

برهان تکوّن الأزواج؛ بررسی انتقادی نظریه فخر رازی و خواجه نصیر درباره متضایفان با تمسک به عقلانیت روایات معصومان علیهم السلام

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۰۶

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۲/۲۸

۹۳

پیش

حبیب‌الله دانش شهرکی*
مصطفی ملک‌شاهی صفت**

سال بیست‌وهفتم / شماره ۱۰۳ / بهار ۱۴۰۱

چکیده

نوشتار حاضر بر آن است با تأمل بر رابطه وجودی دو امر متضایف و نحوه پیدایش و تکوّن آنها در عالم خارج به ارائه برهانی نو و بی‌سابقه در راستای اثبات توحید پردازد. برای این منظور نخست به نقل و نقد دو نظریه انحصاری و مطرح در این باره یعنی نظریه فخر رازی و نظریه خواجه نصیر پرداخته و سپس در سایه عقلانیت موجود در روایات معصومان علیهم السلام به ارائه نظریه سومی می‌پردازیم که در عین حال متضمن برهانی تازه و بدیع در اثبات توحید نیز خواهد بود؛ بدین نحو که در آغاز مستدل می‌شود که موجودیت خارجی دو امر متضایف، همواره مستند به دور است؛ اما تحقق دور تنها زمانی مستلزم محال است که نتیجه فاعلیتی از سنخ «صنع الشیء من شیء» باشد؛ اما اگر نتیجه فاعلیتی از سنخ «صنع الشیء لامن شیء» بوده باشد، هیچ‌گونه استحاله‌ای به همراه نخواهد داشت. بدین ترتیب نتیجه خواهیم گرفت که نفس موجودیت خارجی امور متضایف دلالت بر موجودیت فاعلی است که آن فاعل، صانع لامن شیء است. آن‌گاه با چهار قیاس استثنایی مبرهن خواهیم کرد که هر آن کس صانع لامن شیء باشد، احدی خواهد بود و دومی ندارد.

واژگان کلیدی: برهان، توحید، تضایف، تکوّن الأزواج.

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه قم. danesh819@chmail.ir

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام دانشگاه قم. malekshahi819@chmail.ir

در اسلام مهم‌ترین آموزه دینی، توحید است. این اهتمام باعث شده است در طول تاریخ، اندیشمندان مسلمان تلاش گسترده‌ای در راستای اثبات این آموزه اساسی مبذول داشته، دستاوردهای شایان توجهی را در خصوص تبیین آن عرضه کنند. از جمله این تلاش‌ها می‌توان به براهین متعدد عقلانی در راستای اثبات وجود خدای متعال و توحید او اشاره نمود. نگارنده بر آن است در همین راستا و با تأسی به تراث گذشتگان به سهم خویش اقدامی داشته باشد. به همین منظور بر آن ایم با تأمل بر رابطه وجودی دو امر متضایف و نحوه پیدایش و تکون آنها در عالم خارج و با تکیه بر قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام به ارائه برهانی نو و بی‌سابقه در راستای اثبات موجودیت و توحید خدای متعال پردازیم؛ یعنی «برهان تکون الازواج».

توضیح مطلب آنکه به حکم بداهت می‌دانیم هر جا «کثرت» هست، «تقابل» نیز هست. در تعریف تقابل گفته می‌شود: «امتناع اجتماع شئین فی محل واحد، من جهة واحده، فی زمان واحد» (السبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۹۹)؛ لذا وقتی گفته می‌شود میان دو چیز تقابل وجود دارد، بدین معنا خواهد بود که ممتنع است آن دو چیز با هم در یک محل واحد جمع بشوند. گفتنی است اقسام تقابل چهارتاست نه بیشتر:

۱. تقابل تضایف: اگر هر دو طرف متقابلین اموری وجودی باشند، چنانچه به گونه‌ای باشد که تعقل یکی همواره وابسته به تعقل دیگری است، به این قسم از تقابل «تضایف» می‌گویند؛ مثل فوقیت و تحتیت، ابوت و بنوت، تقدم و تأخر و...

۲. تقابل تضاد: اگر هر دو طرف متقابلین اموری وجودی باشند، چنانچه به گونه‌ای باشد که تعقل یکی احتیاج به تعقل دیگری ندارد، به این قسم از تقابل «تضاد» می‌گویند.

۳. تقابل عدم و ملکه: اگر یکی از متقابلین امری وجودی باشد و دیگری عدمی، چنانچه موضوعی وجود دارد که هم می‌تواند پذیرای امر وجودی باشد و هم -مسامحتاً- می‌تواند پذیرای عدم امر مزبور باشد، چنین قسمی از تقابل را «عدم و ملکه» می‌نامند.

۴. تقابل تناقض: اگر یکی از متقابلین امری وجودی باشد و دیگری عدمی، چنانچه موضوعی که قابلیت پذیرش هر دو طرف را داشته باشد، شرط نباشد، به چنین تقابلی، تقابل «تناقض»

می‌گویند (همان، ص ۴۰۰-۴۰۲).

همان گونه که نشان داده شد، اقسام تقابل صرفاً چهارتاست. بهترین مؤید برای سخن فوق همان بیانی است که ملاصدرا در این خصوص آورده است:

و أما وجه كون التقابل أربعة أقسام أن المتقابلين إما أن يكون أحدهما عدما للآخر أو لا و الأول إن اعتبر فيه نسبتها إلى قابل لما أضيف إليه العدم فعدم و ملكة و إن لم يعتبر فيه تلك النسبة فسلب و إيجاب و الثاني إن لم يعقل كل منهما إلا بالقياس إلى الآخر فهما المتضایفان و إلا فهما متضادان (صدرالدين الشيرازي، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۰۳).

گفتنی است از میان اقسام چهارگانه تقابل، آنچه در این نوشتار مد نظر نگارنده قرار دارد، رابطه «تضایف» است.

بیان مسئله

روشن گردید که در اصطلاح فلاسفه «تضایف» گونه‌ای از تقابل است که همواره میان دو امر وجودی برقرار می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۱۱-۳۱۷) و در تعریف آن گفته‌اند: «هما الوجودیان اللذان يتعلقان معاً ولا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة و يجوز ان يرتفعا» (مظفر، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۲۸).

همان گونه که در تعریف تضایف مشاهده می‌شود، متضایفان دو امر وجودی اند که تعقل هر یک از آنها بدون تعقل دیگری امکان‌پذیر نیست و این بدان معناست که در مقام تصور یک رابطه افتقار طرفینی میان دو تصور متضایف برقرار است؛ مثلاً ذهن شما هرگز نمی‌تواند مفهوم «فوق» را بدون در نظر گرفتن مفهوم «تحت» به تصویر بکشد و بالعکس. درست همین وضعیت را در مثال «ابوت و بنوت» یا «تقدم و تأخر» و مانند آن می‌توان شاهد بود.

اما پرسش اصلی نوشتار پیش رو این است که آیا این افتقار طرفینی صرفاً در حوزه تصویری متضایفان (= ازواج) دیده می‌شود یا اینکه در حوزه وجود خارجی آنها نیز قابل ملاحظه است، به نحوی که تحقق (= تکون) مابازای خارجی هر یک نیز متوقف بر تحقق مابازای خارجی دیگری بوده باشد؟ اساساً رابطه موجود میان دو امر متضایف در عالم خارج چگونه است؟

از دیرباز در این زمینه دو پاسخ وجود داشته و دارد که ذیلاً به نقل و نقد هر دو می‌پردازیم و سرانجام ضمن بیان دیدگاه برگزیده، برهان «تکون الأزواج» را مطرح خواهیم نمود:

دیدگاه فخر رازی در خصوص رابطه خارجی متضایفان (پاسخ اول)

فخر رازی در کتاب شرح الاشارات و التنبیها در ذیل فصل بیست و چهارم از نمط اول می‌گوید که رابطه موجود میان دو امر خارجی متضایف (= مثلاً «الف» و «ب») بنا بر حصر عقلی، از چهار حالت بیرون نیست:

حالت اول- وجود «الف» افتقار به وجود «ب» دارد. به عقیده فخر رازی این فرض باطل است؛ چراکه به معنای تقدم وجودی «ب» بر «الف» است؛ حال آنکه دو امر متضایف معیت داشته و هیچ یک بر دیگری نه تقدم زمانی دارد و نه حتی تقدم در رتبه.

حالت دوم- بر عکس حالت نخست با همان محذور پیشین. عبارت فخر رازی در خصوص این دو حالت چنین است: «أما أولاً فلأن إحدى الإضافتين لو احتاجت إلى الأخرى لتأخر وجود المحتاج عن وجود المحتاج إليه فلا يكونان معاً؛ هذا خلف بالاتفاق» (فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۹۶).

