

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال دوازدهم، زمستان ۱۳۹۹، شماره مسلسل ۴۶

بررسی ادله عقلی سنخیت میان خدا و خلق با رویکرد پاسخ به نقدهای استاد سیدان

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۴/۳

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۲/۲۲

* حسن معلمی

** محمد تقی یوسفی

*** محمدامین نعمتی

از احکام علیت، سنخیت بین علت و معلول است و باید در علت، خصوصیتی باشد تا شیء خاصی معلول آن باشد. قایلان به سنخیت، آن را بین هر علت و معلولش جاری می‌دانند؛ لذا بین خداوند متعال که علت اولی می‌باشد و خالق که معالیل حق‌اند، قایل به سنخیت هستند. در مقابل، تفکیکیان قایل به بینونت میان خداوند متعال و خلق بوده، ادله سنخیت را نقد می‌کنند. در این مقاله ضمن بیان مراد از سنخیت، برخی از مهم‌ترین ادله عقلی سنخیت میان خدا و خلق از جمله تلازم نفی سنخیت با جواز صدور هر چیزی از هر چیزی، فاقد شیء معطی شیء نمی‌شود و اطلاق لفظ واحد به یک معنا بر خداوند متعال و خلق مطرح و اشکالات وارده از سوی استاد سیدجعفر سیدان بر این ادله، تحلیل و به صورت انتقادی بررسی شده است. در پایان نتیجه‌گیری شده است که قول به سنخیت بین خدا و خالق عقلاً امری گریزناپذیر است.

واژگان کلیدی: علیت، سنخیت، بینونت، نسبت بین خدا و خلق.

* دانشیار و عضو هیأت علمی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام (h.moallemi57@gmail.com).

** دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام (yosofi@bou.ac.ir).

*** دانشجوی دکتری رشته فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام (mohammadaminnemati2@gmail.com).

مقدمه

در طول تاریخ تفکر بشری و آموزه‌های ادیان، تحقیق و بحث از مبدأ عالم همیشه جایگاه منحصر به فردی داشته و با گذشت زمان، برگسترده‌گی مباحث و عمق‌بخشی به آنها افزوده است. از جمله آن مباحث، نحوه نسبت و ارتباط مبدأ عالم با ماسوای خود است. آیا می‌توان بین مبدأ عالم و ماسوا سنخیت و مناسبتی در وجود و تحققشان تصور و اثبات کرد یا هیچ‌گونه نسبت و اشتراکی نمی‌تواند بین آنها برقرار باشد؟ در تاریخ تفکر بشری می‌توان رد پای آن را تا افکار فیلسوفان یونان باستان پیگیری کرد؛ زیرا این مسئله ارتباط وثیقی با بحث علیت دارد و به نحوی زیرمجموعه آن محسوب می‌شود. بحث علیت، در واقع، به واسطه ارسطو شکل مشخص و روشنی پیدا کرد و از حالت ابهام و نارسایی گذشته خارج شد و همه فیلسوفان بعد از ارسطو تا به امروز مباحثشان درباره علیت به نوعی مرهون مباحث ارسطوست (خادمی، ۱۳۸۱: ۲۲). فیلسوفان اسلامی مبدأ عالم را واجب‌الوجود بالذات می‌خوانند که همه صفات کمالی را داراست و هیچ‌گونه نقص و محدودیتی در آن راه ندارد و در نظام علی- معلولی عالم، واجب‌الوجود بالذات، علة العلل است. و ممکنات معلول بی‌واسطه یا باواسطه اویند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۴۳؛ صدرالمتهلین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/۱۲۲). بر این اساس ویژگی‌ها و قواعدی که بین علت و معلول مطرح می‌شود، درباره واجب‌الوجود بالذات و ممکنات نیز جاری خواهد بود.

در دیدگاه فیلسوفان اسلامی اصل علیت دارای فروعی از جمله سنخیت علی- معلولی می‌باشد؛ بنابراین بین واجب‌الوجود بالذات (خدا) و ممکنات (خلق) نیز قایل به سنخیت شده‌اند. در مقابل برخی علمای اسلامی این مطلب را به تبع رد اصل علیت یا حتی بر فرض قبول اصل علیت مردود شمرده‌اند. از

عمده مخالفان می‌توان به برخی متکلمان اسلامی همچون غزالی در تهافت الفلاسفه (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۲۵-۲۳۱) و فخر رازی در المباحث المشرقیه (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۱/ ۴۶۱-۴۶۸) اشاره کرد؛ همچنین از جمله مخالفان امروزی اصل سنخیت، تفکیکیان هستند. در این مقاله بعد از توضیح اصل سنخیت و ادله عقلی آن، به نقدهای استاد سیدان بر ادله مذکور نیز پرداخته می‌شود. ایشان با نقد سنخیت بین خدا و خلق، بر بینونت تام بین خدا و خلق پای می‌فشارند.

توضیح اصل سنخیت

از این اصل گاهی با لفظ «مناسبت» و گاهی با لفظ «سنخیت» یاد می‌شود. ابن‌سینا در الاهیات شفاء با عنوان فصل فی مناسبه ما بین العلل و مقلولتها (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ص ۲۶۸) بحث می‌کند. در بیشتر آثار فیلسوفان این اصل به عنوان مبنای قاعده الواحد مورد بحث واقع شده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳/ ۱۲۲-۱۲۷؛ طوسی، ۱۴۰۵ الف: ۸۵؛ همو، ۱۴۰۵ ب: ۲۳۷؛ صدرالمآلهین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷/ ۲۳۶). مطابق این اصل 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 باید میان علت و معلول مناسبت خاصی وجود داشته باشد که از آن به سنخیت علت و معلول تعبیر می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۲/ ۶۷). طبق اصل سنخیت عقلاً ممکن نیست معلولی از علتی به وجود آید و هیچ مناسبتی بین آنها نباشد و هیچ خصوصیتی که منشأ تحقق آن معلول باشد، در علت حضور نداشته باشد. برای توضیح بیشتر این اصل و روشن شدن مضمون آن باید بین علل فاعلی هستی‌بخش و علل اعدادی و مادی فرق بگذاریم.

سنخیت بین علت هستی‌بخش و معلول آن به این معناست که علت، کمال

معلول را به صورت افزون‌تری دارد و اگر علتی در ذات خویش واجد نوعی کمال وجودی نباشد، هرگز نمی‌تواند آن را به معلولش اعطا کند؛ یعنی هر معلولی از علتی صادر می‌شود که آن علت کمال آن معلول را به صورت کامل‌تری داشته باشد (همان: ۶۱-۶۹). در حکمت متعالیه بنا بر اصالت وجود، همه موجودات دارای حقیقت واحده وجود هستند و بنا بر تشکیک در حقیقت وجود اختلاف آنها به میزان بهره‌مندی از همان حقیقت واحده برگشت دارد؛ لذا در عالم واقع سلسله‌ای از موجودات در عرض و طول هم تحقق دارند که در سلسله طولی، هر موجودی که کمال وجودی بیشتری دارد، رتبه‌اش بالاتر از دیگری است. هر موجود بالاتری با لحاظ همان کمالاتی که دارد، می‌تواند معلولی را ایجاد کند و چون رتبه معلول از علت خود پایین‌تر است، ممکن است مفهوم مأخوذ از معلول بر علت صدق نکند؛ ولی لازمه‌اش این نیست که کمال آن معلول در علت محقق نباشد.

به عبارتی دیگر هر معلولی دارای دو جهت است: از یک جهت همانند فاعل خویش است و پیوسته از آن حکایت می‌کند. از جهت دیگر چیزی است که مخالف و مابین فاعل خود به شمار می‌رود و ممکن نیست یک علت با معلولش از هر جهت مشابه باشد، چون صدور و علیت بی‌معنا خواهد بود؛ همچنین نمی‌توانند مابین کامل باشند، بلکه باید بین آنها نسبت و مناسبتی برقرار باشد. پس هر معلولی از یک جهت متوجه فاعل و نشان‌دهنده اوست و از جهت دیگر، متوجه خویش و در تنگنای دایره ذات خود محدود می‌باشد. از آن جهت که متوجه فاعل خویش است، «وجود» به شمار می‌آید و از آن جهت که متوجه خویش است، چیزی جز «ماهیت» نمی‌باشد (ابراهیمی دنیانی، ۱۳۸۰: ۲/ ۱۵۰).

بر این اساس رابطه علیت و سنخیت رابطه‌ای وجودی و کمالی است و معلول فقط نشان‌دهنده کمالات فاعل خویش است و این حاکی‌بودن باعث نمی‌شود جهات نقص معلول به علت هم نسبت داده شود؛ چون فاعل فقط کمالات معلول را داراست نه نقایص و جهات عدمی او را (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/۲۰۵ و ۴۱۸-۴۱۹). برخی حکما صراحت دارند که سنخیت بین علت هستی‌بخش و معلولش اگر بدیهی هم نباشد قریب به بدیهی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۲۷۲).

در علل مادی و اعدادی نیز باید بین علل و معالیل آنها سنخیت برقرار باشد؛ چون برخی از ادله‌ای که مثبت سنخیت است، هر نوع علت و معلولی را شامل می‌شود؛ اما در علت مادی و اعدادی، سنخیت به معنای دارا‌بودن کمال معلول نیست؛ چون این نوع علل، معطی وجود معلول نیستند تا بر کمال آن دارا باشند، بلکه سنخیت در علت مادی که قابل صورت جدید است، به این معناست که هر وجود مادی معینی، قابلیت و استعداد خاصی دارد و می‌تواند انواع خاصی از صورت را قبول کند نه اینکه هر ماده‌ای بتواند هر صورتی را قبول کند و مستعد پذیرش هر نوع جدیدی باشد؛ لذا در عرف می‌گویند: «گندم از گندم بروید، جو ز جو». در علل اعدادی مجازی نیز امر به همین منوال است؛ یعنی علل اعدادی که نه علت هستی‌بخش هستند و نه حقیقی، نمی‌توانند معدّ برای هر پدیده‌ای باشند، بلکه باید بین آنها مناسبت خاصی وجود داشته باشد.

نکته‌ای که باید مورد توجه قرار گیرد، این است که در غیر علل هستی‌بخش مناسبت بین علت و معلول نیاز به تجربه دارد و بدون تجربه با صرف تأمل عقلانی نمی‌توان آن را تشخیص داد و ممکن است ابزاری هم برای تجربه نداشته باشیم و علوم تجربی در رسیدن و کشف مناسبات پدیده‌ها ناتوان باشد؛ ولی همه

اینها باعث نمی‌شود از اصل سنخیت بین علت و معلول دست برداریم. لذا اگر در مشاهدات تجربی به مناسبت بین پدیده‌ها رسیدیم و در مشاهدات بعدی آن مناسبت را نیافتیم، باز دلیل بر نقض قاعده سنخیت نیست؛ بلکه وقتی انسان پس از مشاهده و اعمال آزمایشی در چند مورد بالخصوص نتیجه آزمایشی خود را تعمیم می‌دهد، به سایر مواردی که شخصاً تحت آزمایش در نیامده است، این تعمیم معلول قبول قبلی «اصل تشابه طبیعت» است. اصل تشابه طبیعت یعنی «طبیعت در شرایط کاملاً مساوی در همه جا و همه وقت جریان واحدی دارد.» و این اصل چیزی جز «اصل سنخیت علی و معلولی» نیست و اساساً قانون سنخیت یک قانون صرفاً عقلی است. با تجربه نه می‌توان آن را اثبات کرد و نه می‌توان آن را رد کرد و نه علوم می‌توانند از آن بی‌نیاز باشند (مطهری، ۱۳۹۱ الف: ۳/۲۳۳-۲۳۵).

از بیان فوق روشن می‌شود اگر ما با صرف عقل نتوانیم به مناسبت اشیا مادی برسیم، دلیل بر عدم جریان قاعده در آنها نیست؛ چون شأن اصل سنخیت همچون اصل علیت، کشف علل جزئی نیست و به این بهانه نمی‌توان مجرای قاعده را مختص علل هستی‌بخش و معلول آنها دانست (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۲۷۲؛ قدردان قراملکی، ۱۳۸۷: ۷۵ و ۷۹-۸۰).

ادله عقلی سنخیت میان خدا و خلق

طرفداران سنخیت بین علت و معلول ادله عقلی متعددی برای اثبات مرادشان آورده‌اند و گاهی به تأییدهایی از ادله نقلی بر مطلب خود روی آورده‌اند. در این مقاله برخی از مهم‌ترین ادله عقلی آنها را به همراه میزان دلالت آنها بر سنخیت و اشکالاتی که مخالفان به‌ویژه تفکیکیان مطرح کرده‌اند، بیان و بررسی می‌کنیم.

دلیل نخست: تلازم نفی سنخیت با جواز صدور هر چیزی از هر چیزی

علامه طباطبایی (ره) در نهاية الحکمة در ضمن اثبات قاعده الواحد می‌فرماید: «باید میان علت و معلول سنخیت ذاتی برقرار باشد. سنخیت میان علت و معلول خاص، صدور معلول معین از یک علت معین را موجب می‌گردد و اگر در علت، سنخیت میان علت و معلول لازم و معتبر نبود، هر چیزی می‌توانست علت برای هر چیزی واقع شود و هر شیئی می‌توانست معلول هر شیئی شود» (طباطبایی، ۱۳۱۶: ۳/۶۴۲). مرحوم آشتیانی در مقدمه اصول المعارف می‌فرماید: «جاعل بالذات، مفیض وجود معلول خود است و ترتب هر معلول بر علت خود توقف دارد بر وجود مناسبت و سنخیتی که با آن جهت معلول خاص از علت خود صادر شود و اگر این مناسبت نباشد، لازم آید صدور کل شیء عن کل شیء» (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۲۱۸). همچنین علامه در المیزان می‌فرماید: «فلاسفه گفته‌اند میان علت و معلول یک سنخیت وجودی و رابطه ذاتی برقرار است که به واسطه آن گویا وجود معلول مرتبه نازلی از وجود علت و وجود علت مرتبه عالی از وجود معلول می‌باشد و مقتضای اصالت وجود و تشکیک در حقیقت وجود، جز این نیست. آنها در بیان قاعده گفته‌اند اگر میان معلول و علتش تناسب ذاتی برقرار نباشد و ویژگی واقعی نباشد که این دو را به هم اختصاص دهد، نسبت علت به معلولش مانند نسبت علت به امور دیگر خواهد بود. در این صورت استناد دادن صدور معلول به علتش وجهی نخواهد داشت. نظیر این برهان در مورد معلول نسبت به سایر عللش نیز جاری می‌شود و رابطه خاص میان معلول با هر یک از آن علل را ثابت می‌کند» (طباطبایی، ۱۴۲۵: ۱۳/۱۹۰).

تقریر این دلیل گاهی به نحوی است که سنخیت بین علت مفیض و معلولش را ثابت می‌کند. زمانی که گفته می‌شود علت مرتبه عالی معلول است و معلول

مرتبه نازله آن، این دلیل می‌تواند درباره همه علل و معالیل آنها جاری باشد؛ همان طور که از ذیل کلام علامه در المیزان مستفاد است. در این دلیل به تلازم بین عدم سنخیت بین علت و معلول و جواز صدور هر چیزی از هر چیزی تکیه شده است و صدور هر چیزی از هر چیزی عقلاً محال است؛ پس بین علت و معلول باید سنخیت باشد؛ زیرا وقتی سنخیت بین علت و معلول برقرار نباشد، لازمه‌اش این است که نسبت علت به آن معلول و سایر معالیل مساوی باشد و در عین حال آن معلول را ایجاد کرده و معلول دیگر را ایجاد نکرده است؛ همچنین نسبت یک معلول به علت خود و سایر علل مساوی باشد و در عین حال معلول از این علت خاص صادر شده و از علت دیگر صادر نشده است و این همان ترجیح بلا مرجح است؛ لذا می‌توان گفت: یکی از لوازم فاسد نفی سنخیت بین علت و معلول ترجیح بلا مرجح است.

اشکال

صاحب کتاب «توحید از نگاه وحی، فلسفه و عرفان» در نقد این دلیل چنین آورده است: «مصادق این قاعده در جایی است که علتی که موجد معلول است، علت طبیعی باشد؛ زیرا در فاعل طبیعی، معلول از درون علت به وجود می‌آید؛ به تعبیری دیگر معلول مرتبه نازله علت است و از دل علت بیرون می‌آید، مانند حرارت و آتش. پس در این گونه علل و معالیل بدیهی است که باید میان آنها تناسب و سنخیت باشد؛ اما در مورد علت ارادی و فاعل بالاراده و المشیئة چنین نیست که فعل فاعل ارادی مرتبه نازله او باشد؛ بنابراین فاعلیت خدای تعالی که بالمشیئة و الاراده است، تخصصاً از تحت قاعده خارج خواهد بود نه اینکه قاعده عقلی در این مورد تخصیص خورده باشد...؛ در نتیجه استدلال به سنخیت میان علت و معلول طبیعی نمی‌تواند ناقض نظریه بینونت و مثبت نظریه سنخیت خالق

و مخلوق باشد. البته روشن است که مخلوقات بر اساس اسباب و مسببات است... یعنی در این امور میان علت و معلول سنخیت وجود دارد...؛ اما این بدان معنا نیست که این نظام بر اراده خدای تعالی نیز حاکم باشد، بلکه در همه حال اراده حکیمانه خداوند متعال در نظام آفرینش حاکم مطلق است. پس چنانچه امری همواره از سببی خاص به وجود آید، دلیل نمی‌شود که از غیر آن ممکن نیست. خداوند متعال در همین نظام موجود، اموری را به صورت خارج از نظام متعارف ایجاد می‌کند تا مردم... هیچ چیزی را تمام‌شده ندانند؛ چراکه دست خدا همواره باز و اراده او حاکم است» (سیدان، ۱۳۹۱: ص ۶۸-۶۹).

وی در ادامه در جواب این اشکال که در فاعلیت بالاراده هم سنخیت لازم است، مثل انسان که بین داشته‌های وی و افعالش سنخیت وجود دارد، مثلاً یک فقیه هیچ گاه با ملکه فقاقت نمی‌تواند مسائل ریاضی را حل کند، می‌گوید: اولاً تشبیه فاعلیت بالاراده خداوند متعال به فاعلیت بالاراده انسان درست نیست؛ چون فاعلیت خداوند متعال همچون ذاتش با سایر موجودات بینونت تام دارد. ثانیاً اراده انسان سنخیت تام با فعل او ندارد؛ زیرا انسان افعالی متضاد انجام می‌دهد و به همین جهت است که افعال انسان قابل پیش‌بینی نیست؛ انسان در اراده خویش آزاد و مختار است و می‌تواند انجام یا ترک فعلی خاص را اراده کند (همان: ص ۷۰).

بررسی

اولاً خود مستشکل در کتاب مذکور بر تخصصی شدن علوم و مباحث اعتقادی تأکید دارند و بر تحقیق روشمند پا می‌فشارند (همان: ۲۵-۳۴). لازمه چنین سخنی التزام به روش تحقیق در گزاره مورد بحث است. اصل سنخیت یک مسئله خالص عقلی است. مستشکل با چه دلیلی جریان آن را در امور طبیعی بدیهی

می‌شمارد؟ اگر این از راه تجربه به دست آمده است، گفتیم صرف تجربه به تنهایی نمی‌تواند قاعده کلی ارائه دهد و اگر از راه تجربه به قاعده کلی رسیدیم، حتماً پیش فرض عقلی دارد. مستشکل باید آن پیش فرض عقلی را بیان کند و واقعیت این است که آن پیش فرض چیزی جز اصل کلی سنخیت بین علت و معلول نیست.

ثانیاً فلاسفه از سنخیت میان علت و معلول طبیعی، سنخیت بین خالق و مخلوق را اثبات نمی‌کنند که مستشکل به آنها نسبت داده است (همان، ص ۶۹)؛ بلکه آنها تصریح دارند چه بسا در امور طبیعی نتوانیم معلول خاص علت خاص و بالعکس را تشخیص دهیم، با اینکه اصل کلی سنخیت در امور طبیعی هم جاری است؛ به عبارت دیگر نه با تشابه سبب و مسبب‌های طبیعی اصل سنخیت اثبات می‌شود و نه با عدم تشابه آنها می‌توان اصل سنخیت را نفی کرد.

ثالثاً لازمه قول به سنخیت محدود کردن حاکمیت و قدرت علی‌الاطلاق خداوند متعال نیست، بلکه حاکمیت خداوند جاری بر همان خواص ذاتی اشیاست و اگر امری در دید محدود ما - که علم به تمام علل و اسباب اشیا و خواص آنها نداریم - غیر متعارف باشد، به معنای خلاف سنخیت بودن آن نیست؛ چون واضح است عدم وجدان دلیل بر عدم وجود نیست؛ یعنی وقتی پدیده‌ای غیر متعارف به نظر می‌رسد، دلیل بر عدم سنخیت آن با علتش نیست، بلکه می‌یابیم که به علت حقیقی آن علم نداریم و به خصوصیتی که باعث صدور این معلول از علتش شده است، آگاه نیستیم.

رابعاً فاعل بالاراده بودن به معنای فعل بی‌منشأ و غایت نیست. قبول داریم که فاعل بالاراده ممکن است فعل یا ترک یک فعل خاصی را قصد کند؛ ولی اگر

بگوییم هر یک از فعل یا ترک هیچ سنخیتی با اراده و داشته‌های آن فاعل ندارد و هر دو نسبت به او یکسان است و در عین حال یکی را انتخاب و دیگری رها کرده است، این همان ترجیح بلامرجح است. در این امر فرقی بین واجب متعال و انسان که فاعل بالاراده است، وجود ندارد؛ زیرا ممتنع بالذات در هیچ موطنی شأنیت تحقق ندارد. پس اگر به بهانه اثبات اختیار علی الاطلاق بر خداوند متعال، سنخیت بین ذات متعال و افعالش را نفی کنیم، افعال الهی را بی‌ملاک و حکمت و عدالت را از خدا نفی نموده‌ایم؛ همچنین روشن است وقتی امری فی‌نفسه محال و ممتنع شد، عدم تعلق قدرت و اراده خداوند در آن، محدودساختن قدرت و حاکمیت ارادی و علی الاطلاق نیست.

خامساً در جای خود ثابت شده است در امور مادی علت هستی‌بخش نداریم (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۴۳؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۶۳۸-۶۳۹؛ فیض‌کاشانی، ۱۳۷۵: ۶۷؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۲/۶۰۷-۶۱۰)؛ لذا در طبیعت هیچ وقت علت، معلول خود را به وجود نمی‌آورد و در امور طبیعی معنا ندارد معلول مرتبه نازل‌تر علت خود باشد، بلکه آنچه در طبیعت آن را علت می‌خوانیم، معداً است و زمینه‌ساز فاعل مجرد است تا معلول مناسب خود را ایجاد کند.

دلیل دوم: عدم امکان فاقدشی‌بودن معطی شیء

بخشنده همیشه چیزی را می‌بخشد که خود آن را داراست؛ زیرا اعطای شیء از روی فقدان هرگز امکان‌پذیر نیست (سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۷۰ و ۶۰۴). صدق این قاعده در مورد علت فاعلی که آن را مهم‌ترین علت از علل چهارگانه دانسته‌اند، جای هیچ‌گونه شبهه و انکار نیست. مفاد این قاعده از نظر حکمای الهی در نهایت اعتبار و استحکام است بدین جهت است که گفته‌اند: تمام کمالات معلول به نحو لفّ و بساطت در علت موجود است و هیچ‌گاه نمی‌توان کمالی را در

معلول جست و جو نمود که در علت نباشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۱/۳۶۹).

سنخیت مورد ادعا بین علت هستی بخش و معلولش به صورت عام و بین خدا و خلق به صورت خاص نیز به همین معناست؛ یعنی خداوند متعال که فاعل جمیع ماسوا می باشد، باید مطابق همان قاعده عقلی و بدیهی، واجد کمالات کل مخلوقات باشد و معلول، مثال و مرتبه نازله علت فاعل به شمار آید (طباطبایی، ۱۴۲۵: ۱۳/۱۹۰).

بسیط الحقیقه کل الاشیاء نیز مطابق اصالت وجود و تشکیک خاصی به همین معناست. ملاصدرا در اسفار می گوید: «وجود مطلق کل الاشیاء است به نحو بسیط و دلیل آن این است که وجود مطلق، فاعل هر وجود مقید و کمال آن است و مبدأ هر فضیلتی، خود به آن فضیلت سزاوارتر است از صاحب مبدأ» (صدر المتألهین شیرازی، ۱۹۸۱، ۶/۱۱۶). ایشان در باب صفات واجب الوجود و اثبات علم حق تعالی به ذات خویش نیز از قاعده «معطی شیء فاقد شیء نمی شود»، استفاده کرده و به فطری و بدیهی بودن آن تصریح دارد (همو، ۱۳۵۴: ۱۹) و «و هو تعالی عالم بالذات إذ منه وجود عالمی الذات أخذ» (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹: ۳/۵۶۱).

اشکال

در نقد این دلیل چنین آورده شده است: «این قاعده نسبت به علتی صحیح است که معلول آن تنزّل وجودی یا ترشح وجودی از علت باشد. در این صورت است که معطی چنین معلولی نمی تواند فاقد آن باشد؛ ولی اگر مقصود از علت، فاعل تامّ - یعنی خدای تعالی - باشد که فاعلیت بالاراده و المشیّة دارد و «لا من شیء» ایجاد می کند، این مطلب صحیح نیست و خداوند متعال تخصصاً - و نه تخصیصاً - از تحت این قاعده عقلی بیرون است. این قاعده را می توان درباره

خداوند متعال و فاعل مختار به این صورت تصحیح کرد: معطی شیء باید قادر بر آن باشد. روشن است کسی که چیزی را به کسی می‌دهد، بر آن قدرت دارد. بر این اساس خداوند متعال هم با اقتدار و سلطنت تامّ و به مشیّت و اراده خویش خلق را ایجاد می‌کند؛ اما این به هیچ وجه بر سنخیت میان خالق و مخلوق دلالت نمی‌کند» (سیدان، ۱۳۹۱: ۷۳-۷۴).

بررسی

اولاً اگر قرار باشد فقط فاعل‌های غیر تامّ و غیر مختار را مشمول این قاعده بدانیم و فاعل تامّ مختار را که فاعل هستی‌بخش است، از تحت این قاعده بیرون بدانیم، نوعی تخصیص خواهد بود، نه تخصص؛ زیرا تخصص در جایی مطرح است که موضوع قضیه از اول شامل آن شیء خارج نشود؛ در حالی که معطی شیء شامل هر علتی که شأنیت اعطا دارد، می‌شود، چه فاعل تامّ مختار باشد و چه غیر آن؛ بنابراین خارج کردن برخی افراد از تحت این عامّ تخصیص است نه تخصص و چون قاعده عقلی و یقینی است، باید میزان دلالت دلیل دالّ بر این قاعده را سنجد که آیا شامل همه فاعل‌ها می‌شود یا باید برخی از آنها را از تحت قاعده بیرون دانست و قاعده را به طوری تقریر کرد که شامل آنها نشود؟

ثانیاً این قاعده تخصیص نخورده است. درباره امور مادی که خود مستشکل قبول دارد، باید بین علت و معلول سنخیت باشد (همان، ۶۸)؛ چون نمی‌تواند انکار کند که هر وقت گندم می‌کاریم، گندم می‌روید. قس علی هذا. اما در مورد علل مجرد و خصوصاً خالق، اگر به مراد از سنخیت توجه شود، آنجا نیز لزوم سنخیت بین علت و معلول را تصدیق خواهد کرد؛ چراکه مراد از سنخیت این نیست که خالق، مخلوق را با همان محدودیت و نقایص در خود داشته باشد یا اینکه مخلوق جزئی از خالق باشد و امثال اینها که اگر این چنین بود، خالق و علة‌العلل،

دیگر واجب و غنی بالذات نخواهد بود، بلکه می‌شود ممکن از ممکنات؛ لذا مراد از سنخیت این است که خالق موجودی بالاتر و کامل‌تر از مخلوق باشد؛ به نحوی که هر کمال وجودی که در مخلوق هست، بالاترین مرتبه آن در خالق هست که منشأ ایجاد چنین مخلوقی می‌باشد و این هیچ محذور عقلی ندارد؛ چون در مخلوق، هر کمالی با محدودیت‌هایی همراه است؛ ولی در خالق، هر کمالی در حدّ بی‌نهایت و وجوب و بدون هیچ محدودیتی وجود دارد و از فقر وجودی مخلوق، فقر وجودی خالق لازم نمی‌آید - چنانچه مستشکل از سنخیت بین خالق و مخلوق چنین برداشتی دارد (همان: ۷۳) - چون اولاً مراد از اشتراک در حقیقت وجود، اشتراک در اصل واقعیت‌داشتن هر دو در خارج است نه اشتراک در نحوه وجود؛ لذا وجود مخلوق، امکانی و فقری و وجود خالق، وجوبی و غنایی است و هیچ یک از امکان و وجوب در اصل حقیقت وجود اخذ نشده‌اند که اگر چنین بود، همه موجودات یا واجب بودند یا ممکن، در حالی که واقع خلاف آن است. ثانیاً مراد از سنخیت، سنخیت در کمال وجودی است نه نقص وجودی؛ به عبارت دیگر سنخیت آنها در جهت وجودی است نه جهت عدمی و فقر ممکن و مخلوق جهت عدمی اوست و هیچ جهت عدمی در خالق و واجب وجود ندارد تا بین آنها از این جهت سنخیتی لازم آید.

این مطالب زمانی به آسانی پذیرفتنی خواهد بود که اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تشکیک در حقیقت وجود و وجود رابط معلول را درست تصور کرده باشیم، نه اینکه حقیقت وجود بگوییم و ماهیت دارای وجود بفهمیم و سنخیت در حقیقت وجود بگوییم و سنخیت در ماهیت و حدود عدمی بفهمیم.

ثالثاً عللی که تخصصاً از تحت عنوان معطی الشیء خارج می‌شود، علل مادی

و اعدادی است نه فاعل تامّ ارادی؛ چون علل مادی و اعدادی اساساً معطی و هستی‌بخش نیستند.

رابعاً به چه ملاکی بین فاعل تامّ که فاعلیت بالارادة و المشیئة دارد و غیر آن فرق قایل شده‌اید؟ ظاهراً جواب ایشان این است که فاعل تامّ چون قدرت علی الاطلاق دارد، می‌تواند موجودی را که هیچ سنخیتی با او ندارد، بیافریند و اگر بگوییم نمی‌تواند، قدرت او را محدود کرده‌ایم و نظام عالم را بر اراده خداوند حاکم دانسته‌ایم؛ در حالی که این اراده حکیمانه خداوند است که در همه حال، در نظام آفرینش حاکم مطلق است. در بررسی این جواب می‌گوییم: آیا این موجودی که خلق کرده است، خالق از نظر کمالات وجودی از آن بالاتر است یا نه؟ اگر بگویید: هر دو واقعیت خارجی‌اند و خالق از نظر کمالات وجودی بالاتر از مخلوق خود است و اگر مساوی با او یا پایین‌تر از او بود، نمی‌توانست چنین موجودی را خلق کند، گوییم مراد از سنخیت نیز همین است و اگر بگویید: هر دو واقعیت خارجی‌اند و وجود دارند، ولی متباین به تمام ذات هستند، باید روشن کنید که از نظر ماهیت متباین‌اند یا از نظر وجود؟ ظاهراً مرادتان تباین در حقیقت وجود است و اگر مرادتان از تباین در حقیقت وجود این باشد که خالق در عالم خارج وجودی جدا دارد و مخلوق وجودی جدا و هیچ کدام جزء دیگری نیستند، این را ما هم قبول داریم؛ ولی این تغایر در وجود خارجی است نه تباین در حقیقت وجود. اگر مرادتان از تباین در حقیقت وجود، این باشد که هر دو واقعیت خارجی‌اند، ولی در همین واقعیت خارجی داشتن، هیچ وجه اشتراکی با هم ندارند، می‌گوییم: این به بداهت عقلی محال است؛ چون ما مفاهیم مشترکی از هر دو اخذ و بر هر دو به یک معنا حمل می‌کنیم و این نشان از

وحدت داشتن آنها در حقیقت آن مفاهیم است و یکی از آن مفاهیم، مفهوم وجود است که بر هر دو حمل می‌شود و این نشان وحدت داشتن آنها در حقیقت وجود است، گرچه در اوصاف آن همچون وجوب و امکان متفاوت باشند. توضیح بیشتر این مطلب در بررسی نقد دلیل سوم بیان می‌شود.

خامساً لازمه قدرت علی الاطلاق داشتن و حاکم مطلق بودن خالق این نیست که بتواند چیزی که کمال وجودی آن را ندارد، خلق کند؛ چون وقتی روشن شد که ایجاد چنین چیزی فی نفسه محال است، این دیگر تحدید قدرت خدا نیست، بلکه خود امر فی نفسه ممتنع است و قدرت خدا بر ممتنعات تعلق نمی‌گیرد (میرداماد، ۱۳۶۷: ۲۵۸).

سادساً سنخیت با «لا من شیء» خلق کردن خدا منافاتی ندارد؛ چون «لا من شیء» خلق کردن به این معناست که خداوند متعال چیزی که اصلاً وجود نداشته و معدوم بود، ابداعاً و ابتداءً خلق کند (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱/۱۷۹)؛ ولی منافاتی ندارد که خداوند کمال وجودی آن شیء را به نحو برتر در ذات خود داشته است. برای تقریب به ذهن اگر به افعال و اعمال خودمان توجه کنیم، می‌توان این مطلب را به‌خوبی تصور کرد؛ مثلاً وقتی سخن می‌گوییم، اصوات و الفاظی را در عالم خارج ایجاد می‌کنیم و آنها را که قبل از این معدوم بودند، وجود می‌بخشیم، ما آنها را از چیزی تبدیل نکردیم؛ ولی در عین حال کمال وجودی برتر آنها در نفس ما موجود است.

دلیل سوم: اطلاق برخی الفاظ به یک مفهوم بر خدا و خلق

حکایت مفهوم واحد از اشیای مختلف، نشانه اشتراک آنها در حقیقت آن مفهوم است؛ زیرا مفهوم واحد از اشیای متباین انتزاع نمی‌شود. بنابراین اگر لفظ واحدی به یک معنا بر اشیایی حمل شود، کاشف از سنخیت و اشتراک در

حقیقت میان آن اشیا خواهد بود؛ مثلاً وقتی لفظ «وجود» را هم بر خدای تعالی و هم بر مخلوقاتش به یک معنا اطلاق می‌کنیم، نشان‌دهنده اشتراک آنها در حقیقت وجود است و آنها در حقیقت واحد داشتن، با هم متحدند و با هم سنخیت دارند و نهایتاً در نحوه وجود از هم مختلف‌اند؛ زیرا وجود خداوند متعال، وجوبی و وجود ممکنات، فقری و امکانی است؛ به عبارت دیگر اگر وجود خالق و وجود مخلوق بینونت تام داشته و در واقعیت خارجی بودنشان هیچ وجه اشتراکی نداشته باشند و در عین حال ما مفهوم واحدی را از هر دو اخذ و بر آنها حمل می‌کنیم، لازمه‌اش آن است که مفهوم واحد از آن جهت که واحد است، از مصادیق متباین از آن جهت که متباین‌اند، انتزاع شده و بر آنها حمل شود و چنین چیزی محال است (همان، ۱۹۸۱: ۱۶/۶؛ طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۹/۱).

اشکال

«اطلاق لفظ واحد به یک مفهوم بر اشیاى مختلف در معقولات اولی - که عروض و اتصاف آنها نسبت به محمول در خارج است - بیانگر سنخیت است؛ اما اگر لفظ از معقولات ثانی باشد - که محمول مابازای خارجی ندارد - مثبت سنخیت نخواهد بود و عقلاً الفاظی را که از معقولات ثانیه هستند - مثل ماهیت، وجود، موجود و... - بر موضوعات مختلف و متباین اطلاق می‌کنند؛ مثلاً عرض - یعنی إن وجد، وجد فی الموضوع - بر مقولات متباینه که با یکدیگر تباین بالذات دارند - مثل کم، کیف و... - اطلاق می‌شود، بدون اینکه اشتراک در لفظ عرض سبب ایجاد اشتراک در حقیقت بین اعراض مختلف شود... می‌توان «طارد العدم» را هم - که مفهوم واحد است - به خدای تعالی و اشیاى دیگر اطلاق کرد؛ چراکه همه موجودات و واجب متعال، در نفی عدم، اشتراک دارند و این معنای واحد به حقیقت بر همه آنها صدق می‌کند؛ بنابراین اطلاق «موجود» به معنای واحد بر

خدای تعالی و کائنات، مثبت سنخیت و اشتراک در حقیقت نخواهد بود...»
(سیدان، ۱۳۹۱: ۷۱).

بررسی

اولاً مستشکل از روشی که در پاسخ‌گویی به مخالفان بر آن پای می‌فشارد، عدول کرده است، چون در مقام نقد دلیل مذکور، از دستاورد تفکر فیلسوفان اسلامی که حاصل قرن‌ها دقت نظر و بحث فلسفی آنهاست، کمک گرفته است و آن بحث تفکیک بین مفاهیم و نحوه دلالت آنها بر مصادیق خودشان است؛ در حالی که وی معتقد است «برای پاسخ‌گویی به شبهات منکران و ملحدان هیچ نیازی به فلسفه مصطلح نیست» (همان: ۲۴). وی برای پاسخ‌گویی از دلیلی که طبق مبانی فیلسوفان اسلامی بیان شده است، از معارف عقلی اهل بیت علیهم‌السلام استفاده نکرده است. با این وجود چگونه می‌تواند برای پاسخ‌گویی از شبهات ملحدان و منکران از فلسفه بی‌نیاز باشد، با توجه به این مهم که طرز تفکر منکران و ملحدان و مخصوصاً اندیشمندان آنها بسیار پیچیده و متفاوت از متفکران اسلامی است. پس برای پاسخ‌گویی به چنین افرادی نه تنها باید از معارف اهل بیت علیهم‌السلام و فلسفه اسلامی بهره جست، بلکه سال‌ها باید وقت صرف کرد و به نحوه تفکر و اندیشه آنها پی برد تا پاسخی اساسی و درخور به آنها داد.

ثانیاً استحاله اخذ مفهوم واحد بما هو واحد از امور متباین بما هو متباین، تخصیص‌بردار نیست؛ زیرا دلیل آن اختصاصی به معقولات اولی ندارد، بلکه شامل همه مفاهیم می‌شود؛ انتزاع یک مفهوم از یک مصداق و نیز صدق یک مفهوم بر یک مصداق، به اعتبار ویژگی‌ای است که در آن مصداق وجود دارد. در غیر این صورت می‌بایست هر مفهومی از هر مصداقی انتزاع شود و هر مفهومی بر هر مصداقی منطبق شود و این به نفعی علم می‌انجامد. توضیح اینکه اگر یک

مفهوم را در نظر بگیریم که از دو مصداق انتزاع شده است و بر هر دو صدق می‌کند- مثلاً مفهوم وجود هم بر خالق و هم بر مخلوق صدق می‌کند- چند حالت تصور می‌شود:

۱. در صدق مفهوم وجود، فقط خصوصیت واجب معتبر باشد، مانند آنکه مفهوم وجود فقط از غنای بالذات که ویژگی خاص خالق است و در مخلوق نیست، حکایت کند. اگر این فرض درست باشد، مفهوم وجود بر مخلوق صدق نخواهد کرد؛ چراکه مخلوق غنی بالذات نیست و ملاک صدق مفهوم وجود را ندارد؛ حال آنکه بنا بر فرض، مفهوم وجود، بر مخلوق نیز صدق می‌کند. پس این احتمال خلاف فرض است.

۲. در صدق مفهوم وجود، فقط خصوصیت مخلوق معتبر باشد، مانند آنکه آن مفهوم فقط از فقر که ویژگی خاص مخلوق است و در خالق یافت نمی‌شود، حکایت کند. این فرض نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا در این صورت مفهوم وجود بر خالق که فاقد آن خصوصیت است، صدق نخواهد کرد. این احتمال نیز به خلاف فرض انجامید.

۳. خصوصیت هر یک از خالق و مخلوق در مفهوم وجود اخذ شده باشد. در این صورت بر هیچ کدام صدق نخواهد کرد و این نیز خلاف فرض است.

۴. خصوصیت هیچ یک از خالق و مخلوق در مفهوم وجود اخذ نشده باشد؛ به این صورت که از قدر مشترک بین آن دو اخذ شده باشد. در این صورت مفهوم وجود بر هر دو قابل صدق خواهد بود.

از بررسی حالات چهارگانه به دست می‌آید که یک مفهوم در صورتی بر مصادیق متعدد منطبق می‌گردد که از قدر مشترک میان آنها انتزاع شده باشد، نه از

جهت کثرت آنها؛ به عبارت دیگر مفهوم واحد بما هو واحد، نه از امور کثیر بما هو کثیر قابل انتزاع است و نه بر آنها منطبق می‌شود (شیروانی، ۱۳۸۶: ۱/ ۱۰۰-۱۰۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۱: ۳۰).

بنابراین اگر به معنای مثال‌هایی که زده است، خوب دقت کند، معلوم می‌شود این مفاهیم از وجه اشتراک میان مصادیق مختلف اخذ شده است نه از جهت افتراق آنها؛ مثلاً عرض که بر کم و کیف... حمل می‌شود، از آن جهت است که همه آنها در خارج یک وجه اشتراکی دارند و آن وجه اشتراک «موجود فی موضوع» بودن است و از این حیثیت آنها حکایت می‌کند، نه اینکه مفهوم «عرض» و «موجود فی موضوع» بودن بر آنها صدق کند؛ ولی در عالم خارج هیچ وجه مشترکی نداشته باشند که اگر چنین باشد، از هر مصداقی، هر مفهومی قابل انتزاع خواهد بود و هر مفهومی بر هر مصداقی می‌تواند حمل شود و این بدان معناست که ما در انتزاع مفاهیم از مصادیق و حمل آنها بر مصادیق خود هیچ ملاکی نداشته باشیم. بله ممکن است برخی مفاهیم مابازای مستقل داشته باشند، مثل مفاهیم ماهوی و برخی دیگر مابازای مستقل نداشته باشند، مثل معقولات ثانیه فلسفی.

ثالثاً این نقد، معلول عدم توجه به دلیل مذکور در نکته دوم و همچنین ناشی از عدم توجه دقیق به فرق بین معقولات اولی و معقولات ثانیه فلسفی است. شما گفته‌اید: معقولات ثانیه مابازای خارجی ندارند؛ در حالی که حق این است که معقولات ثانیه مابازای خارجی مستقل ندارند؛ یعنی عقل با بررسی عقلانی موجودی، جهاتی را در آن تشخیص می‌دهد و به حسب آن جهات، مفاهیمی را از آن انتزاع و بر آن حمل می‌کند، گرچه آن جهات عقلی دال بر جهات عینی

نباشد و همه آن جهات در خارج به وجود واحد بسیط موجود باشند، ولی این به معنای مابازانداشتن معقولات ثانیه و بی‌ملاک بودن انتزاع و صدق آنها نیست. رابعاً اگر بر فرض، مطلب مذکور مخصوص مفاهیم اولی باشد، طبق اصالت وجود، «مفهوم وجود» از معقولات اولی خواهد بود؛ چون واقعیت خارجی اولاً و بالذات مابازای مفهوم وجود است و مفهوم وجود بدون هیچ مسامحه و مجازی از واقعیت خارجی حکایت می‌کند؛ لذا این مفهوم وجود است که مابازای خارجی مستقل دارد و مفاهیم ماهوی از حدود آن انتزاع می‌شود نه از حقیقت و متن واقعیت خارجی؛ از این رو واقعیات خارجی ثانیاً و بالعرض مصادیق مفاهیم ماهوی‌اند. نتیجه اینکه آنچه ما به ازای خارجی مستقل ندارد، مفاهیم ماهوی‌اند نه مفهوم وجود (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲/۲۳۵، ۷/۲۹۴).

خامساً اینکه می‌گوید: طارداً العدم بودن به یک معنا هم بر خداوند متعال و هم بر مخلوقات حمل می‌شود، اگر این صدق و حمل بی‌ملاک است؛ یعنی هیچ خصوصیت مشترکی در این دو نیست و در عین حال مفهوم واحد بر آنها صدق می‌کند- لازمه این سخن آن است که طارداً العدم بتواند بر معدوم هم صدق کند، یعنی بر نقیض خود؛ فالملزوم باطل کلازمه و اگر بگویید ملاک دارد و ملاکش همان عروض وجود بر خداوند و مخلوقات است؛ ولی در حقیقت و ذات هیچ اشتراکی با هم ندارند، لازمه این سخن، ماهیت‌داشتن خداوند است که ماهیت و حقیقت خدا متباین بالذات با ماهیت مخلوقات است و شما از چنین چیزی ابا دارید. جالب‌تر اینکه شما از طرفی ماهیت را از خدا نفی می‌کنید؛ از طرفی مفهوم وجود را معقول ثانی دانسته، در تفسیرش می‌گویید: معقول ثانی مابازای خارجی ندارد، نتیجه‌اش این خواهد شد که وقتی می‌گوییم: «خدا وجود دارد» این قضیه

از هیچ واقعیت خارجی حکایت نکند و مابازای خارجی نداشته باشد. باید توجه داشت مقتضای این دلیل سنخیت به معنای خاص نیست؛ یعنی از صرف این دلیل نمی‌توان نتیجه گرفت که خداوند متعال واجد جمیع کمالات مخلوقات در بالاترین مرتبه است و فقط می‌توان نتیجه گرفت که هر لفظی که به یک معنا و مفهوم بر حق و خلق اطلاق می‌شود، حاکی از حقیقت واحده‌ای هست که بر خداوند به لحاظ نحوه وجودش و بر خلق به لحاظ نحوه وجود خود اطلاق می‌شود؛ اما در همین حد که نافی بینونت تام بین خالق و خلق باشد، کارایی دارد.

دفاع از بینونت خدا و خلق با قول به اشتراک لفظی

برخی از مدافعان بینونت، برای حل مسئله قایل به اشتراک لفظی شده و گفته‌اند الفاظی که بر خالق و خلق اطلاق می‌شود، در هر کدام دارای معنای مخصوص به خود است و هیچ لفظی به یک معنا بر هر دو اطلاق نمی‌شود (ملکی میانجی، ۱۳۹۵: ۱۶-۱۸).

بررسی

اولاً این ادعا خلاف ظاهر الفاظ و خلاف وجدان است. خداوند متعال در قرآن صفت رحمت، علم، رأفت و بسیاری از صفات را هم برای خودش و هم برای پیامبر ﷺ و گاهی برای سایر آفریده‌ها به کار برده است و ظهور این الفاظ در وحدت معنا می‌باشد نه تعدد و اگر بگویید صفات خداوند بی‌نهایت است و صفات آفریده‌ها محدود و بین محدود و نامحدود هیچ نسبتی وجود ندارد و تباین تام برقرار است، گوییم این تفاوت برگشت به خصوصیات مصادیق دارد نه معنا و خصوصیات مصادیق در حقیقت مفهوم منتزع دخالتی ندارد.

ثانیاً اگر با دخالت دادن خصوصیات مصادیق در معنا برای صفات دیگر بتوانید معنای متفاوت قایل شوید و اشتراک لفظی را مجاز بدانید، درباره وجود که هم بر خدا اطلاق می‌شود و هم بر غیر او، چگونه این اشتراک لفظی مجاز شمرده می‌شود؟ آیا واقعاً می‌توان برای وجود معانی متعدد تصور کرد. وجود به اعتراف جمیع عقلا - چه عوام و چه خواص - دارای معنای واحد است و اگر قایل به اشتراک لفظی بین خالق و مخلوق در لفظ وجود باشیم، به تعطیل عقول از معرفت حضرت حق منجر می‌شود؛ زیرا وقتی می‌گوییم: «خداوند موجود است»، اگر مراد از موجود همان معنایی باشد که مثلاً در «انسان موجود است»، می‌باشد، لازمه آن اشتراک معنوی و وحدت معناست و اگر مقابل آن مراد باشد، می‌شود مصداق نقیض وجود و این یعنی نفی وجود از خداوند متعال و اگر بگوییم معنای موجود نسبت به خداوند را نمی‌دانیم، این تعطیل عقل از معرفت خداست و این خلاف وجدان است (طباطبایی، ۱۳۹۱ ب: ۱۹).

قول به مجاز بودن اطلاق وجود بر خدا

برخی نیز از اساس اطلاق لفظ وجود به لحاظ معنای حقیقی را بر خداوند منکر شده، می‌گویند: خداوند خالق وجود است نه وجود و به طور کلی اطلاق الفاظ بر معانی خارجی درباره خالق و مخلوق، درباره یکی حقیقت و درباره دیگری مجاز است. وجود به معنای حقیقی خود بر حقیقتی خارجی صادق است که معنای فطری آن این است که چیزی است که نقیض عدم باشد. سپس درباره خداوند به معنای مجازی به کار می‌رود؛ لذا در اطلاق این الفاظ به خداوند نیاز به قرینه داریم؛ مثل «شیء بحقیقه الشیئیة» و «موجود لا من عدم» و برای رفع مشکل ارتفاع نقیضین گفته شده است: خداوند متعال و وجود در رتبه واحد نیستند تا رفع وجود و نقیضش از خداوند متعال موجب ارتفاع نقیضین باشد؛

چون شرط ارتفاع نقیضین اتحاد مرتبه است که اینجا محقق نیست (اصفهان‌ی، ۱۳۹۶: ۱۱۱، ۱۳۶، ۱۵۰ و ۲۱۳).

بررسی

اولاً این سخنان مبتنی بر انکار مفهوم داشتن وجود و همچنین انکار بداهت مفهوم وجود است که هر دو باطل‌اند.

ثانیاً در دیدگاه مذکور از طرفی بر بینونت تام و صفتی تأکید می‌شود که هیچ لفظی به یک معنا نمی‌تواند بر خالق و مخلوق اطلاق شود و این امر را در وجود هم مطرح کرده‌اند؛ از طرفی سخن از رتبه‌بندی بین خالق و مخلوق به میان می‌آورند. باید توضیح دهند که آیا منظور از رتبه، رتبه تشکیکی است؟ اگر چنین باشد، این برگشت به نوعی اشتراک و سنخیت بین خالق و مخلوق دارد. هرچند در «وجود» این ما به الاشتراک را نپذیرفته‌اند، درحقیقت اسم را عوض کرده و تحقق نام نهاده‌اند. این کار به تغییر الفاظ می‌ماند تا طرح یک نظریه علمی و اگر رتبه تشکیکی نیست، اصولاً آیا می‌توان معنای محصلی برای آن منظور داشت؟ همچنین رتبه طولی است یا این حقایق تباین عرضی با یکدیگر دارند؟ (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲: ۲۰۵).

ثالثاً باید توجه داشت که قول به حقیقت و مجاز در الفاظ اطلاق شده بر خدا و خلق، به تشبیه می‌انجامد نه تأمین‌کننده بینونت تام؛ چون استعمال لفظ در معنای مجازی، در صورتی مجاز خواهد بود که بین معنای موضوع‌له و غیر موضوع‌له شباهتی و علاقه‌ای باشد. وقتی هیچ مناسبت و سنخیت و علاقه‌ای بین خالق و مخلوق نباشد، چرا باید الفاظی که معنای حقیقی آنها مخلوق است، بر خالق هم اطلاق شود.

رابعاً به نظر می‌رسد در باب استحاله ارتفاع نقیضین این مغالطه دامنگیر شده

است که نسبت بین نقیضین را از باب عدم و ملکه پنداشته‌اند؛ لذا به وجود رتبه بین آنها قایل شده‌اند؛ به عبارت دیگر شأنیت اتصاف برای طرفین باید موجود باشد تا گاهی متصف به آن شود و گاهی نه و قایل چون بینونت صفتی بین خالق و مخلوق را به وجود تعمیم داده است و اطلاق وجود را بر خداوند جایز ندانسته و اگر هم اطلاق شود، فقط اطلاق مجازی است نه حقیقی، درباره سلب هر دو طرف نقیض از خداوند هیچ مشکلی ندیده است؛ در حالی که رابطه نقیضین، رابطه سلب و ایجاب است که با عدم و ملکه تفاوت فاحش دارد و رابطه وجود و عدم نیز از نوع سلب و ایجاب است و قابل ارتفاع یا اجتماع درباره هیچ چیز نیست حتی اگر خداوند باشد (همان: ۲۰۶).

نتیجه

از مطالب مطرح شده در این مقاله موارد زیر را می‌توان نتیجه گرفت.

۱. تبیین مراد از سنخیت در اصطلاح حکما نقش مهمی در بررسی ادله آن دارد.
۲. مراد از سنخیت در همه موارد کاربرد آن یکسان نیست.
۳. اصل سنخیت از لوازم اصل علیت بوده و قاعده‌ای صرفاً عقلی می‌باشد؛ لذا با تجربه نه می‌توان آن را اثبات کرد و نه می‌توان آن را نفی کرد.
۴. نفی سنخیت منجر به جواز ترجیح بلامرجح و محذورات دیگر عقلی می‌شود.
۵. میزان دلالت ادله سنخیت با هم متفاوت‌اند؛ برخی فقط سنخیت بین علت هستی‌بخش و معلولش را ثابت می‌کنند و برخی دیگر برای اثبات سنخیت بین هر علت و معلول مفیدند؛ همچنین برخی سنخیت به معنای خاص را اثبات

می‌کنند؛ حال آنکه نتیجه برخی دیگر سنخیت به معنای عام است.
 ۶. قایل شدن به سنخیت، منافاتی با مقام تنزیه خداوند از صفات مخلوقات ندارد و همچنین باعث نمی‌شود قدرت و اختیار و حاکمیت علی‌الاطلاق خداوند متعال خدشه‌دار شود.

۷. نقدهای قایلان به بینونت بر ادله سنخیت قابل جواب است.
 ۸. مخالفان سنخیت به دیدگاه‌هایی رو آورده‌اند که قابل دفاع عقلانی نیست.
 ۹. در نتیجه قول به سنخیت بین هر علت و معلولش به صورت عام و قول به سنخیت بین خداوند متعال و خلقتش به صورت خاص عقلاً امری اجتناب‌ناپذیر است و نفی آن منجر به تناقض‌گویی می‌شود.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰)، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۳.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، *الشفاء (الالهیات)*، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
- _____ (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
- _____ (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، نشر بلاغت.
- ارشادی نیا، محمدرضا (۱۳۸۲)، *نقد و بررسی نظریه تفکیک*، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
- اصفهانی، میرزا مهدی (۱۳۹۶)، *ابواب الهدی*، قم، نشر معارف اهل بیت علیهم السلام.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۸)، *تقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی*، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ج ۲.
- بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵)، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۲.
- خادمی، عین الله (۱۳۸۸)، *علیت از دیدگاه فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان تجربه‌گرا*، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ج ۲.
- رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق)، *المباحث المشرقیه*، قم، انتشارات بیدار، ج ۲.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹-۱۳۷۹)، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق از حسن حسن‌زاده آملی، تهران، نشر ناب.
- _____ (۱۳۶۰)، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ج ۲.
- سیدان، سیدجعفر (۱۳۹۱)، *توحید از نگاه وحی، فلسفه و عرفان*، قم، دلیل ما.
- شیروانی، علی (۱۳۸۶)، *شرح و ترجمه بدایة الحکمة*، قم، انتشارات دار الفکر، ج ۲.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث، ج ۳.

- _____ (۱۳۸۳)، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۶)، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمة الله)، ج ۴.
- _____ (۱۳۹۱ الف)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی بقلم مرتضی مطهری، تهران، انتشارات صدرا، چاپ بیست و یکم.
- _____ (۱۳۹۱ ب)، *بداية الحکمة*، ترجمه و اضافات از علی شیروانی، قم، انتشارات دار العلم، ج ۱۷.
- _____ (۱۴۲۵ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، منشورات الامام المنتظر (عج).
- طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۰۵ ق الف)، *مصارع المصارع*، تحقیق حسن معزی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
- _____ (۱۴۰۵ ق ب)، *تلخیص المحصل*، بیروت، دار الاضواء، ج ۲.
- غزالی، محمد (۱۳۸۲)، *تهافت الفلاسفه*، تهران، شمس تبریزی.
- فیض کاشانی (۱۳۷۵)، *اصول المعارف*، تعلیق و تصحیح و مقدمه از سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۳.
- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۷)، *اصل علیت در فلسفه و کلام*، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ج ۲.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰)، *آموزش فلسفه*، تهران، چاپ و نشر بین الملل، ج ۱۱.
- _____ (۱۳۹۳)، *تعلیقہ علی النهایة*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمة الله).
- ملکی میانجی، محمدباقر (۱۳۹۵)، *توحید الامامیه*، تهیه و تنظیم از محمد بیابانی اسکویی و علی ملکی میانجی، قم، نشر معارف اهل بیت (علیهم السلام).
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷)، *القبسات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۲.