

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و چهارم، شماره پیاپی ۸۹،
پاییز و زمستان ۱۳۹۱، ص ۷۵-۹۸

سنخیت از دیدگاه غزالی و ابن سینا*

دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: shahrudi@ferdowsium.ac.ir

تکتم مشهدی^۱

پژوهشگر جهاد دانشگاهی واحد مشهد

Email: toktam.mashhadi@yahoo.com

چکیده

غزالی با استناد و نقض برخی از دیدگاه‌های حکما در باب صانع بودن خداوند اصل سنخیت میان خدای متعال و مخلوقات را نقض می‌کند، زیرا وی معتقد است بر اساس این استدلال‌ها و تحلیلی که وی از علیت و ضرورت علی مطرح می‌کند عالم نمی‌تواند ساخته خدا باشد. وی این امتناع را از جهت فعل، فاعل و جهت مشترک بین فعل و فاعل مورد بررسی قرار می‌دهد. در دیدگاه ابن سینا نیز با توجه به این‌که استدلال وی بر قاعده الواحد مبتنی بر اصل سنخیت است می‌توان گفت که او این اصل را به عنوان قاعده عقلی در ضمن قاعده الواحد می‌پذیرد، اما با توجه به دیدگاه وی درباره تباین وجودات نمی‌توان وی را قائل به سنخیت میان خالق و مخلوق دانست.

کلید واژه‌ها: الواحد، سنخیت، علت و معلول، ابن سینا، غزالی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۸۹/۰۸/۱۹؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۰/۰۹/۲۸.
۱ - نویسنده مسئول.

مقدمه

اصل علیت به عنوان یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی در آثار بسیاری از اندیشمندان مورد تأمل قرار گرفته است. ابن سینا نیز این بحث را در بسیاری از آثار خود مطرح کرده است. (ابن سینا، *الهیات شفاء*، ۲۵۷-۲۸۳؛ *اشارات*، ۱۱/۳-۲۷ و ۱۱۶-۱۲۵ و ۲۳۳-۲۴۰؛ *مباحثات*، ۳۱) از این اصل فروع زیادی منشعب می‌شود. اصل سنخیت یکی از فروع اصل علیت است و مانند اصل علیت در روابط وجودی بین اشیاء حاکم است. این اصل به این معنی است که از هر علتی، هر معلولی صادر نمی‌شود، بلکه علل خاص همواره معلول‌های خاص به دنبال خود می‌آورند. آن چه این اصل را با اهمیت ساخته است تبیین کیفیت رابطه کثرات با ذات اقدس اله است و اساساً دلیل اصلی طرح موضوعاتی نظیر، مسئله ربط حادث به قدیم و ربط متغیر به ثابت است. پذیرش این اصل در تبیین چگونگی صدور کثرت از خداوندی که از جمیع جهات واحد است سهم بسزایی دارد. اهمیت و عمق این مسئله با توجه به تشکیکات شکاکان دوران باستان و نیز تشکیکات اشاعره بیشتر روشن می‌شود. (رک. قدردان ملک، *اصل علیت در فلسفه و کلام*، ۱۳). انکار این اصل، انکار اصل علیت و پذیرش صدفه و اتفاق را به دنبال دارد. اگر این اصل را انکار کنیم هیچ بحث علمی ممکن نخواهد بود چون در این صورت از هر مقدمه‌ای می‌توان هر نتیجه‌ای به دست آورد. مسائل متعددی بر قانون سنخیت مبتنی است که قاعده الواحد یکی از آنهاست. قاعده الواحد که یکی از مهم‌ترین مواضع اختلاف میان فلاسفه و متکلمان مسلمان است در آثار اندیشمندان مسلمان مورد توجه قرار گرفته است. برخی متکلمان مانند خواجه طوسی که دارای گرایش‌های فلسفی قوی‌تری هستند همانند فلاسفه به دفاع از این قاعده پرداخته‌اند، اما اکثریت متکلمان مسلمان خصوصاً متکلمان اشعری، چون غزالی و فخر رازی در مکتوبات کلامی خود با این قاعده مخالفت کرده‌اند.

خواجه طوسی در کتب مختلف مانند شرح *الاشارات و التنبيهات* (۱۲۲-۱۲۷)، *مصارع المصارع* (۸۵-۱۰۱)، *تلخیص المحصل* (۲۳۷-۲۳۸) ضمن دفاع از این قاعده به اشکالاتی که مخالفان این قاعده مطرح کرده‌اند پاسخ داده است اما اکثریت متکلمان مسلمان خصوصاً متکلمان اشعری چون غزالی در *تهافت التهافت* (۱۳۴-۱۵۴) و فخر رازی در *مباحث المشرقیه* (۴۶۱-۴۶۸) این قاعده را مطرح و با آن مخالفت کردند که مخالفت با آن را می‌توان مخالفت با قاعده سنخیت دانست.

این نوشتار در مقام بیان اصل سنخیت بین علت و معلول از دو دیدگاه متفاوت است:

دیدگاه فیلسوف و دیدگاه متکلم؛ و در آن ضمن توجه به پیشینه فلسفی اصل سنخیت، به تبیین این اصل بر اساس علیت و ارتباط آن با قاعده الواحد پرداخته شده است و تبیین ادله مخالفان و موافقان قاعده و تشریح دیدگاه خاص ابن سینا و غزالی در خصوص اصل سنخیت و مقایسه دیدگاه آن‌ها محور اصلی این پژوهش است.

پیشینه فلسفی اصل سنخیت

تلاش حکما بر این بوده است که برای تبیین نظام موجود در هستی و پدیده‌های آن قواعدی وضع کنند تا در پرتو این قواعد کلی، دیدگاه‌های جهان شناختی خود را بیان کنند. یکی از این قواعد، کشف اصل علیت است. از اصل علیت قوانین زیادی فرع می‌شود. یکی از این قوانین، اصل سنخیت بین علت و معلول است. تقریباً همه محققان بر این باورند که مبتکر این اصل فلاسفه اسلامی نبوده‌اند، بلکه تاریخ پیدایش آن را باید در دورانی پیش از فلسفه اسلامی جستجو کرد. در آشنایی و اعتقاد فلاسفه یونان با این اصل شکی نیست، اما اینکه چه کسی اولین بار این قاعده را مطرح کرده اختلاف نظر هست. (ابراهیمی دینانی، ۲/ ۶۱۴-۶۱۳). فارابی مبتکر این قاعده را ارسطو معرفی می‌کند. (فارابی، ۷) این اصل به صورت یک مسئله جدی و زیر بنایی در فلسفه ارسطو مطرح شده است. ارسطو سنخیت را مبنای نظم در عمل طبیعت قرار داده و از آن تحت عنوان «غایت» یاد می‌کند. (راس، ۱۲۳) او بر این نکته و اصل تأکید می‌ورزد که طبیعت کار گزاف نمی‌کند و هر شیء به غایت خود می‌رسد (ارسطو، ۲۷۴) این تأکید در واقع تأکید بر همین اصل سنخیت است. آنچه از نوشته پژوهشگران برمی‌آید این است که بحث علیت در واقع به واسطه ارسطو شکل مشخص و روشنی پیدا کرد و از حالت ابهام درآمد و همه فیلسوفان پس از ارسطو تا به امروز مباحثشان درباره علیت، به نوعی مرهون مباحث ارسطو است و همتشان مصروف جرح و تعدیل، تکمیل، اثبات و انکار سخنان ارسطوست. (خادمی، ۲۲).

تبیین اصل سنخیت بر اساس علیت

با توجه به اینکه اصل سنخیت از فروعات اصل علیت است تبیین سنخیت بر اساس آن ضروری می‌نماید، زیرا قانون علیت به تنهایی برای توجیه نظام هستی کافی نیست. (مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی ۴۹۵) ملاصدرا در اهمیت اصل سنخیت می‌گوید:

«مقدمات صحیح، مستلزم نتایج مخصوصی است. اگر نتیجه شکل اول ضروری نباشد و لازمه دو مقدمه قیاس نباشد در این صورت برای شخص عالم یقینی نخواهد بود و چون علم نباشد اعتماد و اطمینانی به تحقق شیئی وجود نخواهد داشت و اطمینان و غرض و غایتی و بازگشتی در کار نخواهد بود، بلکه ادیان و مذاهب و همه تلاش‌ها بی ارزش خواهد بود، چرا که ممکن است نتیجه‌ای خلاف روش و تلاش صورت گرفته به بار آید یا نقیض آن به کرسی بنشیند و این نظر شبیه آراء سوفسطائیان است. (صدرالدین شیرازی، ۷/ ۳۰۰). در واقع، انکار سنخیت به سفسطه می‌انجامد، زیرا در این صورت، هر مقدمه‌ای می‌تواند به هر نتیجه‌ای منتهی شود.»