حالت سوم- میان «الف» و «ب» افتقار طرفینی وجود دارد. به عقیده فخر رازی این فرض هم باطل است؛ چراکه مستلزم احتیاج یک شیء به خودش بوده که دور باطل می‌باشد. عبارت فخر رازی در ابطال حالت مذکور چنین است: «وأما ثانياً فلأننا نفرض الكلام في إضافتين متماثلتين مثل الأخوة والأخوة و المماسّة و المماسّة، فإنهما لما كانتا مثلين فلو احتاجت إحداهما إلى الأخرى لاحتاجت الأخرى إلى الأولى و لاحتاج كل واحدة منهما إلى نفسها و كل ذلك محال» (همان).

حالت چهارم- هر دو از یکدیگر استغنا دارند. فخر رازی می‌گوید با ابطال سه فرض پیشین، این فرض چهارم است که اثبات می‌شود. اما در عین حال تذکر می‌دهد که علی رغم قول به استغنا طرفینی باید اذعان نمود که میان آن دو امر متضایف، تلازم وجودی برقرار است؛ به نحوی که هرگز وجود هیچ یک از دیگری قابل انفکاک نیست؛ چراکه ما این تلازم را به حکم بدهت مشاهده می‌کنیم؛ ولی مهم این است که بدانیم عامل این تلازم نه علیت طرف «الف» است برای

«ب»، نه علیّت طرف «ب» است برای «الف» و نه حتی علیّت طرفینی آن دو نسبت به هم می‌تواند باشد. بلکه این تلازم را علتی خارجی (= شیء ثالث) که غیر از دو طرف تضایف است، میان آن دو برقرار نموده است؛ یعنی آن «شیء ثالث» هر یک از دو طرف تضایف را «مع الآخر» ایجاد نموده است. عبارت فخر رازی در تأیید حالت چهارم این گونه است: «فإنّ الإضافات مثل الأبوة و البنوة و غیرهما لایوجدان إلاّ معاً مع أنّه لیس لواحد منهما حاجة إلى الأخری» (همان). تقریر خواجه نصیر از قول مختار فخر رازی در تبیین رابطه دو امر متضایف چنین است:

و اعترض الفاضل الشارح... فإنّ الإضافات لا توجد إلاّ معاً مع أنّه لیس لواحدة منهما حاجة إلى الأخری لأنّ إحدى الإضافتین لو احتاجت إلى الأخری لتأخرت عنها فلا یكونان معاً و للزم من احتیاج الأخری إليها الدور (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۴۵).

نقد دیدگاه فخر رازی

به حکم بدهت نمی‌توان فرض کرد که میان دو امر وجودی متضایف رابطه استغنائی طرفینی بوده باشد؛ بدین معنا که موجودیت و عدم موجودیت هر یک، هیچ گونه مدخلیتی در موجودیت یا عدم موجودیت دیگری نداشته باشد؛ چراکه در این صورت این امکان برای آن «شیء ثالث» وجود خواهد داشت که هر کدام از آن دو را بدون دیگری ایجاد نماید؛ در حالی که چنین کاری ذاتاً محال است؛ بدین معنا که فی المثل تحقق «فوقیت» بدون تحقق «تحتیت» امتناع ذاتی دارد؛ درست همان گونه که تحقق «تحتیت» بدون تحقق «فوقیت» ذاتاً ممتنع است. در این صورت دیدگاه برگزیده فخر رازی مردود می‌شود.

دیدگاه خواجه نصیر در خصوص رابطه خارجی متضایفان (پاسخ دوم)

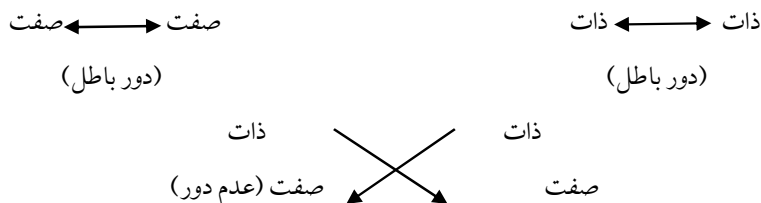
در ذیل فصل بیست و چهارم از نمط اول اشارات خواجه نیز مانند فخر رازی معتقد است آنچه عامل تلازم میان دو طرف متضایف گردیده، نمی‌تواند هیچ یک از دو طرف تضایف بوده باشد؛ چراکه به معنای وقوع تقدم و تأخر خواهد بود که در میان متضایفان محال است. همچنین خواجه

نصیر مانند فخر رازی معتقد است آنچه عامل تلازم میان دو طرف متضایف گردیده، همانا «شیء ثالث» است؛ با این تفاوت که آن «شیء ثالث» هر یک از دو طرف تضایف را «بالآخر» ایجاد نموده است نه «مع الآخر»؛ بدین معنا که آن «شیء ثالث» وجود هر یک را با کمک وجود دیگری ایجاد نموده است؛ به نحوی که وجود هر یک دارای مدخلیتی برای ایجاد دیگری است؛ لذا در نقش جزء العله (= شریک العله) می‌باشند. اما به راستی آیا این گفته خواجه نصیر مستلزم دَوْران باطل نیست؟

خواجه نصیر برای اجتناب از محذور دور، توضیح می‌دهد که میان دو امر متضایف چهار مؤلفه را باید در نظر گرفت که در قالب مثال «فوقیت و تحتیت» عبارت می‌شوند از:

- ۱- ذات شیء بالایی؛ ۲- ذات شیء پایینی؛ ۳- صفت بالابودن؛ ۴- صفت پایین بودن.*

خواجه نصیر می‌گوید آنچه مستلزم دور محال است، همانا توقف «ذات شیء بالایی» بر «ذات شیء پایینی» است و بالعکس؛ همچنین توقف «صفت بالابودن» بر «صفت پایین بودن» است و بالعکس. اما به عقیده او آنچه عامل تلازم خارجی متضایفین شده است، همانا توقف «صفت بالابودن» بر «ذات شیء پایینی» بوده و همچنین توقف «صفت پایین بودن» بر «ذات شیء بالایی» می‌باشد که به هیچ وجه مستلزم دَوْران نیست؛ بدین بیان که آن «شیء ثالث» با ایجاد «ذات شیء بالایی»، «صفت پایین بودن» را برای «ذات شیء پایینی» ایجاد می‌کند و با ایجاد «ذات شیء پایینی»، «صفت بالابودن» را برای «ذات شیء بالایی» محقق می‌سازد. خلاصه اینکه:



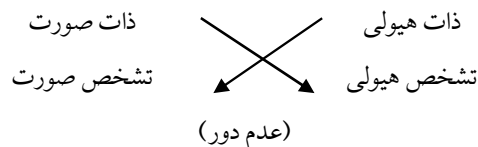
عبارات خواجه نصیر در این خصوص چنین است: «و الجواب... أما المتضایفان فلیس کل واحد منهما غنیاً عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل و لا احتیاج بینهما دائر كما أُلزمه بل هما ذاتان أفاد شیء ثالث کل واحد منهما صفة بسبب الآخر و تلك الصفة هي التي تسمى مضافاً حقیقیاً

* البته چنانچه بخواهیم در قالب مثال «ابوت و بنوت» آن چهار مؤلفه را بیان کنیم، آن گاه عبارت می‌شوند از: ذات زید، ذات عمرو، صفت ابوت، صفت بنوت.

فإذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفة تلك إلى ذات الأخرى و هذا لا يكون دوراً ثم إذا أخذ الموصوف و الصفة معا على ما هو المضاف المشهور حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاجة لا في كلها بل في بعضها إلى الأخرى لا إلى كلها بل إلى بعضها الغير المحتاج إلى الجملة الأولى فظن أن الاحتياج بينهما دائر و لا يكون في الحقيقة كذلك فإذا لم يتلائم بينهما على وجه لا احتياج لأحدهما إلى الآخر على ما ظنه و لا على سبيل الدور» (نصيرالدين طوسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۴۵).

نقد دیدگاه خواجه نصیر

پیش از هر چیز جالب است بدانیم که این سخن را که خواجه نصیر برای حل «مسئله تضایف» در ذیل فصل بیست و چهارم از نمط اول اشارات آورده است، دقیقاً برگرفته از راه حل فخر رازی در حل «مسئله رابطه تشخیص بخشی طرفینی میان هیولی و صورت»، آن هم ذیل فصل بیست و پنجم از نمط اول اشارات است؛ در آنجا فخر رازی برای آنکه سخن ابن سینا را در خصوص توقف طرفینی «هیولی» و «صورت» در تشخیص بخشی هر یک به دیگری را به نحوی توجیه نماید که مستلزم دور باطل نباشد، الگوی ذیل را ارائه داده است:



و این الگوی ارتباطی درست همان چیزی است که خواجه نصیر برای حل مسئله تضایف از آن الگو گرفته است. عبارات فخر رازی در تبیین الگوی مزبور این گونه است:

و أما قوله «و تشخص بها الصورة و تشخصت هی أيضا بالصورة»؛ فاعلم أنه لما بین کیفیتة تعلق وجود الهیولی بوجود الصورة، أراد أن یشیر إلى کیفیتة تشخص کلّ واحدة منهما بالأخری، فذكر هذا الکلام... فزعم الشیخ ههنا أنّ کلّ واحد منهما أعنی الهیولی و الصورة یتشخص بالأخری و هذا لا یقتضی الدور، لأننا نجعل ذات کلّ واحد منهما علّة لتشخص الآخر. بلی لو جعلنا تشخص کلّ واحد منهما علّة لتشخص الآخر لزم الدور،

فأما إذا لم يقل ذلك اندفع الدور (فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۹۸-۹۹).

