

سپس بعنوان اعتراض، بموردی از کلام بوعلی اشاره نمود که ذات واحد حق تعالی را با اینکه «قابل» صور علمی می‌دانند «فاعل» آن صور هم می‌دانند.

بفیه باورفی از صفحه قبل - و هو باطل لأن الهیولی قابله و الشیء الواحد لا یكون قابلاً و فاعلاً معاً لقائل ان بقول ان الشیخ نض فی التمثال السابع علی أن علم الباری تعالی بغیره صور موجوده فی ذاته و علّة تلك الصوره هی ذاته و ذاته بسیطة فیکون البسیط فاعلاً و قابلاً معاً... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۴۲.

۱. اقول: أما تعليله المذكور فباطل لأن الشیء الواحد أتما لا یكون قابلاً و فاعلاً معاً لشیء، واحد فذّن الفاعل یجب أن یصدر عنه المفعول والقابل لأیجب أن یحلّ فیه المقبول بل یمكن والواحد لا یكون نسبه الی واحد آخر بالوجوب و الامکان معاً و أما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد یكون مثلاً كالنفس قابله عمّا فوقها فاعلة فیما دونها... و أما قوله: الشیخ نض علی أن علمه تعالی بغیره صوره فی ذاته فأن كان عنی ما ذكره كان للشیخ أن یقول اعتبار كونه فاعلاً للأشیاء غیر اعتبار كونه عقلاً مجرداً یصح أن یقارنه صور المعقول... - خواجه نصیرالدین طوسی - شرح اشارات - ج ۳ - صفحه ۲۳۸.

خواجه طوسی جواب داد که: جمع فاعل و قابل در شیء واحد به دو اعتبار جایز است، و در صورتی که به اعتبار واحد باشد، ممتنع است.

قطب رازی در «محاکمات» جواب خواجه را نپسندیده و می‌گوید:

«اگر به تعدد اعتبار ممکن باشد که شیء واحد هم فاعل و هم قابل باشد باید آن تعدد اعتبار درباره ماده واحد هم ممکن باشد؛ به اعتبار اینکه مصدر است «فاعل» باشد و به اعتبار مقارنه با اشیاء «قابل» باشد»^۱

می‌گوئیم خواجه طوسی این تعلیل فخر رازی را که «ماده نمی‌تواند فاعل باشد، چون جمع فاعل و قابل لازم می‌آید که محال است» آن را ابطال نمود و به این حد هم اکتفا نکرد، بلکه تعلیل دیگری به این بیان ارائه نمود: «جسم بلحاظ جزء صوری، موجود بالفعل است و بلحاظ جزء مادی موجود بالقوه است پس جسم بلحاظ جزء مادی که موجودیت بالفعل ندارد و بالقوه است نمی‌تواند فاعل باشد»^۲.

با توجه به این تعلیل خواجه که ماده چون بالقوه است نمی‌تواند فاعل باشد دیگر تعدد اعتباری را نمی‌توان مصححی بر فاعل بودن ماده دانست.

۱... فيه نظر لأن تغاير الاعتبار أن كفى في صحة كون الشيء فاعلاً و قابلاً فلم لا يكتفى فيما نحن بصدده فأن من الجائز أن يكون المادّة باعتبار أنّها مصدر قابلة باعتبار صحفة مقارنتها انشء... لطلب رازی - محاکمات - ذیل صفحه ۲۳۸ - شرح خواجه بر اشارات - ج ۳.

۲... أن الجسم أنما يفعل بصورته... و لا يمكن أن يفعل بصادته نأته يكون بها موجوداً بالقوه و لا يكون من حيث هو بالقوه فاعلاً... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۳ - صفحه ۲۳۸

تشکیک فخر رازی در صدور صور عنصری از عقل فعال و جواب خواجه به آن. بوعلی علت اجزاء اجسام عنصری - ماده و صورت - را عقل فعال معرفی می‌کند. فخر رازی را در علّیت عقل فعال نسبت به صورت عنصری اعتراضی است و خواجه نصیر طوسی به آن پاسخ می‌دهد. ابتدا کلام بوعلی سپس اختلاف نظر خواجه و فخر رازی را می‌آوریم. بیان بوعلی در «اشارات» در علّیت عقل فعال نسبت به صور عنصری چنین است:

«عقل فعال صور عنصری را بر موادّ این عالم افاضه می‌نماید ولی از اینکه عقل فعال ثابت و صور متغیرند چگونه چنین چیزی ممکن خواهد بود. بیان مطلب این است که: صدور صور متعدّد از عقل فعال به ماده عنصری به وساطت فلک است چون تأثیر اوضاع و حرکات مختلف افلاک بر ماده اجسام عنصری، سبب بروز استعدادهای مختلف در ماده می‌گردد و استعداد خاصّ ماده موجب می‌گردد که صورت خاصّی از عقل فعال بر آن افاضه گردد، مثال آن آب است وقتی که حرارت آب زیاد شود، مناسبت آن با صورت مائیه کم می‌گردد و نسبت به صورت هوائیه مناسبت شدیدی تری پیدا می‌کند بهمین مناسبت از عقل فعال صورت هوائیه بر آن افاضه می‌شود»^۱.

فخر رازی این بیان را در صدور صور مختلف از عقل فعال کافی نمی‌داند و چنین می‌گوید:

«بوعلی صدور صور عنصری را بر ماده عنصری از عقل فعال، مبتنی بر استعدادهای مختلف ماده دانست و استعدادهای مختلف ماده را هم به اختلاف اوضاع و حرکات افلاک نسبت داد. ولی این درست نیست زیرا استعدادهای مختلف ماده اگر امور ثبوتی باشند و نسبت آنها به اجرام فلکی که جایز باشد نسبت اختلاف صور عالم عنصری هم به اجرام فلکی باید جایز باشد در نتیجه دیگر نیازی بعقل فعال نخواهد بود. و اگر گویند که علّیت جسمی نسبت به جسم دیگر ممتنع است می‌گوئیم پس لا اقلّ غیر از «صور» اعراض و کیفیات این عالم را باید به افلاک نسبت داد و حکما این را نیز نمی‌پذیرند و اگر استعدادهای مختلف ماده از امور عدمی باشند مرجح صدور «صور» از عقل فعال نخواهند بود»^۲.

۱. ... و أمّا الصور ففیض ابضاً من ذلك العقل ولكن تختلف في هيرلانيها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة و لا مبدأ لأختلافاتها إلا الأجرام السماوية ... بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه بر اشارات - ج ۳ - صفحه ۲۵۷.

۲. ... أنا وقفنا صدور الصور العنصرية على العقل انفعال على حدوث الاستعدادات الثابتة في المواد العنصرية و اسندنا هذه الاستعدادات الى اختلاف الأحوال السماوية فنقول هذه الاستعدادات أمّا أن تكون اموراً ثبوتية او لا تكون فإن كانت اموراً ثبوتية و قد اسندناها الى الأجرام السماوية .. و اذا جاز - دنباله باورقی در صفحه بعد

خواجه به این اعتراض فخر رازی چنین جواب می گوید :

«همانگونه که فخر رازی متذکر شد که چون علّیت جسمی نسبت به جسم دیگر ممتنع است لذا نمی توان علت «صُور عنصری» این عالم را به اجسام فلکی نسبت داد، ولی از اینکه چرا تمام کیفیات و اعراض این عالم را نمی توان به افلاک نسبت داد برای این است که تأثیر جسم در شرایط و اوضاع خاصی صورت می گیرد بعنوان مثال خورشید بطور مطلق، مؤثر در چیزی نیست بلکه مشروط است به اینکه در وضع مخصوص یعنی در حال مقابله با شیء باشد نه اینکه هر اثری با هر شرایطی صورت گیرد بلکه اثرات مناسب با شرایط مناسب است مانند نور و روشنائی و بواسطه نور هم اثر مناسب دیگر مانند حرارت پس اگر شرایط تأثیر، در اجسام فلکی وجود داشت می توان کیفیات و اعراض این عالم را با اجسام فلکی نسبت داد وگرنه باید اعراض این عالم را به امور دیگر نسبت داد».

فخر رازی در نسبت صور عنصری به عقل فعال اعتراض دیگری می نماید به این بیان :

«از نسبت صدور صُور نامتناهی به عقل فعال صدور کثیر از واحد لازم می آید که خلاف قاعده «الواحد» است. اگر گویند «تأثیر علت در ماهیات معالیل نیست تا محذوری باشد بلکه تأثیر در وجود معالیل است و وجود هم واحد نوعی است تعدد واحد نوعی هم بقوابل است» این سخن درستی نیست چون عدم تأثیر علت در ماهیت قابل تصوّر نیست و آنچه هم گفته اند که «اگر تأثیر علت در ماهیت - مثلاً در ماهیت سیاهی - باشد لازم می آید که با فرض عدم علت سیاه سیاه نباشد و این تناقض است» جواب آن است که اولاً با فرض عدم علت، دیگر سیاهی باقی نخواهد بود نه اینکه سیاه در عین اینکه سیاه است سیاه نباشد. ثانیاً در فرض تأثیر علت در وجود هم چنین محذوری وجود خواهد داشت. مانند آنکه گفته شود «با فرض عدم علت لازم می آید، وجود وجود نباشد و این تناقض است» و اگر گویند تأثیر علت در اتصاف ماهیت به وجود است می گوئیم باز این محذور پیش می آید که با فرض عدم علت اتصاف، اتصاف نباشد حق آن است که تأثیر علت در «وجود» و در «ماهیت» با هم است؛ زیرا تأثیر علت اگر در وجود فقط باشد مثلاً تأثیر آتش در وجود «حرارت» باشد، نه در ماهیت آن و تأثیر آب در وجود

بقیه باورفی از صفحه قبل - ذلک فلم لایجوز أن یقال هذه الصور حصلت من اختلاف الأحوال السماویة ... فخر رازی شرح اشارات المطبعة الخیرية المصر ۱۳۲۵ هـ ج ۲ - صفحه ۵۵.

۱. والجواب : أن اسناد الأعراض الأجسام يستدعی شرایط كالوضع المخصوص و غیره فما استجمع تلك شرایط اسندت اليه و مالم يستجمع اسندت الي غیره ... - خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - انشارات

«برودت» باشد نه در ماهیت برودت لازم می آید که حرارت جای برودت را بگیرد و بعکس چون اثر هر دو «وجود» است و ما به الاختلاف یعنی «ماهیت» باید داخل در اثر نباشد، و این باطل است و اگر تأثیر عقل فعال در ماهیات صور عناصر باشد صدور کثیر از واحد پیش می آید که درست نیست و گرنه باید نسبت صور مختلف عنصری به مبدأ اول تعالی درست باشد در این صورت دیگر نیازی به عقل فعال نخواهد بود. اگر گویند تعدد اثر از واحد به تعدد آلات یا بتعدد ماده همانند افعال نفس و افعال «عقل فعال» درست است ولی حق تعالی را فعلی بواسطه آلت و ماده نیست. جواب آن است که از «عقل فعال» که صورتی بر ماده ای و سپس صورت دیگر بر ماده دیگر صادر شود، چون هر «صدور» را مفهوم جداگانه ای است موجب کثرت و ترکیب در عقل فعال خواهد بود که باطل است.^۱

خواجه به این اعتراض فخر رازی چنین جواب می دهد :

«آنچه فخر رازی آورد که «صدور کثیر از واحد» بوساطت تعدد آلات جایز است مانند افعال «نفس» یا بوساطت تعدد مواد مانند افعال «عقل فعال» ولی برای حق تعالی فعلی به آلات و مواد نیست». کلام درستی نیست چون به اعتقاد حکماء برای عقول هم فعلی به آلات و مواد نیست. جز برای نفس ناطقه که برایش تعدد فعل به تعدد آلات می باشد، و صحیح آن است که «صدور کثیر از واحد به کثرت حیثیات ممکن است و اختلاف مواد هم در موردی که صدور

۱. ... أن العقل الفعال لما كان سبباً لحدوث جميع الضرور فقد صار عنه انواع غير متناهية و هذا يفدح قاعدة الواحد ... لا يقال : العلة لا تأثير لها في ماهية المعلول فان كون السواد سواداً متلاً لو كان لعله لزم أن لا يبقي السواد سواداً عند فرض عدم تلك العلة و هذا محال و إنما تأثيرها في وجود المعلول و الوجود امر واحد نوعي و الوحدة النوعية إنما تتعدّد بالقوابل ... و هذا العذر باطل لأننا إذا فرضنا عدم علة ماهية السواد فلا نقول : السواد مع أنه سواد خرج عن كونه سواد بل نقول لا يبقي السواد أصلاً ... لكان مثله وارد في الوجود ايضاً لأنه يقال لو كان للعلة تأثير في وجود الشيء، فإذا فرضنا عدم العلة و جب أن لا يبقي الوجود وجوداً ... و أن قالوا تأثير العلة في جعل الماهية موجودة فالكلام عائد فيه ايضاً بعينه والذي يدل على أنه ليس تأثير العلة في الوجود وحده بل و في الماهية ايضاً أن الوجودات متساوية و حكم الشيء، حكم مثله و لو كان النار لوجود السخونة فقط و انما مؤثر في وجود البرودة و جب قيام المبرّد مقام المسخن و بالعكس لأن الأثر واحد فيهما و لما بطل ذلك علمنا فساد هذه القاعدة و أن اجابوا أن الدلالة إنما دلّت على أن الواحد لا يفعل إلا فعلاً واحداً إلا عند تعدد الآلات كما في افعال النفس الناطقة او عند تعدد المراد كافي العقل الفعال ... و أما الله تعالى لا تكون مؤثرته بواسطة آله او مادة يمكن به أن يجاب ... مفهوم أن العقل الفعال فاض عنه على القابل الثلاثي غير مفهوم أنه فاض عنه على القابل الأخير شي، آخر و حينئذ يلزم وقوع الكثرة في العقل الفعال ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۳۲.

افعال متعدّد از فاعل ممکن باشد، موجب تعین فعل خواهد شد. نه موجب کثرت فعل بنابراین صدور صور عنصری نامتناهی از عقل فعال بلحاظ تعدد حیثیات نامتناهی که در آن است می‌باشد و در مورد حق تعالی که منزّه از تعدد حیثیات است این وجه متصور نیست^۱.

اعتراض دیگر فخر رازی بر بوعلی در مورد صدور «صور» نامتناهی از عقل فعال این است:

«بوعلی معتقد است که «صدور صور عنصری کثیر از عقل فعال بلحاظ استعدادهای مختلف مادّه عنصری است و استعدادهای مختلف مواد عنصری هم معلول اختلاف اوضاع و حرکات فلکی است» طبق این کلام بوعلی باید اختلاف اوضاع و حرکات فلک را هم به علل دیگری نسبت داد و بهمین ترتیب که موجب تسلسل علل و معالیل دفعی است که باطل است. یا آنکه باید هر مسبب به سبب مقدّم در زمان، نسبت داده شود و این نیز باطل است چون موجب می‌گردد که اثبات صانع ممکن نباشد^۲.

خواجه می‌گوید:

«این اعتراض فخر رازی تکراری است، جواب این را قبلاً داده‌ایم که اسناد شیء به امر مقدم در زمان محال است چون اسناد به امر معدوم است»^۳.

«نتیجه بحث»

بر این کلام بوعلی که: «صور اجسام عنصری معلول عقل فعال است». فخر رازی اعتراضاتی وارد نمود و خواجه جواب داد که تفصیل آن گذشت اکنون در بیان اینکه پاسخهای

۱. والجواب الصحيح أن يقال: صدور الأفعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد إنما يكون بحسب حیثیات غیر منحصرة فيه و اختلاف القوابل لا يمكن أن يكون سبباً لكون الفاعل في نفسه بحيث يمكن أن تصدر عنه تلك الأفعال المتكثرة بل إنما هو سبب لتعین كل فعل من تلك الأفعال الممكنة الصدور لكل مادة فأذن فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حیثیات غیر منحصرة والأول تعالی عن ذلك فأذن هو جوهر من المغلّبات ... بحيث يمكن اشماله على امثال تلك الحیثیات ... - خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - ج ۳ - صفحه ۲۶۲.

۲. ... أنكم اضيفتم هذه الحوادث الأرضية التي تلك الأحوال السماوية فتلك الأحوال لكونها حادثة نستدعي اسباباً آخر و اسبابها أن كانت سابقة عليها انسأ عليكم باب اثبات الصانع و أن كانت موجودة معها كانت حادثة و مفتقرة الى اسباب آخر و يكون الكلام فيها كالکلام في الأول فيفضى الى وجود علل و معلولات لا نهاية لها دفعة و هذا محال ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۵۵.

۳. ... و هذا الشك مكرر و قد تقدّم جوابه و هو أن استناد الشيء الى ما قبله بالزمان محال لأنه استناد الى معدوم ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - ج ۳ - صفحه ۲۶۳.

خواجه در رفع اعتراضات فخر رازی کافی نبوده چند مطلب یادآوری می‌شود:

۱ - از جمله سخنان خواجه در دفع اعتراض اول فخر رازی چنین بود:

«گرچه استعدادهای مختلف مواد موجب صدور «صُور» خاص از عقل فعال می‌گردد، ولی تمام استعدادها و اعراض عالم عنصری از افلاک نیست بلکه در حدی است که شرایط (وضع و محاذات و مقابله) ایجاب می‌کنند.

می‌گوئیم این بیان خواجه گرچه به اعتراض فخر رازی پاسخ می‌دهد = رجوع شود به صفحه ۲۱۳ - ولی بر دلیل بوعلی مبنی بر صدور صور مختلف عنصری از عقل فعال بوساطت اعراض ناشی از افلاک خدشه وارد می‌کند زیرا وساطت افلاک بطور مطلق نیست چون تمام استعدادها و اعراض را از افلاک نمی‌داند.

۲ - سخن دیگر خواجه چنین بود: «اختلاف مواد موجب کثرت صدور فعل از فاعل نخواهد شد بلکه موجب تعیین فعل است» - رجوع شود به صفحه ۲۱۵ - طبق این کلام خواجه لازم می‌آید اختلاف استعدادهای مواد عنصری را در کثرت صدور صور از عقل فعال تأثیری نباشد، و حال آنکه استدلال بوعلی در کثرت صدور صور مبنی بر تأثیر استعدادهای مواد عنصری بوده است.

۳ - از جمله سخنان خواجه چنین بود: «صدور صور نامتناهی از عقل فعال بلحاظ حیثیات نامتناهی عقل فعال است» - رجوع شود به صفحه ۲۱۵.

این سخن خواجه قدری بعید است چون طبق نظر حکماء منشأ «عقل فعال» عقل دهم است با این وجود تاخر عقل فعال در این حد چگونه ممکن است موجب حیثیات نامتناهی در آن بشود.

قطب رازی به این امر توجه داشته و جواب خواجه را نپسندیده است و می‌گوید:

«خواجه که صدور صور نامتناهی را به حیثیات نامتناهی عقل فعال نسبت داده است اگر قصدش آن بوده که صدور افعال از فاعل بالذات است در این صورت فاعل به حیثیات، فاعل بالذات نیست و اگر قصدش مطلق بوده پس حکم او مبنی بر اینکه عقل فعال دارای حیثیات نامتناهی است درست نیست»^۱.

۴ - از جمله سخنان فخر رازی چنین بود که: «تأثیر علت در وجود و در ماهیت با هم

۱. ... أن أراد صدور الأفعال عن فاعل واحد بالذات فالفاعل بحسب اختلاف القوابل ليس فاعلاً بالذات و أن

أراد صدورهما عن فاعل واحد مطلقاً فوجب استعماله على حیثیات غیر منحصرة فيه ممنوع ... قطب رازی

محاكمات - ذیل صفحه ۲۶۲ شرح خواجه بر اشارات - ج ۳.

است،^۱ به اصطلاح قائل به جعل وجود و ماهیت یا هم شد و خواجه به این سخن او هم پاسخی
نداد.

اعتراض فخر رازی بر دلیل بوعلی در اثبات «قاعده الواحد» و جواب خواجه به آن

در مسئله قاعده الواحد ابتدا کلام بوعلی را می آوریم، بعد قول خواجه و فخر رازی را که در شرح کلام بوعلی و در سایر آثار خود دارند نقل می کنیم.

بوعلی در «اشارات» در بیان قاعده الواحد چنین می گوید :

«اگر علت بلحاظ خصوصیتی - الف - از آن صادر گردد صدور ب - از آن علت بلحاظ خصوصیت دیگری خواهد بود و مفهوم صدور - الف - مغایر با مفهوم صدور - ب - می باشد پس دو شیء اگر از امر واحد صادر شوند به لحاظ دو خصوصیت یا دو مفهوم مختلف خواهد بود و آن دو مفهوم مختلف اگر مقوم علت باشند آن علت مرکب خواهد بود نه واحد بسیط که خلاف فرض است. و اگر آن دو مفهوم، لازم آن علت واحد باشند، همین سؤال اعاده می شود چون «لازم» یعنی معلول و صدور دو لازم یعنی دو معلول از علت واحد به لحاظ دو خصوصیت یا دو مفهوم مختلف دیگر خواهد بود و آن دو مفهوم مختلف هم اگر «لازم» آن علت باشند معلول خواهند بود بلحاظ دو مفهوم یا دو خصوصیت دیگر و بهمین ترتیب که موجب پیدایش «لوازم» نامتناهی می شود که باطل است. یا منتهی به دو خصوصیتی که «مقوم» علت باشند که موجب ترکیب علت خواهد شد و این هم خلاف فرض است و اگر یکی از دو خصوصیت «مقوم» علت و دیگری «لازم» آن باشد در این فرض، دو خصوصیت چون در یک مرتبه نیستند خصوصیتی که «مقوم» است مقدم و خصوصیتی که «لازم» است مؤخر از علت خواهد بود چون «لازم» یعنی معلول مؤخر از علت است نتیجه در این فرض معلول واحد خواهد بود. پس ثابت شد که از علت واحد جز معلول واحد صادر نمی گردد».

فخر رازی اعتراضش بر دلیل قاعده الواحد چنین است :

«دلیل بوعلی در اثبات قاعده الواحد ضعیف است زیرا اگر دو چیز از شیء واحد سلب شوند مانند این مثال که «این شیء نه چوب است و نه سنگ» یا برای شیء واحد صفات متعدد آورده شود مانند این مثال که «این شخص نشسته است و ایستاده است» یا اینکه شیء واحدی

۱. ... مفهوم أن علة ما بحسب بحسب عنها - ۱ - غیر أن علة ما بحسب بحسب عنها - ب - و إذا كان الواحد بحسب عنه شيئاً فمن حيثين مختلفي المنهوم مختلفي الحقیفة فأما أن يكون من مقومانه أو من لوازمه أو بالتفريق فأن فرضنا من لوازمه عاد الطنب جذعاً فننتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين ... فكل ما يلزم عنه أثنان معاً ليس أحدهما بنوسط الآخر فهو منقسم الحقیفة ... بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه - ج ۳ - صفحه

قابل امور کثیر باشد مانند جوهری که قبول سیاهی و حرکت کند. در این موارد تمام آن تقسیماتی را که بوعلی در اثبات قاعده الواحد آورده اعاده می‌گردد. چون برای دو سلب یا دو اتصاف یا دو قبول دو مفهوم مختلف خواهد بود و آن دو مفهوم اگر مقوم آن واحد (یعنی مسلوب عنه یا موصوف واحد یا قابل واحد) باشند لازم می‌آید که آن واحد مرکب باشد که خلاف فرض است و اگر آن دو مفهوم مختلف لازم آن واحد باشند نیاز به دو خصوصیت دیگری در آن واحد خواهد بود و بهمین ترتیب، موجب لوازم نامتناهی خواهد شد که باطل است. و اگر آن دو مفهوم مختلف مقوم آن واحد باشند موجب ترکب آن واحد خواهد شد و این خلاف فرض است و اگر یکی از دو خصوصیت مقوم و دیگری لازم باشد، آن خصوصیت که لازم است معلول خواهد بود. پس باید از واحد جز واحد سلب نگردد یا واحد جز بو واحد متصف نشود یا واحد جز قبول امر واحد ننماید، و این بضرورت عقل فاسد است و اگر تغایر آن دو مفهوم فقط بلحاظ تغایر در نسبت باشد پس اختلاف دو مفهوم در «صدور» دو معلول از علت واحد هم از طریق اختلاف در نسبت باید جایز باشد در حالی که این را جایز نمی‌دانند^۱.

خواجه نصیر طوسی به این اعتراض فخر رازی چنین جواب می‌دهد:

«سلب و اتصاف و قبول را نباید با صدور مقایسه کرد زیرا سلب و اتصاف و قبول از امور اضافی‌اند، البته اضافی مقولی که نیاز بطرفین دارد و طرفین سلب عبارتند از مسلوب عنه و مسلوب و طرفین اتصاف عبارتند از موصوف و وصف و طرفین قبول عبارتند از قابل و مقبول و تا طرفین اضافه تحقق نیابند. خود اضافه نیز تحقق نخواهد یافت، بنابراین هر یک از سلب و اتصاف و قبول چون از امور اضافی‌اند، مبتنی بر مبادی کثیراند، از این رو کثرت سلب و کثرت اتصاف و کثرت قبول محذوری بدنبال نخواهد داشت چون پیدایش امور کثیر از مبادی کثیر است، نه از مبدأ واحد، همچنین مقبول که مختلف و متعدد شد مانند سیاهی و حرکت برای

۱. مفهوم أن هذا الشيء ليس بحجر مغاير لمفهوم أنه ليس بشجر فهذا ان المفهوم ان أمّا أن يكونا مقومين اولازمين او احدهما مقوم و الآخر لازم ... حتى يلزم أن يقال: البسيط لا يسلب عنه الأشياء واحد و ذلك معلوم الفساد بالضرورة. فلأن قالوا المفهوم ان أمّا اختلافاً لتغاير النسبتين لا لتغاير المسلوب عنه فنقول فلم لا يجوز أن يقال هيئنا أيضاً المفهوم ان أمّا اختلافاً لتغاير النسبتين اعنى نسبة الملة الى هذا المعلول و الى ذلك المعلول و أن كانت ذات الملة فى نفسها بسيطة احديّة و ايضاً فالمفهوم من كون هذا الرجل جالساً غير المفهوم من كونه قائماً و نسوق التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون الجالس غيرالقائم ... و كون الجوهر قابلاً للسواد غير المفهوم من كونه قابلاً للحركة و نسوق التقسيم الى ان يلزم منه ان لا يسلب الشيء الواحد الا مفهولاً واحداً و ذلك باطل بالاتفاق ...

جسم، بلحاظ اختلاف اعتبار و احوال قابل یعنی جسم خواهد بود، زیرا جسم قبول سیاهی می‌کند از آن حیث که منفعل از غیر خود است و قبول حرکت می‌کند از این حیث که امکان خروج از حالت موجود را دارد، بنابراین کثرت هر یک از سلب و قبول بلحاظ کثرت در مبادی یعنی طرفین آنها و در اعتبارات و حیثیات مختلف هر یک از مسلوب عنه و قابل و موصوف است و سخن در قاعده الواحد، این بود که ممکن نیست از مبدأ واحد حقیقی امور کثیر صادر گردد، برخلاف موردی که پیدایش امور کثیر ناشی از مبادی کثیر باشد در نتیجه منعی متوجه آن نخواهد بود، بنابراین مقایسه سلب و اتصاف و قبول را به صدور، قیاس مع الفارق است چون صدور بمعنی بودن علت به کیفیتی که معلول از او صادر گردد، با تحقق شیء واحد که عبارت از وجود علت باشد کافی خواهد بود نه صدور بمفهوم اضافی که عارض بر علت و معلول و متأخر از آنها است و صدور بمفهوم اضافی اگر کثرت پیدا کند، محالی لازم نخواهد آمد چون مبتنی بر مبادی کثیر است»^۱.

«نتیجه بحث»

اعتراض فخر رازی بر قاعده الواحد چنین بود: اگر کثرت صدور از واحد ممکن نباشد، باید کثرت سلب و کثرت اتصاف و کثرت قبول هم بر واحد ممکن نباشد و این باطل است به بیانی که گذشت.

خواجه طوسی با اعتراض پاسخ داد ولی چنین بنظر می‌رسد که جواب خواجه کافی نباشد. توضیح آنکه خواجه در سخنانش اظهار داشت سلب و اتصاف و قبول از امور اضافی اند، مبتنی بر مبادی کثیر که عبارت از طرفین اضافه و حیثیات متعدد باشند نه آنکه کثرت سلب و وصف و قبول لازم شیء واحد باشند، بلکه لوازم کثیر به اعتبارات کثیراند و ابتداء کثیر بر کثیر

۱. والجواب عنه: ان سلب الشیء عن الشیء و قبول الشیء للشیء امور لا ینحقق عند وجود شیء واحد لا غیر فانها لا یلزم الشیء الواحد من حیث هو واحد بل تستدعی وجود اشياء فوق واحدة بتقدمها حتی تلزم تلك الامور لتلك الانشاء باعتبارات مختلفة و صدور الانشاء الکثیرة عن انشاء الکثیر، لیس بمحال ... اختلاف المقبول كالسواد والحركة ینتقل الی اختلاف حال القابل فان الجسم یقبل السواد من حیث ینفعل عن غیره و یقبل الحركة من حیث یکون له حان لا یمنع خروجه عنها و اما صدور الشیء عن الشیء امر یکفی فی تحققه فرض شیء واحد هو العلة و الا لا یمنع استناد جمیع المعلولات الی مبدأ واحد ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - ج ۳ - صفحه ۱۲۶.

هم محال نیست^۱.

می‌گوئیم: امور کثیری را از حق تعالی سلب می‌نمائیم و قائلیم که حضرتش مرکب نیست، جسم نیست، مرئی نیست و به اوصاف کثیر توصیفش می‌کنیم که غنی است و جواد است و حکیم است و بنا به گفته خواجه سلوب کثیر مبتنی بر مبادی کثیر است که مسلوب و مسلوب عنه باشند. البته با کثرت سلوب، مسلماً مسلوب کثیر است اما مسلوب عنه واحد است، بنابراین چگونه ممکن است سلوب کثیر را به مسلوب عنه واحد نسبت داد و چگونه ممکن است اتصاف کثیر را به موصوف واحد نسبت داد، با توجه باینکه مسلوب عنه کثیر نیست و موصوف کثیر نیست و اگر حیثیات کثیر را در مسلوب عنه واحد و موصوف واحد که عبارت از حق تعالی است منظور نمائیم که به هر حیثیتی سلبی و وصفی به او نسبت داده شود متافی با وحدت و بساطت ذاتش خواهد بود و اگر حیثیات کثیری را در مسلوب عنه واحد و موصوف واحد اعتبار نکنیم باید بیش از یک سلب و یک وصف برای حق تعالی نباشد چون مبادی کثیر ندارد.

قطب رازی هم جواب خواجه را نپسندیده است و می‌گوید:

تعدّد حیثیات اعتباری در شیء واحد اگر در جواز کثرت سلوب از آن شیء کفایت کند، پس همان حیثیات اعتباری، در تعدد صدور از شیء واحد هم کفایت خواهد کرد، و اگر آن حیثیات امور خارجی باشند، چنانچه مقوم مسلوب عنه باشند موجب ترکیب است که خلاف فرض است و یا لازم مسلوب عنه باشند که موجب تسلسل باطل است، پس اعتراض فخر رازی اصلاً دفع نشده است^۲.

۱. فانها (ای کثرة السلب) لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد ... بل باعتبارات مختلفة و صدور الأشیاء

الكثير عن الأشیاء الكثير ليس بمحال ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات ج ۳ صفحه ۱۲۶.

۲. و فيه نظر لأن الشيء المسلوب عنه او الموصوف او المقابل اذا كانت له حیثیات فتلك الحیثیات اما ان يكون

اعتبارية فلم لا يجوز ان يكون تعدد الصدور أيضاً بحسب اختلاف حیثیات اعتبارية و اما ان يكون خارجية و

حينئذ يعود الكلام لأنها اما ان يكون مفومة فيلزم التركيب او عارضة ... فيلزم التسلسل فالمحذور ما اندفع اصلاً -

قطب رازی - محاکمات - ذیل صفحه ۱۲۶ از شرح خواجه بر اشارات - ج ۳.

«بخش چهارم در مسائل کلامی»

علم کلام از بزرگترین معارف الهی است، چه کسی که به دلیل، عدل خدا و عصمت انبیا و ائمه علیهم السلام و ... را نداند، به ثواب خدا اطمینان نخواهد داشت و گفتار آنان را حجت نخواهد دانست و بفرمان آنان عمل نخواهد کرد. مبنای علم کلام بر عقل است، اگر از کسی پرسند بچه دلیل مسلمانی جوابش بعقل منتهی نگردد، پاسخش مورد قبول نخواهد افتاد.

بوسیله علم کلام شبهات و اعتراضاتی که بر دین می شود دفع می گردد و ضعف و سستی روش مادیین را معلوم می دارد و ... در این بخش مسائل اختلافی میان خواججه و فخر رازی در زمینه‌هایی نظیر:

اثبات واجب الوجود، اثبات توحید، عصمت انبیاء و مسئله امامت و ... به ترتیب ذکر می گردد.

اعتراض فخر رازی بر بوعلی در نفی تسلسل در اثبات واجب الوجود و جواب خواجه به آن

استدلالی که بوعلی در اثبات واجب الوجود دارد فخر رازی آن را ناتمام و ناقص می‌شمرد و خواجه به اعتراض او پاسخ می‌دهد؛ از این رو ابتدا کلام بوعلی و سپس به بررسی نزاع خواجه و فخر رازی می‌پردازیم.

بوعلی در «اشارات» در فقره‌ای از کلام خود در اثبات واجب الوجود می‌گوید:

«وجود ممکن محتاج به علت است آن علت یا واجب خواهد بود و یا ممکن چنانچه ممکن باشد احتیاج بعلت دیگری خواهد داشت و بهمین ترتیب چون یک یک از آحاد سلسله در حد ذات خود ممکن هستند. مجموع آن سلسله هم که متعلق به آن آحاد است، بناچار ممکن خواهد بود، نه واجب؛ یعنی وجوب مجموع آن سلسله، ذاتی آن نخواهد بود بلکه وابسته بغير می‌باشد، در این صورت سلسله یاد شده اگر بواجب منتهی گردد وجود واجب ثابت می‌گردد و اگر بواجب منتهی نگردد یا دور لازم خواهد آمد و یا تسلسل بی‌نهایت و چون دور و تسلسل باطل اند بناچار آن سلسله منتهی بواجب خواهد شد پس وجود واجب ثابت می‌شود»^۱.

فخر رازی اعتراض خود را بر این کلام که بوعلی در اثبات واجب الوجود آورده چنین بیان می‌کند: «آنچه بوعلی آورد که اگر: علت ممکن خود نیز ممکن باشد نیاز بعلت دیگری خواهد داشت و بهمین ترتیب که آن سلسله بواجب الوجود منتهی خواهد شد. این بیان او در اثبات واجب الوجود وقتی تمام است که قبلاً یادآوری می‌نمود که تقدّم زمانی سبب، بر مسبب جایز نیست وگرنه استناد هر ممکن به امر قبل از خود، گرچه هم به آغازی منتهی نگردد، در نزد شیخ ممتنع نخواهد بود و با وجود این احتمال که هر یک از آحاد سلسله بر دیگری تقدّم زمانی داشته باشد، تسلسل ابطال نمی‌گردد، پس بر شیخ لازم بود که در ابطال تسلسل این مطلب را می‌افزود که معیت زمانی سبب با مسبب لازم است و حال آنکه چنین نکرده است»^۲.

