



**بررسی پیامدهای الهیات سلبی
از دیدگاه میرقوام‌الدین رازی تهرانی**

مهدی عسگری^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۰

منصور نصیری^۲

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۸/۰۳

چکیده

میرقوام‌الدین رازی تهرانی، از شاگردان ملارجعلی تبریزی است. وی از معتقدان به الهیات سلبی است و پیامدهایی را نیز بر این تلقی از الهیات بار می‌کند. میرقوام‌الدین رازی سه پیامد عمده را برای الهیات سلبی برمی‌شمارد: ۱- انحصار موجود در ممکن؛ ۲- حذف مبدأ اول از تقسیمات واحد؛ ۳- ثمراتی که الهیات سلبی در علم مابعدالطبیعه دارد و در ذیل مورد سؤم، چهار نکته را یادآور می‌شود. در این مقاله، مسئله اصلی بیان و بررسی انتقادی پیامدهای الهیات سلبی از دیدگاه میرقوام‌الدین رازی تهرانی است. روش بحث توصیفی-تحلیلی و شیوه گردآوری مطالب، به صورت کتابخانه‌ای است. نتیجه اجمالی که این مقاله از بررسی‌های خود می‌گیرد این است که میرقوام‌الدین رازی در اثبات این پیامدها برای الهیات سلبی موجه نیست.

واژگان کلیدی

الهیات سلبی، اشتراک لفظی وجود، واحد، انحصار موجود، علم مابعدالطبیعه.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، نویسنده مسئول
(mehdiaskari1371@gmail.com)

۲. دانشیار دانشگاه تهران واحد پردیس فارابی (nasirimansour@ut.ac.ir).

مقدمه

میر قوام‌الدین رازی تهرانی از فیلسوفان مدرسه فلسفی اصفهان و از شاگردان ملا رجبعلی تبریزی است. وی از استاد خود در بیشتر مسائل فلسفی تأثیر پذیرفته است. منبع آگاهی ما از آراء میر قوام‌الدین رازی دو رساله‌ای است که از وی باقی مانده است؛ رساله *عین‌الحکمة* و رساله *تعلیقات*. گویا رساله *عین‌الحکمة* ابتدا به فارسی نگاشته شده و سپس توسط خود میر قوام‌الدین رازی یا یکی از شاگردانش به عربی ترجمه شده است. از این رو، با دو رساله روبه‌رو هستیم که جز در پاره‌ای موارد جزئی، از محتوای یکسانی برخوردارند: یکی به زبان عربی و دیگری به زبان فارسی. رساله *تعلیقات* نیز به زبان فارسی است و به صورت پاره‌نوشته‌هایی در موضوعات مختلف فلسفی است که چندان نظم و نسق خاصی ندارند که یادآور *التعلیقات* ابن‌سینا است.

یکی از مسائلی که میر قوام‌الدین رازی به آن معتقد است «الهیات سلبی» است. اعتقاد به الهیات سلبی در چند مسئله مهم فلسفی همچون تقسیمات واحد، تقسیم موجود، موضوع فلسفه و اشتراک لفظی وجود بر دیدگاه میر قوام‌الدین رازی تأثیر به‌سزایی گذاشته است. از این رو، مسئله اصلی که در این نوشتار به آن پرداخته خواهد شد، «بررسی پیامدهای باور به الهیات سلبی بر آرای فلسفی میر قوام‌الدین رازی تهرانی» است. در این بررسی ضمن تبیین دیدگاه‌های میر قوام‌الدین رازی به نقد آنها خواهیم پرداخت.

تاکنون درباره الهیات سلبی در دیدگاه فیلسوفان دوره اسلامی مقالات بسیاری نوشته شده است. از این میان آنچه به این موضوع مقاله حاضر از پاره‌ای جهات نزدیک است مقاله رضا برنجکار و سعید رحیمیان، (۱۳۹۷)، «بررسی و تحلیل دیدگاه ملا رجبعلی تبریزی درباره اسما و صفات الهی»، *تحقیقات کلامی*، شماره ۲۳، صفحات ۱۲۷-۱۴۶ است. در این مقاله نویسندگان محترم درباره دیدگاه تبریزی (استاد میر قوام‌الدین رازی) درباره اسما و صفات الهی به تفصیل بحث کرده‌اند. در مقاله حاضر بخشی از مطالب تبریزی با بیان دیگر مطرح و نقطه ثقل بحث در پیامدهای الهیات سلبی از دیدگاه میر قوام‌الدین رازی خواهد بود.

۱. مختصری از زندگی‌نامه میر قوام‌الدین رازی

درباره زندگی‌نامه میر قوام‌الدین رازی اطلاعات چندانی در دست نیست. افندی درباره او می‌نویسد: «وی حکیمی فاضل از معاصرین ما بود. قوام‌الدین محمد از شاگردان حکیم

ملارجبعلی است و میر قوام به عقاید و اقوال فاسدی همچون اشتراک لفظی وجود در خداوند و سایر موجودات معتقد بود. وی همچون استادش تارک دنیا بود... بعضی از شاگردانش، سخنان وی را به عربی می‌نوشتند، از این رو، وی رسائلی به عربی دارد. میر قوام در اکثر آرا خود از استادش تأثیر پذیرفته است. وی در سال ۱۰۹۳ [هجری] رحلت کرده است. بر جنازه او هیچ طلبه متدینی حاضر نشد چه برسد به فضلاء» (افندی، ۱۴۳۱ق، ۲: ۳۱۵). برخی نظیر افندی معتقد بوده‌اند که وی سررشته‌ای در علوم دینی نداشته است. وی از شاگردان حکیم ملارجبعلی تبریزی و متعلق به مدرسه فلسفی اصفهان بوده است. چنانکه اشاره شد، از او سه رساله باقی مانده است: *عین‌الحکمة* به زبان عربی، *عین‌الحکمة* به زبان فارسی و *رساله تعلیقات* که انتساب این آثار به او قطعی است. *رساله الأنوار القوامیة فی الأسرار الکلامیة*، آقابزرگ این احتمال را مطرح کرده است که این رساله یا از آن میر قوام‌الدین رازی تهرانی است یا از آن سید میرزا قوام‌الدین سیفی قزوینی یا حتی غیر از این دو نفر باشد (آقابزرگ، ۱۴۰۳ق، ۲: ۴۳۹)، *مبادی قیاسات*، رساله‌ای مختصر در منطق که تاریخ تألیف آن ۱۰۸۵ هجری است (همان، ۱۹: ۴۲). درباره انتساب قطعی این اثر به میر قوام‌الدین رازی هیچ دلیلی وجود ندارد و *رسالة فی الاشتراک اللفظی للوجود و سائر الصفات* (همان، ۱۱: ۷۸) همان رساله اثبات واجب تبریزی است که به اشتباه به میر قوام‌الدین رازی نسبت داده شده است.

از شاگردان میر قوام‌الدین دو نفر شناخته شده‌اند: ۱. شیخ بهاء‌الدین گیلانی؛ ۲. میر سیدحسین بن عبدالحسین حسینی نجفی مشهور به طالقانی (حزین لاهیجی، ۱۸۳۱: ۲۲-۲۳ و ۵۳).

۲. تاریخچه مختصر الهیات سلبی

درباره این‌که الهیات سلبی را چه فیلسوفی مطرح کرده است، میان مفسران اختلاف نظر وجود دارد. عده‌ای از مفسران معتقدند که الهیات سلبی نخستین بار توسط فیلسوف پیش از سقراطی، آناکسیماندروس، مطرح شده است. آناکسیماندروس آرخه را «نامتعیّن» معرفی می‌کرد و منظور او از نامتعیّن خدا بود، از این رو وی را می‌توان نخستین کسی دانست که به الهیات سلبی قائل بوده است (Burch, 1949: 141-145)، البته از سنت الهیات سلبی می‌توان در ادیانی همچون یهود که نفی خدایان متعدد می‌کنند نیز سراغ گرفت (رنج، ۱۳۹۱، ۲: ۳۱). در برخی از محاورات افلاطون نیز می‌توان رگه‌هایی از الهیات سلبی را یافت (400 d). اما برای نخستین بار هم‌نشینی سلب و الهیات را می‌توان در شرح رساله پارمنیدس افلاطون از پروکلس

دید (Proclus, 1987: 1108, 18-19: 453).

شاید بتوان گفت نخستین نحله فلسفی که بر الهیات سلبی تأکید ویژه داشتند، نوفیثاغورسیان بودند (Whittaker, 2010: 109-125). بعد از این نحله فکری، فلوطین مهم‌ترین فیلسوفی است که به صورت مبسوط به الهیات سلبی پرداخته است. فلوطین درباره بیان‌ناپذیری احد می‌نویسد: «او را به این اندازه داریم که درباره‌اش سخن می‌توانیم گفت، ولی آنچه می‌گوییم او نیست. همین‌قدر می‌گوییم که او چه نیست، ولی نمی‌توانیم بگوییم چیست و هنگامی که سخنی درباره او می‌گوییم، نظر به چیزهایی داریم که پس از او هستند و با این همه از او محروم نیستیم. هر چند او را به زبان نمی‌توانیم آورد.» (۱۴-۵-۳)، البته عبارات فلوطین درباره بیان‌ناپذیری احد بیش از آن است که بتوان به آن‌ها در این مختصر اشاره کرد. با توجه به این عبارت و عبارات دیگر فلوطین می‌توان گفت که احد چه نیست، نه این‌که چه هست.

نکته لازم ذکر این است که الهیات سلبی تنها در فلسفه یونانی و شبه‌یونانی مطرح نبوده است، بلکه در سنت حکمای هند نیز مطرح بوده است (رک: میرفندرسکی، ۱۳۸۵: ۴۱-۴۲، فقره ۱۶). از این رو، نمی‌توان گفت که تنها در فلسفه یونانی و شبه‌یونانی از الهیات سلبی سخن گفته شده است، بلکه در سنت حکمای هند نیز این مسئله مطرح بوده است.

همچنین الهیات سلبی به جهان یهودیت نیز وارد شد. ابن‌میمون الهی‌دان بزرگ یهودی و یکی از بزرگ‌ترین مدافعان الهیات سلبی، به شرح و بسط آموزه‌های الهیات سلبی در جهان یهودیت پرداخت و بسیاری از الهی‌دانان را تحت تأثیر خود قرار داد (ابن‌میمون، بی‌تا: ۱۳۶-۱۴۰).

این سنت در میان برخی از متکلمان و فیلسوفان دوره اسلامی نیز تداوم یافت. شاید بتوان نمونه بارز قائلان به الهیات سلبی در میان فیلسوفان را در مدرسه فلسفی اصفهان در مدرسه ملارجبعلی تبریزی و شاگردانش دید. آن‌ها به شدت تحت تأثیر آموزه‌های *اثولوجیا* بوده‌اند و گویا از آرای حکمای هند نیز خبر داشته‌اند؛ از این رو، قول حق را در بیان‌پذیری مبدأ اول این دانسته‌اند که نمی‌توان درباره او سخنی ایجابی گفت و هر آنچه درباره او گفته می‌شود را باید به سلب بازگرداند.

۳. معنائشناسی صفات

میرقوام‌الدین رازی درباره معنائشناسی صفات سخن چندان به میان نیاورده است؛ اما استاد او، ملارجبعلی تبریزی، به تفصیل به این بحث پرداخته است که در ادامه به دیدگاه او اشاره خواهد شد.

ملارجبعلی تبریزی در رساله اثبات واجب معتقد است که صفات حق تعالی نمی‌توانند عین ذات باشند. وی برای اثبات مدّعی خود به دو دلیل اشاره می‌کند. یک دلیل را دلیل عام و دیگری را دلیل خاص می‌داند.

در دلیل عام که به آن دلیل نفی اتحاد نیز گفته می‌شود، تمامی انواع اتحاد نفی می‌شود؛ از جمله اتحاد دو صفت، اتحاد دو ذات و اتحاد ذات با صفت. تبریزی مطلب پیش‌گفته را با یک سخن مشهور میان حکما همراه می‌کند و می‌نویسد: «و این دلیل مشهور است میان حکما و آن این است که نمی‌تواند بود که دو چیز یکی باشند به واسطه آن که هر دو موجود هستند، با یکی موجود است و آن دیگری موجود نیست یا هیچ‌کدام موجود نیستند؛ بلکه ثالثی به هم رسیده است.» بعد از این سخن به طرد شقوق سه‌گانه مطرح‌شده در این کلام می‌پردازد:

الف) در شقّ اول که هر دو موجود باشند، در اصل، اتحادی صورت نگرفته است، بلکه دو چیز به صورت مستقل وجود دارند؛

ب) در شقّ دوم که یکی موجود و دیگری موجود نباشد، در این صورت نیز اتحاد نخواهد بود؛ زیرا اتحاد موجود و معدوم معقول نیست؛

ج) شقّ سوم هم که هر دو از بین می‌روند و شیء سومی به وجود می‌آید. تبریزی از این سه مورد نتیجه می‌گیرد که از آن‌رو که اتحاد وجود ندارد، پس عینیت ذات با صفات نیز معنا ندارد.

دلیل خاص تبریزی برای ابطال عینیت ذات با صفات، این است که صفت آن است که محتاج به موصوف باشد و چون چیزی که به موصوف محتاج باشد، نمی‌تواند عین ذات موصوف باشد، بنابراین نمی‌توان گفت که صفات الهی عین ذات او هستند (تبریزی، ۱۳۹۳، ۱: ۲۳۴-۲۴۴؛ رک: برنجکار و رحیمیان، ۱۳۹۷: ۱۲۷-۱۴۶).

با توجه به آنچه درباره معناشناسی صفات گفته شد، الهیات سلبی در دیدگاه میرقوام‌الدین رازی را می‌توان این‌گونه توضیح داد که وی معتقد است: «جاعل طبیعت ممکن به این معنی که ممکن موجود است، نیست» (رازی، ۱۳۸۹: ۲۳۰). وی همچنین معتقد است که مبدأ اول شیء وجوددار نیست؛ از این رو، اطلاق موجود، واحد، علّت و سایر چیزها به او روا نیست (همان). مبدأ اشیا از نظر او، تصوّرناپذیر است، چه به تصوّر نظری و چه به تصوّر بدیهی (همان). پس می‌توان گفت که تصوّر میرقوام‌الدین رازی از الهیات سلبی تصوّر حداکثری است که در آن درباره مبدأ اول مطلقاً نمی‌توان سخن ایجابی بیان کرد.

۴. مهم‌ترین دیدگاه‌های میرقوام‌الدین رازی در الهیات سلبی

با توجه به موضوع مقاله، در این جا برخی از مهم‌ترین دیدگاه‌های میرقوام‌الدین رازی را در ارتباط با الهیات سلبی تبیین می‌کنیم:

۱-۴. انحصار موجود در ممکن

قبل از بیان این مطلب، بیان یک مقدمه درباره اشتراک لفظی وجود، لازم است. مدّعی معتقدان به اشتراک لفظی وجود این است که در گزاره‌های «درخت موجود است» و «خداوند موجود است»، حمل «موجود» بر موضوع‌های خود، تفاوت‌های بنیادینی دارند. از نظر معتقدان به اشتراک لفظی، وجود را نمی‌توان به یک معنای واحد هم بر خدا و هم بر ممکنات حمل کرد؛ برای مثال، درخت، ممکن‌الوجود است و خداوند، واجب‌الوجود و واجب‌الوجود نمی‌تواند به وجودی که در ممکنات است، موجود باشد؛ زیرا خود واجب، فاعل این وجود است و اگر فاعل به این وجود، موجود باشد، آن‌گاه اجتماع فاعل و قابل لازم می‌آید که بالضروره باطل است؛ از این رو، خداوند نمی‌تواند به وجود ممکنات موجود باشد (تبریزی، ۱۳۸۶: ۲۹؛ رازی، ۱۳۸۹: ۲۳۹-۲۴۰).

میرقوام‌الدین رازی برای انحصار موجود در ممکن یک برهان اقامه می‌کند. برهان او این‌گونه است: هیچ ماهیتی نمی‌تواند فاعل وجود خودش باشد؛ زیرا هر ماهیتی قابل وجود است (به این معنا که می‌تواند وجود را پذیرا باشد و حدّ استوای بین وجود و عدم است) و قابل نمی‌تواند فاعل باشد. در نتیجه، هیچ ماهیتی نمی‌تواند فاعل فی‌نفسه وجود خودش باشد و هر حقیقتی که معروض بر وجود است، در وجود داشتن محتاج به غیر است. خداوند ماهیت ندارد، پس وجه قابلی نیز ندارد و واجب‌الوجود نیز موجود به معنای «شیء وجوددار» نیست. بنابراین، می‌توان گفت که موجود منحصر در ممکن می‌شود. به عبارت دیگر، هرگاه به واجب‌الوجود نتوان اطلاق موجود کرد (به علّت الهیات سلبی) و خداوند نیز موجود به معنای شیء وجوددار نباشد (به علّت اشتراک لفظی وجود) پس می‌توان این نتیجه را گرفت که موجود به معنای شیء وجوددار منحصر در ممکن است (رازی، ۱۳۸۹: ۲۹-۲۳۰).

بنابراین، میرقوام‌الدین رازی با توجه به الهیات سلبی و با استفاده از اشتراک لفظی وجود، موجود را منحصر در ممکن می‌داند، البتّه موجود به معنای شیئی که وجود دارد، نه چیزی که تحقق دارد و طارد (طردکننده) عدم به معنای عام است. به عبارت دیگر، معنای خاص وجود را

برای خدا انکار می‌کند.

۲-۴. حذف مبدأ اول از تقسیمات واحد

بیامد دیگر الهیات سلبی در دیدگاه میرقوام‌الدین رازی این است که مبدأ اول از تقسیمات واحد حذف می‌شود. قبل از بیان تقسیم‌بندی میرقوام‌الدین رازی به یک تقسیم‌بندی دیگر از واحد که ملاهادی سبزواری به‌عنوان فیلسوفی معتقد به الهیات ایجابی مطرح کرده است، اشاره می‌شود تا تفاوت‌های این دو دیدگاه در مقایسه این تقسیم‌بندی‌ها مشخص شود.

۱-۲-۴. تقسیم‌بندی واحد به روایت ملاهادی سبزواری

طبق تقسیمی که ملاهادی سبزواری مطرح کرده، واحد یا حقیقی است یا غیرحقیقی؛ واحد حقیقی آن است که برای اتصافش به وحدت، به واسطه در عروض نیازی ندارد. این واحد حقیقی یا حقه است یا غیرحقه، حقه به این معناست که ذاتاً له الوحده نباشد، بلکه خود وحدت باشد.

واحد غیرحقه بر دو قسم است: ۱- واحد بالخصوص (عددی/ شخصی): این واحد بر دو قسم تقسیم‌پذیر و تقسیم‌ناپذیر است: آن قسمی که تقسیم‌ناپذیر است خود بر سه بخش است: الف) واحد بالعدد: قسمی که موضوع و موصوف به وحدت است و مفهومش عدم تقسیم است؛ ب) واحد عددی: واحد عددی که قابل انقسام نیست اما قابل اشاره حسی است مثل نقطه. به این قسم وحدت وضعی نیز گفته شده است؛ ج) آن قسم واحد عددی که نه قابل انقسام است و نه قابل اشاره حسی که به آن واحد مفارق نیز می‌گویند مثل عقل. آن قسمی که تقسیم‌پذیر است: الف) قابل تقسیم خارجی است؛ ب) قابل تقسیم وهمی است.

۲- واحد بالعموم: الف) وجودی که شامل وجود منبسط می‌شود؛ ب) مفهومی مثل مفهوم انسان که واحد نوعی است.

واحد غیرحقیقی: چیزی که در اتصافش به وحدت واسطه در عروض می‌خواهد. واحد غیرحقیقی بر شش قسم است: ۱- تجانس: در جنس مشترک باشند؛ واحد بالجنس؛ ۲- تماثل: در نوع مشترک باشند؛ واحد بالنوع؛ ۳- تساوی: وحدت در کم؛ ۴- تشابه: وحدت در کیف؛ ۵- تناسب: وحدت در نسبت؛ ۶- توازی: وحدت در وضع (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲، ۳۸۶-۳۸۹؛ شیرازی، ۱۳۹۲، ۱: ۶۹۰-۶۹۳).

از این تقسیم‌بندی مشخص می‌شود که تمام واحدها عددی نیستند؛ بلکه واحدی وجود

دارد که وحدت عین ذات اوست و برای اتصاف وحدت به ذاتش نیازمند واسطه در عروض ندارد. این قسم همان واجب الوجود است.

۲-۲-۴. تقسیم‌بندی واحد به روایت میرقوام‌الدین رازی

وی تقسیم‌بندی واحد را این‌گونه می‌داند: موجود بالفعل یا واحد است یا کثیر و هر یک از این‌ها یا بالذات است یا بالعرض.

- **واحد بالذات:** منظور از آن، واحدی است که اتصافش به وحدت به سبب امر خارجی نباشد. به عبارت دیگر، وحدت عین ذات این واحد است. واحد بالذات دو حالت دارد:

۱. یا می‌تواند کثیر شود. این قسم خود دو حالت دارد:

الف) به جزییات می‌تواند کثیر شود. این حالت نیز خود دو حالت دارد: الف-۱) این جزییات متفقین بالحقیقه هستند: این امر واحد، نوع است و وحدت آن نیز «وحدت نوعی» است که وحدت عددی دارد. الف-۲) این جزییات مختلفین بالحقیقه هستند: این امر واحد، جنس است. از این رو، این وحدت را «وحدت جنسی» می‌گویند که وحدت عددی دارد.

ب) به اجزاء می‌تواند کثیر شود: این قسم از وحدت، «وحدت اتصالی» است که وحدت عددی دارد.

۲. یا نمی‌تواند کثیر شود. این کثیر نشدن هم در جزییات است و هم در اجزا و اگر این‌گونه باشد، وحدت این قسم «وحدت شخصی» خواهد بود که خود نوعی وحدت عددی است.

با توجه به آنچه گفته شد، واحد بالذات چهار قسم دارد: ۱) واحد جنسی؛ ۲) واحد نوعی؛ ۳) واحد شخصی؛ ۴) واحد اتصالی (رازی، ۱۳۸۹: ۱۰۷-۱۰۸).

منظور از آن، واحدی است که اتصافش به وحدت، به سبب امر خارجی باشد و وحدت عین ذات او نباشد [اقسام این واحد و توضیح آن از بحث ما خارج است].

در ادامه این مطالب میرقوام‌الدین رازی اشاره می‌کند که بین واحد بالذات و واحد به ذات تفاوت وجود دارد؛ همان‌طور که واحد جنسی و واحد بالجنس متفاوت هستند. از آنجا که ادامه این سخن توضیح مبسوطی است که وی در تفاوت این واحدها می‌دهد و موضوع بحث ما خارج است، به آن پرداخته نمی‌شود.

با توجه به آنچه درباره تقسیمات واحد نزد میرقوام‌الدین رازی گفته شد، این نتیجه گرفته می‌شود که وی تمام واحدهای بالذات را عددی می‌داند و همان‌طور که می‌دانیم، مبدأ اول

نمی‌تواند واحد به وحدت عددی باشد، از این رو، مبدأ اول در تقسیمات واحد میرقوم‌الدین رازی جایگاهی ندارد. دلیل این مسئله نیز روشن است؛ زیرا از مبدأ اول نمی‌توان سخن گفت و هرگاه نتوان از آن سخن گفت، نمی‌توان گفت او واحد است و حتی اگر بتوانیم بگوییم که او واحد است، به این معنا است که او کثیر نیست. پس نمی‌توان در تقسیمات واحد، مبدأ اول را وارد کرد.

این مورد تنها موردی است که میرقوم‌الدین رازی برخلاف مبانی خود سخن نگفته است و طبق الهیات سلبی مبدأ اول را از تقسیمات واحد حذف کرده است؛ زیرا بر مبنای الهیات سلبی، مبدأ اول واحد است، به این معنا است که کثیر نیست و علی‌الأصول نمی‌توان درباره آن سخن گفت.

۳-۴. ثمرات الهیات سلبی در مابعدالطبیعه

میرقوم‌الدین رازی این بحث را در رساله تعلیقات بدون عنوان خاصی مطرح کرده است، از آنجا که مرتباً به علم مابعدالطبیعه اشاره دارد، عنوان بالا برای بیان مطالب او انتخاب شد. نگارندگان آگاه هستند که مسائل پیش‌گفته نیز در علم مابعدالطبیعه بحث می‌شوند، اما در این جا تنها به خاطر تأکید خود میرقوم‌الدین رازی این عنوان انتخاب شد.

الهیات سلبی در علم مابعدالطبیعه (منظور اعم از الهیات بالمعنی الأعم و الهیات بالمعنی الأخص است) نیز ثمراتی را به صورت عام به جای گذاشته است:

الف) در علم مابعدالطبیعه ثابت شده است که هر آنچه از عدم به وجود می‌آید، نیازمند به وجودآورنده است. از این رو، ما در علم مابعدالطبیعه نمی‌توانیم از مبدأ اول بحث کنیم، مگر به عنوان چیزی که موجودات را به وجود آورده است.

ب) درباره مبدأ اول نمی‌توان گفت که او موجود به معنای چیز وجوددار است؛ همچنین نمی‌توان مبدأ اول را فرد چیز وجوددار دانست. بنابراین، مبدأ اول به وجود ممکنات موجود نیست. این سخن بیان مفاد اشتراک لفظی وجود است.

ج) در مابعدالطبیعه نمی‌توان مبدأ اول را موضوع حکم ایجابی قرار داد. دلیل این مسئله آن است که اگر در علم مابعدالطبیعه بخواهیم سخن ایجابی درباره مبدأ اول بگوییم، باید مبدأ اول یا موضوع یا نوع موضوع یا عرض ذاتی موضوع علم مابعدالطبیعه قرار گیرد. از آنجا که مبدأ اول، نه موضوع، نه نوع موضوع و نه عرض ذاتی علم مابعدالطبیعه قرار نمی‌گیرد، پس نمی‌توان

او را موضوع حکم ایجابی قرار داد.

(د) مبدأ اول موضوع هیچ علمی از علوم نمی‌تواند قرار بگیرد (رازی، ۱۳۸۹: ۲۴۱-۲۴۲).

۵. نقد و بررسی

آنچه میرقوام‌الدین رازی درباره انحصار موجود در ممکن مورد بحث قرار داده است، قابل مناقشه است. وی در جای‌جای آثار خود تکرار می‌کند که مبدأ اول موجود به معنای «چیز وجوددار» نیست. پیش‌فرض سخن او را می‌توان این‌گونه دانست که موجود معانی متعددی دارد و یکی از معانی آن، «چیز وجوددار» است و مبدأ اول به این معنا موجود نیست؛ اما توضیح نمی‌دهد که معانی دیگر موجود چیست که او با تأکید بر آنها می‌خواهد چیز وجوددار را از بحث خارج کند. به عبارت دیگر، نظریه او در مبادی تصویری از نوعی ابهام برخوردار است. وی اصطلاحاتی که به کار برده است را توضیح نداده است.

این ابهام زمانی بیشتر می‌شود که وی در اول رساله *عین‌الحکمة* می‌نویسد: «گوییم: بالضرورة موجود به معنی چیز وجوددار که موضوع این علم است، منقسم می‌شود به واجب و ممکن» در ادامه او معتقد می‌شود که واجب و ممکن به همین معنا وجود دارند؛ از این رو قابل وجود هستند و هم واجب و هم ممکن محتاج به فاعل هستند. وی از این سخن یک نتیجه نیز می‌گیرد، این‌که فاعل وجود واجب و ممکن موجود به وجود به معنای چیز وجوددار نیست. او در ادامه توضیح می‌دهد که واجب بذاته اگر به معنای موجد اشیا باشد، علت ندارد (رازی، ۱۳۸۹: ۱۰۱).

همان‌طور که مشاهده می‌شود، ابهام در نظریه او وجود دارد و معلوم نمی‌شود که آیا واجب، علت دارد یا ندارد؟! شاید گفته شود که منظور او از واجب، واجب‌بالغیر است. اگر منظور او این مورد هم باشد، باید ذیل ممکن‌الوجود از آن بحث کند؛ اما این‌که می‌گوید اگر واجب به معنای موجد اشیا باشد، آن‌گاه علت ندارد نیز با مبانی خود او مخالف است؛ زیرا در الهیات سلبی، مطلقاً نمی‌توانیم درباره مبدأ اول سخن ایجابی بگوییم به گونه‌ای که حتی نمی‌توانیم بگوییم: «او هست». این در حالی است که میرقوام‌الدین رازی، واجب را موجد اشیا می‌داند و درباره او سخن ایجابی می‌گوید، البته او صفحاتی درباره واجب‌الوجود سخن گفته است؛ درحالی‌که معتقد است درباره مبدأ اول نمی‌توان سخن گفت (رک: میرقوام‌الدین رازی، ۱۳۸۹: ۱۰۲-۱۰۵).

آنچه درباره پیامدهای الهیات سلبی در دیدگاه رازی گذشت، نکات دیگری را دربردارد که مختصّ تمامی پیامدهای الهیات سلبی است. یکی از این موارد پیش‌فرض بحث است. در این پیش‌فرض، فیلسوف معتقد است که درباره مبدأ اول نمی‌توان سخن ایجابی گفت و باید تمام آنچه درباره او گفته می‌شود را به سلب ارجاع داد. گویا این پیش‌فرض از جهاتی، قابل‌دفاع و از جهاتی، غیرقابل‌دفاع است.

غیرقابل‌دفاع بودن این نظریه از آن جهت است که وقتی گفته می‌شود: «مبدأ اول کثیر نیست یا مبدأ اول عاجز نیست»، هر چند نفی می‌کنیم، اما گویی درکی ایجابی از مبدأ اول نیز داریم؛ زیرا چیزی را که سلب می‌کنیم، باید دست‌کم به‌نحو اجمالی بدانیم که چیست، آن‌گاه آن را سلب کنیم. به عبارت دیگر، ما معنایی از قدرت را درباره مبدأ اول می‌فهمیم و بعد از آن، این معنا از قدرت را از مبدأ اول نفی می‌کنیم. از این رو، می‌توان گفت که سلب در این جا گویی متکّی به ایجاب است.

نکته دیگر، این‌که میرقوام‌الدین رازی در بیان مجعول اول، سخنانی را مطرح کرده است و معتقد است که مجعول اول نمی‌تواند عرض باشد، بلکه باید جوهر باشد و از میان این جوهرها نیز عقل است که صلاحیت دارد تا به‌عنوان مجعول اول قرار گیرد (رازی، ۱۳۸۹: ۱۹۹-۲۰۲).

آنچه در این بیان مهم است این است که مجعول از مفاهیم متضایف است و هرگاه سخن از مجعول می‌شود، سخن از جاعل نیز به میان خواهد آمد. میرقوام‌الدین رازی، بحثی از جاعل نمی‌کند، اما درباره اثر او که همان مجعول اول است، بحث‌هایی را مطرح می‌کند و از میان جوهرها، تنها عقل، صلاحیت این را دارد که مجعول اول واقع شود؛ زیرا بر مبنای قاعده‌الواحد جسم، نفس، ماده و صورت نمی‌توانند مجعول اول باشند. وی به قاعده‌الواحد اشاره صریح ندارد، اما باید این قاعده را در استدلال خود مفروض بگیرد تا بتواند مجعول اول را عقل قرار دهد. بیان این نکته از آن جهت است که ببینیم این مجعول اول، اثر کدام جاعل است؟ میرقوام‌الدین رازی به این پرسش به‌صورت مستقیم جواب نداده است، اما با توجه به مبنای او که همان الهیات سلبی است، درباره جاعل به شکل ایجابی نمی‌توان سخن گفت، اما درباره مجعول می‌توان سخن گفت.

حال اگر پرسیده شود که این مجعول به کدام جاعل وابسته است و از کجا دانسته می‌شود که این مجعول اثر کدام جاعل است؟ او نمی‌تواند این سؤال را پاسخ دهد؛ زیرا اگر مجعول را منتسب به مبدأ اول کند، آن‌گاه با توجه به لوازم و پیامدهای الهیات سلبی، نمی‌تواند برای نحوه

انتساب آن، تبیین قانع‌کننده‌ای ارائه کند.

نکته دیگر، آن‌که گویا بحث میرقوام‌الدین رازی، یک بحث لغوی و زبانی است. توضیح آن‌که وی موجود - که اسم مفعول است - را به فارسی برگردانده و معادل آن را چیز وجوددار دانسته است. بعد معتقد است که این چیز وجوددار، چون مفعول است، نیازمند فاعل است. اگر این تفسیر از سخنان میرقوام‌الدین رازی، صحیح باشد، آن‌گاه می‌توان گفت که بحث‌های لغوی و زبانی که مباحث اعتباری هستند، در فلسفه که به دنبال امور واقعی است، جایگاهی ندارند.

اما سخنان میرقوام‌الدین رازی درباره پیامدهای الهیات سلبی در علم مابعدالطبیعه را می‌توان این‌گونه مورد نقد و بررسی قرار داد:

الف) آنچه میرقوام‌الدین رازی می‌گوید به این معنا است که وی، مبدأ اول را به وجودآورنده ممکنات می‌داند، از این رو می‌توان به مبدأ اول، علت اطلاق کرد. این در حالی است که در الهیات سلبی نمی‌توان درباره مبدأ اول سخن ایجابی گفت، البته شاید گفته شود که این تصور از الهیات سلبی، تصور درستی نیست و تنها در صفات ذاتی راه دارد و در افعال الهی جایی ندارد. از این رو، می‌توانیم درباره مبدأ اول شناختی داشته باشیم و به آن، علت نیز بگوییم.

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت که در منطق بیان شده است که هر تصدیقی، مستلزم سه تصور است: تصور موضوع، محمول و نسبت حکمیّه. در گزاره «مبدأ اول، علت است»، باید تصویری از مبدأ اول، تصویری از علت و تصویری از رابطه بین این دو داشته باشیم تا بتوانیم محمول را به موضوع حمل کنیم. در صورتی که خود میرقوام‌الدین رازی تصریح می‌کند: «هرچه متصور شود و ممکن باشد تصور او، مبدأ اشیا منزه است از آن و مبدأ اشیا متصور نمی‌تواند شد» (میرقوام‌الدین رازی، ۱۳۸۹: ۲۳۰). خود او معتقد است که مبدأ اول را نمی‌توان تصور کرد و اگر نتوان آن را تصور کرد، پس نمی‌توان بر او نسبتی به ایجاب و سلب نیز حمل کرد. از این رو، باید درباره مبدأ اول سکوت کرد و درباره آن هیچ نگفت.

نکته دیگر این‌که هرگاه گفته شود که: «مبدأ اول، علت موجودات است»، این بدان معنا است که ما رابطه این علت را با این معلول می‌دانیم و توضیحی برای فرآیند علیّت میان علت و معلول داریم که این مستلزم آن است که هم از علت، تصویری داشته باشیم (هرچند اجمالی) و هم از معلول شناختی داشته باشیم. در الهیات سلبی که میرقوام‌الدین رازی به آن معتقد است، علت به طور مطلق ناشناخته است و نمی‌دانیم که چیست؛ بنابراین، حتی نمی‌توانیم بگوییم که

او علت است. پس، موجه نخواهد بود که میرقوم‌الدین رابطه‌ای میان علت و معلول به این شکل که برقرار کرده است، برقرار کند.

ب) درباره این مسئله در بالا نیز اشاره شد که چیز وجوددار مبهم است. در ضمن یک نقد روشی نیز به میرقوم‌الدین رازی وارد است. وی در تمام مواردی که اشاره شد و آن‌هایی که اشاره نشد، تنها اشتراک لفظی وجود را بحث می‌کند، اما اگر بخواهد بحث استدلالی ارائه کند و نظریه اشتراک لفظی وجود را موجه نشان دهد، باید به اشتراک معنوی وجود نیز پردازد و استدلال‌های قائلان به آن را نقد کند تا از طرد شق اول، بتواند شق دیگر - که اشتراک لفظی وجود است - را اثبات کند، البته این در صورتی است که نظریه اشتراک وجود را در اشتراک لفظی و معنوی وجود منحصر بدانیم. دلیل مطرح کردن این سخن این است که یکی دیگر از شاگردان تبریزی به نام علیقلی بن قرچغای خان، نظریه دیگری با عنوان «اشتراک لفظی مُتَشَبِّح وجود» را مطرح کرده است (رک: قرچغای خان، ۱۳۷۷، ۲: ۱۱۲ به بعد مقاله یازدهم، فصل اول).

ج) این سخن با تاریخ مابعدالطبیعه در عالم اسلام مغایرت دارد؛ زیرا در طول تاریخ مابعدالطبیعه در عالم اسلامی فیلسوفانی همچون ابن‌سینا به نحو ایجابی از مبدأ اول سخن گفته‌اند، اما معتقدند که مبدأ اول نمی‌تواند موضوع علم مابعدالطبیعه قرار گیرد، بلکه از مسائل علم مابعدالطبیعه است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۳ به بعد). درباره نوع موضوع نیز میرقوم‌الدین توضیحی نداده است و منظور خود را از این اصطلاح مشخص نکرده است. بنابراین، این سخن میرقوم‌الدین رازی با تاریخ مابعدالطبیعه در عالم اسلام مغایرت دارد.

شاید این اشکال مطرح شود که موضوع فلسفه، موجود بما هو موجود و عوارض ذاتیه آن است و هر آنچه در فلسفه از آن سخن گفته می‌شود، از احکام موجود بما هو موجود و عوارض ذاتیه آن است و اگر بخواهیم از مبدأ اول سخن بگوییم یا این مبدأ اول از احکام موجود بما هو موجود است یا از عوارض ذاتیه موجود بما هو موجود است. شق اول نمی‌تواند باشد؛ زیرا مبدأ اول از اقسام موجود است (که البته میرقوم‌الدین این قسم را قبول ندارد که توضیح آن گذشت). بنابراین شق دوم صحیح است که مبدأ اول از عوارض ذاتیه موجود بما هو موجود است. این قسم نیز مورد قبول میرقوم‌الدین رازی نیست؛ زیرا وی معتقد است که موضوع فلسفه نه وجود است و نه موجود، بلکه شیء است (رازی، ۱۳۸۹: ۹۱-۹۲). از این رو، این اشکال مقدر نیز رفع می‌شود، اما اشکال به میرقوم‌الدین رازی کماکان باقی است که باید نشان دهد که از نظر منطقی چگونه نمی‌توان مبدأ اول را موضوع حکم ایجابی قرار داد؟

نتیجه گیری

از آنچه گفته شد، می توان نتیجه گرفت که میرقوم الدین رازی سه مسئله را به عنوان پیامدهای الهیات سلبی مطرح می کند: ۱. انحصار موجود در ممکن؛ ۲. حذف مبدأ اول در تقسیمات واحد؛ ۳. ثمراتی که الهیات سلبی از نظر میرقوم الدین رازی در علم مابعدالطبیعه دارد. از میان این سه تنها مورد دوم است که کاملاً هماهنگ با مبانی او، یعنی الهیات سلبی است. سخنان میرقوم الدین رازی هم لوازم و هم پیش فرض هایی دارند که قابل نقداند. از این رو در انحصار موجود در ممکن و در مسائل مرتبط با علم مابعدالطبیعه نتوانسته است خود را منطقاً در پیامدها موجه کند.

نتیجه دیگر اینکه اگر به سخنان میرقوم الدین رازی دقت شود، آنگاه می توان دریافت که وی الهیات سلبی را به گونه ای تفسیر می کند که گویی این سلبها به ایجاب بازمی گردند. اگر اینگونه باشد، آنگاه او در پیامدهایی که مطرح کرد به صورت کلی موجه نخواهد بود. سرانجام آنکه در کلمات او در تفسیر پیامدها ابهام نیز وجود دارد و از لحاظ روش نیز وی در پاره ای از موارد به نظریه های بدیل نپرداخته و نتوانسته جواب درخوری به آنها بدهد.

منابع

۱. آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن، (۱۴۰۳ق)، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، چاپ سوم، بیروت، دارالأضواء.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ق)، *الشفاء (الإلهیات)*، مصحح: سعید زاید و دیگران، قم، مکتبه آیه الله مرعشی.
۳. ابن میمون، (بی تا)، *دلالة الحائرين*، مصحح: حسین آتای، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة.
۴. افندی، عبدالله، (۱۴۳۱ق)، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، محقق: احمد حسینی اشکوری، به اهتمام: محمود مرعشی، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
۵. ت، رنج، (۱۳۹۱)، «*الهیات سلبی*» در فرهنگ تاریخی مفاهیم فلسفه، سر ویراستاران: یواخیم ریتز و دیگران، ویراستاران: محمدرضا بهشتی و بهمن پازوکی، ج ۲، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و موسسه فرهنگی پژوهشی نوارغنون.
۶. تبریزی، ملارجعلی، (۱۳۸۶)، *الأصل الأصل*، مصحح: عزیز جوانپور هروی و حسن اکبری بیرق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۷. رازی تهرانی، میرقوم الدین محمد، (۱۳۸۹)، *مجموعه مصنفات (عین الحکمة و تعلیقات)*، مصحح و محقق: علی اوجبی، تهران، انتشارات حکمت.

۸. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۶۹)، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق: آیت‌الله حسن حسن‌زاده آملی، تقدیم و تحقیق: مسعود طالبی، تهران، انتشارات ناب.
۹. شیرازی، سیدرضی، (۱۳۹۲)، *درس‌های شرح منظومه حکیم سبزواری*، چاپ سوم، ویرایش و تنظیم: فاطمه فنا، تهران، انتشارات حکمت.
۱۰. فلوطین، (۱۳۸۹)، *مجموعه آثار*، مترجم: محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی.
۱۱. قرچغای‌خان، علیقلی، (۱۳۷۷)، *احیای حکمت*، مصحح و محقق: فاطمه فنا، مقدمه: غلامحسین ابراهیمی دینانی، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب.
۱۲. قاضی سعید، (۱۳۶۲)، *کلید بهشت*، مقدمه و تصحیح: سیدمحمد مشکوة، تهران، انتشارات الزهراء علیها السلام.
۱۳. _____، (۱۴۱۵)، *طرح توحید الصدوق*، تصحیح و مقدمه: نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۴. میرفندرسکی، ابوالقاسم، (۱۳۸۵)، *منتخب جوگ باسشت*، مصحح، محقق و مترجم: فتح‌الله مجتبابی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
15. Burch, George Bosworth, (1949), *Anaximander, the First Metaphysician in The Review of Metaphysics*, Vol. 3, Philosophy Education Society Inc.
16. Lahiji, Hazin, (1831), *The life of sheikh Mohammed Ali Hazin*, London.
17. Plato, (1997), *Plato Complete Works*, translated by Cooper.j.m and Hutchinson D.S Indianapolis: Hacket publishing.
18. Proclus, *Commentary on Plato, s Parmenides*, (1987), Translated by Glenn. R. Morrow and Johan M. Dillon, Princeton University Prees.