جالب تر اینجاست که خواجه نصیر در ذیل شرح فصل بیست و چهارم اشارات در حالی الگوی پیشنهادی فخر رازی را برای حل مسئله تضایف مورد استفاده قرار می دهد که اولاً هیچ اشاره ای به فصل تقدم فخر رازی در پیشنهاد این الگو نمی کند و ثانیاً وقتی فخر رازی در ذیل شرح فصل بیست و پنجم به ارائه الگوی ابتکاری خویش می پردازد، درست همانجا مورد نقد و رد خواجه قرار می گیرد (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۵۱-۱۵۲).

آنچه در ادامه می بایست بدان پرداخت، این است که به راستی مراد خواجه نصیر از سخن پیش گفته اش در راستای تبیین مسئله متضایفان چه بوده است و این راه حل را چگونه باید فهم نمود؟ باید بدانیم معنای سخن خواجه نصیر این است که اگر بخواهیم در تبیین تلازم موجودیت خارجی دو امر متضایف گرفتار دور نشویم، باید اذعان داشت که یک «شیء ثالث» در ابتدا «ذات شیء بالایی» را ایجاد می کند و با این کار امکان تحقق «صفت پایین بودن» را به صورت بالقوه برای «ذات شیء پایینی» محقق می سازد. بعد از این تنها هنگامی که «ذات شیء پایینی» را نیز ایجاد نمود، هم «صفت پایین بودن» را برای «ذات شیء پایینی» و هم «صفت بالا بودن» را برای «ذات شیء بالایی» به صورت همزمان و توأمان، بالفعل نموده و محقق می سازد. تنها بدین ترتیب است که معضل دور لازم نمی آید. یا اینکه بالعکس، یعنی آن «شیء ثالث» در ابتدا «ذات شیء پایینی» را ایجاد می کند و با این کار امکان تحقق «صفت بالا بودن» را به صورت بالقوه برای «ذات شیء بالایی» محقق می سازد بعد از این تنها هنگامی که «ذات شیء بالایی» را نیز ایجاد نمود، آن گاه هم «صفت بالا بودن» را برای «ذات شیء بالایی» و هم «صفت پایین بودن» را برای «ذات شیء پایینی» به صورت همزمان و توأمان، بالفعل نموده و محقق می سازد. باز در این صورت نیز گرفتار دور نمی شویم؛ مثال: گلدانی را که بالای کتابی قرار داده شده است، در نظر بگیرید. در اینجا با چهار چیز مواجه ایم:

۱- گلدان (= ذات)

۲- کتاب (= ذات)

۳- بالا بودن گلدان نسبت به کتاب (= صفت زاید بر ذات گلدان)

۴- پایین بودن کتاب نسبت به گلدان (= صفت زائد بر ذات کتاب)

وقتی شیء ثالث گلدان را می‌آفریند، گلدان مزبور به گونه‌ای است که «بالقوه» می‌تواند متصف به صفت «بالای کتاب بودن» باشد؛ اما تا زمانی که کتاب آفریده نشده است، این صفت نیز فعلیت نخواهد داشت؛ ولی به محض اینکه آن شیء ثالث کتاب را زیر گلدان آفرید، در یک آن و به صورت توأمان هم صفت «بالا بودن» را به ذات گلدان داده و فعلیت می‌بخشد و هم صفت «پایین بودن» را به ذات کتاب داده و فعلیت می‌بخشد. این درست همان مفاد سخن پیشنهادی خواجه است؛ چراکه:

۱- نه این گونه است که اول صفت فوقیت فعلیت یافته باشد و بعد صفت تحتیت.

۲- نه این گونه است که اول صفت تحتیت فعلیت یافته باشد و بعد صفت فوقیت.

۳- بلکه فعلیت یافتن صفت هر ذات با کمک آن ذات دیگری است؛ اما به توسط شیء ثالث؛ یعنی آن شیء ثالث هر یک از متضایفان را «بالآخر» فعلیت داده و موجودیت بخشیده است.

۴- توجه به این نکته بسیار حائز اهمیت است که نه صفت فوقیت عین ذات شیء بالایی است و نه صفت تحتیت عین ذات پایینی است؛ لذا می‌توان و باید اذعان داشت که در راهکار پیشنهادی خواجه نصیر، فوقیت برای شیء بالایی همانا صفتی زاید بر ذاتش است؛ درست همان گونه که تحتیت برای شیء پایینی هم صفتی زاید بر ذاتش می‌باشد.

۵- این سخن به هیچ عنوان مستلزم دور نیست.

گفتنی است مثال فوق درباره متضایفانی مطرح گردید که وابسته به «مکان» اند، یعنی فوقیت و تحتیت. مشابه همین مطلب را نیز می‌توان در درباره متضایفانی مطرح نمود که وابسته به «زمان» اند، مثل ابوت و بنوت:

وقتی شیء ثالث شخصی به نام زید را می‌آفریند، شخص مزبور به گونه‌ای است که «بالقوه» می‌تواند متصف به صفت «پدر عمرو بودن» باشد؛ اما تا زمانی که عمرو آفریده نشده است، این صفت نیز فعلیت نخواهد داشت؛ ولی به محض اینکه آن شیء ثالث عمرو را از صلب زید آفرید، در یک آن و به صورت توأمان هم صفت «پدر بودن» را به زید داده و فعلیت می‌بخشد و هم صفت «پسر بودن» را به عمرو داده و فعلیت بخشیده است و این درست همان مفاد سخن پیشنهادی خواجه است؛ چراکه:

۱- نه این گونه است که اول صفت ابوت فعلیت یافته باشد و بعد صفت بنوت.

۲- نه این گونه است که اول صفت بنوّت فعلیت یافته باشد و بعد صفت ابوّت.
 ۳- بلکه فعلیت یافتن صفتِ هر ذات با کمک آن ذات دیگری است، اما به توسط شیء ثالث؛ یعنی آن شیء ثالث هر یک از متضایفان را «بالآخر» فعلیت داده و موجودیت بخشیده است.
 ۴- باز توجه به این نکته بسیار حائز اهمیت است که نه صفت ابوت عین ذات زید است و نه صفت بنوت عین ذات عمرو است؛ لذا می‌توان و باید اذعان داشت که در راهکار پیشنهادی خواجه نصیر، ابوت برای زید همانا صفتی زاید بر ذاتش است؛ درست همان گونه که بنوت برای عمرو نیز صفتی زاید بر ذاتش می‌باشد.

۵- این سخن به هیچ عنوان مستلزم دور نیست.
 گفتنی است اگرچه این سخن خواجه به هیچ عنوان مستلزم دور نیست؛ در عین حال و در نهایت امر حتماً و باید مستند به «دور» باشد؛ یعنی هرچند این سخن در پیش روی خود با دور مواجه نیست، در پشت سر خویش مستند و متکی به دور بوده و هست.
 توضیح مطلب: در ضمن تبیین مراد خواجه گفته شد که «وقتی شیء ثالث گلدان را می‌آفریند، گلدان مزبور به گونه‌ای است که بالقوه می‌تواند متصف به صفت بالای کتاب بودن باشد»؛ همچنین گفته شد که «وقتی شیء ثالث شخصی به نام زید را می‌آفریند، شخص مزبور به گونه‌ای است که بالقوه می‌تواند متصف به صفت پدر عمرو بودن باشد». در این جا کافی است از خود پرسیم:

- چرا آفرینش گلدان مزبور به گونه‌ای است که «بالقوه» می‌تواند متصف به صفت «بالای کتاب بودن» باشد؟

- چرا آفرینش زید به گونه‌ای است که «بالقوه» می‌تواند متصف به صفت «پدر عمرو بودن» باشد؟

پاسخ هر دو پرسش روشن است؛ باید بدانیم این درست است که گلدان در هنگام آفرینش خود، صفت «بالای کتاب بودن» را نداشته است و صرفاً بالقوه امکان اتصاف بدان را داراست، قطعاً در همان زمان آفریده شدنش، بالای جسم دیگری مثلاً کف اتاق بوده است و در آن هنگام، بالفعل متصف به صفت «بالای کف اتاق بودن» می‌باشد نه بالقوه. به عبارت کلی تر، هر جسم مُحاط در مکان در لحظه آفرینش خود ناگزیر است بالا و پایین اجسام دیگری واقع گردد، مگر جسم محیط و

منظور از جسم محیط همانا امتداد جوهری واحد و یکپارچه‌ای است که «استقرار وجودش» خاستگاه انتزاع مفهوم مکان کلی عالم اجسام می‌شود. * استقراری که این جسم محیط کلی دارد، همان است که عامل پیدایش زوج‌های متضایفی مثل «فوقیت و تحتیت»، «قدم و خلف»، «یمین و یسار»، «داخل و خارج» و مانند آن می‌شود.