۱... أما أن يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من احواد السلسلة ممكناً في ذاته والجملة متعلقة بها، فنكون غير واجبة ابضاً و نجب بغيرها ... متن اشارات از شرح خواجه ج ۳ - صفحه ۲۰ س ۴ ببعده.

۲... لما بين أن الممكن لا بد له من سبب نكلم في قساد التسلسل و لقد كان من الواجب عليه ان ينكلم قبل هذا ... في بيان أن السبب المؤثر لا يجوز أن يكون متقدماً تقدماً زمانياً على المسبب فإنه لو جاز ذلك لما امتنع اسناد كل ممكن الى آخر قبله و لا الى اول و ذلك عنده غير ممنوع فكيف يمكن ابطاله لاثبات واجب الوجود، فأما اذا قام الدلالة على أن السبب لا بد من وجوده مع المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت تلك الاسباب والمسببات باسرها حاضرة معاً و ذلك عنده محال ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۹۵.

خواجه از این اعتراض چتین جواب می گوید :

«استناد وجود معلول به امر متقدّم به زمان، یعنی به امری که تا قبل از زمان آن معلول بوده، استناد شیء به امر معدوم است که محال می باشد. از این رو بر شیخ یادآوری این مطلب لازم نبوده است. خوب بود، فخر رازی اعتراض را اینطور بیان می کرد: شیخ که می گوید: ممکن که محتاج بغیر است، اگر آن غیر هم ممکن باشد تسلسل بی نهایت لازم می آید این کلام در ابطال تسلسل وقتی تمام است که بیان می کرد، بقاء معلول بعد از معدوم شدن علت ممتنع است چون برای هر یک از احاد سلسله اگر دو زمان فرض کنیم که در زمان اول، معلول امر متقدّم خود باشد و در زمان ثانی علت امر متأخر، استناد هر ممکن به امر ممکن قبل از خود لازم می آید هرچند این سلسله به نقطه آغازی منتهی نگردد محال نخواهد بود. مقصود فخر رازی هم باید چنین باشد وگرنه تقدّم زمانی علت بر معلول محال است و نیاز به یادآوری هم ندارد»^۱.

«نتیجه بحث»

در رابطه با دلیلی که بوعلی در اثبات واجب الوجود آورد فخر رازی مدعی شد که دلیل او وقتی تمام است که یادآوری می نمود از اینکه سبب، تقدّم زمانی بر مسبب نداشته باشد و خواجه جواب داد نیازی به این تذکر نیست چون تقدّم زمانی علت بر معلول محال است از نظر اینکه استناد شیء به امر معدوم است. ولی اگر چنین اعتراض می نمود که: بر بوعلی لازم بود تذکر این معنی که بقاء معلول بعد از معدوم شدن علت محال است بهتر بود.

می گوئیم خواجه که کلام فخر رازی را در اعتراض بر بوعلی تصحیح نمود، مقصودش آن نیست که پس از تصحیح کلام او، باز اعتراض بر شیخ وارد است بلکه دیگر اعتراض بر شیخ وارد نخواهد بود چون شیخ هم، بقاء معلول را پس از معدوم شدن علت محال می داند بجهت آنکه بوعلی در ابتدای مسئله اثبات واجب الوجود در «اشارات» می گوید:

«اگر هر یک از احتمال وجود و احتمال عدم بر دیگری در ممکن رجحان پیدا کرد بلحاظ حضور علت یا عدم حضور علت است»^۲ از این کلام بوعلی استفاده می شود که بقاء معلول با

۱ ... أن استناد الشيء إلى ما قبله بالزمان محال لأنه استناد إلى معدوم فالواجب أن يقال أن هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لأن كل واحد من السلسلة لو كان غير باقي الألفي زمانين يكون في احدهما معلولاً لما يتقدم عليه و في الثاني علة لما يتأخر عنه لكان استناد كل ممكن إلى آخر قبله لا إلى أول و مراد هذا الفاضل هو هذا المعنى ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - انتشارات حیدری - نهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۳ - صفحه ۲۱.

۲ ... فأن صار احدهما (ای احد احتمالی الوجود والعدم فی الممكن) اولی - دنباله باورفی در صفحه بعد

فرض معدوم بودن علت ممکن نیست.

دیگر آنکه فخر رازی که می‌گوید: بوعلی در ابطال تسلسل یادآوری نکرد از اینکه تقدّم زمانی علت بر معلول جایز نیست، در حالی که این یادآوری لازم بود. این اعتراض بر خود فخر رازی هم وارد است چون در «محصل»^۱ در بیان اثبات واجب‌الوجود ابطال تسلسل می‌نماید ولی یادآوری ننموده که تقدّم زمانی علت بر معلول محال است.

بعلاوه بوعلی در موردی در «اشارات» می‌گوید:

«گاه چیزی بعد از چیز دیگری است ولی این امر مانع از آن نیست که آن دو، دارای زمان واحد باشند»^۲.

این کلام صریح است بر اینکه علت گرچه بر معلول تقدّم ذاتی دارد ولی معیت زمانی دارند.

بنابراین طبق این شواهد همانگونه که خواجه مدّعی است اعتراض «فخر رازی» بر بوعلی در مسئله اثبات واجب‌الوجود وارد نیست و استدلال بوعلی در اثبات مقصود او کفایت می‌کند.

بقیه پاروئی از صفحه لیل - فلحضور شیء - او غیبه ... بوعلی - اشارات - از شرح خواجه بر اشارات - ج ۳ - صفحه ۱۹.

۱. فخر رازی - محصل - المطبعة الحسينية - طبع اول - المصر ۱۳۲۳ - ص ۱۰۸ - صفحه ۱۰۸.

۲. ... الشئ، قد يكون بعد الشئ، و أنّ لم يمنع أنّ يكونا في الزمان معاً ... و نقول حرکت بدی ثمّ تحرک المفناح و أنّ كانا معاً في الزمان ... بوعلی - اشارات - از شرح خواجه - ج ۳ - صفحه ۱۰۹.

اعتراض فخر رازی بر بوعلی در عدم زیادتی وجود واجب تعالی بر ماهیت او و جواب خواجه به آن

فلاسفه صفات حق تعالی را عین ماهیت او می‌دانند و وجود که از صفات حق است به اعتقاد آنان عین ذات او است ولی متکلمین وجود حق تعالی را زائد بر ذات حق تعالی می‌دانند. فخر رازی نظرش موافق با متکلمین است و این از موارد اختلاف میان خواجه و فخر رازی است چون خواجه وجود حق تعالی را عین ذات او می‌داند؛ اختلاف آنان در این مسئله چون در شرحی از کلام بوعلی آمده است، ابتدا کلام بوعلی را می‌آوریم. سپس دلایل خواجه و فخر رازی را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

بوعلی در «اشارات» در فقره‌ای از کلام خود که در مقدمه‌ای از توحید واجب تعالی است می‌گوید:

«گاه ماهیت شیء سبب صفتی از صفات آن است مانند «اثنین» برای «زوجیت» و گاه صفت شیء علت صفت دیگر آن است مانند فصل برای خاصه - ناطق برای ضاحک - لیکن صفتی که عبارت از وجود باشد ممکن نیست معلول ماهیت شیء یا معلول صفت دیگری از آن شیء باشد چون سبب در وجود مقدم بر مسبب است ولی چیزی بوسیله وجود مقدم بر وجود خود نخواهد بود. بنابراین وجود شیء معلول ماهیت آن شیء نمی‌باشد».

فخر رازی در «شرح اشارات» خود پس از تفسیری از این کلام بوعلی می‌گوید:

«وجود حق تعالی اگر مساوی با وجود ممکنات باشد و وجودش مقارن با ماهیت او هم باشد لازم می‌آید که وجود حق تعالی زاید بر ماهیت او باشد و این عقیده متکلمین است ولی فلاسفه را اعتقاد بر خلاف آن است چون وجود حق تعالی را عین ماهیت او می‌دانند و بوعلی در این کلام خود در صدد ابطال عقیده متکلمین است؛ و ما بیان بوعلی را با اضافه تقریری از جانب خود می‌آوریم و سپس به تحلیل آن می‌پردازیم: وجود حق تعالی اگر زاید بر ماهیت او باشد وجود او ممکن خواهد بود نه واجب چون در این فرض وجود حق تعالی صفتی از صفات او خواهد بود و تقرّر صفت بدون تقرّر موصوف ممکن نیست. پس وجود حق تعالی باید محتاج ماهیت او باشد و هر محتاجی هم نیازمند بسبب است و اگر سبب وجود حق تعالی ماهیت او

۱. قد يجوز أن يكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته و أن تكون صفة له سبباً لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء، أما هي بسبب ماهية التي ليست من الوجود أو بسبب صفة أخرى لأن السبب متقدم في الوجود و لا متقدم بالوجود قبل الوجود ... بوعلی - اشارات - نقل از شرح خواجه - ج ۳ - صفحه ۳۰.

باشد لازم می آید که ماهیت او تقدم وجودی بر وجود خود داشته باشد در حالی که تقدم شیء بر خودش محال است و اگر سبب وجود حق تعالی غیر ماهیت او باشد لازم می آید که وجود حق تعالی معلول امر دیگری باشد در صورتی که وجود حق منزه از این است نتیجه آنکه وجود حق تعالی عین ماهیت او است نه زاید بر ماهیت او^۱ ولی این دلیل بوعلی در ابطال زیادی وجود حق تعالی بر ماهیت او درست نیست و به اعتقاد ما همان قول متکلمین که وجود حق را زاید بر ماهیت او می دانند صحیح است به چند دلیل که عبارتند از: ۱ - وجود مشترک میان واجب و ممکن یا اقتضای آن عروض بر ماهیت است، یا عدم عروض و یا نسبت بعروض و لا عروض لا اقتضا است اگر اقتضای آن عروض بر ماهیت باشد پس هر وجودی باید چنین باشد و در این صورت عروض وجود حق تعالی بر ماهیتش لازم می آید و قول حق هم همین است و اگر اقتضای وجود عدم عروض بر ماهیت باشد لازم خواهد آمد که هیچ وجودی عارض بر ماهیتی نباشد که به اتفاق باطل است و اگر وجود نسبت به عروض و عدم عروض لا اقتضا باشد لازم می آید تقید وجود بهر یک از عروض و عدم عروض معلول سببی باشد که باطل است چون وجود حق تعالی معلول سببی نیست. پس همان قسم اول یعنی زیادی وجود حق تعالی بر ماهیت او باید صحیح باشد»^۱.

۱. این دلیل که فخر رازی تقریر نموده در النجاة بوعلی - انشارات مرتضوی - تهران ۱۳۵۷ هـ - صفحه ۲۳۰ آمده است.

۲. ... وجود الله تعالی اما ان يكون مفارناً لماهية اخرى او لا يكون و الأول مذهب اكثر المتكلمين والثاني مذهب الفلاسفة و يقولون ان وجوده تعالی عين حقيقته والنسخ باطل قول المتكلمين ... انا نعبد مع مزید تقریر نضمه من قبلنا و هو ان وجود الله تعالی كان زائداً على ماهيته لكان ممكناً ... فيكون وجوده منفصلاً الى ماهيته تعالی فلا بد له من سبب و ذلك اما ماهيته او غيرها و الأول باطل لأن ماهيته تعالی لو كانت علّة لوجوده تعالی لكانت متقدمة بالوجود على نفسها و هو محال و الثاني ايضاً باطل للزوم كون الباري تعالی معلولاً .. ان لنا على فساد ما اختاره الشيخ من ان وجوده تعالی غير عارض نشيء بل وجوده قائم بنفسه أدلة فورية: الأول ان وجود الباري هو مشترك بين الواجب والممكن اما يقتضى العروض للماهية او يكون غير عارض او لا يقتضى و لا واحد من القيدین فان اقتضا العروض للماهية و جب في كل وجود ان يكون عارضاً لوجود الله تعالی عارضاً لماهية و هو المطلوب و ان لا يقتضى العروض فوجب ان لا يكون وجود الممكنات عارضاً لماهيتها هذا خلف بالاتفاق و اما ان لا يقتضى العروض و الا عروض فحينئذ لم يتقيد باحد هذين القيدین إلا بسبب منفصل ... فلا يكون الواجب الوجود هذا خلف - شرح فخر رازی - ج ۱ - صفحه ۲۰۱ - والمباحث المشرقیة ج ۱ ص ۳۱ - و معالم اصول الدين صفحه ۳۷ - و اربعين صفحه ۱۰۰.

خواجه در جواب می گوید :

«بیان فخر رازی مبنی بر اینکه وجود اگر در عروض و عدم عروض بماهیت، لا اقتضا باشد لازم می آید در تقیّد بهر یک از عروض و عدم عروض محتاج بسبب باشد درست نیست، چون وجود واجب مساوی با وجود ممکن نیست، زیرا وجود مقول بتشکیک است و حکم هر مرتبه از شیء مقول بتشکیک با مرتبه دیگر آن فرق دارد. بنابراین مانعی نیست وجود واجب که مرتبه ای از وجود است اقتضایش عدم عروض بر ماهیت باشد و محتاج بسبب نباشد ولی وجود ممکن که اقتضاء آن عروض بر ماهیت است بناچار محتاج بسبب خواهد بود»^۱

۲ - فخر رازی می گوید :

«از جمله دلیل بر زیادی وجود واجب تعالی بر ماهیت او این است که : حکماء عقل بشر را قادر بر درک حقیقت واجب تعالی نمی دانند ولی وجود حق را قابل درک می دانند پس وجود حق مغایر ماهیت او است و نیز گفته اند مثلث را درک می کنیم ولی در وجود آن شک داریم و امر معلوم مغایر با غیر معلوم است پس وجود مثلث زاید بر ماهیت آن است و وجود حق هم معلوم و حقیقت او غیر معلوم است. بنابراین وجود حق تعالی زاید بر ماهیت او است»^۲.

خواجه طوسی در جواب این اعتراض می گوید :

«مراد حکماء از این که حقیقت واجب تعالی قابل درک نیست همان وجود خاص او است که مخالف سایر وجودات است و مرادشان از وجودی که عقل آن را درک می کند وجود مطلق است که لازم وجود خاص حق تعالی و سایر وجودات خاصه است و ادراک لازم هم مقتضی ادراک ملزوم نیست و گرنه از ادراک وجود مطلق باید تمام وجودات خاصه درک

۱. والجواب أنا لا نسلم أنّ الوجود من حيث هو لم يفتض العروض و اللّا عروض لأحتاج وجود الواجب و وجود الممكن الی سبب ... فأنّ الواقع بالتشکیک علی اشیاء مختلفة بمعنی واحد لا علی السواء و اعتبر النور المشترك و كذلك الحرارة ... فلو كان الوجود متساویاً علی ما ظنه لكان المحتاج الی سبب بفتضی العروض هو الممكن أمّا الواجب فلا یكون محتاجاً ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - انشارات حیدری - نهران ۱۳۷۹ - ج ۳ - صفحه ۳۵.

۲. الحکماء اتفقوا علی أنّ المقول البشیری غیر مدرکة لحدیثة ذات الله تعالی و اتفقوا علی أنّها لوجوده تعالی ... هذا بفتضی أنّ نکتون حقیقته تعالی مغایرة لوجوده تعالی و هذا هو الدلیل الذی ابدأ علیه یعولون و به یقولون فی أنّ وجود الممكنات زائد علی ماهیتها فأنهم یقولون أنّا قد نعقل ماهیة المثلث مع الشک فی وجوده و المعلوم مغایر لما لیس بمعلوم ... شرح فخر رازی بر اشارات - ج ۱ - صفحه ۲۰۲ - و المباحث المشرفیه ج ۱ - صفحه ۳۴ - و محصل صفحه ۴۴.

می‌گردیدند. در حالی که چنین نیست و از اینکه وجود حق تعالی قابل درک نیست و وجود مطلق قابل درک است مقتضی مغایرت حقیقت حق تعالی با وجود مطلق است نه آنکه مقتضی مغایرت حقیقت باری تعالی با وجود خاص او باشد»^۱.

۳ - فخر رازی می‌گوید :

«هر حکمی که بر فردی از طبیعت نوعی صدق کند، بر سایر افراد آن نیز جاری خواهد بود؛ چنانچه در ابطال خلأ گفته‌اند بعد در بعضی موارد محتاج بماده است مانند مقدار عارض بر جسم و اقتضای طبیعت نوعی چون واحد است از این رو هر بعدی محتاج بماده خواهد بود پس خلأ - بعد بدون ماده باطل است؛ وجود هم که طبیعت نوعی واحد است اقتضای واحد خواهد داشت. بنابراین وجود ما که عارض بر ماهیت ما است پس در هر مورد و حتی در وجود حق تعالی هم باید آن وجود، عارض بر ماهیت او جل ذکره باشد»^۲.

خواجه در جواب از این اعتراض می‌گوید :

«لازمه عروض وجود ما بر ماهیت ما این نیست که وجود واجب تعالی هم عارض بر ماهیت او باشد چون وجود طبیعت نوعی نیست تا صدق آن بر افراد بتساوی باشد بلکه امر مشککی است که بر هر مرتبه‌ای از آن حکم جداگانه‌ای جاری است»^۳

۴ - فخر رازی در اعتراض دیگر خود بر بوعلی می‌گوید :

«دلیل بوعلی بر عدم زیادی وجود حق تعالی بر ماهیتش دارای مقدماتی بود و آن مقدمات درست بود جز آنکه می‌گوید: ماهیت شیء اگر علت وجود آن شیء باشد موجب تقدم وجودی ماهیت آن شیء بر وجود آن شیء خواهد بود و این محال است. در صورتی که همیشه علت تقدم وجودی بر معلول ندارد زیرا اولاً تقدم علت بر معلول ذاتی آن است و تقدم هم بمعنی

۱. والجواب أن الحقيقة التي لا تدركها العقول هي وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات بانهاية الذي هو المبدأ الأول للكُلِّ والوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات و هو أولي التصور و ادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة ... شرح خواجه بر اشارات - ج ۲ - صفحه ۳۶ - و تلخيص المحصل صفحه ۴۴.

۲. ... الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها ... و استدلوا ايضا بها على فساد القول بالأبعاد الخالية ... والوجود في حقا عرض مفترق الى الماهية محتاج اليها فكيف نقل انقلاب، مثل هذا الوجود في حق الله تعالى جوهرأ قائماً بانفس ... شرح فخر رازی بر اشارات - ج ۱ - صفحه ۲۰۲.

۳. والجواب أن الوجود ليس طبيعة نوعية لأن الطبيعة تكون في الأشخاص على السواء و يقع عليها بالتواطي والوجود ليس كذلك ... شرح خواجه بر اشارات - ج ۳ - صفحه ۳۷.

تأثیر است پس تأثیر علت به ماهیت آن است نه بوجود آن و باز بوعلی که می‌گوید: علت باید تقدّم وجودی بر معلول داشته باشد؛ مفهوم این کلام این است که تأثیر علت پس از وجود آن است و این محل نزاع است چون به اعتقاد ما نفس ماهیت حق تعالی مؤثر در وجود او است نه ماهیت به انضمام وجود. ثانیاً هر علتی تقدّم وجودی بر معلول ندارد مانند علت قابلی پس علت فاعلی هم تقدّم وجودی بر معلول نخواهد داشت. ثالثاً بوعلی که می‌گوید: گاه ماهیت شیء سبب صفتی است مسلماً علیت ماهیت نسبت به آن صفت بلحاظ تقدّم وجودی آن ماهیت نیست وگرنه نفس ماهیت علت نخواهد بود!

خواجه چنین جواب می‌گوید:

تقدّم بمعنی تأثیر نیست تا تقدّم علت بر معلول بمعنی تأثیر علت باشد بلکه تأثیر علت مشروط بتقدّم وجودی آن است وگرنه لازم می‌آید تأثیر مؤثر مشروط بتأثیر باشد و این محال است فرضاً تقدّم بمعنی تأثیر باشد لیکن تأثیر ماهیت بدون وجود خارجی متصور نیست و اگر ماهیت شیء علت وجود آن شیء باشد لازم می‌آید که وجود خارجی شیء شرط در علیت ماهیت آن شیء برای وجود آن شیء و این خلف فرض است و باطل است و آنچه که می‌گوید: علت قابلی ممکنات تقدّم وجودی بر ممکنات ندارد پس علت فاعلی هم نباید تقدّم وجودی بر معلول داشته باشد درست نیست؛ و فخر رازی چنین پنداشته که ثبوت خارجی ماهیات غیر از وجود آنها است و سپس وجود در آن حلول می‌کند و این قول فاسد است زیرا تجرّد ماهیت از وجود فقط در عقل ممکن است آنهم بتحلیل عقلی؛ اگر ماهیت در عقل قابلی وجود است این باین معنی نیست که وجود عقلی ماهیت علت صفت خارجی باشد؛ از این رو همه احکام علت قابلی برای علت فاعلی نیست. باز آنچه می‌گوید: بتصریح بوعلی ماهیت «اثین» علت صفت «زوجیت» است و این بر آن دلالت دارد که ماهیت بدون وجود علت است جوابش آن است که عدم اعتبار وجود برای ماهیتی که علت است بمعنی انفکاک وجود از آن ماهیت نیست. چون انفکاک ماهیت از وجود در خارج محال است. بنابراین علیت برای ماهیت بدون وجود آن متصور

۱. الحجة التي عول الشيخ عليها ... جميع مقدماتها مسلمة الا قوله لو كانت الماهية علة لوجود نفسها لكانت متقدمة بالوجود على نفسها فان العلة متقدمة بالوجود على المعلول انا نمنع هذا التقدّم من وجوه الاوّل ان الملة متقدمة على المعلول بالذات ان اريد به (اي بتقدم العلة على المعلول) كونها مؤثرة فيه فهذا معلوم مسلم ولكن قول القائل العلة متقدمة على المعلول بالوجود معناه ان العلة لا تؤثر في المعلول الا بعد وجودها فهذا هو المصادرة على المطلوب فاننا ندعى ان المؤثر في وجود الله تعالى نفس ماهيته فقط لا باعتبار وجود آخر سابق ... شرح فخر رازی بر اشارات - ج ۱ - صفحه ۲۰۳.

نیست؛ پاسخ اعتراض فخر رازی گرچه به درازا کشید لیکن لازم بود تا عقاید مبتدی به پیروی از او فاسد نگردد.^۱

«نتیجه بحث»

در این مسئله که آیا وجود حق تعالی زاید بر ماهیت او است یا عین ماهیت او است آنچه از فخر رازی از شرح اشارات او و فقره‌ای از المباحث المشرقیة او آوردیم آن بود که او وجود حق تعالی را زاید بر ماهیت او می‌داند و در این باب بسیار مصرّ است و دلایلی ارائه داد، از جمله آنکه وجود حق تعالی معلوم است و حقیقتش غیر معلوم پس وجود حق، زاید بر ماهیت او است. دیگر آنکه وجود مشترک میان واجب و ممکن چون اقتضاء عروض بر ماهیت را دارد پس هر وجود حتی وجود حق تعالی هم باید عارض و زاید بر ماهیت او باشد. دیگر آنکه وجود طبیعت نوعی است در مورد ماکه وجود عارض بر ماهیت ما است و اقتضاء طبیعت نوعی چون واحد است پس در مورد حق تعالی هم باید وجود او عارض بر ماهیت او باشد و دلایل دیگری از این قبیل.

خواجه که معتقد است وجود حق تعالی عین ماهیت او است دلایل فخر رازی را در بیان زیادی وجود حق تعالی بر ماهیت او جواب داد که تفصیل آن گذشت ولی فخر رازی در محصل که آن را پس از «شرح اشارات» تألیف نموده معتقد است که وجود حق تعالی عین ماهیت او است نه زاید بر آن چنانچه گوید: «اگر پرسند که وجود واجب تعالی عین ماهیت او است یا عارض بر آن می‌گوئیم وجود حق تعالی عین ماهیت او است»^۲.

۱. والجواب ... أن تأثير العنة مشروط بتقدمها في الوجود والنسي، لا يكون مشروطاً بنفسه و ايضاً هب أن التقدّم هو التأثير لكن الماهية لا يتصور أن تؤثر ألا اذا كانت في الأعيان و حينئذ يكون كونها في الأعيان اعني وجودها شرطاً في صدور وجودها اعني كونها في الأعيان و هذا خلف ... هذا ... مبني على تصوّره أن للماهية ثبوتاً في الخارج دون وجودها ... وانحاصل أن الماهية أما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط و لا يمكن أن تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط ... أن عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضاءها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود ... فأذن لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود حالة التأثير عنه ... كان التنبيه على مرال اقدامه واجباً لتلاّ بفسد عقائد المبتدئين بافتقار اثره ... خواجه طوسی - شرح اشارات - انتشارات حیدری - نهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۳ صفحه ۳۸ و صفحه ۳۹ و صفحه ۴۰.

۲. ... واجب الوجود أما أن يكون وجوده عين ماهيته او غيرها قلنا بل عين ماهيته ... امام فخر رازی - محصل - المطبعة الحسينية - المعصر ۱۳۲۳ هـ - صفحه ۱۱۰.

فخر رازی در مورد دیگری از محصل می‌گوید :

وجود واجب زاید بر ماهیت او نیست چون وجودش اگر مستغنی از ماهیت باشد دیگر صفت نخواهد بود تا زاید و عارض بر ماهیت باشد و اگر نیازمند بماهیت باشد محتاج بمؤثر خواهد بود و آن مؤثر اگر غیر از ماهیت او باشد لازم می‌آید که وجود واجب ذاتی واجب نباشد بلکه وجوب بالغیر باشد و این خلف فرض است و باطل است و اگر مؤثر در وجود حق تعالی همان ماهیت او باشد از دو صورت خارج نیست یا آن ماهیت در حال تأثیر موجود است و یا نیست. اگر در حال تأثیر موجود باشد محال است چون موجودیت آن ماهیت اگر بهمان وجودی باشد که معلول آن است لازم می‌آید که وجود واحد شرط برای نفس خودش باشد که محال است و چنانچه موجودیت آن علت بوجود دیگری باشد پس آن وجود محتاج بوجود دیگری خواهد بود و بهمین ترتیب که موجب تسلسل باطل می‌گردد!.

بنابراین نظر فخر رازی در اینکه وجود حق تعالی زاید بر ماهیت او است یا عین ماهیت او مختلف است.

در «محصل» زیادی وجود حق تعالی بر ماهیتش را ابطال می‌کند و در «شرح اشارات» قائل به زیادی وجود حق تعالی بر ماهیت او است.

و اگر کسی پرسد که آنچه «فخر رازی» در «محصل» آورده از اینکه وجود حق تعالی عین ماهیت او است نه زاید بر آن درست است چون «محصل» را پس از «شرح اشارات» آورده و باید مطابق با آخرین تحقیقات او باشد.

می‌گوییم در این صورت نظر خواجه تأیید می‌شود که قائل است باینکه وجود حق تعالی عین ماهیت او است.

۱. الواجب لذاته لا یكون وجوده زائداً علی ماهیته نأن ذلك الوجود و أن كان مستغنیاً عن تلك الماهیة لم یكن صفة لها و أن لم یكن مستغنیاً كان ممكناً لذاته مفتقراً الی مؤثر و ذلك المؤثر أن كان غیر تلك الماهیة كان الواجب لذاته واجباً لغيره و أن كان تلك الماهیة فهی حال ایجابها ذلك الرجوب أما أن تكون موجودة او لا تكون والأوّل محال ... محصل - صفحه ۲۳.

اعتراض فخر رازی بر استدلال بوعلی در اثبات توحید واجب‌الوجود و جواب
خواجه به آن

بوعلی در «اشارات» استدلالی که بر توحید واجب‌الوجود نموده فخر رازی بر آن
اعتراضاتی دارد و خواجه پاسخ داده است در بیان اختلاف نظر خواجه و فخر رازی در این مسئله
ابتدا کلام بوعلی و سپس کلام خواجه و فخر رازی را می‌آوریم.
بوعلی در «اشارات» می‌گوید:

واجب‌الوجود متعین است و آن تعین به این لحاظ است که واجب‌الوجود است یعنی
ذاتی او است پس باید واجب‌الوجودی غیر او نباشد و صحت این نتیجه وقتی است که
احتمالات دیگر دفع شود بدین قرار:

۱ - ممکن است واجب‌الوجود لازم تعین باشد یعنی وجود واجب معلول «تعین» باشد
و این باطل است چون لازم می‌آید ماهیت تعین بتقدم وجودی علت وجود واجب باشد و محال
آنکه چیزی بوجود مقدم بر وجود نخواهد بود.

۲ - ممکن است واجب‌الوجود عارض بر «تعین» خود باشد این فرض هم باطل است
چون عارض احتیاج بسبب دارد. دیگر آنکه «تعین» چون خود واجب‌الوجود نیست، معلول غیر
خواهد بود.

۳ - ممکن است «تعین» عارض بر واجب‌الوجود باشد که این هم باطل است چون لازم
می‌آید واجب‌الوجود متعین معلول امری باشد که آن را متعین به آن تعین نموده است.

۴ - تعین، لازم واجب‌الوجود باشد این نیز باطل است چون «تعین» که واجب نباشد
معلول غیر است. پس واجب‌الوجود متعین معلول غیر خواهد بود. این احتمالات که باطل شد
ذاتی بودن تعین واجب‌الوجود یعنی توحید واجب‌الوجود ثابت می‌گردد.^۱

اعتراض فخر رازی بر این دلیل بوعلی که در اثبات توحید واجب‌الوجود آمده چنین
است:

«بیان بوعلی در ابطال این احتمال که «وجوب وجود» لازم تعین باشد هنگامی است که

۱. واجب‌الوجود المتعین أن كان نعتاً ذلك لأنه واجب‌الوجود فلا واجب وجود غيره و أن لم تكن نعتاً لذلك
بل لأمر آخر فهو معلول لأنه أن كان واجب‌الوجود لازماً لتعينه كان الوجود لازماً لماهية غيره او صفة و ذلك محال
و أن كان عارضاً فهو أولى بأن يكون لعله و أن كان ما يتعین به عارضاً لذلك فهو لعله ... و باقی انقسام (و هو كون
التعین لازماً للوجود الواجب مع كونه معلولاً لغيره) محال ... متن اشارات - نقل از شرح اشارات خواجه ج ۳ -

«وجوب» امر ثبوتی باشد و حال آنکه «وجوب» امر عدمی است زیرا اولاً «وجوب» اگر موجود باشد ولی واجب نباشد پس واجب الوجود، واجب ذاتی نخواهد بود و این خلف فرض است و اگر «وجوب»، واجب باشد، صفت زائد واجب خواهد بود نقل کلام در آن وجوب که صفت زاید است می‌کنیم چنانچه آنهم واجب باشد وجوب آنهم صفت زاید خواهد بود و بهمین ترتیب که موجب تسلسل باطل خواهد شد. پس «وجوب» امر عدمی است ثانیاً اگر «وجوب» امر ثبوتی باشد یا خود ماهیت واجب می‌باشد و با جزء آن و یا امر خارج از آن و این سه قسم باطل اند. پس حکم به ثبوتی بودن «وجوب» حکم باطلی است. قسم اول یعنی وجوب خود ماهیت واجب باشد به اینجهت باطل است که وجوب عبارت از نسبت میان «ذات» و وجود واجب است و نسبت متأخر از طرفین نسبت است پس «وجوب» خود ذات واجب نخواهد بود. قسم دوم یعنی وجوب جزء ذات واجب باشد نیز باطل است چون در این فرض برای ماهیت واجب بالذات جزء دیگری هم نخواهد بود، پس باید مرکب باشد که محال است. قسم سوم یعنی وجوب صفتی خارج از ذات واجب باشد نیز باطل است چون صفت خارج از ذات محتاج به آن ذات است و چون محتاج است «ممکن» خواهد بود و «ممکن» سبب می‌خواهد بنابراین باید برای آن ذات، وجوب دیگری در قبل از این «وجوب» باشد تا وجوب متأخر بسبب آن وجوب متقدم واجب گردد نقل کلام در «وجوب متقدم» می‌کنیم و بهمین ترتیب که موجب تسلسل باطل است و با ابطال این سه قسم ثابت می‌شود که وجوب امر عدمی است نه ثبوتی^۱.

خواجه در جواب می‌گوید :

«فخر رازی اعتراض خود را بر این کلام بوعلی که اگر : واجب الوجود لازم تعیین باشد باطل است مبتنی بر این نمود که «وجوب» امر عدمی است نه ثبوتی، و این غلط است چون «وجوب» و امکان و امتناع از اعتبارات عقلی اند و حکم بثبوت یا عدم بر این امور صحیح نیست. بعلاوه در مسئله توحید واجب الوجود سخن از اینکه «وجوب» امر ثبوتی است یا امر عدمی بیفائده است چون بوعلی از واجب الوجود سخن گفته نه از «وجوب وجود» و اگر سخن

۱ ... الدلالة التي اقام الشيخ على التوحيد ... باطل ... فان ما ذكر في الفساد القسم الاول من ان انتمين لو كان علة للوجود للزم تقدمها بالوجود على نفسها و ذلك يدل على كون الوجوب امراً ثبوتياً لكن ههنا ما يدل على كونه عدمياً من وجوه الاول ان الوجوب لو كان امراً موجوداً اما ان يكون واجباً او لا يكون فان لم يكن واجباً جاز زواله ... فالواجب زائد عليه و لزم التسلسل الثاني ان الوجوب لو كان امراً ثبوتياً لكان اما ان يكون نفس الذات الواجبة و اما ان يكون جزءاً منها او امراً خارجاً عنها و الاقسام الثلاثة باطلة ... و اما القسم الاول باطل ... امام فخر رازی - شرح اشارات - المطبعة الخيرية - المصرد ۱۳۲۵ هـ - صفحة ۲۰۵ .

به اینجا کشانده شود که واجب الوجود امر عدمی است نزد کسی پذیرفته نیست!.

فخر رازی اعتراض دیگر خود را چنین بیان می‌کند:

«فرضاً «وجوب» امر ثبوتی باشد لیکن «تعین» امر ثبوتی نخواهد بود و اگر تعین امر ثبوتی باشد از انضمام آن به شیئی توقّف بر وجود آن شیء در خارج دارد و وجود شیء در خارج متوقّف بر تعین آن است چنانچه «تعین» خارجی شیء همان تعینی باشد که انضمام آن را با آن شیء فرض نموده‌ایم دور لازم خواهد آمد؛ و اگر تعین دیگری باشد لازم می‌آید که برای شیء واحد دو تعین باشد یعنی هر شیء واحدی دو شیء باشد که محال است پس ممکن نیست که تعین امر ثبوتی باشد»^۱.

