

تحلیل و نقد شبهه ابن کمونه از منظر تقریرات شرح منظومه امام خمینی

غرر فی ذکر شبهه ابن کمونه و دفعها

هویتان بتمام الذات قد	خالفتا لابن کمونه استند
و ادفع بأن طبیعة ما انتزعت	مما تخالفت بما تخالفت
بل إن سئلت الحق غیر واحد	لیس معنونا لمعنی فارد
إذ الخصوصية إما تعبر	فی أخذه فلم یکن منه الآخر
أو الخصوصية لیست تشترط	فالواحد المشترك المحکی فقط

(سبزواری شرح منظومه ج ۳: ۵۱۳ بر اساس تصحیح استاد حسن زاده آملی)

سعد بن منصور بن حسن بن هبة الله بن کمونه (متوفی ۶۸۳ ه. ق) از فلاسفه و پزشکان عصر خود به حساب می آید که با دانشمندان آن دوران مکاتباتی داشته است. از آن جمله، مجموعه سؤالاتی است که در رساله‌ای خطاب به خواجه نصیرالدین طوسی آورده و سپس از خواجه پاسخهایی را دریافت داشته است (بحاری *دایرة المعارف بزرگ اسلامی* ج ۴: ۵۲۴). به نقل از فهرست کتابهای خطی کتابخانه مجلس سنا، محمدتقی دانش‌پژوه). برخی نیز وی را شاگرد شیخ اشراق معرفی کرده‌اند (حسن زاده آملی شرح منظومه ج ۲: ۵۱۴).

«کَمُونَه» به معنای «زیره» است (فرهنگ نوین عربی به فارسی) و نام جدّ اعلای ابن کمونه می‌باشد. در مورد اینکه ابن کمونه چه مذهبی داشته، اختلاف فراوانی وجود دارد. برخی وی را یهودی و برخی نیز به واسطه اینکه در آغاز کتابهایش درود بر پیامبر فرستاده است وی را مسلمان و حتی شیعه معرفی کرده‌اند (بحاری *دایرة المعارف بزرگ اسلامی* ج ۴: ۵۲۴؛ آقا

بزرگ تهرانی *الدربیه* ج ۲: ۲۶۸). لکن برخی مدعی شده‌اند (بحاری *دایرة المعارف بزرگ اسلامی* ج ۴: ۵۲۴) چنانکه از حوادث تاریخی معلوم است وی چندان اعتقادی به ادیان نداشته است و این امر تا آنجا پیش رفته است که در اثر انتشار کتاب *تنقیح الابحاث* - نوشته ابن کمونه - مردم بغداد بر وی شوریده‌اند و شحنة بغداد حکم به سوزاندن وی داده است؛ ولی طرفدارانش وی را در صندوقی گذاشته و پنهانی به حله فرستادند و چندی بعد در همان جا درگذشت (بحاری *دایرة المعارف بزرگ اسلامی* ج ۴: ۵۲۴).

البته به نظر می‌رسد نتوان از حادثه مذکور حکم به بی‌دینی ابن کمونه کرد، چرا که می‌دانیم ظاهریه بغداد چنین اعمالی را در مورد بسیاری از دانشمندانی که موافق احکام شایع اشاعره نبوده‌اند روا می‌داشتند. به عنوان مثال می‌توان از حوادث مربوط به طبری، حلاج و حتی شیخ طوسی نام برد. ضمن اینکه شهرت ابن کمونه، در اصل، بر اساس شبهاتی است که به وی منسوب است و نوعاً در رساله‌هایی آمده است که ابن کمونه در آنها درصدد جواب به آن شبهات بوده است. از همین قبیل است شبهه مهمی که در توحید واجب الوجود دارد و اکنون درصدد طرح و پاسخ آن هستیم.

باید توجه داشت که این شبهه به نام ابن کمونه مشهور شده است، زیرا او مقاله‌ای را تنظیم کرده و در آن سعی داشته تا شبهه مذکوره را پاسخ گوید (حسن‌زاده *آملی وحدت از دیدگاه عارف و حکیم*: ۱۱۴-۱۱). این در حالی است که این شبهه چنان که میرداماد (حسن‌زاده *آملی شرح منظومه* ج ۲: ۵۱۴) و ملاصدرا (حسن‌زاده *آملی شرح منظومه* ج ۱: ۳۰) اشاره کرده‌اند مربوط به دیگران است و در کلمات کسانی که قبل از ابن کمونه می‌زیسته‌اند، نیز یافت می‌شود و جالب توجه است که ابن سینا همین شبهه را پیش از او طرح کرده و بدان پاسخ گفته است، (بحاری *دایرة المعارف بزرگ اسلامی* ج ۴: ۵۲۴؛ ابن سینا *شفا* ج ۲: ۳۰۲) ولی در کلمات متأخرین باز این شبهه به نام ابن کمونه معرفی شده است.

استاد حسن‌زاده *آملی* با استناد به نسخه‌ای خطی از *اسفار* معتقدند اولین کسی که این شبهه را مطرح کرده است «ابرقلس» می‌باشد (حسن‌زاده *آملی شرح منظومه* ج ۲: ۵۱۴). و وی را به نقل از *محبوب القلوب* دیلمی، مردی شکاک معرفی می‌نماید که از اهالی افریقا بوده و شبهات عدیده‌ای را مطرح کرده است. در حالی که علامه طباطبایی به نقل از *اسفار* طرح

تحلیل و نقد شبهه ابن کمونه... ۳۱۱

این شبهه را برای اولین بار به شیخ اشراق در *مطارحات* نسبت می‌دهد و ابن کمونه را از آن جهت که شارح کلمات شیخ اشراق است بیانگر شبهه مذکوره می‌داند (طباطبایی *نهایه الحکمه*: ۲۷۸).

پیش از بیان شبهه، ذکر این نکته نیز خالی از لطف نیست که شبهه مذکوره بر پایه اصالت‌الماهیه بسیار قوی و متین می‌باشد، و تا جایی اذهان علما را به خود مشغول داشته است که از محقق خوانساری نقل شده که: «اگر امام عصر ظهور نماید من معجزه‌ای جز جواب از شبهه ابن کمونه، از وی نخواهم خواست» (کاشف الغطاء *الفردوس الاعلی*: ۲۰۰؛ حسن‌زاده آملی *شرح منظومه*: ۵۱۵). لذاست که بیان شبهه مذکور و جواب آن، دقت ویژه‌ای را می‌طلبد. چرا که چنان که گفتیم این شبهه ارکان استدلال برخی را تا بدانجا متزلزل ساخته است که وی را «شیطان الحکما» لقب داده‌اند (بحاری *دایرة المعارف بزرگ اسلامی* ج ۴: ۵۲۶؛ سرکیس *مباحث عراقیه*: ۱۸۵).