همین مطلب را بعینه می‌توان در خصوص متضایفان زمانی هم مطرح نمود. باید بدانیم این درست است که زید در هنگام آفرینش خود، صفت «والد عمرو بودن» را نداشته است و صرفاً بالقوه امکان انصاف بدان را داراست، قطعاً در همان زمان آفریده شدنش، همان گونه که برآمده و متولد از جسم یا اجسامی است، به همین قیاس برآورنده و مولد چیزهای دیگری به غیر از نطفه عمرو مثلاً بول یا خون یا بزاق یا انرژی یا هر اثر دیگری بوده است و در آن هنگام، بالفعل متصف به صفتی مثل «مولد اثر» می‌باشد نه بالقوه. به عبارت کلی‌تر هر جسم مُحاط در زمان در لحظه آفرینش خود ناگزیر است مولد اثر و متولد از اثر سایر اجسام یا انرژی‌های دیگر واقع گردد، مگر جسم محیط و منظور از جسم محیط همانا امتداد جوهری واحد و یکپارچه‌ای است که «استمرار وجودش» خاستگاه انتزاع مفهوم زمان کلی عالم اجسام می‌شود. ** استمراری که این جسم محیط کلی دارد، همان است که عامل پیدایش زوج‌های متضایفی مثل «ابوت و بنوت»، «تقدم و تأخر زمانی»، «سرعت و بطوء» *** و مانند آن می‌شود.

پس در عالم اجسام یک جسم محیط علی‌الإطلاق وجود دارد که «استقرار وجودش» منشأ انتزاع مفهوم مکان است و «استمرار وجودش» منشأ انتزاع مفهوم زمان می‌باشد. درحقیقت آن یک جسم «مستقرّ مستمرّ» یا همان «فضا- زمان» است و همان نیز خاستگاه متضایفان مکانی مثل فوقیت و تحتیت بوده و منشأ متضایفان زمانی مثل تقدم و تأخر می‌باشد؛ زیرا این جسم محیط دارای دو امتداد کلی است که تمام پهنه عالم اجسام را فراگرفته است؛ نخست امتداد مکانی فراگیر که دارای دو طرف فوق و تحت اصلی و حقیقی است که به یمین تحقق آنها اجسام جزئی مثل

* یعنی خود امتداد مکان کلی جهان، در میانه بُعد مکانی دیگری واقع نیست، بلکه خودش منشأ انتزاع معنای مکان است.

** یعنی خود امتداد زمان کلی جهان، در میانه بازه زمانی دیگری واقع نیست، بلکه خودش منشأ انتزاع معنای زمان است.

*** در یک حرکت کمی، سرعت و بطوء از طریق مقایسه میزان تغییرات مکانی یک جسم نسبت به زمان محاسبه می‌شود؛ لذا درست‌تر آن بود که تضایف «سرعت و بطوء» را هم به مکان نسبت بدهیم و هم به زمان.

گلدان یا کتاب و... بالقوه می‌توانند متصف به فوقیت نسبت به جسمی و تحتیت نسبت به جسم دیگر گردند. دوم امتداد زمانی فراگیر که دارای دو طرف مقدم و مؤخر اصلی و حقیقی است که به یمن تحقق آنها اجسام جزئی مثل زید یا عمرو و... بالقوه می‌توانند متصف به تقدم نسبت به جسمی و تأخر نسبت به جسم دیگر گردند.

اکنون با توجه به توضیحات ارائه شده سخن خود را از مثال‌های جزئی مثل «فوقیت گلدان- تحتیت کتاب» و «ابوت زید- بنوت عمرو» منصرف کرده و متوجه کلی‌ترین متضایفان مکانی و زمانی ذیل می‌نماییم:

- «اصل فوقیت کلی» و «اصل تحتیت کلی» که در دو طرف «امتداد مکان کلی عالم» تحقق دارند.

- «اصل تقدم کلی» و «اصل تأخر کلی» که در دو طرف «امتداد زمان کلی عالم» تحقق دارند.

شکی نیست که این فوقیت کلی و تحتیت کلی همانا اموری حقیقی اند نه اعتباری و نسبی؛ یعنی چه ما باشیم چه نباشیم، لازمه وجود خارجی، داشتن امتداد مکان کلی عالم، موجودیت اطراف آن نیز هست؛ حتی اگر کسی به غلط بخواهد آن امتداد را بی نهایت فرض کند؛ زیرا اساساً امتداد بدون اطراف قابل فرض نیست؛ همچنین شکی نیست که این تقدم کلی و تأخر کلی همانا اموری حقیقی اند نه اعتباری و نسبی؛ یعنی چه ما باشیم چه نباشیم، لازمه وجود امتداد زمان کلی عالم، موجودیت اطراف آن نیز هست؛ حتی اگر کسی به غلط بخواهد آن امتداد را بی نهایت فرض کند؛ زیرا اساساً امتداد بدون اطراف قابل فرض نیست.

می‌دانیم که میان فوقیت کلی و تحتیت کلی که اطراف یک امتداد مکان کلی واحد هستند، در عالم خارج رابطه تضایف برقرار است؛ همان گونه که میان تقدم کلی و تأخر کلی که اطراف یک امتداد زمانی کلی واحد هستند، در عالم خارج رابطه تضایف برقرار می‌باشد؛ یعنی همان گونه که پیش‌تر گفته شد، هر یک از این زوج‌ها، دو امر وجودی اند که تعقل هر یک از آنها بدون تعقل دیگری امکان‌پذیر نیست؛ به نحوی که یک رابطه افتقار طرفینی میان دو تصور متضایف برقرار است.

همچنین دانستیم که این افتقار طرفینی صرفاً در حوزه تصویری متضایفان نیست، بلکه در حوزه

وجود خارجی آنها نیز قابل ملاحظه است؛ به نحوی که تحقق وجود خارجی هر یک نیز متوقف بر تحقق وجود خارجی دیگری می‌باشد؛ یعنی میان موجودیت خارجی دو طرف تضایف رابطه تلازم دوسویه برقرار است. اما به راستی عامل این تلازم چیست؟

پاسخ: چون اینها دو طرف متقابل از یک امتداد واحد هستند، موجودیت آن امتداد واحد، عامل تلازم وجودی زوج متضایف شده است؛ چراکه فوقیت و تحتیت دو طرف از یک امتداد واحد هستند و می‌دانیم که موجودیت اطراف تابع موجودیت وسط می‌باشد؛ یعنی تا نفس امتداد مکانی (= وسط) محقق نشود، حدود آن یعنی اطرافش تحقق پیدا نمی‌کنند و به محض اینکه وسط محقق شد، هر دو طرف توأمان محقق می‌شوند و هرگز قابل انفکاک از هم نخواهند بود. به همین قیاس می‌توان و باید گفت که تقدّم و تأخّر نیز دو طرف از یک امتداد زمانی واحد هستند و تا نفس امتداد زمانی (= وسط) محقق نشود، حدود آن یعنی اطرافش تحقق نمی‌یابد و به محض اینکه وسط محقق شد، هر دو طرف توأمان محقق می‌شوند و هرگز قابل انفکاک از هم نخواهند بود.

اما به راستی تحقق وسط (= امتداد مکانی / امتداد زمانی) چگونه صورت می‌پذیرد؟ آیا خود به خود موجود است؟ روشن است که پاسخ منفی است؛ زیرا هر امتدادی تا حدود آن تعیین نشود، امکان موجودیت ندارد؛ چراکه در غیر این صورت ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید و این سخن بدان معناست که موجودیت وسط نیز تابع موجودیت اطراف می‌باشد. پس نه وسط علیت تام برای موجودیت اطراف دارد و نه اطراف علیت تام برای موجودیت وسط دارند. در عین حال این گونه نیست که تحقق هیچ یک مدخلیتی در تحقق دیگری نداشته باشد و درست همین جاست که به کلی‌ترین زوج متضایف که حتی اصل و ریشه مکان و زمان نیز هستند، دست یافته ایم؛ یعنی تضایف «وسط با طرف».

اکنون آن جسم محیط علی الإطلاق را که «امتداد استقراری» آن منشأ انتزاع مفهوم مکان بوده و «امتداد استمراری» آن منشأ انتزاع مفهوم زمان است، دوباره در نظر بگیرید:

اولاً به حکم بداهت، در این امتداد هم «طرف» دارای موجودیت خارجی است و هم «وسط». ثانیاً به حکم بداهت میان این دو امر وجودی، رابطه تضایف برقرار است، پس تکافوء داشته و با هم تلازم وجودی دارند؛ زیرا تحقق هر یک در تحقق دیگری مدخلیت دارد و به حکم بداهت روشن است که مدخلیت طرفینی همان تبعیت دوسویه یا همان دور می‌باشد.