خواجه چنین جواب می‌گوید:

از انضمام تعین بماهیتی نیازی نیست که برای آن ماهیت، تعین دیگری باشد اگر ماهیتی مرکب باشد تعین آن به فصل است و اگر بسیط باشد، تعین آن بخودش است و ماهیت صرف همانگونه که با انضمام مفهوم عموم، عام و کلی می‌گردد و با انضمام تعین هم شخصی و جزئی خواهد بود بنابراین از انضمام تعین بچیزی نیازی نیست که برای آن چیز تعین دیگری باشد و بالفرض که «تعین» امر وجودی نباشد عدم مطلق نخواهد بود بلکه «عدمی» خواهد بود و امر عدمی فصل واقع می‌شود چنانچه در تعریف انسان آمده که «انسان» حیوان ناطق مائت است بنابراین سخن فخر رازی را اگر تعین امر ثبوتی باشد از عروض آن تعین بر چیزی یا مستلزم دور خواهد شد و یا موجب دو تعین برای شیء واحد سخنی است ناصواب^۲.

۱. والفاضل الشارح ذکر أنّ هذه الحجّة مبنيّة على كون كل واحد من وجوب الوجود و التعین امرأ ثبوتياً حتى يصحّ عليها التلازم ... والحق أنّ الوجوب والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد والانتفاء بذلك ههنا ليس بنافع ولا ضار لأنّ الشيخ لم ينكلم في وجوب الوجود بل نكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن أن يقال أنّه سلبی ... خواجه نصیر الدین طوسی - شرح اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۳ - صفحه ۴۸.

۲. ... أنّ التعین لو كان وصفاً ثبوتياً لكان انضمامه الى غيره بتوقّف على وجود ذلك الغير في الخارج و وجود ذلك الغير في الخارج بتوقّف على نمبته لأنّ ما لا يتعین لا بوجوده في الخارج فإن كان تعین ذلك المعنی في الخارج هو التعین الأوّل الذي فرضنا انضمامه اليه لزوم الدور .. وأن كان تعیناً آخر لزوم أن يكون نشیء تعینان فیکون متعینین فیکون الواحد اثنين و هو محال ... - امام فخر رازی - شرح اشارات - المطبعة الخيرية - المصر - ۱۳۲۵ هـ - ج ۱ - صفحه ۲۰۶.

۳. ... أن الطبايع يتعین بالفصول كالأنواع المركبة من الأجناس والفصول او بنفسها - دنباله پاورقی در صفحه بعد

فخر رازی در اعتراض دیگر خود می‌گوید :

«فرض که دلیل بوعلی را در بودن تعین ذاتی واجب‌الوجود در اثبات توحید بپذیریم ولی برای قول به توحید بر این مبنا تالی فاسد دیگری است و آن اینکه ذات حق تعالی در «وجود» مشارک با ممکنات است و در «تعین» از آنها متمایز است و مابه‌الأشترک غیر از مابه‌الامتیاز است پس ذات حق تعالی مرکب از «وجود» و «تعین» خواهد بود و اگر میان وجود و تعین تلازمی باشد مانند آنکه «وجود» ملزوم «تعین» باشد پس تعین لازم هر وجودی خواهد بود که در این فرض هر وجودی همان واجب‌الوجود متعین خواهد بود و این خلف فرض است. و اگر تعین ملزوم وجود باشد پس تعین علت وجود خواهد بود که لازم خواهد آمد ماهیت تعین بوجود مقدم بر وجود باشد که محال است و اگر میان وجود و تعین ملازمه‌ای نباشد و آن دو واجب هم باشند پس واجب‌الوجود کثیر خواهد بود نه واحد و اگر هیچیک از وجود و تعین واجب نباشند موجب ترکیب واجب تعالی خواهد شد که خلف فرض است»^۱.

خواجه در جواب این اعتراض می‌گوید :

آنچه فخر رازی آورده که با فرض توحید، حق تعالی مرکب خواهد بود از «تعین» که مابه‌الامتیاز است و «وجود» که مابه‌الأشترک میان واجب و ممکن است درست نیست. زیرا «وجود» عارض بر ماهیت حق تعالی نیست از این رو، مابین با وجود ممکنات می‌باشد چون وجود ممکنات عارض بر ماهیات آنها است بنابراین «وجود» مابه‌الأشترک میان واجب و ممکن نمی‌باشد. بعلاوه «وجود» ماهیت نوعی نیست تا در متعین شدن نیاز به تعین زاید داشته باشد چنانچه فخر رازی پنداشته است»^۲.

بقیه باورقی از صفحه قبل - كالأنواع البسطة. ثم هي من حيث كونها طبيعة تصلح لأن تكون عامة و لأن تكون خاصة ... ولو كان التعین بالفرض امراً سلبياً لما كان عدم الشيء المطلق كما ظنه الفاضل بل كان شيئاً عديماً ... - خواجه نصیرالدین طوسی - شرح اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۳ - صفحه ۴۹.

۱. ... هذا المحال لازم ايضاً على القائلين بالوحدة أن ذات الله تعالى تشارك الممكنات في الوجود و تمايز عنها بتعینها و تشخصها و ما به الامتياز مغاير لما به الاشتراك فأذن ذاته مركبة ... فأما أن يكون بين هذين الاعتبارين ملازمة و يكون الملزوم هو الوجود فيلزم أن يكون ذلك التعین لازماً لكل وجود فيكون كل وجود هو ذلك المعين هذا خلف و أما أن يكون بالعكس فيكون الوجود لازماً و معلولاً و يعود الأشكال و أن لم يكن بينهما ملازمة عادت المحالات ... فخر رازی - شرح اشارات - المطبعة الخيرية - المص ۱۳۲۵ هـ - ج ۱ - صفحه ۲۰۷.

۲. قول الفاضل الشارح: الواجب بساوى الممكنات في الوجود ... فليس بشيء، لأن الوجود الغير العارض كماهية يباین الوجود العارض للماهيات بالأعراض ... على أن الوجود ليس طبيعة نوعية بصير اشخاصاً بتعینات زائدة عليه كما ظنه ... شرح اشارات - خواجه نصیر طوسی - ج ۳ - صفحه ۵۰.

«نتیجه بحث»

بوعلی کلام خود را در اثبات توحید واجب‌الوجود چنین به پایان رساند که واجب‌الوجود نه لازم «تعیّن» است و نه عارض بر تعین و همچنین نه ملزوم تعین است و نه معروض آن می‌باشد؛ نتیجه آنکه «تعیّن» ذاتی واجب‌الوجود است از این رو بیش از یک واجب‌الوجود نخواهد بود.

فخر رازی اعتراضاتی بر این کلام بوعلی وارد کرد و از جمله گفت استدلال بوعلی در اثبات توحید وقتی تمام است که «وجوب» امر ثبوتی باشد و حال آنکه «وجوب» امر عدمی است. سپس فخر رازی کلام خود را چنین ادامه داد: فرضاً که «وجوب» امر ثبوتی باشد باز دلیل او در اثبات توحید واجب‌الوجود ناتمام خواهد بود چون «تعیّن» از امور عدمی است. همچنین اعتراضات دیگری که در جای خود بیان شد.

خواجه طوسی به اعتراضات فخر رازی در این مسئله پاسخ داد و از مجموع پاسخهای خود به این نتیجه رسید که دلیل بوعلی در اثبات توحید واجب‌الوجود درست بوده است. اکنون بمطلبی اشاره می‌کنیم و آن اینکه: فخر رازی که اعتراضاتی بر دلیل بوعلی در اثبات توحید واجب‌الوجود وارد نموده ظاهراً بنظر خود او هم آن اعتراضات قطعیت نداشته است چون در «المباحث‌المشرقیه» که آن را قبل از «شرح اشارات» تألیف کرده دلایلی ذکر می‌کند مبنی بر اینکه «وجوب» امر عدمی است که همانها را در «شرح اشارات» آورده که از او نقل کردیم؛ و در قبال آن دلایل دیگری می‌آورد در اینکه «وجوب» امر ثبوتی است از جمله چنین می‌گوید:

«وجوب تأکد وجود است اگر وجوب وصف عدمی باشد لازم می‌آید که شیء بنقیض خود متاكد شده باشد و این محال است»^۱.

و باز در مورد دیگر از «المباحث‌المشرقیه» می‌گوید:

«وجوب عبارت از استحقاق وجود است که در قبال آن عدم استحقاق وجود قرار دارد و عدم استحقاق وجود بر ممتنع و ممکن هر دو صادق است و عدم استحقاق وجود امر ثبوتی نیست پس استحقاق وجود که عبارت از «وجوب» است باید از امور ثبوتی باشد»^۲.

۱. ... أن الوجوب تأكد الوجود فلو كان وصفاً عدمياً لكان الشيء متأكداً بنقيضه و ذلك محال ... فخر رازی -

المباحث‌المشرقیه - ج ۱ - صفحه ۱۱۶.

۲. ... أن استحقاق الوجود في مفاصلة لا استحقاق الوجود و لا استحقاق الوجود بصدق على الممتنع والممكن ... والصادق على المعدوم يمنع أن يكون ثبوتياً فأذاً لا استحقاق الوجود وصف سلبي - دنباله پاورفی در صفحه بعد

سپس در پایان این بحث در «المباحث المشرقیة» چنین یادآوری می‌نماید:

«دلایلی آوردیم که «وجوب» امر عدمی است و همچنین دلایلی بر اینکه «وجوب» امر ثبوتی است و دلایل هر دو قسمت قوی بودند از این رو تشخیص قول حق در این مسئله بر ما مشکل شد و توفیق تشخیص قول حق در این مسئله را از حق تعالی مسئلت می‌دارم»^۱

بنابراین فخر رازی که در «شرح اشارات» اعتراض خود را بر دلیل بوعلی در اثبات توحید واجب‌الوجود مبتنی بر این نموده که «وجوب» امر عدمی است خود او در این حکم که آیا «وجوب» امر عدمی است یا ثبوتی مردّد است.

فخر رازی که در «شرح اشارات» بر دلیل بوعلی بر توحید واجب‌الوجود از این راه که «وجوب» و «تعیّن» از امور عدمی هستند اعتراضاتی وارد کرد. لازمه این کلام او این می‌شود که واجب‌الوجود امر عدمی است او که خود موخّد است در حلّ این اشکال چه اندیشیده است؟ شاید توجه به این نوع اعتراضات بوده که خواجه می‌گوید: پاسخ اعتراضات فخر رازی واجب است تا عقاید دیگران به پیروی از او فاسد نگردد، چنانچه در صفحه ۲۳۱ به آن اشارت رفت.

آنچه هم که خواجه در جواب اعتراض فخر رازی بیان داشت که «فرضاً «وجوب» امر عدمی باشد ولی بوعلی از «وجوب» سخن بمیان نیاورده است و کلام او در «واجب‌الوجود» است این کلام خواجه با عبارت بوعلی که در ابتداء این بحث آوردیم که فرمود: «واجب‌الوجود المتعیّن» مطابقت دارد.

از جمله اعتراض فخر رازی بر دلیل توحید واجب‌الوجود بر این متکی بود که «تعیّن» امر عدمی است.

می‌گوئیم تعیّن که همان تشخّص است سبب وجود اشیاء است و از مسلمات حکما است که: «تا چیزی تشخّص پیدا نکند موجود نمی‌شود»^۲.

اگر تعیّن امر عدمی باشد چگونه ممکن است سبب وجود اشیاء باشد.

بنیبه باورفی از صفحه قبل - فیجب أن يكون استحقاق الوجود وصفاً ثبوتياً ... ماخذ قبل - ج ۱ - صفحه ۱۱۵.

۱. ... هذه كلمات مشكلة نسأل ... تعالی التوفیق لتحقیق الحق فیها. المباحث المشرقیة فخر رازی - ج ۱ -

صفحة ۱۱۸.

۲. النبی، ما لم ینشخص لم یوجد

اعتراض فخر رازی بر بوعلی در کثرت ماهیت نوعی بماده و جواب خواجه به آن بوعلی در «اشارات» در بیان اینکه کثرت ماهیت نوعی بماده است می‌گوید:

«تعیین در ماهیت که ذاتی آن باشد از دو صورت خارج نیست یکی آنکه «تعیین» لازم ماهیت نوعی باشد که در این فرض نوع منحصر بفرد خواهد بود هر چند از لحاظ اینکه تعیین ذاتی ماهیت نیست معلول غیر است و دیگر آنکه «تعیین» لازم ماهیت نوعی نباشد که در این فرض افراد ماهیت متعدد خواهند بود و ماهیت هم قابل حمل بر افراد و تعدد افراد هم ناشی از علت خواهد بود و قوه‌ای که تأثیر آن علت را پذیرد یا ماده خواهد بود نظیر آنچه در صورت جسمیه است یا موضوع و محل مانند دو سیاهی یا دو سفیدی که تعدد بلحاظ تعدد محل ماهیت سیاهی و سفیدی می‌باشد»^۱

فخر رازی اعتراضش بر این کلام چنین است:

«کثرت امور متمائل اگر به کثرت ماده باشد لازم می‌آید کثرت ماده هم بماده دیگر باشد و بهمین ترتیب که موجب تسلسل باطلی خواهد شد. کلاً کثرت امور متمائل بماده با اصول فلسفی حکما موافق نیست. چون به اعتقاد حکما وجود واجب مساوی با وجود ممکن است و وجود واجب که مجرد از ماده و ماهیت است چگونه ممکن است اختلاف وجود واجب و ممکن بماده باشد»^۲.

خواجه چنین جواب می‌دهد:

«آن چیز که خودبخود قابل کثرت نباشد محتاج به چیزی خواهد بود که کثرت ذاتی آن باشد و آن ماده است. ماده که ذاتاً کثرت می‌پذیرد، در قبول کثرت به امور دیگری نیازی نخواهد داشت و احتیاج ماده در کثرت فقط به فاعل است که آن را کثیر نماید.

گاه هم چیزی که خودبخود قابل کثرت نباشد و نیاز بماده هم نداشته باشد، کثرت آن بماهیات است مانند امور متمائل در امر عارضی - مانند سفیدی در سنگ و انسان و گیاه که

۱... أن الأنسباء التي لها حد نوعي فأنها تختلف بعقل آخر و أنه إذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلة و هي المادة ثم بتعين الآن تكون في طبيعة من حق نوعها أن يوجد شخصاً واحداً و أما إذا كان يمكن في طبيعة نوعها أن يحمل على كثيرين فتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان و لا بياضان في نفس الأمر إذا كان لا اختلاف بينهما في الموضع... - منن اشارات بوعلی - نقل از شرح خواجه ج ۳ - صفحه ۵۱.

۲... أن وقعت المساعدة على هذه القاعدة لكنها لا تمنى على اصولهم لأن عندهم الوجود الواجب مساو لوجود الممكن مع أن الوجود الواجب هو المتماثل للعلل - شرح اشارات - المطبعة الخيرية - مصر ۱۳۲۵ هـ - صفحه ۲۰۸.

کثرت سفیدی بماهیت سنگ و انسان و گیاه است - و گاه کثرت بفصل است مانند امور متمائل در جنس. نیاز بماده در کثرت فقط در امور متمائل در نوع صادق است چون وجود خارجی آنها محتاج بعوارض غریبه است که آن عوارض مادی اند بنابراین فخر رازی که پنداشته کثرت امور متمائل اگر بماده باشد لازم می آید کثرت ماده هم بماده دیگر باشد درست نیست. چون کثرت همه امور متمائل بماده نیست. دیگر آنکه از نیاز امور متمائل در کثرت بماده لازم نمی آید که ماده هم در کثرت به امر دیگری محتاج باشد چون کثرت ماده ذاتی آن است. فخر رازی که می گوید: کثرت امور متمائل بماده با اصول فلسفی حکما موافقت ندارد چون حکما وجود واجب را مساوی با وجود ممکن می دانند با این وصف اختلاف واجب و ممکن بماده نیست چون واجب فاقد ماده است. جواب آن است که احتیاج بماده در کثرت، مخصوص اموری است که متمائل در نوع باشند. و چون وجود ماهیت نوعی نیست پس «کثرت وجود» به ماده نخواهد بود»^۱.

«نتیجه بحث»

در مسئله کثرت ماهیت بماده، اعتراض فخر رازی آن بود که اگر کثرت ماهیت بماده باشد لازم می آید که کثرت ماده هم بماده دیگر باشد و این موجب نسلسل باطل است. خواجه جواب داد که کثرت ماده ذاتی آن است از این رو ماده در کثرت نیاز به امر دیگری ندارد. دیگر آنکه کثرت در تمام امور بماده نیست به بیانی که گذشت فقط در امور متمائل در نوع کثرت بماده است و «وجود» که ماهیت نوعی نیست از این رو اختلاف وجود میان واجب و ممکن بماده نخواهد بود.

قطب رازی هم در محاکمات اعتراض فخر رازی را وارد نمی داند و نسبت به جواب خواجه هم اعتراضی ندارد، فقط قسمتی از جواب او را اصلاح می کند و می گوید:

«خواجه که کثرت ماده را ذاتی آن می داند، درست نیست چون صورت علت وجود ماده

۱. فالجواب عنه: أن الشيء الذي لا يكون بذاته قابلاً للتكثير يحتاج في أن يتكثر إلى شيء يقبل التكثير لذاته و هو المادة و أمّا الذي يقبل التكثير لذاته ... لا يحتاج في أن يتكثر إلى قابل آخر بل يحتاج إلى فاعل يكثره فقط و اعلم أن هذا الحكم ليس على كل الأشياء متماثلة كيف اتفق فإن المماثلات بامر عارض إنما تتكثر بما هيئاتها ... فإن المماثلات بالجنس إنما تتكثر بفصولها بل هو خاص بمماثلات نوعيه محضه من شأنها أن توجد في الخارج غير مختلفة إلا بالعوارض و لما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقص الذي أورده الفاضل الشارح ...
 خواجه نصیرالدین - شرح اشارات - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۳ - صفحه ۵۳.

است و عوارض ماده که متوقف به وجود ماده‌اند علت آنها نیز صورت خواهد بود پس بهتر بود که خواجه می‌گفت: کثرت ماده بکثرت صورت است و کثرت صورت هم بماده خواهد بود نه بکثرت ماده و با این بیان دوری هم لازم نمی‌آید^۱

فخر رازی که می‌گوید: حکما وجود واجب را مساوی با وجود ممکن می‌دانند. گرچه خواجه جواب داد به بیانی که گذشت جواب دیگری هم که می‌شود به آن داد این است که فخر رازی که این نسبت را به حکما می‌دهد اقلأ در یک مورد از یک فیلسوف استناد می‌جست. و اگر در این فکر می‌بود که سند نقل کند، شاید چنین نسبتی را به حکما نمی‌داد و اگر اعتقاد خود او چنین باشد که وجود واجب مساوی وجود ممکن است لازمه چنین اعتقادی ترکیب واجب تعالی از مابه‌الأشترک و مابه‌الأمتیاز می‌شد و حق تعالی مبری از آن است. وجود حق تعالی همان وجود خاص او است که مغایر با وجود عام انتزاعی است و همچنین مغایر با سایر وجودات خاصه است. و چون وجود مشکک است حقیقت هر مرتبه‌ای از آن مخالف با حقیقت سایر مراتب آن است.

۱. فوله: أن المادة تقبل الكثرة لذاته ... ليس كذلك فأَنَّ الصورة لما كانت علّة لوجود المادة كان عوارضها المبروفة على وجودها بحسب الصورة ... فالحق في الجواب أن نكثر المادة بحسب تكثر الصورة و تكثرها ليس لتكثر المادة بل للمادة نفسها فلا دور ... محاکمات قطب رازی -- ذیل صفحه ۵۳ شرح خواجه بر اشارات - ج ۲.

اعتراض فخر رازی بر بوعلی در عدم جواز علم حق تعالی بجزئیات بر وجه جزئی و جواب خواجه به آن

بوعلی را کلامی است مبنی بر اینکه علم حق تعالی بجزئیات بر وجه جزئی ممکن نیست، فخر رازی بر آن اعتراض وارد کرده و خواجه جواب داده است که کلام هر یک را بترتیب می‌آوریم.

بوعلی در «اشارات» در مسئله علم حق تعالی در بیان اقسام صفات چنین می‌گوید:

«صفات اشیاء بر چند قسم‌اند: ۱ - صفت حقیقه محضه، صفتی مقرر در موصوف است بدون اینکه اضافه‌ای بچیزی داشته باشد مانند سفید بودن که «تغییر» در آن موجب تغیر موصوف است. ۲ - صفت حقیقه ذات اضافه که تغیر در اضافه موجب تغیر صفت نیست مانند صفت قدرت که اضافه قدرت اولاً و ذاتاً بر تحریک مطلق است و ثانیاً و بالعرض مثلاً اضافه بر تحریک زید دارد با معدوم شدن زید که مضاف است در اضافه قدرت بر تحریک زید تغیر حاصل خواهد شد لیکن اضافه قدرت بر تحریک مطلق بحالت خود باقی است. ۳ - تغیر در اضافه صفت حقیقی ذات اضافه موجب «تغیر» در صفت حقیقی باشد که موجب «تغیر» موصوف است مانند صفت علم، علم به اینکه زید در خانه نیست و سپس زید در خانه پیدا شود، «تغیر» مضاف جزئی سبب «تغیر» اضافه و صفت علم هر دو می‌باشد، از این رو سبب تغیر موصوف خواهد بود. ۴ - صفت اضافه محضه مانند بودن در سمت راست یا در سمت چپ چیزی. حق تعالی که تغیر ناپذیر است تغیر در صفت حقیقه محضه او مانند صفت حیات و همچنین تغیر در صفت حقیقه ذات اضافه او مانند «علم» که تغیر در اضافه، موجب تغیر صفت است جایز نیست. علم حق تعالی به امور جزئی بر وجه کلی - یعنی از طریق علم بعلم - است تا تغیر امور جزئی موجب تغیر علم حق تعالی نگردد»^۱.

اعتراض فخر رازی بر این کلام بوعلی چنین است:

«بوعلی که بیان داشت علم حق تعالی به امور جزئی بر وجه جزئی درست نیست چون تغیر اضافه علم، سبب تغیر صفت علم می‌گردد و تغیر صفت، سبب تغیر موصوف یعنی ذات

۱. فد لتغیر الصفات للأشیاء علی وجه منها مثل أن یسود الذی کان ابیض ... منها مثل أن یكون الشیء قادراً علی تحریک جسم ما فلو عدم ذنک الجسم استحال أن یقال أنه قادر علی تحریکة فاستحال اذن ... لکن من غیر تغیر فی ذاته بل فی اضافه ... منها مثل أن یكون الشیء عالماً بأن شیئاً نیس ثم یحدث الشیء فیصیر عالماً بأن الشیء، أیس فتتغیر الأضافة والصفة المضافة معاً ... و كذلك، بمبدأ و شمالاً هو اضافه محضه ... متن اشارات بوعلی - نقلی از شرح خواجه - ج ۳ - صفحه ۳۱۱.

باری تعالی است چنین کلامی درست نیست چون به اعتقاد حکما اضافات موجود در خارج اند همچنین آنان «تغییر» اضافات عارض بر ذات حق تعالی را جایز می دانند و این بمنزله حکم بجواز حدوث صفتی در ذات حق تعالی است و یا حکم بزوال صفتی از او می باشد چون میان تغیر در صفت حقیقیه حق تعالی و تغیر در اضافات عارض بر ذات او جل ذکره فرقی نیست و فرضاً که تغیر در صفت حقیقیه حق تعالی محال می باشد. علم از صفات حقیقیه نیست به اعتقاد ما علم از مقوله اضافه است پس تغیر در علم تغیر در مجرد اضافه است و حکما تغیر در اضافه عارض بر حق تعالی را جایز می دانند پس تغیر در علم حق تعالی جایز خواهد بود. بنابراین کلام بوعلی مبنی بر اینکه علم حق تعالی بجزئیات بر وجه جزئی محال است کلام درستی نیست.^۱ خواجه در جواب این اعتراض می گوید:

«مراد حکما از جواز تغیر در اضافه عارض بر حق تعالی اضافه ای است که تعلق موصوف و صفت به آن بالعرض باشد مانند اضافه قدرت بر تحریک زید که تغیر آن موجب تغیر صفت نمی باشد. بعلاوه اضافه در ذهن حاصل است نه در خارج از این رو تغیر مضاف فقط موجب تغیر اضافه خواهد بود نه مضاف الیه برخلاف تغیر در صفت که موجب تغیر موصوف است. بنابراین میان «تغیر» در اضافه و تغیر در صفت فرق می باشد.^۲

۱. ... الأضافات عندكم امور موجودة في الخارج فإذا جوزتم التغير في الأضافات المعارضة لذات الله تعالى فقد جوزتم أن تحدث في ذاته صفة بعد عدها أو تزول عنها صفة بعد وجودها فيها و إذا جوزتم ذلك مهينا فلم لا تجوزون مثله في الصفات الحقيقية و أي دليل يدل على الفرق بينهما ثم الآن وقعت المساعدة على أن التغير في الصفات الحقيقية لله تعالى محال فلم قلتم أن العلم من الصفات الحقيقية بيانه أن العلم عندنا نسبة بين العالم والمعلوم ... فالتغير في العلم تغير في مجرد الأضافة و ذلك غير مستنع ... إذا كان كذلك سقطت حجبتهم على الفدح في علم الله تعالى بالجزئيات ... فخر رازی - شرح اشارات - انتشارات خیریه - المصر ۱۳۲۵ هـ - ج ۲ - صفحه ۷۶.

۲. ... الأضافة التي يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف و لا الصفة المتفردة فيها بالذات بل بالعرض و معناه ليس ألا وقوع الشيء الذي يظن أن الأضافة عارضة له كالتفرد على تحريك زيد مثلاً نحت ما عرضت الأضافة له كالتفرد على التحريك المطلق على أن وجود الأضافة هو كونه الشيء بحيث يعقل له امر بالتقياس الى غيره و لا يكون لذلك الأمر وجود غير هذا التعلق فلا يحدث من تغير الغير تغير في الشيء بل تغير في الأمر المعقول فقط ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - ج ۳ - صفحه ۳۱۵.

«نتیجه بحث»

بوعلی بیانی داشت که علم حق تعالی به امور جزئی بر وجه جزئی جایز نیست. فخر رازی بر این کلام بوعلی اعتراضی وارد نمود و خواهجه به اعتراض او پاسخ داد که تکرار نمی‌کنیم، لیکن آنچه تأیید می‌کند جواب خواهجه را این است که فخر رازی گاه می‌گوید علم از مقوله اضافه است «تغییر» در علم حق تعالی «تغییر» در اضافه محضه عارض بر ذات حق تعالی می‌باشد که حکما آن را جایز می‌دانند نه آنکه «تغییر» در صفت حقیقیه او باشد و در مورد دیگر می‌گوید: «تغییر» در اضافه عارض بر ذات حق تعالی همانند «تغییر» در صفت حقیقیه او است و فرقی میان آن دو نیست. که در واقع فخر رازی «تغییر» در صفت حقیقیه باری تعالی را هم جایز دانسته و هم جایز ندانسته است.

فخر رازی که در «شرح اشارات» بر این کلام بوعلی که: علم حق تعالی بجزئیات بر وجه جزئی محال است تشکیک می‌کند. در «المباحث المشرقیه» آن را مورد تأیید قرار داده است کلام او در «المباحث المشرقیه» چنین است:

«اگر حق تعالی علم حاصل کند که مثلاً زید در خانه است پس از خروج زید از خانه اگر علم حق تعالی بحالت اول خود باقی باشد اعتقادش جهل خواهد بود که بر خدا محال است و همچنین موجب «تغییر» در علم او خواهد شد چون اعتقادش در قبل از خروج زید، علم است و بعد از خروج جهل و اگر علم حق تعالی بحالت اول خود باقی نماند «تغییر» در علم حق تعالی حاصل خواهد شد که محال است»^۱.

بنابراین اقوال فخر رازی بر اینکه علم حق تعالی بجزئیات بر وجه جزئی ممکن است یا نه بظاهر متناقض اند.

از طرفی فخر رازی در «شرح اشارات» اعتقاد پیدا کرده که علم حق تعالی بجزئیات بر وجه جزئی جایز است چون علم از مقوله اضافه است لذا «تغییر» در اضافه عارض بر حق تعالی موجب تغیر ذات حق تعالی نخواهد شد. لیکن او علم را در بعضی از موارد از «مقوله کیف» می‌داند؛ چنانچه در «شرح اشارات» خود می‌گوید:

۱... لو كان الباري تعالى عالماً بأن زيداً في الدار فإذاً خرج زيد عن الدار فلا يخلو أما أن يبقى علمه المتعلق بأنه في الدار أو لا يبقى و محال أن يبقى لو جهين أما أولاً فلأنه لو كان معتقداً لكونه في الدار بعد خروجه عنها كان ذلك الاعتقاد جهلاً والجهل على الله تعالى محال و أما ثانياً فلأن ذلك بوجوب التغير لأن ذلك الاعتقاد كان علماً قبل خروجه عن الدار و صار جهلاً بعد خروجه عنها و أن لم بين ذلك الاعتقاد بل حصل عقبه اعتقاد آخر فقد وقع التغير في العلم و ذلك على الله تعالى محال... المباحث المشرقیه - ج ۲ - صفحه ۲۷۶.

در مورد ادراکاتی که مدرک (بفتح راء) در خارج نباشد باید علم را از «مقوله کیف» دانست زیرا چیزی که در خارج نباشد اضافه بر آن ممکن نیست پس در این فرض «علم» را از مقوله اضافه دانستن محال است^۱.

فخر رازی که «علم» را در تمام موارد از مقوله اضافه نمی‌داند لازم بود بر او برای آن مورد که علم را از مقوله کیف می‌داند در جواز علم حق تعالی بجزئیات بر وجه جزئی بیان دیگری می‌نمود.

۱. و أمّا الأدراکات الّتی بمکن حصولها عند عدم مدرکاتها فی الخارج لا یفدح فیها هذا الاحتمال (ای احتمال آن بودن ادراک بمعنی حصول الصورة فی الذهن) لأنّ الأضافة الی الشّیء نستدعی وجود ذلك الشّیء، فأذا لم یکن ذلك الشّیء موجوداً فی الخارج استحال أنّ یكون الأدرک عبارة عن الأضافة .. شرح فخر رازی بر اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۳۱.

اختلاف خواجه و فخر رازی در نفی قصد و غرض از فعل حق تعالی

از مسائل اختلافی میان فلاسفه و متکلمین این است که فعل حق تعالی بر قصد و غرض است یا نه، و از مسائل اختلافی میان خواجه و فخر رازی نیز می‌باشد از اینکه فخر رازی نظر خود را در «شرح اشارات» در مخالفت با قول بوعلی که معتقد به «نفی غرض» در فعل حق تعالی است آورده است، ابتدا کلام بوعلی را از «اشارات» او می‌آوریم، سپس نظرات فخر رازی و خواجه را می‌آوریم و به بررسی می‌پردازیم.

بوعلی در «اشارات» بر نفی غرض در فعل موجودات عالی - حق تعالی و عقول - می‌گوید: «موجود عالی کار را بخاطر سافل انجام نمی‌دهد، بطوری که کار برای سافل، غرض برای فعل او باشد و از اینکه بعضی می‌گویند فعل حق تعالی مبنی بر غرض است و غرضش این است که فعل چون ذاتاً نیک و برای دیگران سودمند است. جواب آن است که حسن ذاتی فعل کافی در انجام فعل نیست. مگر آنکه فاعل آن را «بقصد تحسین» یا «رفع مذمت» انجام دهد. اگر پرسند چنانچه جهان هستی معلول قصد و اراده حق تعالی نباشد به این دلیل که عالی را غرضی در سافل نیست و معلول طبیعت و تصادف هم که نیست پس آفرینش هستی بچه صورتی بوده است. جواب آن است که تمثیل نظام کلی عالم بوجه احسن در علم باری تعالی موجب شد که موجودات این عالم در یک نظم و ترتیب معقول از حق تعالی صادر شوند، پس فعل حق تعالی مبنی بر «عنایت» است نه مبنی بر قصد و غرض»^۱.

فخر رازی در «شرح اشارات» بر این کلام بوعلی که فعل حق تعالی مبنی بر قصد و غرض نیست، اعتراضی دارد به این بیان:

«حکما که می‌گویند هر کس فعلی را بقصد انجام دهد، انجام آن فعل برای او از ترک فعل «اولویت» داشته است برای این است که معتقدند اگر فعل و ترک فعل نسبت بفاعل مساوی باشد برای فاعل انتخاب فعل و ترک آن ممکن نیست. و اگر فعل برای فاعل «اولویت» داشت قصدش از انجام فعل همان «اولویت» یعنی همان تحصیل ستایش یا رفع نکوهش است از این رو فاعل بقصد، در صدد تکمیل خود است. این دلیل که ما آن را از جانب آنان تقریر کردیم، در دلالت بر مقصود آنان که حق تعالی فاعل بقصد نیست، کفایت نمی‌کند چون دلیل خطابی است. فرضاً

۱. والعالی لا یكون طالباً لأجل السافل حتى یكون ذلك جارياً منه مجرى الغرض ... واعلم أن ما يقال من أن فعل الخیر واجب حسن فی نفسه، شیء لا مدخل فی أن یختاره الغنی إلا أن یكون الأتیان بذلك الحسن بنزهه و بزرگه ... لاتجد أن طلبت مخلصاً إلا أن تفوز: أن تمثّل النظام الكلی فی العلم السابق بمبض منه ذلك النظام علی ترتبه معقولاً فیضانه و هذا هو العنايه ... متن اشارات - بنغل ار شرح خواجه - ج ۳ - صفحه ۱۴۹.

حق تعالی فعل نیک را بجهت «اولویّت» انجام دهد مانند آنکه انجام فعل نیک سبب تحسین یا موجب رفع نکوهش از او شود، چرا تحصیل چنین «اولویّتی» بر حق تعالی جایز نباشد، چون این یک مسئله اختلافی است استناد به محل نزاع درست نیست»^۱.

خواجه در جواب اعتراض فخر رازی بر نفی غرض از فعل حق تعالی می گوید:

«مقصود بوعلی آن نبود که هر فاعل به اراده‌ای درصدد تحصیل کمال است، بلکه آن را بعنوان مقدمه‌ای بر «نفی غرض» در افعال مبادی عالیّه آورده است، سپس در بیان این مطلب که با «نفی غرض» در فعل حق تعالی صدور نظام احسن هستی بچه کیفیتی بوده یادآور شد که صدور نظام احسن بر وجه «عنایت» است. فخر رازی که می گوید: حکماء حق تعالی را فاعل بقصد نمی دانند چون فاعل بقصد در پی تحصیل کمال است و سپس نظر آنان را تضعیف نمود به این بیان که محال بودن تحصیل کمال بر حق تعالی درست نیست، چون استناد آن بمحل نزاع است. جواب آن است که کسب کمال به این جهت بر حق تعالی جایز نیست که بدون آن «فائده» حق تعالی فاعل تام نخواهد بود، در حالی که او فاعل تام است. آنچه هم که می گوید «دلیل حکما در «نفی غرض» از فعل حق تعالی خطابی است نه برهانی» چنین نیست و قضاوت را به اهل انصاف وامی گذاریم»^۲.

۱... الدلیل عنی أنّ کلّ من فعل فعلاً بالصدق والأرادة فلا بدّ و أنّ یكون ذلك الفعل أولى به فی اعتقاده من ترکه لأنّه ان كان الفعل والترک بالنسبة الیه فی اعتقاده علی السواء استحال منه احد الطرفين عنی الآخر و کلّ من كان الفعل أولى به من ترک فأنّه یطلب بالفعل استفادة تلك الأولویة فثبت أنّ کلّ فاعل بالصدق فأنّه لا بدّ و أنّ یكون مستکلمة بذلك الفعل... و اعلم أنّ الحجّة بعد تقریرها و نهذیبها خطابیة لأنّه ان عنیت أنّه منی فعل ما وجب علیه ثم یکن مستحقاً للذم فلم قلتم أنّ ذلك محال... و نم لا يجوز أنّ یكون الله تعالی مستفیداً تحصیل هذه الأولویة لنفسه او رفع تلك المذمة بالفعل فأنّ النزاع ما وقع الآفیه... - شرح فخر رازی سر اشارات - ج ۳ - صفحه ۷.

