



Research Article

Received:2022/01/29 Revised:2022/09/18 Accepted:2024/07/22 Online Publication:2026/09/22

Ali Haqqi (Corresponding Author) 

Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abbas Javareshkian 

Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Fatemeh Ferdowsi 

Ph.D. in Transcendental Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad

Examining the Challenge of Causality in the Idea of Separatism from the Perspective of Transcendental Wisdom

Extended Abstract

The principle of causality is a fundamental foundation of ontology and a prerequisite for a coherent metaphysical system. In Islamic philosophy, particularly in Mulla Sadra's *Hikmat-e Muta'aliyah* (Transcendent Theosophy), causality is understood not merely as an empirical observation but as an essential ontological reality that explains the relationship between existence, its causes, and its effects. However, the *Maktab-e Tafkik* (School of Separation), a contemporary intellectual movement among certain Shi'i scholars, challenges the traditional philosophical interpretation of causality. Its proponents argue that accepting the Rule of Causal Necessity, the Principle of *Sinkhiyyat* (ontological affinity), and the Rule of the One (*al-Wahid*) leads to three theological problems: divine compulsion (*jabr*), an unacceptable ontological similarity between Creator and creation, and the eternity of the universe (*qidam al-alam*), which they regard as incompatible with the doctrine of temporal origination (*huduth*). This study critically examines these objections from the perspective of Transcendent Theosophy to determine whether they arise from genuine ontological contradictions or conceptual misunderstandings.

Cite this Article: Haghi, Ali; Javareshkian, Abbas; Ferdowsi, Fatemeh (2026), Examining the Challenge of Causality in the Idea of Separatism from the Perspective of Transcendental Wisdom, New Intellectual Research, 11(1), pp. 87-123



The Author(s); Publisher: Islamic Science and Culture Academy

<https://doi.org/10.22081/nir.2026.68718.1446>



The study employs a theoretical-analytical approach grounded in comparative philosophical methodology. It critically examines the arguments of the *Maktab-e Tafkik* and reconstructs the principles of causality within Transcendent Theosophy. The analysis combines conceptual clarification, comparative ontology, deductive reasoning, and critical examination of primary sources, including the works of Mulla Sadra, Allameh Tabatabai, and proponents of the Tafkik school. Particular attention is given to distinguishing logical necessity from philosophical necessity and external compulsion, comparing the schools' interpretations of divine freedom and ontological dependence, and examining the implications of the Rule of the One, the univocity of existence (*ishtirak-e ma'navi*), and the Sadrian conception of existence as relation (*al-wujud al-rabti*).

The findings address three principal objections raised by the *Maktab-e Tafkik*. First, the objection concerning divine compulsion stems from confusing philosophical necessity with determinism imposed by an external force. According to Transcendent Theosophy, causality is not an independent law that constrains God but an expression of the divine ontological order. The distinction between what is necessary *from* God (*yajibu minhu*) and what is necessary *upon* God (*yajibu 'alayhi*) clarifies that divine action does not result from external coercion. Since no independent power or force exists above the Necessary Being, philosophical necessity cannot be equated with compulsion. Accordingly, causality and divine freedom are not contradictory; rather, causality expresses the manner in which divine will operates within the order of existence.

Second, the rejection of *Sinkhiyyat* in defense of divine transcendence overlooks the distinction between ontological affinity and essential identity. The study argues that affinity between Creator and creation does not imply a shared essence, mixture, or equality between them. Through the Rule of the One and the univocity of existence, their relationship can instead be understood in terms of degrees and intensities of existence. The universe functions as a divine sign (*ayah*) and manifestation (*tajalli*), indicating its ultimate source through an essential ontological connection. The similarity concerns existence, whereas the distinction concerns its intensity, perfection, and limitations. This interpretation therefore seeks to preserve both divine transcendence and the ontological connection between God and the world.



Third, the objection that causal necessity entails the eternity of the universe results from confusing temporal origination (*huduth zamani*) with ontological dependence. Whether the universe began to exist at a particular time is a different question from whether its existence depends essentially on a cause. Drawing on Mulla Sadra's conception of existence as relation, the study maintains that an effect is inherently dependent on its cause, regardless of its temporal beginning or duration. Even if the universe is temporally originated, its existence remains dependent on its cause. Conversely, causal dependence alone does not establish the universe's temporal eternity. Thus, the debate over origination and eternity cannot, by itself, invalidate the principle of causality.

The study concludes that the principal objections of the *Maktab-e Tafkik* arise largely from conceptual ambiguities concerning necessity, ontological affinity, and origination. From the perspective of Transcendent Theosophy, causal necessity does not impose external constraints on God, ontological affinity does not eliminate the distinction between Creator and creation, and causal dependence does not necessarily entail the temporal eternity of the universe. Rejecting causality consequently risks undermining a coherent explanation of the relationship between divine sovereignty and the rational order of existence.

The findings have three principal implications. First, philosophical reconciliation becomes possible by recognizing that causality and divine freedom are compatible rather than mutually exclusive. Second, understanding *Sinkhiyyat* through existence as relation offers an account that preserves divine transcendence while acknowledging the world's essential dependence on God. Third, greater terminological precision is necessary in philosophical and theological debates, particularly when distinguishing necessity from compulsion and temporal origination from ontological dependence. These distinctions provide a framework for reassessing the disagreements between Transcendent Theosophy and the *Maktab-e Tafkik* and for clarifying their respective conceptions of God, creation, and causality.

Keywords: rational soul, purgatorial abstraction, rational abstraction, supra-rational abstraction, abstraction from essence.



علی حقی^۱

عباس جوارشکیان^۲

فاطمه فردوسی^۳

بررسی چالش علیت در اندیشه تفکیک از منظر حکمت متعالیه

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۰۹ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۶/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۱ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۳/۳۱

چکیده

مبحث علیت به دلیل جایگاه محوری آن در هستی‌شناسی، در همه مکاتب فلسفه اسلامی، به‌ویژه حکمت متعالیه، مورد توجه جدی قرار گرفته است. در قرون اخیر، نحله‌ای فکری با عنوان «مکتب تفکیک» در میان علمای شیعه پدید آمده است. یکی از مباحث چالش‌برانگیز در این نگرش، انکار اصولی است که بر اصل علیت متفرع می‌شوند؛ نظیر قاعده ضرورت علی و معلولی، اصل سنخیت و قاعده الواحد. دلیل این انکار آن است که به‌زعم این مکتب، پذیرش این اصول به اموری چون جبری بودن خداوند، سنخیت میان خالق و مخلوق، و قدمت عالم می‌انجامد. همین چالش، مسئله اصلی پژوهش پیش‌روست. در این مکتب به بحث سنخیت پرداخته شده است که با قواعد مهم فلسفی الواحد، اشتراک معنوی وجود، "معطی شیء نمی‌تواند فاقد آن باشد" و "آیه بودن کائنات برای خداوند" در هم تنیده شده است. بحث حادث و قدیم نیز در این مبحث جایگاهی ندارد.

واژگان کلیدی: نفس ناطقه، تجرد برزخی، تجرد عقلانی، تجرد فوق عقلانی، تجرد از ماهیت.

Hadirm1429@yahoo.com

javareshki@um.ac.ir

f.r.ferdowsi@gmail.com

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد. (نویسنده مسئول)

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد.

۳. دانشجو دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده الهیات

استناد به این مقاله: حقی، علی؛ جوارشکیان، عباس؛ فردوسی، فاطمه. (۱۴۰۵). «بررسی چالش علیت در اندیشه تفکیک از منظر حکمت متعالیه».

doi 10.22081/nir.2024.63136.1352

فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های عقلی نوین. ش ۲۱. صص ۸۷-۱۲۳.

ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

© نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند.





مقدمه

فلاسفه مسلمان برای علت، دو مفهوم عام و خاص برشمرده‌اند. بر اساس مفهوم عام، علت، موجودی است که تحقق موجود دیگر بر آن متوقف است، هرچند برای تحقق آن به تنهایی کافی نباشد، اما بر اساس مفهوم خاص، علت، موجودی است که برای تحقق موجود دیگر کافی است و با وجود آن، وجود معلول ضرورت می‌یابد.

ایشان علت به معنای عام را به چهار قسم تقسیم کرده‌اند: علت فاعلی، غایی، مادی و صوری. علت فاعلی نیز به نوبه خود به دو نوع فاعل طبیعی و فاعل الهی تقسیم می‌شود. فاعل طبیعی، منشأ حرکت و دگرگونی اجسام است، اما فاعل الهی، موجودی است که به معلول هستی می‌بخشد و مصداق آن تنها در مجردات یافت می‌شود؛ زیرا علت فاعلی طبیعی تنها می‌تواند حرکت و تغییر ایجاد کند و هرگز توانایی هستی‌بخشی به موجود را ندارد.

گفتنی است که اگر وجود علت برای تحقق معلول کافی باشد و معلول ضرورت یابد، علت را «تامه» می‌نامند، اما اگر یک علت به تنهایی برای ایجاد معلول کافی نباشد و علل دیگری نیز ضمیمه شوند تا وجود معلول ضرورت پیدا کند، در این صورت علت «ناقصه» خوانده می‌شود.

صدرالمتألهین در مباحث علیّت، بر این نکته تأکید می‌کند که قانون علیّت نه تنها یک اصل فطری، بلکه امری متمرکز در نفوس حیوانی است و راهی برای نفی یا اثبات آن وجود ندارد، بلکه صحت و درستی آن از ابتدا برای عقل آدمی بدیهی و روشن است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۶۱).

در مکتب تفکیک، عمومیت علیّت فلسفی انکار می‌شود؛ زیرا به‌زعم ایشان، از عمومیت علیّت، لازم می‌آید که خداوند مجبور باشد، میان خالق و مخلوق سنخیت برقرار گردد و عالم قدیم به‌شمار آید.

با توجه به اینکه معتقدان به تفکیک کوشیده‌اند با اثبات بطلان سنخیت، جبر و قدم عالم، ضرورت علی را برای خداوند نفی کنند، در این نوشتار به بررسی علیّت در حکمت متعالیه در مواجهه با اشکالات مطرح‌شده در مکتب تفکیک می‌پردازیم.

پیشینه پژوهش

در رابطه با این موضوع چندین اثر به شرح ذیل یافت شد:



۱. علاقه‌بند (۱۳۷۸) مقاله «علیت از نگاه اشاعره، مکتب تفکیک و حکمت متعالیه»؛
 ۲. اسدی گرمارودی (۱۳۸۵) مقاله «علیت در فلسفه اسلامی و نظر مخالفان آن»؛
 ۳. طبیبیان (۱۳۹۱) پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «بررسی اصل علیت از دیدگاه ملاصدرا و مکتب تفکیک»؛
 ۴. رنانی (۱۳۹۹) نیز پایان‌نامه خود را به بحث سنخیت بین علت و معلول اختصاص داده است.
- یکی از مباحث مناقشه‌برانگیز میان الهیات صدرایی و تفکیکی، اصل سنخیت میان علت و معلول است که مشکاتی و طبیبیان (۱۳۹۳) در مقاله‌ای بدان پرداخته‌اند. جدیدترین مقاله یافت‌شده در این زمینه، مقاله «بررسی و تحلیل نگرش حکمت متعالیه و فیزیک کوانتوم از مسئله علیت و عدم قطعیت با محور آرای هایزنبرگ و بوهم» است که توسط رضی و دیگران (۱۳۹۹) منتشر شده و با تکیه بر بدیهی بودن اصل علیت، به تبیین و تحلیل برخی مبانی مربوطه در حکمت متعالیه پرداخته است.
- در جستجوهای نگارنده، هیچ مقاله‌ای که دقیقاً با عنوان و محتوای نوشتار پیش‌رو مطابق باشد، یافت نشد. در این پژوهش، افزون بر مباحث فلسفی علیت، نگاه عرفانی ملاصدرا درباره وجود ربطی موجودات نیز موردتوجه قرار گرفته است.