اکنون اگر بخواهیم برای رفع گرفتاری دور، به سخن پیش گفته خواجه تمسک نماییم، باید یکی از دو سخن واضح‌البطلان ذیل را مطرح کنیم که:

۱. وقتی شیء ثالث، «طرف» را می‌آفریند، طرف به گونه‌ای است که «بالقوه» می‌تواند متصف به صفت «طرف بودن» گردد؛ اما تا زمانی که «وسط» هنوز آفریده نشده است، این صفت نیز فعلیت نخواهد داشت؛ ولی بعدها که آن شیء ثالث «وسط» را در میانه آن طرف آفرید، در یک آن و به صورت توأمان هم صفت «طرف بودن» را به طرف داده و فعلیت می‌بخشد و هم صفت «وسط بودن» را به وسط داده و فعلیت می‌بخشد.

۲. وقتی شیء ثالث، «وسط» را می‌آفریند، وسط به گونه‌ای است که «بالقوه» می‌تواند متصف به صفت «وسط بودن» گردد؛ اما تا زمانی که «طرف» هنوز آفریده نشده است، این صفت نیز فعلیت نخواهد داشت؛ ولی بعدها که آن شیء ثالث «طرف» را پیرامون آن وسط آفرید، در یک آن و به صورت توأمان هم صفت «وسط بودن» را به وسط داده و فعلیت می‌بخشد و هم صفت «طرف بودن» را به طرف داده و فعلیت می‌بخشد.

روشن است که هر دو سخن فوق (= قول خواجه) در اینجا کارایی ندارند؛ زیرا پرسش ما ناظر به یک امتداد واحد جهان شمول است که اصل و اساس پیدایش تضایف‌های مکانی مثل فوق و تحت یا تضایف‌های زمانی مثل تقدم و تأخر است. در چنین امتدادی، «طرف» ذاتی نیست که دارای صفت «طرفیت» باشد، بلکه خودش عین طرف بودن است و «وسط» هم ذاتی نیست که دارای صفت «وسطیت» باشد، بلکه خودش عین وسط بودن است؛ یعنی طرفیت برای طرف یک صفت زاید بر ذاتش نیست، بلکه عین ذاتش است و نیز وسطیت برای وسط یک صفت زاید بر ذاتش نیست، بلکه عین ذاتش است. این در حالی است که پیش‌تر روشن شد راهکار خواجه صرفاً در جایی کارایی دارد که دو ذات باشد و دو صفت که هیچ یک از آن صفات عین هیچ یک از آن ذوات نباشند، بلکه باید زاید بر آن ذوات باشند.

بنا بر این در خصوص دوران مشهود میان این زوج متضایف و حقیقی (= طرف و وسط) که پشتوانه و تکیه گاه تمامی تضایف‌های مکانی و زمانی بوده و موجودیت همه آنها مستند بدان است، چه می‌توان گفت؟ آیا می‌توان گفت چون دور، همیشه و تحت هر شرایطی محال است، اساساً پیدایش زوج مستدیری به نام طرف و وسط، ممتنع الوجود است یا اینکه نفس موجودیت این زوج

حقیقی و مستدیر گواه آن است که بطلان دور مشروط به شرایطی است؛ دقیقاً شبیه سخنی که در بطلان تسلسل گفته می‌شود؛ یعنی همان گونه که هر تسلسلی را نمی‌توان در زمره «تسلسل باطل» در نظر گرفت بلکه باید واجد شرایط مطرح شده در کتب مبسوط باشد، به همین قیاس هر دورانی را نیز نمی‌توان در زمره «دور باطل» در نظر گرفت، بلکه باید در آغاز شرطی مهم را بررسی کرد که در ادامه و در کانون برهان تکوّن الأزواج مطرح خواهیم نمود؛ یعنی «صنّع لا من شیء».

دو نوع فعل وجود دارد

معصومان علیهم‌السلام * مستند به بداهت و بنا بر حصر عقلی فرموده اند برای یک فاعل صرفاً امکان تحقق دو نوع فعل قابل تصور است و لا غیر:

۱- صُنِعَ الشَّيْءُ مِنْ شَيْءٍ: در این گونه کارها، فاعل در فرایند فعالیت خودش همواره این گونه عمل می‌کند که چیزی را از چیزی می‌سازد؛ پس این نوع فعالیت به معنای پدید آوردن چیزی است «از» چیزی؛ مثل نجار که صندلی را از انرژوی خود و از چوب می‌سازد یا مثل بنا که ساختمان را از انرژوی خود و از مصالح ساختمانی درست می‌کند.

۲- صُنِعَ الشَّيْءُ لَا مِنْ شَيْءٍ: در اینجا این گونه نیست که فاعل چیزی را از چیزی یعنی «مِنْ شَيْءٍ» بسازد؛ همچنین این گونه نیست که چیزی را از هیچ چیز یعنی «مِنْ لَاشَيْءٍ» ساخته باشد، بلکه یک چیز را بدون سابقه یعنی بدون «از» می‌سازد؛ یعنی درست همان مفاد عبارت دقیق «لَا مِنْ شَيْءٍ»؛ چراکه در این عبارت دقیق حرف نفی «لَا» بر سر حرف «مِنْ» آمده است که مفید نفی هر گونه حالت سابقه داشتن است؛ به تعبیر فنی تر می‌توان چنین گفت که در اینجا این مجاوزه است که در حیز انتفاع قرار دارد نه بالعکس؛ لذا به ناچار باید اذعان نمود که در این نوع فعالیت، جایی برای

* در این خصوص دو روایت تقدیم می‌شود:

روایت اول از امام علی علیه‌السلام است: «أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ علیه‌السلام اسْتَنْهَضَ النَّاسَ فِي حَرْبٍ مُعَاوِيَةَ فِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ، فَلَمَّا حَسَدَ النَّاسُ قَامَ خَطِيْبًا فَقَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْأَحَدِ الصَّمَدِ الْمُنْفَرِدِ الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَلَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ... إِنَّمَا قَالَ لِمَا شَاءَ كُنْ فَكَانَ إِبْتَدَعَ مَا خَلَقَ بِلا مِثَالٍ سَبَقَ وَلَا تَعَبٍ وَلَا نَصَبٍ وَكُلُّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ وَاللَّهُ لَا مِنْ شَيْءٍ صَنَعَ مَا خَلَقَ...» (کلینی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۳۴).

روایت دوم از امام رضا علیه‌السلام: «... وَإِنَّ كُلَّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ، وَاللَّهُ الْخَالِقُ اللَّطِيفُ خَلَقَ وَصَنَعَ لَا مِنْ شَيْءٍ» (همان، ج ۱، ص ۱۲۰).

لفظ «مین» یا همان «از» یا همان «مجاوزه» نیست. پس چیزی که در نتیجه چنین فعلیتی به وجود می‌آید، یک «ابداع» است؛ یعنی از چیز دیگر به وجود نمی‌آید بلکه تنها با فرمان «باش» آن چیز «باشنده» می‌شود و این درست همان عملکردی است که از آن با عنوان «کُن فیکون» یاد می‌شود. در اینجا توجه به این نکته بسیار حائز اهمیت است که همان گونه که هر تسلسلی را نمی‌توان در زمره «تسلسل باطل» در نظر گرفت، بلکه باید واجد شرایط مطرح شده در کتب مبسوط باشد، به همین قیاس هر دَوْرانی را نیز نمی‌توان در زمره «دور باطل» در نظر گرفت، بلکه باید واجد شرطی باشد که به آن اشاره می‌کنیم:

باید بدانیم که «دَوْران» صرفاً اگر به حکم «از» ایجاد شده باشد، ذات محال است؛ ولی اگر «دَوْران» با حکم «باش» ایجاد شده باشد، محالی پیش نمی‌آید؛ یعنی مهم‌ترین شرط در بطلان دور همانا فرض ابتدای آن بر «صُنْع من شیء» بودن است؛ توضیح آنکه با توجه به مطالب پیش گفته در خصوص تفاوت «صُنْع من شیء» و «صُنْع لا من شیء» باید اذعان نمود چنانچه «شیء ثالث» نخواهد یکی از دو زوجین (فی المثل طرف) را «از» طریق دیگری (= وسط) و دیگری (= وسط) را «از» طریق همان اولی (= طرف) ایجاد نماید، قطعاً مستلزم تقدم یک چیز بر خودش خواهد بود که ذاتاً ممتنع است؛ چراکه از مهم‌ترین شاخصه‌های مفهوم «از»، همانا وجوب وقوع تقدم و تأخر - اعم از زمانی و رتبی - است و این چیزی است که تحقق آن در فرایند ایجاد متضایفان، محال است. اما اگر آن «شیء ثالث» بخواید هر «جفت مستدیر» یا همان متضایفان را به حکم «باش» ایجاد نماید، چون چیزی «از» چیزی دیگر ایجاد نشده است، محذور تقدم یک شیء بر خودش پیش نمی‌آید، بلکه نفس خود «تقدم و تأخر» که فی نفسه یک جفت متضایف اند نیز با همان حکم «باش» ایجاد می‌شوند.