۲. اقول لیس مقصوده هو أنّ کلّ فاعل بالأرادة مستکمل بل هو مقدمه فی اثبات المقصود والمقصود نفی الغرض عن افعال المبادی العالیّه... ثم ذکر أنّ نظام الکائنات مع نفی الغرض عن مبادیها کیف یصدر عنها ذکر أنّه هو الذي یعبّر عنه بالمنايات والجواب عن قوله، لم لا يجوز أنّ یكون الله تعالی مستفیداً للأولویة او دفع المذمة أنّ یقال: لأنّ المستفید لشیء لا یكون تاماً أنّ لم یکن ذلك انشیء، والحکم بأنّ هذالبيان افتناعی او لیس مقوض انی من نظر فی الکلامین وانصف... خواجه نصرالدین طوسی - شرح اشارات - انتشارات جردی - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۳ -

«نتیجه بحث»

بوعلی در «اشارات» بر نفی غرض در افعال حق تعالی دلیل ارائه نمود و فخر رازی در «شرح اشارات» بر آن اعتراض وارد کرد و از قول بوجود «غرض» در افعال حق تعالی جانب‌داری کرد. فخر رازی در موردی از «المباحث‌المشرقیه» هم قائل بوجود غرض در فعل حق تعالی است و سخنش در این کتاب چنین است: «حکما که می‌گویند: اگر فعل حق تعالی مبنی بر «غرض» باشد پس حق تعالی در طلب کمال است و طلب کمال بر حق تعالی محال است، چون لازمه‌اش نقص و فقر و احتیاج حق تعالی است. این دلیل ناتمام است چون صدق نقص و فقر و احتیاج بر حق تعالی به این معنی است که حق تعالی طالب حالتی باشد که فاقد آن است در حالی که صدق این امر بر حق تعالی منع و محذوری ندارد»^۱.

باز در جای دیگر در «المباحث‌المشرقیه» می‌گوید:

«حکما که قائلند حق تعالی در ذات خود کامل بوده و تمام کمالات ذاتی او است و از این رو طلب کمال بر او محال است، اعتقاد درستی نیست چون قول به اینکه تمام کمالات ذاتی حق تعالی است محل نزاع است»^۲.

لیکن در جای دیگر در «المباحث‌المشرقیه» عقیده حکما را پذیرفته و از فعل حق تعالی «نفی غرض» می‌نماید و سخن او در این مورد چنین است: «آنکس که در فعلش «غرض» باشد ناقص است زیرا فعل و ترک فعل که نسبت بفاعل مساوی بود، هیچیک «غرض» فاعل نخواهد بود. ولی اگر فعل «اولویت» داشت و آن را ترک کند فاقد آن «اولویت» می‌گردد و ناقص خواهد بود، پس هر فاعل که در فعلش «غرض» باشد ناقص است و فعلش سبب کمال او است»^۳.

۱. قالت الحكماء لا يجوز أن يكون صدور الممكنات عن الباري تعالى لأجل غرض له واحتجوا عليه بأن واجب الوجود يستع أن يكون طالباً لكمال يعود اليه ... و كل ما كان كذلك كان ناقصاً و كان فقيراً و محتاجاً الي كسب لقاتل ان يقول: الممنى بقولكم أنه ناقص و فقير و محتاج هو أنه طالب لحصول حالة غير حاصلة في الحال و هذا هو نفس المطلوب - امام فخر رازی - المباحث‌المشرقیه - ج ۲ - صفحه ۴۸۵.

۲. قولهم ... أنه كامل لذاته فيكون كل الكمالات حاصلة له فيستحيل منه طلب شيء من الكمالات ... لقائل أن يقول: لو ثبت أن كل الكمالات ذاتي له لكان المقصود حاصلاً لكن النزاع ليس إلا فيه مأخذ قبل - صفحه ۴۸۶.

۳. ... كل من فعل فعلاً لغرض فهو ناقص برهانه: أن الذي يفعل لغرض أن كان وجود ذلك الفعل و عدمه بالنسبة اليه على الشراء ... فحينئذ لا يكون احد الجانبين غرضاً للفاعل ... و أن كان وجود الفعل ارجح و اولى للفاعل فالفاعل إذا لم يفعل ذلك الفعل لم تحصل له تلك الأولوية و لا شك أن حال الفاعل عند عدم تلك الأولوية انقص من حاله عند حصول تلك الأولوية فثبت أن كل فاعل يفعل لغرض فإنه يكون ناقصاً في نفسه و يكون ذلك الفعل سبباً لكماله ... امام فخر رازی - المباحث‌المشرقیه - مكتبة الأسدی - تهران ۱۹۶۶ - ج ۱ - صفحه ۵۲۲.

فخر رازی در «محصل» هم تصریح می‌کند که در فعل حق تعالی «غرض» نیست و در آنجا چنین می‌گوید:

«در فعل حق تعالی غرض نیست برخلاف معتزله و فقها که فعل حق تعالی را مبتنی بر غرض می‌دانند»^۱.

آنچه تا اینجا از فخر رازی آوردیم بخوبی معلوم می‌دارد که اقوالش در اینکه فعل حق تعالی دارای غرض است یا نه، متناقض بود.

خواجه نصیر طوسی هم طبق آنچه از «شرح اشارات» او آوردیم نظر حکما یعنی «نفی غرض» در فعل حق تعالی را تأیید کرد و اعتراض فخر رازی را در قول به «نفی غرض» در فعل حق تعالی جواب داده ولی در «تجريد الکلام» هم عقیده با متکلمین است و تصریح می‌کند که فعل حق تعالی مبنی بر قصد و غرض است و کلامش چنین است:

«از نفی غرض در فعل حق تعالی لازم می‌آید که فعل او عبث و بیهوده باشد و لازمه قول بوجود غرض در فعل حق تعالی این نیست که فائده‌ای برای حق تعالی داشته باشد»^۲.

در «تلخیص المحصل» هم نظر متکلمین را پذیرفته و قائل به وجود غرض در فعل حق تعالی گردیده چنانکه گوید:

«فخر رازی «نفی غرض» در فعل حق تعالی نموده و این قول درست نیست. چون لازم می‌آید که علم منافع اعضاء و قواعد علوم حکمی از طبیعیات و هیئت ... باطل باشند و همچنین لازم خواهد آمد که علل غائی از اعتبار ساقط گردند ...»^۳.

تا اینجا آنچه از خواجه آوردیم معلوم شد که اقوال او هم در مسئله وجود «غرض» در فعل حق تعالی با هم مخالف‌اند.

اکنون مطلبی را یادآوری می‌نمائیم شاید در حل تناقض گفتار آنکس که هم قائل بوجود «غرض» در فعل حق تعالی است و هم «نفی غرض» از فعل او جل ذکره نموده مفید واقع گردد و

۱. ... لايجوز أن يفعل الله تعالى فعلاً لغرض خلافاً للمعتزلة والفقهاء ... امام فخر رازی - محصل - المطبعة الحسينية - مصر ۱۳۲۳ هـ - صفحه ۱۴۸.

۲. ... و نفی الغرض بسننزم العبث و لا يلزم عوده اليه .. تجريد الکلام - نقل از شرح علامه حلی - مطبعة علميه - قم - صفحه ۲۲۸.

۳. قوله: الفاعل بغرض مستكمل بغرض، حکم اخذه من الحكماء ... و ألا لبطال علم منافع الأعضاء و قواعد العلوم الحكيمه من الطبيعيات و علم الهيئة و ... و استقطت العلل الغائية بأسرها من الاعتبار .. خواجه نصيرالدين طوسی - تلخيص المحصل - (حاشية محصل) - انتشارات حسينيه - مصر ۱۳۲۳ هـ - صفحه ۱۴۹.

آن اینکه «غرض» و «غایت» و «فائده» اصطلاحاتی هستند و دارای مفاهیم مختلف می‌باشند. «غایت» در نزد حکما عبارت از نتیجه‌ای است که فعل بخاطر آن انجام شود لذا تصور غایت محرک فاعل در انجام فعل است.

«فائده» اعم از غایت است و آن نتیجه‌ای است که از فعل حاصل گردد، خواه در شروع فعل مورد توجه باشد و خواه نباشد. هم‌چنین «غرض» در اصطلاح حکماء فائده‌ای است که تکمیل ذات فاعل کند، چنانچه در اصطلاح اهل عرف عبارت از اذیت و آزار دیگران و یا سود حاصل از راه نامشروع است.

وقتی که می‌گوئیم: فلانی در سخن خود غرضی داشته است. مراد آن است که قصد او اذیت دیگران و یا قصدش نامشروع بوده است.

با توجه به آنچه گفته شد ممکن است در آن مورد که خواجه علیه‌الرحمه «نفی غرض» از فعل حق تعالی می‌کند، مرادش نفی غرض به اصطلاح حکما باشد به این معنی که حق تعالی از فعل خود قصد تکمیل ذات خود ندارد. ولی در آن مورد که می‌گوید فعل حق تعالی مبنی بر غرض است، ممکن است مرادش غرض مصطلح در نزد حکما نباشد، بلکه بمعنی حکمت و مصلحت باشد، یعنی حق تعالی فعل بی مصلحت ندارد، چنانچه عبارت او را که از «تلخیص المحصل» او نقل نمودیم صراحت در این امر دارد. لیکن این توجیه را در رفع تناقض اقوال فخر رازی نمی‌توان به‌کار گرفت چون او در موردی تصریح نمود که مفهوم ناقص و محتاج بر حق تعالی صادق است به این معنی ممکن است حق تعالی طالب حالتی باشد که برای او حاصل نیست و یا آنکه می‌گوید: آنچه حکما معتقدند که حق تعالی دارای تمام کمالات است این قول آنان محل تردید است بنابراین تناقض سخنان فخر رازی در مسئله وجود «غرض» در فعل حق تعالی طبق شواهد موجود بحالت خود باقی می‌ماند.

اعتراض فخر رازی به استدلال بوعلی در غیر محسوس بودن واجب تعالی و جواب خواجه به آن

اصحاب حسّ، موجود را منحصر بمحسوس می‌دانند. بوعلی، دلیل اعتقاد آنان را ابطال می‌کند و ثابت می‌کند که موجود منحصر بمحسوس نیست و در این استدلال نتیجه می‌گیرد که چون حق تعالی علت موجودات مجرد و غیر محسوس است پس باید: غیر محسوس باشد. فخر رازی بر این استدلال بوعلی در غیر محسوس بودن حق تعالی تشکیک می‌کند و خواجه به آن پاسخ می‌دهد. پس از ذکر استدلال بوعلی به بررسی کلام خواجه و فخر رازی می‌پردازیم.

بوعلی در «اشارات» در ردّ اصحاب حسّ و در بیان غیر محسوس بودن حق تعالی می‌گوید:

«گاه این گمان بروهما غلبه می‌کند که موجود فقط عبارت از محسوس است و چیزی که بحسّ نیاید فرض وجود بر آن محال است و چیزی که خود بخود بمکان و وضع، اختصاص پیدا نکند مانند جسم و احوال جسم بهره‌ای از وجود نخواهد داشت ولی دقت در غیر محسوس فساد اعتقاد این گروه را روشن می‌سازد زیرا در خود محسوس حقیقتی غیر محسوس می‌باشد اسم واحدی مانند انسان بر افراد کثیری مانند زید و عمرو ... اطلاق می‌گردد، و این اطلاق صرف اشتراک لفظی نیست چون انسان حقیقت واحد است و با همان حقیقت واحد خود بر افراد حمل می‌گردد؛ حقیقت انسان که قابل حمل بر افراد محسوس است، اگر بوسیله حسّ ادراک نشود ثابت می‌شود که در میان محسوسات حقیقتی غیر محسوس وجود دارد و اگر حقیقت واحد انسان بوسیله حسّ قابل ادراک باشد لازم می‌آید که برای آن «وضع» و «این» و «مقدار» و «کیف معین» باشد چون ادراک حسّ بدون عوارض غریبه ممکن نیست، در حالی که حقیقت انسان عاری از این «عوارض» است. بنابراین «انسان» بلحاظ حقیقت اصلی خود، که افراد کثیر مانند زید و عمرو ... در آن حقیقت متفقند ولی قابل احساس نیست بلکه معقول صرف است و بهمین قیاس تمام «کلیات»، معقول صرف‌اند. پس ثابت شد که در محسوس حقیقتی غیر محسوس نهفته است. دیگر آنکه اگر هر موجود محسوس باشد لازم می‌آید که «حسّ» و «وهم» نیز محسوس باشند و یا اینکه «عقل» هم محسوس باشد و یا صفات اخلاقی مانند: عشق، شرمندگی، ترس، شجاعت، رغبت و نفرت محسوس باشند؛ در حالی که هیچیک از این امور بحسّ در نمی‌آیند. پس موجود، منحصر به محسوس نیست. از این رو، قول اهل حسّ که گویند هر موجودی محسوس است، باطل خواهد بود؛ و از اینکه «عقل» و «حسّ» و «وهم» و «حقایق کلیات» محسوس نیستند؛ دلیل محکمی است که مبدأ اول محسوس نیست. حقیقت محسوسات که غیر محسوس بود، حق تعالی که حقیقت بخش حقایق اشیاء است بطریق اولی

غیر محسوس خواهد بود. پس ثابت شد که واجب تعالی غیر محسوس است.^۱
فخر رازی بر این دلیل که بوعلی در اثبات غیر محسوس بودن حق تعالی آورده اعتراضی دارد به این بیان:

«حاصل کلام بوعلی در غیر محسوس بودن حق تعالی این بود که اگر حقیقت محسوسات با حذف عوارض مشخصه مورد توجه قرار گیرد، نه «محسوس» است و نه «موهوم» و حقایق اشیاء بهمین کیفیت که بیان شد غیر محسوس اند، پس باید علت وجود حقایق محسوسات - یعنی واجب تعالی - بطریق اولی مجرد از عوارض و غیر محسوس باشد. این استدلال به این کیفیت استدلالی اقناعی و خطابی است در اثبات مطلوب ایجاد یقین نمی‌کند.^۲
خواجه در جواب این کلام فخر رازی می‌گوید:

«فخر رازی چنان پنداشته که استدلال بوعلی در اثبات غیر محسوس بودن حق تعالی یک استدلال تمثیلی است به این بیان که چون حقایق موجودات غیر محسوس اند، پس حق تعالی که تحقق دهنده هر حقیقت است باید غیر محسوس باشد در حالی که چنین نیست یعنی لازم نیست که حکم مترتب بر حقایق، بر حق تعالی هم صدق نماید و به این لحاظ بوده که مدعی شده استدلال بوعلی اقناعی است و حال آنکه استدلالش برهانی و منطبق با شکل اول است چون ابتدا حکم نمود که هر حقیقت موجود در خارج، غیر محسوس است سپس بیان داشت حق تعالی

۱. قد ینبغ علی اوهام الناس أن المرء وجود هو المحسوس و أن مالا یناله الحس بجوهرة ففرض وجوده محال و أن مالا ینخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم ... فلا خطأ له من الوجود ... فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لأنك تعلم أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا علی سبيل الاشتراك الصّرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الإنسان فأنتك لا تشكّ فی أن وقوعه علی زید و عمرو بمعنی واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا یخلو أنا أن یكون التفتیش من المحسوسات ما لیس بمحسوس ... و أن كان محسوساً فله لا محالة وضع و این و مقدار معین لا یأتی أن بحسّ الأکذک ... فأذن الإنسان .. غیر محسوس، بل معقول صرف و كذلك الحال فی کلّ کلّی ... لو كان کل موجود بحيث یدخل فی الوهم و الحسّ لكان الحسّ و الوهم یدخلان فی الحسّ و الوهم و لكان العقل أنذی هو الحکم الحقّ یدخل فی الوهم ... فلیس بشیء من المنق و الخجل و الرجل و الغضب و الشجاعة و التجین معاً یدخل فی الحسّ و الوهم ... کل حقّ فأنه من حيث حقیقة الذاتیه ... غیر مشار الیه فكیف مابه نیال کلّ حقّ وجوده ... متن اشارات - نقل از شرح خواجه طوسی - ج ۳ - صفحه ۲.

۲. حاصله آن کل موجود فأنک اذا أخذت ماهیته محذوفاً عنها مشخصاته فأنها تكون غیر محسوسه و لا موهومة و اذا كان الأمر فی کل الحقایق كذلك كانت الحقیقة الّتی هی علة وجود جمیع الحقایق اولی بهذا التجرد و هذه الحیجة اقناعیة ... امام فخر رازی - شرح اشارات - ج ۱ - صفحه ۱۹۲.

که تحقق دهند؛ حقایق است مسلماً از حقایق موجود در خارج است پس چگونه ممکن است حق تعالی از حکم مترتب بر حقایق خارج باشد. بنابراین از حکم بغیر محسوس بودن حقایق موجودات ثابت می‌شود غیر محسوس بودن حق تعالی و این استدلال برهانی و موجب یقین در حکم می‌باشد!

«نتیجه بحث»

آنچه در این بحث بیان شد آن بود که فخر رازی دلیل بوعلی را در اثبات غیر محسوس بودن حق تعالی کافی ندانست و مدعی شد که استدلال او اقصای است و اثبات یقین در حکم نمی‌کند. خواهی به اعتراض او پاسخ داد و ثابت نمود که دلیل بوعلی برهانی است. اکنون توجه به این نکته لازم است که اعتراض فخر رازی به اصل حکم غیر محسوس بودن حق تعالی نیست. بلکه اعتراضش متوجه کیفیت استدلال بوعلی است و از اینکه استدلال او اقصای است، فقط ایجاد گمان می‌کند، و ایجاد یقین نمی‌نماید بنابراین اعتراض او به این مطلب که حق تعالی غیر محسوس است خدشه‌ای وارد نمی‌کند.

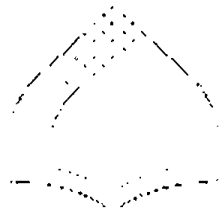
فخر رازی در «المباحث المشرقیه» تحت سه فصل هر یک از جسمیت، جوهریت و عرضیت را از حق تعالی با ذکر دلائلی نفی می‌کند و این نیز شاهدهی است که او در حکم بغیر محسوس بودن حق تعالی با بوعلی موافق است چون چیزی که جسم و جوهر و عرض نباشد؛ محسوس هم نخواهد بود. از جمله دلائلی که در نفی جسمیت از حق تعالی در «المباحث المشرقیه» دارد از نوع دلیلی است که بوعلی در «اشارات» در غیر محسوس بودن حق تعالی آورده است زیرا می‌گوید: «بعضی از جواهر، مجرد و غیر جسمانی اند و علت شیء مجرد لازم است که مجرد باشد. بنابراین باری تعالی که مبدأ المبادی است باید غیر جسمانی باشد»^۱. این دلیل فخر رازی در نفی جسمیت از حق تعالی از نوع همان دلیل بوعلی است که در «اشارات» در غیر محسوس بودن حق تعالی دارد چنانچه بیان شد.

بنابراین اعتراض فخر رازی بر بوعلی بر دلیل خود او هم وارد خواهد بود. چون ممکن

۱. والفاضل اشارح ظن أنه الحق المبدأ الأزل بسائر الحقائق في ذلك على وجه التمثيل فحكم بأن البيان اقناعي وليس كذلك فإنه إنما حكم حكماً كلبياً على كل حقیفة ثم تعجب كيف بنوهم خروج ما هو محقق كل حقیفة عن حكم ينبت على كل حقیفة ... - خواجه طوسی - شرح اشارات - ج ۳ - صفحه ۱۰.

۲. ... أن بعض الجواهر غير جسمانية و علة المجرد تجب أن تكون مجردة والباري تعالی مبدأ المبادی فيجب أن لا يكون جسماً ... فخر رازی - المباحث المشرقیه - ج ۲ - صفحه ۲۵۹.

است کسی بگوید این دلیل که فخر رازی بر غیر جسمانی بودن حق تعالی دارد، دلیلی است
 خطابی و بناچار فخر رازی همان پاسخی را ارائه خواهد داد که «خواجه» به اعتراض او داده است
 تا حجیت دلیل او در غیر جسمانی بودن حق تعالی بقوت خود باقی بماند.



اختلاف خواجه و فخر رازی در دیدن خدای تعالی

فخر رازی در بعضی از آثار خود مانند «محصل» و «اربعین» و «مفاتیح الغیب» مدعی است که حق تعالی را می‌توان دید. خواجه طریق اعتقاد امامیه دیدن خدا را انکار دارد و دلایل فخر رازی را در این مورد ابطال می‌کند. ابتدا دلایل هر یک را در این مسئله می‌آوریم، سپس به بررسی می‌پردازیم.

فخر رازی در «محصل» در فصل مربوط به صفات خدای تعالی درباره این مسئله که آیا خدا را می‌توان دید یا نه چنین می‌گوید:

«به اعتقاد ما خدا را می‌توان دید و دلیل ما سمعی و آیات قرآنی است:

۱ - آیه ۱۴۳ سوره اعراف است که می‌فرماید: (مرا نخواهی دید لیکن بسوی کوه بنگر که اگر بر جای خود آرام گرفت مرا خواهی دید).^۱ در این آیه دیدن خدا مشروط به استقرار کوه در مکان خود است استقرار کوه در مکان ممکن است پس دیدن حق تعالی باید ممکن باشد اگر گویند: دیدن حق تعالی در این آیه تعلیق بر شرط محال است چون مشروط بر استقرار کوه متحرک است و آرام گرفتن کوه در حال حرکت محال است و با محال بودن حصول شرط مشروط یعنی دیدن حق تعالی هم باید محال باشد. جواب آن است که گرچه کوه در حال حرکت، استقرار ندارد، لیکن کوه از نظر اینکه کوه است استقرار و سکون بر آن جایز است پس دیدن خدا هم که مشروط بر آن است باید ممکن باشد.

۲ - در همین آیه فوق - ۱۴۳ سوره اعراف - آمده است که موسی بن عمران از خدا چنین می‌خواهد: «پروردگارا بنمایان بمن که به بینم تو را».^۲ اگر دیدن خدا امکان نداشت درخواست حضرت موسی غلط و ناشی از جهل می‌بود در حالی که چنین امری روا نیست.

۳ - در آیه ۲۳ سوره قیامت آمده است که: (چهره‌هایی در آن روز شادابند و ناظر پروردگار خود می‌باشند)^۳. «نظر» یعنی دیدن یا برگرداندن حقیقه چشم برای دیدن است اگر «نظر» بمعنی اول باشد، پس دیدن خدا باید جایز باشد اگر بمعنی دوم باشد. ظاهر آیه نمی‌تواند مقصود باشد بلکه مقصود همان «رؤیت» است که از ذکر سبب، مسبب اراده شده است اگر گویند شاید مراد از آیه انتظار نعمت باشد یا آنکه به ثواب پروردگار خود ناظرند. جواب آن است که انتظار نعمت درست نیست چون انتظار سبب غم و اندوه است و حال آنکه آیه در بیان نعمت

۱. قال بن ترانی ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني ... سورة اعراف - آیه ۱۴۳.

۲. قال رب ارنى انظر اليك سورة اعراف آیه ۱۴۳.

۳. وجوه بومئذ ناضرة الى ربها ناظرة - سورة القیمة آیه ۲۳.

است و اگر مراد از نظر را ناظر بر ثواب بدانیم، در معنی «نظر» باید «رؤیت» را تقدیر گرفت و با تقدیر گرفتن «رؤیت» دیگر تقدیر گرفتن «ثواب» درست نیست و زیادی خواهد بود بنابراین مراد از آیه همان رؤیت خدا است و اما آنها که دیدن خدا را جایز نمی‌دانند دلایلی ذکر کرده‌اند که عبارتند از:

۱ - آیه ۱۰۳ سوره انعام: «چشمها خدا را در نمی‌یابند» گویند قبل و بعد این آیه در مدح حق تعالی است پس در این آیه عدم ادراک خدا توسط چشمها، باید مدح خدا باشد در نتیجه ادراک خدا بوسیله چشمها باید نقض بر خدا و محال باشد.

۲ - اگر دیدن خدا ممکن بود پس در حال حاضر باید بتوانیم خدا را به بینیم و حال آنکه نمی‌بینیم پس دیدن خدا ممکن نیست.

۳ - اگر خدا مرئی می‌بود باید مقابل چیزی واقع می‌شد و یا در حکم مقابل قرار می‌گرفت نظیر دیدن انسان روی خود را در مقابل آئینه و چون خدا مقابل چیزی واقع نیست پس دیدن خدا ممکن نیست می‌گوئیم این دلایل در نفی رؤیت حق تعالی درست نیست نادرستی دلیل اول اینکه در آیه آمده است «چشمها خدا را ادراک نمی‌کنند» و چون ادراک، دیدن شیء از تمام جوانب آن است و حق تعالی دارای جوانب نیست پس ادراک یعنی دیدن از تمام جوانب در مورد حق تعالی محال است. دلیل دوم درست نیست، چون با فرض حضور مرئی و وجود شرایط دیدن باز هم دیدن خدا واجب نخواهد بود، و اگر هم واجب بودن دیدن را بپذیریم لیکن آن در مورد مخلوقات خواهد بود نه خدا. دلیل سوم آنان نیز درست نیست زیرا آنچه گفته‌اند که در مورد دیدن شرط است که باید مرئی در مقابل و یا در حکم مقابل باشد وجود چنین شرطی محل نزاع است و استناد بمحل نزاع اثبات مطلوب نمی‌کند، فرضاً بپذیریم که در دیدن مرئی باید مقابل یا در حکم مقابل باشد لیکن این شرط دیدن شیء حاضر است، نه برای دیدن شیء غایب؟.

۱. لا تدرکه الأبصار - سوره انعام آیه ۱۰۳.

۲. اللّٰه یضّح أنّ یكون مرئياً... والمعتمد فی المسئلة الدلائل السمعیة احدها قوله تعالی: قال لن نرائی ولكن انظر الی الجبل فان استقرّ مكانه فسوف نرائی أنّ رؤیة الله تعالی معلّفة باستقرار الجبل و هو ممكن والمعلق علی الممكن... فان قبل الرؤیة معلّفة علی استقرار الجبل حال كونه متحرّكاً و ذلك محال... وانجواب سلّمنا أنّ الجبل فی تلك الحالة كان متحرّكاً لكنّ الجبل بما هو جبل یضّح السكون علیه... ثانيهما أنّ موسى علیه السلام سأل الرؤیة و لو لم تكن الرؤیة جائزة لكان سؤال موسى عبثاً و جهلاً نالها قوله تعالی وجوه يومئذ ناظرة الی ربّها ناظرة و النظر أمّا أنّ يكون عبارة عن الرؤیة فصیح الغرض و أمّا... عن - دنباله پاورقی در صفحه بعد

خواجه دلائل فخر رازی را در اثبات دیدن خدا چنین جواب می‌گوید :

«آیه ۱۴۳ سوره اعراف را درباره دیدن حق تعالی دلالتی نیست زیرا آنچه در آیه آمده است که «اگر کوه در مکان خود استقرار یافت» - «أَنْ إِسْتَقَرَّ مَكَانَهُ» - شرط برای نظر بکوه است نه شرط برای دیدن خدا. پس معنی آیه چنین است «نظر کن بکوه وقتی که در مکان خود قرار گرفت». فخر رازی که آورده : آیه دلالت دارد که با عدم شرط حرکت، ماهیت کوه ملازم با سکون است. در آیه چنین دلالتی نیست. باز آنچه فخر رازی آورده که : با حصول شرط حصول مشروط واجب است درست نیست ؛ چون ممکن است حصول شرط را در تمامیت علت دخالتی نباشد. و آیه ۲۳ سوره قیامت را هم دلالتی بر دیدن خدا نیست چون مراد از آن همان انتظار نعمت خدا است زیرا آیه مذکور حالت افرادی را در قبل از ورود آنان به بهشت بیان نموده و انتظار آنان به اینکه بزودی وارد بهشت خواهند شد. سبب نشاط خواهد بود نه اندوه. آنچه هم که فخر رازی می‌گوید : آیه ۱۰۳ سوره انعام را دلالتی در نفی دیدن خدا نیست چون ادراک دیدن از تمام جوانب است. درست نیست زیرا وقتی می‌گوئیم خورشید یا آتش را ادراک نمودیم مقصود آن نیست که خورشید یا آتش را از تمام جوانب دیدیم. بنابراین دلالت آیه بر اینکه چشمها خدا را

بفیه باورفی از صفحه قبل - تفتیب الحدقه نحو المرئی التماساً لرؤیته نمدر حمله علی ظاهره فلا بد من حمله علی الرؤیة لأنّ النّظر کالسبب لرؤیة ... لا ینال لم کان هذا التّأویل اولی من تأویلنا و هو أنّ یكون وجوه بومثذ منظره نعمه ربّها او المراد الی ثواب ربّها ناظرة لأننا نقول المأول باطل لأنّ الانتظار سبب النعم ... و أمّا الثانی فالنظر الی الثواب لا بد أن یحمل علی رویة الثواب و اذا وجب اضممار الرؤیة لامحاله کان اضممار الثواب زیاده ... احتیج الخصم بامور احدها قوله تعالی : لاندركه الأبصار ... نایبها أنه معالی لو كان مرتباً لرأیاه الآن ... نالها أنه لو كان مرتباً لكان مقابلاً و فی الحکم المقابل ... والجواب عن الأول : الإدراک هو رؤیة الشيء من جمیع الجوانب ... و ذلك فی حق الله تعالی محال و عن الثانی أنّ عند حضور المرئی و حصول الشرايط لانجیب الرؤیة ... سلّمنا وجوبها ... فلم فلتّم أنّها واجبة فی رؤیة انصانع ... و عن الثالث قولهم : المرئی یجب أن یكون مقابلاً عن المتنازع ... فخر رازی - محصل - صفحه ۱۳۶ تا پایان صفحه ۱۳۹ - انا ربیعین صفحه ۱۹۸ تا ۲۰۱ و صفحه ۲۰۸ - مفاتیح الغیب ج ۱ - صفحه ۳۴۶ - معالم اصول الدین صفحه ۶۱ و ۶۲).

۱. المذكور فی الآیه هو وقوع السکون فی حال النّظر الی الجبل الذی عبّر عنه بقول عزّ من قائل فإن استقرّ مکانه لاصحّة السکون الّتی تلزم ماهیة الجبل عند عدم الأشرط بالحركة و تلك المحال تلزم الحركة فلا یمكن معها صحّة السکون و علی قوله وجوب حصول المشروط عند حصول الشرط سواخذة نفضیة فإنّ من الواجب أنّ وجوب المشروط عند حصول شرط به تتمّ علیة العلیة فإنّ حصول الشرط مطلقاً لا یوجب حصول المشروط اذ لم تكن العلة حاصلة ... خواجه نصیر طوسی - تلخیص المحصل - صفحه ۱۳۸.

درک نمی‌کنند و نمی‌بینند دلالتی تام است^۱.

«نتیجه بحث»

آنچه تا اینجا بیان کردیم آن بود که فخر رازی با استناد به آیات چندی استدلال نمود که خدا را می‌توان دید و خواجه استدلال او را ابطال نمود و بیان داشت که آیات قرآنی را دلالتی بر دیدن خدا نیست.

آنچه تأیید می‌کند نظر خواجه را این است که گرچه فخر رازی بر دیدن خدا به آیاتی چند از قرآن استناد نمود لیکن استدلال عقلی بر اثبات رؤیت خدا را نمی‌پذیرد؛ زیرا او دلیل عقلی اشاعره را بر رؤیت حق تعالی نقل می‌کند سپس در آن تشکیک می‌کند و آن را رد می‌نماید. کلام او در این باره در «محصل» و «معالم اصول الدین» چنین است:

«اشاعره می‌گویند «جوهر» مانند جسم طویل و عریض قابل دیدن است و «عرض» - مانند رنگ - هم قابل دیدن است پس دیدن حکم مشترک میان «جوهر» و «عرض» است و برای این حکم مشترک علت مشترکی است و آن یا حدوث خواهد بود و یا وجود و چون حدوث دارای قید عدمی است صلاحیت علیت را ندارد پس علت رؤیت هبارت از وجود است و خدا هم که وجود دارد باید دیده شود. لیکن این دلیل بر دلالت دیدن خدا ضعیف است زیرا «جوهر» و «عرض» مخلوق هم هستند و مخلوقیت حکم مشترک در میان آنها است و برای آن حکم مشترک علت مشترکی می‌باشد و آن حدوث نخواهد بود چون حدوث دارای قید عدمی است پس باید «وجود» که مشترک در جوهر و عرض است. علت «مخلوق بودن» باشد و خدا هم که موجود است باید مخلوق باشد و این باطل است. بنابراین دلیل اشاعره در اثبات دیدن خدا باطل است»^۲.

۱. ... الآية تدل على أن الحال التي عبر عنه بقوله وجوه يومئذ ناضرة متقدمة على حالة استقرار أهل الجنة في الجنة ... أن كان ذلك كذلك فانتظار النعمة بعد البشارة بها فرح يقتضي نضارة الوجه وليس ذلك للانتظار سبب النعم كما أن من ينظر خلفه الملك حين وعدها لا ينعم بانتظاره ... تلخيص المحصل صفحہ ۱۳۹.

۲. ... قالوا لا شك أننا نرى الطويل والعريض وهما جهران ... و لانزاع في أن الألوان مرتبة فصحة الرؤية حكم مشترك بين الجواهر والأعراض فلا بد لها من علت مشترک و هي أما الحدوث و أما الوجود والحدوث لا يصلح للعلية لأشتماله على قيد العدم فوجب أن تكون العلة هي الوجود ... و هذا عندي ضعيف لأن الجواهر والمرص مخلوقان فصحة المخلوقية حكم مشترك فلا بد من علت مشترک ... أما الحدوث فباطل ... فبقي الوجود فوجب أن يصح كونه نعتي مخلوقاً وهذا باطل فكذلك ما ذكرتموه - فخر رازی - معالم اصول الدین صفحہ ۶۰ و محصل.

فخر رازی که دلیل عقلی را در اثبات دیدن خدا مردود می‌داند استدلال سمعی و نقلی او در اثبات مطلوب او کفایت نمی‌کند چون آن آیات که او ذکر کرده صریح و نص در آن معنی - دیدن خدا - نیستند و ممکن است ناظر به مفهوم دیگری باشند چنانچه خواهی بود آور شده است و عجیب است که فخر رازی آیات و روایاتی را که امامیه در اثبات امامت بلافصل علی علیه السلام آورده‌اند، با اینکه آنها نصوصی جلی و ظاهر در دلالت خود می‌باشند، با ذکر یک احتمال ضعیف که این نصوص ناظر به بزرگداشت و تعظیم علی علیه السلام اند دلالت آنها را در اثبات امامت از اعتبار ساقط می‌داند! چگونه ممکن است آیاتی که او در اثبات رؤیت حق تعالی به آنها استناد جسته با وجود احتمال خلاف به اعتبار خود باقی باشند.

بعلاوه فخر رازی در «المباحث المشرقیة» استدلال می‌کند که خدا «نه جسم» است و «نه جوهر» و «نه عرض» است^۲ و شیء قابل دیدن یا جسم است و یا عرض، خدا که جسم و عرض نیست چگونه ممکن است مورد رؤیت قرار گیرد؟

۱. معالم اصول الدین صفحه ۱۷۳.

۲. رجوع شود به المباحث المشرقیة - ج ۲ - صفحه ۲۵۸ تا ۲۶۸ - که نمونه‌ای از آن در صفحه ۲۵۳ آمده است.

اعتراض فخر رازی به استدلال بوعلی در اثبات نبوت و معجزات و جواب خواجه به آن

در بیان اثبات نبوت و ضرورت وجود شرع و قانون الهی بوعلی کلامی دارد و فخر رازی به پاره‌ای از سخنان او اعتراضاتی وارد کرده و خواجه جواب داده است که بترتیب سخنان آنان را می‌آوریم.

بوعلی در «اشارات» در اثبات نبوت می‌گوید:

«انسان نیازمندیهای خود را به تنهایی نمی‌تواند برآورده نماید بلکه به‌مشارکت و همکاری دیگران باید در رفع احتیاجات و پیشرفت زندگی خود اقدام کند چون هیچیک از غذا و لباس و مسکن و ... بطور طبیعی یا با کوشش فردی فراهم نمی‌آید از این رو فعالیت باید بصورت دسته جمعی و گروهی باشد. زندگی اجتماعی سالم بدون شریعت و قانون فراهم نمی‌آید چون هر فردی هر نوع منافی را برای خود می‌خواهد و همه منافع مادی اگر برای یک فرد حاصل شود مسلماً دیگران از آن محروم خواهند بود و این سبب دشمنی و خصومت می‌گردد و گاه ممکن است موجب بروز فتنه‌های بزرگ شود. بنابراین اجتماع که سبب بروز هر نوع اختلاف و نزاع است نیازمند بقانون خواهد بود تا به پیروی از آن جلو هر اختلافی گرفته شود. و وجود قانون هم نیازمند بشارع و قانونگذار است پس وجود شارع واجب می‌باشد و باید با شارع آیات و علائمی باشد تا حکایت کند که قانون او از جانب خداست و گرنه پذیرش قول او بر مردم از میان اقوال دیگران امتیازی نخواهد داشت و آیات و معجزات هم هنگامی بر این معنی دلالت خواهند داشت که قانونگذار از جانب خدا باشد و بوجود خدا اعتراف شده باشد و اعتقاد بوجود خدا از نظر اینکه در تأمین مصالح و منافع این عالم ضروری تشخیص داده شده پس باید چیزی باشد که مردم را بیاد خدا آورد و آن عبارت از عبادات بدنی است و عبادت که تکرار گردد استحکام بیشتری به یاد خدا می‌بخشد و به این طریق قانونی که داعیه عدالت را دارد، استمرار خواهد یافت و در نتیجه زندگی انسان دو اجرای آن قانون بطور مستمر صحیح و سالم ادامه خواهد یافت و ...»^۱.

۱. ... لَمَّا لَمْ يَكُنِ الْإِنْسَانُ بِحَيْثُ يَسْتَعْلِ وَحْدَهُ بِأَمْرِ نَفْسِهِ أَلَّا بِمُشَارَكَةِ آخَرٍ مِنْ بَنِي جِنْسِهِ لَوْ تَوَلَّاهُ بِنَفْسِهِ لَأَزْدَحَمَ عَلَى الْوَاحِدِ كَثِيرٌ وَ كَانَ مِمَّا يَتَعَسَّرُ أَنْ أَمْكُنَ وَ جِبَ أَنْ يَكُونَ بَيْنَ النَّاسِ مَعَامَلَةٌ وَ عَدْلٌ بِحِفْظِهِ شَرَعٌ بِفَرْضِهِ شَارِعٌ مُمَيَّزٌ بِاسْتِحْقَاقِ الطَّاعَةِ لِأَخْتِصَاصِهِ بِآيَاتٍ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهَا مِنْ عِنْدِ رَبِّهِ وَ وَجِبَ أَنْ يَكُونَ لِلْمُحْسِنِ وَالْمُسِيئِ جَزَاءٌ عِنْدَ الْقَدِيرِ الْخَبِيرِ فَوْجِبَ مَعْرِفَةُ الْمَجَازِيِّ وَالشَّارِعِ وَ مَعَ الْمَعْرِفَةِ سَبَبٌ حَافِظٌ لِلْمَعْرِفَةِ فَفَرَضَتْ عَلَيْهِمُ الْمَبَادِئَ الْمَذْكُورَةَ لِلْمَعْبُودِ وَ كَثَّرَتْ عَلَيْهِمُ لِبَسْنِ حِفْظِ التَّذْكِيرِ حَتَّى اسْتَمَرَّ الدَّعْوَةُ إِلَى الْعَدْلِ الْمَقِيمِ لِحَيَاةِ النَّوْعِ ... مَعْنَى إِشَارَاتٍ - نقل از شرح اشارات خواجه - ج ۳ - صفحه ۳۷۱.

فخر رازی بر این کلامی که بوعلی در اثبات نبوت و معجزات انبیاء آورده، اعتراضاتی نموده از جمله اینکه :

«آنچه بوعلی در سخنان خود آورده که : مردم چون احتیاج بشارع و قانونگذار دارند از این رو، وجود شارع واجب است. مقصود بوعلی اگر این باشد که شارع بوجوب ذاتی موجود است، این محال است و اگر مقصود وجوب ایجاد شارع بر خدا باشد. این قول معتزله است نه فلاسفه و اگر مقصود آن باشد که وجود پیغمبر سبب نظم این عالم است و خدا هم که مبدأ هر کمال است پس بر خدا واجب است که علت وجود شخص پیغمبر باشد این قول نیز باطل است چون تحقق «اصلاح»^۱ بر این عالم واجب نیست وگرنه انجام عمل نیک به اجبار فطری که «اصلاح» است برای مردم تحقق می‌یافت و حال آنکه وقوع نیافته است. پس وجود پیغمبر هم برای مردم با اینکه «اصلاح» است بر این مبنا باید واجب نباشد. و اگر از اینکه وجود «شارع» واجب است معنی دیگری از آن اراده شده باشد لازم بود که آن را بیان می‌کرد. آنچه هم که بوعلی می‌گوید : شارع باید دارای آیات و معجزاتی باشد تا دلالت کند که قوانین و شرایع او از جانب خدا است. این کلام او موافق با اصول فلاسفه نیست چون بوعلی در «نمط» دهم «اشارات» می‌گوید : (پیغمبران که قدرت بر انجام معجزات دارند برای آن است که در وجود آنها قوه خاص نفسانی است و بسبب آن قوه قدرت بر آوردن معجزات را دارند و این قوه که برای پیامبران است گاه برای ساحر خبیث هم می‌باشد و فرق میان رسول و ساحر در این است که رسول مردم را بخیرات و نیکیها دعوت می‌کند و ساحر مردم را بشرور و بدیها)^۲. طبق این کلام بوعلی همانگونه که فرق میان خیر و شر معلوم است فرق میان پیامبر و ساحر هم خود بخود معلوم خواهد بود و دیگر نیازی به آوردن معجزات، نخواهد بود. دیگر آنکه معجزات در وقتی دلالت بر صدق رسالت دارند که بمنزله تصدیق خدا به رسالت انبیاء باشند و تصدیق خدا به رسالت انبیاء فرع بر علم خدا بجزئیات است و هم چنین فرع بر این است که حق تعالی فاعل به اختیار باشد در حالی که فلاسفه که علم خدا را بجزئیات و فاعل به اختیار بودن خدا را انکار می‌نمایند. پس فلاسفه که می‌گویند معجزات انبیاء دلیل بر صدق رسالت آنها است با معتقدات فلسفی آنان مطابقت

۱. اصلاح یعنی خدا که چیزی بمردم می‌دهد بهترین نوع آن را مثلاً بهترین مال و بهترین فرزند و بهترین علم ... را عنایت کند. آیا چنین امری بر خدا لازم است یا نه، اختلافی است.

۲. ... الذی یفیع نه هذا فی جبلۃ النفس ثم بكون خیراً رشیداً مرکباً لنفسه فهو ذو معجزه من الانبیاء او کرامة من الاولیاء ... والذی یفیع له هذا ثم بكون شریراً و بسنعمله فی الشر فهو الساحر الخبیث ... متن اشارات بوعلی ..

ندارد»^۱.

خواجه اعتراض به واجب بودن وجود شارع و معجزات آنان را چنین پاسخ می دهد :

«فخر رازی که بیان داشت، واجب بودن وجود پیامبر اگر بمعنی وجوب ذاتی باشد چنین امری محال است و اگر وجوب وجود پیامبر به این لحاظ باشد که وجود او «اصلح» برای نظام عالم است درست نیست چون «اصلح» بر خدا واجب نیست و ... این نوع اعتراضات بر قول بواجب بودن وجود پیغمبر صحیح نیست، زیرا در افعال طبیعی که مستند به «غایات» اند وجود غایات اقتضای وجود آن افعال را می نماید و با توجه به عنایت الهی که علم حق تعالی بنظام احسن، سبب ایجاد آن نظام است، بر ما وجوب وجود آن ثابت خواهد شد. برای همین است که افعال را بغایات آنها تعلیل می کنند مانند اینکه پهنی بعضی از دندانها را بغایات آنها یعنی «جویدن» تعلیل می کنند و «غایات» افعال اگر اقتضای وجود آن افعال را نداشت تعلیل افعال به «غایات» صحیح نبود. بنابراین وجود پیغمبر هم بلحاظ غایت وجودش که همان مصالح مترتب بر وجود او است چون اقتضای وجود آنجناب را می نماید با توجه به «عنایت» الهی واجب خواهد بود. و از اینکه فخر رازی «اصلح» را بر خدا واجب نمی داند درست نیست چون «اصلح» گاه نسبت به کل عالم مورد نظر است و گاه ببعضی از عالم و قسم اول با توجه به «عنایت» الهی بر خدا واجب است هر چند قسم دوم واجب نباشد همچنین با وجود مصلحت و فقدان مفسده،

۱. ... مالمعنی بقولکم احتیاج اهل العالم الی الشارع وجب وجوده أن عینتم به کونه موجوداً واجباً لذاته فهو ظاهر الفساد و أن عینتم به أنه یجب علی الله تعالی تکرینه و ایجاده کما بقوله للمعتزله ... ممّا لا یقول به الفلاسفة اصلاً و أن عینتم به أن وجود النبی لماکان سبباً لنظام العالم و ثبت أنه تعالی مبدأ لكل کمال و خیر و جب أن یکون الله تعالی علته لهذا الشخص فهذا باطل ایضاً لأننا نقول لیس کل ماکان اصلح لهذا العالم و جب حصوله فی هذا العالم فإن اهل العالم لو کانوا مجبولین علی الخیرات و الفضایل لکان اصلح من عدمه مع أنه لم یوجد اصلاً ... أمّا فونه فلا بد اختصاص الشارع بمعجزات تدلّ علی أنه جاء بتلك الشرائع من عند الله فهذا ایضاً غیر لایق باصول الفلاسفة لأن الشیخ بین فی النمط العاشر أن السبب فی تمکین الرّسول من المعجزات اختصاص نفسه بقوة لأجلها ینمکن من تلك المعجزات و یسلم أن تلك القوة قد تحصل لنفس الساحر الخبیث و الفرق بین الرّسول الصادق و الساحر الخبیث لیس إلا بأن الرّسول یدعو الی الخیرات و الساحر یدعو الی الشرور و الفرق بین الخیر و الشر معلوم فکان انعقل مستغلاً بالفرق بین النبی و غیره من غیر حاجة الی هذه المعجزات و ایضاً فلأن المعجزات أنما تدلّ علی الصدق لأنها قائمة مقام تصدیق الله أتاه و هذا مبني علی أنه تعالی عالم بالجزئیات و فاعل بالأختیار و القوم ینکرونه فکیف یتستفیم لهم هذا الکلام ... فخر رازی - شرح اشارات - المطبعة الخیریه - المصر ۱۳۲۵ هـ - ج ۲ - صفحه ۱۰۶.

«اصلح» بر خدا واجب است و فخر رازی که اکراه مردم را به اعمال نیک «اصلح» معرفی می‌کند درست نیست زیرا فرضاً که مصلحتی در آن تصور شود ولی از صارف منتفی نیست چون اعمال اجباری مانع تکامل است و یا در مقایسه به کلّ عالم «اصلح» نخواهند بود و باز فخر رازی که مدّعی است: فلاسفه معجزات را دلالتی بر تصدیق خدا از شارع نمی‌دانند، بلکه ناشی از قوّه نفسانی انبیاء می‌دانند که گاه چنین قوه‌ای برای ساحر هم پیدا می‌شود، درست نیست؛ چون معجزات، بعضی قولی‌اند و بعضی فعلی، معجزات مخصوص انبیاء قولی توأم با فعلی است که بر صدق دعوی آنان دلالت خواهد داشت. فرضاً معجزات انبیاء از آثار نفوس آنان باشد مضمّر بر صدق نبوت آنان نخواهد بود چون آثاری این چنین که دلیل بر کمال نفوس آنها می‌باشد بر صدق دعوت آنان دلالت خواهد نمود و هم چنین فخر رازی که می‌گوید: حکما خدا را فاعل به اختیار و عالم بجزئیات نمی‌دانند. در جای خود بیان کردیم که این نسبت به حکما درست نیست^۱ آنچه هم که بوعلی در مورد ضرورت وجود شرع و قانون الهی در زندگی اجتماعی آورده چنان نیست که ادامه زندگی بدون آن امکان‌پذیر نباشد. وجود شریعت و نبوت از آن رو ضرورت دارد که نظامی است که صلاح حال عموم طبقات از نظر زندگی دنیوی و اخروی در آن منظور شده است که عدالت اجتماعی بدون چنین نظامی، امکان نخواهد داشت وگرنه با هر نوع حکومت که از هم پاشیدن اجتماع ممانعت نماید در ادامه زندگی کفایت خواهد کرد هر چند از راه قهر و غلبه یا دیگر طرق، بدست آمده باشد، دلیل بر آن زندگی ساکنان کشورهای کوچک اطراف است که از حدّ اقلّ نوع حکومت برخوردار می‌باشند^۲.

۱. رجوع شود به صفحه ۲۴۲.

۲. ... أن استناد الأفعال الطبيعية إلى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الإلهية كافي في اثبات أنية تلك الأفعال و لذلك يعملون الأفعال بغاياتها كتمريض بعض الإنسان مثلاً لصلاحية المصغ التي هي غايتها فلولا كون تلك الغاية مفتضية لوجود الفعل لما صحّ التعليل بها و أمّا قوله: الأصلح ليس بواجب فنقول عليه: الأصحّ بالقياس إلى الكلّ غير الأصلح بالقياس إلى البعض والأوّل واجب دون الثانی و ليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل ... والأصلح قد يجب لوجوب الداعي و انتفاء الصارف ... و عن الثانی: فبأن نفون: الأمور الغريبة التي منها المعجزات قولية و فعلية والمعجزات الخاصة بالأنبياء ... افتران الفعلية بالقولته و هو دالّ على صدقهم ... مضافاً إلى ذلك أن مشاهدة المعجزات التي هي آثار النفوس للأنبياء دالة على كلّ كمال تلك النفوس فهي مفتضية لتصدق أقرانهم ... أن جميع ما ذكره الشيخ من أمور الشريعة ليست مما لا يمكن أن يمتنع الإنسان إلا به أمّا هي أمور لا يكمل النظام ... خواجه نصيرالدين طوسي - شرح اشارات - ج ۳ - صفحه ۳۷۳ و تجريد الكلام - نقل از شرح علامه صفحه ۲۷۰.

«نتیجه بحث»

در مورد مسئله اثبات نبوت که بوعلی آن را مطرح کرد، فخر رازی اعتراضاتی نمود از جمله اینکه :

«بوعلی که آورده چون وجود شرع و قانون الهی در زندگی اجتماعی ضروری است پس وجود شارع واجب است» حکم او به اینکه «وجود شارع واجب است» درست نیست. تفصیل اعتراضات او و جوابی که خواجه بتفصیل آورد گذشت.

در تأیید نظر خواجه از اینکه اعتراضات فخر رازی در مسئله نبوت درست نیست باید بگوئیم که فخر رازی در طرح مسئله نبوت از جانب بوعلی اعتراضات خود را بر این کلام بوعلی متمرکز نمود که چرا حکم به «وجود شارع» در صورتی که در کتب و آثار خود فخر رازی نظیر همین عبارت یعنی : «وجود شارع واجب است» آمده است. در کتاب معالم اصول الدین بیانش چنین است : «نبوت محمد صلی الله علیه و اله به دو طریق قابل اثبات است اول از راه معجزات چه او ادعای نبوت کرد و سپس معجزاتی مانند قرآن و جاری ساختن آب از سر انگستان خود و خبر دادن از غیب و ... در تأیید ادعای خود آورد. دوم از راه اقوال و افعال، زیرا قبل از ظهور او فساد همه جا را فرا گرفته بود یهود بمذاهب باطل مانند تشبیه و افتراء به انبیاء و تحریف تورات روی نموده بود نصاری و مجوس به تثلیث و ثنویت گرویده بودند و عرب به پرستش بتها و قتل و غارت مشغول بودند و کفر تمام سطوح را فرا گرفته بود؛ در چنین زمانی حضرت محمد صلی الله علیه و اله ظهور کرد اعتقادات باطل را زدود پرچم توحید را برافراشت و افکار و اندیشه‌های آلوده و ناقص را کمال بخشید و رفتار ناپسند مردم را بصلاح آورد پس کاملترین بشر بود و افعالش همانند افعال سایر انبیاء بود پس واجب است که او پیامبر باشد». آنچه از فخر رازی آوردیم آن بود که او با ذکر مقدماتی نتیجه می‌گیرد که «وجود پیغمبر

۱. ... الأول أنه ادعى النبوة ... و أظهر المعجزة أحدها أنه أظهر القرآن عليه ثانيهما نقل عنه معجزات كثيرة منها نبوع الماء من بين أصابعه و مكالمة حيوان المعجم ... ثالثها أنه أخبر عن الغيب ... الطريق الثاني في اثبات نبوته عليه السلام أخلاقه و أفعاله بيانه أن مقدم محمد صلی الله علیه و اله كان العالم مملوءة من الكفر و الفسق أما اليهود ... و أما النصاری فكانوا في المذاهب الباطلة في القول بالتثليث ... و المجوس كانوا في القول بانبات الهين ... و العرب كانوا في عبادة الأصنام ... و في التهب و انقار ... و كانت الدنيا مملوءة من هذه الباطل فيبعث الله محمداً من يدعو الخلق الى الدين الحق و كمل المنافسين في القوة النظرية و في القوة العملية ... و ما أتى من الأقوال و الأفعال فهو العمل الأنبياء فوجب أن يكون هو نبياً ... فخر رازی - معالم اصول الدین - صفحة ۹۰ - و محصل - صفحة ۱۵۱ .

واجب است» و حال آنکه از ملاحظه این جمله : «وجود پیغمبر واجب است» که در کلام بوعلی آمده است بر او خورده می‌گیرد.

فخر رازی بر این کلام بوعلی که : «معجزات انبیاء دلیل بر صدق دعوت آنها است» نیز خدشه وارد می‌کند به این بیان که «بوعلی «معجزه» را ناشی از خصوصیت نفس ناطقه پیامبر می‌داند با این وجود چگونه ممکن است دیگر معجزه نشانه تصدیق خدا بر دعوت آنان باشد». در حالی که فخر رازی در «المباحث المشرقیه» نظرش همان نظر بوعلی است یعنی معجزه را ناشی از خصوصیت نفس ناطقه پیامبر می‌داند و کلامش چنین است :

«از جمله مختصات پیامبر خدا آن است که نفس ناطقه او متصرف در ماده این عالم است تا بتصرف نفس ناطقه او عصا ازدها و آب خون گردد و کور و کر شفا یابند و مرده زنده شود و سایر معجزات»^۱.

بنابراین فخر رازی که خود، معجزه را از خصوصیت نفس پیغمبر می‌داند لازم می‌آید همان اعتراض که او بر بوعلی وارد نموده بر کلام خود او هم وارد باشد.

۱... و خواص النبی (ص) ثلاث ... ثالثها أن تكون نفسه متصرفة في مادة هذا العالم فيقلب العصا ثعباناً والماء دماً و يبرء الأكمه و الأبرص ... فخر رازی - المباحث المشرقیه - ج ۲ - صفحه ۵۲۴.

اختلاف خواجه و فخر رازی در بیان عصمت انبیاء علیهم السلام

در مسئله عصمت پیامبران در میان فرقه‌های مختلف اسلامی اختلاف است. معتزله، اشاعره، امامیه، خوارج حشویه و ... هر یک از دیدگاه خود نظرهایی ابراز داشته‌اند. در اینجا فقط به بیان قول خواجه و فخر رازی می‌پردازیم.

فخر رازی پیامبران را از کفر و گناهان کبیره در بعد از بعثت، معصوم می‌داند خواجه گرچه در این اعتقاد با او موافق است، لیکن در کیفیت بیان عصمت با او مخالف است و پیامبران را در قبل از بعثت هم معصوم می‌داند. اکنون به نقل کلام آنان می‌پردازیم.

فخر رازی در «محصل» می‌گوید:

«امت اسلامی متفقند که انبیاء معصوم از کفرند بدلیل آنکه پیروی از آنها واجب است چون در قرآن آمده است: «از پیامبر پیروی کنید تا هدایت یابید»^۱.

و چنانچه کفر بر پیامبران جایز می‌بود. طبق این آیه باز باید از آنان تبعیت کرد و حال آنکه تبعیت از کفر باطل است و بعضی هم که کفر را بر پیامبران جایز نمی‌دانند لیکن اظهار کفر را از باب تقیه بر آنان جایز شمرده‌اند، درست نیست، چون با اظهار کفر آنان دین بر همگان پوشیده می‌ماند و چنانچه اظهار کفر بر آنان از باب تقیه جایز می‌بود در آغاز دعوت بدین که مردم منکر دین بودند ترس و وحشت از وقتهای دیگر بیشتر بود، در آن زمان بایستی چنین می‌کردند، در حالی که نکرده‌اند بعنوان نمونه ابراهیم علیه السلام در زمان نمرود و موسی علیه السلام در زمان فرعون، در نهایت سختی از دعوت خودداری نکردند. بعضی از حشویه پنداشته‌اند که پیغمبر اسلام در قبل از بعثت کافر بوده است چون در قرآن آمده است «خدا تو را گمراه یافت پس هدایت کرد»^۲. در آیه دیگر نیز فرمود «تو نمی‌دانستی که کتاب و ایمان چیست»^۳ ولی اتفاق اهل تحقیق بر فساد این قول است. کسانی هم که کفر و اظهار کفر را بر انبیاء جایز ندانسته‌اند ولی از تکاب گناهان کبیره را بر آنها جایز شمرده‌اند قول باطلی است بچند دلیل:

۱ - اگر انبیاء گناه کبیره کنند از گناهکاران امت هم پست‌تر خواهند بود چون درجه و رتبه انبیاء در حد اعلی است و خدا به آنها بیشتر نعمت داده است اگر گناه می‌کردند گناهشان سنگین‌تر و زشت‌تر می‌بود، چنانچه در «قرآن» خطاب به زنان پیامبر آمده است «اگر یکی از شما گناه آشکاری کند عذاب او دوبرابر خواهد بود»^۴ مانند سنگسار و غیره بهمین لحاظ است که حد برده

۱. ... و انبئوه لعلکم تهتدون - سوره ۷ - آیه ۱۵۸.

۲. و وجدک ضالاً فهدی (سوره ۹۳ - آیه ۷).

۳. ما كنت تدري ما الكتاب ولا الایمان (سوره ۲۲ - آیه ۵۲).

۴. يا نساء النبي من بات منكرن بما خشه مبينه بضاعف لها العذاب ضعفين - سوره ۳۳ - آیه ۳۰.

پست‌تر از مقام اَمت است و از اینکه جایز نیست مقام انبیاء پست‌تر از مقام اَحد اَمت باشد اجماعی است. ۲ - اگر پیغمبر ص مرتکب گناه شود شهادت او مورد قبول نخواهد بود زیرا در «قرآن» آمده است «ای کسانی که ایمان آورده‌اید اگر فاسقی خیری بشما آورد تحقیق و بررسی نمائید و ...»^۱. ولی شهادت پیامبر قبول است و گرنه باید از عدول اَمت خود پست‌تر باشد که صحیح نیست. ۳ - بفرض که پیغمبر اقدام بر گناه کبیره کند باید او را جلوگیری نمود و باید ایداء او جایز باشد در حالی که اذیت پیغمبر ص حرام است چون در «قرآن» آمده است «کسانی که خدا و رسولش را آزار می‌دهند خدا آنان را لعنت کرده است»^۲. ۴ - پیروی از پیغمبر واجب است بموجب آیه‌ای که می‌فرماید «از من پیروی کنید تا خدا شما را دوست دارد»^۳. اگر پیغمبر گناه کند طبق این آیه باید از او پیروی کرد و می‌دانیم پیروی در گناه حرام است بناچار باید جمع میان واجب و حرام نمود در حالی که این امر محالی است. اما از اینکه آیا ارتکاب گناه صغیره بر انبیاء جایز است یا نه اختلاف است ولی اتفاق اکثریت آن است که اقدام بگناه خواه صغیره یا کبیره بر انبیاء صحیح نیست و فقط به یکی از سه طریق زیر ممکن است: ۱ - از راه سهر و نسیان. ۲ - بعنوان ترک اولی. ۳ - از راه اشتباه منهی به مباح. بعضی عصمت را به ائمه و جانشینان پیغمبر هم سرایت داده‌اند و گویند همچنانکه کفر بر پیغمبر در قبل از بعثت جایز نیست بر «امام» هم در قبل از امامت کفر جایز نخواهد بود و از این رو بر امامت شیخین خرده می‌گیرند و آیا ارتکاب گناه کبیره بر انبیاء در قبل از بعثت جایز است یا نه، اکثر اهل سنت گویند جایز است»^۴.

۱. یا ایها الذین آمنوا ان جانکم فاسق نبیاً فلیبئو ... سوره ۲۹ - آیه ۶.

۲. ان الذین یؤذون الله و رسوله لعنهم الله ... سوره ۳۳ - آیه ۵۷.

۳. فاتبعونی بحکم الله ... سوره ۳ - آیه ۳۱.

۴. اتفقت الأئمة علی کون الأنبياء معصومین عن الکفر ... اذ لو جاز الکفر علیهم لکان الأقتداء بهم واجباً لقوله تعالی: فاتبعوه و فساد ذلك بدل علی فساد قولهم و من الناس من لم یجوز الکفر جوز الکفر علی سبیل التفه ... و هذا أيضاً باطل لأنه يقتضی الی خفاء اندین بالکلیة و لأنه لو جاز ذلك لکان اولی الأوقات به مبدأ ظهور الدعوة ... و من الناس من لم یجوز الکفر و لا اظهاره لکنهم جوز الکبائر علیهم و الأکثرون لم یقولوا به نوجه الأوّل لو صدرت الکبيرة عنهم لکانوا اقل درجة من عصاه الأئمة و ذلك غیر جایز لأن درجات الأنبياء فی غیابة السرف فکان صدور الذنب عنه افحش، الا یری الی قوله تعالی یا نساء النبی ... یضاعف لها العذاب بر جم و غیره الثانی بتقدیر اقدامه علی الفسق و جب أن لا یكون مقبول الشهادة الثالث بتقدیر اقدامه علی الکبيرة و جب زجره عنها ... بل یجوز صدور المعصية منهم علی احد و جوه ثلاثة احدها السهو ... والثانی ترک الأولى الثالث اشتباه المنهین بالمباح ... من الحشویة زعم ان الرتول کان کافراً قبل البعثة ... و اتفق المحصلون - دنباله باورقی در صفحه بعد

خواجه نصیر طوسی به بعضی از بیانات فخر رازی که در باب عصمت انبیاء آورده ایرادهائی دارد از جمله اینکه می‌گوید: «فخر رازی دلیل اول خود را بر عصمت انبیاء از گناهان کبیره چنین یادآور شد: مقام انبیاء که عالی‌تر از سایر مردم است اگر گناه کنند گناهشان عظیمتر خواهد بود. در صورتی که چنین نیست و باید گفت انبیاء چون بقیح گناه علم و آگاهی بیشتری دارند از این رو اگر مرتکب گناه شوند گناهشان عظیمتر خواهد بود. دیگر آنکه حدّ «محصن» که سنگسار است به این علت است که مستغنی از زنا بوده است نه برای اینکه مقام او عالی‌تر بوده است و باز آنچه فخر رازی می‌گوید که «اطاعت از پیغمبر واجب است و اگر گناه کبیره کند پیروی از او حرام می‌شود و جمع میان واجب و حرام هم ممکن نیست پس باید پیغمبر گناه نکند» این تبیین بر عدم ارتکاب انبیاء از گناه کبیره فقط نیست بلکه عدم ارتکاب آنها از گناه صغیره را نیز شامل می‌گردد همچنین این کلام فخر رازی که «اشتباه منهی بمباح ممکن است سبب ارتکاب انبیاء بگناه شود» درست نیست چون لازم می‌آید جاهل بمنهیات باشند در صورتی که انبیاء جاهل به احکام ندارند. بعلاوه پیروی از انبیاء واجب است چنانچه در قرآن است «آنکس که با پیغمبر مخالفت کند و غیر راه مؤمنان را در پیش گیرد آنچه را که دوست دارد به او می‌رسانیم و او را به آتش در می‌افکنیم»^۱. کسی که منهی را بمباح اشتباه کند چگونه می‌توان از او پیروی نمود؟^۲. چنانچه گذشت به اعتقاد فخر رازی گناه از روی سهو بر انبیاء جایز است اما خواجه آن را مردود می‌داند و کلامش در «تجريد الکلام» چنین است «چنانچه انبیاء بسهو مرتکب گناه شوند دیگر عمل آنها حجت نخواهد بود و پیروی از آنها هم دیگر واجب نخواهد بود و هوش و درایت آنها باید در حدی باشد که فریب نخورند، سهو هم نباید بکنند وگرنه از آنان پیروی نخواهند

بقیه باورفی از صفحه قبل - علی فساد ذلک و من الناس من بجوز هذا الحکم فی الأئمة و قال کما لا يجوز کون الرسول کافراً قبل البینه لا يجوز ایضاً أن يكون الإمام کافراً قبل الأمامة و لذلك بقدهون فی امامة الشیخین ... و أما هل يجوز فعل الکبيرة علی الأنبياء، قبل البینه ... - فخر رازی - محصل - صفحه ۱۶۰ و ۱۶۱ - و معالم اصول الدین - حاشیه محصل - صفحه ۱۰۸.

۱. ... و يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما نولى و نصله جهتم ... - سورة ۴ - آیه ۱۱۵.

۲. اقول لو قال الأنبياء عليهم الصلوة والسلام اكثر علماء بقیح الفواحش و او فر اقبالاً علی الأمور الألهیه فيكون صدور الذنب عنهم افحش لكان اقرب والمحصن برجم لا لشرفه بل لأستغفانه عن الزنا بخلاف غيره ... و ما قال لواتى بالكبيرة لو جب علينا الأفتداء به فيها كقوله تعالى فأتبعونى ... هذا الدليل لا يختص بالكبيرة فى الصغيرة ايضاً قائم ... و ايضاً اشتباه المنهى بالمباح لا يجوز عليهم لأنه بدل على جهنهم بالمنهيات والجاهل بها ... خواجه نصير الدین طوسی - تلخیص المحصل - حاشیه محصل - انتشارات حسینیه - مصر ۱۳۲۳ هـ - صفحه ۱۶۰.

کرده^۱ و چون خواجه کلام خود را در عصمت انبیاء از گناه کبیره و صغیره بطور مطلق آورده لذا شامل عصمت آنان می‌گردد هم در بعد از بعثت و هم پیش از آن را.

«نتیجه بحث»

فخر رازی دلائلی ارائه داد بر اینکه ارتکاب گناه کبیره بر انبیاء جایز نیست وگرنه باید منع پیغمبر از گناه جایز باشد و یا شهادتش قبول نباشد و یا از گناهکاران امت خود هم باید پست‌تر باشد و با ... چون این توالی فاسدند پس پیامبران گناه کبیره نمی‌کنند مگر از روی سهو یا بعنوان ترک اولی و یا از راه اشتباه منهی به مباح.

خواجه بر بعضی از تعلیلهایی که او در عدم ارتکاب پیامبران بگناه کبیره آورده انتقاد کرد و تعلیل دیگر نمود؛ از جمله اینکه فرمود: عدم ارتکاب انبیاء بگناه برای آن است که علم تام بگناه دارند و گناه از روی سهو یا از روی اشتباه منهی بمباح را نیز مردود شمرد. اینک دو مطلب در تأیید نظر خواجه یادآوری می‌گردد:

۱ - نظر خواجه مبنی بر اینکه پیامبران از روی سهو و از روی اشتباه منهی بمباح مرتکب گناه نمی‌شوند باید درست باشد چون پیامبری که از روی سهو یا اشتباه گناه کند باید منع او از گناه جایز باشد چنانچه آحاد امت هم اگر بسهو یا به اشتباه گناه کنند منع آنها لازم است و چون منع پیامبر ایذاء او است و آن به بیانی که فخر رازی اظهار داشت جایز نیست پس باید به سهو و به اشتباه هم پیغمبر گناه نکند. در تأیید این نظر خواجه، کلام فخر رازی را از کتاب «معالم اصول الدین» او می‌آوریم که می‌گوید: «آیات وارده بر گناه پیامبران را باید حمل بر «ترک اولی» کرد و اگر ثابت شود که واقعاً گناه کرده‌اند باید قایل شد که آن گناه در پیش از بعثت بوده است»^۲ ملاحظه می‌شود که در این کتاب فخر رازی گناه پیامبران را بمعنی «ترک اولی» گرفته است و گناه مبتنی بر سهو و اشتباه را در حق آنان نپذیرفته است وگرنه حمل بر قبل از بعثت نمی‌نمود.

۲ - فخر رازی که برای پیامبران در قبل از بعثت گناه کبیره را جایز می‌داند این قول برحسب ظاهر با غرض بعثت انبیاء سازگاری ندارد چون اصلاح اجتماع از جانب پیامبران وقتی ممکن است که مردم را رغبتی در پیروی انبیاء باشد چنانچه خدا در قرآن فرموده است:

۱. ... و کمال العقل و الذکاء والفتنة و قوة لرای و عدم السهو ... خواجه طوسی - تجرید الکلام - نقل از شرح علامه - صفحه ۲۷۴.

۲. ... والآیات والواردة فی هذا الباب فانما ان نحمل علی ترک الأفضل و ان نبت کونه معصیه لا محالة بذنک انما وقع قبل النبوة ... فخر رازی - معالم اصول الدین - حاشیه محصل - صفحه ۸.

لای پیامبر اگر تو بدخوی و سنگین دل بودی مردم از گرد تو پراکنده می شدند!.
 مسلماً پیامبران اگر سوابق آلوده بگناه داشته باشند مردم را رغبتی در پیروی از آنها
 حاصل نمی شود.

و علاوه بر اینکه لازم است پیامبران در پیش از بعثت معصوم باشند نیز لازم است در
 همان دوران پیش از بعثت امور و علایمی از آنها بروز کرده باشد تا مردم را آماده شنیدن دعوت
 کنند و پس از اعلان قبول دعوت بر مردم گران نیاید مانند تکلم حضرت عیسی علیه السلام در
 گهواره و قصه اصحاب فیل در ولادت پیامبر اسلام.

بنابراین عصمت انبیاء در پیش از بعثت به بیانی که ذکر شد لازم می باشد.

اختلاف خواجه و فخر رازی در مسئله امامت

امامت از مسائل مهم اختلافی میان امامیه و اهل سنت است از این رو از مسائل اختلافی میان خواجه و فخر رازی نیز خواهد بود و هر یک در کتب کلامی خود از آن سخن گفته‌اند که بترتیب سخنان آنان را از مقالات خود آنها می‌آوریم:

فخر رازی در «معالم اصول‌الدین» مسئله امامت را چنین طرح می‌کند:

«بعضی نصب امام را اصلاً واجب نمی‌دانند مانند بعضی از فرقی خوارج و بعضی دیگر واجب می‌دانند و اینان دو گروه‌اند؛ گروهی نصب امام را بر مردم واجب می‌دانند و این اعتقاد اهل سنت است و گروهی بر خدا واجب می‌دانند که اعتقاد شیعیان است. دلیل اهل سنت بر اینکه نصب امام بر مردم واجب است چنین است: وجود امام چون سبب دفع ضرری می‌شود که جز بوجود امام دفع نمی‌گردد، از این رو، نصب امام بر مردم واجب خواهد بود. می‌دانیم چنانچه در شهری رهبر توانایی باشد که امور مردم را به نظم و ضابطه آورد، وضع مردم بصلاح نزدیکتر خواهد بود تا هنگامی که بر آنها رهبری نباشد همچنین بی‌نظمیها که سبب زیانهای جبران‌ناپذیر گردد، دفع آنها واجب خواهد بود و چون دفع آن زیانها فقط بداشتن رهبر و امام میسر است پس بر مردم لازم است که بر خود نصب امام کنند. اگر گویند ممکن است مردم از پیروی آن امام خودداری کنند و این موجب بروز شرّ بیشتری گردد جواب آن است که گرچه احتمال چنین شرّی می‌رود لیکن شرّ احتمالی نادری است و جنیه منافع آن بیش از شرّ احتمالی است. شیعه‌ها در استدلال بر وجوب نصب امام بر خدا همین دلیل را ارائه نموده‌اند و می‌گویند: اگر خدا، امامی بر مردم منصوب کند گرایش مردم بطاعات و اجتناب آنان از گناه بیشتر می‌شود ولی دلیل آنان ضعیف است چون همانگونه که ممکن است نصب امام از طرف خدا منافی را در بر داشته باشد، ممکن است قبیحی را هم در بر داشته باشد، با این فرض نصب امام بر خدا قبیح خواهد بود. اگر گویند این اعتراض بر شما که نصب امام را بر مردم واجب می‌دانید وارد است می‌گوئیم این اعتراض بر دلیل ما وارد نخواهد بود، چون برای ما، گمان اینکه در وجود «امام» مصلحت است، همین گمان مصلحت کافی است بر اینکه نصب امام بر ما واجب باشد چون گمان ما، جایگزین علم خواهد بود ولی آنان که نصب امام را بر خدا واجب می‌دانند تا یقین حاصل نکنند که نصب امام از جانب خدا از هر مفسده‌ای خالی است، ممکن نیست که آن را بر خدا واجب دانند چون در مورد خدا گمان جایگزین علم نمی‌شود. بنابراین دلیل ما مبنی بر اینکه بر مردم واجب است که بر خود نصب امام کنند خالی از نقص است»^۱.

۱. نصب الأمام أما أنه واجب على العباد از علی الله لا یجب اصلاً... والذین - دنباله باورقی در صفحه بعد

خواجه طوسی در «تجريد الکلام» در استدلال خود مبنی بر اینکه نصب امام بر خدا لازم است چنین می‌گوید: «نصب امام لطف است و لطف از باب حکمت بر خدا لازم است پس نصب امام بر خدا لازم است، وجود امام از آنجهت لطف است که با وجود او مردم بطاعت نزدیک و از معصیت دور می‌شوند بدون اینکه این نزدیکی بطاعت و دوری از معصیت بحد اضطراب برسد. شک نیست که تبلیغ احکام دین و امر بمعروف و نهی از منکر و پیا داشتن حدود و دفع ستم و تعلیم حلال و حرام و نظایر این امور بطوری که از هر خطا و اشتباه محفوظ باشد تا موجب تغییر احکام الهی نگردد وظیفه عموم مردم نیست بلکه بر خدا لازم است که این وظیفه را بشخصی محول نماید و همانگونه که بدون وجود رهبر آشفته‌گی در زندگی مردم روی می‌دهد و اگر امام باشد امور دنیا که نظم پیدا می‌کند امور دینی و اخروی هم رو بصلاح خواهد رفت. اگر گویند هرچند وجود امام لطف است لیکن شاید مفاسدی هم در میان باشد که ما از آن مطلع نباشیم پس نمی‌توان به یقین حکم کرد که نصب امام بر خدا واجب است. جواب آن است که می‌دانیم مفاسده ندارد چون معصوم است؛ از این رو، هیچیک از قدرت و مال و لشکر را در ظلم و ستم و هوای نفسانی بکار نخواهد برد. اگر گویند وجود امام وقتی لطف است که متصرف در امر و نهی باشد و اجرای احکام اسلام کند و شما که امام غایب را متصرف در امر و نهی نمی‌دانید پس باید وجودش لطف نباشد چون نزدیک نمودن مردم بطاعت و دور نمودن آنان از معصیت بوسیله او ظاهراً تصور نمی‌رود. جواب آن است که وجود امام خود لطف است و تصرف او لطف دیگر و اگر یک لطف نباشد، مانع وجود لطف دیگر نیست مانند همه پیغمبران که خدا آنها را بمقتضای لطف فرستاده بود ولی تصرف آنها مدتی محقق نگشت و امام غایب که

بقیه باورقی از صفحه قبل - اوجبوا نصبه علی العباد هم اهل السنه ... والذین قالوا انه يجب نصبه علی الله هم الشيعه لنا ان نصب الامام يقتضي دفع ضرر لا يندفع الا به فيكون واجباً بيان الأول: العلم الضروري حاصل بأنه اذا حصل في البلد رئيس فاهر ضابط فان حال البلد يكون اقرب الى الصلاح ... و بيان الثاني ان دفع الضرر عن النفس لما كان واجباً فما لا يندفع هذا الضرر الا به وجب ان يكون واجباً ... و استدلال الشيعه بعين هذا الدليل علی وجوب نصب الامام علی الله تعالى فقلنا انه ضئيف و ذلك ان دليلهم و ان اشتملت علی هذا الوجه من المنمنه ولكن لا يبعد ايضاً اشتماله علی وجه من وجوه الفبح فبفتح من الله تعالى نصبه فان قال فهذا ايضاً وارد علیكم قلنا الفرق بين الدليلين اننا لما اوجبنا نصب الامام علی انفسنا كفي ظن كونه مصلحه في وجوب نصبه علينا لان الظن في حقنا بقوم مقام العلم ... اما انهم فتوجبون نصب الامام علی الله فمالم يقموا البرهان القاطع علی خلوه عن جميع المفاسد لا يمكنكم ايجابه علی الله لان الظن لا يقيم مقام العلم في حق الله تعالى ... فخر رازی - معالم اصول الدين - صفحه ۱۵۲ .

متصرف در امر و نهی نیست، عدم تصرف او از جانب ما است، نظیر آنکه حق تعالی بمرتضای لطف به کسی برای معیشت زندگی دست و پا و چشم و گوش دهد. سپس ظالمی دست و پای او را ببندد و مانع شود که او دست و پای خود را بکار گیرد، این عدم تصرف او از جانب آن ظالم خواهد بود، همچنین است در مورد امام غایب که ما، مانع تصرف او در اجرای احکام الهی شده‌ایم.^۱

فخر رازی در «معالم اصول الدین» کلام خود را در مسئله امامت چنین ادامه می‌دهد:

«شیعة اثنا عشری عصمت را بر امام واجب می‌دانند و از این رو، معتقد شده‌اند که خطا و اشتباه در کار او نخواهد بود ولی فِرَقِ دیگر مسلمین عصمت را در امام شرط ندانسته‌اند، دلیل بر اینکه عصمت شرط امامت نیست آن است که امامت ابوبکر درست بود با اینکه معصوم نبود. در اینکه اثبات امامت باید بنص باشد یا به انتخاب خود مردم اجماع امت بر این است که بنص جایز است ولی اهل سنت امامت را به انتخاب مردم هم جایز دانسته‌اند و فرقه اثنا عشری گویند جز بنص جایز نیست، دلیل بر اینکه جایز است مردم خود انتخاب امام نمایند ابوبکر است چون سببی بر امامت ابوبکر جز بیعت و انتخاب مردم نبوده است و اگر امامت فقط بنص باشد باید امامت ابوبکر بر مبنای بیعت، خطای بزرگی باشد و این مضر به امامت او خواهد بود در صورتی که امامت ابوبکر درست بوده است بنابراین بیعت روش صحیحی در اثبات امامت است. اگر گویند واجب است که امام معصوم باشد و آن از غیر طریق نص شناخته نمی‌شود. جواب آن است که عصمت شرط امامت نیست چنانچه تذکر داده شد از اینکه ابوبکر امام بود و معصوم نبود و فرقه اثنا عشری که مدعی‌اند پیغمبر نص جلی نمود بر امامت علی رضی الله عنه بطوری که هیچ قابل تاویل نیست صحیح نیست زیرا چنین نصی اگر وجود می‌داشت مسلماً واقعه و حادثه بزرگی می‌بود و شهرت می‌یافت و موافق و مخالف از آن آگاه می‌شد و حال آنکه چنین نصی به هیچ یک از فقهاء نرسیده است. بنابراین چنین ادعائی کذب است»^۲.

۱. ... الإمام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلاً للغرض والمماسد معلومة الانتفاء ... وجرده لطف و تصرفه لطف آخر و عدمه منأ ... - خواجه نصیر طوسی - تجرید الکلام - نقل از شرح علامه - (صفحة ۲۸۵ - ۲۸۴) - فصول خواجه - صفحه ۳۹ - شماره ۴۳.

۲. قالت الأثنا عشرية وجوب العصمة شرط لصحة الإمامة و قال الباقر لبس كلذك لنا أن الدليل دل على صحة امامة ابي بكر رضی الله عنه مع أنه ما كان واجب العصمة ... واجتمعت الأمة على أنه يجوز اثبات الإمامة بالنص و هل يجوز بالأختیار ام لا فان اهل السنة يجوز و قالت الأثنا عشرية لا يجوز إلا بالنص لنا أن الدليل دل على اقامة ابي بكر و ما كان لتلك الإمامة سبب إلا البيعة إذ لو كان منصراً عليه لكان - دنباله پاورقی در صفحه بعد

خواجه کلامی دارد در عصمت امام که از آن جواب فخر رازی نیز داده می‌شود و آن این است که می‌گوید: «امام باید معصوم باشد بچند جهت: اول اینکه امام اگر معصوم نباشد باید امام دیگری باشد تا او را براه صواب آورد و خطاهای او را اصلاح کند پس آن امام دیگر امام است و معصوم. و اگر او هم معصوم نباشد امام سومی لازم است و بهمین ترتیب که دچار تسلسل باطل خواهیم شد پس امام باید معصوم باشد دوم اینکه امام حافظ شرع است اگر معصوم نباشد چگونه می‌تواند حفظ شرع کند سوم اینکه امام اگر معصوم نباشد و اقدام بگناه کند دوری جستن از او و نهی او لازم می‌شود و اطاعت از او حرام می‌گردد. چهارم آنکه غرض از نصب امام منع منکرات و ترویج احکام خدا است و اگر معصوم نباشد اطاعت او واجب نمی‌شود پس چگونه می‌تواند ترویج دین کند و مردم را از گناه باز دارد. پنجم اینکه اگر معصیت کند مقامش از سایر گناهکاران پست‌تر است چون معرفت او درباره خدا و شرع بیشتر است و عقلش کاملتر و عذابش هم بیشتر و شدیدتر خواهد بود. و امامت امام بنص ثابت می‌گردد یعنی پیغمبر جانشین خود را معین می‌فرماید و آن امام، امام دیگر را و بهمین ترتیب و دلیل بر آن دو چیز است: یکی آنکه امام باید معصوم باشد به بیانی که گذشت و هیچکس علم بعصمت ندارد غیر از خدا مگر آن کس که خدا او را آگاه کرده باشد. دوم اینکه روش و سیرت پیغمبر دلالت بر آن دارد که مردم را هیچگاه مهمل نمی‌گذاشت و وظیفه آنان را در هر حال معین می‌فرمود و آنان را در کوچکترین احکام رهبری می‌فرمود و در هیچ چیز نکته‌ای فرو نگذاشت و هرگاه دو روز از مدینه غایب می‌گشت کسی را بجای خود می‌نشاند بنابراین چگونه ممکن است امامت را که توجه همه مردم به آن است مهمل گذارد و کسی را بجای خود منصوب نکند!»

بغیه باورقی از صفحه قبل - توفیقه الأمر علی البیعة خطأ عظیماً یفدح فی امامته و ذنک باطل فوجب کون البیعة طریقاً صحیحاً احتیج المخالف بأنه یجب أن یکون واجب المعصمة و لا سبیل الی معرفته إلا بالنص والجواب أنا بینا أن وجوب المعصمة باطل ... و الأثنا عشریة أن النبی (ص) نص علی امامة علی رضی الله عنه نصاً جلیلاً لا یقبل التأویل و قال الباقر لم یوجد هذا النص. لنا أن النص علی هذه الخلافة واقعة عظیمة والوقایع العظیمة یجب استتارها فقلو حصلت هذه الشهرة لمرورها بالمخالف والموافق و حیث لم یصل الی احد من الفقهاء علمنا أنه کذب - فخر رازی - معالم اصول الدین - حاشیه محصل - انتشارات حسینیة - مصر ۱۳۲۳ هـ - سطر ۹ بعد و صفحه ۱۵۸ سطر ۵ بعد .

۱. ... و امتناع التسلسل یوجب عصمته و نأته حافظ للشرع و لوجوب الإنکار لو اقدم علی المعصية فیضاداً امر الطاعة و یفوت الغرض عن نصبه و لأنحطاط درجته عن أقل العوام ... والمعصمة تقتضی النص و سیرته علیه السلام خواجه نصیر الدین طوسی - تجرید الکلام - نقل از شرح علامه - صفحه ۲۸۶ و ۲۸۸ .

«نتیجه بحث»

در مسئله امامت فخر رازی مدّعی شد که امام باید منصوب از طرف مردم باشد تا کارهای جامعه رو بصلاح رود و زیانهای احتمالی دفع گردد و مردم از راه بیعت امام خود را انتخاب کنند و عصمت شرط امامت نیست و منکر نصّ پیغمبر اسلام در امر امامت علی علیه السلام شد و خواجه از باب قاعده لطف نصب امام را بر خدا لازم شمرد و دلایل چندی در عصمت امام آورد و به دو طریق - از راه عصمت و از راه سیره پیغمبر ص - بیان داشت که اثبات امامت باید به نصّ باشد و تفصیل این بحث را اعاده نمی‌کنیم و فقط چند مطلب را در اینکه نظر فخر رازی در این مسئله خالی از نقص نیست یادآوری می‌کنیم:

۱ - فخر رازی بیان داشت قول به وجوب نصب امام بر خدا درست نیست چون احتمال می‌رود که در آن مفسد و قبیحی هم باشد و با این احتمال دیگر نصب امام بر خدا قبیح خواهد بود. می‌گوییم این اعتراض فخر رازی فرع بر قبول حسن و قبح عقلی است ولی او چنانچه در جای خود آورده‌ایم (صفحه ۲۸۳) منکر آن است و او که حتی تکلیف مالایطاق را بر خدا قبیح نمی‌داند چگونه حکم می‌کند که نصب امام از جانب خدا ممکن است شامل قبیح و مفسدی باشد. بعلاوه اگر در نصب امام بر خدا احتمال مفسده رود پس در نصب پیغمبر از جانب خدا هم باید احتمال مفسده رود در حالی که به اعتقاد فخر رازی هم نصب پیغمبر بر خدا است نه بر مردم و اگر در نصب امام از جانب خدا احتمال مفسده می‌رفت خدا نصب امام نمی‌فرمود چنانچه در قرآن آمده است: «ای ابراهیم ما تو را «امام» بر مردم قرار دادیم»^۱.

۲ - فخر رازی اظهار نمود به اجماع امت اثبات امامت بنصّ از جانب خدا جایز است ولی از اینکه باختیار هم ممکن است یا نه؟ یعنی آیا مردم هم می‌توانند کسی را امام برای خود انتخاب کنند یا نه؟ اهل سنت گویند جایز است^۲.

می‌گوییم طبق این کلام فخر رازی بهتر بود که او اثبات امامت را از طریق نصّ می‌پذیرفت چون به گفته او اجماعی است و به احتیاط نزدیکتر بود.

۳ - فخر رازی در «محصل» دلیل «امامیه» را بر اینکه باید امام منصوب از جانب خدا باشد نقل می‌کند ولی آن را ردّ نمی‌کند بلکه به آن دلیل به اعجاب و تردید می‌نگرد این امر ضعف اعتقاد او را در باب امامت نشان می‌دهد کلامش در محصل چنین است:

۱. ... انی جاعلک للناس اماماً ... - سوره بقره - آیه ۱۲۶.

۲. اجمعت الأمة علی أنه يجوز اثبات الإمامة بالنص و هل يجوز بالأختیار ام لا قال اهل السنة يجوز ... فخر رازی - معالم اصول الدین - صفحه ۱۵۸.

«به اعتقاد امامیه وجود امام لطف است چون مردم با داشتن رهبر که آنها را از گناهان بازدارد پرهیز بیشتری از گناهان خواهند داشت و لطف در حکم تمکین از قانون و دفع مفسد است و بر خدا لازم است که موجبات تمکین از قانون و دفع مفسد را فراهم نماید چون امامت دربر دارنده این دو فائده است پس نصب امام بر خدا لازم است عصمت ائمه را هم بقاعده لطف ثابت می‌کنند و می‌گویند اگر امام معصوم نباشد محتاج به امام دیگری خواهد بود که او را از گناه باز دارد او نیز اگر معصوم نباشد به امام دیگری محتاج خواهد بود که موجب تسلسل باطل خواهد شد پس امام باید معصوم باشد و امامت علی علیه السلام را هم از راه واجب بودن عصمت بر امام ثابت نموده‌اند و می‌گویند عقل حکم می‌کند که امام باید معصوم باشد و آن بحکم استقراء غیر علی رضی الله عنه نبوده است. از همین طریق امامت سایر ائمه را ثابت می‌کنند. اگر از آنان بررسی چنانچه علی و فرزندانش امام بودند پس چرا مشغول امامت نشدند و با مخالفین خود نجنگیدند در جواب از این سؤال بقاعده «تقیه» متوسل می‌شوند و می‌گویند آنان «تقیه» نمودند همانگونه که پیغمبر از روی «تقیه» پناهنده به غار ثور شد. بنابراین در دلیل عقلی خود در اثبات امامت بقاعده لطف متوسل می‌شوند و در جواب اعتراض هم بقاعده «تقیه» و اگر کلام آنان در این دو مقدمه - یا دو قاعده - درست باشد پس حق با آنها است و گرنه غلبه با آنان نخواهد بود»^۱

از این بیان معلوم می‌گردد، این دلیلی را که فخر رازی از امامیه نقل کرده است آن را بی نقص دیده و گرنه بر آن خرده می‌گرفت و ابطال می‌نمود.

۱... الإمامیه فالوا أن الإمام لطف فأذن الخلق إذا كان لهم رئيس فامر بمنعهم عن القبائح كان امتناعهم عنها أكثر من العكس واللطف يجري مجرى التمكين و إزالة المفسدة و هما واجبان على المكلف الحكيم فأذن الإمامة واجبة و نبوا على هذا عصمة الأئمة ... و بنوا امامة علي بن أبي طالب على وجوب عصمة الأمام بيانه أن الأمام واجب العصمة و بعد الأستقراء من دين محمد (ص) يعلم أنه هلن (ع) و بهذا اثبتوا امامة سایر الأئمة ... فهذا غاية تقرير مذهبهم نم أن على هذا المذهب اعترافاً و هو أن علياً و اولاده لو كانوا ائمة فلم لم يستغلوا بانامامة و حاربوا الظلمة لأجلها فعند هذا قررت الشيعة قاعدة اخرى و هو القول بجواز التقيہ قياساً على جواز اختفاء النبي (ص) في الغار ... فإن صح كلامهم في هاتين المقدمتين فالدست لهم و ألا فلا ... فخر رازی ... محصل - المطبعة الحسينية - مصر ۱۳۲۳ هـ - صفحة ۱۸۱ .

اختلاف خواجه و فخر رازی در جبر و اختیار

فخر رازی معتقد بجبر است، در «محصل» دلایل چندی در اثبات این اعتقاد خود آورده است؛ و خواجه که اعتقادش خلاف نظر او است دلایل او را در اثبات جبر ابطال می‌کند و بترتیب سخنان آنان را می‌آوریم و به بررسی می‌پردازیم.

فخر رازی در «محصل» و «معالم اصول الدین» در بیان این اعتقاد خود که فعل آدمی بدون اختیار او است و اراده او را تأثیری در فعل او نیست چنین می‌گوید: ۱x - آدمی در حال انجام کار چنانچه قدرت ترک آن کار را نداشته باشد مضطرب خواهد بود نه مختار و طبق این فرض لازم می‌آید اعتقاد معتزلیان که قائل به اختیارند باطل باشد و اگر برای او قدرت بر ترک فعل باشد چنانچه مرجحی بر فعل او نباشد ترجیح بدون مرجح لازم می‌آید که محال است. و اگر مرجحی بر فعل باشد و با این وصف عدم حصول فعل هم ممکن باشد، نسبت مرجح به زمان حصول و عدم حصول فعل مساوی خواهد بود و لازمه آن ترجیح بدون مرجح خواهد بود که خلاف فرض است و محال می‌باشد و اگر با وجود مرجح بر فعل عدم حصول فعل ممتنع و حصول فعل واجب باشد؛ ثابت می‌شود که اراده و اختیار انسان را تأثیری در فعل او نمی‌باشد که مطلوب همین است. ۲ - اگر آدمی خود فاعل فعل خود باشد باید به آن فعل علم تفصیلی حاصل کرده باشد وگرنه از ایجاد فعل اختیاری بدون علم تفصیلی لازم می‌آید که حق تعالی هم بفعل خود عالم نباشد یعنی نفی عالمیت حق تعالی خواهد شد که باطل است و از طرفی هم می‌دانیم که آدمی بدون علم تفصیلی هم فعل از او صادر می‌گردد همانند فعلی که در خواب از آدمی صادر می‌شود یا کسی که به کندی حرکت می‌کند و سکون متخلل در حرکت او است با اینکه خود فاعل آن سکون است ولی علم به آن سکون ندارد اکنون که ثابت شد در مواردی فعل آدمی بدون اراده او است پس کلاً فعل آدمی «اختیاری» او نخواهد بود!

خواجه در جواب این استدلال که فخر رازی در ابطال اختیار آورده چنین می‌گوید:

«ایجاد، خود بخود اقتضا ندارد که فاعل عالم بفعل خود باشد وگرنه باید مثلاً آتش و

۱. لا تأثیر لقدرة العبد فی مقدوره... والمعزلة أن العبد موجد لأفعاله علی صفة اناختیار لنا... الأول... أن العبد حال الفعل أما ان يمكنه الترتک او لا يمكنه فان لم يمكنه الترتک فبطل قول المعتزله و أن امکنه فأمّا أن لا یحتاج الی مرجح و هو باطل او یفتقر الی مرجح... لو كان العبد موجباً لأفعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها إذ لو جوزنا الأيجاد من غیر علم بطل دلیل عالمية الله تعالی... فثبت أنه لو كان موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها نكنه غیر عالم بتفاصيلها اولاً ففی حق الثائم و ثانياً الفاعل للحركة البطیئة قد فعلى السكون فی بعض الأحبار مع أنه لاشمور له بالسكون... فخر رازی - محصل - صفحه ۱۶۱ - معالم اصول الدین - حاشیة محصل - صفحه ۷۲ تا ۷۵.

خورشید که علم به آثار خود ندارند فاعل آن آثار قباشند، در صورتی که چنین نیست، ایجاد بدون علم دلیل اثبات عالم بودن خدا را ابطال نمی‌کند. آنکس که اثبات علم برای خدا می‌کند استدلالش مبنی بر این نیست که خدا ایجاد کننده است بلکه مبنی بر آن است که فعل او دارای مصلحت و حکمت است.^۱

فخر رازی دلیل دیگر خود را مبنی بر اینکه آدمی فاعل به اختیار نیست چنین بیان می‌کند:
«چنانچه فرض کنیم خدا تحریک جسمی را اراده نماید و آدمی تسکین آن جسم را اگر اراده هیچکدام انجام نگیرد محال است چون انجام نشدن اراده هر یک بجهت انجام یافتن اراده دیگری خواهد بود و از اینکه هر دو انجام نیافته‌اند ملازم با انجام هر دو اراده خواهد بود که محال است و اگر اراده یکی - خدا یا آدمی - انجام گیرد - چون آن دو اراده متساوی در تأثیرند - باید بلحاظ مرجحی باشد پس بدون وجود مرجح هیچیک از آن دو را تقدیمی در تأثیر نخواهد بود پس نتیجه می‌گیریم که فعل آدمی معلول مؤثر دیگری خواهد بود، نه معلول اراده او»^۲.

خواجه طوسی به این بیان فخر رازی که اگر فعل انسان به اختیار باشد موجب امر محال خواهد شد چنین جواب می‌گوید: «چنانچه خدا تحریک جسمی را اراده نموده باشد و انسان تسکین آن را مسلماً تحریک واقع خواهد شد چون قدرت اراده حق تعالی قوی‌تر است، و حکم بتساوی قدرتها درست نیست. قدرتی که مسافتی را در مدتی طی می‌کند، قدرت دیگری گاه چند برابر آن مدت همان مسافت را خواهد پیمود. گاه «قوی» مانع فعل ضعیف می‌گردد لیکن عکس آن صحیح نیست»^۳.

۱. ... نفس الأيجاد لا يقتضى علم الموجد بالموجد و ألا لكان له أن يدفع قول الغابلين بأن النار محرقة والشمس

مضيئة بعد علمها بأثرهما و نجويز الأيجاد من غير العلم لا يبطل عالمية الله تعالى ... خواجه نصير طوسی -

تلخيص المحصل - حاشية محصل - انتشارات حسينية - مصر ۱۳۲۳ هـ - صفحة ۱۴۱.

۲. اذا اراد العبد تسكين الجسم و اراد الله تعالى تحريكه فان و فعا معاً فهو محال ... و أن يقع احدهما دون الآخر

و هر باطل لأن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير ... فأذا القدرتان بالنسبة الى اقتضاء وجود هذا المقذور

على السوية و أنما التفاوت في امور آخر ... و اذا كان كذلك امتنع الترجيح ... فخر رازی - محصل - صفحة ۱۴۱.

۳. اقول ... وقع التحريك و ذلك لأن القدرتين لسا بمنسولين في الاستقلال بالتأثير بل هما متساويتان في القوة

والضعف و لذلك تقدر قدرة على حركة مسافة في مدة لا يقدر غيرها على مثل تلك الحركة في اضعاف تلك

المدّة ... و ايضاً الضعيف ربما يقدر على فعل بالاستقلال يقدر عليه القوي والقوي يقدر على منعه من ذلك الفعل

و هو لا يقدر على منع القوي ... خواجه نصير طوسی - تلخيص المحصل (حاشية محصل) - انتشارات حسينية -

مصر ۱۳۲۳ هـ - صفحة ۱۴۱.

فخر رازی دلیل عقلی قائلین به اختیار را در نفی جبر ذکر می‌کند بعد آن را ابطال می‌کند تا با تضعیف دلیل مخالف، عقیده به «جبر» را تقویت کرده باشد، سخن او در این زمینه چنین است: «قائلین به اختیار می‌گویند: فعل آدمی اگر از خدا باشد پس صدور فعل از انسان ممکن نخواهد بود چون خدا آن فعل را اگر خلق کرده باشد واجب خواهد بود و اگر خلق نکرده باشد که ممتنع خواهد بود، جواب آن است که بر قول به اختیار هم این تالی فاسد وجود دارد زیرا داعی بر فعل اگر مساوی داعی بر ترک باشد ترجیح هر یک از فعل و ترک ممتنع خواهد بود و اگر داعی یک - فعل یا ترک - نسبت بدیگری راجح بود راجح، واجب و مرجوح ممتنع خواهد بود. دیگر آنکه علم خدا اگر بفعل تعلق گرفته باشد آن فعل واجب خواهد بود و اگر به ترک فعل تعلق گرفته باشد فعل ممتنع خواهد بود بنابراین چه قائل به جبر باشیم و چه به اختیار افعال آدمی یا واجب خواهند بود یا ممتنع پس بنا بر قول به اختیار هم باید امر و نهی بر آدمی صحیح نباشد. جواب آن است که هر چه آن خسرو کند شیرین بود، در کار خدا مشوال درست نیست؛ با اینکه افعال ما از او است به ما امر و نهی هم می‌کند و امر و نهی خدا دلیل بر اختیار ما نخواهد بود»^۱.

خواجه در جواب این اعتراض می‌گوید:

«آنچه فخر رازی آورده که اگر بجبر قائل باشیم یا به اختیار فعل انسان یا واجب خواهد بود یا ممتنع پس امر و نهی به انسان باید ممکن نباشد، درست نیست چون معتزلی که معتقد است فعل به اختیار انسان است ادعا ضرورت می‌کند و فخر رازی می‌خواهد با دلیل نفی اختیار کرده باشد و فخر رازی که می‌گوید «فعل که بمرجح واجب شد دیگر قدرت به آن تعلق نمی‌گیرد» درست نیست چون «وجوب فعل» منافاتی با قدرت آدمی بر فعل و ترک آن ندارد. باز آنچه می‌گوید «علم خدا اگر بوجود فعل تعلق گرفته باشد آن فعل واجب می‌گردد و دیگر فعل انسان نخواهد بود» درست نیست چون «وجوب فعل» اگر نفی فاعلیت یا نفی اختیار از انسان نماید باید

۱. واحتج الحضم بالمعقول و هو أن فعل العبد لو كان بخلق الله تعالى لما كان متمكناً من الفعل لأنه أن خلقه الله تعالى فيه كان واجباً و أن لم يخلق الله تعالى فيه كان ممتنعاً انحصاراً و لو لم يكن العبد متمكناً من الفعل و الترك لكانت افعاله جارية مجرى حركة الجمادات كما أنه لا يجوز امر الحماد و نهيه ... و جب أن يكون الأمر كذلك في افعال العباد ... و الجواب أنه لازم عليكم لأن الأمر أن توجه حال اسماء الداعي ففى تلك الحال امتنع الترجيح و أن توجه حال النوحان فهناك الرجح واجب و انموجوع ممتنع و لأن ذلك الفعل ان علم الله تعالى وجوده فهو واجب ... فثبت الأشكال وارد على الكل و الجواب و هو أن الله تعالى لا يسأل عما يفعل ... فخر رازی - محصل

نفی فاعلیت و اختیار از خدا هم بنماید»^۱.

«نتیجه بحث»

در مسئله جبر و اختیار، فخر رازی دلایلی آورد که افعال انسان از خدا است نه از خود او. خواجه بهر یک از دلایل او جداگانه پاسخ داد، لیکن خواجه طوسی با ابطال «عقیده جبر» چنان نیست که قول به اختیار را که نظریه معتزله است پذیرفته باشید؛ بلکه قول «نه جبر و نه تفویض» را برگزیده که عقیده امامیه است کلامش در «تلخیص المحصل» هم چنین در «شرح رساله العلم» در این مورد چنین است:

«قول حق در مسئله جبر و اختیار همان نظریه اهل تحقیق است یعنی نه جبر و نه اختیار. آنکس که حقیقت این قول را درنیابد حق را درنیافته است»^۲ در «شرح رساله العلم» کلام خود را چنین ادامه می‌دهد: حکم به اختیار برای آن است که بسبب قریب فعل که انسان است توجه شده و از سبب بعید که خدا است هفقت شده است، اگر به تمام اسباب فعل توجه گردد، معلوم خواهد شد که نه قول به جبر درست است نه قول به اختیار^۳.

۱... فوله أن ذلك الأشكال لازم على الكل ليس بصحيح لأن المعتزلي يدعى انصرورة في اثبات الفعل للمبد و هو بنفيه بالدليل و ايضاً ... وجوب الفعل مع الترجيح لاينافي كونه قادراً على الطرفين و أمّا القول بأن ما علم الله وجوده واجب لايفيد نفى كون العبد فاعلاً ... و لو كان مبطلاً لأختيار العبد نكان مبطلاً لأختياره تعالى ... خواجه طوسی - تلخیص المحصل - (حاشیه محصل) - انتشارات حسینیه - مصر ۱۳۲۳ هـ - صفحه ۱۴۲.

۲... قال اهل التحقیق فی هذاالموضع لاجبر و لا تفویض و لكن امر بین الأمرین فهذا هو الحق و من لايعرف حقیقته وقع فی التحیر ... خواجه طوسی - تلخیص المحصل (حاشیه محصل) - المطبعة للحسينیه - المصر ۱۳۲۳ هـ - صفحه ۱۴۴ - و شرح رساله العلم - از کتب خطی مجلس شورای - شماره دفتر ثبت ۲۴۸ - صفحه ۲۴ - شماره مجلس شورای ۲۴/۳۶.

۳. خواجه اعتقادش بر اینکه «فعل» هم از خدا و هم از انسان است، آنها را در طول هم می‌داند چون قدرت انسان از خدا است پس خدا فاعل بعید و انسان فاعل قریب است. قول دیگر این است که استناد فعل به انسان و خدا در عرض هم است انسان که فاعل قریب است خدا هم فاعل قریب است چون خدا در عین قرب بعید و در عین بعید قریب است، وجود انسان که حقیقتاً منسوب بحق تعالی است و شأنی از شئون او است فعل انسان نیز حقیقتاً منسوب به حق تعالی و شأنی از شئون او است؛ نظیر فعل صادر از حواس در عین استناد بحواس، حقیقتاً نیز مستند به «نفس» است این قول مستند است به راسخون در علم. قول خواجه در شرح منظومه این است: «... و هو فی عین كونه فعل الله تعالى فعلاً - حاجی سبزواری - شرح منظومه حکمت - صفحه ۱۷۶ - ص ۱.