۱. تاریخچه اجمالی بحث علیت

بحث رابطه علی، قدمتی هم‌پایه پیدایش بشر دارد؛ زیرا تمام تلاش‌های روزمره برای گذران زندگی و نیز تفکر و اندیشه، در گرو کشف روابط علی و بهره‌مندی از آن است. ازاین‌رو می‌توان گفت مسئله علت و معلول، قدیمی‌ترین مبحث فلسفی است که در همه نظام‌های فکری-فلسفی مطرح شده است.

۱-۱. علیت از منظر ارسطو

اینکه چه کسی نخستین‌بار بحث علیت را مطرح کرد، به‌روشنی مشخص نیست. در آثار ارسطو، معادلی برای واژه «علیت» نیامده و ظاهراً وی به دنبال «علت» است، نه «علیت». علت در آثار او با دو واژه «آیتینون» و «آیتیا» آمده است (سالم، ۱۳۸۹، ص ۴). بنابراین می‌توان گفت در نظر ارسطو، علت، اهمیت دارد، نه علیت؛ زیرا وی می‌خواهد



چرایی و چگونگی پیدایش موجودات در جهان خارج را توضیح دهد که این امر، از طریق علل و مبادی ممکن است. در فلسفه ارسطویی، علت، چیزی است که وجود چیزی دیگر به آن وابسته است. ارسطو علل را عوامل مسئول وضعیت‌های خاص در اشیاء می‌داند. به نظر وی، به‌طور کلی چهار نوع علت وجود دارد:

۱. علت مادی
۲. علت صوری
۳. علت فاعلی
۴. علت غایی

در دیدگاه ارسطو، علت صوری، جوهری‌ترین اصل یک شیء است که به‌واسطه آن، چیستی شیء تعیین می‌شود؛ از این‌رو صورت، جزء درونی شیء به‌شمار می‌رود، برخلاف نظر افلاطون که آن را امری بیرونی می‌دانست.

۱-۲. علت از منظر رواقیان و نوافلاطونیان

رواقیان و نوافلاطونیان نیز نظریه علت را به‌عنوان پایه تفکر خود قرار دادند. البته گفتنی است علت ارسطویی در دیدگاه نوافلاطونیان در قالب فیض مطرح شده است. از این‌رو، علت رابط میان موجودات فیضان‌یافته از واحد متعالی تصویر شده است که از طریق نظام علّی، جهان به‌صورت امری واحد و متصل حفظ می‌شود. همچنین علت در نظام نوافلاطونی برتر از معلول است و معلول از علت ناشی می‌گردد. در واقع براساس این دیدگاه، معلول، همان علت است که در رتبه‌ای پایین‌تر قرار می‌گیرد و علت، همان معلول در مرتبه‌ای بالاتر است. بنابراین علت و معلول هم یکی و هم متفاوت هستند (سالم، ۱۳۹۱، ص ۵۶-۵۷).

۱-۳. علت از منظر کندی

در جهان اسلام، کندی، که از مهم‌ترین دانشمندان دوره انتقال علوم از یونانی به سریانی و عربی است، به علت بسیار بها داد. در آرای کندی، هیچ رابطه‌ای میان موجودات و خدا، بدون در نظر گرفتن علت ممکن نیست. وی با توجه به نظریه فیض نوافلاطونیان و در جهت نزدیک‌سازی نظام عقلی مشائی با دین، خلقت را چنان تبیین می‌کند که خداوند



علت العلل، علت اولی، علت بدون علت، علت وجود هر شیء، موجود ازلی، فاعل حقیقی تام و مبدع باشد (کندی، بی تا، ص ۲۶، ۴۲، ۱۱۳، ۱۳۵).

۱-۴. علیت از منظر فارابی

رابطه علیت در فلسفه فارابی نیز بسیار مهم انگاشته شده است. فارابی فلسفه را علمی می داند که از مبادی قصوای موجودات سخن می گوید (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۸۹). در نظریه نظام صدور و ایجاد فارابی، بدون وجود رابطه علیت، هیچ موجودی از وجود بهره مند نخواهد شد (فارابی، ۱۳۴۹ الف، ص ۳-۴). هرچند رابطه علیت در آثار فارابی آشکارا اثبات نمی شود، اما در همه آثار او، به ویژه در نظریه اش درباره تقسیم موجودات به واجب و ممکن که جز از راه نیاز ممکن به علت قابل تبیین نیست، توجه به این اصل به چشم می خورد (فارابی، ۱۳۲۸، ص ۴).

در حکمت اسلامی، علیت چنین تعریف شده است: موجودی که به موجود دیگری وابسته است و بدون آن وجود نمی یابد، معلول است؛ طرف وابستگی، علت و رابطه میان آنها علیت نام دارد. در تعلیقات آمده است که فارابی علّت را چنین تعریف می کند: «العله ما یجب ان یوجد مع المعلوم» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۶).

۱-۵. علیت از منظر ابن سینا

ابن سینا با بسط و گسترش بحث علیت، آن را به گونه ای متفاوت با دیدگاه ارسطویی مطرح کرد. از نظر وی، علت و معلول با یکدیگر رابطه وجودی دارند و وجود معلول به وجود علت وابسته است و علل مادی، صوری، فاعلی و غایی بر مبنای وجود تعریف می شوند (ابن سینا، بی تا، ص ۶۵، ۱۱۷) - مطلبی که در فلسفه ارسطو به صراحت نیامده است. ابن سینا واجب الوجود را فاعل کل موجودات عالم می داند. به نظر او، سلسله العلل به واجب الوجود ختم می شوند و از این رو، واجب تعالی، علت بی واسطه یا باواسطه همه ممکنات به شمار می آید (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۵۸).

همچنین ابن سینا به دو دسته علل اشاره می کند: علل داخلی و خارجی. علل مادی و صوری، علل داخلی و ماهوی شیء به شمار می روند و علل فاعلی و غایی، علل خارجی و وجودی شیء هستند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۱-۱۳). علت فاعلی، علت موجد و مفیض وجود کامل موجودات است که ابن سینا آن را خارج از وجود معلول و از حیث نوع، مخالف معلول می داند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۲۸). از دیدگاه فارابی و ابن سینا، علیت به عنوان امری جدا



از علت و رابطه میان وجود علت و وجود معلول مطرح می‌شود که در خارج نیز وجود دارد و می‌توان افزود بر علت و معلول، خود علت را نیز در خارج موجود دانست. ابن سینا علت را در دو ساحت وجودی و ماهوی قابل بحث می‌داند؛ آن‌جا که از علل فاعلی و غایی سخن می‌رود، رابطه وجودی بین علت و معلول مطرح است و آن‌جا که از علل مادی و صوری بحث می‌شود، رابطه ماهوی مدنظر قرار می‌گیرد (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۵۶؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۵).

۱-۶. علت از دیدگاه سهروردی

سهروردی علت را بر اساس نظریه انوار و مبانی خاص خود تبیین می‌کند. او طبقات موجودات صادره از نورالانوار را به ترتیب شامل: ۱. انوار طولیه، ۲. انوار عرضیه، ۳. انوار مدبره یا اسپهبدیه، ۴. انوار سوانح، ۵. مثل معلقه، و ۶. عالم برازخ جسمانیه می‌داند.

سهروردی واقعیت اشیاء را در «نور» می‌داند. نور، حقیقتی روشن و روشن‌گر است که به تعریف نیازی ندارد. وی می‌گوید: «اگر در جهان هستی چیزی باشد که نیاز به تعریف و شرح نداشته باشد، ناچار باید خود، ظاهر و بالذات باشد و در عالم وجود، چیزی روشن‌تر از نور نیست، بنابراین چیزی از نور بی‌نیازتر از تعریف وجود ندارد» (سهروردی، ۱۳۶۱، ص ۱۹۷). خداوند نور محض و به تعبیر وی «نورالانوار» است.

سهروردی با استفاده از قاعده امکان اشرف، نظام آفرینش را تبیین می‌کند. از نظر وی، خداوند، نور مطلق است که پیوسته در حال اشراق (نورافشانی) است و همه هستی پرتوی از نور ذات خداوندی به‌شمار می‌رود. بر اساس قاعده امکان اشرف، انوار قاهر یا فرشتگان بی‌شماری در عالم هستی وجود دارند که به‌صورت سلسله‌مراتب طولی، تجلیات انوار الهی هستند. همچنین انوار قاهره‌ای هم‌عرض و هم‌طبقه وجود دارند که امور عالم طبیعت را برعهده دارند و «ارباب انواع» نامیده می‌شوند.

شیخ اشراق معتقد است تأثیرات ارباب انواع از طریق گروهی از فرشتگان که «انوار مدبره» یا «انوار اسپهبدیه» می‌نامد، در عالم طبیعت انجام می‌شود (سهروردی، بی‌تا، ص ۱۸۶). در حکمت اشراق، عشقی روحانی موجودات را به هم پیوند می‌دهد؛ به بیان دیگر، عشق نورالانوار به ذات نورانی خود، سبب تجلیات نور شده و مخلوقات بدین‌گونه پدید می‌آیند و این عشق ربانی در همه مراتب انوار جریان دارد و سبب ارتباط میان موجودات عالم هستی می‌گردد.



بنابراین می‌توان گفت رابطه علیت در فلسفه مشائی، همان عشق عرفانی در حکمت اشراقی است.

۷-۱. علیت از منظر ملاصدرا و برخی حکمای حکمت متعالیه

ملاصدرا علیت را از دو دیدگاه فلسفی و عرفانی تبیین می‌کند. ابتدا به دیدگاه فلسفی وی می‌پردازیم.

وی در اسفار، دو تعریف از علت ارائه می‌دهد:

۱. چیزی که از وجودش، وجود شیء دیگر و از عدمش، عدم آن شیء حاصل شود.
۲. چیزی که وجود شیء بر آن متوقف است، به گونه‌ای که با عدم علت، وجود معلول ممتنع است، اما با وجود علت، معلول واجب نمی‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۱).

وی در شواهد الربوبیه نیز می‌گوید:

وجود به علت و معلول تقسیم می‌شود؛ سپس علت را چنین تعریف می‌کند: علت موجودی است که از وجود او، چیز دیگری حاصل می‌شود و با انهدام او منهدم می‌گردد. پس علت چیزی است که به سبب وجود او، وجود دیگری «واجب» و با عدم او یا عدم جزئی از اجزاء یا شرطی از شروط او، «ممتنع» می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۳).

او اصل علیت را چنان بدیهی می‌داند که می‌گوید: «اگر مسئله علت و معلول ثابت باشد، بحث، صحیح است وگرنه مجالی برای بحث باقی نمی‌ماند؛ و اگر قدرت (خداوندی) عبث و کزاف باشد، سخن گفتن سزاوار نیست و هیچ معقولی با آن به اثبات نمی‌رسد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰، ص ۱۶۳).