تقریر برهان تکوّن الأزواج

مقدمه اول: زوجیت دو چیز، یا اعتباری است یا حقیقی. «زوج اعتباری» به آن دسته جفت‌ها گفته می‌شود که بدون وجود مناسبت ذاتی و بنا بر اعتبار شخص معتبر کنار هم قرار گرفته اند؛ به نحوی که ذاتاً امکان انفکاک آنها از یکدیگر وجود دارد؛ ولی «زوج حقیقی» به آن دسته جفت‌ها

گفته می‌شوند که تلازم وجودی داشته، امکان انفکاک آنها از یکدیگر ذاتاً ممتنع است.

مقدمه دوم: با توجه به تعریف «زوج حقیقی» و تعریف «متضایفان عرضی» باید اذعان نمود یکی از مصادیق بارز «زوج حقیقی» همان «متضایفان عرضی» می‌باشند. از این به بعد مراد ما از عبارت «الأزواج» همان «متضایفان عرضی» خواهد بود.*

مقدمه سوم: به حکم بداهت مشاهده می‌شود که «الأزواج» در عالم خارج در مقیاس بسیار تحقیق دارند که برخی مستند به مکان‌اند و برخی مستند به زمان.

مقدمه چهارم: خود امتداد مکان کلی جهان اجسام و همچنین خود امتداد زمان کلی آن، مستند و متکی بر یک زوج اصلی و حقیقی‌اند به نام «وسط و طرف».

مقدمه پنجم: به حکم بداهت هیچ یک از دو طرف این زوج اصلی و حقیقی نمی‌تواند علت تامّه برای وجود دیگری باشد و در عین حال این گونه نیست که تحقق هیچ یک مدخلیتی در تحقق دیگری نداشته باشد بلکه موجودیت هر یک تابع موجودیت دیگری است، پس میان آنها یک افتقار طرفینی حاکم است.

مقدمه ششم: اگر میان موجودیت دو موجود، مدخلیت دوطرفه یا همان تبعیت دوسویه یا همان افتقار طرفینی موجود باشد، در میان آنها دور حاکم است.

مقدمه هفتم: «دوران» صرفاً اگر به حکم «از» ایجاد شده باشد، ذات محال است؛ ولی اگر «دوران» با حکم «باش» ایجاد شده باشد، محالی پیش نمی‌آید. پس باید برای پیدایش ازواج، فاعلیت یک «شیء ثالث» در میان باشد که افتقار طرفینی مشهود میان متضایفان (= دوران ازواج) را به حکم «باش» ایجاد کرده باشد نه به حکم «از»؛ چراکه در غیر این صورت هیچ توجیهی برای موجودیت ازواج وجود نخواهد داشت؛ حال آنکه ازواج در عالم خارج در مقیاس فراوان تحقیق دارند.

* در اینجا اشاره به این مطلب مهم بسیار حائز اهمیت است که به زعم نگارنده همان طور که می‌توان تضایف را در میان اعراض مطرح کرد و در نهایت همگی را به یک زوج حقیقی و مستدیر و واحد یعنی «وسط» و «طرف» مستند نمود، به همین قیاس می‌توان و باید تضایف را در میان جواهر نیز مطرح نموده و در نهایت همگی را به یک زوج حقیقی و مستدیر و واحد یعنی «جوهر صرف الفعل» و «جوهر صرف القوه» مستند نمود. با این کار مصداقی دیگر برای تقریر برهان تکوّن الأزواج فراهم شده و شمول برهان نیز فراگیرتر می‌شود؛ ولی نگارنده برای رعایت اختصار متعرض تضایف جوهری نشده و بحث در این خصوص را به مجالی دیگر موکول می‌نماید. والله ولی التوفیق.

نتیجه: آن «شیء ثالث» که «صانع لا من شیء» است، وجوباً وجود دارد؛ یعنی «واجب الوجود» است.

در ادامه باید بدانیم عملکرد «صُنِعِ لا من شیء» یا همان «کن فیکون» همانا عملکردی «منحصر به فرد» است؛ به نحوی که تا ثابت شود فردی قادر بر ارتکاب چنین عملکردی می‌باشد، بی‌درنگ این نتیجه به دست می‌آید که هیچ شریکی برای او - اعم از شریک در عرض یا شریک در طول - در توانایی بر ارتکاب این نوع فعالیت وجود ندارد. توضیح مطلب:

عملکرد «کن فیکون» مختص به خداست و هیچ شریکی ندارد (نفی شریک در طول)

استدلال اول: قیاس استثنایی

مقدمه ۱: اگر کسی بتواند مثل خدای متعال مرتکب «کن فیکون» بشود، اما در طول واجب تعالی و به نحو «بالتبع» از او، بدین معنا خواهد بود که کار «کن فیکون» مشکک و ذومراتب است؛ یعنی باید بتوانیم برای کار «کن فیکون» قایل به مراتبی از شدت و ضعف بشویم؛ به نحوی که در مراتب پایین صرفاً بتوان موجودات ضعیف را ایجاد کرد و تنها در مرتبه بالاتر است که می‌توان موجودات قوی‌تر را ایجاد نمود.

مقدمه ۲: لکن تالی باطل است؛ زیرا همان‌گونه که امام علی علیه السلام با تکیه بر بدهت عقلی تبیین فرموده است، در فرایند «کن فیکون» هیچ‌گونه انرژی (= زور، همت) خرج نمی‌شود. ^{*} بر این اساس اگر کسی بتواند با «کن فیکون» یک موجود ساده و کوچکی را ایجاد نماید، خواهد توانست کل جهان هستی را به حکم «کن» ایجاد نموده و به حکم «لا تکن» معدوم سازد؛ لذا نمی‌توان

* در این باره دوروایت از امیرالمؤمنین علیه السلام تقدیم می‌شود:

«... إِنْشَاءُ الْخَلْقِ إِنْشَاءٌ وَ إِبْتِدَاءُ الْإِبْتِدَاءِ، بِلا زَوِيَّةٍ أَجَالَهَا وَ لا تَجْرِبَةٍ إِسْتَفَادَهَا وَ لا حَرَكَةٍ أَخَذَتْهَا، وَ لا هَمَامَةٍ نَفَسٍ اضْطَرَبَ فِيهَا...» (نهج البلاغه، خطبه اول).

«... إِنَّمَا قَالَ لِمَا شَاءَ كُنْ فَكَانَ إِبْتِدَاعَ مَا خَلَقَ بِلا مِثَالٍ سَبَقَ وَ لا تَعَبٍ وَ لا نَصَبٍ...» (کلینی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۳۴).

گفت کسی که موجود ساده و کوچکی مثلاً یک پشه را ایجاد می‌نماید، ایجادکردن موجود قوی‌تر مثل آسمان‌ها و کهکشان برای او کاری شاق و فراتر از زور و همت است؛ چراکه در کار «کن فیکون» ما شاهد تقسیم کار به «شاق» و «غیر شاق» نیستیم؛ تنها به این دلیل که اساساً چنین کاری زحمتی برای فاعل آن ندارد؛ چون همان گونه که گفته شد، ناشی از بذل همت و خرج زور و صرف انرژی نیست. بنابراین قدرت ارتکاب «کن فیکون» از نوع همه یا هیچ است؛ یعنی یک فاعل یا چنین قدرتی را به طور مطلق داراست یا مطلقاً فاقد و عاری از آن است نه اینکه فاعلی باشد که تنها بهره‌مند از مقداری معین و مرتبه‌ای محدود از چنین قدرتی بوده باشد. این حکم را می‌توان با صرف تصور صحیح «کن فیکون» تأیید نمود؛ یعنی برای تصدیق بدان تصور صحیحش کفایت می‌کند. پس کار «کن فیکون» مشکک نیست.

نتیجه: پس مقدم نیز باطل است؛ یعنی «کن فیکون» بالتبع و در طول «کن فیکون» خدای متعال نداریم. خوب است در این خصوص به روایت ذیل نیز توجه شود:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ۞ قَالَ: قَالَ فِي الرُّبُوبِيَّةِ الْعُظْمَى وَالْإِلَهِيَّةِ الْكُبْرَى لَا يَكُونُ الشَّيْءُ لَمْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا اللَّهُ وَلَا يَنْقَلُ الشَّيْءُ مِنْ جَوْهَرِيَّتِهِ إِلَى جَوْهَرٍ آخَرَ إِلَّا اللَّهُ وَلَا يَنْقَلُ الشَّيْءُ مِنَ الْوُجُودِ إِلَى الْعَدَمِ إِلَّا اللَّهُ (شيخ صدوق، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۶۸).