هویتان بتمام الذات قد خالفنا لایبعضها حتی یلزم التركیب و لا بأمر
زائد حتی یکون الواجب فی هویتة معللاً و یکون وجوب الوجود
ماهیه نوعیه لابن الکمونه استند، آی هذا الکلام إلیه استند:

قبل از طرح شبهه ابن کمونه نکاتی را متعرض می‌شویم:

۱- در غرر قبل (سبزواری *شرح منظومه* ج ۲: ۹-۵۰۲) مرحوم حاجی برای اثبات وحدت واجب الوجود دو برهان اقامه فرمودند و این شبهه تنها به تخریب پایه‌های برهان دوم می‌پردازد و برهان نخست با این شبهه بیگانه است.

۲- در مباحث جوهر و اعراض آورده‌اند (سبزواری *شرح منظومه* ج ۱: ۱۲۷؛ آملی *دررالفوائد*: ۴۴۴) که ۱۰ جنس عالی وجود دارد که عبارتند از: جوهر و ۹ عرض. اجناس عالی به تمام ذات با هم اختلاف دارند؛ مثلاً «کم» و «کیف» در تمام ماهیت و ذاتشان غیر هم هستند. اینکه به هر دو آنها «عرض» گفته می‌شود به این دلیل نیست که «عرض بودن کم» جزء ذات کم است، بلکه «عرضی عام» آن می‌باشد. به عبارت دیگر عرض، جنس کم نیست تا

بگوئیم کمّ و کیف در «جنس» با یکدیگر مشترک هستند بلکه عرض، عرضی عام اعراض و از آن جمله کمّ است (سبزواری شرح منظومه ج ۱: ۱۲۷).

ابن کمونه می گوید: چه اشکالی دارد که دو واجب الوجود داشته باشیم که هر دو بسیط باشند و هیچ ترکیبی از ما به الامتیاز و ما به الاشتراک در آنها نباشد. یعنی این دو به تمام ذات با یکدیگر اختلاف داشته باشند و کنه آنها هم مجهول باشد، به طوری که صدق عنوان «واجب الوجود» بر آنها هم مثل صدق عرض بر کمّ و کیف باشد، یعنی از باب صدق عرضی عام بر شیء (ملاصدرا اسفار اربعه ج ۱: ۱۳۲، ج ۶: ۶۳؛ خوانساری الحاشیه علی الشفا: ۲۰۹؛ علوی علاقه التجرید: ۷۴۹).

و در نتیجه، «واجب الوجودهای دو گانه» به تمام ذات با هم اختلاف دارند، نه در جزء ذات - چنان که در مثال انسان و اسب چنین است و این دو در جنس حیوان مشترک هستند و اختلافشان در فصلهایشان می باشد - تا بگوئیم ذات آنها مرکب است از ما به الامتیاز و ما به الاشتراک، و در نتیجه محتاج ترکیب کننده هستند در حالیکه احتیاج با وجوب سازگار نیست.

همچنین، اختلاف آنها به عوارض مشخصه آنها نیز نمی باشد - چنان که در مثال زید و عمرو چنین است که تمام ماهیت آنها با هم مشترک است و هر دو، حیوان ناطق هستند و اختلافشان تنها در عوارض مشخصه آنها می باشد - تا بگوئیم لازم می آید واجب الوجود در هویت و تشخص خود محتاج شود، چرا که ذات او مرکب می شود از وجوب و عوارض مشخصه و ترکیب نیز سر از احتیاج در می آورد. باید به خاطر داشت که اگر می گوئیم ذات آن دو واجب الوجود، وجوبی است که قدر مشترک آن دو واجب می باشد و اختلاف آنها به عوارض مشخصه است، منظور از وجوب، وجوب کلی است به این معنا که نوع است و دو فرد دارد و این یعنی «فرد» ترکیبی است از کلی و عوارض مشخصه و می دانیم ترکیب ملازم با احتیاج است.

مرحوم حاجی سبزواری سپس، عبارت ابن کمونه را از اسفار نقل می نماید:

و عبارته هكذا: «لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه المختلفتان بتمام الماهية يكون كل منهما واجب الوجود بذاته، و يكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولاً عرضياً»:

ترجمه: «چرا نتوان گفت که در عالم دو هویت بسیط وجود دارد که هر دو کنه و ذاتشان مجهول است و به تمام ذات و ماهیت با هم مختلف هستند و هر دو نیز واجب الوجود بالذات می‌باشند و مفهوم واجب الوجود از خود آنها انتزاع و بر آنها حمل می‌شود - به این معنی که می‌گوییم «هما واجبا الوجود» در حالی که این حمل به نحو حمل عرض عام بر شیء است» (میرداماد *تقدیسات*: ۲؛ علوی *علاقة التجريد*: ۷۵۱).

در ابتدا، تصور می‌شود که دو اشکال بر این استدلال ابن کمونه وارد است؛ اما در نگاه دقیق هیچ یک از این دو اشکال وارد نیست (اردبیلی *تقریبات فلسفه* ج ۲: ۶۹). این دو اشکال عبارتند از:

۱- ابن کمونه از یک سو دو واجب الوجود بالذات را تصور کرده و از یک سو وجوب را برای آنها عرضی می‌داند و این تناقض است، چرا که اگر وجوب وجود ذاتی آن دو باشد دیگر عرضی آنها نیست و اگر برای آنها عرضی باشد دیگر نمی‌تواند ذاتی آنها باشد. مرحوم حاجی در پاسخ این اشکال ابتدا فرق بین ذاتی باب برهان و ذاتی باب ایساغوجی را مطرح می‌کند. در باب ایساغوجی - کلیات خمس - هر چیزی را که در قوام یک شیء دخیل باشد «ذاتی» آن می‌خوانند. لذا ممکن است یک شیء ذاتی یک عرض باشد. چرا که آن عرض به آن شیء قائم است. مثلاً سفیدی که در طبیعات قدیم آن را به «لون مفرق» لنور البصر» تعریف می‌کردند عرض است، ولی در عین حال دارای دو جزء ذاتی است و لذا می‌توان گفت «لون» ذاتی بیاض است و هر چیزی که از حقیقت شیء خارج باشد آن را عرض می‌گویند مثل قابلیت کتابت برای انسان. ولی در باب برهان هر چیزی که از یک شیء منفک نباشد ذاتی نامیده می‌شود اگرچه در قوام و تقوم آن شیء دخیل نباشد. مثلاً در باب برهان زوجیت برای عدد چهار ذاتی است در حالی که قوام عدد چهار به آن نیست. لذا اگر ذاتی را به معنای ذاتی باب برهان دانستیم می‌توان گفت زوجیت برای اربعه ذاتی

است، ولی اگر ذاتی را به معنای ذاتی باب ایساغوجی دانستیم، باید گفت زوجیت برای اربعه ذاتی نیست.

به همین بیان روشن می‌شود که وجوب وجود برای واجب الوجود ذاتی است، اگر ذاتی را ذاتی باب برهان دانستیم، در حالی که اگر ذاتی و عرضی را در باب ایساغوجی لحاظ کنیم، باید بگوییم وجوب جزء مقومات واجب الوجود نیست و لذا برای آن عرضی محسوب می‌شود، کما اینکه امکان برای انسان و سایر ممکنات جزء مقومات نیست و لذا عرضی است در عین حالی که با لحاظ باب برهان، امکان ذاتی انسان و ممکنات می‌باشد (اردبیلی *تقریبات فلسفه* ج ۲: ۷۰-۶۹؛ *آملی در الفوائد*: ۴۴۲؛ ابن سینا *النجاة*: ۴۹۴).

۲- اگر صدق مفهوم وجوب بر این دو واجب، بالعرض باشد؛ از آنجا که می‌دانیم: «کل عرضی معلل» یعنی هر عرضی در عروض خود محتاج علت است، لازم می‌آید آن دو واجب الوجود در وجوب وجودشان محتاج علت باشند.

در جواب می‌گوییم: اعراض بر دو دسته‌اند یک دسته محمولات من صمیمه هستند که به آنها خارج محمول و یا ذاتیات باب برهان می‌گویند و یک دسته محمولات بالضمیمه هستند.

مراد از محمول بالضمیمه آن اعراضی است که حمل آنها بر موضوع محتاج آن است که امری زائد بر ذات موضوع، در موضوع حاصل شود؛ مثلاً حمل صفت «ابيض» بر جسم محتاج آن است که در خارج «بیاض» (سفیدی) بر جسم بار شود و مراد از محمول من صمیمه آن اعراضی است که حمل آنها بر موضوع محتاج هیچ امری زائد بر ذات موضوع نیست؛ مثلاً صفت «شیء» بر جسم بار می‌شود بدون اینکه نیاز باشد تا در عالم عین، چیزی را بر وجود جسم بار کنیم، بلکه عروض صفت «شیء» تنها محتاج تصور ماهیت جسم است و بس.

لذا می‌توان گفت محمولات من صمیمه عوارض ماهیت شیء هستند، بدون توجه به وجود خارجی شیء. در حالی که محمولات بالضمیمه عوارض ماهیت شیء هستند ولی بعد از آنکه جسم وجود خارجی پیدا کرد بنابراین باید توجه کرد که هم محمولات بالضمیمه و هم محمولات من صمیمه، از عوارض ماهیت هستند ولی دسته اول عوارض

ماهیت موجوده می‌باشند و دسته دوم عوارض ماهیت مطلقه (آملی در *الفوائد*: ۴۴۲؛ *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*: ۶۷۷؛ ابن سینا *شفاج* ۲: ۳۵۱).

به این بیان روشن می‌شود که محمولات من صمیمه در وجودشان محتاج علتی غیر از علتی که موضوع را موجود می‌کند نیستند و طبعاً می‌توان گفت این دسته از عوارض در حکم موضوع هستند و طبعاً در بحث فعلی ما که موضوع یعنی واجب الوجود، معلل نیست عوارض آن هم معلل نیستند. به عبارت دیگر، می‌توان گفت جمله «کل عرضی معلل» در مورد محمولات من صمیمه صادق نیست و عروض خارج محمول بر جوهر محتاج علت نیست بلکه آنچه محتاج علت است فقط نفس جوهر است و به این ترتیب، شبهه ابن کمونه از اشکالات فوق‌رہایی می‌یابد.

و ما يقال في دفعها أنه يكون حينئذ وجوب الوجود عرضياً معللاً فلم
يكن شيء منهما واجب الوجود بما هو واجب الوجود بل شيء ذلك
الشيء واجب الوجود وقد أبطوه:

ترجمه: «آن جوابی که در ردّ این شبهه گفته شده است به اینکه: مفهوم وجوب وجود اگر بر این دو واجب به صورت عرضی صدق کند، چون عرضی است محتاج علت است و در نتیجه آن دو، واجب الوجود بما هو واجب الوجود نیستند (یعنی وجوب وجود برای آنها ذاتی نیست بلکه وجوب وجود عارض بر آنها می‌شود و لذا آنها اشیائی هستند که وجوب وجود بر آنها عارض شده است و این در حالی است که هر عرضی علت می‌خواهد). و این در حالی است که می‌دانیم حکماً این نوع از وجوب را ابطال کرده‌اند (یعنی واجب الوجود را آن می‌دانند که وجوب وجود در او ذاتی باشد و نه عرضی)».

توجه شود که عبارت «انه يكون حينئذ...» مفعول «يقال» است، و «حينئذ» یعنی وقتی گفتیم: «يكون مفهوم واجب الوجود منتزعاً منهما مقولاً عليهما قولاً عرضياً».

فهو مدفوع بأنه يلزم ذلك لو كان وجوب الوجود عرضياً بمعنى
المحمول بالضميمه و من عوارض الوجود و ليس كذلك، بل العرضي
بمعنى الخارج المحمول و من عوارض الماهية كالثبوتية فإنها عرضية
للأشياء الخاصة، مع أنها تنتزع من نفس ذواتها، فهي مستحقة لحملها

فی ذواتها، و لهذا جمع فی کلامه بین العرضیه و بین الذاتیه، حیث قال
 «کل منهما واجب الوجود بذاته» فالمراد بالعرضیه ما عرفت و بالذاتیه،
 الذاتی فی باب البرهان، لالذاتی فی باب ایساغوجی:

مرحوم حاجی پس از طرح آنچه ممکن بود به عنوان اشکال بر کلام ابن کمونه مطرح
 شود، به جواب آن اشکالات می پردازد.

«فهو مدفوع» خبر از «مايقال» است که در فراز قبلی عبارت حاجی وجود داشت. ایشان
 می فرماید: آنچه گفته شده است دفع شدنی است، چون اشکالات مورد نظر تنها در فرضی
 لازم می آید که «وجوب وجود» از زمره عرضیهایی باشد که محمول بالضمیمه هستند (که از
 عوارض وجود می باشند) در حالی که وجوب وجود برای آن دو واجب الوجود مفروض،
 از زمره عرضیهایی است که محمول من صمیمه و خارج محمول است (که از عوارض
 ماهیت می باشند) مثل مفهوم «شیئیت» که عرضی کتاب است در حالی که از ذات و ماهیت
 کتاب (شیء خاص) انتزاع می شود (و لازم نیست در خارج وجودی برای کتاب لحاظ شود
 تا شیئیت عارض بر آن وجود شود).

لذا ماهیت کتاب موضوع است برای اینکه شیئیت بر آن حمل شود و نه ماهیت موجود
 شده آن. به این بیان می توان گفت در این کلام ابن کمونه که «وجوب برای هر کدام از آن
 دو واجب الوجود بالذات عرضی است» تناقضی دیده نمی شود، چرا که مراد او از عرضی،
 خارج محمول است و از «ذاتی» ذاتی باب برهان (و می دانیم خارج محمولها خود ذاتی باب
 برهان هستند).

«جمع» در عبارت «لهذا جمع من کلامه» معلوم خوانده می شود و به این معناست که ابن
 کمونه در عبارت خود (که در پی می آورد) بین اصطلاح عرضی و ذاتی جمع کرده است؛
 یعنی هر دو اصطلاح را در یک عبارت آورده است و این با توجه به آنچه در پیشتر گفتیم
 باعث تناقض نمی شود.

آخرین نکته ای که لازم است در این عبارت حاجی مورد اشاره واقع شود آن است که
 تعبیر عوارض وجود نباید به معنای مقابل عوارض ماهیت تلقی شود، چرا که سابقاً آوردیم

هم محمولات بالضمیمه و هم محمولات من صمیمه هر دو از عوارض ماهیت هستند، لکن فرق عمده آن دو در این است که محمولات بالضمیمه در رتبه متأخر از وجود بر شیء عارض می‌شوند، یعنی از عوارض «شیء موجود» محسوب می‌شوند در حالی که محمولات من صمیمه، در مرتبه ذات ماهیت بر ماهیت عارض می‌شوند.

روشن است که وقتی امری در حد ذات ماهیت است، محتاج علتی غیر از علت ذات نیست. لذا عروض آن بر ماهیت، محتاج علت نیست.

اما درباره دفع این شبهه، حاج ملاهادی سبزواری بیان خود را اینگونه آغاز می‌کند: «فدع هذا و ادفع الشبهه»: این شبهه را رها، و آن را دفع کن. قبل از بیان جواب لازم است اشاره کنیم که ممکن است «هذا» در این فراز اشاره به جوابی باشد که مرحوم حاجی آن را ناقص دانستند و ممکن است اشاره به اصل شبهه ابن کمونه باشد.

قبل از توضیح آنچه مرحوم سبزواری به عنوان جواب ابن کمونه مطرح ساخته‌اند لازم است نکته‌ای را متعرض شویم. مرحوم سبزواری در حاشیه بر *منظومه* می‌فرماید که شبهه ابن کمونه بر اساس سه مبنا قابل حل نیست:

نخست بر مبنای اصالت الماهیه، چرا که ماهیتها با هم مختلف هستند چنانکه که در اجناس عالیله ماهیاتی داریم که به تمام ذات با یکدیگر تفاوت دارند و لذا ممکن است در واجب الوجودهای دوگانه نیز چنین فرضی قابل تصویر باشد.

دوم بر مبنای مشائین (سبزواری شرح *منظومه* ج ۱: ۱۱؛ ملاصدرا *اسفار اربعه* ج ۱: ۲۴۹؛ *سوارق الالهام* ج ۱: ۶۹، ۱۸۱) که قائل به اشتراک لفظی وجود هستند.

سوم بر مبنای قائلین به اشتراک معنوی مفهوم وجود، که مصادیق وجودات را به تمام ذات با یکدیگر مخالف می‌دانند.

سپس ایشان می‌فرماید این شبهه تنها بر مبنای حق که عبارت باشد از وحدت تشکیکی وجود قابل رد می‌باشد (سبزواری شرح *منظومه* ج ۲: ۵۱۷؛ ملاصدرا *اسفار اربعه* ج ۶: ۹، ۵۸؛ حاشیه سبزواری).

لکن آیت الله مصباح یزدی در تعلیقه خود بر *نهایة الحکمه* بر این عقیده است که اگر در مورد خداوند قائل به اصالت وجود شویم (اگر چه مثل مرحوم محقق دوانی به اصالت وجود در واجب و اصالت ماهیت در ممکنات، قائل شویم) (*شوارق الالهام* ج ۱: ۶۹؛ ملاصدرا *اسفار اربعه* ج ۱: ۲۴۹؛ سبزواری *شرح منظومه* ج ۱: ۱۱۴) می‌توانیم اشکال ابن کمونه را پاسخ گوئیم و برای پاسخ‌گویی به شبهه مذکور به بیش از این اندازه نیازی نداریم. این در حالی است که مرحوم صدرالمآلهین شبهه را تنها بر مبنای اصالت ماهیه، وارد می‌داند (ملاصدرا *اسفار اربعه* ج ۶: ۵۹). علامه طباطبایی ضمن وارد دانستن اشکال در صورتی که قائل به اصالت ماهیت باشیم و یا نظر مشائین مبنی بر حقایق متباینه بودن وجودات را بپذیریم، تنها و تنها اشکال ابن کمونه را در فرض پذیرش اصالت وجود و حقیقت واحده مشککه بودن آن قابل جواب می‌داند (طباطبایی *نهایة الحکمه*: ۲۷۸). جالب اینجاست که مرحوم امام در تقریرات بیانی دارند که شبهه ابن کمونه را حتی بر مبنای اصالت ماهیه نیز پاسخ می‌گویند (اردبیلی *تقریرات فلسفه* ج ۲: ۷۱) که در ادامه از آن یاد خواهیم کرد.

اما پاسخ مرحوم حاجی سبزواری:

محال است بتوان از دو شیء که در خارج موجود هستند، یک مفهوم واحد انتزاع کرد مگر اینکه آن دو شیء با هم قدر مشترکی داشته باشند.

به عبارت دیگر، وقتی ما در ذهن خود می‌توانیم یک صورت ذهنی را — که همان مفهوم است — بر دو شیء در خارج حمل کنیم حتماً آن دو شیء در این مفهوم با یکدیگر شریک هستند. شراکتی که ممکن است به صورتهای مختلف باشد:

۱- اشتراک دو چیز در مفهوم جنس: مثلاً ما از «انسان» و «فرس»، مفهوم «حیوان» را که جنس آن دوست انتزاع می‌کنیم و می‌توانیم به هر دوی آنها «حیوان» بگوییم، فقط به این خاطر که آن دو در این جنس با یکدیگر شریک هستند.

۲- اشتراک دو چیز در مفهوم نوع: مثلاً ما می‌توانیم به «زید» و «عمرو» انسان بگوییم و این تنها به خاطر این است که این دو در این مفهوم با یکدیگر شریک هستند و انسانیت تمام ذات آن دوست و ناگفته پیداست که جز با لحاظ این قدر مشترک نمی‌توان در مورد

هر دو آنها حکم واحد صادر کرد و لذا اگر توجه ما فقط به عوارض مشخصه آنها باشد، نمی‌توانیم مفهوم واحد را نسبت به آنها منطبق بدانیم.

۳- اشتراک دو چیز در مفهوم عرضی: مثلاً ما می‌توانیم مفهوم «سفید» را در مورد برف و گچ جاری کنیم، در حالی که اگر این دو، هیچ شراکتی در این عرض نداشته‌اند، صدق مفهوم واحد بر آنها محال بود.

۴- اشتراک دو چیز در امری نسبی: مثلاً می‌توانیم به موجودات مختلف بگوییم «موجود»، در حالی که توجه ما به انتساب این دسته از موجودات به وجود حق تعالی است. به عبارت دیگر، بدون انتساب ممکنات به حق تعالی، انتزاع مفهوم «وجود» از این حقایق مختلفه محال است.