با وجود این، برخی از حکمای حکمت متعالیه، با وجود بدیهی دانستن اصل علیت، برای آن استدلال‌هایی (بیشتر تنبیهی) اقامه کرده‌اند. از جمله علامه طباطبائی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌نویسد:

به ثبوت رسانیدیم که اولاً هرگز ماهیت موجودی بدون وجوب وجود (ضرورت) به وجود نمی‌آید و ثانیاً این وجوب وجود را از موجود دیگری دریافت می‌کند وگرنه خودبه‌خود نسبتش با وجود و عدم مساوی است؛ نتیجه گرفته می‌شود که هر موجودی که نسبتش با وجود و عدم مساوی است، وجودش که مساوی با وجوب است، از موجود دیگری (علت) سرچشمه می‌گیرد و این نتیجه را می‌توان چنین تعبیر کرد: ممکن باید علتی داشته باشد



(طباطبائی، ۱۳۳۲، ص ۱۷۴-۱۷۵).

چنان‌که اگر اصل علیت پذیرفته نشود، ناچار باید تصادف را پذیرفت. همه انسان‌های سلیم‌النفس، علیت را امری بدیهی و وجدانی می‌دانند؛ از این‌رو استدلال بر اصل علیت، بیشتر جنبه تنبیهی دارد.

برخی از حکما نیز اصل علیت را فطری می‌دانند. از جمله آیت‌الله جوادی آملی معتقد است اصل علیت را نه با حس می‌توان درک کرد و نه با برهان نفی یا اثبات نمود، بلکه قضیه‌ای فطری است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۳۴۲).

۱-۷-۱. نگاه عرفانی ملاصدرا به علیت

اما ملاصدرا در نهایت سیر و سلوک عرفانی خود، از وحدت تشکیکی وجود به وحدت شخصی وجود می‌رسد. وی در این نگاه، همه ممکنات را عین اضافه اشراقی می‌بیند. حقیقت وجود، واحدی است که قابل تکرار نیست و تنها اوست که علت نهایی است و همه ممکنات، تجلی و شأنی از واجب‌الذات هستند. بنابراین ملاصدرا در سیر نهایی خود، آشکارا از علیت به «شان» می‌رسد. وی می‌گوید:

هر آنچه نام وجود بر آن نهاده شود، چیزی جز شأنی از شئون واحد قیوم و پرتوی از پرتوهای نورالانوار نیست. پس آنچه در نظر ابتدایی مقرر کردیم مبنی بر اینکه در وجود، علت و معلول داریم، نهایتاً با به‌کارگیری سلوک علمی و نسک عقلی ما را به اینجا رساند که آنچه علت خوانده می‌شود، اصل است و معلول، شأنی از شئون او و طوری از اطوار اوست و علیت و افاضه، به‌طور مبدأ اول به اطوارش بازمی‌گردد و به تجلی او به انحاء ظهوراتش مربوط است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۳، ص ۵۳-۵۴).

۲. آشنایی اجمالی با مکتب تفکیک

مکتب معارفی خراسان به نام «مکتب تفکیک» شهرت یافته است. استاد محمدرضا حکیمی در سال ۱۳۷۱ مقاله‌ای با عنوان «مکتب تفکیک» در شماره ۱۲ کیهان فرهنگی منتشر کرد که بعدها توسط ایشان تدوین و تکمیل شد و در کتاب مستقلی به نام مکتب تفکیک منتشر گردید. وی در این کتاب می‌نویسد: «واژه تفکیک را اینجانب سال‌ها پیش درباره این مکتب پیشنهاد کردم و به کار بردم و امروز اصطلاح شده و معروف گشته است» (حکیمی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۹). مؤسس این جریان، میرزا مهدی غروی اصفهانی بود که اصول فکری او در کتابی به نام مصباح الهدی منتشر شده



است. می‌توان گفت ویژگی‌های برجسته دروس و مباحث میرزا دو نکته است: «یکی تکیه فراوان بر روایات معصومین و تلاش برای خالص‌سازی معارف دینی از هر آنچه سخن غیر معصوم است، و دیگری مخالفت شدید با حکمت و عرفان» (نصیری، ۱۳۹۱، ص ۲۲).

محمدرضا حکیمی، ارکان این مکتب را سه نفر می‌داند: میرزا مهدی اصفهانی، سید موسی زربادی و مجتبی قزوینی. دیگر چهره‌های شاخص مکتب تفکیک عبارتند از: علی اکبر الهیان تنکابنی، سید ابوالحسن حافظیان، هاشم قزوینی، غلامحسین محامی بادکوبه‌ای، میرزا جواد تهرانی، محمدباقر ملکی میانجی، محمدرضا حکیمی خراسانی و سید جعفر سیدان (حکیمی، ۱۳۷۳، ص ۴۵). همچنین باید شیخ محمود تولایی مشهور به حلبی (مؤسس انجمن حجتیه) را نیز به این فهرست افزود.

چنان‌که از آثار برجای‌مانده این جریان پیداست، تلاش پیوسته بزرگان آن برای تحقق رؤیای دستیابی به معارف خالص، ناب و بی‌آلایش اسلامی، گفتمان قرآنی-حدیثی و نه فقهی را بر آن غالب ساخته بود؛ هرچند درباره میرزا مهدی و شاگردانش معروف بود که با تسلط بر فلسفه و احاطه بر مبانی عرفانی، از موضوعی فیلسوفانه به نقد و درهم‌کوبیدن فلسفه و عرفان می‌پرداختند. اما برخلاف آنچه نقل شده است، ارزیابی میزان احاطه میرزا بر عرفان و فلسفه در اظهارنظر یکی از استوانه‌های این علوم در عصر حاضر، قابل تأمل و اعتناست. مرحوم امام خمینی (قدس سره) بارها در درس‌های میرزا برای آگاهی از مسلک او - نه برای استفاده - شرکت کرده بود و در گوشه‌ای ساکت می‌نشست و اشکال نمی‌کرد. ایشان در این رابطه فرموده‌اند: «میرزا فلسفه و عرفان نمی‌دانست و مسائل را اشتباه فهمیده بود» (مجاهدیان، ۱۳۹۱، ص ۵).

برخی از منتقدان، تفکیکی‌ها را «نواخبری» می‌دانند: «مؤسس و پدر جریان نواخباریون معاصر شیعه، موسوم به مکتب معارفی مشهد/خراسان و مشهور به مکتب تفکیک، میرزا مهدی غروی اصفهانی بود» (مجاهدیان، ۱۳۹۱، ص ۵). همچنین دکتر دینانی می‌گوید:

گرایش به امور ظاهری و توجه به موجودات عینی و محسوس در جهان خارج، در آثار اصحاب تفکیک قابل مشاهده است. این طرز تفکر و نوع اندیشه موجب شده که شخصی مانند محمدرضا حکیمی، مؤلف کتاب



مکتب تفکیک، از حکما و عرفا انتظار داشته باشد که مانند فقها ببندیشند و راه و رسم آنان را در پیش گیرند

(ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۱۷).

حکیمی معتقد است فقها با تلاش بسیار توانسته‌اند مکتبی خالص در فقه پدید آورند، اما فلاسفه و عرفا چنین نکرده‌اند؛ درحالی که وی به تفاوت و فاصله زیاد میان علم فقه با حکمت و عرفان توجه ندارد. موضوعات علم فقه در عرف عام جستجو می‌شود و بر حجیت ظواهر استوار است، درحالی که حکمت و عرفان به حقایق عقلی و شهودی توجه دارند. همچنین فقها برای دستیابی به اجتهاد، به علوم مقدماتی مانند ادبیات عرب و اصول فقه نیاز دارند و روشن است که این علوم از طریق وحی آسمانی نیامده‌اند و حتی بسیاری از قواعد عقلی و فلسفی در علم اصول فقه به کار گرفته شده است. بنابراین کسانی که به تاریخ تطور علم فقه آگاه هستند، هرگز ادعا نمی‌کنند که این علم، خالص و ناب است. درست است که علم فقه با احکام ظاهری سروکار دارد و بر اساس حجیت ظواهر استوار شده است، اما ظاهری بودن یک علم با خالص و ناب بودن آن تفاوت دارد. به همان اندازه که علم کلام، حکمت و عرفان می‌توانند غیرخالص باشند، علم فقه نیز همین گونه است. بنابراین برای دستیابی به امور خالص، توجه به ظواهر و جمود بر آنها نمی‌تواند انسان را به اسلام ناب برساند؛ چه اینکه اگر چنین بود، علمای اخباری به اسلام خالص دست می‌یافتند، درحالی که بیشتر علمای تفکیکی با اخباری‌ها موافق نیستند.

محمدرضا حکیمی در کتاب مکتب تفکیک، اخباری‌گری اهل تفکیک را رد می‌کند و می‌نویسد: «اصطلاح اخباری‌گری مربوط به محدوده فقه و استنباط احکام عملیه و اجرای قواعد اصولی در اجتهاد یا عدم آن است و به قلمرو ژرف‌شناخت‌های سترگ ربطی ندارد» (حکیمی، ۱۳۷۵، ص ۳۵). سخن ایشان درست است و اصطلاح اخباری معمولاً در مقابل اهل استنباط و اجتهاد به کار می‌رود، اما متأسفانه علمای اخباری در مورد اصول عقاید و معارف عمیق دینی نیز از جمود بر ظواهر دست برنداشته‌اند و این خطری است که معارف دینی را با سقوط و سطحی‌گرایی روبه‌رو کرده است.

تفکیکی‌ها در علم فقه و استنباط احکام عملی، به سبک و سیاق اخباریون معتقد نیستند، اما در اصول عقاید و معارف عمیق دینی بر ظواهر تکیه می‌کنند و با هرگونه تأویل مخالف هستند. قطعاً ظواهر متون دینی حجت است و از



طریق براهین اثبات شده است، اما به همان اندازه، فهم باطنی متون نیز برای اهل باطن، حجیت دارد و این دو نوع فهم با یکدیگر تنافی ندارند، بلکه مراتب یک واقعیت هستند. متأسفانه اهل تفکیک برای شناخت راستین، ملاک و ضابطه‌ای ارائه نکرده‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵، ص ۴۱۸-۴۲۱).

با توجه به مطالب پیش گفته، به نظر می‌رسد اهل تفکیک، به‌نوعی در اصول و معارف دین به اخباری‌گری گرایش یافته‌اند و در بحث علیت به اشاعره نزدیک شده‌اند.

۳. علیت از منظر اندیشمندان اسلامی

۱-۳. علیت از منظر متکلمان

متکلمان به حدوث زمانی عالم معتقدند؛ زیرا مناط احتیاج معلول به علت را حدوث زمانی می‌دانند. از نظر ایشان، یکی از مهم‌ترین دلایل اثبات صانع، حدوث زمانی است؛ زیرا فعل قدیم، فاعل ندارد، پس جهان باید حادث باشد تا آفریدگار داشته باشد.

حدوث زمانی به معنای تقدم عدم واقعی شیء بر وجود آن است، بنابراین اگر زمانی باشد که شیء وجود نداشته و سپس در زمانی به وجود آمده باشد، آن شیء، حادث زمانی است، اما اگر شیئی تمام امتداد زمان را دربرگیرد و هیچ زمانی از وجودش خالی نباشد، چنین شیئی قدیم زمانی است (مطهری، ۱۳۶۰، ص ۲۶۶-۲۶۷).

متکلمان ملاک وابستگی و نیازمندی معلول‌ها به علت‌ها و عدم استقلال آنها را «حدوث» یعنی سابقه نیستی دانسته‌اند و ریشه بی‌نیازی از علت را «قدم» و دائمی بودن وجود می‌دانند. به بیان دیگر، اگر وجودی مسبوق به عدم باشد و نیستی بر هستی اش پیشی گرفته باشد، نیازمند علتی است که او را پدید آورد، اما اگر فرض شود موجودی همواره بوده است، چنین موجودی مستقل و بی‌نیاز از علت خواهد بود (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۹۲).