استدلال دوم: قیاس استثنایی

مقدمه ۱: اگر کسی بتواند مثل خدای متعال اقدام به «کن فیکون» نماید؛ اما در طول واجب تعالی و به نحو «بالتبع» از او، این مطلب بدان معنا خواهد بود که دو نوع «کن فیکون» وجود دارد:

۱- «کن فیکون» از نوع مُهَيِّمِن؛ ۲- «کن فیکون» از نوع مُهَيِّمَن.

مقدمه ۲: تالی باطل است، چراکه «کن فیکون» همانا اصل هیمنت و صرف الهیمنه است؛ لذا فرض وجود قسم مهیمن (= بالتبع) برای آن محال است؛ به نحوی که می‌توان گفت عبارت «کن فیکون» از نوع مُهَيِّمَن» مثل عبارت «کوسه ریش‌پهن» بوده و متضمن تناقض‌گویی است.

نتیجه: مقدم نیز باطل است؛ ارتکاب عملکرد «کن فیکون» از جانب ماسوی الله محال است.

استدلال سوم: قیاس استثنایی

مقدمه ۱: اگر کسی بتواند مثل خدای متعال مرتکب «کُن فیکون» بشود، اما در طول خدای متعال و به نحو «بالتبع» از او، این مطلب بدان معنا خواهد بود که قدرت ارتکاب «کُن فیکون» دادنی بوده و قابل اعطا به غیر است.

مقدمه ۲: تالی باطل است؛ برای آنکه اگر قدرت «کُن فیکون» دادنی باشد، باید اساساً گرفتنی نیز باشد؛ ولی آیا چنین قدرتی گرفتنی است؟ پاسخ این است که می‌دانیم چیز گرفتنی همواره گرفته شده «از» چیزی است. پس فرایند گرفتن همواره متضمن «از» بوده و معنای «از» بنا بر فرمایش امام رضا علیه السلام که مستند به بداهت عقلی است، از چهار صورت بیرون نیست*:

اینکه منظور از کلمه «از» همان معنای «جزء از کل» باشد.

اینکه منظور از کلمه «از» همان معنای «سرکه از شراب» باشد.

اینکه منظور از کلمه «از» همان معنای «فرزند از پدر» باشد.

اینکه منظور از کلمه «از» همان معنای «صنعت از صانع» باشد.

حال می‌گوییم قدرت بر ارتکاب عمل «کُن فیکون» به هیچ یک از معانی فوق نمی‌تواند گرفته شده «از» خدای متعال باشد و چون وجه بطلان سه شق نخست روشن است، صرفاً به ابطال وجه چهارم می‌پردازیم؛ بدین بیان که:

- می‌دانیم «مصنوع بودن» مساوق با «محدود بودن» است.

— باید بدانیم که بنا بر فرمایش امام صادق علیه السلام و امام رضا علیه السلام که مستند به بداهت عقلی است، «محدود بودن» نیز مساوق با «مقداری بودن» است. توضیح مطلب اینکه برای اثبات رابطه تساوق میان دو کلی (= مثلاً «مفهوم الف» و «مفهوم ب») کافی است در دو مرحله ثابت کنیم:

اول) الف از آن جهت که الف می‌باشد، ب است.

دوم) ب از آن جهت که ب می‌باشد، الف است.

* وَ فِي كِتَابِ الصَّفْوَانِيِّ: أَنَّهُ قَالَ الرَّضَا علیه السلام لِابْنِ قُرَّةِ النَّصْرَانِيِّ مَا تَقُولُ فِي الْمَسِيحِ قَالَ يَا سَيِّدِي إِنَّهُ مِنَ اللَّهِ فَقَالَ مَا تُرِيدُ بِقَوْلِكَ مِنْ وَ مِنْ عَلَيَّ أُرْبَعَةٌ أَوْجُهُ لَا خَامِسَ لَهَا؟ أُرِيدُ بِقَوْلِكَ مِنْ كَالْبَعْضِ مِنَ الْكُلِّ فَيَكُونُ مُبْعَضًا؟ أَوْ كَالْحَلِّ مِنْ الْخَمْرِ فَيَكُونُ عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِحَالَةِ؟ أَوْ كَالْوَالِدِ مِنَ الْوَالِدِ فَيَكُونُ عَلَى سَبِيلِ الْمُنَاكَحَةِ؟ أَوْ كَالصَّنْعَةِ مِنَ الصَّانِعِ فَيَكُونُ عَلَى سَبِيلِ الْمَخْلُوقِ مِنَ الْخَالِقِ؟ أَوْ عِنْدَكَ وَجْهٌ آخَرٌ فَتُعَرَّفَنَاهُ فَاَنْقَطِعْ (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۳۵۱).

چون در اینجا در صدد اثبات رابطه تساوق میان مفهوم «محدودیت» و مفهوم «مقداریت» هستیم، طبق قاعده مذکور در دو مرحله وارد کار می‌شویم:

مرحله اول - استدلال ریاضی امام رضا *

می‌فرماید: «کَلِّ محدود متناه إلى حدّ، فإذا احتمل التحديد احتمل الزيادة وإذا احتمل الزيادة احتمل النقصان» (صدوق، [بی‌تا]، ص ۲۵۰)

این بیان کوتاه و استوار به نحو استلزام منطقی نشان می‌دهد که هر شیء محدودی به حکم محدودیت، قابلیت زیاده و نقصان (= مقداریت) دارد؛ یعنی هر شیء محدودی دقیقاً از آن نظر که محدود است، مقداری است.

مرحله دوم - استدلال ریاضی امام صادق *

می‌فرماید: «ما احتمل الزيادة كان ناقصاً و ما كان ناقصاً لم يكن تاماً» (مجلسی، [بی‌تا] ج ۳، ص ۱۹۴).

این بیان کوتاه و استوار نیز به نحوی منطقی نشان می‌دهد که هر شیء که بالقوه قابلیت زیاده داشته باشد (= مقداری باشد)، حتماً بالفعل ناقص است و آنچه بالفعل ناقص است، تام و نامحدود نیست، بلکه الزاماً محدود است. پس هر شیء مقداری هم دقیقاً از آن نظر که مقداری است، محدود است.

— حال که می‌دانیم «مصنوع بودن» مساوق با «محدود بودن» است و اثبات شد که «محدود بودن» نیز مساوق با «مقداری بودن» است، به ناچار باید اذعان داشت که «مصنوع بودن» هم مساوق با «مقداری بودن» می‌باشد.

— اگر قدرت بر ارتکاب «کُن فیکون» مصنوع باشد، مقداری و ذومراتب خواهد بود.

— لکن به حکم بداهت، قدرت بر ارتکاب «کُن فیکون» ذومراتب و مقداری نیست؛ چراکه ناشی از بذل همت و خرج زور و صرف انرژی نیست. این حکم را می‌توان با صرف تصور صحیح «کن فیکون» تأیید نمود؛ یعنی برای تصدیق بدان تصور صحیحش کفایت می‌کند.

— پس قدرت بر ارتکاب «کُن فیکون» نمی‌تواند مصنوع بوده باشد.

نتیجه: با ابطال تالی در تمامی شقوقش، مقدم نیز باطل است؛ یعنی ارتکاب عملکرد «کُن

فیکون» از جانب ماسوی الله محال بوده و اصلاً دادنی نیست؛ چراکه اساساً به هیچ معنا نمی‌تواند گرفتنی باشد.

استدلال چهارم: قیاس استثنایی

مقدمه ۱: اگر به کسی حتی برای یک لحظه این قدرت داده شود که مرتکب عملکرد «کُن فیکون» بشود، خواهد توانست با خدای متعال در تنفیذ اوامرش رقابت نماید و اگر تا کنون مزاحم کار خدای متعال نشده است، درحقیقت این لطفی است که در حق خدای متعال کرده است.
مقدمه ۲: تالی به حکم بداهت باطل است.

نتیجه: مقدم نیز باطل است؛ یعنی «کُن فیکون» بالتبع و در طول «کُن فیکون» خدای متعال نداریم. البته با مشاهده این استدلال ممکن است این اشکال به ذهن خواننده محترم خطور نماید که گرچه خداوند ممکن است قدرت انجام «کن فیکون» را به عبد عطا کند، خود خدای متعال نیز می‌تواند با طغیان آن شخص ممانعت نماید؟ بر این مبنا مقدمه اول استدلال رد می‌شود. اما در پاسخ به اشکال مزبور می‌گوییم این ممانعت ادعایی نمی‌تواند از دو حال بیرون باشد:

۱- خدای متعال از همان آغاز، صرفاً مقداری معین و میزانی مقید از قدرت عملکرد «کُن فیکون» را به عبد می‌دهد، لذا اراده و قدرت آن شخص همواره ذیل هیمنه قدرت و اراده خدای سبحان باقی می‌ماند. غافل از اینکه روشن شد عملکرد «کُن فیکون» ذومراتب نیست؛ چراکه ناشی از بذل زور و خرج همت و صرف انرژی نیست. پس اساساً سخن گفتن از اعطای «مقداری معین» و «میزانی مقید» از قدرت «کُن فیکون» بی‌معناست؛ چنین قدرتی از سنخ همه یا هیچ است.