۵- اشتراک دو چیز در مفهومی سلبی: مثلاً می‌توانیم مفهوم امکان را — که به معنای سلب ضرورت وجود و عدم است — بر ممکنات حمل کنیم و این تنها به واسطه اشتراک ایشان در این مفهوم است (آملی در *الفوائد*: ۴۴۳).

در تمام صوری که بیان شد، لازم است ما مفهومی را به عنوان قدر مشترک لحاظ کنیم تا بتوانیم آن را بر اشیاء مختلف حمل کنیم و اگر چنین است قطعاً مغایرت این اشیاء با یکدیگر محتاج جهاتی است که آنها را از یکدیگر متمایز کند. مفهومی که بر یکایک اشیاء مختلف قابل حمل است، یا از جزء حقیقت و ماهیت این اشیاء اخذ شده است و یا از تمام ماهیت آنها و یا از خارج ماهیت آنها، که در صورت اول مفهوم مشترک، جنس است، در صورت دوم، نوع، و در صورت سوم (که شامل اقسام «۳ و ۴ و ۵» می‌شود) عرضی آنهاست. در صورت اول مشخص است که تصور مفهوم مشترک از ترکیب در ماهیت سر درمی‌آورد و در صورت سوم — که مدعای اصلی ابن کمونه هم همین صورت است — نیز علی‌رغم آنکه ماهیت را می‌توان بسیط تصور کرد ولی وجود اشیائی که قابلیت حمل مفهوم واحد دارند مرکب خواهد بود زیرا آن وجود از حیثی با وجود شیء دیگر مشترک و از حیثی متمایز است (اردبیلی *تقریبات فلسفه* ج ۲: ۷۳).

برای توضیح این مدعا — که اصلی‌ترین نقطه پاسخ ابن کمونه است — لازم است توجه کنیم که طبق اصالت الوجود آنچه در خارج است وجود است و وقتی دو شیء با هم

مختلف هستند، تنها با وجودات خود با یکدیگر اختلاف دارند، زیرا ماهیت در عالم عین و خارج تحصیل ندارد؛ و اگر هم، با هم مشابه و مشترک هستند، قطعاً با وجودات خود با یکدیگر اشتراک دارند (ملاصدرا/سفار اربعه: ۳۸-۴۴؛ سبزواری شرح منظومه ج ۱: ۶۴؛ بهمنیار العقیل: ۲۸۱) و این نقطه اصلی حل شبهه ابن کمونه است.

چون با توجه به این نکته معلوم خواهد شد که وقتی ما در عالم ذهن مفهومی را بر دو موجود عینی حمل می‌کنیم، حتماً در وجود خارجی آنها منشأ انتزاع مشترکی وجود دارد که ما می‌توانیم با نگاه به آن، مفهوم مشترک را بر آن وجودات خارجی حمل کنیم. (منشأ انتزاعی که باعث شده است بتوانیم به کم و کیف موجود در خارج، عرض بگوییم، در حالی که جوهرهای موجود در عالم عین را نتوانیم عرض بنامیم). حال با توجه به اینکه وجود است که در عالم خارج تحصیل دارد، یقیناً اشتراک دو واجب الوجود در مفهوم وجود نخواهد بود، بلکه در نفس وجود است. (به عبارت دیگر، وقتی می‌توانیم مفهوم وجوب وجود را بر آن دو حمل کنیم، که وجوب وجود در عالم عین در آن دو مشترک باشد) و اگر چنین است حتماً ما به الافتراق آن دو هم، وجودی خواهد بود. چون وقتی ما به الامتیاز، به وجود است که تمام هویت اشیاء است، اگر ما به الافتراق هم به وجود که امری اصیل است نباشد، دوئیت آن دو شیء مفروض تصور نخواهد شد. چون امور اعتباری نمی‌توانند در عالم عین باعث پیدایش تغایر شوند و اگر چنین نکته‌ای ثابت شد و پذیرفتیم ما به الاشتراک آن دو، وجود است و ما به الافتراق آن دو نیز وجود است، لازم می‌آید هر یک از آن دو مرکب باشد که طبعاً در حق واجب الوجود محال است (ملاصدرا/سفار اربعه ج ۶: ۶۰).

دقیقاً به همین علت است که قائلین به اصالت ماهیت از جواب دادن به ابن کمونه عاجزند (ملاصدرا/سفار اربعه ج ۶: ۵۸) چرا که اگر نتوانیم اثبات کنیم که ما به الاشتراک، وجود خارجی است (که عین ذات شیء و تمام هویت شیء است) و گفتیم آنچه در خارج

است ماهیت و مفاهیم است، می توان مدعی شد قدر مشترک دو واجب، مفهوم وجوب وجود است و طبعاً مفاهیم می توانند عرضی عام باشند.^۱ ولی وقتی گفتیم ما به الاشتراک، وجودی است و منشأ انتزاع آن مفهوم مشترک، در عالم عین موجود است و بعد یادآوری کردیم که برخلاف بقیه موارد در مورد بحث ما، سخن از عین وجود است و توجه داشتیم که وجود تمام هویت موجودات عینی است، معلوم خواهد شد که آن دو واجب قدر مشترکشان، ذاتی آنهاست و طبعاً باید از ما به الامتیاز ذاتی نیز برخوردار باشند چون در غیر این صورت دوئیت آن در واجب بی معنا خواهد بود.

مرحوم حاجی با توجه به آنچه آوردیم می فرماید:

بأن طبیعاً و مفهوماً واحداً ما — نافیة — انتزعت ممّا، آی من اشیاء

تخالفت بما هی تخالفت:

ترجمه: «طبیعت و مفهوم واحد از اشیائی که با هم مختلف هستند از آن حیث که با هم مختلف هستند، انتزاع نمی شود.»

یعنی وقتی ما مفهومی را بر اشیائی در عالم عین حمل می کنیم حتماً در عالم خارج آن اشیاء با هم مشترک هستند و در آنها منشأ انتزاع مشترکی وجود دارد. و لذا می توان گفت وقتی ما یک مفهوم مشترکی را در ذهن انتزاع می کنیم حتماً در عالم عین اشتراکی وجود دارد.

«بأن» در ابتدای جمله، متعلق به «وادفع الشبهه» در انتهای بیت قبلی است و معنا چنین می شود که: شبهه ابن کمونه را دفع کن به اینکه ماهیت ...

کلمه «نافیه» در عبارت به این جهت آمده است که مشخص کند لفظ «ما» موصول نیست و مای نفی است و لغت طبیعت به معنای ماهیت و مفهوم می باشد.