نحله‌های مختلف کلامی در رابطه با مسئله علیت نظرات گوناگونی دارند که در ادامه به دیدگاه اشاعره، معتزله و امامیه پرداخته می‌شود.

۲-۳. دیدگاه اشاعره



اشاعره رابطه علی و معلولی را مخالف توحید افعالی و اراده ذات واجب تعالی می دانند و از این رو، همه افعال و امور را به خداوند نسبت می دهند. ایشان «عادت الله» را جایگزین رابطه علی می کنند. ابوالحسن اشعری روابط ضروری میان اشیاء و حوادث را انکار می کند و می گوید: «هیچ رابطه ضروری میان پدیده ها وجود ندارد، بلکه عادت الله بر این تعلق گرفته که برخی حوادث را پس از برخی دیگر خلق کند. افزون بر این، خداوند قادر است این روند را هرگاه بخواهد قطع کند» (اشعری، ۱۳۹۲، ص ۴۱۲).

قاضی عضدالدین ایجی در شرح المواقف می گوید: «بین حوادث متوالی هیچ رابطه ای نیست، مگر بر اساس عادت الهی که برخی را پس از برخی دیگر می آفریند؛ مانند سوزش پس از تماس با آتش و سیری پس از نوشیدن آب» (قاضی ایجی، بی تا، ج ۸، ص ۲۴۱).

به باور اشاعره، ذهن ما عادت کرده است که برخی حوادث را پس از حوادث دیگر ببیند، درحالی که مطابق توحید افعالی، همه امور به خداوند نسبت داده می شوند. اگر خداوند بخواهد، آتش نمی سوزاند، آب سیراب نمی کند و دارو شفا نمی دهد. بنابراین ضرورت علی میان پدیده ها وجود ندارد و تنها تقارنی وجود دارد که عامل آن خداوند است. غزالی در این باره می گوید: «دلیلی جز مشاهده حصول احتراق هنگام تماس با آتش ندارند و مشاهده فقط بر حصول در کنار آن دلالت دارد، نه بر حصول به واسطه آن و نه بر اینکه علتی جز آن وجود ندارد» (غزالی، بی تا، ص ۶۶).

دیدگاه اشاعره در مورد افعال انسان، نظریه «کسب» است. اشعری افعال را دو گونه می داند: اضطراری و اختیاری. وی می گوید:

هرکس می داند که حرکات ارادی به اختیار خود او از او صادر می شود، اما قدرت در انسان امری خارج از ذات او و زائد بر آن است؛ زیرا اگر قدرت ذاتی بود، هرگز از او جدا نمی شد. این قدرت، خالق افعال انسان نیست؛ زیرا اگر افعال اختیاری مخلوق خدا و بنده، هر دو باشند، اجتماع دو مؤثر در یک اثر، محال است (الفاخوری و الجری، بی تا، ص ۱۴۹-۱۵۰).

جهم بن صفوان و حسن بصری و پس از آنان اشاعره با شعار «لا خالق الا الله» پدیدآوری انسان را نفی کردند. اشاعره معتقدند خداوند افعال انسان را خلق می کند و انسان آنها را کسب می کند. «کسب یعنی همزمان شدن خلق



فعل با قدرت در انسان؛ مثلاً وقتی می‌گوییم فردی راه می‌رود، یعنی همزمان با خلق راه رفتن توسط خدا، خداوند قدرت حادثی را نیز در او ایجاد می‌کند تا احساس کند که کار را به اختیار خود انجام داده است» (برنجکار، ۱۳۸۱، ج ۱۲، ص ۱۹۹).

۳-۳. دیدگاه معتزله

معتزله معتقدند اراده خداوند پس از تکوین اولیه جهان، دخالتی در حوادث ندارد. جهان پس از آفرینش، به حسب طبع خود جریان می‌یابد، مانند کارخانه‌ای که پس از تأسیس، به صورت خودکار کار می‌کند. این نظریه را «تفویض» می‌نامند (طباطبائی، بی تا، ج ۲، ص ۴۷۶).

معتزله افعال انسان را مخلوق خود او می‌دانند و معتقدند انسان بر افعال خود، چه نیک و چه بد، قادر است و در آخرت مستحق ثواب یا عقاب می‌شود و خداوند از نسبت ظلم و شر مبرا است (المعتزلی، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۲۶۲). ایشان افعال انسان را به دو قسم تقسیم می‌کنند:

۱. افعال مباشر یا مبتدئه: مانند اراده و تفکر که بی واسطه از انسان صادر می‌شوند.

۲. افعال متولده یا غیر مباشر: مانند جابجایی اجسام که به واسطه اعضا انجام می‌گیرند.

معتزله نظام علت و معلولی را انکار نمی‌کنند، اما معتقدند ایجاب دو گونه است: ایجابی که نسبت به معلول خود، علت است و ایجابی که به نحو تولید است؛ یکی معلول را در حال ایجاد می‌کند و دیگری در زمان دوم (المعتزلی، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۱۷۱).

به هر روی، معتزله معتقدند انسان در افعال اختیاری خود کاملاً مختار است و همین امر، مبنای مدح و ذم و ثواب و عقاب است.

۳-۴. دیدگاه امامیه

بسیاری از بزرگان امامیه مانند شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، شیخ طبرسی، خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی، قاضی سعید قمی، علامه مجلسی و دیگران، به حدوث زمانی عالم باور دارند و تنها خداوند را قدیم زمانی می‌دانند (حکیمی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۳-۳۲۱).



در زمینه افعال انسان، امامیه دو فاعل در طول هم را می‌پذیرند: انسان به عنوان فاعل مباشر و خداوند به عنوان فاعل بعید. از این رو، نه جبر و نه تفویض به طور مطلق پذیرفته نیست.

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در این باره می‌فرماید: «و لا تقولوا وکل الله انفسهم فتوهنوا و لا تقولوا اجبرهم علی المعاصی فتظلموه و لكن قولوا الخیر بتوفیق الله و الشر بخذلان الله و کل سابق فی علم الله» (طبرسی، ۱۴۰۳، ص ۲۰۹).

معنای سخن این است که نگوئید خداوند بندگان را به خود وا گذاشت و فعل‌شان را تفویض کرد، که در این صورت خداوند را ضعیف شمرده‌اید؛ و همچنین نگوئید که خداوند بندگان را بر معاصی جبر کرد که در این صورت بر او ستم روا داشته‌اید، بلکه بگوئید خیر به توفیق خدا و شر به خذلان اوست و هر دو در علم ازلی خداوند مقدر شده‌اند، بی آنکه خداوند سبب وقوع شر باشد.

۳-۵. دیدگاه مکتب تفکیک

در میان عالمان برجسته شیعی متقدم، کسی با علیت مخالفت نکرده است یا به نظریه کسب و عادت الهی معتقد نبوده است. اما در مکتب تفکیک، گاه رابطه علی به عادت الهی تفسیر شده است؛ هرچند علیت در آیات و روایات، با تعابیری چون خلقت و سببیت آمده است.

میرزا مهدی اصفهانی از بزرگان این مکتب، اساساً رابطه علیت را مردود می‌داند. وی در مصباح الهدی آورده است: «لان اکبر المقاییس و احسنها قیاس البرهان و هو مؤسسه علی العلیه و المعلولیه و هی مؤسسه علی قیاس الواجب بالممكن و النور بالظلمه و العلیه من اصلها باطله، فاحسن الاقیسه اقبیها» (اصفهانی، ۱۳۶۳، ص ۶). «بزرگترین و بهترین قیاس‌ها، برهان است که بر علیت و معلولیت و بر قیاس واجب به ممکن و نور به ظلمت بنا شده است، در حالی که علیت از اساس باطل است؛ پس بهترین قیاس‌ها، زشت‌ترین آنهاست.»

همان‌گونه که از این عبارات برمی‌آید، مرحوم میرزای اصفهانی هم برهان و هم قانون علیت را انکار کرده است.

آنچه موجب شده است این عالم متقی، قیاس برهانی و قانون علیت را انکار کند، این است که او به اشتراک معنوی وجود معتقد نبوده و هرگونه سنخیت میان خالق و مخلوق را مردود می‌شمارد. او به روشنی می‌داند که اگر



به قانون علیت اعتراف کند و خداوند را علت عالم بداند، ناچار باید به نوعی سنخیت میان خالق و مخلوق نیز اعتراف نماید و این همان چیزی است که او به شدت آن را انکار می‌کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۲: ص ۴۲۴-۴۲۵).

۴. مجبور بودن خداوند از دیدگاه مکتب تفکیک

اهل تفکیک می‌گویند:

فاعلیت حق تعالی در فلسفه به‌گونه‌ای ترسیم شده که صدور فعل از خداوند ضرورت می‌یابد. بر اساس قانون علیت، خداوند علت تامه است و از معلول خود انفکاک ندارد؛ در نتیجه صدور فعل از او ضروری است. اما بر اساس مکتب وحی، خداوند متعال فاعل تام است و در فاعلیت خود حریت دارد و هیچ نیازی به غیر ندارد. فعل خداوند در ارتباط با مشیت و اراده اوست و صدور فعل از او آزادانه است؛ به عبارت دیگر، خداوند علت تامه اصطلاحی نیست که صدور فعل از او واجب باشد (سیدان، ۱۳۹۵، ص ۴۶۲).

به باور طرفداران مکتب تفکیک، پذیرش ضرورت علی در باره خداوند به معنای پذیرش نوعی جبر در فعل الهی است؛ زیرا از دیدگاه فلسفه، هرگاه علت تامه تحقق یابد، صدور معلول از آن ضروری خواهد بود. بر این اساس، آنان بر این باورند که پذیرش ضرورت علی در نسبت خداوند با جهان، مستلزم آن است که فعل الهی به صورت ضروری و غیرقابل تخلف از ذات او صادر شود و این امر، از منظر آنان، با اختیار و اراده الهی ناسازگار و به معنای نوعی جبر در فعل خداوند است.

۵. نقد و بررسی اشکال جبر

این تلقی که ضرورت علی و معلولی به جبر الهی می‌انجامد، به طرفداران مکتب تفکیک اختصاص ندارد، بلکه برخی متکلمان نیز بر این باور بوده‌اند که اگر میان فاعل و فعل او نسبت وجوب و ضرورت برقرار باشد، به جبر خواهد انجامید. باین حال، این برداشت مبتنی بر خلط میان «ضرورت» و «جبر» است. خداوند، به عنوان فاعل مختار، هرگاه اراده کند، فعل را انجام می‌دهد و هرگاه اراده نکند، آن را انجام نمی‌دهد؛ بنابراین، ضروری بودن صدور فعل از فاعل، لزوماً به معنای مجبور بودن او نیست.



معنای صحیح جبر آن است که ضرورت و وجوب از بیرون بر فاعل تحمیل شود؛ به این معنا که نیرویی خارج از فاعل، او را برخلاف اراده و اختیارش به انجام فعلی وادار کند. چنین فرضی دربارهٔ خداوند صادق نیست؛ زیرا هرچه غیر از خداوند وجود دارد، فعل و معلول اوست و نمی‌توان پذیرفت که معلول یا فعلی که از فاعل صادر شده است، منشأ تأثیر و تحمیل بر خود فاعل باشد. به تعبیر دیگر، فرض تأثیرگذاری معلول بر علت، در اینجا مستلزم نقض اصل علیت و تقدم علت بر معلول خواهد بود. بر این اساس، همان‌گونه که حکما تصریح کرده‌اند، در مورد خداوند تعبیر «یَجِبُ منه» صادق است، نه «یَجِبُ علیه».