۲- خدای متعال با فرمان «لاتکن» در مقابل فرمان‌های «کن» عبد ایستاده، آن را کنترل و مدیریت می‌کند. غافل از اینکه چون عملکرد «کُن فیکون» دارای طیفی از مراتب ضعیف و شدید نیست بلکه همیشه تام، مطلق و تمام است، فرمان خدا و فرمان عبد همتراز بوده و مزیت و مزیدی برای هیچ یک وجود نخواهد داشت تا به یمن آن به مدیریت و کنترل دیگری پردازد. طبق این فرض هیچ دلیلی وجود ندارد که شاهد جنگ خدایان نباشیم و اگر تا به حال این جنگ صورت نگرفته است، درحقیقت لطفی است که عبد در حق خدای متعال کرده است.

(شکل استدلال: قیاس استثنایی)

مقدمه ۱: به حکم بداهت باید اذعان داشت که «کُنْ فیکون» امری بسیط، محض و صرف است؛ یعنی از نوع همه یا هیچ است؛ به نحوی که یک فاعل یا چنین قدرتی را به طور مطلق داراست یا مطلقاً فاقد و عاری از آن است. این حکم را می‌توان با صرف تصور صحیح «کن فیکون» تأیید نمود؛ یعنی برای تصدیق بدان تصور صحیحش کفایت می‌کند.

مقدمه ۲: اگر کسی مثل خدای متعال قدرت بر ارتکاب «کُنْ فیکون» داشته باشد، اما در عرض واجب تعالی و به نحو «مستقل» از او، این مطلب بدان معنا خواهد بود که دو فرد مغایر و مباین از قدرت ارتکاب «کن فیکون» وجود داشته که هیچ یک بر دیگری هیمنت ندارد.

الف- قدرت «کُنْ فیکون» فرد اول ب- قدرت «کُنْ فیکون» فرد دوم

مقدمه ۳: لکن تالی باطل است، چراکه قدرت ارتکاب «کُنْ فیکون» همانا اصل هیمنت و صرف الهیمنه است و می‌دانیم که «صرف الشیء لایثنی و لایتکرر»؛ پس چیزی که صرف هیمنت و سلطه است، نمی‌تواند متعدد باشد، بلکه همیشه یگانه خواهد بود؛ زیرا اگر دو فرد قادر بر ارتکاب «کُنْ فیکون» تحقق داشته باشد، باید هر یک چیزی را داشته باشد که دیگری فاقدش است و این مطلب بدان معناست که دایره شمول قدرت «کُنْ فیکون» فرد الف شامل برخی متعلقات قدرت «کُنْ فیکون» فرد ب نشود و بالعکس. پس هر یک از دو فرد الف و ب باید مرکب باشد از قدرت و عدم قدرت؛ این در حالی است که گفته شد عملکرد «کُنْ فیکون» همانا امری بسیط، محض و صرف بوده، هرگز مقید به قیدی نیست؛ به نحوی که دایره شمولش همه چیز را در بر خواهد گرفت و هیچ چیزی از هیمنه قدرتش خارج نتواند بود.

نتیجه: پس مقدم نیز باطل است؛ یعنی ارتکاب عملکرد «کُنْ فیکون» از جانب موجودی در عرض واجب تعالی محال است (پایان برهان).

لازم است ذکر شود اکنون که با تمسک به عقلانیت موجود در روایات ائمه معصوم علیهم‌السلام، برهان تکون الأزواج تقریر شد، می‌توان برای تأیید نتیجه به دست آمده به این فرمایش قرآن کریم تمسک نمود: «سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا» (یس: ۳۶) و شاهد مطلب روایت ذیل از امام رضا علیه‌السلام است:

... بِمُقَارَنَتِهِ بَيْنَ الْأُمُورِ عُرْفَ أَنْ لَا قَرِينَ لَهُ ضَادُّ التَّوَرِّ بِالظُّلْمَةِ وَ الْجَلَابَةِ بِالْبَهْمِ وَ

الجُسُوءِ بِالْبَلْبَلِ وَالصَّرْدِ بِالْحُرُورِ مُؤَلَّفَ بَيْنَ مُتَعَادِيَاتِهَا مُفَرَّقَ بَيْنَ مُتَدَانِيَاتِهَا دَالَّةً
بِتَفْرِيقِهَا عَلَى مُفَرَّقِهَا وَبِتَأْلِيفِهَا عَلَى مُؤَلَّفِهَا ذَلِكَ قَوْلُهُ جَلَّ وَعَزَّ وَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا
رُؤُوسَ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ فَفَرَّقَ بِهَا بَيْنَ قَبْلِ وَ بَعْدِ لِيُعْلَمَ أَنَّ قَبْلَ لَهُ وَ لَا بَعْدَ شَاهِدَةً
بِعَرَانِزِهَا إِلَّا غَرِيضَةَ لِمُغَرِّزِهَا [لِمُغَرِّزِهَا] دَالَّةً بِتَفَاوُتِهَا أَنَّ تَفَاوُتَ لِمُفَاوَاتِهَا مُحْبِرَةٌ بِتَوْقِيتِهَا
أَنَّ وَقْتَ لِمُوقَّتِهَا حَجَبَ بَعْضُهَا عَنْ بَعْضٍ لِيُعْلَمَ أَنَّ حِجَابَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَهَا مِنْ غَيْرِهَا.
(مجلسی، [ابی تا]، ج ۴، ص ۲۲۹).

نتیجه گیری

۱. با ابطال توجیهات فخر رازی در خصوص توجیه نحوه پیدایش ازواج (= متضایفان)، چاره‌ای جز قبول توجیهات خواجه نصیر در این باره نداشتیم؛ در عین حال روشن شد اگر چه سخن خواجه به هیچ عنوان مستلزم دور نیست، در عین حال و در نهایت امر حتماً و باید مستند به «دور» باشد؛ یعنی هر چند سخن خواجه در پیش روی خود با دور مواجه نمی‌شود، در پشت سر خویش مستند و متکی به دور بوده و هست.
۲. چنانچه دور را بدون هیچ قید و شرطی باطل بدانیم، دست ما از تنها توجیه باقی مانده برای تبیین نحوه تکون الأزواج خالی می‌شود؛ این در حالی است که به حکم بدهات مشاهده می‌شود که «الأزواج»، در عالم خارج کثیراً تحقق دارند؛ لذا در این نوشتار بر آن شدید گریزگاهی برای این معضل پیدا کنیم و البته راه حل را در مفهوم «صُنْعَ لَا مِنْ شَيْءٍ» یافتیم؛ یعنی همان مفهومی که در کانون برهان تکون الأزواج قرار داشت.
۳. مقدمات هفت گانه برهان مزبور ما را به این نتیجه رهنمون شد که صرفاً با قول به موجودیت یک «واجب الوجود» ی که «صانع لا مِنْ شَيْءٍ» است، می‌توان نحوه «تکون الأزواج» را توجیه نمود؛ پس صانع لا مِنْ شَيْءٍ وجوباً وجود دارد.
۴. از آنجا که که با چهار قیاس استثنایی مستدل گردید که قدرت بر ارتکاب «کُنْ فیکون» همانا امری منحصر به فرد است، «صانع لا مِنْ شَيْءٍ» بودن واجب الوجود در عین حال توحید او را نیز اثبات نمود.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الإلهیات من کتاب الشفاء؛ تحقیق حسن حسن زاده آملی؛ ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، ۱۳۷۶.
۲. ابن شهر آشوب؛ مناقب آل ابی طالب علیه السلام؛ قم: ذوی القربی، ۱۳۸۷.
۳. سبزواری، هادی؛ شرح المنظومه؛ ج ۲، تحقیق مسعود طالبی؛ ج ۱، تهران: نشر ناب، ۱۴۱۳ق.
۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه؛ ج ۲، ج ۲، قم: مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸.
۵. صدوق، محمد بن علی؛ التوحید؛ ج ۲، قم: مؤسسه نشر الاسلامی، [بی تا].
۶. فخر رازی، محمد بن عمر؛ شرح الاشارات و التنبیها؛ ج ۲، ج ۱، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.
۷. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب؛ الکافی (ط- الإسلامیة)؛ تصحیح علی اکبر غفاری؛ ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۴.
۸. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار، قم: دار الکتب الاسلامیة، [بی تا].
۹. مظفر، محمدرضا؛ المنطق؛ ج ۱، ترجمه علی شیروانی؛ ج ۲، قم: مؤسسه انتشارات دار العلم، ۱۳۸۷.
۱۰. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد؛ شرح الاشارات و التنبیها (مع المحاکمات)؛ ج ۲، ج ۲، قم: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.