برای اثبات اصل سنخیت دلایل عقلی و حسی اقامه شده است، زیرا با قبول این اصل است که نظام معین موجودات تبیین می‌شود. این اصل دلیلی مجزا از اصل علیت ندارد و بر تحلیل عقلانی حقیقت علت و معلول استوار است. همان‌گونه که انسان برای پرهیز از هرج و مرج و بی قانونی عینی و ذهنی ناچار به پذیرش اصل علیت است بر همین مبنا پذیرش فروع این اصل از جمله اصل سنخیت نیز مطرح می‌شود. این جاست که ارتباط سنخیت با اصل علیت روشن می‌شود، زیرا با توجه به این قاعده، هر معلولی از هر علتی نمی‌تواند به وجود بیاید و همین معنای اصل سنخیت است.

اگر قانون علیت را بپذیریم ولی قانون سنخیت را نپذیریم باید بپذیریم که هر چند حادثه‌ای خود به خود پیدا نمی‌شود ولی صدور هر چیزی از هر چیزی جایز است و در این صورت هر چند جهان در نظر ما به صورت موجوداتی منفرد و ناپیوسته نیست ولی محققاً به صورت یک نظام معین نیز تجسم پیدا نخواهد کرد. (مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۴۹۵). اصل سنخیت، در دو حوزه علت حقیقی و اعدادی مطرح می‌شود در نتیجه در دو حوزه حکم واحدی ندارد. منظور از سنخیت در حوزه علل اعدادی، اصلی است که در فلسفه اسلامی به عنوان «امکان استعدادی» مطرح شده است و به این تعبیر بیان می‌شود که هر حادثی نیازمند به ماده و مدت است یعنی پیدایش هر چیز از هر چیز و تحول هر چیز به هر چیز امکان ندارد، بلکه هر حادثی نیازمند یک پدیده قبلی است که آن پدیده استعداد تبدیل شدن به پدیده مورد نظر را داشته باشد و نیز هر پدیده‌ای به پدیده خاص قابلیت تحول دارد. (رک. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ۳/ ۹۷) پس نمی‌توان سنخیت را با تشابه دو ماهیت یکی گرفت. بلکه سنخیت حرکت در عالم طبیعت نیز نوعی هم سنخ بودن و رابطه وجودی است نه ماهوی (رک. حاجیان، ۲۷۰) و به همین دلیل فروع اصل علیت از جمله اصل سنخیت نیز باید به

گونه‌ای تفسیر شوند که قابلیت تسری به کل هستی را داشته باشد و این مهم جز با جدا کردن این اصل از ماهیت و احکام آن حاصل نمی‌شود.

منظور از سنخیت میان علل ایجابی و معلول‌های آن هم این است که هر علتی کمالات معلول خود را به نحو اعلی و اشرف دارد. (رک. صدرالدین شیرازی، ۱۰۱/۶) چرا که معلول کمالات خود را از علت دریافت می‌کند و البته نباید این تصور در ذهن ایجاد شود که نقایص و حدود معلول نیز در علت راه می‌یابد. (رک. همو، ۳۱۱)

مسئله مهم در رابطه بین علت حقیقی و معلول این است که این رابطه، رابطه‌ای وجودی است، یعنی علت به معنی خاص آن، معطی وجود است و فقر متعلق به معلول است. مقتضای قاعده سنخیت، این است که معطی شیء نمی‌تواند فاقد شیء باشد، بلکه کمالات معلول را به نحو اتم و اکمل دارد به خصوص وقتی آن‌چه علت افاضه می‌کند نفس وجود باشد در این صورت نیرومندتر از علتی خواهد بود که معلول او غیر وجود اوست. (ابن سینا، شفاء، ۲۶۸)

اگر برتری علت بر معلول را نپذیریم باید تساوی علت و معلول یا برتر بودن معلول را بپذیریم که هر دو امر محالی است چرا که اگر معلول را برتر از علت بدانیم این فزونی نمی‌تواند به ذات خود حاصل شده باشد و زیادی استعداد ماده نیز عامل حدوث آن نیست، چرا که استعداد سبب ایجاد نیست و اگر علت این افزایش را به خود علت و اثری که همزمان از علت به وجود آمده منسوب کنیم در واقع آن را معلول دو امر قرار داده‌ایم نه یک عامل و آن دو علت در مجموع افزون‌تر از معلول خواهند بود. اگر علت و معلول را در کمالات برابر بدانیم باز هم به تقدم علت منتهی می‌شود چون وقتی معنای موجود میان علت و معلول در شدت و ضعف برابر باشد علت بما هی علت در این معنی بر معلول تقدم ذاتی خواهد داشت در صورتی که این تقدم برای معلول حاصل نمی‌شود چرا که علت حصول آن برای علت، وجود علت است. (ابن سینا، الهیات شفاء، ۲۶۹-۲۷۰)

تبیین سنخیت بر اساس اصل علیت از طریق مجرای قاعده الواحد نیز امکان‌پذیر است، زیرا اگر مجرای قاعده الواحد را واحد به وحدت حقه حقیقه بدانیم این دو قاعده دارای مجرا و مورد واحد هستند اما اگر مجرای قاعده الواحد را تعمیم دهیم و اعم از واحد حقیقی و غیرحقیقی بدانیم قاعده الواحد عمومیتش بیشتر از قاعده سنخیت خواهد بود، چون قاعده سنخیت به عنوان قاعده عقلی فقط در مورد واحد حقه حقیقه صادق است ولی قاعده الواحد علاوه بر این مورد بر مصادیق دیگر نیز صادق است. (مصباح یزدی، ۲۴۳)

ارتباط قاعده الواحد و سنخیت

با پذیرش اصل علیت به عنوان یک رابطه واقعی و حقیقی در بین اشیا نمی توان نسبت به قبول فروع آن از جمله اصل سنخیت تردید کرد. با توجه به این که سنخیت یکی از راه های اثبات قاعده الواحد است می توان این ارتباط را این گونه تبیین کرد: «علت واحد از آن حیث که واحد است، سنخیت و تناسبی با معلول دارد و لذا باید معلولش واحد باشد» چرا که تعدد و تغیر در معلول به تعدد و تغایر در علت سرایت می کند. پس قائل به قاعده الواحد قائل به سنخیت است. ابن سینا جریان آفرینش را با استفاده از قاعده الواحد و بر مبنای علیت و با توجه به هم سنخی علت و معلول بیان می کند. (رک. ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، ۳/ ۱۲۵-۱۲۳) در بررسی این ارتباط فلاسفه اسلامی متفق القول نیستند و آرای مختلفی درباره این رابطه بیان کرده اند. برخی حکما معتقدند که اصل سنخیت و قاعده الواحد در وحدت و کثرت با هم اشتراک دارند و اگر از واحد کثیر صادر شود این اشتراک از بین می رود. (ابن سینا، *اشارات*، ۳/ ۱۲۲) البته اگر مجرای قاعده الواحد را واحد به وحدت حقه حقیقه بدانیم. (رک. خواجه طوسی، ۲/ ۱۲۲-۱۲۳) برخی نیز بر این باورند که اگر مجرای قاعده الواحد را واحد به وحدت حقه حقیقه بدانیم این دو قاعده دارای مجرای و مورد واحد هستند. (رک. همو، ۲/ ۱۲۲-۱۲۳)

برخی نیز بر این باورند که بین این دو قاعده در مجرا اتحاد نیست، زیرا در قاعده سنخیت یک مناسبت کلی و مبهم کافیت و مقصود نفی بینونت از همه جهات است، به دلیل این که معطی شیء نمی تواند فاقد شیء باشد ولی در قاعده الواحد ممکن است علت واحد، کمالات امور کثیری را داشته باشد و در عین حال صدور اشیا کثیر در عرض هم از او جایز نباشد. با توجه به این دیدگاه، قاعده الواحد کثرت عرضی از علت واحد را نفی می کند اما کثرت طولی از علت واحد را نفی نمی کند اما قاعده سنخیت بر فرض عدم تناسب و تشاکل جواز صدور کثرت عرضی و طولی را از مطلق علت، چه کثیر و چه واحد، نفی می کند. (رک. آشتیانی، *اساس التوحید*، ۵۳-۵۵) از تفسیر این دیدگاه می توان به این نتیجه رسید که بین این دو قاعده رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است. «سنخیت از شرایط علیت است اعم از آن که بسیط یا مرکب، واحد یا کثیر باشد ولی قاعده الواحد مختص به جایی است که اولاً علت آن فاعلی باشد، ثانیاً علت واحد و بسیط باشد چون قاعده سنخیت از شرایط علیت است، عموم و خصوص آن در قیاس با قاعده الواحد، به عموم و خصوص دو قاعده جدای از هم بازگشت نمی کند». (جوادی آملی، ۲/ ۴۲۸)

دیدگاه ابن سینا

چنان‌که اشاره شد ابن سینا اصل سنخیت را در دو حوزه علل ایجابی و اعدادی مطرح می‌کند. در حوزه علل اعدادی سنخیت را برابر با امکان استعدادی می‌داند و در حوزه علل ایجابی با تکیه بر رابطه وجودی که بین علت و معلول هست سنخیت را جاری می‌داند. علاوه بر این از استدلالی که ابن سینا در ذیل قاعده الواحد آورده نیز می‌توان به دیدگاه وی در مورد اصل سنخیت نزدیک شد. حکمای مشاء لزوم کثرت در ذات حق تعالی را نتیجه عدم پذیرش قاعده الواحد می‌دانند و استدلالی که بر قاعده الواحد ارائه می‌کنند در نهایت به اصل سنخیت برمی‌گردد. می‌توان گفت اساس قاعده الواحد، چیزی جز لزوم سنخیت بین علت و معلول نیست، یعنی فیلسوفان به خاطر تناسبی که بین علت و معلول هست این قاعده را پذیرفته‌اند. به عبارتی دیگر، انگیزه تأسیس این قاعده دلالت وحدت و کثرت هر یک از علت و معلول بر وحدت و کثرت دیگری و دلالت تعدد و عدم تعدد هر یک بر تعدد و عدم تعدد دیگری است. به عقیده حکما مشاء در صورتی که معنای واحد و وحدت به خوبی تفسیر شود، قاعده الواحد بدیهی است و نیازی به استدلال ندارد. به همین جهت ابن سینا در نمط پنجم/شمارات از این قاعده به عنوان «تنبیه» یاد می‌کند. (۱۲۲/۳) ابن سینا این استدلال را به تقاضای شاگرد خود- بهمنیار- در اثبات قاعده الواحد ذکر کرده است و بهمنیار آن را در التحصیل آورده است. (۵۳۱) البته پاسخ ابن سینا به بهمنیار بدون بررسی برخی از مبادی مستور آن آشکار نخواهد شد. ابن سینا در کتاب مباحثات، به طور مکرر مضمون این استدلال را یاد می‌کند و در کیفیت تناقض صدور (الف) و (ب) از واحد بسیط سخن به میان می‌آورد، تا ثابت کند که (ب) (الف) نیست و صدور (ب) از مصدر (الف) به معنای صدور (مالیس الف) می‌باشد ولی با توجه بساطت و وحدت مصدر که مفروض است و با توجه به لزوم خصوصیت وجودی که عین مصدر است صدور (ب) از مصدر (الف)، در آغاز به صدور (الف) و صدور (مالیس به الف) منتهی می‌شود که سرانجام به تناقض ختم می‌شود. (۲۲۶)

با توجه به این‌که ابن سینا در این استدلال سنخیت علت و معلول را از حیث وحدت و کثرت مورد توجه قرار می‌دهد و بر این باور است که از علت واحد جز واحد صادر نمی‌شود می‌توان گفت قاعده الواحد بر اصل سنخیت استوار است. تقریر استدلال به این شکل است که صدور دو شیء مختلف از علت واحد مستلزم ترکیب در ذات علتی است که واحد فرض شده است. ابن سینا بر این باور است که مفهوم یک شیء به گونه‌ای که علت صدور (الف) باشد

غیر مفهوم همان شیء است در صورتی که علت (ب) باشد و این اختلاف دو مفهوم، به اختلاف حقیقت آن دو برمی‌گردد. اگر علت واحد، دو شیء (الف) و (ب) را ایجاد کند، آن دو شیء با دو حیثیت متفاوت در ذات علت به وجود آمده‌اند. این جا همان تناقضی که ابن سینا از آن حرف می‌زند آشکار می‌شود. بنابراین فرض اولیه که بساطت واحد بود باطل می‌شود و باید یا دو شیء باشد یا یک شیء باشد که دو صفت متغایر دارد. (رک. ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، ۳/ ۱۲۲) خواجه در شرح سخن ابن سینا می‌گوید: «آن دو حیثیت در واحد از سه حال خارج نیست. یا مقوم آن واحد است یا هر دو از لوازم آن است و یا یک حیثیت مقوم آن و دیگری لازم آن واحد است. در هر سه حالت ترکیب در ذات واحد قطعی است و این ترکیب ممکن است به صورت ترکیب در ماهیت مانند (جسم) یا در وجود مثل (عقل) یا در وجود و ماهیت امری مانند شیء منقسم به اجزایش باشد، زیرا در حالت اول مستلزم این است که شیء واحد مرکب باشد. در حالت دوم، آن دو لازم معلول واحد به شمار می‌آید و همان استدلال دوباره مطرح می‌شود، اما در صورتی که یکی از آن دو حیثیت مقوم و دیگری لازم آن باشد، لازم می‌آید که استلزام آن خارج از ذات آن باشد.» (رک. ۳/ ۱۲۲-۱۲۵). ابن سینا در جایی دیگر می‌گوید: «جایز نیست که اولین موجود از حق تعالی کثرت عددی یا ترکیب عددی یا ترکیب مادی - صوری داشته باشد، زیرا اگر دو چیز متباین از او صادر شود در آن صورت، هر یک باید جهت خاص خود را در ذات حق داشته باشد که متفاوت از دیگری است. اگر این اختلاف جهت در ذات حق تعالی نباشد بلکه در لوازم وجود و ذات او باشد این پرسش تکرار می‌شود که این دو جهت چگونه پدید آمده است تا به ذات حق تعالی بازگردد که در این صورت، ذات حق تعالی منقسم خواهد شد. (ابن سینا، *الهیات شفاء*، ۴۰۲).»

وی هم چنین در *الهیات نجات* در تبیین این مسئله می‌گوید: نخستین موجودی که از واحد صادر می‌شود، نمی‌تواند کثیر باشد، چه این کثرت عددی باشد یا واحد منقسم به ماده و صورت، زیرا پیدایش و لزوم پدیده‌ها از او، تنها به خاطر ذات اوست نه به خاطر چیزهای دیگر. آن جهت و حکمی که در ذات حق منشأ پیدایش این پدیده می‌شود، جهت و حکمی نیست که از آن پدیده‌ای غیر از این پدیده لازم آید. منظور این اگر آن جهت واحد، اقتضای پیدایش پدیده‌ای مانند (الف) را داشته باشد، در آن صورت اقتضای پدیده دیگری غیر الف یعنی (ب) را نخواهد داشت و این بر لزوم سنخیت میان علت و معلول استوار است. بنابراین، اگر از واجب، دو حقیقت که در قوام ذات مختلفند یا دو حقیقت متباین مانند ماده و صورت

که حقیقت واحدی را تشکیل می‌دهند، پدید آیند، آن‌ها لازم و معلول وجود دو جنبهٔ مختلف در ذات واجب خواهند بود. (ابن سینا، *النجاه*، ۶۵۱) از این می‌توان نتیجه گرفت که سنخیت میان علت و معلول امری ضروری است.

اشکال فخر رازی بر استدلال ابن سینا

فخر رازی بر استدلال ابن سینا اشکال کرده است که مصدر (الف) بودن متناقض با مصدر (لاالف) بودن نیست بلکه نقیض مصدر (الف بودن) مصدر (الف نبودن) است. بنابراین صدور (الف) و (لاالف) متناقض نیستند و مصدر بودن شی واحد نسبت به (الف) و (لاالف) به معنای اجتماع دو نقیض نیست. نتیجه آن که در قالب قیاس استثنایی تلازم بین مقدم و تالی ممنوع است. نمونه‌هایی را فخر رازی برای مدعای خود ذکر می‌کند مثلاً جسم حرکت و سیاهی را قبول می‌کند و سیاهی، حرکت نیست و مصداق لا حرکت است، یعنی جسم، حرکت و لا حرکت را بدون آن که تناقض لازم آید، قبول می‌کند و دلیل مسئله همان است که قبول حرکت و لا حرکت نقیض نیستند، بلکه قبول حرکت و عدم قبول حرکت متناقض می‌باشند. (رک. رازی، فخرالدین، ۱/ ۴۶۵)

بررسی

به نظر می‌رسد این اشکال به این دلیل مطرح شده است که منظور حکما از اجتماع نقیضین به درستی برای آن‌ها روشن نشده است. برخی نیز بر این باورند که مشکل فخر رازی در این اشکال، دشواری تصور مبادی قاعده است. او معنای بساطت، ترکیب، صدور، علیت، خصوصیت و سنخیت معتبر در علیت و مانند آن‌ها را رعایت نکرده است. (جوادی آملی، ۲/ ۴۰۲-۴۰۴). می‌توان بیان حکما در این مسئله را به این صورت تبیین کرد که صدور «د» از مصدر «الف» بعینه ممکن نیست صدور «ب» باشد، بلکه «لاصدور ب» خواهد بود و الا «د»، بعینه «ب» می‌باشد، پس لازم می‌آید از جهتی که از او «د» صادر شده «ب» صادر نشود و چون مصدر و علت بسیط است و یک جهت بیشتر در او متصور نیست، لذا صادق می‌آید که از او از این جهت «ب» صادر نشده باشد با این که مفروض آن است که از این جهت «ب» از او صادر شده، در نتیجه مستلزم این است که از او هم «ب» صادر شده باشد و هم صادر نشده باشد و این یعنی اجتماع نقیضین. (رک. آشتیانی، *اساس التوحید*، ۱۰۳)

خواجه در پاسخ به اشکال فخر رازی می‌گوید مفاهیمی چون قبول و اتصاف نیازمند دو طرفند ولی صدور نیازمند یک طرف است چرا که قبول به قابل نیازمند است. البته مراد وی از صدور حقیقت صدور است که همان ایجاد است نه کلمه صادر شده یا صادرکننده. در واقع این که صدور نیازمند یک طرف است به خاطر این است که تمام عالم را صادر شده از خدا که یک موجود است می‌دانند. این تفکیک به این دلیل است که اگر شیء دو طرف داشته باشد می‌توان کثرات را به طرف مقابل آن برگرداند. پس چون صدور فقط یک طرف دارد تمام کثرات به همان یک طرف برمی‌گردد و چون او واحد حقیقی است قاعده نقض نمی‌شود. حاصل سخن خواجه را چنین می‌توان گفت که مواردی که فخر رازی ذکر کرده است واحد حقیقی نیست پس تخصصاً از قاعده خارج است و نقض قاعده محسوب نمی‌شود. (خواجه طوسی، ۳/ ۱۲۵۹)

بررسی دیدگاه ابن سینا

چنان‌که گفته شد ابن سینا در نمط پنجم *الاشارات و التنبيهات* استدلالی بر اثبات اصل سنخیت می‌آورد و از آن به عنوان تنبیه یاد می‌کند. نکته مهم این است که گرچه این استدلال در بطن خود سنخیت را مطرح می‌کند اما این که چگونه می‌توان این اصل را با مبنای خاص مشائیان مبتنی بر اصل تباین وجودات جمع کرد، قابل تأمل است. چنین تناقضی ذهن را به این سمت سوق می‌دهد که بر اساس تباین وجودات، جایی برای سنخیت بین واجب تعالی و مخلوقات باقی نمی‌ماند. به این دلیل که حکمای مشاء بر این باورند که کثرت یک امر حقیقی است و کثرت محض بر عالم حکم فرماست. با استناد به اختلاف آثار پدیده‌های گوناگون، متکثر بودن حقایق را اثبات می‌کنند. امتیاز حقایق وجودی را به تمام ذات می‌دانند و اختلاف به واسطه یک امر خارج از ذات و بعض ذات را باطل می‌دانند. (رک. ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، ۴۰-۴۶) پس طبق این دیدگاه، مشائیان معتقد به تباین وجودها به خصوص تباین ذات واجب‌الوجود و ممکناتند. ناسازگاری دیدگاه مشائیان در باب تباین وجودات با استدلالی که ابن سینا بر اثبات قاعده الواحد ارائه می‌کند که در واقع به اصل سنخیت بر می‌گردد، قابل تأمل است. از طرفی مبنای استدلال بر قاعده الواحد، بر واقعی بودن رابطه علت و معلول است نه اعتباری و قراردادی بودن آن، زیرا در این صورت ذات معلول از ذات علت جوشیده است، این جوشش نمی‌تواند بی‌ارتباط با ذات علت باشد و ممکن نیست این معلول خاص، به طور

اتفاقی ایجاد شود. قطعاً مناسبتی خاص در جریان است، پس ممکن نیست از این جهت خاص، معلول دیگری پدید آید، زیرا هیچ معلول دیگری این مناسبت خاص را با این علت خاص ندارد. این جاست که قاعده الواحد مرتبط با اصل سنخیت علت و معلول می‌شود، چرا که قاعده الواحد در بحث علیت، بر اصل لزوم سنخیت میان علت و معلول استوار است و از طرف دیگر قائل به تباین هستند. شاید در جمع این ناسازگاری بتوان گفت که ابن سینا اصل سنخیت را در ضمن قاعده الواحد به عنوان یک قاعده عقلی پذیرفته است، زیرا عدم اعتقاد به آن، محذوراتی چون ترجیح بلا مرجح و نفی اصل علیت را به دنبال دارد. وی واجب‌الوجود را علت ممکنات و مجرای قاعده الواحد می‌داند و بر اساس سنخیت، به صدور عقل اول از او استدلال می‌کند، اما با توجه به مبانی دیگرش چون تباین وجودات نمی‌توان وی را قائل به سنخیت دانست، زیرا وی وجودات را با یکدیگر متباین به تمام ذات می‌داند و میان واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود هیچ اشتراک و شباهتی قائل نیست.

دیدگاه غزالی

برخلاف حکما که اعتقاد به علیت و سنخیت میان علت و معلول را امری اجتناب ناپذیر می‌دانند جمعی از اهل کلام و گروه کثیری از فقهای اهل ظاهر از قدیم‌الایام تا این عصر از اعتقاد به لزوم سنخیت بین علت و معلول امتناع می‌ورزند. برخی که این اصل را انکار کرده‌اند یا دغدغه قدرت و فاعلیت خداوند را داشته‌اند و یا نگران اختیار و آزادی اراده انسان بوده‌اند و جمعیتی دربند ادراکات حسی و صرف تجربه بوده‌اند و عده‌ای نتوانسته‌اند به درستی از عهده تبیین مشاهدات خود برآیند و استنباط‌های نسنجیده‌ای از پدیده‌ها ارائه کردند. (رک. اکرمی، ۳۵۹/۲). از جمله دلایلی که مخالفان مطرح می‌کنند محدود شدن قدرت خداوند و اشتراک واجب و ممکن است. در واقع آن‌ها نشدن را با نتوانستن برابر دانستند به همین دلیل پیامد پذیرش این اصل را محدودیت قدرت خداوند دانستند. گمان متکلم بر این است که پذیرش سنخیت مستلزم این است که علت و معلول تحت نوع واحد و یا در مرتبه واحد باشند. (رک. آشتیانی، *منتخباتی از آثار حکما ایران*، ۱/ ۲۴۶) و به همین دلیل قبول سنخیت را برابر با پذیرش اشتراک واجب و ممکن و تقدم یکی بر دیگری در خالقیت و مخلوقیت دانستند. (رک. الرازی، ۴۶۶/۱) غزالی نیز باور به عمومیت قدرت حق تعالی دارد و پذیرش اصل سنخیت را منافی با آن می‌داند. (غزالی، *قواعد العقاید فی التوحید*، ۹۶) زیرا معتقد است با قبول سنخیت

باید پذیرفت که خداوند که واحد بسیط حقیقی است فقط یک معلول دارد و آن هم صادر اول است اما بقیه موجودات معلول او نیستند. به همین دلیل فلاسفه را به خاطر پذیرش قاعده الواحد جزء منکران قدرت الهی قرار می‌دهد. وی تصویر صحیحی از علیت در ذهن ندارد و بر همین اساس سنخیت را مورد انکار قرار می‌دهد. در میان متکلمان، غزالی بیشترین دفاع را از نظریه نفی علیت اشعری کرده است.

غزالی در کتاب *تهافت الفلاسفه* در بیست مسئله، به شدت به فلاسفه انتقاد کرده در این انتقادات مسائلی را مطرح کرده که متکلمان قبل از او یا اصلاً مطرح نکرده‌اند یا مورد توجه قرار نداده‌اند. از جمله دعاوی او «نفی صانع بودن خداوند» است. اعتقاد غزالی بر این امر است که بزرگ‌ترین پیامد پذیرش ضرورت علی و تحلیل فلسفی علیت از سوی فلاسفه، انکار صانع بودن خداوند است. وی تصریح می‌کند که تحلیل‌های فلاسفه نه تنها نمی‌تواند وجود صانع حکیم را اثبات کند بلکه منجر به انکار وجود صانع، یعنی خدا می‌شود. (رک. غزالی، *تهافت الفلاسفه*، ۱۳۴-۱۵۴) در واقع به طور خلاصه سه انگیزه فوق‌العاده قوی روانی، در تحلیل علیت و انکار رابطه ضروری بین علت و معلول از سوی غزالی مؤثر بوده است. ۱- تنافی ضرورت علی با عمومیت قدرت حق تعالی ۲- ناسازگاری ضرورت علی با معجزه ۳- تفسیر خاص او از علیت. (رک. همو، ۲۴۱-۲۴۵؛ ۲۳۷) به گفته غزالی اگر حوادثی که فلاسفه از آن به عنوان علت و معلول نام می‌برند، مورد بررسی قرار دهیم چیزی بیشتر از اقتران و توالی دو حادثه مشاهده نمی‌کنیم مثلاً اگر آتش گرفتن پنبه را مشاهده کنیم وقتی که آتش به پنبه سرایت کرد مشاهده حسی به ما می‌گوید که سوختن در زمان تماس آتش با پنبه حاصل شد نه این که سوختن به سبب تماس آتش با پنبه صورت گرفته باشد. (رک. همو، ۲۴۰-۲۴۱) وی از این تبیین نتیجه می‌گیرد که نباید اقتران را با علیت یکی گرفت، در واقع ما به وسیله حواس، اولی را مشاهده می‌کنیم ولی دومی را نمی‌یابیم. وی تصریح دارد که رابطه علت و معلول از نظر ما نمی‌تواند ضروری باشد. مثلاً بین خوردن و سیری رابطه ضروری نیست، بلکه این احتمال وجود دارد که خداوند سیری را بدون خوردن قرار دهد. باور غزالی بر این است که خداوند اشیاء را به گونه‌ای آفریده که هر موقع بخواهد صفات آن‌ها را تغییر می‌دهد. در واقع استمرار و عادت ما نسبت به اشیاء سبب شده است که گمان کنیم این‌ها هرگز از هم جدا نمی‌شوند. (رک. غزالی، *تهافت الفلاسفه*، ۲۴۵) این اصل را در تمام طبیعت جاری می‌داند جز معجزه‌های انبیاء. فقط در این مورد معتقدین به این نظر مدعی‌اند عادت خداوند به نحو دیگری به طبیعت

تعلق گرفته است به همین دلیل وصف خارق‌العاده به آن اطلاق شده است. روشن است که اگر از دیدگاه غزالی، نظم مکرری در طبیعت می‌بینیم، باید آن را تقارن و اتفاق مکرر بدانیم، بدون آن که علیت و ضرورتی در کار باشد و از جنبه الهی باید آن را به «عادت‌الله» حمل کرد. در واقع این «عادت‌الله» محکوم روابط پدیده‌ها نیست بلکه حاکم بر آنهاست. عامل این تقارن خدای متعال است. پس قائلین به این نظریه نمی‌توانند معتقد به سنخیت بین علت و معلول باشند، چرا که قانون داشتن طبیعت، به معنای ضرورت و وجود داشتن است که این را با اختیار الهی سازگار نمی‌دانند. (رک. همو، ۲۴۵)

ابعاد سه‌گانه تحلیل غزالی عبارتند از: ۱- بررسی تحلیل فلاسفه از حیث فاعل ۲- بررسی تحلیل فلاسفه از حیث فعل ۳- بررسی تحلیل فلاسفه از حیث نسبت مشترک بین فعل و فاعل.

بررسی تحلیل فلاسفه از حیث فاعل

غزالی برای اثبات ادعای خود استدلال می‌کند اگر ما امر حادثی را در نظر بگیریم که در پیدایش خود به دو امر نیازمند باشد یکی ارادی و دیگری غیر ارادی، عقل فعل را به امر ارادی نسبت می‌دهد، زیرا اگر کسی انسانی را در آتش بیندازد و بمیرد، به انسان قاتل می‌گویند نه آتش، با این که سبب مباشر آتش است. با این توضیح مشخص می‌شود فاعل کسی است که فعل با اراده و اختیار و علم از او صادر شود. اما از طرفی بر اساس نظریه روابط ضروری میان علت و معلول و طرح نظام فیض در سلسله طولی، پیدایش موجودات امری ضروری است و اگر ضرورت علی را بپذیریم، باید بپذیریم که روابط خدا با موجودات، مثل رابطه سایه با شخص، امری اجتناب‌ناپذیر و اضطراری است و این یعنی نفی اختیار الهی. وقتی اختیار از خداوند سلب شود چگونه می‌توان خدا را فاعل جهان هستی نامید؟ (رک. غزالی، تهافت الفلاسفه، ۱۳۵ و ۱۳۸)

توجه به این نکته در فهم استدلال غزالی ضروری است که وی بین فاعل و سبب تفاوت قائل است و می‌گوید: اراده، علم، اختیار و آگاهی در سبب بودن چیزی برای چیز دیگر شرط نیست، مثلاً می‌توانیم بگوییم آتش سبب سوختن است، اما موقعی می‌توانیم بگوییم چیزی نسبت به چیز دیگری فاعل است که فعل از او با اراده، اختیار و آگاهی صادر شود. بر همین

مبنا می‌گوید: استناد فعل به جمادات از روی حقیقت درست نیست مگر این که حمل بر مجاز شود. چون فعل حقیقی آن است که از روی اراده صورت بگیرد.

بررسی تحلیل فلاسفه از حیث فعل

غزالی در ابطال قول فلاسفه از این حیث، می‌گوید: «این که می‌گویند عالم، فعل خداست آیا عالم شرط لازم برای فعل بودن را دارا است، زیرا شرط لازم برای فعل بودن، احداث است در صورتی که عالم، نزد شما قدیم است و حادث نیست.

وی در تبیین مدعای خود می‌گوید: «فعل، خروج شیء از عدم به وجود است و این امر در مورد قدیم تصور نمی‌شود، زیرا چیزی که خود موجود است ایجاد آن غیر ممکن است پس تا زمانی که شرط فعل، حادث بودن باشد و از نظر فلاسفه عالم قدیم باشد عالم نمی‌تواند فعل خدا باشد». (رک. غزالی، *تهافت الفلاسفه*، ۱۳۹).

وی برای اثبات ادعای خود می‌گوید: «اگر حادث به معنی موجود بعد از عدم است این سؤال مطرح می‌شود زمانی که فاعل احداث می‌کند آن چه از او صادر می‌شود عدم است یا وجود مجرد یا هر دو آن‌ها؟ اگر بگویید شیء حادث شده عدم سابق است، باطل است، زیرا فاعل در عدم تأثیر نمی‌کند. اگر بگویید هر دو آن‌هاست این هم باطل است، زیرا روشن شد که به خاطر عدم بودن به فاعل احتیاج ندارد پس فقط باقی می‌ماند که بگوییم شیء حادث شده از این حیث که موجود است متعلق به اوست و صادر مجرد الوجود است و جز با وجود نسبتی ندارد».

اگر وجود، دائم فرض شود باید نسبت آن هم، دائم فرض شود و هر زمان که این نسبت ادامه یافت و پایدار شد چیزی که منسوب به اوست از نظر تأثیر فاعل تر و دائم تر است، زیرا عدم به هیچ حال به فاعل متعلق نمی‌شود، پس تنها این را می‌توان گفت که صادر، متعلق به فاعل است به خاطر این که حادث بودنش جز این نیست که پس از عدم موجود شده و عدم متعلق به او نیست. مسبوق به عدم بودن از فعل فاعل و صنع صانع نیست و صدور این وجود مقدر، زمانی امکان‌پذیر است که عدم سابق بر آن باشد مسبوق به عدم بودن به علت، فعل فاعل نیست و اشتراط آن در فعل بودن، اشتراطی است که ابداً فاعل در آن تأثیری ندارد. (رک.

غزالی، *تهافت الفلاسفه*، ۱۳۹-۱۴۰)

بررسی تحلیل فلاسفه از حیث مشترک بین فعل و فاعل

غزالی در ابطال قول فلاسفه از این حیث می‌گوید: «این‌که فلاسفه مدعی‌اند عالم فعل حق تعالی است به سبب شرط مشترک بین فعل و فاعل - که از واحد جز واحد صادر نمی‌شود - صحیح نیست، زیرا عالم مرکب از چیزهای گوناگون است و فلاسفه برای اثبات ادعای خود می‌گویند: عالم، بدون واسطه از خدای متعال صادر نشده، بلکه چیزی که از او صادر شده، موجود واحدی است و آن عقل مجرد است، یعنی جوهر مجردی که قائم به نفس و غیر متحیز است، سپس از آن سومی و از سومی، چهارمی صادر گشته و از این طریق موجودات آمده‌اند. در حقیقت اختلاف فعل و کثرت آن‌ها یا به علت اختلاف قوای فاعله است یا به علت اختلاف مواد یا اختلاف ابزارها یا این که کثرت فعل، در نتیجه واسطه ایجاد می‌شود به این صورت که یکی فعل انجام می‌دهد و آن فعل، فعل دیگری انجام می‌دهد تا اینکه فعل کثرت پیدا می‌کند.» (رک. همو، ۱۴۳) در صورتی که این اقسام در مورد مبدأ اول، محال است، چون در ذات او اختلاف و کثرت نیست. اختلاف مواد هم در مورد او محال است و با توجه به این‌که هیچ موجودی با خداوند هم رتبه نیست اختلاف آلات هم معنایی نخواهد داشت پس می‌توان گفت که این کثرت‌ها با واسطه از خدا در عالم صادر می‌شود.

غزالی در رد این استدلال فلاسفه می‌گوید: از این استدلال لازم می‌آید که در عالم چیز واحدی که مرکب از افراد باشد موجود نباشد، بلکه همه موجودات تک تک باشند و هر یکی برای یکی دیگر که بالاتر از آن است معلول واقع نشود و علت آن دیگری باشد که در زیر واقع است تا منتهی به معلولی شود که او معلول نداشته باشد. همین‌طور در سیر تصاعدی به علتی برسد که برای آن علتی تصور نشود و البته این گونه نیست، چون جسم در نزد آنان مرکب از صورت و هیولاست و با اجتماع همدیگر چیز واحدی را تشکیل می‌دهند. بنابراین این مرکبات چطور حادث شده‌اند؟ آیا فقط از یک علت تنها؟ پس در این صورت قول آنان باطل می‌شود که گفتند از واحد جز واحد صادر نمی‌شود. (رک. همو، ۱۴۴-۱۴۳)

نقد و بررسی

چنان‌که اشاره شد غزالی استدلال‌های فلاسفه در اثبات صانع بودن خداوند را متناقض با اصل ادعای آنان می‌دانست و تلاش کرد این تناقض را در سخنان آنان آشکار کند. در استدلال اول بین فاعل و سبب تفکیک قائل شد و با طرح روابط ضروری میان علت و معلول به این نتیجه

رسید که ضرورت با اختیار الهی منافات دارد اما پذیرش این اصل می‌تواند مستلزم نفی اختیار الهی نباشد، چرا که ورای حق تعالی موجودی نیست که بتواند حق را مجبور کند. اگر موجودی باشد از دو حال خارج نیست. یا آن موجود معلول حق تعالی است یا معلول او نیست. اگر معلول او نباشد باید واجب‌الوجود باشد که با دلایل توحید سازگار نیست و اگر معلول حق باشد هم به وضوح بطلان آن آشکار است. در واقع تفکیک میان ضرورتی که در مورد مخلوق است با ضرورتی که در مورد خالق است این اشکال را مرتفع می‌کند. ضرورتی که در مورد مخلوق است وجوب علیه است و ضرورتی که در مورد خالق است وجوب عنه است. (رک. طباطبایی، ۲۰/۲-۲۱) این‌که غزالی در بطلان قول فلاسفه استدلال دوم را مطرح می‌کند به این خاطر است که وی ملاک نیاز به علت را حدوث می‌داند در حالی که اگر ملاک نیاز به علت را امکان بدانیم مسئله منتفی می‌شود. در نظر فیلسوف و متکلم هر امر حادثی نیاز به علت دارد. حدوث نمی‌تواند ملاک باشد. با تحلیل حدوث به سه چیز می‌رسیم. عدم، وجود، وجود پس از عدم. عدم نمی‌تواند ملاک نیاز باشد چون معدوم است و شیء معدوم نیاز به فاعل ندارد. وجود پس از عدم هم نمی‌تواند ملاک باشد چون یک حالت است که لازمه اشیاء خارجی است و چیز مستقلی نیست که ملاک نیاز به فاعل باشد پس ملاک نیاز به فاعل وجود است. وجود یا واجب است یا غیر واجب. غیر واجب نیاز به فاعل ندارد، پس وجود غیر واجب نیازمند علت است. در این حالت موضوع دارای دو مصداق است. وجود غیر واجب یا دائمی است یا موقتی که همان حادث است. قاعده منطقی به ما می‌گوید که هر محمولی بخواهد هم بر مفهوم اعم و هم اخص حمل شود اول باید بر مفهوم اعم وارد شود سپس بر مفهوم اخص. بنابراین محمول قضیه که نیاز به علت است اول بر وجود غیر واجب یعنی ممکن حمل می‌شود سپس بر حادث وارد می‌شود پس ملاک واقعی نیاز به علت امکان است نه حدوث. (رک. ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، ۳/ ۷۵-۷۷)

متکلم با شیوه تبیین فلاسفه در مورد پیدایش کثرت از وحدت موافق نیست، به سبب این تصور که بر مبنای نظامی که فلاسفه برای دخالت اراده حق در جهان هستی پیشنهاد می‌کنند خداوند تنها می‌تواند در مورد عقل اول، علت بی واسطه باشد و در بقیه موارد مجبور است. علیت خود را از طریق عقل اول اعمال کند و این منجر به انکار صفت اختیار الهی است. (رک. غزالی، *تهافت الفلاسفه*، ۱۳۵)

اشکال سومی که غزالی مطرح می‌کند بر مبنای حکمای مشاء قابل تبیین است. با فرض

پذیرش قاعده الواحد چاره‌ای جز تبیین کثرات نخواهد بود. می‌توان بر اساس این مبنا کثرت را در معلول اول بدانیم که یک موجود عقلانی است. (رک. ابن سینا، *الاشارات والتنبيهات*، ۲۱۰) در واقع صدور کثرت دو حالت خواهد داشت. یا کثرت عرضی را باید پذیرفت یا طولی. مشایبان فرض دوم را قبول کردند و البته این کثرات را اعتباری دانستند و فرض این اعتبارات را در معلول اول ممتنع و محال ندانستند، چرا که در معلول‌های واجب می‌توان حیثیت‌های متعددی در نظر گرفت. در واقع عقل اول ممکن است و ماهیت دارد، بنابراین مرکب از وجود و ماهیت است. بر این اساس می‌توان فرض کرد که عقل اول از آن جهت که واجب‌الوجود را تصور می‌کند منشأ پیدایش یک پدیده می‌شود و از آن جهت که خود و حالت امکانی را تعقل می‌کند مبدأ پدیده دیگری قرار می‌گیرد با تعقل واجب عقل و با تعقل ذات خود فلک (جسم) را ایجاد می‌کند. (رک. همو، ۲۴۳-۲۴۴) اگر کثرات را اعتباری بدانیم دو اشکال مطرح می‌شود.

۱. چگونه یک امر اعتباری می‌تواند سبب پیدایش موجودی واقعی شود؟

۲. اگر کثرت اعتباری برای صدور کثیر کافی است چرا همین کثرات را در ذات حق

فرض نکنیم و او را صادرکننده کثرات‌های واقعی در نخستین مرتبه ندانیم؟

به نظر برخی پاسخ به اشکال از این قرار است که اولاً، این امور اعتباری، اعتباری صرف نیستند، بلکه متحقق در نفس الامرند ثانیاً این امور، علل مستقل نیستند تا به خاطر اعتباری بودن، نتوان آن‌ها را علت برای امور خارجی دانست، بلکه این امور شروط و حیثیاتی هستند که احوال علل بسیط به واسطه آن‌ها مختلف می‌شود و در طرف قابلیت و گیرندگی قابل اعتبار می‌شوند نه در مرتبه فاعلیت و دهندگی فاعل و امور عدمی اعتباری برای این امر به اتفاق صالح می‌باشند و این خلاف اسلوب و اضافاتیست که در حق تعالی اعتبار می‌شود. (رک. آشتیانی، *اساس التوحید*، ۱۱۱-۱۱۲) مقصود این است که امر یادشده نه وجودات حقیقی محض هستند تا مستلزم صدور کثرت از وحدت باشند و نه اعتباری محض تا سبب شود امور اعتباری محض، علت برای امور حقیقی باشند. این‌گونه امور حیثیاتی فاعلی هستند که بدون ایجاد کثرت در فاعل سبب تعدد حیثیات قابل می‌شوند و همین برای تبیین صدور کثرت از وحدت بسنده است البته هنوز اشکال یادشده به حال خود باقی است.

به نظر می‌رسد آنچه غزالی را در برابر دیدگاه فلاسفه که عالم را به سبب پذیرش قاعده الواحد فعل خدا می‌دانند، قرار می‌دهد این است که تصور وی از واحد نادرست است. فلاسفه خدا را واحد حقیقی می‌دانند و بر همین اساس به تبیین این اصل می‌پردازند. (رک. ابن سینا،

الاشارات و التنبيهات، ۳/ ۱۲۳). برخی بر این باورند که چون غزالی قائل به سنخیت بین علت و معلول نیست به همین دلیل صدور کثیر از واحد و صدور واحد از کثیر را بلامانع می‌بیند. غزالی به این مطلب توجه نکرده است که اصل کثرت، توأم با وحدت است و همان صادر اول دارای وجود متقوم به حق است و دارای وجود محدود توأم با حد عدمی است. مرکب از جهت وجدان و فقدان است و از مقام وحدت صرفه حق حقیقه انحطاط دارد و همین انحطاط، حقیقت وجود را از مقام وحدانیت و وحدت خارج می‌کند. کثرت هرگز از وحدت جدا نمی‌شود. (رک. آشتیانی، *تقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی*، ۴۲۴) در واقع «اراده واحد به نحو وحدت احاطی، به مجموعه کثرات تعلق گرفته است و این گونه کثرت از وحدت ظهور پیدا می‌کند و کثرت بدون وحدت نزد عقلا، معقول نیست». (همو، ۴۹۹)

