

بررسی دیدگاه مخالفان قاعده حداکثری سنخیت علت و معلول

حجت‌الله مرزانی / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

hojat.marzani@kiauo.ac.ir

پذیرش: ۹۵/۹/۲۵

دریافت: ۹۴/۱۰/۱۵

چکیده

یکی از فروع مهم اصل علیت، قاعده سنخیت علت و معلول است که موجب تقابل فیلسوفان مدافع این قاعده با مخالفان آن شده است. این مخالفت‌ها را با توجه به دو معنای حداقلی و حداکثری سنخیت، می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: معنای حداقلی سنخیت در نظام‌های فلسفی پیش از حکمت متعالیه معنا می‌یابد و معنای حداکثری نیز با توجه به مبانی خاص حکمت متعالیه چون اصالت وجود و تشکیک وجود تبیین می‌گردد. مخالفان معنای حداقلی سنخیت، متکلمان و به‌ویژه اشاعره هستند و مخالفان معنای حداکثری سنخیت شامل گروه‌های مختلفی از جمله برخی از فیلسوفان مخالف حکمت متعالیه، برخی اصولیین و نیز تفکیکی‌ها هستند. در این مقاله به تحلیل و نقد مخالفان معنای حداکثری و پاسخ به آنها بر مبنای حکمت متعالیه می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها: علیت، سنخیت علت و معلول، ضرورت علی و معلولی، اصالت وجود، تشکیک وجود، وحدت وجود.

مقدمه

اصل علیت یکی از اصول مهم و بنیادی تفکر فلسفی است. فلسفه بدون علیت، چون خیمه‌ای بی‌ستون است. بر همین اساس بسیاری از مخالفت‌ها با فلسفه و فیلسوفان، در محور اصل علیت و فروع و لوازم آن طرح‌ریزی می‌شود. یکی از فروع مهم اصل علیت که موجب انتقادات و حملات بسیاری از جانب مخالفان علیه فلسفه و فیلسوفان شده، قاعده سنخیت علت و معلول است. این مخالفت‌ها از یونان باستان تا به امروز همواره یکی از صحنه‌های جدال فکری فلاسفه با مخالفان فلسفه بوده است. بررسی و تحلیل این مخالفت‌ها هدف اصلی این نوشتار است؛ اما با توجه به نکته روش‌شناختی «تقدم فهم بر نقد» به نظر می‌رسد پیش از بررسی و تحلیل نظر مخالفان قاعده سنخیت، نخست باید به چیستی قاعده سنخیت پرداخته شود.

۱. چیستی سنخیت

سنخ در لغت به معنای اصل، ریشه و پایه است (ابن منظور، ۱۴۱۲ق، ص ۲۶)؛ بنابراین وقتی گفته می‌شود یک شیء با شیء دیگر سنخیت دارد؛ یعنی آن دو در اصل و ریشه و حقیقت با هم شریک‌اند. به‌رغم اینکه واژه سنخیت از لحاظ لغوی و ادبی دارای معنایی واضح و روشن است، در اصطلاح فلسفی دچار ابهام معنایی شده است. کاربرد این کلمه به طور خاص در مباحث فلسفی در بحث از علیت و تحت عنوان سنخیت یا تناسب علت و معلول است. در فلسفه اسلامی، تا جایی که نگارنده جست‌وجو کرده، ظاهراً ابن‌سینا نخستین بار به این بحث پرداخته است. او در فصل سوم از مقاله ششم الهیات شفا، ذیل عنوان «فی مناسبة ما بین العلیل الفاعلیة و معلولاتها» بحث مفصلی را مطرح کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۲۷۰-۲۸۱). البته سابقه این بحث به نحوی در فلسفه افلاطون، ارسطو و به‌ویژه افلوپین و فلسفه نوافلاطونی قابل پیگیری است؛ اما این بحث به طور خاص و در قالب یک قاعده مستقل فلسفی توسط اندیشمندان مسلمان مطرح و تبیین شده است. چنان‌که گفته شد، نخستین بار ابن‌سینا در قالب فصلی با عنوان «مناسبت میان علت و معلول از این قاعده سخن به میان آورده است؛ اما او در این فصل، چندان

واضح و آشکار به این بحث نپرداخته است. ابن سینا همچنین در جاهایی که به قاعده الواحد پرداخته (به ویژه در اشارات) مباحثی را درباره سنخیت مطرح کرده، اما هیچ یک از این مباحث هنوز در مرحله ای نیست که بتوان معنای دقیقی از سنخیت علت و معلول ارائه کرد. به نظر می رسد خواجه نصیرالدین طوسی و به ویژه قطب الدین رازی هستند که برای نخستین بار در شرح اشارات معنای دقیقی از سنخیت علت و معلول ارائه می کنند. رازی با الهام از سخن محقق طوسی می گوید:

اگر مؤثر و فاعل در رابطه با اثر و فعلی که قرار است از او صادر شود دارای خصوصیتی نباشد (که به واسطه این خصوصیت آن اثر و فعل از او صادر شود) هیچ گاه چنین اثری از او صادر نمی شود و این خصوصیت امری وجودی است و علم به وجود آن ضروری است. حال اگر آن خصوصیت نفس آن علت واحد باشد، چنان که در مورد واجب الوجود چنین است، در این صورت از این علت واحد جز اثر واحد صادر نخواهد شد (رازی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۸).

این گفته قطب الدین رازی را که پس از او اندیشمندان (چه فلاسفه و چه متکلمان) به عنوان چستی سنخیت علت و معلول تکرار می کنند، معنای حداقلی سنخیت می نامیم؛ اما معنای دیگر سنخیت علت و معلول در حکمت متعالیه و با توجه به مبانی خاص آن چون اصالت وجود و تشکیک وجود و تفسیر نوین علیت بر پایه این مبانی، تبیین می گردد. این معنا را از زبان یکی از شارحان حکمت متعالیه بیان می کنیم:

کمالات وجودی در شدت و ضعف و تمامیت و نقص تابع اصل وجودند و هر معلولی در مرتبه علت به وجودی اعلا و اتم تحقق و تقرر دارد که به مناسبت این حیثیت و جهت از علت صادر می شود که از این معنا گاهی به وجوب سابق بر وجود معلول و گاهی از آن به سنخیت تعبیر می شود (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۴۶۰؛ ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۱۵۸ و ۱۷۷).

در مقام جمع بندی و تلخیص مطالب فیلسوفان درباره چستی سنخیت علت و معلول می توان

چنین گفت: با توجه به این مطلب که اصل علیت مدعی وجود رابطه واقعی و حقیقی (و نه اعتباری و قراردادی) میان دو موجود و دو واقعیت است، این رابطه دارای سه مفهوم کلیدی و اساسی است: ۱. مفهوم صدور یا توقف؛ ۲. مفهوم وجوب یا ضرورت؛ ۳. مفهوم سنخیت یا تناسب.

براین اساس، مفهوم سنخیت یا تناسب علت و معلول در ارتباط با همان واقعی و حقیقی بودن رابطه میان علت و معلول معنا می‌یابد؛ یعنی از آنجاکه رابطه علیت رابطه‌ای واقعی و حقیقی است و نه اعتباری، بنابراین باید علت واجد خصوصیتی باشد که به سبب آن معلول خاصی به آن انتساب می‌یابد. وجود همین خصوصیت در علت، مقتضی صدور یا پیدایش معلول خاصی از آن و یا توقف اثر خاصی بر آن است. در جانب معلول نیز می‌توان چنین گفت: در معلول خصوصیتی است که آن را به یک علت خاص و ویژه مرتبط می‌سازد (این تفسیر از سنخیت همان تفسیر حداقلی از این قاعده است که مورد قبول عموم حکما و اندیشمندان است). حال با توجه به اینکه در حکمت متعالیه رابطه وجود علت و معلول از دو وجود مستقل به دو مرتبه از مراتب حقیقت عینیه واحد وجود (وجود مستقل علت و وجود رابط معلول) تحویل می‌یابد و براین اساس، وجود معلول مرتبه نازل وجود علت است و معلول به وجودی اعلا و اتم در علت خود تحقق دارد، همین تحقق وجود معلول به نحو اعلا در وجود علت، در واقع همان خصوصیت مذکور است، و چون بازگشت همه کمالات به اصل وجود است، بنابراین می‌توان گفت علت کمالاتی را به معلول افاضه می‌نماید که خود به نحو کامل تری آنها را داراست (این تفسیر را نیز تفسیر حداکثری از سنخیت یا سنخیت صدرایی می‌نامیم که تنها در پرتو مبانی حکمت متعالیه معنا می‌یابد).

در پایان این قسمت باید به دو نکته توجه کرد: اول اینکه سنخیت علت و معلول در محور تمام علل ناقصه و معلول مطرح و معنادار است، برخلاف ضرورت علی و معلولی که تنها در محور علت تام و معلولش معنادار است؛ و دوم آنکه تفاسیر مذکور از سنخیت، درباره سنخیت علت فاعلی وجودبخش (فاعل الهی) و معلول آن صادق است، و درباره سنخیت مابقی علل ناقصه - علت مادی، علت صوری، علت غایی و فاعل تحریکی - و معلول‌های آنها به طور

اجمال نیز می‌توان گفت که سنخیت در این موارد بدان معناست که هر علتی معلول خاص خود را داراست. به عبارت دیگر چنین نیست که هر علتی هر معلولی را در پی داشته باشد و هر معلولی به هر علتی تعلق داشته باشد؛ بلکه علیت رابطه خاصی میان موجوداتی معین است.

۲. مخالفان سنخیت

همان‌گونه که در بحث چیستی و تبیین قاعده سنخیت گذشت و ما در آنجا این مسئله را در حوزه فلسفه اسلامی بررسی کردیم، در این بخش نیز به سراغ فرهنگ اسلامی می‌رویم و اندیشمندان مسلمان مخالف با این قاعده را محور توجه خود قرار می‌دهیم و به بررسی و تحلیل دیدگاه‌های آنان می‌پردازیم و به طور اجمالی دیدگاه‌های متفکران خارج از فرهنگ اسلامی را نیز ذکر می‌کنیم. از لحاظ تاریخی، همان‌طور که ریشه‌های بحث سنخیت و نیز موافقان و معتقدان به آن در فلسفه یونان قابل پیگیری بودند، نخستین متفکران مخالف قاعده سنخیت (چنان‌که در تاریخ مضبوط اندیشه‌های فلسفی آمده است) به یونان باستان تعلق دارند. براین اساس می‌توان رواقیون را از جمله نخستین و مهم‌ترین نحله‌های فکری مخالف قاعده سنخیت معرفی کرد؛ «زیرا رواقیون به طور کلی این نظر را داشته‌اند که هر چیزی در جهان مربوط و وابسته به کلیه امور دیگر است و بدین وسیله موفق به توجیه خرافه و فن کهنات شدند. به نظر آنها هر چیزی ممکن است علامت هر چیز دیگر باشد؛ از جمله می‌گفتند دلیلی ندارد که مثلاً پرنده شومی که از کنار می‌گذرد، دلیل بر حادثه شومی نباشد؛ زیرا به هر طریق هر امری مربوط به امر دیگر است» (وال، ۱۳۷۸، ص ۳۱۷).

در عالم اسلامی مهم‌ترین مخالفان قاعده سنخیت را می‌توان در قالب چند مکتب و جریان فکری جای داد. ما در این قسمت با ملاک تقدم و تأخر تاریخی، این جریانات فکری را بدین‌گونه برشمرده‌ایم: ۱. متکلمان؛ ۲. مکتب ملارجبعلی تبریزی؛ ۳. مکتب اصولیین نجف؛ ۴. مکتب تفکیک.

۲-۱. مکتب ملارجبعلی تبریزی و نقد سنخیت صدرایی

نخستین گروه از مخالفان سنخیت علت و معلول در معنای حداکثری آن، گروهی از فیلسوفان با

گرایش مشائی هستند که از آنها به عنوان پیروان مکتب ملارجبعلی تبریزی یاد می‌شود. از نظر فکری، بخش وسیعی از هویت فکری مکتب ملارجبعلی تبریزی در تقابل با دیدگاه‌های نوظهور صدرالمتألهین شکل گرفته است. یکی از مسائل مورد اختلاف این دو جریان، مسئله سنخیت علت و معلول است. فیلسوفان پیرو مکتب رجبعلی تبریزی را می‌توان هم از موافقان قاعده سنخیت دانست و هم از مخالفان آن. این گفته شاید در ظاهر تناقض‌آمیز باشد؛ اما در توضیح این مطلب باید گفت که تبریزی و پیروان او شارحان او چون قاضی سعید قسمی و علی قلی‌بن قرچغای خان و محمد صالح حائری مازندرانی، به مفهوم عام و حداقلی قاعده سنخیت معتقدند؛ به این معنا که معتقدند باید در ذات علت معنا و خصوصیتی برای صدور معلولش وجود داشته باشد؛ به گونه‌ای که این خصوصیت که از آن به مابه‌العلیه نیز یاد می‌شود، مخصص صدور آن معلول خاص از علت خاص آن باشد. آنها حتی بر همین مبنا به اثبات قاعده الواحد نیز پرداخته‌اند (ر.ک: تبریزی، ۱۳۸۶، ص ۲۷؛ قسمی، ۱۳۶۲، ص ۴۵؛ قرچغای خان، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۸۹-۳۹۱). اما مخالفت اندیشمندان این مکتب با قاعده سنخیت، در حقیقت مخالفت با قاعده سنخیت مبتنی بر مبانی حکمت متعالیه است؛ یعنی تفسیر نوینی که قاعده سنخیت بر اساس اصالت وجود و تشکیک وجود در حکمت متعالیه پیدا می‌کند و بر این اساس خصوصیت مذکور در وجود علت همان وجود اعلا و اتم معلول است؛ به گونه‌ای که وجود معلول به منزله ترشح و فیضان و سایه وجود علت تلقی می‌گردد، و لذا هرگونه دوگانگی و مباینت میان وجود علت با وجود معلول نفی می‌شود، و علت و معلول به عنوان دو مرتبه از حقیقت عینیّه واحده وجود معرفی می‌شوند (مخالفت تبریزی و پیروانش با این معنا از قاعده سنخیت است).

قاضی سعید در توضیح مناسبت میان علت و معلول چنین می‌گوید:

مراد از مناسبت ذاتی میان علت و معلول آن نیست که معلول باید از نوع یا جنس علت باشد، حاشا و کلا؛ بلکه مراد ما این است که هر علتی با قطع نظر از امور خارجه (که تأثیری در علیت او ندارند) باید بالذات مقتضی معلول خاص خود باشد نه غیر آن که اگر بالذات مقتضی آن نباشد، پس بالضروره علت آن نخواهد بود؛ چه

محال است یک امری مقتضی امر دیگری نباشد و معذک علت آن باشد. بنابراین صدور آن چیز از او نه غیر آن ترجیح بلامرجح خواهد بود و بنابراین هرگاه معلوم شد که مناسبت ذاتیه عبارت از اقتضای ذات علت است مر معلول خاص خود را معلوم می‌شود که هیچ علتی به محض یک مناسبت ذاتیه علت دو چیز نمی‌تواند بود چه یک اقتضا نسبت به دو چیز نمی‌باشد و اقتضای الف مثلاً محال است عین اقتضای ب باشد کما لایخفی (قمی، ۱۳۶۲، ص ۴۷).

با همین برداشت از سنخیت میان علت و معلول است که قاضی سعید بر مبنایت میان فاعل و فعلش تأکید می‌کند. از دیدگاه او

اگر فاعل، فاعل و مفیض ماهیت یا وجود یا شیئیت اشیا باشد، فاعل از سنخ ماهیت و وجود فعلش نمی‌باشد. اینکه فاعل یک نوع نمی‌تواند از همان نوع و ماهیت باشد به سبب آن است که هیچ شیئی نمی‌تواند فاعل نفس خودش باشد و این حکم در مورد فاعل وجود و شیئیت نیز جاری است و فاعل آن دو نیز متصف به آنها نمی‌شود، بلکه واجد اموری اعلا و اشرف از آن دو است و لذا فاعل کل و مطلق مانند هیچ یک از اشیا و موجودات نیست (قمی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۳۶).

وی در جای دیگر نیز می‌گوید:

آنجا که یک فاعل یک شیء را ایجاد می‌کند، لازم است که چیزی از حیثیات و سنخ معلول در فاعل و علت تحقق نداشته باشد؛ زیرا در غیر این صورت لازم می‌آید که شیء معلول خودش باشد و این امر بالضروره ممتنع است. به این ترتیب علت به تمام ذات مابین با معلول خود است (همان، ص ۱۵۸).

به نظر می‌رسد قاضی سعید و همفکران او در نفی سنخیت به آن معنایی که در حکمت متعالیه مطرح شده، دارای انگیزه‌ای کلامی هستند؛ به این معنا که چون در بسیاری از روایات صادره از اهل بیت علیهم‌السلام بر مبنایت میان خدا و مخلوقات تأکید شده، ایشان برای تبیین این مطلب در قالب فلسفی، اندیشه مبنایت میان علت و معلول را برگزیده و سنخیت صدرایی را انکار کرده‌اند. اکنون

چند نمونه از عبارات اندیشمندان این جریان در تأکید بر مابینت میان خداوند و مخلوقات را ذکر می‌کنیم: «انفصال واجب‌الوجود از معلولش، انفصال و مابینت به نفس ذات است که انفصال سرمدی و مجهول‌الکنه است، نه مابینت به تشخص و فصول و نه مابینت به بعد و امتداد موهوم قار یا غیرقار» (قرچغای خان، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۵۲۷). «تنزیه واجب‌تعالی از کفو و سنخ و جامع حقیقی آن واجب و ممکنات اهم مهمات و اساس دعوت انبیاست و خلع‌انداد از مسلمات قرآن و دین اسلام است» (حائری مازندرانی، ۱۳۷۷، ق، ص ۲۶). «خداوند در ذات، صفات و افعال مابین با خلق است» (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۸۱). قاضی سعید قمی با همین اندیشه مابینت میان خدا و مخلوقات، معتقد است:

قول به سنخیت و ترشح در مورد خدا صحیح نیست؛ زیرا مستلزم آن می‌شود که خدا علت مادی گردد... و قول به اینکه مبدأ وجود خود یک وجود شخصی و متشخص بالذات است که در مرتبه اعلای درجات تشکیک (وجود) واقع است و مشتمل تمام مراتب سافل است... و قول به سنخیت و ترشح و عروض همگی مستلزم تولد معنوی و تناسل حقیقی است که بطلان آن آشکار است و همگی این فرض‌ها مستلزم آن است که خداوند علت مادی کل موجودات گردد. حال آنکه ثابت شده خدا فاعل محض است و او منتهای علل باقی است و آنجا که خدا می‌فرماید «لم یلد» در حقیقت علت مادی بودن خدا رانفی می‌کند (همان، ج ۲، ص ۶۶).
مرحوم حائری مازندرانی نیز چنین می‌نویسد:

سنخیت واجب با ممکن اگر در اصل حقیقت واجب باشد و چیزی از آن حقیقت در ممکن باشد، کفو و مثل و مانند برای واجب ساختند من حیث لا یشعر، بلکه به نظر دقیق تولید است و فرار از مفاسد این قول با تشکیک وجود و قعقه‌الفاظ از قبیل تمام و فوق التمام شدتاً و عدتاً و مدتاً کاری پیش نمی‌برد. وانگهی این کلمات را طرفین می‌گویند؛ منتهی الامر یک طرف راست می‌گویند و طرف دیگر معلوم نیست چه هدفی از اصرار به وحدت سنخ بین واجب و ممکن دارند و سنخیت چه کمالی برای واجب خواهد بود (حائری مازندرانی، ۱۳۴۲، ج ۲، ص ۲۳۸).

اما مبنای فلسفی‌ای که این گروه از فیلسوفان مشائی مسلک را قادر بر نفی سنخیت علت و معلول در معنای صدرایی آن و پذیرش سنخیت به معنای مناسبت و اقتضای ذاتی می‌کند، اعتقاد به اشتراک لفظی وجود و اصالت ماهیت در جعل و تحقق و نفی اشتراک معنوی وجود و اصالت وجود است. تبریزی و پیروان او، همواره بر اصالت ماهیت تأکید داشته و آن را مبنای تفکرات فلسفی خود قرار داده‌اند. قاضی سعید قمی در این باره چنین می‌گوید:

فاعل یک شیء ضروری است که چیزی از معلول در آن فاعل نباشد تا اینکه هم‌سنخ او گردد و این به سبب آن است که در بحث جعل حق آن است که مجموع همان طبایع (ماهیات) هستند. بنابراین علت به تمام ذات و حقیقتش مابین با معلول است (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۵۸).

حائری مازندرانی نیز درباره اصالت ماهیت می‌نویسد:

آنچه در خارج از اشیای عالم از جاعل و علت و مصدر، صادر و ظاهر می‌شود همانا ذوات اشیاست. لاجرم آن به لحاظ صدور و تحققش موجود و صادر و ظاهر و کائن و حاصل و مجموع و اثر و غیر اینها گویند و مفهوم وجود درست است که زاید است بر ماهیت در عقل بلکه در خارج به این معنا که خارج ظرف نسبت بین صفت و موصوف است نه ظرف موجود، آنچنان‌که در جمله نسب و اضافات چنین است؛ لکن عین خارجی ندارد و صادر از جاعل نیست (حائری مازندرانی، ۱۳۴۲، ج ۱، ص ۳۶۸).

ایشان در جای دیگر انگیزه خود در اعتقاد به اصالت ماهیت (شخصیه) و رد اصالت وجود را اثبات تباین خداوند و مخلوقات، و نفی سنخیت میان آن دو (البته به معنای سنخیت صدرایی) برشمرده است (حائری مازندرانی، ۱۳۷۷ق، ص ۲۶). به‌طور کلی باید گفت اصولاً سلوک فلسفی جریان رجبعلمی تبریزی مسوق به پیش‌زمینه و انگیزه‌ای کلامی است و از این‌رو متفکران این مکتب را باید در زمره متکلم - فیلسوفان قرار داد؛ اما آن انگیزه کلامی‌ای که اساس کار و محور تفکرات این جریان (و جریاناتی از این قبیل) است، اعتقاد به الهیات تنزیهی است. هسته مرکزی

الهیات تنزیهی، اعتقاد به مباینیت کامل میان خالق و مخلوق و نفی هر گونه سنخیت و تشابه میان خدا و مخلوقات و تنزیه و تقدیس خداوند از اتصاف به تمام صفاتی است که مخلوقات متصف به آن می‌شوند. البته باید گفت منشأ چنین دیدگاهی درباره خدا آیات و روایاتی است که در متون دینی آمده است. نتیجه چنین الهیاتی به طور خلاصه خدای ناشناختنی است. از نظر ایشان صفات ثبوتیه‌ای که خداوند در متون دینی به آنها متصف شده و مخلوقات نیز به این صفات متصف می‌شوند، درباره خدا این صفات سلب مقابلات آنهاست. برای مثال وقتی می‌گوییم خدا عالم است، یعنی خدا جاهل نیست و آنچه برای مخلوق ممکن است، برای خداوند ممتنع است و آنچه برای خداوند ممتنع است برای مخلوق ممکن است (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۹۲). قاضی سعید در جای دیگر درباره حد نهایی معرفت بشر در باب خداوند چنین می‌نویسد:

حقیقت مطلب آن است که اتصاف واجب‌الوجود به هیچ امری از امور ممکن نیست؛ خواه آن امور سلبی باشد و خواه ایجابی و واجب‌الوجود در هیچ وصفی از اوصاف با ممکن‌الوجود مشترک نیست، مگر در لفظ فقط نه بر حسب معنا... از این رو واجب‌الوجود در تحت هیچ علمی از علوم نیست و نمی‌تواند باشد، حتی در علم الهی و نهایت آنچه در علم الهی ثابت می‌شود، اثبات وجود اوست و اینکه او علت جمیع صفات و اوصاف است و حق مطلب در معرفت حق تعالی همین است و بیش از این نمی‌توان او را شناخت (قمی، ۱۳۶۲ ص ۷۰۶۶).

با چنین اندیشه‌ای است که مرحوم حائری مازندرانی در نفی اصالت وجود و اعتقاد به اصالت ماهیت چنین می‌گوید:

قول به اصالت وجود که مفتاح قول به وحدت وجود، بلکه وحدت موجود است، خطرناک‌ترین لطمه و سخت‌ترین ضربت به معرفت‌الله است؛ بر خلاف اصالت مهیت که از این خطرات مصون و از این تصنعات فریبنده صوفیانه و شاعرانه بی‌نیاز و لباب تقدیس و تنزیه است (حائری مازندرانی، ۱۳۴۲، ج ۲، ص ۳۵۲). به واسطه شباهت دیدگاه‌های این دسته با اهل تفکیک، نقد و تحلیل دیدگاه ایشان را به آن بخش موکول می‌کنیم.

۲-۲. مکتب اصولیین نجف

دومین گروه از مخالفان قاعده سنخیت علت و معلول صدرایی گروهی از اصولیین هستند که به سبب ظهور و ترویج اندیشه‌های این جریان در نجف اشرف، آن را مکتب اصولیین نجف می‌نامیم. شاخص‌ترین چهره‌های این مکتب که از علمای اصولی مشهور نیز می‌باشند، عبارت‌اند از: میرزای نائینی، آیت‌الله سید ابوالقاسم خوئی، آیت‌الله شهید سید محمد باقر صدر و علامه محمد تقی جعفری. از میان این چهار نفر که در میان آنها رابطه شاگردی و استادی برقرار است، به گونه‌ای که آیت‌الله خوئی شاگرد آیت‌الله نائینی و شهید صدر و علامه جعفری نیز شاگرد آیت‌الله خوئی بوده‌اند، دو نفر اول (آیت‌الله نائینی و آیت‌الله خوئی) بیشتر به عنوان فقیه و اصولی شناخته می‌شوند و دو نفر دیگر بیشتر وجه فلسفی دارند.

مهم‌ترین نقد آیت‌الله خوئی در باب قاعده سنخیت، بر مبنای تقسیم فاعل و علت به علت طبیعی و علت فاعلی (مختار) است. بر این اساس ایشان معتقد است:

ارتباط معلول با علت طبیعی در مقایسه با ارتباط معلول با علت فاعلی یک وجه اشتراک دارد و یک وجه اختلاف؛ اما وجه اختلاف آن است که در علیت طبیعی معلول با ذات علت مرتبط است و از صمیم وجود و حاق ذات علت برمی‌خیزد. از این رو در علیت طبیعی باید میان علت و معلول تناسب (سنخیت) وجود داشته باشد و لذا علیت طبیعی بر اساس قاعده تناسب استوار است؛ اما در فاعل‌های ارادی، معلول با ذات علت مرتبط نیست و معلول از ذات علت تولد نیافته و صادر نمی‌شود و لذا تأثیر علت بر معلول در علت فاعلی و فاعل‌های ارادی بر اساس قانون تناسب (سنخیت) شکل نمی‌گیرد؛ بلکه معلول در فاعل‌های ارادی ذاتاً به اراده و مشیت و اعمال قدرت او وابسته است؛ یعنی انفکاک معلول از علت هم از حیث حدوث و هم به لحاظ بقا محال است و هرگاه مشیت محقق گردد، فعل نیز تحقق خواهد یافت؛ و آن‌گاه که مشیت از بین رود فعل نیز نابود خواهد شد و لذا درباره رابطه اشیا و مخلوقات با حضرت حق باید گفت که معلول با قدرت و مشیت خدا ارتباط دارد و همه اشیا و سلسله موجودات در مقابل خداوند خاضع‌اند و

متعلق به اویند در حدوث و بقا. پس هنگامی که مشیت الهی به تحقق شیئی تعلق گرفت، آن شیء ایجاد می‌شود و هنگامی که مشیت معدوم شد، شیء نیز معدوم می‌شود. لذا بقای موجد در فرض عدم شیئیت فاعل معقول نیست. همچنین معلول با ذات ازلی فاعل ارتباط ندارد و از صمیم ذات و وجود فاعل صادر نمی‌شود؛ آن‌گونه که فلاسفه به آن اعتقاد دارند و از اینجاست که ما می‌توانیم حد فاصلی میان دیدگاه خود و دیدگاه‌های فیلسوفان قائل شویم. بر اساس نظریه ما تمامی اشیا با مشیت حق و اعمال قدرت و سلطنت حق ارتباط دارند؛ اما بر اساس دیدگاه فلاسفه اشیا در واقع با ذات ازلی خداوند ارتباط دارند و از صمیم ذات او صادر می‌شوند؛ اما نقطه اشتراک فاعل طبیعی و فاعل مختار در این است که در هر دو معلول عین تعلق و ارتباط با علتش است؛ منتها در علت طبیعی معلول به ذات علت تعلق دارد، ولی در فاعل ارادی معلول با مشیت فاعل ارتباط دارد نه با ذات فاعل. صدور در اولی براساس قانون تناسب (سنخیت) است و حتمی و ضروری است؛ اما صدور در دومی براساس اختیار است (موسوی خوئی، بی تا، ج ۲، ص ۹۲-۹۳).

چنان‌که مشاهده می‌شود، آیت‌الله خوئی قاعده سنخیت را به طور مطلق نفی نمی‌کند، بلکه آن را فقط در محدوده علل طبیعی (فواعل فاقد علم و اراده) جاری می‌داند. از کلام شهید صدر در یکی از آثارش نیز می‌توان استنباط کرد که ایشان هم قاعده سنخیت را در محدوده علل طبیعی صادق می‌داند. ایشان در کتاب *فلسفتنا ذیل قانون علیت*، دو فرع مهم آن را بیان می‌کند که عبارت‌اند از قانون حتمیت (ضرورت) و قانون تناسب (سنخیت). سپس در توضیح قانون تناسب می‌گوید:

قانون تناسب بین اسباب و نتایج می‌گوید هر دسته از امور طبیعی که در حقیقت و ماهیت اشتراک و اتحاد داشته باشند می‌بایست در اسباب و نتایج متحد باشند...
تعمیم نتایج جزئی به سایر موارد در علوم تجربی که شرط اساسی علم طبیعی و تجربی است از هیچ راهی قابل تبیین و توجیه نیست، مگر از طریق قانون علیت به طور عام و قانون تناسب به طور خاص (صدر، ۱۹۷۰، ص ۲۸۹-۲۹۰).

با توجه به مطالب مذکور درباره اصولیین مکتب نجف، باید گفت ایشان منکر مطلق قاعده

سنخیت نیستند، بلکه تنها در حوزه فاعل ارادی آن را انکار می‌کنند؛ اما در حوزه علل طبیعی بر صحت آن تأکید دارند. اگر خواسته باشیم انگیزه این اندیشمندان را برای انکار سنخیت میان فاعل ارادی و صحت آن تنها در حوزه علت طبیعی به دست آوریم، باید آن را در آخر عبارت منقول از آیت‌الله خوئی جست‌وجو کنیم؛ یعنی آنجا که ایشان تأکید کرد که صدور در علت طبیعی بر اساس قانون سنخیت (تناسب) است و (صدور معلول از علت) حتمی و ضروری است، اما صدور در علت فاعلی بر اساس اختیار است (و لذا آنجا سنخیت معنا ندارد). به عبارت دیگر، اندیشمندان این مکتب ضرورت علی و معلولی را درباره فاعل‌های ارادی (چون انسان و خدا) صادق نمی‌دانند. از نظر ایشان ضرورت علی و معلولی با قدرت و اختیار و آزادی انسان و خدا سازگار نیست و تأثیر ایجابی و ضروری علیت، تنها در افعال غیراختیاری معنا دارد؛ اما در حوزه افعال اختیاری فاعل مختار (انسان و خدا) ایشان به جای ضرورت، معتقد به وجود سلطنت یا طلب هستند (ر.ک: نائینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۹۰-۹۱؛ صدر، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۶). شهید صدر در توضیح مفهوم سلطنت می‌گوید:

سلطنت از این حیث که نسبت آن به وجود و عدم مساوی است، مانند امکان است؛ اما امکان برای تحقق وجود یا عدم کافی نیست، درحالی‌که سلطنت کافی است. وجه اشتراک سلطنت با وجوب این است که هر دو برای تحقق شیء کفایت می‌کنند و تفاوت آن دو این است که صدور فعل از وجوب به صورت ضروری است؛ اما صدور آن از سلطنت ضروری نیست. اگر بتوانیم وجود سلطنت را در عالم اثبات کنیم، می‌توانیم از این طریق، هم صدور فعل را توجیه کنیم و هم اختیار و آزادی را. دلیل اثبات سلطنت در انسان، وجدان و علم حضوری است (صدر، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۶-۳۷).

۲-۲-۱. نقد دیدگاه آیت‌الله خوئی درباره قاعده سنخیت

در تحلیل دیدگاه آیت‌الله خوئی باید گفت ایشان معتقدند که در علت طبیعی، چون معلول مرتبط با ذات علت است و از درون وجود علت برمی‌خیزد، بنابراین در آنجا هم ضرورت حاکم است و

هم سنخیت؛ اما در فاعل‌های ارادی و از جمله خدا، چون فعل با ذات علت مرتبط نیست، بلکه با مشیت و قدرت فاعل ارادی ارتباط دارد، لذا صدور فعل از فاعل ارادی بر اساس قاعده ضرورت و سنخیت نیست. به نظر می‌رسد آیت‌الله خوئی که تنها با همین تحلیل و استدلال فروع قاعده علیت را در فاعل‌های ارادی انکار کرده است، باید توجه می‌داشت که این استدلال در خوش‌بینانه‌ترین حالت و با اغماض و تسامح، تنها نفی‌کننده ضرورت علی و معلولی درباره فاعل ارادی و فعلش است؛ اما نفی سنخیت میان فاعل ارادی و فعلش با این استدلال ممکن نیست. سخن ایشان در اثبات سنخیت درباره علت طبیعی و فعلش مشابه دیدگاه ابن‌رشد است که او نیز معتقد است در فاعل‌های طبیعی فاعلیت بالذات است و از این رو حرف آیت‌الله خوئی در تبیین سنخیت در فاعل طبیعی قابل دفاع است. اما در نقد دیدگاه ایشان درباره انکار سنخیت فاعل ارادی و فعلش باید بگوییم: مطابق تعریف قاعده سنخیت، قطعاً باید در هر فاعلی نسبت به فعلی که از او صادر می‌شود خصوصیتی باشد تا صدور آن فعل از او توجیه داشته باشد، و صرف اراده و مشیت فاعل ارادی برای تبیین صدور افعال و آثار مختلف از یک فاعل مختار کفایت نمی‌کند؛ چون اراده و مشیت فاعل مختار در تمام افعال ارادی و اختیاری او به یک نحو وجود دارد و اراده و مشیت به تنهایی نمی‌تواند تبیین‌کننده صدور افعال مختلف از آن فاعل مختار باشد. اما اینکه آیا این خصوصیت، ذات فاعل ارادی است (چنان‌که فیلسوفان درباره فاعلیت خدا چنین اعتقادی دارند) یا امری عارض و حالتی در وجود فاعل ارادی، البته بحث دیگری است. بنابراین نمی‌توان وجود آن خصوصیت را که امری بدیهی و آشکار است نفی کرد. البته شاید این نقد مورد پذیرش آیت‌الله خوئی و همفکرانشان نباشد؛ یعنی با توجه به اینکه ایشان قاعده ترجیح بلامرجح را در حوزه افعال اختیاری جاری نمی‌داند (ر.ک: موسوی خوئی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۴). سخن ما درباره قاعده سنخیت که مبتنی بر بطلان ترجیح بلامرجح است نیز برایش قابل رد است؛ اما در هر حال انکار سنخیت در معنای عام آن (بودن خصوصیتی در علت که موجب صدور معلول خاص از آن گردد) از نظر ما چشم‌بستن بر روی حقایق مشهود و تجربیات آشکار است.

۲-۳. مکتب تفکیک و مخالفت با قاعده سنخیت

یکی دیگر از مخالفان قاعده سنخیت علت و معلول صدراپی اندیشمندان مکتب تفکیک هستند. رهبر این جریان فکری میرزامهدی اصفهانی است. از شاگردان و مروجان برجسته اندیشه‌های او می‌توان به شیخ محمود حلبی، شیخ مجتبی قزوینی، آیت‌الله میرزاجواد تهرانی، آیت‌الله حسنعلی مروارید و آیت‌الله سیدجعفر سیدان اشاره کرد. در ابتدا باید گفت: انکار قاعده سنخیت علت و معلول در مکتب تفکیک اهمیت فراوانی دارد؛ زیرا اهل تفکیک که مدعی ارائه معارف ناب و حیانی برگرفته از قرآن و روایات‌اند، معتقدند مهم‌ترین مطلب در معرفت‌الله که اصل و اساس خداشناسی است، به تصریح آیات و روایات، نفی سنخیت میان خدا به عنوان علت همه موجودات و مخلوقات به عنوان معلول‌های اوست. از نظر ایشان نص صریح همه آیات و روایات دال بر بینونت حق و خلق است. مطلب دیگر آن است که اهل تفکیک در این بحث (علیت و سنخیت علت و معلول) دیدگاه واحد و منسجمی را ارائه نکرده‌اند. به عبارت دیگر، اگرچه ایشان از جنبه سلبی به مخالفت با فیلسوفان و به طور خاص مخالفت با حکمت متعالیه برخاسته‌اند، در بعد ایجابی چندان هماهنگ و منسجم بحث نکرده‌اند. ازاین‌رو در مسئله قاعده سنخیت، نمی‌توان دیدگاه واحدی را به ایشان منتسب کرد. برای مثال، در بحث علیت و سنخیت، دیدگاه آقای اصفهانی و آقای حلبی به هم نزدیک است و آقای حلبی که شاگرد مرحوم اصفهانی بوده است همان اندیشه‌های استاد خود را تقریر کرده و توضیح داده است. در دیدگاه این دو نفر، هم از حیث سلبی و هم از حیث ایجابی، مباحث متنوع و مفصلی درباره مسئله علیت و فروع آن مطرح شده است. مابقی اندیشمندان تفکیکی که البته همگی نیز چه باواسطه و چه بی‌واسطه شاگرد مرحوم اصفهانی و متأثر از افکار او بوده‌اند، بیشتر از جنبه سلبی در این بحث وارد شده‌اند و لذا مباحث ایشان بیشتر جنبه انتقادی دارد؛ اما علی‌رغم این اختلافات آنچه همه اندیشمندان اهل تفکیک بر آن وحدت نظر دارند و یکی از وجوه هویت‌بخش این مکتب است، نفی سنخیت میان خداوند و مخلوقات است (ر.ک: اصفهانی، بی‌تا، ص ۱۳۷؛ تهرانی، ۱۳۶۲، ص ۲۲۰). در حقیقت وقتی به آثار اهل تفکیک مراجعه می‌کنیم، مشاهده می‌کنیم که مراد ایشان از انکار قاعده

سنخیت علت و معلول، انکار سنخیت خدا و مخلوقات است. البته در همین جا نیز آنچه ایشان نفی می‌کنند، قاعده سنخیت در معنای صدرایی آن است. چنان‌که گفته شد، سنخیت در حکمت متعالیه با تشکیک وجود گره می‌خورد و براساس اصالت وجود و تشکیک وجود تبیین می‌شود. با توجه به همین مطلب، اهل تفکیک وقتی سنخیت را نفی می‌کنند، علاوه بر سنخیت علت و معلول در صدد نفی تشکیک وجود نیز هستند؛ زیرا تشکیک وجود وقتی در محور وجود علت و معلول مطرح می‌گردد، به معنای اشتراک در حقیقت تلقی می‌شود و این به اشتراک حقیقت میان حق و خلق می‌انجامد: «سنخیت یعنی اشتراک در وجود، یعنی وجود معلول، مرتبه ضعیف وجود علت است؛ یعنی همان وجود علت است در مرتبه ضعیف‌تر یعنی اشتراک در حقیقت» (سیدان، بی‌تا، ص ۱۸۹). بر همین اساس برخی از ایشان قاعده سنخیت در محور موجودات ممکن را می‌پذیرند (حلبی، ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۸۳۸). مرحوم حلبی حتی تشکیک در میان مخلوقات را نیز می‌پذیرد؛ چنان‌که می‌گوید:

حق مطلب بنا بر آنچه از روایات فهمیده می‌شود این است که در خلق، حق با مذهب تشکیک است، همه آنها همسنخ یکدیگرند و تفاوت به شدت و ضعف است؛ ولی نسبت به حق و خلق نظر مشائیین صحت دارد و ذات مقدس باری تعالی مابین با مخلوقات است و بینوتی کامل میان خدا و آفریده‌های او وجود دارد (همان، ص ۷۳۹).

برخی از ایشان دامنه عدم جریان قاعده سنخیت را به فاعل‌های ارادی گسترش داده‌اند (مراد ایشان از فاعل ارادی، انسان و خدا را شامل می‌شود)؛ چنان‌که می‌گویند:

ما می‌گوییم سنخیت در مورد فاعل بالاراده درست نیست و همه چیز به اراده او ایجاد شده است. خداوند فاعل بالاراده است و در مورد او می‌توان گفت: «یوجد کل شیء منه بالاراده»؛ یعنی وجود مادی، وجود نورانی، موجودات علوی و سفلی همه چیز به اراده او ایجاد می‌شوند (سیدان، بی‌تا، ص ۵۱-۵۰).

براین مبنا اگر انسان فاعل بالاراده باشد، باید گفت همه چیز از او صادر می‌شود. پاسخ ایشان چنین است:

انسان در مورد برخی از امور فاعل بالاراده است. از فاعل بالاراده صدور همه چیز استفاده نمی‌شود، بلکه عدم سنخیت بین علت و معلول استفاده می‌شود... نتیجه فاعل بالاراده بودن این است که اشیای مختلف و متباین با اراده شما تحقق پیدا می‌کند و بدین ترتیب لزوم سنخیت بین فاعل و فعل از بین می‌رود و در فاعل بالاراده شما می‌بینید که اراده شما چیزهای متباین درست می‌کند. شما با متباینات یکی نیستید و سنخیت ندارید. پس اگر موجودی فاعل بالاراده باشد، مسئله‌ای نیست که اشیای مختلف از او صادر شود (همان، ص ۵۱ و ۶۱).

بدین ترتیب می‌توان گفت حرف مشترک همه اهل تفکیک نفی سنخیت خدا (به عنوان علت) و مخلوقات (به عنوان معلول) است. به زعم ایشان این مطلب تصریح آیات و روایات و از ضروریات مذهب اهل بیت علیهم‌السلام است. ایشان برای تبیین دیدگاه خود در نفی سنخیت خدا و خلق در مواجهه با فیلسوفان و به ویژه فیلسوفان معتقد به حکمت متعالیه دو مرحله را طی می‌کنند: در مرحله نخست که ما آن را جنبه سلبی می‌نامیم، نقدهایی را بر استدلال‌های فیلسوفان در وجود سنخیت علت و معلول ایراد می‌کنند. اینک دو استدلال مهم فیلسوفان بر قاعده سنخیت و نقد آنها را توسط اهل تفکیک ذکر می‌کنیم:

۱. اگر در لزوم سنخیت میان علت و معلول گفته شود: عقل حکم می‌کند که علت باید منشأ امری شود که در طبیعت او موجود است (معطی شیء نمی‌تواند فاقد شیء باشد) و چون مباین فاقد وجود مباین است، پس منشأ مباین نمی‌شود، در پاسخ گفته می‌شود این مطلب درباره علت طبیعی که علت آن به نحو ترشح و تنزل ذاتیه و تولید است، مانند علت آتش برای حرارت صحیح است؛ اما درباره خالق متعال صحیح نیست و اگر چنین حکمی درباره او شود، منشأ آن جز وهم و تشبیه و قیاس خالق به مخلوق و به علل طبیعی امر دیگری نخواهد بود (تهرانی، ۱۳۶۲، ص ۲۲۱).
برخی نیز در نقد دیدگاه فلاسفه و تبیین دیدگاه خودشان درباره فاعل وجودی می‌گویند:

آنچه که شیء اطلاق می‌شود معطی آن باید مالک او باشد؛ ولی واجد او به معنای اینکه خود او باشد یا با او اتحاد داشته باشد لزومی ندارد؛ بلکه صحیح آن است که

معطی شیء مالک شیء است؛ ولی اینکه در ذات خویش آن شیء را فاقد باشد یا خیر اصلاً مطرح نمی‌شود... وقتی می‌گوییم باید کمال آن را داشته باشد، یعنی باید قدرت اعطای آن کمال را دارا باشد نه آنکه عین آن کمال را واجد باشد؛ زیرا در بسیاری از موارد شیء برای آفریده شده کمال است ولی برای آفریننده کمال نیست. مثلاً نمو و رشد برای یک گیاه در حد خاصی کمال است ولی نمو در ارتباط با حضرت حق نقص است. آری حضرت حق قادر بر عطای نمو است (سیدان، بی‌تا، ص ۷۰ و ۱۵۷).

۲. اگر در صحت و لزوم سنخیت علت و معلول گفته شود در صورت عدم اعتبار سنخیت میان علت و معلول، می‌توان هر چیزی را به هر چیزی استناد داد، حتی عدم بما هو عدم را به وجود بما هو وجود، و جایز است هر چیزی از هر چیزی حاصل آید، در پاسخ گفته می‌شود نسبت به خالق سبحانه آنچه مخلوق است البته همه مستند به او می‌شود: «قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» و آنچه مخلوق نباشد چون عدم اساساً قابل استناد نیست؛ لذا آن را مستند به حق تعالی نمی‌کنیم؛ اما نسبت به علل طبیعی چون از میان علل و معالیل کونیة - طبیعیة - منع سنخیت نکردیم، بنابراین هر چیزی را به هر چیزی (چون حرارت را به آب یا برودت را به نار) مستند نخواهیم کرد (تهرانی، ۱۳۶۲، ص ۲۲۸-۲۲۹).

بنابراین چنان‌که مشاهده می‌شود از نظر اهل تفکیک قاعده سنخیت علت و معلول تنها درباره علل و معالیل طبیعی صادق است؛ اما در محور خدا و خلق چنین چیزی جریان ندارد و به تعبیر ایشان خروج خداوند از مجرای این قاعده خروج تخصصی و موضوعی خواهد بود نه خروج تخصصی تا منجر به تخصیص خوردن قاعده عقلی شود (مروارید، ۱۴۱۶ق، ص ۶۱؛ تهرانی، ۱۳۶۲، ص ۲۲۱). حتی در حوزه علل و معالیل طبیعی که افعال و آثار شیء افعال غیراختیاری هستند، از نظر برخی از ایشان همه این افعال نیز مستند به اذن حق تعالی و اختیار اوست و حرارت آتش یا سوزاندگی آن، موجود نمی‌شود مگر به اذن حق تعالی بدون مداخلت داشتن تماس یا محاذات یا استعداد یا قابلیت شیء (اصفهانی، بی‌تا، ص ۱۳۲). در واقع دیدگاه ایشان در اینجا

یادآور نظریه عادت الله غزالی و اشاعره است. مرحوم حلبی در تقریر دیدگاه استادش می‌نویسد: به طور اجمال باید گفت زمانی که آتش کنار پنبه قرار می‌گیرد و آن را می‌سوزاند، این تحول از تقدیر و اندازه‌گیری خداست نه از صورت طبیعی نوعیه، این سنت الهی است که آتش با تماس، پنبه را مسانخ و مشاکل خود کند و این سنت‌ها بر اساس مصالح و حکمت‌ها جاری شده است و عبث و بیهوده نیست. لذا گاهی هم خداوند سنت خود را به هم می‌زند تا خلق بدانند این سنت الهی است نه قانون طبیعی که تخلف‌ناپذیر باشد و کار به دست یک مؤثر غیبی است؛ لذا آتش که باید گرم و سوزاننده باشد ابراهیم را نمی‌سوزاند (حلبی، ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۸۳۷).

البته باید این نکته را یادآور شد که اهل تفکیک نظر عادت‌الله اشاعره را به طور مطلق نمی‌پذیرند و درباره فاعل بالاراده (انسان) دیدگاه ایشان شبیه دیدگاه تفویض معتزله و به تعبیر دقیق‌تر همان سخن اندیشمندان مکتب‌اصولی نجف است که درباره فاعل مختار قائل به نظر سلطنت خدا و نفس انسان بودند و این چندان عجیب نیست؛ زیرا مرحوم اصفهانی از شاگردان درس اصول مسیرزای نائینی است و اصل و اساس این اندیشه را باید در افکار مرحوم میرزای نائینی جست‌وجو کرد و شاگردان مرحوم نائینی چون میرزا مهدی اصفهانی و آیت‌الله خوئی و شاگردان آیت‌الله خوئی نظیر شهید صدر و علامه جعفری، همگی متأثر از افکار مرحوم نائینی هستند.

اما مرحله دوم از مراحل دوگانه اهل تفکیک در نفی سنخیت خالق (علت) و مخلوق (معلول) چیزی است که ما آن را جنبه ایجابی می‌نامیم. نظر ایشان در این مرحله برای تبیین اینکه خروج خداوند از مجرای قاعده سنخیت یک خروج موضوعی و تخصصی است نه خروج تخصصی، آن است که ایشان فاعلیت خداوند را چون فلاسفه فاعلیت بالذات نمی‌دانند، بلکه از نظر ایشان خداوند فاعل مختار است و فاعل مختار کسی است که بالاراده والمشیه کار می‌کند. یکی از اهل تفکیک در این باره می‌گوید: «خلقت به فعل خدا (مشیت) مربوط است نه به ذات خدا و خداوند فاعل بالمشیه والاراده است و نفس ذات، علت ایجاد نمی‌باشد» (سیدان، بی‌تا، ص ۲۳۰). مخصص ایجاد اشیا معین و نه اشیا دیگر نیز همین مشیت حق تعالی است:

مخصص ایجاد بعضی از اشیا و نه غیر آنها تکویناً و عقلاً منحصر در مشیت حق تعالی است و چاره‌ای نیست برای قادر از مشیت تا اینکه این مشیت، مرجح و علت تکوینی شیء باشد؛ والا لازم آید ترجیح بدون مرجح که مرجعش به وجود معلول بدون علت است؛ چه اینکه نسبت ذات قادر و قدرت او - اگر مشیت نباشد - به مقدوراتش علی‌السواء است. پس اگر ذات بدون مشیت کافی در وجود مقدور باشد، لازم آید وجود همه مقدورات و الا لازم آید عدم همه آنها. پس مخصصی نیست برای موجد مگر مشیتش که فعل اوست (مروارید، ۱۴۱۶ق، ص ۱۹۶).

ایشان بر همین مبنا انفکاک معلول از علت را درباره خداوند که فاعل بالارادة و المشیه است جایز می‌دانند (قزوینی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۷). در حقیقت خلاصه و نهایت حرف اهل تفکیک آن است که خداوند علت به معنای آنچه فیلسوفان تصویر می‌کنند نیست: «تمام حرف ما این است که می‌خواهیم بگوییم اطلاق علت به معنای اصطلاحی بر خداوند درست نیست، بلکه او فاعل مختار است» (سیدان، بی‌تا، ص ۲۸۷) و بنابراین هیچ‌یک از فروع علیت چون ضرورت و سنخیت، درباره فاعلیت خدا و افعال او (که همان مخلوقات هستند) صدق پیدا نمی‌کند.

۲-۳-۱. نقد دیدگاه اهل تفکیک درباره قاعده سنخیت

در مقام تحلیل و نقد اندیشمندان اهل تفکیک، به چند نکته باید اشاره کرد:

۱. ظاهراً اهل تفکیک و بسیاری از منتقدان اصل سنخیت، از این اصل تشابه ماهوی و تحت یک ماهیت بودن علت و معلول را فهمیده‌اند؛ حال آنکه این تصویری نادرست است؛
۲. از مهم‌ترین مبانی مکتب اصولیین نجف و نیز اهل تفکیک در نفی سنخیت علت و معلول، اعتقاد به الهیات تنزیهی و تحویل صفات ثبوتی خداوند به صفات سلبی است. یکی از مهم‌ترین نقدها بر این مبنا این است که سلب یکی از نقیضین، در حکم اثبات دیگری است (مصباح، ۱۳۷۹، ص ۴۰۲)؛

۳. اینکه بعضی از اهل تفکیک انسان را در کنار خداوند به عنوان فاعل بالاراده قرار داده و

حتی سنخیت را درباره افعال انسان نیز انکار کرده‌اند، درخور تأمل است. باید به ایشان گفت: انسان که مانند خداوند بسیط نیست. درست است که فاعلیت انسان بالذات نیست و انسان با اراده کار می‌کند، اما اراده او اراده مطلق نیست، بلکه هر فعلی اراده خاص خود را می‌طلبد. به عبارت دیگر، صدور افعال و آثار درباره انسان به سبب حصول ملکات خاصی در ذات فاعل است؛ لذا اگر انسانی را ببینیم که کارهای مختلفی چون معماری و سرودن شعر و خطاطی از او سر می‌زند، صدور هر یک از این کارها به سبب وجود ملکه این کارها در آن انسان است. این ملکه همان خصوصیت و جهتی است که در چپستی قاعده سنخیت بر آن تأکید کردیم. البته ایشان در جایی سنخیت به این معنا را می‌پذیرند و می‌گویند: «اگر مقصود از سنخیت، آگاهی و قدرت بر فعل باشد، صد درصد ثابت است» (سیدان، بی‌تا، ص ۱۵۷). بنابراین باید گفت ایشان نباید در انکار سنخیت، انسان را در کنار خدا قرار دهند و هر دو را به سبب اینکه فاعل بالاراده هستند، محکوم به حکمی واحد (نفی سنخیت میان فاعل بالاراده و افعال او) کنند؛ زیرا از نظر فلاسفه، فاعلیت انسان مانند فاعلیت خدا نیست و سنخیت میان انسان و افعالش متفاوت با سنخیت میان خداوند و افعال اوست؛

۴. از نظر غالب فلاسفه اسلامی فاعلیت خداوند بالذات است و مصداق علت، ذات واجب‌الوجود است؛ یعنی میان ذات او و علت بودن او دوگانگی حقیقی نیست؛ بلکه این دو فقط در مفهوم جدا از یکدیگرند. از طرفی چون خداوند بسیط و واحد است، فعل او نیز واحد است و صدور فعل واحد از واجب‌الوجود به سبب صحت قاعده سنخیت علت و معلول در محور ذات او و فعلش است و مصداق خصوصیت مذکور در قاعده سنخیت درباره فاعلیت حضرت حق در فلسفه مشاء تعقل واجب‌الوجود بود و در حکمت متعالیه بودن وجود معلول و البته وجود اعلا و اتم آن در مرتبه وجود علت است که این امر در حکمت متعالیه با این تعبیر یاد می‌شود که خداوند، وجود برتر الهی همه ماهیات و مفاهیم کمالی است (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۶، ص ۲۱۹). همین مطلب، نکته حساسی است که اهل تفکیک به مخالفت با آن برخاسته‌اند. از نظر ایشان سنخیت میان خداوند و مخلوقات منتفی است و خداوند به طور اساسی حقیقتی متفاوت و

متباین با مخلوقات است. از نظر ایشان مطابق آنچه در آیات و روایات اهل بیت علیهم‌السلام آمده، خداوند فاعل مختار است یا به تعبیر دیگر خداوند فاعل بالارادة والمشييه است و به نظر ایشان با این توصیف از فاعلیت خدا سنخیت خدا و مخلوقات نفی می‌شود؛ بلکه حتی علت دانستن خدا به آن معنایی که فیلسوفان اراده می‌کنند، بی‌معناست و به تعبیر ایشان خداوند فاعل مختار است نه علت. لذا هیچ‌یک از فروع علیت یعنی ضرورت و سنخیت درباره او صدق نمی‌کند و قضیه در اینجا از قرار سالبه به انتفای موضوع است؛ یعنی خداوند علت نیست که در مرحله بعد رابطه او با مخلوقات با احکامی چون ضرورت و سنخیت توصیف شود. با این توضیح باید گفت دیدگاه اهل تفکیک به طور مبنایی با دیدگاه فلاسفه تفاوت دارد؛ یعنی اهل تفکیک دلایل سنخیت را نفی و نقد نمی‌کنند که ما خواسته باشیم در مقابل به انتقادات آنها پاسخ بگوییم، بلکه آن دلایل را در محور فاعل موجب و فاعل‌های طبیعی صادق می‌دانند و با فاعل مختار دانستن خداوند، خروج خداوند در ارتباط با خلق مخلوقات را یک خروج موضوعی می‌دانند و لذا اگر نقدی هم باشد، باید دیدگاه ایشان در این باره را که خداوند فاعل بالارادة والمشييه است، مورد نقد قرار داد. اما مهم‌ترین نقدی که در این بحث به اهل تفکیک وارد است، آن است که: «لازمه مخلوق بودن مشیت و مسبوق نبودن آن به مشیت دیگر این است که حق تعالی نسبت به آن فاعل، موجب یا مجبور باشد. توضیح اینکه فعل اختیاری آن است که ناشی از علم و قدرت و اراده فاعل باشد. حال گفته می‌شود اگر مشیت و اراده الهی عین ذات نبوده بلکه فعلی از افعال خداوند باشد از دو حال خارج نیست: یا آفرینش این فعل با اراده و خواست خداوند می‌باشد و یا بدون اراده آفریده شده است. در فرض اول خواست و اراده خداوند باید قبل از مشیت فعلی باشد؛ زیرا اراده فعل قبل از خود آن فعل است. حال می‌پرسیم که آیا این مشیت دوم عین ذات الهی است که در این صورت مدعای فلاسفه مبنی بر عینیت مشیت و اراده با ذات الهی و فاعل بالذات بودن خداوند اثبات می‌شود، و اگر این مشیت دوم عین ذات الهی نباشد و مسبوق به اراده و مشیتی دیگر، این نیز مستلزم تسلسل خواهد شد. اما فرض دوم، یعنی اینکه مشیت فعلی مسبوق به مشیت دیگری نباشد، بلکه ابتدائاً و بدون نیاز به مشیت سابق آفریده شده باشد، به این معناست که آفرینش آن

بدون خواست و اراده خداوند بوده؛ یعنی حق تعالی مضطر در ایجاد آن است، امری که نه مورد پذیرش اهل تفکیک است و نه فلاسفه» (موسوی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۸ با اندکی دخل و تصرف)؛

۵. تلقی اهل تفکیک از سنخیت میان حق و خلق، به معنای اشتراک در حقیقت یک تلقی نادرست است و از وحدت سنخی حقیقت وجود نباید نتیجه گرفت که وجود واجب و ممکن واحد است؛ زیرا حقیقت وجود در هر مرتبه عین آن مرتبه است و نه امری جدا از آن و اشتراک طبیعت وجود میان موجودات، مانند اشتراک معنای کلی بین افرادش نیست که در آن (کلیات طبیعی) وجه اشتراک و اختلاف (ماه‌الاشتراک و ماه‌الاختلاف) متفاوت‌اند. لذا وجود صرف تمامی که تمام‌تر از آن متصور نیست آمیخته به نقص و عدم نیست و معنایی خارج از حقیقت وجود ندارد و غیر از خودش به نفس حقیقت خویش و تمام ذات بسیطش امتیاز می‌یابد و چنین نیست که وجود او چیزی باشد و تمام بودنش و شدتش چیزی دیگر (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۶۱-۶۲). اصولاً از نظر پیروان حکمت متعالیه در اینجا اشتراکی مطرح نیست؛ زیرا اشتراک در جایی مطرح است که دو طرف وجود داشته باشند و هر یک سهمی داشته باشد؛ اما درباره رابطه خداوند و موجودات ممکن «از آنجایی که جمیع وجودات ممکن معجول بالذات‌اند به ذات و کمالات و عوارض وجودیه ذات خود بالذات مرتبط به جاعل بالذات خود یعنی خداوند متعال هستند و لذا هیچ علمی نباشد جز علم او، هیچ قدرتی نباشد جز قدرت او. در واقع همه صفات و کمالات حقیقتاً منسوب‌اند به واجب‌الوجود، البته نه به حسب ذات او، بلکه به حسب فعل او و در مرتبه فعل او» (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۷۹-۸۲). لذا با این بیان مشخص می‌شود که اساساً مشارکتی منظور نیست؛ چراکه در اینجا جز موصوفی واحد قابل فرض نیست. همچنین باید توجه داشت که «مناسبت میان خالق (علت) و مخلوق (معلول) در عین کمال تناسب نیز عین تباین است؛ تباین تام، و این از لوازم و خواص اصل وجود است که جامع اضداد است، بطون و ظهور، وحدت و کثرت، تقدم و تأخر، غنی و فقر و وجوب و امکان را در خود جمع کرده است و نیز باید فهمید که اختلاف و تباین به شدت و ضعف، و غنا و فقر اتم انحصار تباین است» (فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۹۳). به علاوه «تباین صرف، ملازم تعطیل واجب‌الوجود از خلق و ایجاد باشد و تباین

ذاتی منشأ عدم ارتباط بین حق و خلق است، متباینات بالذات، در عرض یک‌دیگر قرار دارند و معالیل امکانیه در طول واجب و اصل ذات آنها متأخر و محتاج به حق است» (همان، ص ۹۵).

نتیجه‌گیری

پس از بررسی و تحلیل دیدگاه‌های مخالفان اصل سنخیت علت و معلول در فرهنگ اسلامی، معلوم شد که بیشتر مخالفت‌ها با این اصل، ناشی از انگیزه‌های کلامی است. از نظر مخالفان، اصل سنخیت تالی فاسدهایی چون لزوم سنخیت میان خداوند و مخلوقات، محدودسازی دایره قدرت و اراده خداوند و متعارض بودن با اختیار فاعل مختار (و به طور خاص خدا و انسان) دارد. همچنین گفته شد که عمده مخالفت‌های ابراز شده از سوی مخالفان این اصل، با معنای خاص و حداکثری سنخیت علت و معلول است که در پرتو مبانی حکمت متعالیه ارائه شده است. ما ضمن تبیین این مخالفت‌ها به تحلیل و نقد آنها پرداختیم و به طور خاص از منظر حکمت متعالیه و به‌ویژه دیدگاه‌های صدرالمتألهین بیان کردیم که این مخالفت‌ها - که اغلب مبتنی بر انگیزه‌های کلامی اند - وجهی ندارند.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۸۰، شرح بر زاد المسافر، قم، بوستان کتاب.
- ابن رشد، محمدبن احمد، ۱۳۸۷، تهافت التهافت، ترجمه حسن فتحی، تهران، حکمت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۵، الهیات من کتاب الشفا، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، ج دوم، قم، بوستان کتاب.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۲ق، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- اصفهان‌ی، میرزاهدی، بی تا، تقریرات، شیخ محمود حلبی، نسخه خطی کتابخانه آستان قدس رضوی.
- تیریزی، رجبعلی، ۱۳۸۶، الاصل الاصل، به کوشش عزیز جوانپور هروی و حسن اکبری بیرق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- تهرانی، جواد، ۱۳۶۲، عارف و صوفی چه می‌گویند، تهران، کتابخانه بزرگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۶، ریح مختوم، قم، اسراء.
- حائری مازندرانی، محمد صالح، ۱۳۷۷ق، ودائع الحکم فی کشف خدایع بدائع الحکم، تهران، شرکت سهامی طبع کتاب.
- ، ۱۳۴۲، حکمت بوعلی سینا، به کوشش حسن فضائلی و حسین اعتمادزاده، تهران، شرکت سهامی طبع کتاب.
- حلبی، محمود، ۱۳۶۳، معارف الهیه، گردآورنده عباس حق‌صفت، خرمشهر، کتابفروشی شمس.
- رازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۱، الالهیات من المحاکمات بین شرحی الاشارات، همراه با حاشیه فاضل باغنوی، تصحیح مجید هادی‌زاده، تهران، میراث مکتوب.
- سیدان، سیدجعفر، بی تا، سنخیت، عینیت یا تباین، بی جا، بی تا.
- صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۹۷۰م، فلسفتنا، بیروت، دارالفکر.
- ، ۱۴۰۵ق، بحوث فی علم الاصول، به کوشش سید محمود هاشمی، قم، مجمع علمی شهید صدر.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۶، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران، سمت.
- فیض کاشانی، حسن، ۱۳۶۲، اصول المعارف، مقدمه و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، ج دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- قرچغای خان، علی‌قلی، ۱۳۷۷، احیای حکمت، تصحیح و تحقیق فاطمه فنا، تهران، احیاء کتاب.
- قزوینی، مجتبی، ۱۳۸۷، بیان الفرقان، به اهتمام نقی افشاری، قزوین، حدیث امروز.
- قمی، قاضی سعید، ۱۳۶۲، کلید بهشت، مقدمه و تصحیح محمد مشکوة، تهران، الزهراء.

- ، ۱۳۷۳، شرح توحید صدوق، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مدرس زنوزی، آقاعلی، ۱۳۷۶، بدائع‌الحکم، به کوشش احمد واعظی، تهران، الزهراء.
- مروارید، حسنعلی، ۱۴۱۶ق، تنبیهات حول المبدأ والمعاد، مشهد، پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۹، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- موسوی خوئی، سیدابوالقاسم، بی‌تا، محاضرات فی اصول‌الفرقه، به کوشش محمداسحاق فیاض، نجف، بی‌تا.
- موسوی، سیدمحمد، ۱۳۸۲، آئین و اندیشه: بررسی مبانی و دیدگاه‌های مکتب تفکیک، تهران، حکمت.
- نائینی، محمدحسین، بی‌تا، تقریرات آیت‌الله نائینی، به کوشش محمدعلی کاظمی خراسانی، قم، مکتبه المصطفوی.
- وال، ژان، ۱۳۷۰، بحثی در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و دیگران، تهران، خوارزمی.