از دیرباز، مفهوم «جبر» در برابر «اختیار» با مفهوم «حتمیت» و «ضرورت» فلسفی خلط شده و در نتیجه، کاربردی نادرست برای آن شکل گرفته است؛ به‌گونه‌ای که گاه جبر در معنای حتمیت و ضرورت به کار رفته است. این خلط را می‌توان در کاربرد معادل آن، یعنی «دترمینیسم»^۱، در زبان‌های دیگر نیز مشاهده کرد. در پی این خلط مفهومی، چنین پنداشته شده است که هر جا ضرورت علّی و معلولی پذیرفته شود، اختیار منتفی خواهد بود و، برعکس، نفی ضرورت علّی مستلزم اثبات اختیار است. پیامدهای این تلقی را می‌توان در شماری از مسائل فلسفی مشاهده کرد؛ از جمله آنکه برخی متکلمان، با انکار ضرورت علّی و معلولی در مورد فاعل مختار، فیلسوفان را به نفی اختیار از خداوند متهم کرده‌اند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ص ۶۲-۶۳).

۶. دیدگاه مکتب تفکیک در باب سنخیت علت و معلول

معتقدان به مکتب تفکیک، یکی دیگر از لوازم فاسد پذیرش عمومیت اصل علیت را اعتقاد به وجود «سنخیت» میان خداوند و مخلوقات می‌دانند؛ زیرا بر اساس نظریه علت تامه، وجود معلول، مرتبه‌ای نازل از وجود علت به‌شمار می‌رود و از این رو، باید میان علت و معلول نوعی سنخیت ذاتی برقرار باشد.

به‌زعم آنان، مسئله از آنجا آغاز می‌شود که «سنخیت» به معنای اشتراک در حقیقت وجود تلقی شود، نه صرفاً اشتراک در مفهوم وجود، به‌عنوان مفهومی که عدم را طرد می‌کند. از این منظر، همهٔ موجودات در اصل موجودبودن و معدوم‌نبودن مشترک هستند و چنین اشتراکی، به‌خودی‌خود، اشکالی ایجاد نمی‌کند. اشکال زمانی پدیدار می‌شود که

^۱. Determinism



موجودات در حقیقت وجود با یکدیگر اشتراک داشته باشند و تفاوت میان آنها تنها به شدت و ضعف مراتب وجود بازگردد؛ به این معنا که خداوند مرتبه‌ای شدید و کامل از وجود و مخلوقات، مراتب ضعیف‌تر همان حقیقت وجود تلقی شوند. این تلقی، در اصطلاح فلسفی، با نظریه «اشتراک معنوی وجود» ارتباط می‌یابد.

اصحاب تفکیک با نفی «اشتراک معنوی وجود»، سنخیت میان خالق و مخلوق را نیز انکار می‌کنند؛ زیرا بر این باورند که الفاظ، عموماً، در مورد خالق و مخلوق معنای واحدی ندارند، بلکه ممکن است در یک مورد به معنای حقیقی و در مورد دیگر به معنای مجازی به کار روند و در هر کاربرد، قرینه‌ای برای تعیین معنای خاص آن‌ها وجود داشته باشد. بر اساس اعتقاد ایشان «وجود» در معنای حقیقی خود بر حقیقتی خارجی دلالت می‌کند و معنای فطری آن، نقیض عدم است؛ اما هنگامی که این لفظ درباره‌ی خداوند به کار می‌رود، در معنایی مجازی استعمال می‌شود. از این رو، صرف اطلاق لفظ «وجود» بر حقایق مختلف نباید موجب این پندار شود که همه‌ی آنها از یک سنخ حقیقت برخوردارند. (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۶، ص ۱۴۱).

۶-۱. نقد و بررسی

✓ در حکمت متعالیه قواعد ذیل به اثبات سنخیت می‌انجامد:

✓ اشتراک معنوی وجود

✓ قاعده الواحد لایصدر عنه الا الواحد

✓ قاعده معطی شی نمی تواند فاقد آن باشد

✓ آیه بودن کائنات

در ادامه این موارد و اشکالات تفکیکیون بر آنها را نقد و بررسی می‌کنیم.

۶-۱-۱. دلایل اشتراک معنوی وجود در حکمت متعالیه

پیروان حکمت متعالیه با ارائه دلایل متعدد، بر «اشتراک معنوی وجود» تأکید می‌کنند؛ بدین معنا که لفظ «وجود» دارای یک معنای مشترک است و بر امور گوناگونی که در برخورداری از آن معنا اشتراک دارند، اطلاق می‌شود. مثال معروف برای تبیین این مفهوم، نور است؛ زیرا لفظ نور بر مراتب و مصادیق متفاوتی، از نور شمع گرفته تا نور خورشید،



اطلاق می‌شود، درحالی‌که تفاوت این مصادیق در شدت و ضعف نور است. وجود نیز، در این تلقی، مفهومی مشترک و معنوی است که دارای مراتب مختلف شدت و ضعف بوده و بر موجودات گوناگون، با حفظ معنای واحد و به نحو تشکیکی، حمل می‌شود. استاد مطهری نیز در شرح خود بر شرح منظومه حاج ملاهادی سبزواری، ضمن تبیین دیدگاه حکمت متعالیه درباره اشتراک معنوی وجود، سه بیت از اشعار سبزواری را تحلیل می‌کند و معنای اشتراک معنوی و تشکیک در وجود را توضیح داده است که در ادامه آن را بررسی می‌کنیم.

صلاحیت وجود برای اینکه مقسم واقع شود اشتراک وجود را می‌رساند و همچنین یکی بودن مفهوم عدم و اینکه اعتقاد به اصل وجود از بین نمی‌رود آنگاه که اعتقاد به خصوصیات موجود ناممکن شود.

استاد مطهری در شرح منظومه پیرامون این ابیات آورده است:

«الف - وجود صلاحیت دارد که منقسم شود به اقسامی و تنها مشترک معنوی صلاحیت انقسام را دارد.»

(مطهری، ۱۳۶۰، ص ۲۶)

در انقسام عقلی، با اضافه شدن یک قید به یک مفهوم عام، قسم خاصی ایجاد می‌شود و با اضافه قیدی دیگر، قسم دیگری پدید می‌آید؛ به عنوان مثال با اضافه شدن قید ناطق به مفهوم عام حیوان، قسم حیوان ناطق (انسان) ایجاد می‌شود، پس حیوان به عنوان یک مفهوم عام یا ناطق یا غیرناطق است. این قابلیت انقسام، نشان‌دهنده یک معنی و مفهوم مشترک است.

این تقسیمات در رابطه با وجود نیز تحقق می‌یابد؛ زیرا مفهوم عام وجود با قید بالفعل و بالقوه، خارجی و ذهنی، قدیم و حادث، واجب و ممکن به اقسام متعددی تقسیم می‌شود؛ از این رو چون قابلیت انقسام دارد مشترک معنوی می‌باشد.

«ب - دلیل دیگر آن است که بدون شک، وجود و عدم نقیض یکدیگر هستند» (مطهری، ۱۳۶۰، ص ۲۷). بر این

اساس، عدم نمی‌تواند مشترک لفظی باشد؛ زیرا اعدام، از آن حیث که عدم هستند، تمایز حقیقی و متمایزی از یکدیگر ندارند. همه اعدام در مفهوم عام عدم مشترک هستند و عدم، مفهومی واحد و عام است. از سوی دیگر، می‌دانیم یک شیء نمی‌تواند در آن واحد، دو نقیض داشته باشد؛ زیرا چنین فرضی به اجتماع و ارتفاع نقیضین می‌انجامد که هر دو محال هستند. به بیان دیگر، اگر وجود و عدم را دو مفهوم کاملاً متباین و متعدد در نظر بگیریم، لازم می‌آید یک موضوع



واحد، به اعتبار واحد، دارای دو نقیض باشد؛ درحالی که چنین امری مستلزم اجتماع نقیضین است. بنابراین وجود نه مشترک لفظی، بلکه «مشترک معنوی» است.

ج - دلیل سوم بر اشتراک معنوی وجود آن است که اگر اعتقاد ما به وجود موجودی خاص منتفی شود یا مورد تردید قرار گیرد، اصل اعتقاد به وجود آن شیء از میان نمی رود. برای مثال، ممکن است از دور حیوانی را مشاهده کنیم و گمان ببریم که اسب است؛ اما هنگامی که به آن نزدیک می شویم، معلوم شود که اسب نبوده، بلکه حیوان دیگری بوده است. در این حالت، اگرچه اعتقاد ما به اسب بودن آن حیوان نادرست از آب درمی آید، اصل اعتقاد به حیوان بودن آن همچنان باقی می ماند. در مورد مفهوم وجود نیز وضع به همین صورت است. ممکن است در ابتدا موجودی را بالفعل تصور کنیم، اما بعداً معلوم شود که آن موجود، بالقوه بوده است، باین حال، اصل اعتقاد ما به وجود آن از میان نمی رود. این امر نشان می دهد که مفهوم «حیوان» و مفهوم «وجود» دارای معنایی مشترک هستند؛ زیرا در مورد مفاهیم مشترک لفظی، با زوال اعتقاد به یکی از معانی، نمی توان اصل اعتقاد به معنای دیگر را همچنان حفظ کرد.

شهید مطهری در پاورقی شرح منظومه دلیل دیگری نیز آورده است. «اشتراک از مختصات لفظ وجود که یک لغت عربی است نمی باشد این لغت در هر زبان دیگری نیز معادل دارد که آن نیز بر همه اشیا حمل می شود؛ مانند لغت هستی در زبان فارسی» (مطهری، ۱۳۶۰، ص ۲۵)

نظر علامه طباطبایی این است که:

کسانی که وجود را مشترک لفظی می دانند؛ خواه بین همه اشیا و خواه بین خصوص واجب و ممکن، تنها برای رفع مشکل سنخیت بین علت و معلول، به طور کلی، یا بین خصوص واجب و ممکن، چنین اعتقادی را برگزیده اند و در پاسخ به ایشان گفته اند اشتراک لفظی وجود، مستلزم تعطیل عقل و عجز آن از شناخت خداوند سبحان می باشد. (طباطبایی، بی تا، ص ۹۸)

۶-۱-۲. قاعده الواحد

بر اساس قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد»، از علت واحد، جز معلول واحد صادر نمی شود. مقصود از علت در این قاعده، «علت فاعلی» است؛ زیرا بحث اصلی ناظر به نحوه صدور معلول از مبدأ فاعلی واحد است. ملاصدرا در تبیین این اصل فلسفی، بر ضرورت وجود نوعی ملائمت و مناسبت میان علت افاضه کننده وجود و معلول آن تأکید



می‌کند و می‌نویسد: «به ناچار باید بین علت افاضه‌کننده وجود با معلولش ملائمت و مناسبتی باشد که بین علت با غیر معلولش چنین ملائمتی نیست» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ص ۴۱۸-۴۲۰).

قاعده الواحد مبتنی بر سنخیت ذاتی میان علت فاعلی و معلول می‌باشد یعنی هر علتی به دلیل آنکه افاضه‌کننده وجود معلول و کمال وجودی آن است قطعاً در مرتبه بالاتری کمال معلول خود را دارا می‌باشد. به عبارت دیگر حیثیت واحدی است که مرتبه نازل آن در معلول موجود است و مرتبه کامل آن در علت وجود دارد.

