

## **A Review of Greek History about "al-Wahid" Principle and the Quality of passage and its Critique in Islamic philosophy**

**Hamid Reza Khademi\***  
**Mahdi Askari\*\***

### **Abstract**

According to Muslim philosophers thought of the divine agent, issues from the One except one. It discusses the history of philosophy from the first principle to Pre-Socratic era. They hold that one thing, everything comes and used about natural agents. But Muslim philosophers inspired by the teachings of Plotinus, the "al-Wahid" principle of a pseudo-Greek philosophy adopted and it is without placing it among the philosophical issues, determining criteria, it is God's divine agent. Muslim philosophers to prove "al-Wahid" principle the argument presented which can be criticized. This article aims with regard to the historical development of this discussion; we review how it is from the Greek context to Islamic philosophy and criticism from the Muslim philosopher's viewpoint.

### **Introduction**

The well-known principle of "al-Wahid la YosdarAnho Ella al-Wahid" in Islamic philosophy is one of the philosophical rules that have historically rooted in ancient Greece. In Greece, this rule can be considered the remains of Anaximander, and in the Islamic world it also begins with Farabi and turns into IbnSina's argument."al-Wahid" in the Islamic world is also one of the controversial rules in philosophy, which faced theologians'disbelief, and their reason was the limitation of the absolute power of excellence by this rule.This matter became so important that even those who agreed to this rule treated in a non-rational manner with opponents, some of whom would be referred. This is while the Greek scholars have discussedthe referral of diversities in the early principle of the One oral-Wahid in natural subjects.But Muslim scholars have spoken in real simple one, namely, the Divinity(Divine Agent), and have stated that nothing but an EffectorFirst Intellect, is not exerted from it.The provisions "al-Wahid" are that it does not arise from a single cause for more than one direct and indirect Effectbecause it is the one.This article seeks tocriticize the common view on the rule of al-Wahid by distinguishing between divine subjects and natural subjects andthat each one has its own rulings.In this paper, the historical course of this discussion in Greek and Pseudo-Greek philosophy and the Islamic world is discussed.

---

\* Assistant Professor of Humanities Research and Development Center, Tehran, Iran SAMT  
(Responsible author)

khademi4020@yahoo.com

\*\* M.A. Student of Philosophy and Kalam University of Religions and Denomination, Qom, Iran

khademi4020@gmail.com

Received: 31.12.2016

Accepted: 08.10.2017



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

**Keywords:** al-Wahid, the divine agent, natural agent, being as being, Anaximander, Plotinus, Islamic philosophy.

### **Bibliography**

- IbnSina(1992), Al-Mobahesaat, Bidar Publication.
- IbnSina (2000), Al-Najjahmen al-Gharqi fi Bahr al-Dhilalat, Correction by Mohammad TaghiDanesh-Pajouh, Tehran University Press,
- IbnSina (1996), Al-Esharat and Al-Tanbihat, Nashr al-Balagh,
- IbnSina (1404), Correction of Al-Shafa, Sa'idZayed's, AyatullahMarashi Press
- IbnSina (1984), Al-Mabda and Al-Mā'ad, by the efforts of AbdollahNourani, the Institute of Islamic Studies Press
- IbnSina (2012), Al-Talighaat, Research and Correction of SeyyedHosseinMousavian , Published by Institute of Philosophy and Philosophy of Iran.
- Aristotle (2010), In the sky, translated by Ismail Sa'adat, Hermes Publishing House,
- Aristotle (2009), Natural Semantics (Physics), translation by Mohammad Hassan Lotfi, TarheNou Press
- Plato (2001), Plato's Works, Translated by Mohammad HasanLotfi, Tehran, Kharazmi Publishing House,
- Stace, Trance, (2007), the Critical History of Greek Philosophy, Translation by YousefShaghoor, Mofid University Publishing
- Al-Kandi (1950), Rasael al-Kandi al-Fallafiyah, Research by Mohammad AbdulhadiAburidah, Egypt, Dar al-Fakir al-Arabi,
- Razi, Fakhredin, (1411), Al-Mubahath al-Mashriqiyah, fi Elm al-Allahiyyat and al-Tibiyat, Bidar Press.
- Farabi, Abu Nasr, (2008), Philosophical Theses, Translation by SaeedRahimian, , Scientific and Cultural Press
- Farabi, Abu Nasr, (1975), (Collection of Sermons of Investigation), under the supervision of IrajAfshar, Tehran, Central Library and Documentation Center Press.
- MullaSadra (1981), Al-Hakma al-Mut'aliyeh fi al-Asfar al-Aghli'ah al-'Arba'a, Beirut, Dar al-Ahjah
- MullaSadra (1982), Al-Arshiyeh, Correction of GholamHosseinAhani, Molavi Publication
- MullaSadra (1981), Al-Shavahid al-Raboubiyyeh fi Manahaj al-Sulukiya, Correction of Seyyed Jalal al-Din Ashtiani, Al-Murqaz al-Jaamei Press.

## بررسی پیشینه یونانی قاعده الواحد و چگونگی انتقال و نقد آن در فلسفه اسلامی

حمیدرضا خادمی\* - مهدی عسگری\*\*

### چکیده

براساس تصور فیلسوفان مسلمان از فاعل الهی، از واحد جز واحد صادر نمی‌شود. از لحاظ تاریخ فلسفه، این مسئله به بحث از اصل نخستین نزد پیشاسقراطیان برمی‌گردد. آنها برآند از یک چیز، چیزها پدید می‌آید و آن را درباره فاعل‌های طبیعی به کار می‌بردند؛ اما فیلسوفان مسلمان براساس الهام از آموزه‌های فلوطین، قاعده الواحد را از فلسفه شبه یونانی اخذ کردند و بدون آنکه برای قرارداد آن در زمره مسائل فلسفی، ملاکی تعیین کنند، به فاعل الهی یعنی خداوند نسبت دادند. فیلسوفان مسلمان برای اثبات قاعده الواحد براهینی نیز ارائه کردند که از نظر نگارنده با برخی مباحث دیگر فلسفه اسلامی مثل عینیت صفات با ذات خداوند، ناسازگار و به لحاظ محتوایی درخور نقد است. در این مقاله با توجه به سیر تاریخی این بحث، ضمن بررسی چگونگی انتقال آن از بستر یونانی به فلسفه اسلامی، قاعده الواحد از منظر فیلسوفان مسلمان نقد و بررسی شده است.

### واژه‌های کلیدی

الواحد، فاعل الهی، فاعل طبیعی، موجود بما هو موجود، آناکسیماندروس، فلوطین، فلسفه اسلامی

## مقدمه

قاعده معروف «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» در فلسفه اسلامی یکی از قواعد فلسفی است که به لحاظ تاریخی ریشه در یونان باستان دارد. در یونان این قاعده در پاره‌ای باقی مانده از آناکسیماندروس است و در عالم اسلام نیز با فارابی، شروع و با ابن سینا برهانی می‌شود.

«الواحد» در عالم اسلام یکی از قواعد جنجالی در فلسفه است که با مخالفت متکلمان روبه‌رو شد و دلیل آنها محدود کردن قدرت مطلق حق تعالی با این قاعده بود؛ حتی کسانی که با این قاعده بر سر مهر بودند، با مخالفان خود برخورد غیربرهانی می‌کردند (در اینجا به پاره‌ای از آنها اشاره خواهد شد). این درحالی است که حکمای یونان در ارجاع کثرات به اصل واحد نخستین در فاعل‌های طبیعی به بحث و نظر پرداخته‌اند؛ اما حکمای مسلمان در واحد بسیط حقیقی یعنی حق متعال (فاعل الهی) بحث کرده‌اند و معتقدند جز یک معلول، که همان عقل اول باشد، از او صادر نمی‌شود. مفاد الواحد این است که از علت واحد به دلیل اینکه واحد است، بیش از یک معلول مستقیم و بدون واسطه پدید نمی‌آید. در این مقاله با تفکیک نهادن بین فاعل الهی و فاعل طبیعی و احکام مختص به خودشان، دیدگاه رایج درباره قاعده الواحد، نقد و سیر تاریخی این بحث در فلسفه یونانی، شبه‌یونانی و عالم اسلام بررسی شده است.

