

نظریات آفرینش در میان فیلسوفان اسلامی

هدی حبیبی منش^۱

چکیده

هدف این پژوهش، بیان اندیشه‌های متفکران مسلمان در چگونگی آفرینش عالم از جانب خداوند است. اختلاف مکاتب سه‌گانه فلسفی در نوع فاعلیت خداوند، از اختلاف نظر در باب علم خداوند سرچشمه می‌گیرد. از دیدگاه مشائیان، خداوند، فاعل بالعیانیه و از نظر اشراقیون، فاعل بالرضاست. فاعل بالعیانیه مورد نظر ملاصدرا، نسبت به معنای فاعل بالعیانیه مشائیان عام‌تر است، به طوری که با فاعل بالتجلی نیز سازگار است. بعضی لوازم نظریه علیت عبارتند از: تلقی رابطه میان علت و معلول به نحو صدور، قاعده امکان اشرف، قاعده سنخیت، قاعده الواحد و رابطه ضرورت علیّی میان علت و معلول.

کلمات کلیدی: خدا، آفرینش، علیت، فاعلیت، علم.



^۱. دانشجوی دکترای فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام habibihuda110@gmail.com

مقدمه

آفرینش عالم فعل الهی است و نسبت آن با باری تعالی یکی از دیرینه‌ترین دغدغه‌های فکری اندیشمندان مسلمان بوده است. مسائل در خصوص رابطه خدا با جهان، در آثار کلامی و فلسفی ناظر به دو مرحله از خلقت می‌باشد:

الف- آنچه به قبل از آفرینش مربوط می‌شود؛

ب- آنچه به بعد از آفرینش ارتباط پیدا می‌کند. مسائل در بخش «الف» غالباً در باب هدف خلقت، چرایی و چگونگی خلق و آفرینش از ناحیه باری تعالی و در بخش «ب» درباره نحوه تعامل خدا با جهان و تداوم شأنیت خالقیت حق متعال نسبت به خلق مدام و مستمر عالم می‌باشد. تمرکز این نوشتار بر بیان اندیشه‌های اندیشمندان مسلمان در چگونگی آفرینش از جانب خداوند متعال است.

در یکی از مقالات دایره المعارف دین تحت عنوان پیدایش جهان، نظریه خلق از عدم دیدگاه ادیان سامی در باب آفرینش معرفی شده و به عنوان یکی از هفت دیدگاه درباره پیدایش جهان آمده که از جمله آنها نظریه تجلی و ظهور است. اینکه نظریه خلق از عدم دیدگاه ادیان توحیدی شمرده شده سخن درستی است؛ اما اگر بخواهیم درباره آراء طرفداران و پیروان ادیان توحیدی و به ویژه اسلام سخنی بگوییم نباید نظریه خلق از عدم را در مقابل نظریات دیگر مانند نظریه تجلی و ظهور قرار دهیم بلکه باید خلق از عدم را مقسم دیدگاه‌های آفرینش قرار داد؛ زیرا ظاهر متون مقدس مؤید خلقت از عدم بوده و از این روی معمولاً دیدگاه‌های جایگزین در باره آفرینش به نحوی بر خلق از عدم حمل گردیده‌اند. (رقوی، ۱۳۸۴: ۲۳-۳۶) می‌توان گفت در حوزه تفکر اسلامی خلقت از عدم به سه گونه تفسیر شده است:

۱- تفسیر متکلمین: خلقت یعنی خلق موجودات از لاشیء.

۲- تفسیر فلاسفه: خلقت یعنی صدور و فیضان موجودات از مبدأ اعلی و خلق موجودات از لاشیء.

۳- تفسیر عرفا: خلقت یعنی تجلی و ظهور وجود. (همان)

بنا بر آنچه بیان شد خلق از سه دیدگاه قابل تفسیر است: ۱- دیدگاه کلامی ۲- دیدگاه عرفانی ۳- دیدگاه فلسفی. در این نوشتار از دیدگاه فلسفی با عنوان «علیت» نام برده شده و به بررسی دیدگاه‌های فلاسفه مسلمان در این باب پرداخته می‌شود.

نظریه علیت

نظریه علیت یکی از راه‌حل‌های ارائه‌شده از جانب فیلسوفان برای تبیین رابطه خداوند با سایر موجودات است. این نظریه علاوه بر مفاد اصل علیت، به تبیین نوع فاعلیت خداوند و مؤلفه‌های مؤثر در فاعلیت خداوند در ایجاد مخلوقات نیز می‌پردازد. اصل علیت یکی از اصول بدیهی و مسلم فلسفه محسوب می‌شود. مطابق این اصل هر معلولی نیازمند علت است و نمی‌توان وجود معلول بدون علت را تصور کرد. این اصل از جمله بدیهیات اولیه و بی‌نیاز از هر گونه دلیل و برهانی است و صرف تصور

موضوع و محمول برای تصدیق به آن کفایت می‌کند. (مصباح، ۱۳۶۶: ۲ / ۲۸) اما نظریه علیت نحوه تحقق فعل از خداوند را بیان می‌کند. پذیرش نظریه علیت، پذیرش اصل علیت را نیز در پی دارد. از این رابطه به تلازم میان نظریه علیت و اصل علیت یاد می‌شود؛ با انتخاب نظریه علیت، چاره‌ای از پذیرش اصل علیت نیست؛ اما چنین تلازمی در عکس این رابطه برقرار نیست؛ زیرا اصل علیت با هر دو نظریه سازگار است به طوری که می‌توان با پذیرفتن اصل علیت، نظریه علیت را نیز انکار نمود. (نصرتیان، ۱۳۸۸: ۵۵)

تقریرات مختلف از نظریه علیت در مکاتب فلسفه اسلامی

۱. مکتب مشاء

پیروان مکتب مشاء تأثیر خداوند در هستی را از نوع فاعلیت بالعیانیه می‌دانند. این رأی تابع مبنای آنها درباره علم خداوند است؛ زیرا در اثر علم داشتن خداوند به نظام اصلح و وجود صور و کلیات ثابتۀ در نزد او، ایجاد عالم بر طبق همین علم لازم می‌آید. به تعبیر بهتر همین علم، خود علت صدور موجودات است.

نظر ابن سینا درباره علم خداوند:

ابن سینا برای ارائه نظریه خود درباره علم خداوند ابتدا از تعریف علم شروع می‌کند. این تعریف دو جنبه سلبی و ایجابی دارد.

الف- جنبه سلبی تعریف: به نظر ابن سینا تفسیر علم به وجود معلوم فی ذاته صحیح نیست زیرا در این صورت علم به معدومات ممکن نخواهد بود؛ چرا که معدوم، وجود فی ذاته ندارد تا حضورش موجب علم شود.

ب- جنبه ایجابی تعریف: علم وجود هیئتی در نزد عالم است؛ این هیئت با وجود معلوم، موجود و با عدمش نیز از بین می‌رود.

فالعالم لیس هو وجود المعلوم فی ذاته؛ إذ لیس وجود الشیء فی ذاته سببا لحصول العلم، و إلا لم یکن علم بالمعدوم، بل العلم وجود هیئة فی ذات العالم: فالشیء إذا کان معلوما ثم یصیر لا معلوما فالحالة تتغیر فی العالم، لا النفس الإضافة مطلقة. (ابن سینا، ۱۳: ۱۴۰۴)

درباره علم خداوند به موجودات خارجی جنبه ایجابی تعریف با اشکال تغییر در ذات رو به رو است؛ همان گونه که خود پور سینا نیز به این امر واقف بوده و در صدد رفع آن است:

ینبغی أن نجتهد فی أن لا نجعل علمه عرضة للتغیر و الفساد البتة بأن نجعله زمانیا أو مستفادا من الحس و من وجود الموجودات فیلزم ذاته أن أدخل فی علمه الزمان فیکون متغیرا و فاسدا، لأن الشیء یكون فی وقت بحال، و یكون فی وقت آخر بحال آخر. (همان: ۱۱۶)

ابن سینا در پاسخ به این اشکال بر این باور است که علم خداوند زمانی و برگرفته از حس و مشاهده نیست؛ زیرا زمانی بودن بدین معنی است که با وجود معلوم علم به آن حاصل شود و با عدمش نیز از

بین برود. تغییر در ذات، در اثر متعلق واقع شدن و نشدن امور به علم خداوند به جهت زمانی بودن آنها، رخ می‌دهد و اگر کسی برای فرار از این تغییر بر ثبات علم خداوند پافشاری کند در حالی که معلوم تغییر کرده است؛ نا خودآگاه علم را به جهل تبدیل نموده است. (همان: ۱۴-۱۳)

برای این که علم خداوند، زمانی و برگرفته از حس نباشد، باید واسطه‌ای وجود داشته باشد که هم متعلق علم خداوند باشد و هم با موجودات خارجی ارتباط داشته باشد. شیخ این واسطه را صور ثابته در نزد خداوند معرفی می‌کند. این صور از طرفی، متعلق علم خداوند هستند و از طرفی دیگر، علت برای موجودات خارجی محسوب می‌شوند. با وجود این واسطه مشکل تغییر در علم خداوند و یا استحاله ثبات علم با تغییر معلوم رخ نخواهد داد؛ چون متغیر (موجود خارجی)، معلوم بالذات نیست و معلوم بالذات (علت)، نیز متغیر نیست. چنین علمی، علم به وجه کلی می‌باشد. با وجود این علم، خداوند به تمام موجودات و همه جزئیات علم دارد؛ در عین حال تغییری نیز در ذاتش رخ نمی‌دهد. (همان: ۱۴)

فاعلیت خداوند از منظر ابن سینا

شیخ رئیس عنایت الهی را در نوع فاعلیت و تأثیر خداوند در هستی دخیل می‌داند. عنایت نزد ابن سینا عبارت است از اینک:

کون الاول عالماً لذاته بما علیه الوجود من نظام الخیر و علّة لذاته للخیر والکمال بحسب الامکان و راضياً به علی نحو المذكور فیعقل نظام الخیر علی الوجه الابلغ فی الامکان فیفیض عنه ما یعقل نظاماً ما وخیراً علی الوجه الابلغ الذی یعقله فیضاً علی اتم تادیه الی النظام بحسب الامکان فهذا هو معنی العنایة. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۶۹)

در تفسیر این مطلب می‌توان گفت که ابن سینا به دو امر نظر دارد:

الف) علیت خداوند نسبت به هستی: خداوند ذاتاً به نظام خیر علم دارد؛ از طرفی او علت هر گونه خیر و کمال است. در نتیجه، ممکنات به اندازه قابلیتشان از این کمال بهرمنند خواهند شد. پس اگر موجودی از خیر کمتری برخوردار شد به جهت نقص در قابلیت او خواهد بود؛ زیرا خداوند هم علم به نظام خیر دارد و هم منشاء هر گونه کمال و خیری است. به همین جهت است که خداوند به همین بهره‌مندی بر طبق قابلیت آنها راضی است.

ب) نحوه پیدایش هستی از او: خداوند به هنگام تعقل ذاتش، مقتضیات ذاتش را نیز تعقل می‌کند. این تعقل با بیشترین خیر ممکن همراه است. تعقل شدن این مقتضیات مساوی با افاضه شدن وجود به آنهاست. به هنگام افاضه ابتدا علت و سبب موجودات و سپس خود موجودات تحقق خواهند یافت. با این افاضه، عنایت الهی نیز به مرحله ظهور می‌رسد؛ زیرا عنایت عبارت است از تحقق بیشترین خیر ممکن از خداوند طبق نظام اصلح.

بنا بر آنچه بیان شد، فاعل بالعنايه، فاعلی است که منشأ فاعلیت و علت و انگیزه فعل، صرف علم او به ذات است و داعی بر فعل هم همان ذات است، به این صورت که از علم به ذاتش، علم به فعل حاصل می‌شود و از علم به فعل، فعل پدیدار می‌گردد؛ یعنی علم به ذات مقدم و منشأ علم به فعل و علم به فعل مقدم و منشأ پیدایش فعل است و در صدور فعل هم داعی و غرضی که زاید بر ذات باشد، موجود نیست. فاعل بالعنايه پیش از فعل، به آن علم تفصیلی دارد و این علم زاید بر ذات فاعل و عارض آن است، نه عین آن. (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۶۲)

نظر شیخ اشراق درباره علم خداوند:

شیخ اشراق برای خداوند دو علم حضوری اثبات می‌نماید: علم حضوری به ذات و علم حضوری به غیر ذات. خداوند برای خودش ظاهر است؛ در نتیجه علم به خود نیز دارد. علم خداوند به اشیا دیگر نیز بدین جهت است که آنها برای خداوند ظاهر هستند. (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۵۳)

فاعلیت خداوند از منظر شیخ اشراق:

شیخ اشراق در رساله یزدان شناخت می‌نویسد:

گوییم که باری تعالی مرید است از بهر آنکه او فاعل است و فاعل از بهر آن است که جمله موجودات صادر از فعل اوست. و هر فاعلی بطبع است یا ارادت: و آن فاعل که بالطبع است از علم خالی است و آنکه ارادت است علم با اوست. و جمله موجودات بعلم او فایض شده و او راضی است بفیضان جمله موجودات از او و این معنی عبارت از ارادت است و مبدا فیضان جمله. موجودات بر وجه نظام کلی همه عالم علم اوست و علم او سبب وجود معلوم است. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳/۴۱۵)

در این عبارات به سه ویژگی در علم خداوند تأکید شده است:

الف) علم خداوند به موجودات.

ب) نقش این علم در ایجاد آنها.

ج) رضایت خداوند به این ایجاد. به نظر می‌رسد وجود همین واژه رضایت در عبارات شیخ باعث شده است تا متاخرین فاعل بالرضا را به شیخ اشراق نسبت بدهند؛ بنابراین فاعل بالرضا فاعلی است که به ذات خود عالم است و از راه علم به ذات، به فعلش هم عالم است و از این علم، فعلش ظاهر است؛ اما علم او به فعل که پیش از فعل است، علمی است اجمالی، بنابراین منشأ فاعلیت فاعل بالرضا نیز مانند فاعل بالعنايه همان علم به ذات است، با این تفاوت که علم قبلی فاعل بالعنايه به فعلش علم تفصیلی است، در صورتی که علم فاعل بالرضا به فعلش پیش از آن، اجمالی است؛ چرا که علم تفصیلی او به فعل بعد از فعل و نفس فعل است. (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۶۳)

علم الهی از نگاه ملاصدرا:

ملاصدرا برای خداوند سه علم را متصور می‌داند:

ویژگی ها و لوازم نظریات علیت

۱- علم به ذات: تعقل نمودن ذات هر چیزی، عین ذات اوست؛ در این صورت ذاتش برای خودش حاضر خواهد بود. در این علم اختلافی وجود ندارد لذا به شرح بیشتر نیازمند نیست. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۳۶۵)

۲- علم قبل از ایجاد: علت فاعلی از معلول خود قوی‌تر است در غیر این صورت باید ضعیف یا هم‌رتبه او باشد. این فرض، مخالف معلولیت معلول است؛ زیرا معلول عین فقر است؛ بدین معنی که معلول نمی‌تواند هم‌رتبه علتش باشد؛ چه رسد به این که قوی‌تر از آن نیز باشد. از طرفی لازمه قوی‌تر بودن علت فاعلی از معلول خود آن است که هر کمالی را که معلول داراست، باید علت فاعلی کامل‌تر از آن را داشته باشد. این کمالات عبارت است از کمال موجود از آن جهت که موجود است نه کمال موجود از آن جهت که موجود خاص است. نتیجه این که علت فاعلی کمالات معلول خود را دارد. از طرفی نیز بر مبنای حکمت متعالیه، «لاموثر فی الوجود الا الله»؛ لذا خداوند کمالات تمامی موجودات را در خود به وحدت جمعی داراست. به تعبیر دیگر خداوند در عین بساطت و احدیت، کل الاشیاء است.

دیگر آنکه خداوند در مرتبه ذاتش تعقل دارد. این تعقل موجب می‌شود او عقل و عاقل لذاته باشد. اگر خداوند بخواهد خودش را تعقل کند باید تمام کمالات خود را تعقل نماید. با تعقل تمام کمالات، کمالات تمامی موجودات نیز تعقل شده است؛ در نتیجه تمامی اشیاء با تعقل ذات خداوند تعقل شده‌اند. با این بیان علم خداوند به اشیاء دیگر ثابت می‌شود. به باور صدرا وجود خارجی اشیاء از ذات خداوند متاخر است. ذات خداوند نیز همراه با تعقل لذاته همراه است از طرفی نیز تعقل لذاته، مساوی با جمیع الاشیاء است؛ در نتیجه وجود خارجی اشیاء متأخر از تعقل تمام اشیاء است. با این بیان علم قبل از ایجاد خداوند ثابت گردید. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۶/۲۷۰) از خصوصیات این علم حضوری و اجمالی در عین تفصیلی بودن است به این صورت که تفصیلش از جهت تعلق به تمام اشیاء و اجمالش نیز از جهت تحقق جمیع موجودات به وجود واحد جمعی است. (همان: ۲۷۱)

۳- علم بعد از ایجاد: علم بعد از ایجاد، همان علم خداوند به موجودات خارجی است. از خصوصیات این علم، حضوری و تفصیلی بودنش است. از آنجا که وجود علم بعد از ایجاد، مورد اتفاق مکاتب مختلف است، ملاصدرا نیز به تفصیل آن را بررسی نکرده است.

فاعلیت خداوند از منظر ملاصدرا

ملاصدرا در کتاب الشواهد الربوبیه اقسام علت فاعلی هشت قسم را ذکر نموده است: فاعل بالطبع، بالقسر، بالجبر، بالقصد، بالرضا و بالعنايه؛ ایشان دقیقاً نظر خود را درباره فاعلیت خداوند مشخص نکرده؛ بلکه فاعل بالعنايه را در کتاب الشواهد الربوبیه به مشاء نسبت داده است. فاعل بالتجلی را نیز به اهل الحق از صوفیه نسبت می‌دهد. (شیرازی، ۱۳۶۰: ۵۵) وی در کتاب اسفار خداوند را مصداق

فاعل بالعیایه معرفی می‌کند. تفاوت فاعل بالعیایه مد نظر ملاصدرا با فاعل بالعیایه مد نظر مشاء، از اختلاف در نوع علم قبل از ایجاد خداوند نشأت می‌گیرد. زیرا این علم از منظر مشاء حصولی و از طریق صور است در حالی که ملاصدرا آن را حضوری و از طریق بساطت ذاتش می‌داند. به عبارت دیگر، تفاوت نظر او در این خصوص با ابن سینا این است که علم خدا عین ذات اوست؛ در حالی که در نظر ابن سینا علم، زاید بر ذات است. به علاوه، ملاصدرا علم مذکور را حضوری می‌داند و ابن سینا حصولی. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲/ ۲۲۵)

فاعل بالعیایه در کتاب های شارحان اسفار اصطلاحاً فاعل بالتجلی خوانده شده است. در آثار خود صدرا اصطلاح فاعل بالتجلی - به معنای فاعلی که فعل او ظهور اوست - به صوفیه نسبت داده شده است؛ بنابراین فاعل بالتجلی فاعلی است که علم تفصیلی آن به فعلش قبل از فعلش باشد و فعل او مقرون به داعی نباشد و علم او هم زائد بر ذاتش نباشد و افعالش عبارت از ظهور ذات و تجلیات آن باشد. (سجادی، ۱۳۷۳: ۳/ ۱۳۹۱)

با این اختلاف نظر میان ابن سینا و ملاصدرا درباره علم پیشین خداوند، طبیعی است که تبیین ملاصدرا از عنایت خداوند نیز با تبیین ابن سینا متفاوت خواهد بود. ملاصدرا در تعریف عنایت می‌نویسد:

العیایة نقش زائد علی ذاته تعالی و لها محل و هو علمه بما علیه الوجود من الأشياء الكلية و الجزئية الواقعة فی النظام الكلي علی الوجه الكلي المقتضى للخیر و الكمال المؤدى لوجود النظام علی افضل ما فی الامكان (شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۲۴) و هذه المعانی الثلاثة التي یجمعها معنی العیایة من العلم و الرضا و العلیة كلها عین ذاته بمعنی ان ذاته عین العلم بنظام الخیر و عین السبب التام له و عین الرضا و هو المشیة الازلیة فذاته بذاته صورة الخیر علی وجه اعلی و اشرف. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۷/ ۵۷)

در واقع عنایت حق تعالی عبارت است از علم حق به خود و علم او است به نظام احسن و خیر مطلق و حالات وجودی اشیا و نظام کلی آفرینش. بنابراین صفت عنایت جامع صفات علم و رضا و علیت است. به بیان دیگر، ذات باری تعالی «لذاته» به جهان هستی، و نظام اتم وجود، بدان صورت که آفریده شده است داناست؛ در عین حال، علم عنایی حق، عین خلق، و عین نظام اتم و اکمل و احسن است. همچنین، ذات حق، علت است «لذاته» برای خیر و کمال در حدّ اعلاء و نهایت امکان؛ در عین حال به همان نحو (در حدّ اعلا و اتم) از آن راضی است. و این هر سه مفهوم (علم، علت، رضا) مشمول عنایت و به عبارت دیگر، معنای عنایت است؛ همه آنها، عین ذات خداوند متعال هستند؛ یعنی ذات او عین علم به نظام اتم و احسن، و عین سبب تام برای نظام خیر، و عین رضای به آن است که همان مشیّت (رضا) می‌باشد. پس ذات او بذاته بر وجه اعلی و اشرف، صورت نظام خیر است.

ویژگی ها و لوازم نظریات علیت

۱. قاعده سنخیت

یکی از لوازم مترتب بر نظریه علیت، قاعده سنخیت است. این قاعده متضمن هم سنخ بودن علت و معلول است. قاعده سنخیت یعنی آنکه به حکم ضرورت طبیعی و منطقی لازم است میان علت و معلول تناسب و سنخیت باشد یعنی حرارت علت حرارت و برودت علت برودت باشد نه بالعکس و چنین نیست که هر چیزی علت چیزی دیگر باشد. (سجادی، ۱۳۷۳: ۱۰۱۸/۲)

تردیدی نیست، که هر معلولی از هر علتی به وجود نمی‌آید و حتی میان پدیده‌های متعاقب یا متقارن هم، همیشه رابطه علیت برقرار نیست، بلکه علیت رابطه خاصی میان موجودات معینی است. به دیگر سخن، باید میان علت و معلول مناسبت خاصی وجود داشته باشد که از آن به سنخیت علت و معلول تعبیر می‌شود. اما سنخیت و مناسبتی که بین علت و معلول لازم است، در مورد علت‌های هستی‌بخش، و علت‌های مادی و اعدادی تفاوت دارد. (مصباح، ۱۳۶۶: ۶۶/۲)

سنخیت میان علت‌های هستی‌بخش و معالیل آنها را اینگونه می‌توان اثبات کرد که چون علت هستی‌بخش وجود معلول را افاضه می‌کند، و به تعبیری به معلول خودش وجود می‌دهد، باید خودش وجود مزبور را داشته باشد تا به معلولش بدهد، و اگر آن را نداشته باشد نمی‌تواند اعطاء و افاضه کند؛ چرا که معطی الشیء لا یكون فاقدا له. همچنین با توجه به اینکه با اعطاء وجود به معلول، چیزی از وجود علت کاسته نمی‌شود روشن می‌گردد، که علت، وجود مزبور را به صورت کامل‌تری دارد، به گونه‌ای که وجود معلول، شعاع و پرتوی از آن محسوب می‌شود. پس سنخیت بین علت هستی‌بخش و معلول آن، به این معنی است که علت، کمال معلول را به صورت کامل‌تری دارد و اگر علتی در ذات خودش واجد نوعی از کمال وجودی نباشد، هرگز نمی‌تواند آن را به معلولش اعطاء کند. کوتاه سخن آنکه هر معلولی از علتی صادر می‌شود، که کمال آن را به صورت کامل‌تری داشته باشد. (همان)

۱) صدور

صدور از جمله مهم‌ترین و اصلی‌ترین لوازم نظریه علیت و اصل علیت به شمار می‌رود. این فرع در تبیین نوع رابطه علت و معلول در فلسفه جهت اهمیت دارد.

در فلسفه نو افلاطونی، مقصود از صدور، فیض هستی از واحد یا خیر است؛ زیرا واحد ابتدا عقل سپس نفس و سرانجام جهان و موجودات فردی را به ترتیب ایجاد می‌کند. (صلیبا، ۱۳۶۶: ۴۲۰)

فیلسوفان نو افلاطونی مسلمان، صدور عالم را از خداوند براساس نظریه فیض افلوپین توجیه می‌کنند؛ بر این اساس، فیضان وجود از ذات حق، مانند پرتوافکنی خورشید، مقتضای ذات الاهی است. از مشکل‌ترین مباحث فلسفه، چگونگی ربط متغیر به ثابت و متکثر به واحد است. در نظریه فیض وجود، سلسله مراتب عقول و نفوس افلاک سماوی که دقیقا به نحو ترتیبی از هم صادر شده‌اند،

برای حل این مسئله است و «قاعده الواحد»، از مهم‌ترین اصول این نظریه است. (معلمی، ۱۳۸۵: ۲۰۷)

۲) قاعده الواحد

قاعده الواحد یکی از قواعد مهم فلسفی است که در واقع بیانگر یکی دیگر از احکام مربوط به علت و معلول است. این قاعده را بیشتر فیلسوفان مسلمان پذیرفته و در آثار خود مورد بحث و بررسی قرار داده و مفاد آن را برهانی کرده‌اند. این قاعده به دو صورت تقریر می‌شود. به تعبیری، این قاعده دارای دو جهت است؛ یکی اصل و دیگری عکس. اصل قاعده این است. «الواحد لایصدر عنه الا الواحد». از یک چیز فقط یک چیز صادر می‌شود. عکس آن این است که «الواحد لایصدر الا عن الواحد». یک چیز فقط از یک چیز صادر می‌شود. معنای دقیق قاعده این است که یک چیز از یک جهت و از یک حیث فقط می‌تواند منشأ برای یک چیز باشد. چنان‌که معنای دقیق عکس آن این است که جهت و حیثیت واحد یک چیز فقط از یک چیز و نشأت یافته است. جهت واحد یک چیز نمی‌تواند از اشیای مختلف نشأت یافته باشد.

دلیل اصلی این قاعده، قانون «سنخیت» است؛ زیرا براساس قانون سنخیت، بین علت و معلول، سنخیت و رابطه خاصی وجود دارد که بین یکی از آن دو و دیگری نیست. این رابطه نیز از نوع رابطه وجودی است؛ یعنی معلول در اصل و سنخ وجود خود باید هم سنخ با وجود علت باشد. این قاعده که بین علت و معلول سنخیت لازم است، هر چند از قضایای قریب به بدیهی است؛ اما برهان عقلی نیز بر آن وجود دارد؛ و آن این است که اگر بین علت و معلول سنخیت و مناسبت وجود نداشته باشد، لازمه‌اش برهم خوردن قانون علیت است. به عبارت دیگر، لازمه‌اش تحقق هر چیزی از هر چیزی، یعنی علیت هر چیزی برای هر چیزی و معلولیت هر چیزی از هر چیزی است؛ در حالی که این بر خلاف عقل و مشاهدات حسی است. بنابراین، علت باید با معلول خود سنخیتی داشته باشد تا دلیل صدور این معلول خاص از آن علت معین باشد. حال با توجه به قانون سنخیت اگر از علتی که فقط دارای یک جهت است، معلول‌های متعدد که هیچ جهت اشتراک ندارند، صادر گردد، مستلزم محال و اجتماع نقیضین خواهد بود؛ زیرا یا لازمه‌اش این است که علت، واحد حقیقی که فقط دارای یک جهت است نباشد؛ یا معلول‌ها، حقیقتاً متعدد نباشند، در حالی که هر دو خلاف فرض است. (طباطبایی: ۸۷-۸۸)

۳) قاعده امکان اشرف

قاعده امکان اشرف نیز در شمار نتایج و آثار نظریه علیت قرار گرفته است. مفاد این قاعده آن است، که اگر دو موجود امکانی را در نظر بگیریم، که یکی اشرف از دیگری باشد، باید موجود اشرف، در مرتبه‌ای مقدم بر غیر اشرف تحقق یابد و علیتی نسبت به غیر اشرف داشته باشد، پس در صورتی که وجود اشرف برای ما ثابت نباشد، از وجود غیر اشرف می‌توانیم وجود آن را کشف کنیم. این قاعده از

زمان شیخ اشراق، مورد توجه قرار گرفته و استدلال‌هایی نیز برای اثبات آن اقامه گردیده است. (مصباح، ۱۳۶۶: ۱۶۲/۲-۱۶۳) کوتاه سخن آنکه بر اساس قاعده امکان اشرف، در تمام مراحل وجود لازم است ممکن اشرف بر ممکن اخس مقدم باشد. هرگاه ممکن اخس موجود شود، ناچار باید پیش از آن ممکن اشرف موجود شده باشد. (سهروردی، ۱۳۸۵: ۴۹۱)

۴) ضرورت علی

ضرورت میان علت و معلول یکی از مهم‌ترین لوازم نظریه علیت است. بر اساس ضرورت علی همین که علت تامه موجود شد حتماً معلول هم موجود می‌شود وگرنه با وجود علت تامه، عدم معلول تجویز شده است، با این‌که عدم معلول، معلول عدم علت است و با وجود علت امکان ندارد و از قبیل معلول بی‌علت خواهد بود. از دیگر سو هنگامی که معلول موجود باشد وجود علتش ضروری خواهد بود وگرنه عدم علت با وجود معلول تجویز شده است، با این‌که علت، خواه تام و خواه ناقص، اگر معدوم شد از عدمش عدم معلول لازم می‌آید. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۱۷)

نتیجه‌گیری

خلقت که به معنای عام آن عبارت است از ایجاد اشیا و مخلوقات از جانب خداوند، مورد اعتقاد ادیان ابراهیمی، عرفا، متکلمان و فیلسوفان بوده است؛ اما در چگونگی آن اختلاف نظر وجود دارد. فیلسوفان مسلمان مجموعه جهان یا بخشی از آن را قدیم دانسته و در تحلیل چگونگی پدید آمدن موجودات، نظریه علیت را مطرح می‌کنند. میان اصل علیت و نظریه علیت تلازم طرفینی دائمی برقرار نیست. این تلازم از طرف نظریه علیت برقرار است؛ اما از جانب اصل علیت چنین نیست؛ بلکه می‌توان اصل علیت را پذیرفت و در عین حال به نظریه فاعلیت نیز قائل شد. نکته دیگر اینکه اختلاف مکاتب سه گانه فلسفی مسلمان - مشاء، اشراق و حکمت متعالیه - در نوع فاعلیت خداوند، از اختلاف نظر آنها در علم خداوند سرچشمه می‌گیرد. از دیدگاه نظام حکمت مشاء، خداوند فاعل بالعیانیه است؛ زیرا عنایت الهی موجب تحقق موجودات بر طبق نظام احسن است. مطابق با آراء مکتب اشراق فاعلیت خداوند از نوع فاعلیت بالرضاست. گرچه ملاصدرا را طرفدار فاعل بالعیانیه می‌دانند ولی فاعل بالعیانیه مورد نظر وی، فاعل بالعیانیه به معنای عام آن است که نسبت به معنای فاعل بالعیانیه مد نظر مشاء عام‌تر است، به طوری که با فاعل بالتجلی نیز سازگار است؛ بنابراین مطابق با دیدگاه مکتب حکمت متعالیه خداوند فاعل بالتجلی است.

از جمله لوازم نظریه علیت می‌توان به: تلقی رابطه میان علت و معلول به نحو صدور، پذیرش قاعده امکان اشرف، التزام به قاعده سنخیت، قائل شدن به قاعده الواحد و برقراری رابطه ضرورت علی میان علت و معلول اشاره کرد.

در واقع در نظریه فیض (صدور) بنا بر تقریر ابن سینایی که اقتران وجودی دو امر مباین است، شکاف بین خالق و مخلوق باقی است؛ چرا که شیخ الرئیس می‌نویسد: «والفاعل یفید شیئا آخر وجودا

ليس للاخ رعن ذاته و يكون صدور ذلك الوجود عن هذا الذى هو فاعل من حيث لا تكون ذات هو الفاعل قابل لصورة ذلك الوجود و لامقارنة له مقارنة داخله فيه.»(ابن سينا، ۱۴۰۴: ۲۵۹) اين مسأله باعث شد كه ملاصدرا نقص نظام وجودى سينيوى را دريابد و به نظريه تشكيك و سپس وحدت شخصى وجود روى آورد.



فهرست منابع

- ابن سینا، الشفاء(الالهیات)، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی ۱۴۰۴ق.
-، التعليقات، تحقیق عبد الرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
-، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، مقدمه و تصحیح محمد تقی دانش پژوه، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- رقوی، جواد، آفرینش از دیدگاه فارابی و ابن سینا، کلام اسلامی، ۲۳-۳۶، ۱۳۸۴.
- سجادی، سید جعفر، فرهنگ معارف اسلامی، چاپ سوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۱ و ۲ و ۳، ۱۳۷۳.
-، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، چاپ اول، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
- سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۳، ۱۳۷۵.
-، حکمة الإشراف، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳.
-، المشارع و المطارحات، تهران، مجلس شورای اسلامی. کتابخانه، موزه و مرکز اسناد، ۱۳۸۵.
- شیرازی، صدرالمآلهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث، ج ۳ و ۶ و ۷، ۱۹۸۱م.
-، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
-، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- صلیبا، جمیل - منوچهر صانعی دره بیدی، فرهنگ نامه فلسفی، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶.
- طباطبایی، محمد حسین، آغاز فلسفه، قم، بوستان کتاب قم(انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۷.
-، بداية الحکمة، قم، جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیه بقم. مؤسسه النشر الإسلامی.
- لاهیجی، محمد جعفر بن محمد صادق، شرح المشاعر ملاصدرا، قم، بوستان کتاب قم(انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۶.

- مصباح، محمد تقی، آموزش فلسفه، چاپ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ج ۲، ۱۳۶۶.
- مطهری، مرتضی، درسهای اسفار: مبحث زمان (مجموعه آثار استاد شهید مطهری)، ج ۱۲، تهران، صدرا، ۱۳۷۶.
- معلمی، حسن، تاریخ فلسفه اسلامی (پژوهشگران)، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۵.
- نصرتیان اهور، مهدی، بررسی علیت یا فاعلیت خداوند در هستی از منظر آیات و روایات، دانشکده علوم حدیث (قم) ۱۳۸۸.
- همایی، جلال الدین، تجدد امثال و حرکت جوهری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.