قاعده «الواحد» بر نوعی سنخیت میان علت فاعلی و معلول استوار است؛ زیرا هر علت، از آن حیث که افاضه‌کننده وجود و کمالات وجودی معلول است، باید به نحو کامل تر و در مرتبه‌ای بالاتر، واجد کمالی باشد که در معلول تحقق یافته است. به بیان دیگر، حیثیت واحدی است که مرتبه نازل آن در معلول موجود است و مرتبه کامل آن در علت وجود دارد.

علامه طباطبایی در نهایت الحکمه در این مورد آورده است:

همانا مبدایی که وجود معلول از آن صادر می‌شود، همان وجود علتی است که آن نفس ذات علت است. پس علت همان نفس وجود است که وجود معلول از آن صادر می‌شود؛ حتی اگر از همه چیز قطع نظر شود، واجب است که بین معلول و علت، سنخیت ذاتی باشد که آن، مخصص صدور معلول از علت است؛ زیرا در غیر این صورت، هر چیزی از هر چیزی صادر خواهد شد. (طباطبایی، ۱۴۳۷، ص ۲)

۶-۱-۳. معطی شیء نمی‌تواند فاقد آن شیء باشد

قاعده «معطی شیء نمی‌تواند فاقد شیء باشد» از قواعد عقلی است و بر این اساس، نیازمند اثبات به معنای استدلال بر مقدمات بدیهی نیست. این قاعده، قابل انکار یا نفی نیست؛ حکمی عقلی و کلی است که مانند همه احکام عقلی شمولیت دارد و نمی‌توان برای آن استثنا در نظر گرفت.

مفاد قاعده «معطی شیء نمی‌تواند فاقد شیء باشد» آن است که اعطاکننده یک کمال یا ویژگی، باید به نحوی واجد آن باشد. برای مثال، کسی که می‌خواهد علمی را به دیگری بیاموزد، باید خود از آن علم برخوردار باشد؛ همچنین، فردی که قصد بخشش مالی به دیگری دارد، باید آن مال را در اختیار داشته باشد.

بر اساس این قاعده، خداوند، که علت و مبدأ هستی بخش کائنات است، باید به نحو اعلی و کامل تر واجد کمالی



باشد که به مخلوقات افاضه می‌کند. بر مبنای این تقریر، میان خداوند و مخلوقات از حیث حقیقت وجود، نوعی سنخیت برقرار خواهد بود؛ به این معنا که حقیقت وجود در مخلوقات، به صورت نازل و محدود، و در خداوند، به نحو کامل و مطلق تحقق دارد.

اصحاب تفکیک در نقد این استدلال بر این باورند که قاعده «معطی شیء نمی‌تواند فاقد شیء باشد» تنها در صورتی پذیرفتنی است که معلول، به منزله تنزل وجودی، ترشح یا تطوری از علت خود تلقی شود. با این حال، آنان اطلاق عنوان «اعطا» بر مفاهیمی همچون تطور، ترشح و تنزل را نوعی تسامح در تعبیر می‌دانند (برای توضیح این معنا می‌توان به نمونه‌هایی مانند پرتوهای نور خورشید، صورت‌های گوناگون موم یا خمیر بازی و نیز امواج پدیدآمده در دریا اشاره کرد. پرتوهای نور، به تعبیری، از خورشید تنزل می‌یابند؛ شکل‌های متفاوتی که در موم یا خمیر بازی پدید می‌آیند).

اصحاب تفکیک در ادامه بر این نکته تأکید می‌کنند که معنای حقیقی «اعطا» آن است که اعطاکننده، چیزی را از ملک و دارایی خویش به دیگری ببخشد. از این رو، درباره خداوند سبحان، که فاعلی بالاراده است و موجودات را «لا من شیء» می‌آفریند، تعبیر صحیح آن است که گفته شود: «معطی شیء باید مالک آن و قادر بر آن باشد». بر این اساس، خداوند، به عنوان خالق و مالک وجود، با قدرت و سلطنت مطلق خویش، مخلوقات را «لا من شیء» ایجاد می‌کند.

بر مبنای این تلقی، اعطای وجود از سوی خداوند به مخلوقات، به معنای «ایجاد» است، بنابراین، صرف تحقق فعل ایجاد، مستلزم وجود هیچ‌گونه سنخیتی میان ایجادکننده و ایجادشده نیست. در این دیدگاه، ذات ایجادکننده، غنی و بی‌نیاز، و ذات ایجادشده، محتاج و فقیر است؛ از این رو، میان خالق و مخلوق، از حیث ذات، تباینی اساسی برقرار است و نمی‌توان از این رابطه، سنخیت ذاتی میان آن دو را نتیجه گرفت (سیدان، ۱۳۹۴، ص ۱۲۵).

این دیدگاه را می‌توان با توجه به نظر نهایی ملاصدرا درباره حقیقت وجود معلول پاسخ داد. از نظر وی، وجود عالم، با همه جواهر و اعراض آن، عین تعلق و ربط به علت است و معلول هیچ استقلال از علت خود ندارد. ملاصدرا در این باره می‌نویسد:

الاثر فی الحقیقه لیس شیئاً مستقلاً متمیزاً عن المؤثر و لیس الاثر شیئاً بحیاله، بل المؤثر هو الشیء و الاثر إنما هو أثر شیء لا شیء بنفسه، وما وجد من الآثار مستقلة بذواتها ممتازة عن مؤثراتها فلیست آثاراً لها بالحقیقه بل

بحسب الظاهر (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۱).

مفاد این عبارت آن است که اثر، در حقیقت، موجودی مستقل و متمایز از مؤثر نیست و وجودی جداگانه و قائم به خود ندارد؛ بلکه اثر، صرفاً اثر مؤثر است و استقلال آن از مؤثر، تنها در مقام ظاهر و اعتبار قابل تصور است. به بیان دیگر، اگر چیزی به طور مستقل و متمایز از مؤثر خود وجود داشته باشد، نمی توان آن را به معنای حقیقی کلمه اثر آن مؤثر دانست.

بر اساس این مبنا، جهان، معلول خداوند است و وجود معلول، عین ربط و تعلق به علت خویش است؛ به گونه ای که معلول هیچ حیثیتی مستقل از این ربط و تعلق ندارد. بنابراین، معلول وجودی مستقل و در برابر وجود علت نیست، بلکه شأنی از شئون علت و اثری وابسته به آن است. به تعبیر دقیق تر، معلول «وجودی در کنار وجود علت» نیست، بلکه حقیقت وجودی آن عین وابستگی و ربط به علت است.

با توجه به نظریه ملاصدرا درباره «وجود رابط» و «امکان فقری»، مفهوم امکان در موجودات ممکن نیز صرفاً به معنای فقر، نیاز و وابستگی وجودی آن ها به علت است. در این تلقی، وجود معلول در تمام هستی و هویت خویش قائم به علت است و بدون علت، هیچ استقلال و تحقق از خود ندارد. از این رو، می توان رابطه خورشید و شعاع آن را به عنوان مثالی برای تقریب این معنا به ذهن مطرح کرد؛ شعاع خورشید تا زمانی که به خورشید وابسته است، ظهوری از نور آن به شمار می رود و با فرض فقدان خورشید، مجالی برای تحقق و ظهور مستقل آن باقی نمی ماند.

بر این اساس، اگر اصحاب تفکیک بر آن هستند که قاعده «معطی شیء نمی تواند فاقد شیء باشد»، تنها در صورتی صادق است که معلول، تنزل وجودی، ترشح یا تطوری از علت باشد، می توان گفت در نظریه وجود رابط ملاصدرا، وابستگی معلول به علت از این نیز عمیق تر است؛ زیرا معلول نه صرفاً موجودی است که چیزی از علت دریافت کرده باشد، بلکه اصل وجود و هویت آن عین ربط و تعلق به علت است. بنابراین، رابطه علت و معلول را نمی توان در قالب انتقال یا اعطای چیزی از یک موجود مستقل به موجود مستقل دیگر تحلیل کرد؛ زیرا معلول اساساً استقلال وجودی در برابر علت ندارد.

این معنا در نسبت میان نفس و آثار آن نیز تا حدودی قابل تقریب است؛ چنان که آثار و افعال نفس، در عین تمایز



از نفس، بدون آن استقلالی ندارند و ظهور و تجلی آن به شمار می‌روند. ملاصدرا در بیان این معنا می‌نویسد: «هو الحقیقة والباقي شئونه، وهو النور والباقي سطوعه، وهو الأصل وما عداه ظهوراته وتجلياته، وهو الأول والآخر والظاهر والباطن» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۳)؛ «او حقیقت است و باقی، شئون او هستند؛ او نور است و باقی، پرتوهای او می‌باشند؛ او اصل است و غیر او ظهورات و تجلیات او هستند؛ و او اول و آخر و ظاهر و باطن است».

بنابراین بر اساس مبنای «وجود رابط» و «امکان فقری»، معلول، موجودی مستقل و بیگانه از علت نیست، بلکه حقیقت وجودی آن عین وابستگی و ربط به علت است. از این رو اگر «اعطا» را به معنای افاضه وجود و ایجاد معلول تفسیر کنیم، رابطه خداوند و جهان را نمی‌توان بر اساس الگوی «اعطای چیزی موجود از سوی موجودی مستقل» تحلیل کرد؛ زیرا معلول اساساً از استقلال وجودی در برابر علت برخوردار نیست. بر این اساس، استدلالی که با تکیه بر قاعده «معطی شیء باید مالک آن باشد» می‌کوشد از افاضه وجود، سنخیت میان خالق و مخلوق را نتیجه بگیرد، نیازمند بازنگری است. در تقریر ملاصدرا، آنچه از سوی علت به معلول افاضه می‌شود، وجودی مستقل و در عرض وجود علت نیست؛ بلکه وجود معلول، در تمام حقیقت خود، عین ربط و وابستگی به علت است.

همان‌گونه که وجود صور ادراکی، جز ربط محض و تعلق صرف به نفس ناطقه نیست و جدایی ادراک از مُدرک ممکن نیست، وجود معلول نیز در تحلیل فلسفی، عین ربط و وابستگی به علت خویش است. بر این اساس، علت حقیقی در واقع و نفس الامر، هستی‌بخش و معطی الوجود است و رابطه علیت را می‌توان، از حیث افاضه وجود، نوعی ابداع و افاضه دانست.

همین مطلب را علامه طباطبایی در تفسیر المیزان اینگونه مکتوب کرده است که صدرالمُتألهین این قاعده را به وجهی دقیق‌تر و لطیف‌تر بیان کرده است:

معلول در هستی خود نیازمند و وابسته به علت پدیدآورنده خویش است و این فقر و نیازمندی، عین ذات و هویت اوست و گرنه اگر عارض بر هویت و ذات او باشد، معلول از نظر ذات محتاج به علت نخواهد بود و لازمه‌اش آن است که برای معلول، نوعی استقلال قائل شویم و این برخلاف فرض است. بنابراین هستی معلول در مقایسه با علت فاعلی خود، عین ربط و وابستگی است و استقلالی که در بادی امر برای او به نظر می‌رسد در



حقیقت، جلوه‌ای از هستی و استقلال علت اوست و در نتیجه، وجود معلول، مسانخت ذاتی و حقیقی با وجود علت خود دارد، زیرا مرتبه‌ای نازل از وجود علت خویش است. (طباطبایی، ۱۳۹۲، ص ۱۹۴)

۶-۱-۴. آیه بودن کائنات برای حضرت حق

در حکمت متعالیه، همه موجودات اسمای الهی و آیات خداوند به شمار می‌آیند. ملاصدرا در این زمینه آورده است:

هر موجودی از موجودات عالم، اسمی است از اسماء الهی و چون همگی مظاهر اسماء و صفات اویند، مظاهر ذات و حاکی از وجود اشیا در ذات اویند، پس عالم مانند صفحه‌ای است از هستی که صور و نقوش کلیه اشیا به قلم تکوین در آن ترسیم یافته است و اصول و حقایق آن صور در ذات حضرت حق موجودند، به وجود علمی اجمالی در عین کشف تفصیلی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶، ص ۴۲).