## پیشینه یونانی

مسائل فلسفی در خلأ به وجود نیامده‌اند و سیر اندیشگی خاص خود را طی کرده‌اند. قاعده الواحد در بستر خاص فلسفی و در پاسخ به مسئله فلسفی مطرح شده است. خاستگاه این قاعده در یونان در آثار آناکسیماندروس (Anaximandros)، شاگرد تالس (Thales) و از حوزه فلسفی ایونیا است. پیشاسقراطیان یک مسئله مهم فلسفی را دنبال می‌کردند و آن اینکه اصل عالم چیست. در پاسخ به این پرسش، نظریه اصل نخستین (Arke)<sup>۱</sup> را

پایه‌گذاری کردند؛ این اصل درصدد توجیه کثرات و ارجاع آنها به وحدت است. واژه اصل در اینجا تنها به معنای مبدأ زمانی نیست؛ بلکه مبدأ وجود اشیا هم مد نظر است (بهشتی، ۱۳۷۸: ۲۷۱). تالس اصل نخستین خود را در آب یافت و آناکسیماندروس مانند استاد خود درباره اصل نخستین عالم سخن گفت؛ ولی برخلاف استادش آن را عنصر معین ندانست، بلکه نامحدود و نامتناهی می‌دانست. آناکسیماندروس این اصل نخستین را آپیرون (apeiron) قرار داد. به آناکسیماندروس کتابی را نسبت داده‌اند که امروزه از آن جز پاره‌هایی (Fragment) باقی نمانده است. در قسمتی از آن، علت اینکه اصل نخستین را آب ندانسته است، این چنین بیان می‌کند:

«آن چیزی که چیزها (Dinge) را پدید می‌آورد، همان است که دگر بار بنا بر ضرورت (Notwendigkeit) به آن بازگشت خواهند کرد؛ زیرا یکدیگر را به سبب بیدادگری‌شان (Vergehen)<sup>۲</sup>، مطابق با حکم زمانه مجازات و جریمه می‌کنند» (Heidegger-1977-5- p.۳۲۲)<sup>۳</sup>.

همان‌طور که از عبارت مذکور برمی‌آید آناکسیماندروس معتقد است از یک چیز، چیزها پدید می‌آیند و اگر این سخن با آموزه ارسطو درباره مابعدالطبیعه همراه شود، باید گفت او معتقد است: اکنون اگر کسانی که در جستجوی عناصر موجودات بوده‌اند، درست همین مبادی (اصل / علل نخستین) را جستجو می‌کرده‌اند، پس به حکم ضرورت، این‌ها عناصر موجود بالعرض نیستند؛ بلکه عناصر موجود بما هو موجوداند (۳۱-۲۹ الف ۱۰۰۳، مابعدالطبیعه). این تفسیر ارسطو بیان می‌کند پیش از سقراطیان نیز مابعدالطبیعه می‌گفتند و وقتی که عنصری را مطرح می‌کردند، آن را وصف موجود بما هو موجود می‌دانستند. از نظر ارسطو، مابعدالطبیعه در جستجوی بنیادی‌ترین تبیین‌ها و علم به علل نخستین اشیا و موضوع آن، موجود بما هو موجود است. موجود بالعرض، یعنی موجود غیردائمی و غیرضروری که به‌طور

همه آسمان‌ها را دربرمی‌گیرد» (۱۴-۱۰ ب ۳۰۳، در آسمان). همان‌طور که ارسطو اشاره می‌کند بعضی از فلاسفه که منظور او آناکسیماندروس است به این قائل شده‌اند که نامتناهی، عنصری است که آسمان‌ها را دربر گرفته است. نکته درخور توجه این است که ارسطو نامتناهی را در اینجا عنصر مادی تفسیر می‌کند. ارسطو در جایی دیگر می‌گوید که «هر شی یا مبدأ است یا از مبدایی پدید می‌آید؛ ولی ممکن نیست که نامتناهی یا نامحدود مبدایی داشته باشد وگرنه این مبدأ حد و نهایت آن خواهد بود و نامتناهی چون مبدأ است، نه تکون می‌یابد و نه فساد می‌پذیرد. علاوه بر اینکه نامتناهی با الهی (Divine) یکی است؛ زیرا چنانکه آناکسیماندروس و بیشتر علمای طبیعی می‌گویند نامتناهی مرگ‌ناپذیر و فسادناپذیر است» (۱۶-۶ ب ۲۰۳، فیزیک)⁵. قبل از اینکه به بیان رأی ارسطو درباره مبدأ و دیگر تفسیرهای او از سخن آناکسیماندروس پرداخته شود، ذکر این نکته ضروری است که ارسطو در کتاب در آسمان، نامتناهی را به‌گونه‌ای تفسیر کرد که مادی‌بودن آن دانسته می‌شد؛ ولی در اینجا نامتناهی را با الهی یکسان می‌داند و دلیل آن را از کلام آناکسیماندروس نقل می‌کند که چون نخست، نامتناهی نامیرا است و دوم، فسادناپذیر است، پس الهی است. درخور ذکر است این تفسیر اخیر ارسطو در کتاب فیزیک یک نوع تفسیر غیرتاریخی است و همان‌طور که برخی از اندیشمندان بررسی کرده‌اند، هیچ‌یک از فیلسوفان پیش از سقراطی، الهی را آن‌گونه که مد نظر ارسطوست به کار نبرده‌اند (گاتری، ۱۳۹۵: ۹۶). همچنین از کلام ارسطو دانسته نمی‌شود که چرا هر آنچه نامیرا و فسادناپذیر است حتماً الهی است. پس همان‌طور که استیسیس نیز اشاره کرده است باید آپیرون را که در کلام آناکسیماندروس آمده است، مادی تفسیر کرد؛ یعنی چیزی مادی که از آن چیزها پدید می‌آیند (استیسیس، ۱۳۸۶: ۴۳). در ادامه، ارسطو پس از بیان اینکه ممکن نیست نامتناهی یا نامحدود مبدایی داشته باشد، در توضیح مبدأ می‌گوید:

اتفاقی همراه با چیز دیگر است. از نظر ارسطو، چنین موجودی از حیث مابعدالطبیعی، شایسته مطالعه و بررسی نیست (همان)؛ بنابراین از نظر ارسطو، شرط مابعدالطبیعه بودن مسئله‌ای این است که از موجود بما هو موجود بحث کند. بر این اساس، از نظر ارسطو، بحث فیلسوفان یونان باستان از اصل نخستین، درحقیقت بحثی مابعدالطبیعی است. با توجه به آنچه از آناکسیماندروس بیان شد فهم پاره مذکور در فلسفه او بسیار بااهمیت است؛ زیرا او به‌درستی فهمیده بود نمی‌توان یکی از عناصر (آب - آتش - خاک - هوا) را اصل نخستین معرفی کرد؛ زیرا این عناصر به یکدیگر تعدی می‌کنند. پس اصل نخستین عالم نباید یکی از عناصر متضاد باشد؛ بلکه باید نامحدود یا همان آپیرون باشد. برای آپیرون در یونانی دو معنا ذکر شده است ۱- به معنای نامحدود از لحاظ مکانی و کمی؛ ۲- به معنای تعیین‌نداشتن به لحاظ شکلی و ماهیت (خراسانی، ۱۳۸۷: ۱۳۴؛ تسلر، ۱۳۹۵: ۶۱). با توجه به این معنا آناکسیماندروس نسبت به استادش تالس پیشرفتی داشت؛ زیرا توانست تضاد بین عناصر را دریابد و نشان دهد عناصر به سبب تعدی به یکدیگر نمی‌توانند اصل نخستین باشند. از منظر آناکسیماندروس، اگر عناصر اصل نخستین دانسته شوند، عالم هیچ‌گاه نمی‌توانست به وجود آید؛ زیرا این عناصر به یکدیگر اجازه بسط و گسترش نمی‌دهند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۵)؛ بنابراین این اندیشه که از واحد - یا یک چیز - همه چیز پدید می‌آید، نخستین بار پیش از سقراطیان به‌ویژه حوزه فلسفی ایونیا مطرح و بررسی کردند.

### تفسیر ارسطو از سخن آناکسیماندروس

ارسطو در بیان رأی پیشینیان درباره عنصر می‌نویسد «فیلسوفانی هستند که به وجود تنها یک عنصر قائل‌اند. آن یک عنصر را برخی آب می‌دانند و بعضی هوا، بعضی آتش و بالاخره بعضی دیگر آن را چیزی لطیف‌تر از آب و کثیف‌تر از هوا می‌دانند که به گفته آنها نامتناهی است و

مبدأ آن چیزی است که وقتی از میان برود، هر آنچه بدان وابسته است نیز از میان می‌رود (۳۲-۳۱ ب ۱۰۵۹، مابعد الطبیعه) و در جایی دیگر تأکید کرده است منظور او از مبدأ و اول‌بودن یکسان است (۹ ب ۱۲۱، ارگانون). ارسطو در جایی دیگر تأکید می‌کند آناکسیماندروس قائل است اعداد در واحد هستند و با جدا شدن از آن به وجود می‌آیند (۲۸-۲۹ الف ۱۸۷، فیزیک). در توضیح اعداد، ارسطو می‌گوید «کسانی هستند که می‌گویند جسم نامتناهی، این، چیز است، نه هوا یا آب؛ بدان دلیل چنین می‌گویند تا عناصر دیگر به واسطه عنصر نامتناهی نابود نشوند؛ زیرا عناصر با یکدیگر متضادند؛ چنان‌که هوا سرد و آب، مرطوب و آتش، گرم است و اگر یکی از اینها نامتناهی بود، عناصر دیگر تا کنون از میان رفته بودند» (۵-۱ الف ۲۰۵، فیزیک). ارسطو توضیح می‌دهد چرا نباید یکی از عناصر را نامتناهی انتخاب کرد؛ زیرا دیگر عناصر از بین می‌روند. توضیح ارسطو تعلیل خوبی برای اتخاذ رأی آناکسیماندروس است که چرا نتوانست یکی از عناصر را اصل نخستین مطرح کند؛ بنابراین آناکسیماندروس درباره اصل نخستین قائل بود که نخست، واحد است و دوم، چیزهای دیگر از او به وجود می‌آیند و درضمن، او این اصل را در باب فاعل‌های طبیعی ذکر کرده است؛ به این معنا که از یک فاعل طبیعی چیزهایی پدید می‌آیند. در فلسفه‌های بعد از آناکسیماندروس و فیلسوفان دیگر نیز بحث درباره اصل نخستین را ادامه دادند؛ برای مثال، امپدوکلس دوباره به عناصر اربعه بازگشت و آنها را اصل نخستین دانست؛ اما دموکریتوس اتم را معرفی کرد و آن را بی‌نهایت دانست.

### پیشینه اسلامی

نهضت ترجمه باعث شد آثار بسیاری از اندیشمندان یونانی به عربی، ترجمه و در اختیار متفکران مسلمان قرار بگیرد. یکی از کتاب‌های ترجمه‌شده در این نهضت، کتاب معروف ائولوجیاست. عبدالمسیح ابن ناعمه حمصی این

کتاب را در دارالترجمه به عربی برگرداند و ابویعقوب اسحاق کندی آن را تصحیح کرد؛ به گونه‌ای که نام مؤلف آن را ارسطاطالیس معرفی کردند؛ درحالی‌که با تحقیقات بعدی<sup>۶</sup> معلوم شد انتساب این کتاب به ارسطو اشتباه تاریخی است و اصل آن تلخیصی از برخی از انادهای مجموعه آثار فلوطین است. این مسئله برای فیلسوفان مسلمان آشکار نبود و این کتاب را به ارسطو نسبت می‌دادند. این درحالی است که کندی رساله‌ای به نام فی کمیه کتب ارسطوطالیس دارد که در آن نامی از ائولوجیا نیامده است (کندی، ۱۹۵۰: ۳۷۴-۳۶۲). همچنین گویا برخی دیگر از حکمای اسلامی در انتساب این متن به ارسطو دچار تردید شده بودند؛ به‌عنوان مثال، ابن‌سینا می‌گوید ما در کتاب خود *الانصاف* که بر بیست و هشت هزار مسئله مشتمل است، ائولوجیا را نیز شرح کردیم؛ هرچند بر ائولوجیا جای طعن است<sup>۷</sup> (المباحثات، ۱۳۷۱: ۳۷۵)، اما ملاصدرا در اسفار ائولوجیا را به ارسطو نسبت می‌دهد<sup>۸</sup> (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۳۳). در جای دیگر، ملاصدرا به ابن‌سینا در نپذیرفتن نظریه مثل اعتراض می‌کند و می‌گوید مثل اینکه شیخ کتاب ائولوجیا را ندیده است یا اینکه آن را از افلاطون می‌داند<sup>۹</sup> (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۴۱-۲۴۰). مطالبی که در این کتاب آمده است به قلم فلوطین است و همچنین گفته شده است<sup>۱۰</sup> تلخیص فرفریوس صوری (sur) است؛ در نتیجه، دربرگیرنده آراء نوافلاطونیان است که اختلاف بسیاری با افلاطون ندارد<sup>۱۱</sup>.

براساس توضیحات پیشین، مفاد قاعده الواحد لایصدر عنه الا الواحد در مجموعه آثار فلوطین یافت می‌شود. او می‌نویسد: «چگونه ممکن است از واحد که خود بسیط است و هیچ‌گونه اختلاف و دوئی در آن نیست، همه چیزهای کثیر پدید آیند» (فلوطین، ۱۳۸۹: ۱-۵-۲). عین همین پرسش در ائولوجیا نیز تکرار شده است. در آنجا آمده است «فان قال قائل: کیف یمكن ان یکون الاشیاء فی الواحد المبسوط الذی لیس فیه ثنویه و لا کثره بجهه من الجهات؟ قلنا لانه واحد محض مبسوط لیس فیه شیء من

این قاعده براساس آموزه‌های فلوطین بوده است. بعد از فارابی اولین کسی که این قاعده را به صورت جدی بررسی کرد و براهینی را برای آن اقامه کرد، ابن سینا است. شیخ اشراق نیز درباره این قاعده بحث کرده است؛ ولی همان‌طور که مشرب ایشان است در برخی موارد اصطلاحات مشائیین را در نام‌گذاری بر صادر اول اختیار کرده است و در مواردی صادر اول را جوهر عقلی وحدانی (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۱۱۶۵) و گاهی نیز نورالاقرب نامیده است (همان، ج ۲: ۱۳۲). از آنجاکه ابن سینا نخستین فیلسوف مسلمان است که به طور جدی به اقامه برهان برای الواحد پرداخته است، در ادامه، براهین او بیان و سپس ارزیابی می‌شوند.

#### براهین ابن سینا در اثبات قاعده الواحد

۱- برهان ابن سینا در کتاب الاشارات والتنبیها: او در نمط پنجم در ذیل عنوان «تنبیه» به برهان این قاعده اشاره کرده است. قطب‌الدین شیرازی شارح حکمه‌الاشراق نیز بر همین نظر است که این قاعده بسیار واضح است و تنها به تنبیه نیاز دارد (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۰۵). انتخاب این عنوان از طرف ابن سینا بدیهی بودن یا قریب به بدیهی بودن این قاعده را نشان می‌دهد. ایشان در مقام اقامه برهان می‌گوید: اگر از یک علت دو مفهوم الف و ب واجب شوند، لازم است این دو مفهوم غیر هم باشند. این دو حیثیت الف و ب که از علت صادر شده‌اند یا از مقومات یا از لوازم یا یکی از لوازم و دیگری از مقومات علت هستند. همه این فرض‌ها باعث می‌شود در ذات علت ترکیب ایجاد شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۲۲).

۲- برهان ابن سینا در المباحثات: اگر شیء از همان جهت که از او الف صادر می‌شود، ب نیز صادر شود، از آن حیث که الف صادر شده است، لا الف نیز از او صادر شده است (منظور همان ب است) و این خلف است و تناقض<sup>۱۳</sup> (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۲۵۳؛ فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۴۶۱). درخور ذکر است در برهان الاشارات، صدور معلولات ناظر به حیثیات و جهات مختلف است که

الاشیاء. فلما كان واحدا محضا انبجست منه الاشیاء كلها، ذلك انه لم تكن له هویه انبجست منه الهویه» (فلوطین، ۱۹۵۵: ۲۰۴). واحد محض، علت همه اشیاء است و مانند شیئی از اشیاء نیست؛ بلکه او آغاز اشیاء است. او در چیزی نیست؛ بلکه وجود همه اشیاء از او پدیدار شده و قوام و ثبات اشیاء به اوست.

در آغاز فلسفه اسلامی، فارابی اولین کسی است که به این قاعده تصریح می‌کند. او در رساله زینون کبیر یونانی می‌نویسد<sup>۱۲</sup>: زینون می‌گوید «من از معلم خود ارسطو شنیدم که می‌گفت اگر از واحد حقیقی دو چیز صادر شود، از دو حالت خارج نیست: یا آنکه در حقیقت متفاوت‌اند یا آنکه در همه چیز متفق‌اند. اگر در همه جهت واحد باشند، دیگر دو چیز نیستند و اگر مختلف باشند، در این صورت، آن علت، علت امری واحد نبوده است» (فارابی، ۱۳۸۷: ۱۱۲). از این عبارت مفاد قاعده الواحد به خوبی فهمیده می‌شود. زینون می‌گوید این را از معلم خود ارسطو شنیده است؛ آن‌گونه که فارابی معتقد است این رساله متعلق به زینون کبیر یونانی، شاگرد ارسطو است؛ اما تا جایی که در تاریخ فلسفه ثبت است، یک زنون، قبل از ارسطو و دیگری، بعد از ارسطو بوده است که هیچ‌کدام شاگرد او نبوده و فاصله زمانی بسیاری نیز با او داشته‌اند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۴۴۱ و ۶۸). یکی از آنها زنون شاگرد پارمنیدس بوده است که افلاطون در رساله پارمنیدس از او یاد می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۲۷). او مروج افکار استادش در نفی حرکت بوده است و زنون دیگر، بنیانگذار مکتب رواقی بوده که در حدود سال ۳۳۶ ق.م متولد شده است. پس هیچ‌کدام از این دو نمی‌توانسته‌اند شاگرد ارسطو باشند. این درحالی است که ابن‌رشد این قاعده را به افلاطون و ثامسطیوس منتسب می‌کند و نه به ارسطو (ابن‌رشد، ۱۹۹۴: ۱۶۳)؛ بنابراین فارابی درحقیقت این عبارت را در توضیح مفاد قاعده الواحد، از کتاب اتولوجیا اقتباس کرده است که دربردارنده افکار فلوطین است؛ از این رو، آشنایی فیلسوفان مسلمان با

مستلزم ترکیب در علت است؛ اما در المباحثات صدور دو معلول از جهت واحد مد نظر است که براساس سخن ابن سینا مستلزم تناقض است؛ زیرا الف و ب از یک مصدر صادر می‌شوند و ب نسبت به الف، لا الف است و این تناقض است. این مطلب بیان‌کننده توجه و دقت ابن سینا به فرض‌های گوناگون در تبیین قاعده الواحد است.

۳- برهان ابن سینا در الهیات شفا، الهیات نجات و آل مبدأ و المعاد: نخستین موجود صادر از حق تعالی نمی‌تواند کثیر باشد؛ حال این کثرت می‌خواهد عددی یا بر مبنای انقسام ماده و صورت باشد؛ زیرا موجودشدن و لزوم وجود یافتن از حق تعالی به دلیل ذات اوست، نه به دلیل شیء دیگر و آن جهت و حکمی که در ذات اوست و منشأ پیدایش این مخلوق می‌شود، منشأ پیدایش پدیده دیگر نخواهد شد؛ بنابراین اگر دو چیز از ذات واجب صادر شوند، لازم می‌آید جهات گوناگون در ذات باری تعالی به وجود آید. ابن سینا در ادامه توضیح می‌دهد اگر جهات مذکور، نه در ذات واجب، بلکه لازمه ذات او باشند نیز اشکال همچنان باقی است؛ زیرا بحث در لزوم جهات نهایتاً به صدور از ذات واجب برمی‌گردد؛ بنابراین ذات او باید در واقع مرکب و انقسام‌پذیر باشد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۵۱؛ ۴۰۳؛ ۴۰۴؛ ۱۳۶۳: ۷۸). ابن سینا با ابطال جهات متعدد در ذات واجب و عدم ترکیب واجب نتیجه می‌گیرد اولین موجود صادر از علت اولی بیش از یک چیز نیست (همان). گفتنی است سایر فیلسوفان مسلمان، بیشتر براهین ابن سینا را شایان توجه قرار داده و آنها را تکرار کرده‌اند. به‌طور مثال، شیخ اشراق می‌نویسد: «یکی از جمله وجوه (این است که الواحد) اقتضا نکند، الا یک چیز را؛ زیرا اگر اقتضای دو چیز کند اقتضای این به‌جز اقتضای آن دیگر باشد. پس اقتضای یکی اقتضای آن دیگر بعینه نباشد. پس جهات اقتضا در ذات او دو جهت مختلف باشد که با دو اقتضای مختلف حاصل شود و ذات او مرکب شود؛ درحالی که فرض شد یکی است از جمیع وجوه» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۴۶). همان‌طور که پیداست این برهانی جدید بر این مسئله نیست؛ بلکه همان برهان ابن سینا در کتاب اشارات است. همچنین

ملاصدرا در اسفار می‌نویسد «لو صدر عن الواحد من حیث هو واحد او ب مثلاً و ا لیس ب فقد صدر عنه من الجهه الواحده ب و ما لیس ب و ذلك يتضمن اجتماع النقيضين» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۲۰۵). اگر از واحد از آن حیث که واحد است الف و ب صادر شود، الف ب نیست؛ پس در نتیجه از واحد از جهت واحد ب و آنچه که ب نیست (یعنی الف) صادر شده است و این مطلب متضمن اجتماع نقیضین است. همان‌طور که پیداست عبارت صدرا نیز همان برهان ابن سینا در کتاب المباحثات است و نکته جدیدی در بر ندارد.

### بررسی و نقد فرآیند انتقال از بستر یونانی به فلسفه اسلامی

نخستین نقد، مربوط به سیر تاریخی و بستر یونانی قاعده الواحد است. در حقیقت فیلسوفان مسلمان توجیه پذیرفتنی برای ملاک انتقال این قاعده از فاعل طبیعی به فاعل مجرد ارائه نکرده‌اند. ابن سینا ملاکی را در الهیات شفا ارائه می‌دهد که ملاک تعمیم در مسائل فلسفی است. ایشان در فصل اول از مقاله ششم درباره اقسام علل چنین می‌گوید: «فبالحرى ان نتكلم الآن فى العله و المعلول، فانهما ايضاً من اللواحق آلتى تلحق الموجود بما هو موجود» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۵۷). ابن سینا بیان می‌کند در این فصل از علت و معلول سخن گفته می‌شود؛ زیرا این دو از لواحق هستند که به موجود بما هو موجود ملحق می‌شوند. براساس این سخن ابن سینا ملاک تعمیم در قواعد فلسفی این است که آن قاعده باید از لواحق موجود بما هو موجود باشد؛ زیرا همان‌طور که او در مقاله اول الهیات شفا موضوع فلسفه را تبیین می‌کند (همان: ۶-۵) توضیح می‌دهد قواعد و مسائلی که در این علم بررسی شده‌اند می‌باید از احوال احکام آن موضوع باشند؛ البته نباید فراموش کرد منظور از فلسفه، فلسفه اولی یا همان مابعدالطبیعه است. ارسطو در اول کتاب گاما این علم را تعریف می‌کند و می‌گوید این علم حصه‌ای از عالم را بررسی نمی‌کند؛ بلکه موجود بما هو موجود را در کلیت خود مطالعه می‌کند (۳۲-۱۷ الف ۱۰۰۳، مابعدالطبیعه)؛ ولی همان‌طور که ذکر شد این قاعده



قائل به تعطیل‌اند صفات از ذات خداوند نیز نفی نمی‌شوند. براساس این توضیحات، خداوند حقیقی است که عین علم، عین قدرت، عین وحدت و... است؛ بنابراین مقصود فلاسفه در قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد می‌باید همین واحد باشد که صفاتش عین ذات اوست. پریشی که مطرح شده در اینجا این است که اگر بسیطی باشد که صفاتش عین ذات اوست، چه محذوری دارد که همه موجودات را خلق کند. به عبارت دیگر، صدور کثیر از واحدی که صفاتش عین ذات اوست و این مسئله منافاتی با بساطتش ندارد، چه منع عقلی دارد. آنگونه که نگارنده درمی‌یابد محذوری را در پی نخواهد داشت؛ زیرا او به تمام ذاتش نسبت به موجودات و کثرات، عالم، قادر و خالق است. این معنا زمانی واضح‌تر خواهد شد که بسیطی در نظر گرفته شود که صفاتش عین ذات او نباشد؛ بنابراین تعدد جهات و به دنبال آن، ترکیب در ذات برای بسیطی لازم می‌آید که صفاتش عین ذاتش نباشد. این چنین علتی از جهات مختلف با معلول یا معلولات نسبت دارد و به عبارت دیگر، چنین علتی از آن حیث که به معلول عالم است، دیگر از آن حیث نسبت به او خالق نیست و هکذا؛ اما آن ذات بسیطی که صفاتش عین ذات اوست، از همان جهت که خالق است، از همان جهت نیز قادر و عالم است؛ بدون اینکه تعددی در جهات و ترکیبی در ذاتش ایجاد شود. چنین علتی چون عین صفاتش است و وحدت مصداقی دارد، صدور کثیر از او محذوری دربر ندارد. به عبارت دیگر، چنین علت بسیطی از همان حیث که واحد است، خالق نیز هست؛ بنابراین، صدور کثرت منافاتی با واحد بودن آن ندارد. به تعبیر دیگر، اساساً فرض جهات کثیر ممتنع است؛ زیرا جهات کثیر در علت بسیطی فرض می‌شود که عینیت صفات با ذات در آن مطرح نیست. در اینجا این سخن ابن‌سینا مؤید خوبی است: «و لا خلافان صور الاشیاء معلومه له، کلها متمیزه عنده؛ ای یعلم کل واحد منها متمیزا عن الآخر» (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۴۷۴). واجب‌تعالی هر یک از صور اشیاء را متمایز می‌داند و خلق نیز بر مبنای علم و قدرت او صورت می‌گیرد و با توجه به عین ذات بودن صفاتش هیچ

در بستر یونانی درباره عالم طبیعت صادق بود و حکمای مسلمان آن را به عالم مجرد سرایت دادند. چنانکه برخی حکمای معاصر برآند قاعده الواحد یک مسئله فلسفی است که نسبت به همه علوم اشرف دارد و اصل کلی است که هر علتی اعم از طبیعی یا الهی را دربرمی‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۹۵). عده‌ای معتقد شدند می‌باید این قاعده را چه درباره فاعل‌های الهی و چه درباره فاعل‌های طبیعی صادق دانست (شعرانی، بی‌تا: ۱۲۶)، بدون اینکه این ملاک مهم را در نظر بگیرند که الواحد لا یصدر عنه الا الواحد از احکام موجود بما هو موجود نیست؛ بلکه براساس تصور فیلسوفان مسلمان از احکام موجود است، از آن حیث که الهی است.

#### ارزیابی و نقد محتوایی براهین قاعده الواحد

براهین ارائه‌شده فیلسوفان مسلمان در تبیین قاعده الواحد از نظر محتوایی نیز درخور نقدند و با برخی مطالب مرتبط دیگر در فلسفه اسلامی سازگاری ندارند. همان‌طور که در براهین گذشت فیلسوفان مسلمان، صدور کثیر از واحد را مستلزم ترکیب در ذات واحد می‌دانستند و از آنجاکه قبلاً بساطت خداوند را اثبات کرده‌اند، صدور کثیر از واحد را مستلزم عدم بساطت می‌انگاشتند؛ بنابراین گفتنی است بسیط در اصطلاح فلاسفه معانی گوناگون دارد و در این قاعده به معنای بسیط حقیقی است. بسیط حقیقی همان‌طور که فیلسوفان مسلمان بدان اعتقاد دارند، صفاتی دارد که این صفات عین ذات اوست. این معنا را فلوطین بسیار زیبا بیان کرده است. «او (احد) باید واحد به معنای راستین باشد، نه آنکه نخست چیزی باشد و آنگاه واحد» (فلوطین، ۱۳۸۹: ۱-۴-۵). ابن‌سینا نیز در تعلیقه ۸۷۱ می‌گوید «الخلق من لوازم واجب‌الوجود لذاته، کالوحدانیه و العلم (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۴۷۴). ملاصدرا نیز در رابطه با عینیت صفات واجب با ذاتش می‌نویسد «صفات الواجب جل اسمہ لیست زائده علی ذاته کما یقولہ الأشاعره الصفاتیون و لا منفیة عنه کما یقولہ المعتزله المعطلون» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۸). صفات واجب‌تعالی آنگونه که اشاعره معتقدند زائد بر ذاتش نیست و آنگونه که معتزله

محدوری پیش نمی‌آید؛ بنابراین به مقتضای علمش - که عین ذاتش است - مخلوقات را متمایز خلق می‌کند.

نقد دیگری که به براهین قاعده الواحد وارد است، غفلت از واژه «لایصدر» و لوازم آن است. قاعده صدور، یکی از قواعدی است که در فلسفه شبه‌یونانی پدید آمده است. رد پای این قاعده به‌طور جدی در مجموعه آثار فلوطین یافت می‌شود؛ چنانکه از نظر برخی حکمای معاصر مهم‌ترین کاربرد قاعده الواحد در تبیین کیفیت صدور عالم متکثر از خداوند است و ازین منظر تفاوتی میان قائلین به اصالت ماهیت یا اصالت وجود نیست و هر دو گروه از این قاعده استفاده می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۴۱۳-۴۱۴). فلوطین معتقدند: «هر ذاتی در درون خود استعدادی دارد که به حکم آن باید شکفته شود و چیزهای سپس‌تر و فروتر از او را پدید آورد. در این جریان آنچه در مرتبه بالاتر قرار دارد، در جایگاه خود ساکن است و ثابت می‌ماند و در همین حال، آنچه را فروتر از اوست به اصطلاح می‌زاید و بدین‌سان ملأیی را که در درون خود دارد بیرون می‌ریزد و نباید آن را در خود نگاه دارد؛ بلکه ناچار است همواره پیش برود و تا تحقق فعلیت پایین‌ترین مرتبه ممکن، گسترش بیاب؛ زیرا هیچ مانعی وجود ندارد بر اینکه هر چیزی بر حسب میزان تواناییش از ذات نیک بهره‌ور شود» (فلوطین، ۱۳۸۹: ۴-۸-۶). همان‌طور که از این عبارت برمی‌آید فلوطین درصدد آماده‌سازی مقدمات نظریه صدورند. از نظر او شیء ساکن می‌تواند عامل حرکت واقع شود. او این مطلب را از ارسطو وام گرفته است، آنجا که می‌گوید: «چیزی هست که حرکت همیشگی دارد و این حرکت، حرکت دورانی است. این نوع از حرکت مخصوص آسمان نخستین است؛ بنابراین، آسمان نخستین باید همیشگی باشد. پس چیزی هم باید باشد که او را به حرکت بیندازد و این همان محرکی است که لایتحرک است (۲۱-۲۵ الف ۱۰۷۲). بنابراین، اندیشه آنچه که خود حرکت ندارد ولی حرکت‌بخش است، اول‌بار ارسطو بدان اشاره داشته و فلوطین از او وام گرفته است. در ادامه، فلوطین معتقد است احد از فرط پری آنچه را در خود دارد بیرون

می‌ریزد و این کار را ناچار باید انجام دهد. این همان معنایی است که بعدها در فلسفه از آن به فاعل موجب یاد شد و یکی از مهم‌ترین پیش‌فرض‌های قاعده صدور است که فیلسوفان مسلمان به آن گردن نمی‌نهند؛ درحالی‌که در قاعده الواحد نظریه صدور نقش مهمی دارد. به تعبیر کاپلستون، فلوطین به استعاره صدور متوسل شده است. از نظر فلوطین، خداوند به دلیل ثبات از هرگونه فعالیتی مبرا است. خدا نمی‌تواند خود را به اشیاء متناهی محدود کند که گویی آنها جزء او هستند و نمی‌تواند عالم را با فعل آزاد اراده خویش بیافریند؛ زیرا آفرینش نوعی فعالیت است و نسبت دادن هرگونه فعالیت به خداوند خطا است؛ بنابراین از نظر فلوطین، عالم از خداوند به اقتضای ضرورت صادر می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۱: ۵۳۷)؛ از این رو، نظریه او غیر از آموزه خلقت در ادیان الهی است. فلوطین در جای دیگر می‌نویسد: «اگر نخستین (احد) کامل است و کامل‌تر از همه چیز و نیروی نخستین است، پس باید نیرومندتر از همه چیز باشد و نیروهای دیگر تصویری از او باشند؛ ولی هر چیز که رسیده و کامل شد، در خود نمی‌ماند، بلکه باید چیز دیگر را پدید آورد» (همان: ۱-۴-۵). در این عبارت، فلوطین نفی اراده می‌کند از آن چیزی که لبریز می‌شود. احد با عمل اراده، جهان را نمی‌آفریند، پس احد فلوطین اراده ندارد؛ درحالی‌که حکمای مسلمان این نکته را نمی‌پذیرند. در میان حکمای مسلمان شاید کندی تنها فیلسوفی باشد که به خلق از عدم قائل است. کندی رساله‌ای به نام «فی الفاعل الحق التام و الفاعل الناقص الذی هو بالمجاز» دارد. در این رساله معتقد است فاعل حقیقی اول «تأیس الأیسات عن لیس» می‌کند. تا اینجا به نظریه خلق از عدم قائل است؛ اما در چند سطر بعد درباره فاعل‌های مجازی می‌نویسد «فاما أولها فعن باریه تعالی ، و بعضها عن بعض» (کندی، ۱۹۵۰: ۱۸۲ - ۱۸۳). همان‌طور که در عبارت مشخص است او به خلق از عدم وفادار نمی‌ماند و سلسله مراتبی را مثل قاعده صدور قائل می‌شود که اولین فاعل مجازی صادر از حق تعالی است و بقیه فاعل‌ها از یکدیگر پدید می‌آیند. شاید این عبارت کندی نخستین مطلبی است که درباره

قاعده صدور در فلسفه اسلامی آمده است.

است معالیل کثیر از او صادر شود با اینکه خودش واحد است؛ ولی اگر فاعل را موجب در نظر گرفته شود، از واحد جز واحد صادر نخواهد شد (حلی، ۱۴۱۳: ۱۱۱). این دلیل علامه بر رد قاعده الواحد مبتنی بر همان دلیل متکلمان است که اگر مفاد این قاعده پذیرفته شود، باید گفت قدرت حق متعال محدود شده است و از او بیشتر از یک موجود خلق نمی‌شود. از آنجاکه این مقاله در صدد نقل و نقد دیدگاه متکلمان نسبت به قاعده الواحد به دلیل خروج از رویکرد فلسفی نیست، به همین مقدار بسنده شده است.

### نتیجه‌گیری

دغدغه فیلسوفان یونان باستان در ارجاع کثرات به وحدت زمینه طرح بحث درباره اصل نخستین شد. با توجه به آموزه اعداد، آناکسیماندروس آپیرون را اصل نخستین معرفی کرد. با نظر به این اصل از یک چیز، چیزها پدید می‌آید. ارسطو در تبیین این اصل نقش جدی داشت. نکته مهم این است که با توجه به پیشینه یونانی این اصل، تمام این نظریات درباره فاعل‌های طبیعی مطرح بوده است و اساساً به فاعل غیرمادی الهی ارتباط نداشته است. این قاعده آنگاه که به دست فیلسوفان مسلمان رسید، بدون اینکه برای قرارداد آن در زمره مسائل فلسفی، ملاکی تعیین کنند آن را به فاعل الهی یعنی خداوند منتسب کردند. یکی از ملاک‌های مهم تعمیم این است که قاعده‌ای که وضع می‌شود، وصف موجود بما هو موجود باشد. مثل اصل عدم تناقض که وصف موجود بما هو موجود است و این به آن معناست که در تمام شرایط و در جهان‌های بی‌شمار، این قاعده صادق است. این درحالی است که فیلسوفان مسلمان درباره قاعده الواحد به این نکته نپرداخته و نگفته‌اند که وصف موجود بما هو موجود است؛ بلکه معتقدند در فاعل الهی این مطلب رخ می‌دهد؛ در صورتی که این مطلب در خاستگاه خود یعنی یونان وصف موجود طبیعی و فاعل‌های طبیعی بوده است. حکمای مسلمان الواحد را از یک فلسفه شبه یونانی گرفته‌اند و بدون ملاک ارجاع، آن را از فاعل‌های طبیعی

### نقدی بر نقد غیر معرفتی مخالفان قاعده الواحد

نکته دیگر درباره قاعده الواحد این است که این قاعده برای فیلسوفان مسلمان به قدری جدی تلقی می‌شده است که برخوردهای غیر معرفتی را نیز در این زمینه روا می‌دانستند. برای نمونه، میرداماد متذکر شده است این قاعده از فطریات عقل صریح است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۵۱)؛ چنانچه اگر به مفهوم مخالف قائل باشیم مخالفان این قاعده از عقل صریح برخوردار نیستند و این برخورد غیر معرفتی با مخالفان این قاعده است. ملاصدرا نیز کسانی را که با مفاد الواحد سر سازش ندارند «معاندین اهل الحق» می‌خواند. او در اسفار در ذیل عنوان «فیان اول ما یصدر عن الحق الاول یجب ان یکون امرا واحدا» می‌نویسد: «... و یشبه ان یکون اکثر هولاء المجادلین (معاندین اهل الحق / مخالفین قاعده الواحد) خصماء الروحانیین و اعداء الملائکه المقربین ضمیرا و قلبا و ان لم یصرحوا بما اضمروه لسانا و نطقا کالیهود کما فی قوله تعالی قل من کان عدو لجبریل فانه نزله علی قلبک باذن الله» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۲۰۵). ملاصدرا مخالفان قاعده را مانند یهودیانی می‌داند که در قرآن از آنها به مخالفان جبرئیل یاد شده است. این درحالی است که او در جای دیگری تصریح دارد: «المتبع هو البرهان الیقینی» (همان، ج ۱: ۲۱۱)؛ اما در اینجا برخوردی غیر معرفتی با مخالفان این قاعده دارد. در طرف مقابل نیز برخی که قاعده الواحد را قبول ندارند با موافقان قاعده برخوردی داشته‌اند شبیه آنچه گفته شد؛ به‌طور مثال، فخر رازی در نقد سخنان ابن سینا در این مسئله او را چنین معرفی می‌کند: کودکان با این سخنان به او می‌خندند (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۶۶۴). در پایان، گفتنی است برخی متکلمان نیز از زوایای دیگری محتوای الواحد را نقد قرار کرده‌اند. فخر رازی و غزالی پذیرش قاعده الواحد را ملازم با محدودیت قدرت الهی در خلق موجودات می‌دانند (غزالی، ۱۳۶۳: ۱۲۹-۱۳۰). علامه حلی با تفاوت گذاشتن بین فاعل مختار و فاعل موجب معتقد است اگر فاعل مختار باشد، جایز

متن انگلیسی نقل شده است.

۶- این کتاب برای اولین بار به دست دیترسی (دیترچی)، تصحیح و ترجمه آلمانی شد. مشخصات کتاب آن چنین است:

**Die Sogenannte Theologie des Aristoteles aus Arabischen – Leipzig- 1882-J.C Hinrichssche Buchhandlung.**

کتاب اثولوجیا به دست آقای دکتر حسن ملکشاهی از متن عربی به فارسی برگردان شده است. مشخصات کتاب‌شناسی آن اینگونه است:

اثولوجیا، ترجمه عربی ابن‌ناعمه حمصی از تاسوعات فلوطین، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، سروش، اول، ۱۳۸۸، تهران.

۷- و کان یشتمل هذا الکتاب (الانصاف) علی قریب من ثمانیه و عشرين الف مسئله و اوضحت شرح المواضع المشکله فی الفصوص الی آخر «اثولوجیا» علی ما فی اثولوجیا من المطعن.

۸- ... ان بسیط الحقیقه کل الاشیاء و قال معلم حکمه المشائین و مقدمهم فی المیم العاشر من کتابه باثولوجیا الواحد المحض هو عله کل الاشیاء.

۹- گویا صدرالمتالهین کتاب المباحثات ابن‌سینا را مطالعه نکرده است؛ آنجا که ابن‌سینا به‌صراحت می‌گوید در کتاب الانصاف خود اثولوجیا را شرح کرده است. از این عبارت ابن‌سینا برمی‌آید که او خوانده و شرح هم کرده است و ناقل صرف نبوده است و با ذکاوتی که از ابن‌سینا انتظار می‌رود، این نکته را نیک دریافته است که این مطالب با سیاق مطالب ارسطو سازگاری ندارد.

۱۰- برای این از لفظ «گفته شده است» استفاده شد؛ زیرا به‌طور دقیق نمی‌توان این مطالب را تلخیص فروریوس صوری دانست. برای تفصیل بیشتر این موضوع رجوع کنید به مقاله دکتر شرف‌الدین خراسانی در دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶: ۵۸۵-۵۷۹.

۱۱- درخور ذکر است برخی اثولوجیا را همان کتاب دوازدهم (لا مبدأ) از مابعدالطبیعه ارسطو می‌دانستند؛ به اعتبار اینکه در این کتاب از محرک اول و واجب‌الوجود

به فاعل الهی نسبت دادند و گفتند از خداوند جز یک موجود صادر نمی‌شود. فیلسوفان مسلمان موجود نخستین را عقل اول نامیدند و برای آن براهین متعددی نیز اقامه کرده‌اند. نگارنده بر آن است که این براهین، وافی به مقصود آنها نیست؛ زیرا خداوند آن ذات بسیط واحدی است که تمام صفاتش عین ذات اوست و اگر چنین حقیقت واحدی دفعتاً واحده تمام موجودات را خلق کند، به این دلیل که علم کامل و قدرت کامل و خالقیت مطلق نسبت به آن موجود دارد و تمام این صفات نیز عین ذات او هستند، هیچ جهت ترکیبی و هیچ منع عقلی برای او نیست. شاید این منع عقلی و وجود جهات کثرت در فاعل‌های بسیطی صادق باشد که صفاتشان عین ذاتشان نیست؛ ولی درباره آن موجودی که صفاتش عین ذات اوست، منتفی است.

#### پی‌نوشت‌ها

۱- Origin/Ursprung /arke. اصل نخستین / آرخه در نظر یونانیان معانی گوناگونی داشته است. ارسطو در کتاب دلتا (بعد و ۳۱ ب ۱۰۱۲) به معانی گوناگون آن اشاره کرده است. آرخه به گفته فرهنگ‌های معتبر هم به معنای ابتدا هم به معنای سلطه و ریاست است (ضیاء شهابی، ۱۳۹۲: ۱۴۶).

۲- Vergehen. به صورت تحت‌اللفظی باید ناجوانمردی معنا شود؛ ولی بیدآگری را دکتر شرف‌الدین خراسانی (نخستین فیلسوفان یونان، ۱۳۸۷: ۱۳۴) و دکتر قوام صفری در ترجمه گاتری از واژه بی‌عدالتی استفاده کرده‌اند (گاتری، ۱۳۹۵، ج ۱: ۸۲).

۳- مارتین هیدگر در کتاب راه‌های جنگلی - به تعبیر مرحوم فردید راه‌های گیلی - درباره این قسمت، در جایی که از کلام آناکسیماندروس بحث می‌کند، به نقل از ترجمه آلمانی دیلز بحث می‌کند. نگارنده چون به کتاب دیلز دسترسی نداشت، قسمت مذکور را از کتاب هیدگر ترجمه کرد.

۴- Divine / الوهیت

۵- ترجمه از دکتر لطفی با پاره‌ای از تصحیحات مطابق با

سخن گفته شده است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۴۴۴).

۱۲- درباره رساله زینون کبیر یونانی، اقوال مختلفی نقل شده است؛ تاجایی که نگارنده جستجو کرده است، در میان منابع قدیمی نامی از این کتاب نیست. ابن ابی اصیبعه در کتاب خود ذکری از این رساله نکرده است (ابن ابی اصیبعه، ۱۹۹۸: ۵۶۴-۵۶۲). و علامه دهخدا نیز در ذکر مصنفات فارابی اسمی از این رساله نیاورده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱: ۹۴۲-۹۳۴). قفطی در تاریخ الحکماء سخنی از این کتاب به میان نیاورده است (قفطی، ۱۳۷۱: ۳۸۳-۳۸۲)؛ اما این رساله در نسخه‌های آثار فارابی در کتابخانه دانشگاه تهران به شماره ۳۳۹ موجود است (خطابه‌های تحقیقی، ۱۳۵۴: ۱۴۶)؛ این کتاب در ترجمه مجموعه رسائل فارابی از رساله‌های قطعی او خوانده شده است (فارابی، ۱۳۸۷: ۱۷). با توجه به تمام این اقوال چون در منابع قدیم ذکری از این کتاب به میان نیامده است، دست کم انتساب آن به فارابی درخور تأمل است و قطعی نیست. اگر این رساله از فارابی نباشد، باید گفت ابوعلی سینا اولین کسی که به صورت منظم و برهانی از قاعده الواحد در عالم اسلام سخن گفته است.

۱۳- قیل فی بیان أن الواحد یصدر عنه واحد: إنه إن كان الشيء من حيث یصدر عنه «أ» یصدر عنه «ب» فإنه من حيث یصدر عنه «أ» یصدر عنه «لا ألف»- هذا خلف- و اقدر أن هذا الخلف لیس بواجب، فإنه لیس هذا بمناقض للأول، إذ هو معدول. لأن «ب» لیس ب «أ» فمن حيث یصدر عنه «ب» یصدر عنه ما لیس ب «أ».

#### منابع

۱- ابن ابی اصیبعه، (۱۹۹۸)، عیون الانبیاء فی طبقات الاطباء، تصحیح محمدباصل عیون السود، بیروت، منشورات محمدعلی بیضون دارالکتب العلمیه، چاپ اول.  
 ۲- ابن سینا، (۱۳۷۱)، المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول.  
 ۳- ابن سینا، (۱۳۷۹)، النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.  
 ۴- ابن سینا، (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، قم،

نشرالبلاغه، چاپ اول.

۵- ابن سینا، (۱۴۰۴)، الشفاء (الالهیات)، تصحیح سعید زاید، قم، انتشارات مکتبه آیت الله مرعشی، چاپ اول.  
 ۶- ابن سینا، (۱۳۶۳)، آل مبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول.  
 ۷- ابن سینا، (۱۳۹۱)، التعليقات، تحقیق و تصحیح سیدحسین موسویان، تهران، انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.  
 ۸- ابن رشد، (۱۹۹۴)، رساله مابعدالطبیعه، تصحیح رفیق‌العجم، جیرار جهامی، بیروت، دارالفکر، چاپ اول.  
 ۹- ارسطو، (۱۳۸۹)، در آسمان، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، انتشارات هرمس، چاپ دوم.  
 ۱۰- ارسطو، (۱۳۸۸)، سماع طبیعی (فیزیک)، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو، چاپ سوم.  
 ۱۱- ارسطو، (۱۳۹۲)، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ ششم.  
 ۱۲- استیس، والتر ترنس، (۱۳۸۶)، تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ترجمه یوسف شاقول، قم، انتشارات دانشگاه مفید، چاپ دوم.  
 ۱۳- افلاطون، (۱۳۸۰)، مجموعه آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.  
 ۱۴- الکندی، (۱۹۵۰)، رسائل الکندی الفلسفیه، تحقیق محمد عبدالهادی ابوریثه، مصر، دارالفکر العربی، چاپ اول.  
 ۱۵- تسلر، ادوارد، (۱۳۹۵)، کلیات فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول.  
 ۱۶- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت‌نامه، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ دوم.  
 ۱۷- رازی، فخرالدین، (۱۴۱۱)، المباحث‌المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، قم، انتشارات بیدار، چاپ دوم.  
 ۱۸- سالک فکرت، (۱۳۹۲)، ارج‌نامه دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، به کوشش محمدجواد اسماعیلی و احمد مظاهری، تهران، انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و

- ۳۱- قطب‌الدین شیرازی، (۱۳۸۳)، شرح حکمه‌الاشراق، به اهتمام عبدالله نوری و مهدی محقق، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
- ۳۲- قفطی، (۱۳۷۱)، تاریخ‌الحکماء، ترجمه فارسی قرن یازدهم، به کوشش بهین دارائی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ۳۳- غزالی، محمد، (۱۳۶۳)، تهافت‌الغلاسه، ترجمه علی‌اصغر حلبی، تهران، نشر زوار، چاپ دوم.
- ۳۴- ملاصدرا، (۱۳۶۱)، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی، چاپ اول.
- ۳۵- ملاصدرا، (۱۹۸۱)، الحکمه‌المتعالیه فی الاسفار العقلیه‌الاربعه، بیروت، داراحیاء، چاپ سوم.
- ۳۶- ملاصدرا، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی مناہج السلوکیه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، انتشارات مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
- ۳۷- میرداماد، محمدباقر، (۱۳۶۷)، القبسات، تحقیق مهدی محقق و دیگران، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ۳۸- مهدوی‌نامه، (۱۳۷۸)، جشن‌نامه استاد دکتر یحیی مهدوی، به اهتمام حسین سیدعرب و علی‌اصغر محمد خانی، تهران، انتشارات هرمس، چاپ اول.
- 38-Cooper.j.m and Hutchinson D.S-Plato complete works- Indianapolis:Hacket publishing- 1997.
- 39-Martin Heidegger- Gesamtausgabe Band 5 – Holzwege – Verlage Vittori Klostermann - Frankfurt am Main –1977.
- 40-The Complete Works of Aristotle- Edited by Jonathan Barnes – Vol one – Princeton University Press -1991.
- ۱۹- سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات، تصحیح هانری کرین، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- ۲۰- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، الملل و النحل، تحقیق محمد بدران، قم، انتشارات الشریف الرضی، چاپ اول.
- ۲۱- شعرانی، ابوالحسن، (بی‌تا)، شرح فارسی تجرید الاعتقاد، تهران، انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- ۲۲- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، ریح مختوم، قم، نشر اسراء، چاپ اول.
- ۲۳- حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳)، کشف‌المراد فی شرح تجرید‌الاعتقاد، تحقیق و تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، انتشارات مؤسسه النشرالاسلامی، چاپ چهارم.
- ۲۴- خراسانی، شرف‌الدین، (۱۳۸۷)، نخستین فیلسوفان یونان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
- ۲۵- کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چاپ ششم.
- ۲۶- گاتری، دبلیو. کی. سی.، (۱۳۹۵)، تاریخ فلسفه یونان پیش از سقراطیان متقدم و فیثاغورسیان، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.
- ۲۷- فارابی، ابونصر، (۱۳۸۷)، رسائل فلسفی، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- ۲۸- فارابی، ابونصر، (۱۳۵۴)، مجموعه خطابه‌های تحقیقی، زیر نظر ایرج افشار، تهران، انتشارات کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد، چاپ اول.
- ۲۹- فلوطین، (۱۳۸۹)، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم.
- ۳۰- فلوطین، (۱۹۵۵)، افلوطین عند العرب، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قاهره، مکتبه النهضه المصریه، چاپ اول.