خلاصه آنکه علت عمده انکار مخالفت غزالی با قاعده الواحد این پندار بی اساس است که گمان کرده اگر این قاعده پذیرفته شود انتساب به جهان محسوس به باری تعالی جایز نخواهد بود و در نتیجه قدرت مطلقه او محدود خواهد شد. (ابراهیمی دینانی، ۶۳۹) و حال آنکه این گونه نیست در صورتی که کفایت بدانیم آنچه ممکن نباشد قدرت خدا به آن تعلق نمی‌گیرد. در واقع مقتضی تعلق قدرت بر مقدور ممکن بودن مقدور است با فرض وجوب و امتناع، تعلق قدرت معنا ندارد. به عبارت دیگر، محال بودن فعل یک چیز است و عدم قدرت خدا چیزی دیگر. (رک. حلی، ۱۵۶) قدرت خداوند مطلق و بی حد است ولی به محال تعلق نمی‌گیرد چرا که محال بطلان صرف است. در واقع علت عدم تعلق قدرت خداوند ضعف در قابل است نه عجز در فاعل. ابن رشد از جمله کسانی است که تلاش کرد تمام نقض و نقدهایی که غزالی بر فلاسفه وارد کرده پاسخ دهد. یکی از نقدهای کلامی ابن رشد بر غزالی و متکلمان، مسئله روابط علیت و صانع بودن خداوند است که موضع ابن رشد درست نقطه مقابل غزالی است. غزالی یکی از توالی فاسد نظریه ضرورت رابطه میان علت و معلول را نفی صانع بودن خدا نسبت به موجودات جهان می‌داند اما ابن رشد، در نقطه مقابل او ادعا کرده که اگر کسی رابطه ضروری میان علت و معلول را انکار کند در واقع این انکار، موجب انکار صانع بودن خدا نسبت به موجودات جهان می‌شود.

ابن رشد تصریح می‌کند وقتی ما روابط ضروری میان علت و معلول را انکار کردیم و پذیرفتیم که روابط میان اشیاء صرفاً مبتنی بر اقتران و احتمال است، قاعدتاً یکی از احتمالات این است که شیء، صرفاً بر اساس اتفاق به وجود آمده و هیچ سببی در پیدایش آن دخیل

نیست. این مسئله را می‌توان تعمیم داد و گفت که کل جهان خلقت، صرفاً بر اساس اتفاق به وجود آمده و هیچ علتی که رابطه ضروری با جهان خلقت داشته باشد، وجود ندارد، لذا صانع به طور کل منتفی می‌شود. (رک. ابن رشد، ۱۳۵)

غزالی به دلیل این که خداوند را علت اصلی همه موجودات می‌دانست منکر علیت اشیاء شد؛ لذا توالی پدیده‌ها را فاقد معنای علیت دانست و برای هیچ یک از وقایعی که در توالی رویدادها به منزله علل به شمار می‌رفتند اثر علی قائل نشد. از نظر غزالی ادعای قطعی بودن رابطه علی و معلولی توهمی بیش نیست. وی این رابطه را به صورت یک عادت ذهنی می‌داند. (رک. غزالی، *تهافت الفلاسفه*، ۲۴۵) وی معتقد است که در تصور علیت از نگاه فلاسفه سه نکته هست ۱- مشاهده و روابط میان اشیاء و حوادث عالم طبیعی از راه تجربه ۲- ضروری و حتمی الوقوع بودن این روابط از نظر ان‌ها ۳- و این که فلاسفه خداوند را ذات و سببی می‌دانند که بر حسب طبیعتش عمل می‌کند و لذا مسبب را بدون سبب ایجاد نمی‌کند و بالعکس. (رک. همو، ۲۳۵-۳-۲۳۶) نتیجه‌ای که غزالی از این نکات می‌گیرد این است که خداوند مطیع قواعد و قوانینی است که بر عالم حکم فرماست. غزالی بر این باور است که بین دو امری که علت و معلول نامیده می‌شوند رابطه ضروری و غیر قابل انفکاک وجود ندارد، بلکه خداوند است که امر موسوم به معلول را در پی امر موسوم به علت می‌آفریند و چنان‌چه اراده کند به طور کلی یا در مورد خاص این رابطه را بر هم می‌زند. وی به تعاقب بین رویدادها اذعان دارد اما این که این تعاقب ضرورت داشته باشد را منکر است. وی وجود معجزه را دلیل بر این می‌داند که در مواردی این تعاقب دچار اشکال می‌شود (رک. همو، ۲۴۵).

در واقع مخالفین قاعده ضرورت دو گروه‌اند. گروه اول کسانی‌اند که قائل به صدفه‌اند و قانون علیت را منکرند. دسته دیگر کسانی هستند که اصل علیت را قبول دارند ولی اصل ضرورت علی و معلولی را منکرند که به جای قانون علیت به اولویت قائلند. (مطهری، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۷۸/۳) غزالی در گروه اخیر قرار می‌گیرد. وی تردیدی در ضرورت ندارد، بلکه ضرورت را منکر است و ضرورت را در تعارض با اراده و قدرت پروردگار می‌بیند. غزالی سخن خود را با نفی ضرورت میان سبب و مسبب آغاز کرده و می‌گوید: «مقارنه میان آنچه بر حسب عادت سبب و آنچه به همین طریق مسبب شناخته می‌شود در نظر ما ضرورت ندارد. این که چیزی همراه چیزی دیگر می‌آید ناشی از تقدیر خداوند است که آن دو را در پی یکدیگر آفریده است. در واقع خداوند می‌تواند سیر شدن را بدون خوردن به وجود

آورد. (غزالی، *تهافت الفلاسفه*، ۲۳۹). حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا اصل علیت بدون قبول ضرورت امکان‌پذیر است یا رد ضرورت یعنی انکار اصل علیت؟ در پاسخ به این سؤال باید این مطلب روشن شود که آیا ضرورت از مفهوم علیت استنباط می‌شود یا باید ضرورت را از اجزا ذاتی یا لوازم ماهوی علیت بدانیم؟ بدیهی است که اگر ضرورت را از اجزاء ذاتی یا لوازم ماهوی علیت بدانیم رد ضرورت یعنی رد علیت. همان‌گونه که رد موردی یا کلی علیت نیز مستلزم رد ضرورت خواهد بود. اما اگر ضرورت را منبعث از مفهوم علیت بدانیم و یا به عبارتی لازمه وجود خارجی بدانیم انکار آن مستلزم انکار علیت نخواهد بود. چنان‌که اشاره شد ضرورت و سنخیت از فروعات اصل علیت است.

مطلب اصلی بررسی دیدگاه غزالی در مورد سنخیت است. با مطالبی که عنوان شد سؤال اساسی این است که در پی نفی ضرورت علی و معلولی آیا لزوم سنخیت میان علت و معلول هم انکار می‌شود یا نه؟ بر اساس گفته‌های غزالی در پی نفی ضرورت این‌گونه می‌توان گفت که سنخیت نیز چون ضرورت منتهی است، یعنی قدرت و اراده مطلق الهی همان‌گونه که ملتزم به خلق هیچ رویدادی نیست، ملتزم به خلق رویداد خاصی در پی رویداد خاص دیگر هم نیست و ممکن است که هر رویدادی را در پی هر رویدادی خلق کند. در واقع ارتباط منطقی این قضایا با یکدیگر دچار هیچ‌گونه اشکالی نیست البته با قطع نظر از درستی یا نادرستی مسئله، زیرا نفی سنخیت در مقایسه با نفی ضرورت به منزله سالبه جزئی‌ای است که در عموم یک سالبه کلیه با همان موضوع و محمول مندرج است. پس ضرورت منطقی ندارد که سنخیت را با صراحت نفی کند، زیرا که به صرف نفی ضرورت، سنخیت هم به طریق اولی نفی می‌شود. (رک. طاهری، ۲۹۴)

مقایسه دیدگاه غزالی و ابن‌سینا

دلیل اختلاف دیدگاه غزالی و ابن‌سینا، در تفسیر آن‌ها از علیت است. روند فکری غزالی به طور کلی بر رد اصل علیت است. غزالی در این نکته که میان اشیا و حوادث عالم طبیعی، روابطی وجود دارد با فلاسفه موافق است اما با این ادعای آنان که میان اشیا و حوادث جهان، رابطه ضروری وجود دارد مخالف است. غزالی یک متکلم اشعری است. باور اشاعره بر این است که تنها موثر در عالم هستی خداوند است و غیر او همه عاجزند. آن‌ها به فاعلیت طولی خداوند معتقد نمی‌باشند و پذیرش علیت و ضرورت علی را ملازم با موجبیت حق تعالی

می‌دانند. به همین دلیل، معتقدند تبیین روابط میان موجودات بر اساس قانون ضرورت علی به انکار قدرت مطلقه خداوند منجر می‌شود. به اعتقاد آنان بر اساس قاعده الواحد میان همه چیز روابط ضروری وجود دارد، به گونه‌ای که امکان به هم زدن این روابط حتی از طرف خدا وجود ندارد به همین دلیل با تمام قوا درصدد ابطال این نظریه فلسفی برآمدند. غزالی بیشترین دفاع را از نظریه «نفی علیت اشعری» کرده است. البته غزالی «علیت ایجادی» را انکار نمی‌کند، ولی معتقد است در عالم طبیعت هیچ یک از مادیات، نسبت به یکدیگر علیت ایجادی و اعدادی ندارند، بلکه نسبت به یکدیگر اقتران دارند. (رک. غزالی، *تهافت الفلاسفه*، ۲۴۰-۲۴۱) غزالی، بدون شک حس و تجربه را از منابع معتبر شناخت واقعیات می‌داند. بر همین مبنا است که به حکم عقلی فلاسفه در مورد ضرورت علی تشکیک می‌کند که فلاسفه، مدعی اند آتش سبب سوختن پنبه است در صورتی که دلیلی جز مشاهده ملاقات آتش با پنبه نیست. مشاهده صرفاً دال بر این امر است که عمل سوختن در زمان تقارن آتش و پنبه صورت گرفته است. (رک، همو، ۲۴۰-۲۴۱)

غزالی با نگاه اصالت ماهیتی می‌گوید: «اقتران میان آنچه عادتاً سبب» می‌گویند و میان آنچه «مسبب» پنداشته می‌شود، نزد ما ضروری نیست بلکه هر چیزی که غیر هم بوده و اثبات یکی متضمن اثبات دیگری و نفی آن موجب نفی آن نباشد ضرورت یکی، وجود دیگری را ضروری نمی‌سازد». (رک. همو، ۳۳۹) پس معتقدان به اصالت ماهیت، نمی‌توانند قائل به وجود ضرورت و سنخیتی میان تصور ماهیت و نقش علی آن شوند، زیرا چنین ضرورتی را نزد خود نمی‌یابند. اما در مقابل ابن سینا به عنوان یک فیلسوف اصل علیت و فروع آن را می‌پذیرد. البته بر اساس مبنای حکمای مشاء که قائل به تباین وجودات هستند پذیرش سنخیت مورد سؤال جدی قرار می‌گیرد، اما استدلالی که ابن سینا در خصوص قاعده الواحد آورده است، مبتنی بر اصل سنخیت است. وی رابطه علت و معلول در این استدلال را رابطه‌ای واقعی و حقیقی می‌داند. یعنی ذات معلول را حاصل شده از ذات علت می‌داند و همین امر می‌تواند مبین ارتباط خاص بین علت و معلول باشد. البته این نکته نمی‌تواند این اختلاف مبنا و استدلال را تبیین کند. در واقع، تفاوت دیدگاه فیلسوف و متکلم در این نکته آشکار می‌شود که رابطه علت و معلول در ذهن متکلم به غلط تفسیر می‌شود. وی این رابطه را از سنخ رابطه‌های اعتباری می‌داند و فراموش می‌کند که هر معلولی با هر علتی نمی‌تواند ارتباط خاص و ویژه داشته باشد و همین امر او را ملتزم به انکار اصل سنخیت می‌کند. (رک. حاجیان، ۲۶۶) اگر متکلم در

پیامدهای دیدگاهش تأمل کند دچار تناقض گویی نمی‌شود، زیرا عقلاً چاره‌ای جز پذیرش اصل علیت و به تبع فروغش نیست. انکار ضرورت با قبول علیت سازگار نیست. نفی هر یک از ضرورت و سنخیت مستلزم قبول صدفه و پذیرش صدفه، رد علیت است. در غیر این صورت استدلال‌هایی که متکلم برای اثبات ادعای خود در رد اصل سنخیت ارائه می‌کند بی معنا خواهد بود و اصلاً نه تنها ادعای متکلم، بلکه هیچ بحث علمی معنایی نخواهد داشت.

یافته‌های پژوهش

از آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که:

۱. پذیرش علیت و فروغ آن امری اجتناب‌ناپذیر است.
۲. اصل سنخیت بین علت و معلول بر پایه استقلال و وابستگی نسبی و تحلیل عقلانی حقیقت علت و معلول قابل تبیین است.
۳. انکار سنخیت بین علت و معلول ملازم با انکار اصل علیت و پذیرش اصل صدفه و اتفاق است.
۴. برخی ادله مخالفان اصل سنخیت، منافات این اصل با قدرت مطلقه خداوند و اشتراک واجب و ممکن است.
۵. ابن سینا بر اساس تبیین وجودات نمی‌تواند قائل به سنخیت باشد ولی از استدلالی که در ذیل قاعده الواحد ارائه کرده است می‌توان سنخیت را استنباط کرد.
۶. شاید بتوان گفت که بر اساس استدلالی که ابن سینا در ذیل قاعده الواحد ارائه می‌کند قائل به سنخیت است اما این قاعده را در رابطه خدای متعال و مخلوقات دارای مصداق نمی‌داند.
۷. دیدگاه غزالی با توجه به تفسیری که از قانون علیت و ضرورت دارد قابل بررسی است. وی ترتب علت بر معلول را بر اساس عادت می‌داند. وی بر این باور است که هیچ یک از مادیات نسبت به یکدیگر علیت ندارند، بلکه فقط نسبت به یکدیگر اقتران دارند و هیچ ضرورت و سنخیتی میان علت و معلول نیست. در واقع با فرض تبیین وجود علیت هیچ تصویری نخواهد داشت.

منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین، *منتخباتی از آثار حکمای ایران* (از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر، قسمت اول، تحقیق و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قسمت دوم از هانری کرین، انستیتو ایران و فرانسه پژوهشهای علمی در ایران، تهران، ۱۳۵۱).
- _____، *تقدیمی بر تهافت الفلاسفه غزالی*، چاپ ۲، بوستان کتاب، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم، ۱۳۲۵.
- آشتیانی، میرزا مهدی، *اساس التوحید*، انتشارات مولی، ۱۳۳۰.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *قواعد کلی در فلسفه اسلامی*، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبیها* (جزء ثانی در علم ماقبل الطبیعه)، مع شرح المحقق نصیرالدین طوسی، مطبعه الحیدری، تهران.
- _____، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*، ویرایش محمد تقی دانش پژوه، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- _____، *مباحثات*، تحقیق و تعلیقه بیدارفر، اول بیدار، قم، ۱۴۱۳ ق.
- _____، *الهیات شفاء*، تحقیق الابد القنواتی و سعید زائد، تقدیم. ابراهیم مذکور، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
- ابن‌رشد، *اکشف عن مناهج الادله فی عقائد الملّه*، دارالمکتبه التریبه، بیروت.
- اکرمی، موسی، *ملاصدرا و مطالعات تطبیقی*، «تبیین اصل علیت در فلسفه اصالت وجود صدراپی»، چاپ اول، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.
- ارسطو، *فی السماء والاثار العلویه*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، الطبعة الاولى، مکتبه النهضه المصریه، قاهره، ۱۹۶۱.
- بهمنیار بن مرزبان، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مطهری، انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۴۹.
- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، چاپ ۲، اسراء، ۱۳۸۲.
- حاجیان، مهدی، «مبانی قاعده الواحد و اصل سنخیت»، *نقد و نظر*، دوره یازدهم، شماره اول و دوم، ۲۶۲-۲۷۸.
- حلی، جمال‌الدین ابی منصور، *کشف المراد*، چاپ سنگی، ۱۳۱۲.

خادمی، عین الله، علیت از دیدگاه فیلسوفان مسلمان و تجربه گرا، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۰.

رازی، فخرالدین محمد، مباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعات، مکتبه الاسری، طهران. راس، دیوید، ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، فکر روز، تهران، ۱۳۷۷.

صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، انتشارات مصطفوی، قم، ۱۳۶۸ ه. ش. طاهری، صدرالدین، علیت در دیدگاه اشاعره و هیوم، چاپ اول، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۶.

طباطبائی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی به قلم استاد مطهری، چاپ ۸، انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.

_____، نهاییه الحکمه، چاپ اول، ۱۳۶۷.

طوسی، خواجه نصیرالدین، الاشارات و التنبیها، مع الشرح للمحقق نصیرالدین محمدبن محمدبن الحسن الطوسی و شرح الشرح للعلامه قطب الدین محمدبن محمدبن ابی جعفر الرازی، طبع الاول، مع نشر البلاغه قم، ۱۳۵۷ ه.

غزالی، ابو حامد، تهافت الفلاسفه، تحقیق و تقدم الدكتور سلیمان دنیا، الطبعة دارالمعارف. _____، مجموعه الرسائل «قواعد العقاید فی التوحید»، دار الکتب العلمیه، بیروت، لبنان.

فارابی، مجموعه رسائل، چاپ حیدرآباد، بی جا. قدردان قراملکی، محمد حسین، اصل علیت در فلسفه و کلام، چاپ اول، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

مصباح یزدی، تعلیقه بر نهاییه الحکمه، الطبعة الاولى، فی طریق الحق، ایران-قم، ۱۴۰۵ ه. یثربی، سید یحیی، «نقدی بر قاعده الواحد و اصل سنخیت»، نقد و نظر، دوره دهم، ش اول و دوم. ۲۶۴-۲۵۱.