در صورتی می‌توان مخلوقات را آیه و نشانه‌ای از خداوند دانست که میان او و مخلوقات نوعی سنخیت وجود داشته باشد؛ حال آنکه در مکتب تفکیک، بر تباین میان خداوند و مخلوقات تأکید می‌شود. قزوینی در این زمینه آورده است:

هر عاقلی که تأمل در اشیاى موجود نماید، به نور علم و عقل خود می‌یابد که تمام موجودات، از انسان و حیوان و نبات و جماد و غیره، مختلف و متباین با یکدیگرند و از برای هر یک حقیقت و واقعیت و آثاری است مخصوص به خود و توهم نمودن اینکه تمام موجودات، یک حقیقت واحده و مصداق لفظ وجود می‌باشند و اختلاف بین آنها به مراتب یا تعینات وجود است... خلاف وجدان و فطرت هر عاقلی هست (قزوینی، ۱۳۹۲: ۱۰۶-۱۰۷).

در زمینه آیه بودن موجودات یکی دیگر از تفکیکی‌ها آورده است:

آیه بودن کائنات بر وجود خدای تعالی به معنی آن نیست که وجود آنها جزئی از وجود خدای تعالی و مرتبه‌ای از وجود اوست، بلکه به اعتبار اینکه مخلوقات نیازمند، فقیر و قائم به غیر هستند آیه و نشان دهنده وجود غنی بالذات و قائم بالذات می‌باشند. (سیدان، ۱۳۹۲: ۷۴)

متأسفانه، در مکتب تفکیک گاه از واژگان با دقت کافی استفاده نمی‌شود. برای نمونه، در نقل قول فوق باید توجه داشت که خداوند مرکب نیست و اجزایی ندارد که مخلوقات بتوانند جزئی از آن باشند. مترادف قراردادن «جزئیّت» با



«مراتب وجودی» یکی از مواردی است که می‌تواند موجب بدفهمی و خلط مفهومی شود.

از سوی دیگر، چنانچه نسبت میان خداوند و مخلوقات، تباین مطلق باشد، نمی‌توان موجودات را آیه و نشانه‌ای از او به شمار آورد؛ زیرا نشانه باید با صاحب نشانه تناسب داشته باشد و این تناسب، همان سنخیت است. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در این زمینه آورده است:

ما من شیء إلا و هو آیه فی وجوده و فی آی جهة مفروضة فی وجوده له تعالی مشیره إلى ساحة عظمته و کبريائه،
و الآیة و هی العلامة الدالة من حیث إنها آیه وجودها مرآتی فان فی ذی الآیة الذی هو مدلولها غیر مستقلة دونه^۱
(طباطبایی، ۱۳۹۲ق، ج ۱۳، ص ۱۵۰).

به نظر می‌رسد با توجه به آیات متعدد قرآن کریم که مخلوقات و پدیده‌ها را به عنوان آیه خداوند معرفی می‌نمایند، هیچ مسلمانی با هر مشرب فکری - فلسفی نمی‌تواند آیه بودن مخلوقات را رد کند. در تفسیر المیزان آمده است: «التدبر فی الایات القرآنیة لایدع ریا فی ان القرآن الکریم یعد الاشیا علی اختلاف وجوهها و تشتت انواعها آیات له تعالی داله علی اسمائه و صفته.»^۲ (طباطبایی، ۱۳۹۲، ص ۳۵۳).

۷. علیت و قدم و حدوث عالم

پیروان تفکیک اطلاق علت تامه به خدای تبارک و تعالی را موجب سه اشکال عمده می‌دانند:

۱. مجبور بودن خداوند؛

۲. سنخیت میان خالق و مخلوق؛

۳. قائل شدن به قدم عالم.

تا اینجا به دو مورد اول پرداخته‌ایم. سومین اشکال ایشان این است که اگر خدای تعالی علت تامه فلسفی باشد چون علت تامه از معلول خود جداشدنی نیست، مستلزم قدیم بودن ماسوی الله خواهد شد. قزوینی در بیان الفرقان

۱. چیزی نیست مگر اینکه نشانه وجود او و در هر جنبه‌ای که خداوند بلندمرتبه فرض شود، اشاره به بزرگی و عظمت اوست؛ و نشانه، یعنی علامتی که دلالت می‌کند بر اینکه وجودش آینه‌ای است؛ پس نشانه بدون صاحب نشانه استقلال ندارد.

۲. تدبر در آیات قرآنی شکی باقی نمی‌گذارد در اینکه قرآن کریم اشیا مختلف و انواع متفاوت را نشانه‌هایی می‌داند که بر اسماء و صفات خداوند دلالت می‌کند.



آورده است :

نزاع و بحث بین انبیا و فلاسفه و عرفا در فاعلیت و علیت ذات مقدس و حقیقت عالم است. فلاسفه نسبت به عالم ثابت می کنند قدم آن را که محتاج علت ازلی است، اما نسبت به مبدا چون تام است در علیت و حالت منتظره ندارد و تخلف معلول از علت تامه محال است لامحاله عالم - که معلول مبدا و علت تامه است - البته قدیم است. اما اساس قرآن مجید و دعوت سید المرسلین و اوصیای حضرتش که عالمین به علم قرآن می باشند به اعلا صوت ندا می کند به حدوث عالم (بتمامه و کله) یعنی ما سوی الله تعالی، حادث حقیقی و مسبوق به عدم صریح است. (قزوینی، ۱۳۹۲: ۳۵۳)

به عقیده اهل تفکیک، همه معتقدان به ادیان الهی، محدثان، فقها و بسیاری از متکلمان، خداوند را قدیم و ماسوی الله را حادث زمانی می دانند؛ یعنی ماسوی الله مسبوق به عدم حقیقی بوده و برای آن آغازی زمانی قائل اند. درواقع، آنان حدوث ذاتی ماسوی الله را نمی پذیرند تا بتوانند آن را با قدمت همراه بدانند. ایشان برای اثبات این دیدگاه، به برخی آیات و روایات به عنوان دلایل نقلی استناد می کنند و معتقدند عقل نیز به روشنی بر مسبوقیت عالم به عدم حکم می کند.

از نظر ایشان، «قدیم حقیقی آن است که در اصل وجود و بقای آن هیچ نیازی به علت ندارد. پس اگر اصول اولیه عالم قدیم باشند، آنها هم در وجوب وجود و عدم نیاز به دیگری، با خدای تعالی شریک خواهند شد و در حقیقت، خدایانی در کنار خدای تعالی خواهند بود و از آنجا که توحید با ادله محکم عقلی و نقلی ثابت است، پس قدیم بودن عالم به دلیل تعارض با ادله مذکور اعتباری نخواهد داشت» (سیدان، ۱۳۹۲، ص ۱۶۱).

دیدگاه اصحاب تفکیک در این زمینه تازگی ندارد. آنان نیز، همچون متکلمان معتقدند «قدیم» به ذات واجب تعالی اختصاص دارد و هر آنچه غیر از ذات واجب تعالی است، حادث زمانی است. همچنین، ایشان «قدم» را مساوی با وجوب و «حدوث» را مساوی با امکان می دانند؛ به این معنا که نیازمندی موجود به علت و فاعل، ناشی از حادث بودن آن است و چنانچه موجودی حادث نباشد، به علت نیاز نخواهد داشت؛ یعنی واجب الوجود خواهد بود. همین تلقی، موجب شکل گیری اشکال و شبهه ای در دیدگاه آنان شده است.



۷-۱. دیدگاه فلاسفه راجع به حدوث و قدم

فلاسفه معتقدند «قدیم ذاتی» منحصر در ذات واجب الوجود است و آنچه اهل ادیان بر آن اجماع دارند، «حدوث ذاتی جهان» است، نه حدوث زمانی آن؛ چنان‌که متکلمان و اهل تفکیک مدعی هستند. زیرا ادیان معتقدند عالم، مخلوق و ذات خداوند، خالق است و آنچه با مخلوقیت عالم تلازم دارد، حدوث ذاتی است، نه حدوث زمانی. معتقدان به ادیان می‌گویند جهان به واسطه خداوند از کتم عدم به منصه ظهور رسیده است؛ یعنی این ذات خداوند است که جهان را از مرتبه نیستی به هستی رسانده است.

فلاسفه موجودات را به دو قسم واجب و ممکن تقسیم می‌کنند. آنان واجب الوجود را قدیم ذاتی می‌دانند و ممکنات را نیز به دو قسم قدیم زمانی و حادث زمانی تقسیم می‌کنند. از دیدگاه ایشان، ملاک نیازمندی معلول به علت، امکان ذاتی است، نه حدوث زمانی. به عبارت دیگر، شیء از آن جهت که در مرتبه ذات خود اقتضای وجود ندارد، برای موجود شدن به علت نیازمند است، نه از آن جهت که زمانی معدوم بوده و سپس موجود شده است.

ملاصدرا با توجه به «مبنای اصالت وجود»، دیدگاه دقیقی درباره ملاک نیازمندی معلول به علت ارائه می‌کند. به اعتقاد او، این نحوه وجود معلول است که ملاک احتیاج آن به علت را تعیین می‌کند. بیشتر حکما، بر اساس «مبنای اصالت ماهیت»، بر این باورند که اشیا، یا همان ماهیات، در ذات خود اقتضای وجود یا عدم ندارند. این معنای «لا اقتضا» همان «امکان» است که از لوازم ذات ماهیات به شمار می‌رود. از این‌رو ماهیات یا اشیا به دلیل همین لا اقتضایی، برای موجود شدن نیازمند علت هستند. بنابراین، ملاک احتیاج ماهیت، امکان است و جعل، ایجاد و تأثیر، «ما به الاحتیاج» آن به شمار می‌آیند.

اما بر اساس نظریه اصالت وجود ملاصدرا، جعل، انفعال، تأثیر و تأثر، ایجاد و موجودیت در حریم ماهیت راه ندارد و همه این امور به وجود تعلق دارند. بنابراین، این وجود است که نیازمند جعل و ایجاد است و ملاک این نیازمندی و احتیاج نیز خود وجود است؛ زیرا وجود معلول، هویتی جز «فعل» یا «کار» ندارد و «ما به الاحتیاج» نیز به خود وجود باز می‌گردد. از آنجا که تمام هویت معلول «کار» است، نیازمند علت است. در اینجا آنچه اهمیت دارد، حادث یا قدیم بودن این «کار» نیست، بلکه نفس «کار بودن» آن است.