مطالب گذشته را تکرار نمی‌کنیم لیکن بیان فخر رازی در اثبات اعتقاد بجبر بنظر ما چون خالی از نقص نیست چند مطلب را یادآوری می‌نماییم:

۱ - خواجه در «تلخیص‌المحصل» یادآور شد که «معتزله» در قول به اختیار، ادعای ضرورت می‌کنند و فخر رازی می‌خواهد با دلیل قول به اختیار را انکار نماید!
فخر رازی در «معالم اصول‌الدین» کلامی دارد در تأیید این قول خواجه و آن چنین است:
«مخالف ما که قائل به اختیار است مدعی است علم به اینکه انسان فاعل فعل خود است یک علم ضروری است»^۱.

بنابراین فخر رازی اعتراف دارد که خصمش در قول به اختیار، ادعای ضرورت می‌کند همانگونه که خواجه بیان نمود؛ لازم می‌آید استدلال بر نفی اختیار استدلال بر نفی ضرورت باشد که درست نیست.

۲ - فخر رازی دلیل رد «نظریه جبر» را از طرف قائلین به اختیار چنین بیان کرد:
«اگر فعل انسان را مخلوق خدا بدانیم، چنانچه خدا آن فعل را خلق کرده باشد که واجب است و اگر خلق نکرده باشد که ممتنع است و فعل واجب و ممتنع هم خارج از حیطه قدرت انسان است بنابراین چگونه ممکن است انسان مورد امر و نهی قرار گیرد. سپس جواب داد:
«این محذور در قول به اختیار هم وجود دارد چون در صورت تساوی داعی بر فعل و داعی بر ترک، آن فعل ممتنع است و اگر داعی یکی از فعل یا ترک راجح بود راجح و واجب و مرجوح ممتنع خواهد بود، پس بر مبنای اختیار هم چون فعل یا واجب خواهد بود یا ممتنع، باید امر و نهی بر انسان درست نباشد».

فخر رازی بموجب این گفتار خود محذور قول بجبر را که در بیان قائلین به اختیار آمده پذیرفت و انکار نکرد و مدعی شد که این محذور برای قائلین به اختیار هم وجود دارد. می‌گوییم با پذیرفتن او که چنین محذوری در قول بجبر است قول «بجبر» از اعتبار ساقط خواهد بود نه قول به اختیار چون آنان این اشکال را بر مبنای قول خود پذیرفته‌اند.

۳ - اگر اشکال بر هر دو قول - قول بجبر و قول به اختیار - وارد بوده بر فخر رازی لازم بود که قائل بتوقف شود و یا قول «نه جبر و نه تفویض» را بپذیرد. بعلاوه فخر رازی که معتقد است اشکال بر هر دو قول وارد است انتخاب قول به «جبر» ممکن نخواهد بود چون ترجیح

۱... المعتزلة يدعى الضرورة في اثبات الفعل للعبد و هو نفيه بالدليل ... - تلخیص‌المحصل - صفحه ۱۴۲.

۲... أمّا الخصم فإنه قال العلم بكون العبد موجداً لأفعاله ضروري ... فخر رازی - معالم اصول‌الدین - (حاشیه

محصل) - المطبعة الحسينية - المص ۱۳۲۳ - هـ - صفحه ۷۵.

بدون مرجح است.

۴ - پاره‌ای از مطالب هم در ردّ قول به «جبر» گفته شده است از جمله آنکه افعال آدمی اگر مبنی بر «جبر» بود بایستی عملی دست و زبان آدمی همانند اعمال سایر اعضاء بدن چون کلیه و ریه و قلب باشد و حال که چنین نیست.

دیگر آنکه اگر رفتار آدمی به «جبر» باشد باید حرکت دست مرتعش با حرکت دست غیر مرتعش فرقی نداشته باشد؛ در حالی که میان آنها فرق است.

اختلاف خواجه و فخر رازی در حسن و قبح عقلی

از جمله مسائل اختلافی میان خواجه و فخر رازی مسئله حسن و قبح عقلی است. فخر رازی حسن و قبح ذاتی افعال را منکر و خواجه معتقد به آن است. ابتدا اقوال طرفین را می آوریم، سپس به بررسی می پردازیم.

فخر رازی در «محصل» در بیان اینکه حسن و قبح، شرعی است نه عقلی چنین می گوید:

«حسن و قبح به این معنی که فعل، موجب ثواب و عقاب و مدح و ذم باشد آیا شرعی است یا عقلی اختلافی است و معتزله آن را عقلی می دانند یعنی فعل در نفس ذات خود متصف به مدح یا مذمت است ولی به اعتقاد ما مدح و ذم افعال، تابع حکم شرعی است به چند دلیل:

۱ - بعضی «تکلیف مالا یطاق» را قبیح می دانند این درست نیست چون اگر قبیح بود خدا

آن را انجام نمی داد در حالی که «کافر» را به ایمان مکلف نمود، با اینکه علم داشت او ایمان نمی آورد. «ابولهب» را تکلیف به ایمان نمود، از جمله ایمان، تصدیق به چیزی است که خدا خیر داده است و از جمله اخبار خدا آن بود که او ایمان نمی آورد. پس خدا در تکلیف جمع میان ضدین نموده است. ۲ - چیزی که قبیح باشد قبح آن یا از خدا خواهد بود یا از انسان، لیکن از خدا نخواهد بود چون اتفافی است از انسان هم نخواهد بود چون فاعل مضطر است زیرا صدور فعل از انسان متوقف بر حدوث داعی است و آن داعی هم از جانب خدا می باشد و خدا که داعی را حادث نماید فعل واجب می شود و این امر هم اتفافی است که آنچه از مضطر صادر شود قبیح نخواهد بود. ۳ - گاه دروغ، مصلحت آمیز است مانند آنکه شیء یا شخصی بسبب دروغ از ظالمی خلاصی یابد. اگر گویند: مصلحت دروغ برای «توریه»^۱ است که در آن منظور است نه برای دروغ بودن آن است، با دروغ گرچه به اقتضاء ذاتی خود قبیح است ولی گاه وجود مانع، موجب تخلف اثر از مؤثر می شود. جواب آن است که مصلحت دروغ، اگر به «توریه» نسبت داده شود باید دروغی وجود نداشته باشد چون در هر دروغی می توان چیزی تقدیر گرفت تا دروغ، راست گردد، و اگر زایل شدن قبح دروغ بوجود مانع نسبت داده شود لازم خواهد آمد که بقبح هیچ دروغی یقین پیدا نکنیم چون ممکن است وجود مانع پنهانی سبب تخلف قبح از دروغ شده باشد. اگر گویند: علم ضروری حاصل است که ستم زشت و دادگری نیک است پس صحیح نیست که حسن و قبح، به شرع نسبت داده شود چون این «علم» بر افراد غیر متشرع هم حاصل است. جواب این است که اگر مقصود از این کلام آن باشد که علم ضروری بملائمت و منافرت طبیعی حاصل است. حسن و قبح به این معنی را انکار نمی کنیم. و اگر مقصود آن است که علم

۱. توریه: پوشیدن حقیقت خبری و ظاهر کردن غیر آن.

ضروری به ملح و ذم فعل حاصل است. حسن و قبح به این معنی را نمی‌پذیریم.^۱

خواجه به این بیان که فخر رازی در انکار حسن و قبح عقلی آورد چنین جواب می‌دهد:

«نیکی عدل و زشتی ستم را معتزله حکم ضروری می‌دانند از این رو، تمام فرقه‌ها اعم از مشرّع و غیر آن، این معنی را تصدیق دارند، فقط اهل سنت آن را انکار نموده‌اند و حسن و قبح را شرعی می‌دانند، در صورتی که حسن و قبح اگر عقلی نباشد شرعی هم نخواهد بود؛ مثلاً دروغ چنانچه ذاتاً قبیح نباشد اگر پیغمبری هم که نبوت او ثابت شده خبر دهد که دروغ قبیح است از او نمی‌توان قبول کرد چون شاید دروغ گوید و پیغمبری او هم ثابت نمی‌شود چون خلاف حکمت بر خدا قبیح نخواهد بود.^۲ آنچه که فخر رازی می‌گوید: اگر تکلیف مالا یطاق قبیح بود خدا آن را انجام نمی‌داد، این سخن را از آن رو گفته است که پنداشته خدا قبیح انجام نمی‌دهد در حالی که این حکم اتفافی نیست. به اعتقاد ما حق آن است که اگر تکلیف مالا یطاق وجود می‌داشت، فاعل آن خدا می‌بود چون هر موجود خواه نیک باشد و خواه زشت فاعل آن خدا می‌باشد. دلایلی را هم که فخر رازی در نفی حسن و قبح عقلی آورد، «معتزله» جواب داده‌اند. فخر رازی که در دلیل اوّل خود می‌گوید «خدا با اینکه می‌دانست کافر ایمان نمی‌آورد او را تکلیف به ایمان نمود» معتزله چنین جواب داده‌اند «علم سابق خدا به اینکه کافر ایمان نمی‌آورد اگر سلب اختیار از کافر نماید، سلب اختیار از خدا هم خواهد کرد، تکلیف خدا به ابی لهب بلحاظ آن بود که او مختار بود، و از اینکه خبر داد که او ایمان نمی‌آورد بلحاظ علم خدا بود و علم، سبب سلب اختیار نمی‌گردد و فخر رازی که بیان نمود «با وجود «داهی» فعل، واجب و با عدم آن فعل ممتنع است» درست نیست چون وجود «داهی» سلب اختیار نمی‌نماید. فخر رازی دلیل دیگر خود را چنین بیان داشت «اگر دروغ ذاتاً زشت باشد پس چرا گاه نیک و مصلحت‌آمیز است مانند آن مورد که دروغ سبب نجات شخصی گردد» این کلام او هم صحیح نیست چون در حال تعارض دو قبیح (دروغ - راست فتنه‌انگیز) عقل حکم می‌کند به انجام دروغ چون قبح کمتری دارد، لذا است که

۱ ... لنا وجوه: الأوّل أنّ من صور النزاع قبح تکلیف مالا یطاق فنقول لو كان قبيحاً لما فعله الله تعالى و قد فعله بدليل أنّه كلّ الكافر بالآيمان مع علمه بأنه لا يؤمن و علمه بأنه متى كان كذلك كان الآيمان منه محالاً و لأنّه كلّ ابالهب بالآيمان و من الآيمان تصديق الله تعالى في كلّ ما اخبر عنه و مما اخبر عنه أنّه لا يؤمن فقد كلّفه بأن يؤمن بأنه لا يؤمن و هو تكليف الجمع بين الضدين الثانی: لو قبح الشيء، لقبح أمّا من الله تعالى او من العبد والقسمان باطلان ... أمّا أنّه لا یفصح من الله فمتفق علیه و أمّا لا یفصح من العبد فإن ما صدر عنه على اضطرار الثالث ان انکذب قد یحسن ... - فخر رازی - محصل - صفحه ۱۴۷ - و معالم اصول الدین - صفحه ۸۲.

۲ ... و لانتفائهما لو اثبتنا شرعاً ... خواجه طوسی - تجرید الکلام - نقل از شرح علامه - صفحه ۲۳۵.

پناهنده به «توریه» می‌شوند و این دلیل بر عدم قبح دروغ نخواهد بود چون دروغ با اینکه «قبیح» است، در این مورد عقل به انجام آن حکم می‌کند. آنچه هم که فخر رازی می‌گوید «با تقدیر گرفتن «توریه» در دروغ، با تقدیر گرفتن مانعی که سبب تخلف اثر زشتی از دروغ گردد، موجب خواهد شد که هیچوقت دروغی تحقق پیدا نکند» کلام صحیحی نیست چون تقدیر گرفتن «توریه» یا «وجود مانع» سبب خواهند شد که توریه یا مانع تحقق پیدا کنند نه اینکه خود دروغ برطرف گردد. فخر رازی که حسن و قبح را به ملائمت و منافرت با طبع تفسیر نمود و این معنی را پسندید، این کلام او هم درست نیست چون امر ملایم با طبع گاهی قبیح است مانند سرقت و گاهی هم امر منافر با طبع، نیک است مانند «خودداری نمودن ظالم از ظلم و چون حسن و قبح عقلی، فرع بر مسئله جبر و اختیار است. فخر رازی هم از آن روی منکر حسن و قبح عقلی شد چون قایل به جبر است»^۱.

«نتیجه بحث»

در مسئله حسن و قبح عقلی که فخر رازی آن را انکار نمود دلایلی ارائه داد و مدعی شد که حسن و قبح شرعی اند. خواجه به دلایل او پاسخ داد و بیان داشت که اگر حسن و قبح افعال، عقلی نباشند شرعی هم نخواهند بود. اینک دو مطلب که شاید در تأیید نظر خواجه در رابطه با حسن و قبح عقلی مفید باشند می‌آوریم:

۱... والمعتزلة بدعون أن الحكم بكون العدل والصدق حسناً و بكون الظلم والكذب قبيحاً ضروري و لهذا كان المعتزليون بالشرايع و غيرهم جميعاً معترفون بذلك و انكراهل السنة ذلك ... قوله لو كان (اي التكليف مالا يطاق) قبيحاً فما فعله الله تعالى مبتى على أن الله تعالى لا يفعل الفبيح و هو حكم غير متفق عليه ... والنحو عندنا فيه أن ذلك لو كان قبيحاً موجوداً لفعله إذ لا موجود غيره تعالى إلا و هو موجوده سواء كان حسناً او قبيحاً و يقول المعتزلي على دليله الأول لو كان علم الله منافياً للاختيار لكان الله غير مختار ... و على الدليل الثاني أن تكليف أبي لهب أنما كان من حيث كونه مختاراً و الأخبار عنه بأنه لا يؤمن من حيث العلم والعلم لا ينافي الاختيار و أما وجوب الفعل مع وجود الداعي و امتناعه مع عدمه ... أن ذلك لا ينافي الاختيار و على الدليل الثالث و هو أن نهسين الكذب لأنجاء النبي، أن عندهم إذا تعارض قبيحان حكم بوجوب العمل باضعفهما قبيحاً مع الشعور بفسح الأقوى ... و يلجئون إلى التعريض ... قوله على تقدير التعريض او جواز وجود المانع من الفصح لا يبغي كذب في العائم بجاب بأن تقدير وجودهما لا يوجب ارتفاع الكذب و أنما بوجب ... خواجه نصير طوسی - تلخيص المحصل - صفحة ۱۴۷ - و تجريد الكلام - نقل از شرح علامه - صفحة ۲۳۴ تا صفحة ۲۳۷ - و فصول صفحة ۲۹.

۱ - فخر رازی که حسن و قبح عقلی را انکار می نماید به این جهت بوده که انسان را فاعل مضطر می داند و کار فاعل مضطر چون فاقد اراده و اختیار است متصرف به حسن و قبح نخواهد بود و چون فاعل همه افعال هم خدا است بنابراین نمی توان فعلی را در حد ذات خود قبیح دانست و گرنه لازم می آید که خدا کار قبیح کند در صورتی که همه متفقند خدا کار قبیح نمی کند از این رو مدعی شد که حسن و قبح شرعی اند.

می گوییم اگر فعلی را قبیح شرعی بدانیم و خدا را هم فاعل تمام افعال بدانیم باز لازم خواهد آمد که خدا فعل قبیح انجام داده باشد هر چند قبح آن شرعی باشد در حالی که فخر رازی مدعی است که خدا کار قبیح نمی کند.

فخر رازی در «معالم اصول الدین» می گوید :

«قرآن دارای فصاحت و شامل علوم کثیر همچون علم «اخلاق» و «سیاست» و ... می باشد»^۱.

می گوییم علم اخلاق و سیاست از اقسام حکمت عملی اند و حکمت عملی مبنی بر استنباط عقل عملی است پس قرآن بحسن و قبح ذاتی افعال توجه داشته است که دستورات اخلاقی و سیاسی مانند عدل و ظلم و تربیت اولاد و احکام اجتماعی را براساس آن استوار نموده است و انکار حسن و قبح ذاتی افعال، سبب انکار حکمت عملی خواهد بود، در حالی که فخر رازی حکمت عملی را انکار نمی کند.

آنچه هم خواجه در «تلخیص المحصل» آورده که حق در نزد ما آن است که فاعل هر قبیح و نیک خدا است، در تجرید الکلام نیز می گوید :

«خدا فعل قبیح انجام نمی دهد چون کار قبیح کسی می کند که جاهل باشد یا نیازمند و خداوند نه جاهل است و نه محتاج»^۲.

این دو قول او ظاهراً محذوری ایجاد نمی کند چون در مسئله جبر و اختیار آوردیم که خواجه معتقد به «امر بین الامرین» است و طبق این عقیده همانگونه که «فعل» منسوب به انسان است ؛ منسوب به خدا هم می باشد نظیر «فعل» صادر از حواس همانطور که آن فعل حقیقتاً بحواس نسبت داده می شود حقیقتاً «بنفس» نیز نسبت داده می شود.

۱ ... والفراان کتاب شریف بالغ فی فصاحة اللفظ و فی كثرة العلوم ... كذلك علوم الاخلاق و علوم السياسات ...

فخر رازی - معالم اصول الدین - (حاشیه محصل) - المطبعة الحسينیه - المصر ۱۳۲۳ هـ - صفحه ۹۰.

۲ ... واستغناؤه و علمه بدلان علی انتفاء القبیح ... خواجه نصیر طوسی - تجرید الکلام - نقل از شرح علامه -

اعتراض فخر رازی بر بوعلی در بیان کیفیت وجود شرّ در افعال حق تعالی و جواب خواجه به آن

بوعلی در «اشارات» کلامی دارد مبنی بر اینکه انتساب «شرّ بالذات» بحق تعالی ممکن نیست، لیکن «شرّ بالعرض» می تواند داخل در قضا و قدر الهی و منسوب بحق تعالی باشد. فخر رازی بر این کلام بوعلی اعتراضاتی دارد و خواجه طوسی به آنها جواب داده است؛ پس از ذکر کلام بوعلی به نقطه نظرهای خواجه و فخر رازی در این مسئله می پردازیم.

بوعلی در «اشارات» در بیان اینکه «شرّ بالعرض» داخل در قضا و قدر الهی و منتسب بحق تعالی است، چنین می گوید:

«برای «ممکنات» اقسامی متصور است که عبارتند از: ۱ - شیء که از هر گونه شرّ و فساد پاک باشد. ۲ - شیء که دارای فضیلت است و بکمال در نهاد خود نخواهد رسید مگر پس از اصطکاک به امور دیگر که نتیجتاً گناه شرّ و فساد از آن ظاهر می گردد. ۳ - امری که شرّ مطلق باشد. ۴ - امری که شرّ آن غالب بر خیر آن باشد. صدور قسم اول مانند عقول و افلاک، از حق تعالی واجب است. قسم دوم یعنی موجودی که منشأ خیرات بسیار است و گاه بر اثر اصطکاک به امور دیگر شرّ از آن بروز می کند ایجاد آنهم بر خدا لازم است چون بلحاظ شرّ اندک اگر موجود نگردد با فقدان خیر کثیری که در آن است، موجب شرّ کثیر خواهد شد مثلاً آتش که دارای آثار و خواص مفیدی است گاه در اثر تصادم با حیوانی موجب آزار آن می گردد یا حیوانات فوایدی که دارند گاه حرکات و افعال آنها سبب اذواء دیگران می شود و همچنین گاه انسان در امور اعتقادی به خطا می رود و در اعتقادش به معاد و معرفت حق تعالی زیان وارد می آید یا قوای شهوت و غضب که به جهت رسیدن به فوایدی که از آنها مقصود است موجود شده اند بر اثر غلبه هیجان شهوت آن فائده حاصل نمی گردد؛ این شرّ و فسادها نسبت به آنهمه خیرات کثیر از امور نامبرده اندک و ناچیز می باشند. پس این شرور مقصود بالعرض و داخل در «عنایت» حق تعالی می باشند و منافاتی با «عنایت» حق هم نخواهند داشت چون نسبت بخیرات بسیار که مقصود بالذات اند، اندک و ناچیز می باشند و اما شرّ مطلق و امری که شرّ آن غالب باشد وجود ندارند...»^۱

۱. الأمر الممكنة في الوجود منها أمور يجوز أن بتعريف وجودها عن الشر والفساد اسلاً و منها أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها إلا و تكون بحيث يمرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ... و أمور شرية أما على الإطلاق و أما بحسب الغلبه و إذا كان الجواد المحض مبدأً لفيضان الوجود الخيري و كذلك القسم الثاني يجب فيضانه فإن في أن لا يوجد خير كبير تحترراً من شرّ قليل شرراً كبيراً. و ذلك مثل خلق النار ... و كذلك الأجسام الحيوانية .. و أن تتأدى احوالها و احوال الأمور التي في العالم إلا أن يقع لها - دنبانة پاورفی در صفحه بعد

فخر رازی بر این کلام که بوعلی در انتساب شَرِّ بِالْعَرَضِ بحق تعالی آورده چنین اعتراض وارد می‌کند:

«مسئله وجود شَرِّ در افعال الهی خارج از اصول فلسفی است چون اولاً مبتنی بر مختار بودن فاعل عالم است و ثانیاً مبتنی بر حسن و قبح عقلی است زیرا اگر سؤال شود که «چرا در افعال الهی شَرِّ واقع است» این سؤال وقتی صحیح است که حق تعالی «فاعل مختار» باشد تا بتوان گفت چرا این فعل را انجام داد و چرا آن را انجام نداد. و اگر فاعل موجب باشد دیگر چنین سئوالی معقول نخواهد بود. کسی هم که به «حسن و قبح عقلی» اعتقاد ندارد تمام افعال حق تعالی در نظر او خیر و صواب است، همانگونه که فرقه اشعری معتقد است. بنابراین، فلاسفه که نه معتقد به مختار بودن فاعل عالم‌اند و نه بحسن و قبح عقلی، ورود در این بحث بر آنان جایز نخواهد بود جز بر معتزله که به این دو اصل اعتقاد دارند ولی ممکن است ورود فلاسفه در این بحث به دو منظور باشد یکی آنکه می‌خواهند بدانند مخلوقات حق تعالی از کدام نوع‌اند: خیر محض - شَرِّ محض - خیر غالب - شَرِّ غالب یا متساوی در خیر و شرّ‌اند. دیگر اینکه به اعتقاد آنان علم حق تعالی بنظام احسن علت وجود آن نظام است و قصد فلاسفه از ورود در این بحث بیان کیفیت نظام احسن است تا علم حاصل نمایند که چنین نظامی موجود است وگرنه این بحث از محدوده بحث فلسفی خارج است!»

خواجه از این اعتراض چنین جواب می‌دهد:

بفیه باورفی از صفحه قبل - خطاء فی عقد ضارّ فی المعاد و فی الحقّ ... و نکون القوی المذكورة لانفسی غناها، او تکون بحیث بمرض لها عند المصادمات عارض خطأ و غلبة هيجان و ذلك فی اشخاص اقل من اشخاص السالمین و فی اوقات اقل من اوقات السلامة و لأنّ هذا معلوم فی العناية الأولى فهو كالمقصود بالمرض فالشر داخل فی القدر بالعرض ... بوعلی - متن اشارات - نقل از شرح خواجه - انتشارات جلدی - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۳ - صفحه ۳۱۹.

۱. لفائل ان بقول للفلاسفة أنّ البحث عن هذه المسئلة سافط عنیکم علی حسب اصولکم ... لأنّ البحث عن هذه المسئلة لا یستقیم الأ مع القول بأنّ فاعل العالم مختار مع القول بالحسن والنبح العقلین و انتم لانقولون بواحد من هذین الأصلین فأما لا بد من القول بالفاعل المختار فلأنّ قول الفائل لم وجد الشر فی افعال الله تعالی أما بشرجه اذا كان الله تعالی مختاراً ... و أما أنه لا بد من القول بالحسن والنبح العقلین لأننا بتعدیر ان لا بقول بذلك كان الكل حسناً صواباً من الله تعالی علی ما هو قول الأشعریه ... فثبت أنّ هذا البحث أما یستقیم علی قول المعتزلیین بهذین الأصلین و هم المعتزله ... و للفلاسفه أن بقولوا غرضنا من هذا البحث امران ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۷۹ - و محصل - صفحه ۵۵.

«ورود فلاسفه در مسئله «وجود شرّ در افعال الهی» برای این است که بدانند صدور شرّ از حق تعالی که خیر محض است به چه کیفیتی است و از این بحث چنین نتیجه گرفتند که آنچه صادر از حق تعالی است اصلاً شرّ نیست و در کنار آنهمه خیرات چنانچه گاه شرّ جزئی یافت گردد نسبت بخیرات کثیر چون منک و فانی است نمی توان آن را شرّ نامید. بنابراین صادر از حق تعالی کلاً خیر و کمال است»^۱.

فخر رازی اعتراض دیگر خود را چنین طرح می کند :

«تقسیماتی که بوعلی در مسئله «وجود شرّ در افعال الهی» برای «ممکن» برشمرده که «ممکن» یا خیر محض است یا شرّ محض و یا خیر آن غالب است و یا ... مبتنی بر تصور ماهیت خیر و شرّ است ؟ از این رو ابتدا ماهیت خیر و شرّ باید معلوم گردد. به اعتقاد فلاسفه خیر امر وجودی و شرّ امر عدمی است و در بیان اعتقاد خود چنین گفته اند : قتل که شرّ است، کلّ آن شرّ نیست، بعضی از امور آن مانند قدرت قاتل، برندگی آلت قتاله، عضوی از مقتول که پذیرای بریدگی بوده و ... چون «وجودی» می باشند خیر و کمال اند و اموری هم در آن مانند ازهاق روح و پراکندگی اجزای مقتول و ... چون امور «عدمی» اند شرّ می باشند ؛ نتیجه آنکه خیر امر وجودی و شرّ امر عدمی است ولی این یک استدلال نمثیلی است در بیان مقصود آنان کفایت نمی کند چون مقصود از طرح این مسئله تفسیر لفظ خیر و شرّ که نیست و اگر مقصود آن است که «خیر موجود و شرّ معدوم است بطوری که «موجود» و «معدوم» محمول باشند این فرع بر شناخت ماهیت خیر و شرّ است در حالی که از شناخت ماهیت خیر و شرّ هنوز فراغت حاصل نشده است و حکما در بیان ماهیت خیر و شرّ بمثال اعتماد کرده اند و این هم افاده یقین نمی نماید»^۲.

۱. والجواب أن الفلاسفة إنما يبحثون عن كيفية صدور الشرّ عما هو خير بالذات فينبهون على أن الصادر عنه ليس بشرّ فإن صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشرّ ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - ج ۳ - صفحه ۳۲۳.

۲. ... التقسيم الذي عليه بناء قاعدة الباب على نصرر ماهية الخير و الشرّ فيجب أولاً ان بنحت عن ذلك فنقول اشتهر في السنة الفلاسفة أن الخير هو الوجود و الشر هو المعدوم و ربما حاولوا الاستدلال عليه ببعض الأمثلة ... و هذا الاستدلال ليس بجيد لأن غرضه من ذلك أما نفس لفظ الخير بالوجود و لفظ الشر بالمعدوم لا حاجة الي ذلك ... و أن كان غرضه ان يحكم على الخير بأنه يكون موجوداً و أنّ الشرّ بأنه يكون معدوماً ... أنما بعد تصور ماهية الخير و الشرّ و بتقدير النزول عن هذا المقام فهو تعويل على مجرد المثال و قد عرفت أنه لا يفيد اليقين ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۷۹.

خواجه در جواب این اعتراض فخر رازی می‌گوید:

«مراد فلاسفه از ماهیت «شَرّ» همان است که عموم از آن به «شَرّ» تعبیر می‌نمایند و چیز اضافه بر آن نیست برای همین بوده که بموارد استعمال عرضی آن توجه کرده‌اند تا از شناخت «شَرّ بالذات» و «شَرّ بالعرض» ماهیت شَرّ را از غیر آن تمیز دهند. بنابراین شناخت ماهیت شَرّ، نیاز به استدلال نداشته است و روشی هم که فلاسفه برگزیده‌اند استدلال تمثیلی نیست تا گفته شود که افاده یقین نمی‌کند بلکه نوعی استقراء و روش علمی است و افاده یقین می‌کند!».

فخر رازی اعتراض دیگر خود را بر حکما مبنی بر اینکه آنان حق ورود در مسئله «خیر و شَرّ در افعال الهی» را ندارند قدری مسبوط‌تر می‌آورد و چنین توضیح می‌دهد:

«شَرّ در عرف عام همان رنج است و «رنج» امر وجودی است و این اتفاق عقلاء است و «خیر» گاه بر عدم رنج اطلاق می‌گردد مانند انسانی که در سلامت است می‌گویند در «خیر» است و گاه نیز بر «لذت» اطلاق می‌گردد. اکثر فلاسفه «لذت» را امر وجودی می‌دانند و قول آنان را که می‌گویند «لذت» امر عدمی - یعنی رفع رنج - است باطل می‌دانند به این بیان: تفاوت شدت و ضعف در عدم محال است و حال آنکه در «لذت» شدت و ضعف است و ما از ادراک صورت یا صوتی لذت می‌بریم بدون اینکه در آن رفع رنج باشد و ... پس از بیان این مقدمه می‌پرسیم آیا مقصود حق تعالی از خلقت این بوده که بر مخلوقات لذت و نفعی رسد، یا رنج و یا هیچکدام؟ اگر مقصود رساندن «لذت» بمخلوق بوده و «لذت» هم بمعنی رفع رنج باشد چنین قولی معقول نیست و اگر لذت را امر وجودی یعنی خوشی و نفع بدانیم «لذت» به این معنی اندک است و بیشتر مردم یا در رنج‌اند یا در حالت رفع رنج برای اینکه سلامتی بدن آن است که بدن در رنج نباشد و همچنین اسباب معیشت اعم از خانه و مال و مقام و ثروت و ... وسایلی هستند برای رفع رنج ناشی از گرسنگی و تشنگی و ... و از طرفی رنج و آلام زیادند زیرا بیماری‌ها، هم و غم، ترس، شرم، خشم، گرسنگی، تشنگی، خستگی، آزار ناشی از پشه و مگس و ... که نمی‌توان آنها را به شمارش آورد ... با وجود این همه «رنج» نمی‌توان پذیرفت که مقصود از خلقت رساندن لذت بمخلوق بوده است. اگر مقصود از خلقت رساندن رنج بمخلوق بوده این نیز معقول نیست. اگر هیچیک از «لذات» و «آلام» غرض خلقت نبوده پس باید برای خالق عالم داعی بر خلقت

۱. والجواب أنهم يبحثون عن ماهية الشيء، الذي يمتز عنه الجمهور بلفظة الشر فيظنون في وجوه استعمالهم و يلخصون ما يدخل في تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض لتحقق الماهية الممتازة عن غيرها و ظاهر أنّ البحث على هذا الوجه صحيح و ليس باستدلال تمثيلي غاية ما في الباب أنه مبني على معرفة وجوه الاستعمالات التي لا طريق لها إلا الاستقراء ... خواجه نصيرالدين طوسي - شرح اشارات - ج ۳ - صفحه ۳۲۳.

وجود نداشته باشد که معقول نیست. بلحاظ این معضله و مشکل بوده که محققین فلاسفه معتقد شده‌اند که این سؤال: «چرا خدا جهان را آفرید؟» سؤال باطلی است و قائل شدند که ذات حق تعالی سبب خلقت بوده و برای آفرینش علت و فلسفه‌ای غیر ذات او نبوده است این است مذهب فلاسفه که حق تعالی را «فاعل موجب» می‌دانند و برای همین است که می‌گوییم: فلاسفه را حق ورود در مسئله «وجود شرّ در افعال الهی» نیست زیرا ورود در این بحث فرع بر قول به مختار بودن حق تعالی است و کسانی هم که خدا را فاعل مختار می‌دانند و منکر حسن و قبح عقلی‌اند مانند فرقه اشعری که تمام افعال حق تعالی را صواب و نیک می‌دانند، ورود در این مسئله برای آنان هم ممکن نیست. به اعتقاد ما قصد حق تعالی از خلقت، رساندن «لذات» دنیوی به انسان نبوده چون «لذات» اندک‌اند، بلکه مقصود او بهره‌مند نمودن «لذات» و منافع اخروی به آنها بوده است و من - محمد بن عمر رازی - با اینکه بیشتر زندگی در سلامت و رفاه گذشت، «لذات» دنیا را در مقایسه با رنجهای آن ناچیز می‌بینم و اگر امید به «لذات» اخروی نبود عدم صرف بر این خلقت ترجیح داشت^۱.

خواجه در جواب می‌گوید:

«نیازی نمی‌بینیم که به این اعتراض فخر رازی پاسخ دهیم. آنچه در جواب دو اعتراض قبلی او در این امر آوردیم، در جواب این اعتراض او نیز کفایت می‌نماید»^۲

۱. ... الناس لا يريدون بلفظ الشر في العرف العام ألا الألم ... أن الألم امر وجودي و لا خلاف فيه بين العقلاء . أما الخير فقد يطلق على عدم الألم ... الأكترون من الفلاسفة والمتكلمون فقد اتفقوا على ابطال هذا القول لوجه اولها ... و اذا ثبت وجود اللذة فنقول : المقصود من الخلق أما التعريض للذات او لا للذات و لا للألام و أما التعريض للذات ... اذا تأملنا وحدنا اللذة فليئة جداً بل الغالب على الخلق الألم او دفع الألم لأن الصفة لا معنى لها ألا بقاء البدن خالياً عن الألم ... فتفرز بما بيننا أن العائب على الخلق الألم او دفع الألم و أن اللذة الحاصلة لست ألا في صورة نادرة جداً كالنظرة في البحر ... و أما الألام فكثيرة جداً و أن كان بعضها في غاية الفؤة كالأمرض و بعضها ضعيفة و هي الأمور التي لا يفتك الإنسان عنها كالمهموم و المغموم ... فلو كان المقصود من الخلق تلك اللذات القليلة مع عدم الخالق بحصول الألام الكثيرة ... هذا باطل ... أن قبل المقصود من خلق الإنسان و سائر الحيوانات تعريضها للألام فهذا هو الشر المحض و لم يقل بذلك احد ... بل الأولي أن يجعل المقصود التعريض للمنافع الأخروية ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۲ - ۸۰ و محصل - صفحه ۱۴۶ .

۲. اقول لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه فان مامر كاف خواجة طوسي - شرح اشارات - ج ۳ - صفحه ۳۲۴ .

«نتیجۀ بحث»

در مسئله وجود شر در افعال الهی، نظر فخر رازی آن بود که فلاسفه را صلاحیت ورود در این بحث نیست زیرا شرط ورود در این بحث اولاً اعتقاد به مختار بودن حق تعالی است. ثانیاً باید اعتقاد به حسن و قبح عقلی داشت ولی فلاسفه را به مختار بودن حق تعالی اعتقادی نیست فلاسفه شر را عدمی می‌دانند و حال آنکه هنوز از شناخت ماهیت شر فراغت حاصل نکرده‌اند، سپس می‌افزاید که: به اعتقاد فلاسفه «خیر» مانند لذات و منافع از امور وجودی و «شر» مانند رنج امر عدمی می‌باشد در حالی که این اعتقاد یا غرض خلقت سازگاری ندارد چون «لذات» نسبت به «ولجها» بسیار اندک‌اند.

خواجه به اعتراضات او پاسخ داد که از تکرار آن خودداری می‌کنیم و در پایان چند نکته را در اینکه اعتراضات فخر رازی بر حکما وارد نیست یادآوری می‌گردد:

۱ - فخر رازی می‌گوید: محققین از فلاسفه این سوال را که چرا حق تعالی مخلوقات را آفریده است سوال باطل می‌دانند و می‌گویند: این سوال از فلسفه خلقت است. و سوال از فلسفه خلقت درست نیست چون حق تعالی فاعل موجب است نه فاعل مختاره^۱.

ظاهراً فلاسفه را چنین اعتقادی نیست و بوعلی که از محققین فلاسفه است سخن او را که در صدر این بحث آوردیم چنین بود:

«امور ممکن» یا خیر محض‌اند یا خیر غالب بر شر یا بعکس و یا شر محض و فقط صدور قسم اول و دوم از حق تعالی واجب است^۲.

و روشن است که این قول با این اعتقاد که حق تعالی فاعل مختار است موافق است و گرنه با اعتقاد به اینکه حق تعالی فاعل موجب است حکم بصدور قسم اول و دوم از آن اقسام مفهومی ندارد.

۲ - بوعلی در موردی از «اشارات» تصریح می‌کند که خدا فاعل بالعنایه است و خلقت اشیاء بهمان نظم و نسقی است که علم حق تعالی به آن تعلق گرفته است^۳.

این اعتقاد که خدا عالم را طبق علم خود بنظام احسن ایجاد کرده است با این امر که خدا

۱ ... المحققین من الفلاسفة يقولون أن قول القائل نم خلق الله تعالى الخلق سؤال طلاب العله وهو باطل لأن الله

تعالی خالق لذاته لالعله ... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۸۱.

۲ ... القسم الأول بوجب فیضانه ... و كذلك القسم الثاني فان ما أن لا يوجد خیر كثير محزراً عن شر قليل شر كثيراً

... بوعلی - متن اشارات - نقل شرح خواجه - ج ۳ - صفحه ۳۱۹.

۳ ... فالعناية هي احاطة علم الله تعالى بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام ...

بوعلی - مأخذ قبل صفحه ۳۱۸.

فاعل «مختار» است موافق خواهد بود، نه آنکه حق تعالی را فاعل موجب بداند فخر رازی در «شرح اشارات» در تفسیر این کلام بوعلی می‌گوید: «عنایت آن است که فاعل فعلی را که نفع دیگران در آن است انجام دهد»^۱.

بنابراین کسی که خدا را فاعل بالعنایه می‌داند و معتقد است که در فعل خدا سود دیگران منظور است آیا می‌توان به او نسبت داد که خدا را فاعل «موجب» می‌داند.

۳ - فخر رازی در «شرح اشارات» می‌گوید: «مقصود حق تعالی از خلقت رساندن لذات و منافع دنیوی بمخلوقات نبوده است چون «لذات» نسبت به آلام بسیار اندک‌اند بلکه مقصود «لذات» اخروی بوده است»^۲.

این کلام او حاکی است که او - فخر رازی - خدا را فاعل مختار می‌داند، چون فعل خدا را مبنی بر غرض می‌داند و غرض تابع اختیار است ولی در «المباحث المشرقیه» خدا را فاعل موجب و مضطر معرفی می‌کند و چنین می‌گوید:

«اگر به این سؤال که: «چرا خدا مخلوقات را بدون شرّ، نیافرید؟» جواب داده شود که خدا مخلوق خیر محض مانند «عقول» دارد و در آن مورد که خیر مخلوق غالب باشد - مانند موجودات مادی - شرّ بقدری کم است که اصلاً شرّ بحساب نمی‌آید، پس مخلوقات خدا بدون شرند و اگر سؤال شود چنانچه هر خیر و شرّی به اراده خدا است پس باید آن شرّ اندک هم نباشد، یعنی خدا فقط آن هنگام که سوزاندن آتش خیر است آن را خلق کند یا آن هنگام که سوزاندن آتش شرّ است آن را خلق نکند تا آن شرّ اندک هم نباشد و حال آنکه حق تعالی در هر دو مورد یعنی هنگامی که آتش مفید است و هنگامی که آتش مضرّ است، اثر سوزاندن را به آتش عطا فرموده است. پس حق تعالی فاعل موجب است نه فاعل مختار»^۳.

۱... المفهوم من العنایه هو أن يفعل الفاعل فعلاً لیتنفع به غیره... فخر رازی - شرح اشارات - ج ۲ - صفحه ۷۸.

۲. رجوع شود به صفحه ۳۹۱.

۳ ... أن قبل فلم لم یخلق الخالق هذه الأشياء، عریة عن كل انشورور نقول لأنه لو خلفها كذلك لكان هذا هو القسم الأول الذي يكون خيراً محضاً و قد بنى فی العقل قسم آخر و هو الذي يكون خیره غالباً علی شرّه و قد بینا أن الأولى بهذا القسم أن يكون موجوداً و هذا الجواب لا یعنی نأن لفائل أن بقول أن جمیع هذه الخیرات و انشورور أنما توجد باختيار الله تعالی و ارادته مثل احتراق الحاصل عقب النار ليس موجباً عن النار بل الله تعالی اختار خلفه عقب مماسة النار و اذا كان حصول الاحتراق عقب مماسة النار باختيار الله تعالی فكان يمكنه أن يختار خلق الاحتراق عند ما يكون خيراً و أن لا يختار خلقه عند ما يكون شرّاً و لا خلاصه من هذه المطالبة إلا بیان كونه تعالی «فاعلاً بالذات» لا بالقصد و الاختیار. فخر رازی - المباحث المشرقیه - مكتبة الأسدی - تهران ۱۹۶۶ - ج

بنابراین نظر فخر رازی دربارهٔ فاعلیت حق تعالی متفاوت است چون
مختار معرفی می‌کند و گاه فاعل موجب.

اختلاف خواجه و فخر رازی در جواز بازگشت معدوم

به اعتقاد فخر رازی اعاده معدوم ممکن است یعنی امکان دارد که چیزی پس از معدوم شدن بازگشت نماید ولی خواجه آن را ممتنع می‌شمارد در این مورد مقالات هر یک را بترتیب می‌آوریم.

کلام فخر رازی در «محصل» چنین است:

بازگشت معدوم جایز است چون حکم به امتناع بازگشت، درست نیست زیرا امتناع بازگشت معدوم اگر بلحاظ ذات آن یا بلحاظ امر لازم آن باشد باید وجود مثل آنها ممتنع باشد در حالی که وجود مثل آن ممتنع نیست و اگر بلحاظ امر عارضی باشد با زوال آن عارض، امتناع هم باید زایل گردد. با این بیان معلوم شد که قول به امتناع بازگشت معدوم باطل است پس بازگشت معدوم باید جایز باشد. اگر گویند این بیانی که در ابطال امتناع بازگشت معدوم آوردید، درست نیست چون حکم به اینکه چیزی به اقتضاء ذات خود یا بلحاظ امر دیگری - خواه لازم یا عارض - ممتنع باشد، معقول نیست زیرا حکم به امتناع «محرکوم» وقتی است که «محرکوم» ممتاز از امور دیگر باشد و امتیاز «محرکوم» هم فرع بر ثبوت آن است و ثبوت هم منافی با عدم است پس باید «محرکوم» معدوم نباشد در حالی که فرض آن بود که معدوم است. جواب آن است که قول به اینکه نمی‌توان بر ممتنع حکم کرد، خود حکم بر آن است، با اینکه ثبوتی در خارج ندارد و این قول شامل بر تناقض هم می‌باشد چون هم بر امر واحد حکم شده و هم حکم از آن نفی گردیده است.^۱

فخر رازی در این بیان خود، از راه ابطال امتناع بازگشت معدوم نتیجه گرفت که بازگشت معدوم جایز است و خواجه این استدلال او را ابطال می‌نماید و به دلایلی هم ثابت می‌کند که بازگشت معدوم «ممتنع» است و سخن خواجه چنین است: «کلامی که فخر رازی در ابطال امتناع بازگشت معدوم آورد که «اگر امتناع بازگشت بلحاظ ذات معدوم یا بلحاظ امر لازم آن باشد باید مثل آنها «ممتنع» باشد در حالی که مثل آن «ممتنع» نیست پس بازگشت معدوم باید ممکن باشد» کلام صحیحی نیست چون حکم امتناع بازگشت شیء معدوم، مقید به قید عدم بعد از

۱. اعاده الممدوم عند اصحابنا جائزة خلافاً للفلاسفة ... لنا أنه بعد العدم أن كان ممتنعاً للماهية أو لشيء من لوازمها وجب امتناع مثله و أن كان الأمر غير لازم فعند زوال ذلك العارض يزول ذلك الامتناع لا يقال الحكم عليه بأنه ممتنع لذاته أو لغيره لا يصح لأن الحكم على الشيء يستدعي امتياز المحكوم عن غيره و الامتياز يستدعي الثبوت و هو متناف للعدم لأننا نقول الحكم عليه بأنه لا يصح الحكم عليه حكم فيكون متناقضاً ... فخر رازی - المطبعة الحسينية - مصر ۱۳۲۳ هـ - صفحة ۱۶۹ و معالم اصول الدين - (حاشية محصل) - صفحة ۱۲۸.

وجود است و نمی توان آن را بذات آن شیء نسبت داد بلکه بلازم ذات یعنی به قید «عدم بعد از وجود» باید نسبت داد. آنچه هم که می گوید: قول به اینکه نمی توان حکم بر ممتنع کرد، خود حکم بر ممتنع است و هم شامل بر تناقض می باشد. جواب این است که: وجود چیزی که ممتنع بود نفی حکم بر آن از آن حیث که ممتنع است صحیح است و حکم به اینکه: حکم بر آن صحیح نیست باز درست است، چون «ممتنع» در همان جهت امتناع، متصور در ذهن است. بنابراین تناقضی نخواهد بود چون موضوع آن دو - حکم و نفی حکم - مختلف است و حق آن است که بازگشت معدوم «ممتنع» است زیرا «اولاً» از معدوم چیزی باقی نمانده و از دیگر اشیاء ممتاز نیست و نمی توان به آن اشاره کرد. پس نمی توان حکم کرد که معدوم باز می گردد هر چند حکم بر چیزی موقوف بحضور آن در ذهن است نه در خارج و معدوم را هم می توان در ذهن تصور نمود ولی در این مسئله که عبارت از حکم به بازگشت معدوم باشد حکم بر موجود ذهنی به اعتبار خارج است نه به اقتضای وجود ذهنی صرف و از اینکه وجود خارجی ندارد پس نمی توان حکم به بازگشت آن نمود. «ثانیاً» هر چیز پس از معدوم شدن نیست محض است و اگر باز گردد لازم می آید دو می همان اولی باشد و میان آن چیز و خودش عدم فاصله باشد و این معقول نیست. «ثالثاً» اگر بازگشت معدوم ممکن باشد در این فرض میان آنکه بازگشته و آنکه از ابتدا ایجاد گردد، فرقی نخواهد بود مانند جسمی که سیاه بوده و سیاهی آن زایل شود سپس سیاهی تازه ای در آن پدید آید یا همان سیاهی اول بازگشت نماید نمی توان فرق گذاشت که آن سیاهی جدید است یا سیاهی بازگشته چون ماهیت آنها یکی است و محل آنها نیز یکی است و از دیگر جهات هم مانند یکدیگرند و فرق میان سیاهی جدید و سیاهی بازگشته چون ممتنع است پس بازگشت معدوم هم ممتنع می باشد. «رابعاً» اگر معدوم بازگردد بناچار تمام امور دخیل در شخصیت آن باید بازگردند و از جمله مشخصات «زمان» است پس «زمان» هم باید بازگردد، در این فرض این پدیده جدید باید هم بازگشته باشد چون در زمان دوم است و هم بازگشته چون در زمان اول است و این ممتنع است. دیگر آنکه بازگشت زمان امکان ندارد چون لازم می آید برای زمان زمان دیگری باشد و اگر آن را همچنان تکرار کنیم تسلسل در زمان لازم می آید که محال است!.

۱. قوله: الشیء بعدالعدم أن كان ممتنعاً للماهیة او لشیء، من لوازمها وجب امتناع مثله. فالجواب عنه: انشیء بعدالعدم ممتنع الوجود المقید ببعوالعدم و ذلك الامتناع لیس لهاهیة بل هو لازم للماهیة الموصوفة بالعدم بعدالوجود قوله: الحکم علی الممتنع بأنه لا یصح الحکم علیه حکماً علیه فیکون مناقضاً جوابه أن الحکم علی ما یمتنع وجوده یمتنع من حیث بینهما تناقض لأختلاف الموضوعین والقول بالأعادة - دنباله پاورقی در صفحه بعد

«نتیجه بحث»

در مسئله بازگشت معدوم فخر رازی نظر داد که آن جایز است به این دلیل که امتناع آن به اقتضای ماهیت آن نیست و گرنه لازم می آید که مثل آن ممتنع باشد و حال آنکه مثل آن ممتنع نیست و امتناع شیء هم که ذاتی آن نباشد وجود آن ممکن خواهد بود پس بازگشت معدوم ممکن می باشد و ... خواهی جواب داد امتناع بازگشت معدوم نه بجهت اقتضای ماهیت آن است بلکه بلحاظ مقید بودن بقید «عدم بعد از وجود» است و دلایلی هم آورد که بازگشت معدوم ممتنع است.

می گویم فخر رازی در «محصل» و «معالم اصول الدین» اعتقادش به بازگشت معدوم است ولی در «المباحث المشرقیه» به امتناع بازگشت معدوم، قایل شده است و سه دلیل ارائه نموده است به این ترتیب: ۱ - از معدوم هویتی باقی نمانده است از این رو حکمی بر آن نمی توان کرد پس حکم به بازگشت معدوم محال است. ۲ - بازگشت معدوم اگر جایز باشد باید بازگشت «زمانی» هم که در آن واقع شده جایز باشد در حالی که بازگشت «زمان» جایز نیست. ۳ - اگر معدوم بازگشت نماید و مثل آنها موجود آید باید فرقی میان آن دو نباشد.

آنچه از فخر رازی آوردیم معلوم گردید که نظرات فخر رازی در مسئله بازگشت معدوم با هم نامازگارند.

مطلب دیگر اینکه فخر رازی فقط در کتب کلامی خود قایل بجواز بازگشت معدوم شده است. ظاهراً نظرش آن بوده که مسئله معاد و حشر اجساد را تصحیح کند و در رابطه با همین معنی در «معالم اصول الدین» می گوید:

«بازگشت بدن پس از مرگ در صورتی ممکن است که بازگشت معدوم جایز باشد و گرنه

بقیه باورفی از صفحه قبل - لا یصحّ الأ مع القول بأن المعدوم شیء ثابت حتی یزول عنه العدم والوجود ... المعدوم لا یعاد لأمتناع الإشارة الیه فلا یصحّ الحکم علیه بصحة العود ولو اُجبد نخلل العدم بین الشیء و نفسه و لم یبق فرقی بینة و بین المبتدأ و صدق المتقابلان علیه دفعة و یلزم التسلسل فی الزمان ... خواهی نصیر طوسی - تلخیص المحصل - صفحه ۱۶۹ - و تجرید الکلام - نقل از شرح علامه - صفحه ۴۹.

۱. ... فی أن المعدوم لا یعاد و براهینة ثلاثة: الأول أن ما عدم لم یبق هویتة ... فأذا تمتنع الحکم علیه بصحة العود الثانی أنه لو صح إعادة المعدوم لصح إعادة الوقت الذی وقع فیہ ابتداءً فلیزم أن یکون مبتدأ من حیث أنه معاد الثالث أنه اذا اُجبد و حصل معه مثله فهما متساویان فی الذات و فی لوازمها ... فیؤدی الی أن یتمیّز نفس الشیء عن غیره ... المباحث المشرقیه فخر رازی - مکتبه الأسدی - تهران ۱۹۶۶ - ج ۱ - صفحه ۸ - ۲۷.

باید قائل شد بر اینکه بدن معدوم نشده است^۱.

می‌گوییم ضرورتی ندارد در مسئله معاد به بازگشت معدوم اعتقاد حاصل شود چون قول به اینکه مرگ عبارت از تفرّق بدن است نه معدوم شدن مطلق که آیات قرآن آن را تایید می‌کند^۲ در حلّ مسئله معاد کفایت می‌نماید و بفرض که بدن معدوم گردد ولی با بقاء روح که فخر رازی هم به آن معتقد است^۳ مشکلی در اعتقاد بمعاد بوجود نخواهد آمد.

۱. ... أن عود ذلك البدن في نفسه ممكن والدليل عليه أن إعادة المعدوم أمّا أن يكون ممكنة فالمنصود حاصل و أن لم تكن ممكنة فنقول لم يدلّ على أنها تعدم ... فخر رازی - معالم اصول الدين - (حاشیه محصل) - المطبعة الحسينية - العصر ۱۳۴۳ هـ - صفحه ۱۲۹.

۲. إذا السماء انفطرت و إذا الكواكب انتثرت ... سورة ۸۲ - آیات : ۱ - ۲ و تكون الجبال كالعهن المنفوش - سورة ۱۰۱ - آیه ۵ - ايعب الانسان ألن نجيع عظامه ... سورة ۷۵ - آیه ۳.

۳. رجوع شود به معالم اصول الدين صفحه ۱۲۳ مثلثه ششم.

اعتراض فخر رازی بر قول بوعلی بصحّت عقاب در عین اعتقاد او بدخول شرّ در «قدر» و جواب خواجه به آن

بوعلی شرور جهان مادی را داخل در قضا و قدر می‌داند با این وصف برای اعمال شرّ مانند قتل، سرقت، ایذاء و افتراء و ... معتقد بعقاب و کیفر است و بر این اعتقاد خود تعلیلی می‌آورد فخر رازی بر آن تعلیل اعتراضی وارد می‌کند و خواجه به آن جواب می‌دهد و ما پس از نقل کلام بوعلی به بیان اعتراض فخر رازی و پاسخ خواجه می‌پردازیم.

بوعلی در «اشارات» می‌گوید :

«آفریده‌ها یا خیر محض اند مانند عقول و افلاک و یا خیر آنها غالب بر شرّ آنها است مانند موجودات مادی چون خدا که فاعل «بالعنایه» است عالم را پس از علم بنظام احسن ایجاد کرده است. موجودی که خیر آن غالب باشد موافق با عنایت حق و نظام احسن است از این رو شرور قلیل بالعرض داخل در عنایت حق تعالی است پس شرور این عالم بر «قدر» الهی است لیکن بالعرض^۱. سپس کلام خود را چنین ادامه می‌دهد :

«اگر بپرسند وجود شرّ که بتقدیر الهی است پس عقاب و مؤاخذه - اخروی - برای چیست ؟ جواب آن است که عقاب خاطی نظیر بیماری ناشی از پرخوری است و از این گونه لوازم‌گیری نیست زیرا همانگونه که ملکات پست ناشی از معاصی اند و «بالعرض» داخل در «قدر» اند و از آن چاره‌ای نیست از کیفر هم چاره‌ای نخواهد بود ملکات پست که از لوازم معاصی اند کیفر نیز از لوازم آن ملکات پست می‌باشد ولی کیفر و عقابی که مبدأ آن خارج از نفس خاطی است مانند اجرای حدود، اینگونه عقاب، سمعی و بگفته شرع است با این وصف از حکمت بیرون نیست چون «تخویف» از کیفر که سبب منع مردم از ارتکاب فعل زشت است بر خدا واجب است و تصدیق به آن «تخویف» از راه مجازات خاطی که تأکید همان تخویف است نیز بر خدا لازم می‌باشد چون در اصلاح حال اکثر افراد مفید واقع می‌گردد هرچند که نسبت بحال شخص بزه‌کار زیانبخش باشد همانند قطع عضو فاسد که سلامت نگهداشتن سایر اعضاء بدن مفید می‌باشد»^۲.

۱. رجوع شود به معنی اشارات از شرح اشارات خواجه جزء ثالث صفحه ۳۱۸.

۲. لعلک تقول ابضاً : فان كان القدر فلم العقاب ؟ فتأمل جوابه : ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على فهمه فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما ينجمها و اما العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبدأ له من خارج فعليه اخرى ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ابضاً يكون حسناً لأنه قد كان يجب ان يكون التخويف موجوداً - دنباله پاورقی در صفحه بعد

فخر رازی اعتراضش را بر این کلام بوعلی چنین بیان می‌کند:

«بوعلی با طرح این سؤال که: شرور که داخل در قضا و قدراند پس کیفر - اجرای حدود - برای چیست؟ جواب که: چون تخویف مانع از ارتکاب معاصی است انجام آن بر خدا لازم است و کیفر هم که تأکید و تصدیق همان تخویف است نیز بر خدا لازم خواهد بود. این جواب بوعلی از دو جهت ضعیف است:

۱ - قول بوجوب «تخویف» بر حق تعالی جای تردید است زیرا همانطور که گفته می‌شود: با اعتقاد به قضا و قدر عقاب برای چیست؟ این سؤال هم مطرح می‌شود که: با اعتقاد به قضا و قدر تخویف برای چیست؟ جواب این دو سؤال نفیاً و اثباتاً یک چیز است نه آنکه یکی بعنوان مقدمه در تصحیح دیگری قرار گیرد.

۲ - بوعلی که می‌گوید: «با اعتقاد به قضا و قدر کیفر عاصی مصلحت است چون کیفر عاصی تصدیق همان «تخویف» حق تعالی است و نفع آن عام خواهد بود یعنی در اصلاح حال بیشتر مردم مفید واقع می‌گردد». این بیان بوعلی در صورتی صحیح است که تعداد اهل عذاب کمتر از اهل نجات باشد در حالی که اهل عذاب بیشترند چون مسلمین کمتر از کفارند و کفار کلاً اهل عذاب‌اند پس کیفر مکلف متخلف آنگونه که بوعلی بیان داشته نفع عام ندارد از این رو در جواب این سؤال که: «اگر همه چیز به «قدر» است پس عقاب برای چیست؟» باید گفت که سؤال غلطی است چون عقاب هم از قضا و قدر است.^۱

خواجه در جواب فخر رازی چنین می‌گوید:

«اعتراض اول فخر رازی مبنی بر اینکه «بوعلی شرر داخل در «قدر» دانسته و با این وصف کیفر عاصی را «بتخویف» تعلیل نموده در حالی که وجوب «تخویف» بر خدای تعالی جای تردید است». اعتراض درستی نیست چون در معنی «قدر» مصطلح میان حکما و اشاعره

بقیه باورقی از صفحه قبل - فی الأسباب التي ثبت فتنع فی الأکثر والتصديق تأکید للتخویف ... بوعلی - متن اشارات - نقل از شرح خواجه - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۳ - صفحه ۳۲۸.

۱ ... هذا الجواب ضعیف من وجهين احدهما أن هذا الجواب مبنی علی أنه لابد من التخویف لكن كما يقال: أن كان القدر فلم العقاب فكذلك يقال أن كان القدر فلم التخویف و إذا كان الكلام بالنفي والأنتها في الموضوعين واحد لم يجز جعل احدهما مقدمه في تفرير الآخر ثانيهما و هو أن هذا إنما يستقيم لو كان المعذبون أقل من الناجين نكن الهاكون علی مذهب المسلمین اكثر من الناجين ... بل الجواب الصحيح أن يقال أن قوله أن كان القدر فلم العقاب سؤال باطل لأن العقاب ايضاً من القدر و غير خارج عنه و اذا كان كذلك كان طلب علته باطلاً ... فخر رازی - شرح اشارات - المطبعة الخيريّه - المصر ۱۳۲۵ هـ - صفحه ۸۵ - ج ۳.

فرقی ننهاده است زیرا «قدر» در اصطلاح اشاعره بمعنی استناد جزئیات فقط بواجب الوجود می‌باشد و در اصطلاح حکما بمعنی استناد جزئیات بعلم خود است و علیّت و سائط را انکار نمی‌کنند. بوعلی از این سؤال که: اگر شرّ داخل در «قدر» است پس کیفر برای چیست؟ اینگونه جواب داد: «تخویف مانع عصیان است و کیفر چون تصدیق همان تخویف است پس کیفر بر خدا لازم است» این جواب موافق با «قدر» مصطلح حکما است که فعل انسان را معلول اراده خود انسان می‌دانند و اراده انسان را هم معلول علل دیگر که از جمله آن تخویف است پس تخویف لازم است و فخر رازی که می‌گوید تخویف خود از «قدر» است این سخن او با «قدر» در اصطلاح حکما که بمعنی استناد جزئیات بعلم خود می‌باشد منافاتی ندارد. اعتراض دوم فخر رازی هم مبنی بر اینکه «تخویف» و همچنین عقاب که تصدیق همان تخویف است منفعت عام ندارد چون بیشتر مردم اهل عذابند» نیز اعتراض درستی نیست چون فخر رازی چنین پنداشته که بوعلی در مقام تصحیح قواعد متکلمین بوده از این رو بر او خرده می‌گیرد در حالی که بوعلی در مقام بیان اقوال کتب الهی است و کتب الهی هیچگاه بر این نازل نشده است که اهل عذاب بیش از اهل نجات باشند بلکه از آیات الهی خلاف این استفاده می‌شود^۱.

«نتیجه بحث»

بوعلی پس از بیان این مطلب که شرور «بالعرض» داخل در «قضا و قدر» اند این سؤال را طرح کرد که: اگر پیروند شرّ که از «قدر» است پس عقاب برای چیست؟ آنگاه جواب داد که: عقاب ناشی از ملکات پست نفس است نظیر بیماری ناشی از پرخوری ولی عقاب و کیفری که خارج از ملکات پست نفس است مانند اجرای حدود، نیز بیرون از حکمت نیست چون «تخویف» از معاصی از باب لطف بر خدا واجب است بنابراین عقاب هم که تأکید همان تخویف

۱. ... اقوال علی الأوّل: القول بالقدر علی ما ذهب الیه الحکماء و هو وجوب کون الجزئیات مستنده الی اسبابها المتکثرة یخالف القول بالقدر علی ما ذهب الیه الأشاعره من المتکلمین لأنهم یقولون لا فاعل و لا مؤثر فی الوجود إلا الله و الجواب الذی ذکره الشیخ کان موافقاً لأصوله فأن فعل الإنسان مستنده عنده الی قدرته و ارادته و کلاهما مستند الی اسبابها و من اسباب ارادة فعل الخیر التّخویف فأذن وفوع التّخویف فی الأسباب المقتضیه للخیر واجب مع کونه من القدر التّعییل به صحیح علی ما ذکره الشیخ ... و علی الثانی أنّ الشیخ لا یرید تمشیه قواعد المتکلمین الملبین علی ما صرح به بل یرید تمشیه ما نطق به الکتب الالهیه فی هذا الباب و لیس فیما ورد من التزیل حکم بأن الهالکین اکثر من الناجین بل یمکن أن یرجد فیهم ما یناقض هذا الحکم ... خواجه نصیر طوسی - شرح اشارات - انتشارات جلدی - تهران ۱۳۷۹ هـ - ج ۳ - صفحه ۳۳۲.

است لازم می‌باشد. فخر رازی اعتراضش بر این کلام بوعلی این بود که وجوب «تخویف» بر خدا جای تردید است چون «تخویف» هم از «قدر» است از این رو تعلیل عقاب بتخویف درست نیست.

خواجه جواب داد: تعلیل عقاب و کیفر به «تخویف» با بودن تخویف از «قدر» منافاتی با هم ندارند؛ چون مراد از «قدر» همان اصطلاح حکما است که عبارت از استناد شیء بعلمت خود می‌باشد نه اصطلاح اشاعره که استناد شیء بطور مستقیم بواجب الوجود باشد.

می‌گوییم «قدر» مصطلح نزد حکما که بمعنی استناد شیء است بعلمت خود باشد مورد قبول فخر رازی نیز بوده است - یا لا اقل از آن آگاه بوده است - چون او در «شرح اشارات» در تفسیر فقره‌ای از کلام بوعلی که مربوط به علم حق تعالی بجزئیات است چنین می‌گوید: «بوعلی که از قضا و قدر سخن بمیان آورده مراد وی از قضا معلول اول حق تعالی است چون قضا حکم کلی واحدی است که تفصیل بعدی از آن انشعاب می‌یابند و مراد از «قدر» سایر معالیل طولی و عرضی واجب تعالی هستند که در حکم تفصیل معلول اول او می‌باشند». بنابراین فخر رازی که با مفهوم «قدر» به اصطلاح حکما «یعنی استناد شیء بعلمت خود» آشنا بوده دیگر اعتراضش بر بوعلی مبنی بر اینکه وی با اعتقاد به «قدر» چرا عقاب و کیفر را به «تخویف» تعلیل نمود چون تخویف هم از «قدر» است وارد نخواهد بود چون «قدر» مصطلح در نزد حکما نه تنها منافاتی با تعلیل مذکور ندارد بلکه عین استناد شیء بعلمت خود می‌باشد.

۱. ... و أمّا القضاء والقدر اللذان أوردهما ههنا یعنی بالقضاء معلوله الأوّل لأنّ القضاء هو المحکم الواحد الذی ینترّب علیه سایر التفصیل والمعلول الأوّل كذلك و أمّا القدر فهو سایر المملولات الصادرة عنه طولاً و عرضاً لأنها بالنسبة الى المملول الأوّل تجرى مجر التفصیل و هو القدر ... فخر رازی - شرح اشارات - المطبعة الخبريه - المصر ۱۳۲۵ هـ - صفحه ۷۷ - ج ۲.

فهرست اسامی کتابهایی که در این کتاب از آنها استفاده شده است :

- ۱ - قرآن کریم
- ۲ - الاربعین تألیف امام فخر رازی انتشارات حیدرآباد دکن ۱۳۵۳ هـ
- ۳ - الاسرار التنزیل تألیف امام فخر رازی - مطبعة مظفری - بمبئی ۱۳۲۳ هـ
- ۴ - الاشارات و التنبيهات، تألیف ابو علی (ضمن شرح اشارات خواجه) انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ
- ۵ - اصطلاحات فلسفه، اثر ضیاء الدین دری - انتشارات خیام - تهران ۱۳۳۰ هـ
- ۶ - الانارات فی شرح الاشارات، تألیف امام فخر رازی - المطبعة الخيرية - مصر ۱۳۲۵ هـ
- ۷ - بصائر النصیریه، تألیف عمرو بن سهلان ساوی - مطبعة يولاق - مصر ۱۳۱۶ هـ
- ۸ - تجريد الکلام تألیف خواجه نصیرالدین طوسی (نقل از شرح علامه) انتشارات مصطفوی - تهران.
- ۹ - تلخیص المحصل تألیف خواجه نصیرالدین طوسی (حاشیه محصل) المطبعة الحسينيه - مصر ۱۳۲۳ هـ
- ۱۰ - تعلیقه محمد تقی آملی بر شرح منظومه سبزواری انتشارات مصطفوی - تهران.

- ۱۱ - جامع العلوم تألیف امام فخر رازی - شماره کتابخانه مجلس شورا ^۵/_{۱۲}
- ۱۲ - الجوهر النضید، تألیف علامه حلی، انتشارات جلالیه تهران - بازار بین الحرمین.
- ۱۳ - الحکمه الاشراق تألیف شهاب الدین سهروردی (نقل از شرح الحکمه الاشراق قطب الدین شیرازی) طبع ۱۳۱۴ هـ
- ۱۴ - حکمه المشرقیه تألیف ابن سینا از کتب خطی کتابخانه ملک تهران - شماره ۴۶۳۹.
- ۱۵ - حل المشکلات فی شرح الاشارات تألیف خواجه نصیرالدین طوسی - انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ
- ۱۶ - رساله امامت تألیف خواجه نصیرالدین طوسی - انتشارات دانشگاه تهران - خرداد ۱۳۳۵
- ۱۷ - روضه المناظر تألیف ولید بن شحنه (حاشیه مروج الذهب) الانتشارات الازهر - طبع اول - مصر ۱۳۰۳ هـ - ج ۲.

- ۱۸ - روضات الجنات - تألیف خوانساری - شماره ثبت دفتر کتابخانه مجلس شورای ۱۶۶۱ ط
 ۱۹ - شرح رساله العلم اثر خواجه نصیرالدین طوسی از کتب خطی مجلس شورا - شماره دفتر
 ۲۴۸
 ۲۰ - شرح منطق اشارات فخر رازی تألیف امام فخر رازی - نسخه کتابخانه دانشکده الهیات و
 معارف اسلامی تهران ش ۳۸ - ج

«ج»

- ۲۱ - شرح منظومه ملاهادی سبزواری - انتشارات مصطفوی - تهران.
 ۲۲ - شفاء تألیف ابن سینا - از کتب خطی مجلس شورا - شماره ثبت ۱۸۹۳.
 ۲۳ - الشواهد الربوبیه تألیف صدر المتألهین شیرازی - انتشارات دانشگاه مشهد ۱۳۴۶
 ۲۴ - الشوارق الالهام تألیف عبدالرزاق لاهیجی ج ۲ - شماره کتابخانه مجلس شورا $\frac{۱۸}{۶۹۰}$.
 ۲۵ - طبقات الأطباء تألیف ابن اصیبه - المطبعة الوهبیه ۱۲۹۹ هـ
 ۲۶ - طبقات ناصری - ج ۲ - شماره کتابخانه مجلس شورا $\frac{۴}{۸۶۴}$.
 ۲۷ - الفخرالدین الرازی تألیف محمد صالح زرکان - چاپ قاهره ۱۳۸۳ هـ
 ۲۸ - فصول تألیف خواجه نصیرالدین طوسی - انتشارات دانشگاه تهران خرداد ۱۳۳۵.
 ۲۹ - فوات الوفيات تألیف محمد بن شاکر - ج ۲ - شماره کتابخانه مجلس شورا $\frac{۳}{۵۰}$
 ۳۰ - كشف الظنون تألیف حاجی خلیفه - المكتبه الاسلامیه - المطبعة الثانيه - تهران ۱۳۸۷ هـ
 ۳۱ - المباحث المشرقیه تألیف امام فخر رازی - انتشارات اسدی - تهران ۱۹۶۶.

«د»

- ۳۲ - المحصل تألیف امام فخر رازی - المطبعة الحسينیه - مصر ۱۳۲۳ هـ
 ۳۳ - المحاکمات، تألیف قطب الدین محمد بن محمد الرازی (ذیل شرح اشارات خواجه
 نصیرالدین طوسی) انتشارات حیدری - تهران ۱۳۷۹ هـ
 ۳۴ - معالم اصول الدین تألیف امام فخر رازی (حاشیه محصل) انتشارات حسینیه - مصر
 ۱۳۲۳ هـ
 ۳۵ - مفاتیح الغیب تألیف امام فخر رازی - مطبعة عامره - استانبول ۱۳۰۷ هـ
 ۳۶ - منطق التجرید، تألیف خواجه نصیرالدین طوسی - (نقل از جوهر النضید) - انتشارات

جاراللهی - تهران - بازار بین‌الحرمین .

- ۳۷ - الوافی بالوفیات تألیف صلاح‌الدین صفدی - ج ۴ - انتشارات جهان - تهران ۱۳۸۱ هـ
- ۳۸ - وفیات الاعیان تألیف ابن خلکان - ج ۲ - شماره کتابخانه مجلس شورا $\frac{۱۲}{۴}$.
- ۳۹ - اسرارالحکم تألیف حکیم ملا هادی سبزواری انتشارات اسلامیة .
- ۴۰ - المطالب‌العالیة تألیف امام فخر رازی - ج ۷ - دارالکتاب العربی - بیروت .