۱. یکی از محشین اسفار به نقل از مرحوم علامه طباطبایی اشاره می کند که قائلین به اصالت ماهیت در مورد واجب الوجود قائل به اصالت وجود بوده و آن را وجود بحث می دانند و لذا برای توحید حق تعالی از این زاویه به اقامه برهان می پردازند (ملاصدرا ج ۶: ۵۹).

كالحیوان المنتزِع من الأنواع المتخالفة من جهة إتفاقها فی حقیقته، لا من جهة إختلافها بالفصول، والإنسان المنتزِع من زید و عمرو و غیرهما من جهة اتحادهم فی تمام الماهیة المشتركة لا من جهة إختلافهم بالعوارض الشخصية و قس علیهما البواقی:

ترجمه: مثل مفهوم حیوان که انتزاع شده است از انواع مختلف (فرس، انسان، حمار و حیوانات دیگر) اما از جهت اشتراک و اتفاق آن انواع (یعنی از آن حیث که این انواع با یکدیگر مشترک هستند) و نه از جهت اختلاف آن انواع، با یکدیگر (که عامل اختلاف آنها با یکدیگر، فصلهای آنها می باشد). مثال دیگر مفهوم انسانی که از زید و عمرو و غیر آنها انتزاع می شود، از آن حیث که آنها با یکدیگر اتحاد دارند (و این مفهوم تمام ذات و ماهیت ایشان است) مختلف هستند و مثالهای دیگر را نیز بر همین منوال قیاس کن.

حتى أن العرَض المنتزِع من الأجناس العالیة البسیطة المتخالفة بتمام ذواتها و هذا من قبیل ما فرضه هذا الرجل، أنما ینتزع من جهة اشتراكها فی العرُوض و الحلول فی الموضوع:

ترجمه: حتی در مثل مفهوم عرض که از اجناس عالیه (کم، کیف، متی، این و ...) و بسیطی انتزاع شده که به تمام ذات با یکدیگر اختلاف دارند (و این مثال شبیه مدعای ابن کمونه است) نیز باید گفت مفهوم عرض از این اجناس عالیه انتزاع شده است از این حیث که این اجناس عالیه با یکدیگر مشترک هستند (و قدر مشترک آنها آن است که باید «فی الموضوع» موجود شوند و بر موضوع حلول و عروض کنند).

به عبارت دیگر، درست است که تمام ذات کم و کیف با یکدیگر متفاوت است ولی حتماً در عالم خارج، کم و کیف با یکدیگر وجه مشترکی دارند که باعث می شود ما از آن دو مفهوم مشترکی را انتزاع کنیم.

جمله «و هذا من قبیل ما فرضه هذا الرجل» جمله معترضه است و اشاره است به آنچه ابن کمونه گفته بود مبنی بر اینکه مفهوم وجود مثل مفهوم عرض که در اجناس عالیه، عرضی عام است برای آن دو واجب الوجود مفروض نیز عرضی عام باشد.

تحلیل و نقد شبهة ابن کمونه... ۳۲۳

و إذا وجد فی الواجبین المفروضین قدر مشترک تحقق فی کل واحد

منهما ما به الامتیاز لیتحقق الاثنینیة فجاء التركيب:

ترجمه: (با توجه به آنچه آوردیم) اگر در دو واجب الوجودی که فرض کردیم، قدر مشترکی باشد، لاجرم باید در هر کدام از آن دو ما به الامتیازی هم تصور شود تا دوئیت لازم آید (یعنی آنها «دو» تا شوند و آلا اگر فقط اشتراک باشد دوئیتی در بین نیست) و اگر چنین شد (در محدوده ذات آن واجب) ترکیب لازم می آید.

سپس مرحوم حاجی مجدداً از بُعد دیگری بحث را مطرح می کنند و از این زاویه جدید با لفظ «بل» یاد می کنند که در ادبیات عربی مخصوص ترقی و اضراب است (ابن هشام ج ۱: ۱۵۱). و در حاشیه علت اینکه تعبیر جدید را نسبت به تعبیر سابق متفاوت می شمارند، مورد توجه قرار داده و می فرمایند: در بیانی که تا کنون دیدیم جایز دانستیم که از مصادیق مختلف، مفهوم واحد اخذ شود لکن گفتیم باید از حیث اشتراکی آن مصادیق، مفهوم واحد را اخذ نمود، در حالی که در بیانی که در پیش رو داریم تنها و تنها اخذ مفهوم واحد را از مصادیق واحد مجاز می شماریم (سبزواری شرح منظومه ج ۲: ۵۱۹ حاشیه).

بل إن سئلت الحق عنّا فنقول فی شیء من الموارد غیر مصداق واحد

لیس معنویاً لمعنی فارد:

ترجمه: بلکه اگر حقّ مطلب را از ما سؤال کنی می گوئیم در مواردی که مصداق شیء واحدی نباشند، نمی توان معنون را به معنا و مفهوم واحدی (فارد) نسبت داد. یعنی نمی توان بر مواردی که در عالم عین، قدر مشترکی ندارند، عنوان و مفهوم واحدی را حمل کرد و به عبارتی آنها را معنون به مفهوم واحدی نمود.

إذ الخصوصیة التي فی واحد من المعنونات و المصادیق لو تكثرت، إِمّا

تعتبر فی أخذہ أی اخذ المعنی الفارد و انتزاعه منه و صدقه علیه، فلم

یکن منه، أی عن ذلك المعنی الفارد الأفراد الآخر، لكونها فاقدة لهذه

الخصوصیة أو الخصوصیة المخصوصة لیست تشترط فی أخذ ذلك

المعنی و صدقه، فالواحد مشترك، یعنی قدر المشترك بین المصادیق،

هو المحکمی عنه و المأخوذ منه فقط، إذ الخصوصیات ملغاة:

ترجمه: زیرا خصوصیتی که در هر یک از مصادیق موجود است (و در مصادیق دیگر موجود نیست: مثلاً خصوصیت رنگ سبز چشم که در زید موجود است و در عمرو موجود نیست) اگر فرض کنیم که مفهوم واحد مصادیق متعدد و متکثر دارد (لو تکثرت). یا این خصوصیت در انتزاع آن معنا و مفهوم واحد از مصادیق متعدد، لحاظ شده و معتبر است (یعنی برای انتزاع مفهوم انسان از زید و عمرو خصوصیتی که در زید هست و به عنوان مثال آن خصوصیت را رنگ سبز چشم ذکر کردیم، ملحوظ شده است و با توجه به این خصوصیت می‌توان به زید و عمرو، انسان گفت) که در این صورت باید گفت بقیه مصادیقی که دارای این خصوصیت نیستند، مصداق این مفهوم نیستند (یعنی باید گفت اگر ملاک انتزاع انسان از مصادیق، رنگ سبز چشم است، عمرو که این رنگ را در چشم خود ندارد، انسان نیست). یا خصوصیت مخصوصه هر کدام از مصادیق، در اخذ و انتزاع آن معنا و مفهوم واحد شرط نیست (و ملاک صدق و انتزاع مفهوم انسان، خصوصیات شخصی زید نیست).

بنابراین باید گفت آنچه مصداق آن مفهوم است و مفهوم از آن اخذ شده است، آن قدر مشترک است و بس (و لذا یک مفهوم داریم و یک مصداق کلی) چرا که خصوصیات لغو شده‌اند (یعنی در لحاظ مفهوم و انتزاع آن دخالتی ندارند).

و قد مرفی أوائل الأمور العامّة ما يتعلق بالمقام:

ترجمه: در اوائل مباحث امور عامه، مباحثی را که با بحث موجود در ارتباط است، مطرح کردیم (سبزواری شرح منظومه ج ۱: ۵۳).

پیش از آنکه مباحث مربوط به شبهه ابن کمونه را به پایان برسانیم ذکر چهار نکته که مبحث را تا حد قابل توجهی تکمیل می‌نماید، لازم است:

نکته اول: مرحوم امام در تقریرات به این عقیده مرحوم حاجی اشکال کرده‌اند و می‌فرمایند:

ما در امور عامه تحقیق نمودیم که به عدد افراد، طبیعت در خارج موجود است و این طور نیست که یک مصداق طبیعت، موجود باشد

تحلیل و نقد شبهه ابن کمونه... ۳۲۵

بلکه در صورت تعدد افراد، مصادیق طبیعت هم متعدد خواهد بود

(اردبیلی تقریرات فلسفه ج ۲: ۷۴).

ما اینک در صدد نقد و بررسی این مبنا نیستیم و تنها با اشاره به آن یادآور می‌شویم که برای جواب به شبهه ابن کمونه، محتاج پذیرش مبنای امام و یا مبنای حاجی نیستیم و طبق هر دو مبنا شبهه مذکور قابل جواب است.

نکته دوم: مرحوم صدرا در ذیل بحث می‌فرماید:

ممکن است بگوییم ما به الافتراق عین ما به الاشتراک است و دوئیت این دو واجب به واسطه شدت و ضعف هر یک از آنها در وجود حاصل شده است. به این معنا که یک وجود شدید است و دیگر وجود ضعیف، در حالی که هر دو بسیط هستند (ملاصدرا اسفار اربعه ج ۶: ۶۰).

طبیعی است پاسخ خواهیم گفت وجود ضعیف با وجود سازگار نیست. لذا با این توجیه هم شبهه ابن کمونه قابل تصحیح نیست.

نکته سوم: طبق عقیده «وحدت تشکیکی وجود» جواب مرحوم حاجی جوابی پسندیده و در خور توجه است. چرا که دیدیم لازم می‌آید وجودات خارجی دو واجب الوجود فرضی، در وجود با یکدیگر شریک باشند و طبعاً باید وجودات آنها ما به الافتراقی نیز با یکدیگر داشته باشند و این یعنی ترکیب خارجی و عینی در ذات آن دو واجب الوجود که طبعاً سر از ترکیب درمی‌آورد. اما این سؤال باقی می‌ماند که آیا طبق عقیده مشائین مبنی بر اینکه موجودات دارای وجودات و حقائق متباینه هستند (سبزواری شرح منظومه ج ۱: ۱۱۱؛ شوارق الالهام ج ۱: ۶۶) و یا طبق مبنای اشراقیون که قائل به اصالت ماهیت هستند (سبزواری شرح منظومه ج ۱: ۶۶؛ شیخ اشراق مصنفات ج ۱: ۱۵۶، ۳۹۱، ۴۰۲ به نقل از: حاشیه حسن‌زاده بر منظومه؛ طباطبایی نهایة الحکمه: ۹)، آیا می‌توان شبهه مذکوره را پاسخ گفت.

ممکن است بگوییم:

اگرچه طبق این دو مبنا، ما در عالم عین وجوداتی مغایر با یکدیگر داریم و لذا احتیاجی به ما به الاشتراک ذاتی نداریم (چرا که طبق عقیده اصالت ماهیت، آنچه در خارج است

وجود نسبت و ماهیت است و می‌دانیم ماهیات تفاوت کلی با یکدیگر دارند و طبق عقیده مشائین موجودات خارجی، تباین کلی با یکدیگر داشته و هیچ شراکتی جز در محدوده لفظ با یکدیگر ندارند) ولی بالاخره در محیط ذهن لازم می‌آید که آن دو واجب الوجود مرکب از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز باشند و همین اندازه از ترکیب هم در شأن واجب الوجود نیست و محلّ به غنای ذاتی واجب الوجود است، فتأمل.

ضمن اینکه مرحوم امام بیانی دارند که می‌فرمایند حتی اگر اصالت ماهیت را نیز بپذیریم می‌توانیم، با تمسک به این بیان، شبهه ابن کمونه را جواب گوئیم، ایشان می‌فرمایند:

و باز ما اگر از قول تحقیق صرف نظر نموده و بگوئیم ماهیت اصالت دارد گرچه از فرمایش حاجی استفاده می‌شود که بنابراین چاره‌ای از شبهه ابن کمونه غیر از جوابی که بعد خود ایشان خواهند داد نیست؛ ولیکن می‌توان از آن چنین جواب داد که بر فرض قول به اصالت الماهیه و اینکه ماهیت علم و ماهیت قدرت و ماهیت انسان و ماهیت اراده موجود است، اگر قائل شویم که واجب عالم، قادر، مرید، مدرک و حی است چنانکه سابقاً اثبات کردیم که واجب باید به اوصاف کمالیه متصف بوده و من جمیع الجهات کامل باشد چون طبق مفروض شبهه باید واجب دیگر من جمیع الجهات با واجب اولی متباین باشد، پس باید آن واجب دیگر عاجز، جاهل، غیر مدرک، مانت، کاذب، غیر متکلم و غیر مرید باشد.

و الحاصل: این ماهیات باید در واجب دیگر موجود باشد و حال آنکه گفتیم باید واجب کامل باشد. اگر مردم چنین خدایی و واجبی را از ما قبول کنند، عیب ندارد که ما از ابن کمونه دو واجب متباین بالذات را قبول نماییم (اردبیلی تقریبات فلسفه ج ۲: ۷۱-۷۲).

نکته چهارم: حضرت امام در تقریرات قبل از اینکه به طرح جواب مرحوم سبزواری پردازند، خود جوابی از شبهه ابن کمونه می‌دهند که لازم است آن را در اینجا عیناً نقل کنیم، چرا که به نظر می‌رسد با دقت در مقدمات آن و توجه به اینکه این جواب مبتنی بر

مبنای خاص عرفانی در «وحدت وجود» است، می توان گفت راحت ترین و برنده ترین جواب در حوزه شبهه ابن کمونه این جواب خواهد بود:

بیان ما این است که ما در صدر بحث دو مطلب را تحکیم نمودیم، یکی اصالت وجود، و دیگری اشتراک معنوی آن، اگر این دو مطلب کاملاً واضح گشته باشد دفع شبهه خوب آشکار می شود. زیرا بعد از آنکه گفتیم در دار تحقق، متحقق و اصیل وجود است و لا غیر، مراتب وجود در حقیقت وجودی و نوری مختلف نبوده، بلکه حقیقت مراتب یکی است و اختلاف آنها به شدت و ضعف بوده و ما به الامتیاز در آنها عین ما به الاشتراک است.

و بالجمله: به حکم اصالت الوجود در دار تحقق، یک حقیقت را شناخته و گفتیم یک هویت و یک حقیقت موجود است، حال اگر یکی از دو واجب فرضی را این حقیقت دانستیم یا توجه به اصالت الوجود که غیر حقیقت واحده چیزی نیست اگر واجب دیگری که به تمام ذات و حقیقت با این واجب مخالف است باشد جز عدم چیزی نخواهد بود زیرا غیر از عدم چیزی که من جمیع الجهات به تمام ذات و حقیقت با وجود متباین و متخالف باشد نیست. پس مناقض وجود یا باید عدم باشد و یا چیزی که در قوه نقیض اوست و آن هم ماهیت است و قبلاً گفتیم که بنابر اصالت وجود ماهیات اعتباری است، بنابراین ثانی از دو واجب فرضی یا باید عدم باشد و یا ماهیت (اردبیلی تقریرات فلسفه ج ۲: ۷۱).

و حیث لاموضوع أو مهیة و لاهیولی کیف الاتینینة

مرحوم حاجی پس از فراغت از جواب به شبهه ابن کمونه، برهان سوم خویش را تحت عنوان «برهان آخر علی التوحید» مطرح می کنند. ابتدا آن را توضیح داده و بعد به تطبیق آن با متن منظومه می پردازیم:

سابقاً آوردیم که طبیعت من حیث هی، اقتضای کثرت ندارد و حتی گفتیم که «صرف الشیء لایتنی و لایتکرر» (سبزواری شرح منظومه ج ۱: ۱۲۵) و لذا اگر کثرتی در طبیعت یک

شیء پدید می آید به واسطه عوارضی است که در طبیعت تأثیر می گذارد. لذا کثرت یا کثرت نوعی است و یا کثرت عددی، و کثرت عددی نیز یا در جواهر است و یا در اعراض. درباره کثرت نوعی باید توجه داشته باشیم که این نوع کثرت، به واسطه تنويع آن به انسان، بقر و ... حاصل شده است.

چنانکه اشاره شده است ماهیات مثار کثرت هستند (سبزواری شرح منظومه ج ۱: ۷۴) کثرت عددی، که در جواهر موجودات نیز به وسیله ماده پدید می آید یعنی به واسطه آنکه ماده قابلیت تعدد و تکثر دارد، باعث می شود جواهر کثیره حاصل شود و کثرت عددی که در اعراض موجود است نیز معلول وجود کثرت موضوعات است. یعنی چون کتاب و دیوار کثیر هستند، سفیدی موجود در آنها هم کثیر است.

می دانیم که واجب تعالی نه ماهیت دارد و نه موضوع و نه ماده. در نتیجه کثرت در حق واجب الوجود موضوعاً منتفی است. به عبارت دیگر، کثرت تنها از سه عامل ناشی می شود و بس و عامل چهارمی برای پیدایش کثرت در کار نیست و این در حالی است که این هر سه عامل برای واجب الوجود تعییناً نمی تواند تحقق داشته باشد (تفتازانی شرح مقاصد ج ۳: ۳۰). البته باید به این نکته توجه داشت که این برهان در صورتی تمام است که ما قائل به وحدت تشکیکی وجود باشیم که در غیر این صورت اگر طبق عقیده مشائین مشی کردیم که در عین حالی که بر اصالت وجود قائلند، ممکنات را موجوداتی می دانند که هر یک دارای وجودی مباین با وجود ممکن دیگر است (طوسی: ۱۱؛ شوارق الالهام ج ۱: ۶۸) لاجرم باید بپذیریم که نوع چهارمی از کثرت نیز موجود است که کثرت در وجود می باشد که برهان مذکور قابلیت نفی آن را ندارد و لذاست که ممکن است بگوییم ما اگر طبق مبانی خود پذیرفتیم که وجود، واحد مشکک است، طبعاً وحدت واجب الوجود را از قبل پذیرفته ایم و این بدان معناست که این برهان، صرفاً تنبّه و توجهی است به مبنای مورد نظر و نه اینکه نتیجه خاص و جدیدی را باعث شود.

و هو أنّ الكثرة إنّ كانت نوعية فبالماهيات، وإن كانت عددية، فإن

كانت في الجواهر فبالمادة و لواحقها، وإن كانت في الأعراض

تحلیل و نقد شبهة ابن کمونه... ۳۲۹

فبالموضوعات و حيث لا موضوع أو مهیة و لاهیولی لتعالی الواجب

عن الكل، کیف يتحقق الإثنیة:

ترجمه: و برهان آخر آن است که کثرت اگر کثرت نوعی است، به واسطه ماهیتها حاصل می شود و اگر کثرت عددی است، کثرت عددی اگر در جواهر است به وسیله ماده و لواحق ماده است و اگر این کثرت عددی در اعراض است به وسیله موضوعات پدید آمده است و از آنجایی که برای خداوند نه موضوعی و نه ماهیتی و نه ماده ای در کار است – و به تحقیق خداوند از همه اینها منزه است – چگونه اثنییت و دوئییت تحقق یابد. توجه شود که «لواحق ماده» عبارتند از: زمان دار بودن، مکان دار بودن، عدم قابلیت پذیرش صور متعدده (اردیلی تقریرات فلسفه ج ۲: ۷۷).

منابع

- آقا بزرگ تهرانی، محمدحسن، الذریعه الی تصانیف الشیعه.
- ابن سینا. حسین بن عبدالله. النجاة من الفرق بحر الضلالت.
- _____، شفا.
- ابن هشام. عبدالله بن یوسف، معنی اللیب.
- اردیلی، سید عبدالغنی، (۱۳۸۱) تقریرات فلسفه امام خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- بحاری، سید جعفر، دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- بهمنیار، العقیل.
- حسن زاده آملی، حسن. شرح منظومه.
- _____، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم.
- خوانساری، آقا حسین، الحاشیة علی الشفا.
- سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه.
- سرکیس، یعقوب، مباحث عراقیه.
- شوارق الالهام.
- شیخ اشراق، مصنفات.

- آملی، محمدتقی، *دررالفوائد*.
- تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، *شرح مقاصد*.
- طباطبایی، سید محمدحسین، *نهاية الحكمة*.
- علوی، میرسید محمد، *علاقة التجريد در شرح تجريد الاعتقاد*.
- *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*.
- *فرهنگ نوین عربی به فارسی*.
- کاشف الغطاء، *الفردوس الاعلی*.
- ملاصدرا، *اسفار اربعه*.
- میرداماد، *تقدیسات*.