بر این اساس، جهان، چه حادث باشد و چه قدیم، یک واحد «کار» است؛ بنابراین، مطابق این تقریر، بحث از «حدوث» یا «قدم» زمانی عالم بی معنا خواهد بود و ادله اثبات حدوث یا قدم زمانی نیز مبنای خود را از دست می دهند؛ زیرا کل عالم، خود شامل زمان است و نمی توان برای آن «قبل» و «بعد» زمانی در نظر گرفت. از این رو، نمی توان پرسید عالم «کی» یا «کجا» آفریده شده است؛ زیرا «کی» و «کجا» متأخر و فرع بر عالم اند و تنها درباره اجزای عالم صدق می کنند. مکان از نسبت احاطه اجزای جهان بر یکدیگر انتزاع می شود و زمان نیز از حرکت ذاتی اشیا و تطبیق آن با حرکت شبانه روزی انتزاع می گردد.

بر همین اساس، استدلالی که حدوث زمانی عالم را مستلزم انفکاک معلول از علت تامه می داند، بی مبنا خواهد بود؛ زیرا انفکاک معلول از علت تامه، بر اساس فرض حدوث زمانی، مستلزم آن است که پیش از حدوث جهان، امتدادی زمانی وجود داشته باشد تا بتوان گفت در آن امتداد، جهان موجود نبوده و از علت تامه خود منفک بوده است. حال آنکه چنین امتدادی صرفاً در واهمه بشر وجود دارد و در واقع، متحقق نیست (طباطبایی، ۱۳۵۰: ۱۴۹-۱۵۰، با تصرف و تلخیص).



نتیجه‌گیری

در قرن اخیر، در میان برخی از علمای شیعه، جریانی فکری شکل گرفته است که بر جدایی و تفکیک مرز عقل از کتاب و سنت تأکید دارد و از آن با عنوان «مکتب تفکیک» یا «مکتب معارفی خراسان» یاد می‌شود. این مکتب از همان آغاز شکل‌گیری، با مسئله علیت و تبیین فلسفی آن چالش داشته است.

قائلان به مکتب تفکیک، عمومیت علیت فلسفی درباره خداوند را به دلایلی همچون مستلزم‌بودن جبر الهی، لزوم سنخیت میان خالق و مخلوق و قول به قدیم‌بودن عالم رد می‌کنند. آنان ضرورت رابطه علت و معلول را موجب مجبورشدن خداوند می‌دانند؛ حال آنکه این تصور، ناشی از خلط مفهوم حتمیت و ضرورت با وجوب فلسفی است. جبر در معنای صحیح آن عبارت است از اینکه ضرورت و وجوبی از بیرون بر فاعل تحمیل شود؛ معنایی که قطعاً درباره خداوند صدق نمی‌کند. ازاین‌رو، به تعبیر حکما، درباره خداوند «یجب منه» صادق است، نه «یجب علیه».

بحث از سنخیت نیز با برخی قواعد مهم فلسفی، همچون قاعده الواحد، اشتراک معنوی وجود، قاعده «معطی شیء نمی‌تواند فاقد آن باشد» و آیه‌بودن کائنات برای حضرت حق، درهم‌تنیده است و برای هر یک از این قواعد، در این پژوهش دلایلی در اثبات آن‌ها ارائه شده است. باین حال، به‌طور کلی می‌توان گفت که بر اساس دیدگاه نهایی ملاصدرا، وجود ماسوی الله فقر محض و ربط محض به خالق است. همان‌گونه که وجود صور ادراکیه جز ربط محض و تعلق صرف به نفس ناطقه چیز دیگری نیست و ادراک از ادراک‌کننده منفک نمی‌شود، هستی معلول نیز در مقایسه با علت فاعلی خود، عین ربط و وابستگی است. ازاین‌رو، استقلال‌لی که در نگاه نخست برای معلول به نظر می‌رسد، درواقع جلوه‌ای از هستی و استقلال علت است. درنتیجه، وجود معلول با علت خود از نوعی مسانخت ذاتی و حقیقی برخوردار است.

اما بحث از حادث یا قدیم‌بودن عالم، مسئله جدیدی نیست و استدلال‌های متعددی درباره آن ارائه شده است. باین حال، بنا بر تقریر شهید مطهری در پاورقی جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم، اگر به جهان به‌عنوان یک واحد «کار» بنگریم، از آنجا که هویت معلول «کار» است، نیازمند علت خواهد بود. آنچه در اینجا اهمیت دارد، حادث یا قدیم‌بودن «کار» نیست، بلکه نفس «کاربودن» آن است. جهان، چه حادث باشد و چه قدیم، یک واحد «کار» است و بر اساس این تقریر، بحث از حدوث و قدم زمانی عالم در این مسئله جایگاهی نخواهد داشت.



منابع و مآخذ

ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، شرح خواجه طوسی و شرح قطب الدین رازی، قم، چاپ اول نشر البلاغه، ۱۳۷۵، ج ۳،

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۹۲، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، سروش.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، التعليقات، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹ الف، چاپ چهارم،

ابن سینا، حسین بن عبدالله، تعليقات، مكتب الاعلام الاسلامی، قم ۱۴۰۴ ه.ق،

ارشادی نیا، محمدرضا، ۱۳۸۶، از مدرسه معارف تا انجمن حجتیه و مكتب تفکیک، قم، موسسه بوستان کتاب.

اسدی گرمارودی، محمد، ۱۳۸۵، علیت در فلسفه ی اسلامی و نظر مخالفان آن، فصلنامه فلسفه دانشگاه تهران،

شماره ۱۱

اشعری، علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۹۲،

اصفهانى، میرزا مهدی، سید محمد باقر نجفی یزدی، ۱۳۶۳. مصباح الهدی.

جوادی آملی، عبد...، ۱۳۸۲، رحيق مختوم، بخش دوم از جلد دوم، قم، اسراء،

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، رحيق مختوم، جلدهای ۳، ۹، قم، اسرا

حکیمی، محمدرضا، الهیات الهی و الهیات بشری ۱۳۸۸ تهران

رضی، سپیده، ۱۳۹۹، بررسی و تحلیل نگرش حکمت متعالیه و فیزیک کوانتوم از مساله ی علیت و عدم قطعیت با

محوریت آراء هایزنبرگ و برهم، مجله ی فلسفه و کلام اسلامی، دوره ۵۳، شماره ۲

سالم، مریم و دیگران (۱۳۸۹)، تحلیل معنایی علیت در فلسفه ارسطو و ابن سینا، دو فصلنامه علمی _ پژوهشی

حکمت سینوی (مشکوه النور)، دانشگاه امام صادق (ع)، سال چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، شماره ۴۴،

سالم، مریم، جایگاه علیت سینوی: بررسی تاریخی، دو فصلنامه علمی _ پژوهشی حکمت سینوی (مشکوه النور)،

سال ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۱،

سهروردی، شهاب الدین، حکمه الاشراق، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۱، تهران

سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات، ج ۲،

سیدان، سید جعفر، ۱۳۹۵. معارف و حیانی، دفتر دوم، چاپ دوم، قم، دلیل ما.

سیدان، سید جعفر، ۱۳۹۲. توحید از نگاه وحی فلسفه و عرفان، قم، دلیل ما

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، شواهد الربوبیه، ترجمه و تفسیر دکتر جواد مصلح، تهران، سروش، چاپ دوم،



صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، المشاعر، به اهتمام هانری کربن، تهران، طهوری، ۱۳۹۳،
صدرالدین شیرازی، ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، المبدأ والمعاد، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی،
۱۳۵۴، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

صدرالدین شیرازی، ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، ۱۳۴۶، الشواهد الربوبیه، تهران، انتشارات مولی.
صدرالدین شیرازی، ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۳، المشاعر، به اهتمام هانری کربن، تهران، طهوری.
صدرالدین شیرازی، ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱ م الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، جلد ۱
، بیروت، دار احیاء التراث عربی

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، جلد دوم، بضمیمه تعلیقات سبزواری،
تصحیح و تحقیق و مقدمه دکتر مقصود محمدی، باشراف سید محمد خامنه ای، چاپ اول، زمستان ۱۳۸۰، بنیاد
حکمت اسلامی صدرا، تهران،

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۳، ۱۹۹۰، بیروت، دارالاحیاء التراث
العربی:

طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۵۰، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد ۵، قم، دارالعلم
طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۹۲ ه.ق.، تفسیر المیزان.، جلد ۱۳، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان.
طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، آخوندی، ۱۳۳۲ ه.ش، جلد سوم،
طباطبایی، سید محمد حسین، بی تا. بدایه الحکمه، قم، المطبعه العلمیه.
طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۳۷ ه.ق.، نهایه الحکمه، قم، مرکز مدیریت حوزه های علمیه
طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تعلیقات از علامه مطهری، دفتر انتشارات اسلامی، بی
تا، ج ۱، ۲ و ۳

طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، الاحتجاج، قم، نشر مرتضی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱،
طیبیان، بهناز السادات، ۱۳۹۱، بررسی اصل علیت از دیدگاه ملاصدرا و مکتب تفکیک، پایان نامه کارشناسی ارشد.
علاقه بند حسینی طوسی، سید خلیل، ۱۳۷۸، علیت از نگاه اشاعره مکتب تفکیک و حکمت متعالیه، حوزه، شماره

۹۲

علی عسگری رنانی، مهدی، ۱۳۹۲، نقد و بررسی علیت و سنخیت در مکتب تفکیک از دیدگاه حکمت متعالیه، پایان
نامه کارشناسی ارشد

غزالی، ابو حامد، تهافت الفلاسفه، تحقیق سلیمان دنیا، دارالمعارف مصر،



سال یازدهم، شماره بیست و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۵

الفاخوری، حنا و الجر، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه آیتی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
فارابی، التعليقات، در کتاب التنبیه علی سبیل السعادة، تحقیق جعفر آل یاسین، ۱۳۷۱، تهران، حکمت، _ابن سینا،
حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیهات، با شرح خواجه طوسی و تعليقات قطب الدین رازی، قم، نشر البلاغه،
۱۳۷۵، چاپ اول،

فارابی، عیون المسائل فی المنطق و مبادئ الفلسفه القديمه، قاهره، المكتبة السفلیه، ۱۳۲۸هـ، ۱۳۴۹،
فارابی، ابونصر، تجرید رساله الدعاوی القلبیه، حیدر آباد الدکن، مطبعه المجلس دائره المعارف العثمانیه، ۱۳۴۹ الف-
فارابی، تحصیل السعادة، شرح علی بوملحم، بیروت، مکتب الهلال، ۱۹۹۵م.
قاضی ایجی، عضدالدین، شرح المواقف، انتشارات رضی، قم، ج ۸،
قزوینی، مجتبی، ۱۳۹۲، بیان الفرقان فی توحید القرآن، قم، دلیل ما.
کندی، ابویوسف یعقوب بن اسحاق، رسائل الکندی الفلسفیه، تعلیقه و تصحیح محمد ابوریده، قاهره،
دارالفکر العربی، بی تا، چاپ دوم
مشکاتی، محمد مهدی، طبییان، بهناز السادات، ۱۳۹۳، سنخیت علی و معلولی در الهیات صدرایی و الهیات
تفکیکی، مجله ی الهیات تطبیقی، سال پنجم، شماره ۱۲
مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۷۰، آموزش فلسفه ج ۱، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۹۱. آموزش فلسفه جلد ۲، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (
قدس سره)

مطهری، مرتضی. ۱۳۶۰، شرح منظومه، جلد اول، بی جا، حکمت.
مطهری، مرتضی، علل گرایش به مادیگری، تهران، نشر صدرا، ۱۳۷۲،
مطهری، مرتضی، شرح منظومه، بی جا، انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۳۶۰، جلد اول،
المعتزلی، قاضی عبدالجبار، شرح الأصول الخمسه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲

