

نظریه علیّت از منظر حکمت سینوی

هادی صادقی*

مهدی نصرتیان اهور**

چکیده

نظریه علیّت یکی از راه حل‌های ارائه‌شده برای تبیین رابطه میان خداوند و سایر موجودات است. این نظریه علاوه بر مفاد اصل علیّت، به تبیین نوع فاعلیت خداوند و ذکر مؤلفه‌های تاثیرگذار در ایجاد مخلوقات نیز اشاره دارد. تبیین صحیح نظریه علیّت نیازمند بررسی مؤلفه‌های علم الهی و فاعلیت الهی است. در این نوشتار نظریه علیّت از منظر حکمت سینوی بررسی و تبیین خاصی از علم الهی از منظر این مکتب ارائه گردید. هرچند در این نوشتار به دو اشکال از سه اشکال وارد بر آنها پاسخ داده شد، درنهایت با پذیرش اشکال سوم نظریه علیّت از دیدگاه فلسفه سینوی با چالش روبه‌رو شد.

واژگان کلیدی: علم الهی، فاعلیت، فاعل بالعنايه، اصل علیّت، علیّت.

* دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه قرآن و حدیث قم.

** دکترای مدرسی معارف گرایش قرآن و متون.

مقدمه

هر متفکری که به جهان پیرامون خود توجه کند با پرسش‌های مختلفی روبه‌رو می‌شود. این جهان چگونه ایجاد شده است؟ چه کسی آن را ایجاد کرده است؟ کدام یک از صفات او در ایجاد این عالم نقش اساسی ایفا کرده است؟ این پرسش‌ها و مشابه آن، متفکران را به اندیشیدن واداشته است تا بتوانند جواب قانع‌کننده‌ای ارائه دهند. از میان گروه‌های مختلف می‌توان فلاسفه را یکی از گروه‌های فعال در این عرصه دانست. آنها با ابداع «نظریه علیت» در صدد اقناع ذهن پرجنب‌وجوش بشر برآمده‌اند. در این نوشتار «نظریه علیت» از دیدگاه حکمت سینوی تبیین خواهد شد.

اصل علیت یکی از اصول بدیهی و مسلم فلسفه محسوب می‌شود. مطابق این اصل هر معلولی نیازمند علت است و نمی‌توان وجود معلول بدون علت را تصور کرد. این اصل از جمله قضایای تحلیلی و بی‌نیاز از اثبات تلقی شده است؛ زیرا صرف تصور موضوع و محمول در تصدیق به آن کفایت می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۸). این اصل متکفل تبیین کیفیت رابطه میان علت و معلول نیست، بلکه صرفاً به بیان اصل نیازمندی معلول به علت خود اشاره دارد؛ ولی نظریه علیت از مفاد اصل علیت پا فراتر گذاشته، به تبیین نوع رابطه میان علت و معلول نیز پرداخته است. محور درونی این نظریه، نقش آفرینی علم الهی در ایجاد عالم است. مؤلفه علم الهی به همراه مؤلفه فاعلیت خداوند از جمله اجزای درونی نظریه علیت محسوب می‌شود. مؤلفه‌های بیرونی این نظریه نیز اذعان به رابطه سنخیت میان علت و معلول، صدور معلول از علت، قاعده امکان اشرف، جبر علی میان علت و معلول و احسن‌بودن نظام این جهان است. تبیین دقیق نظریه علیت در گروه تبیین مؤلفه‌های درونی آن (نقش‌آفرینی علم خداوند و تبیین نوع فاعلیت او) و تبیین مؤلفه‌های بیرونی آن (لوازم و پیامدهای این نظریه) است. در این مقاله تنها به تبیین مؤلفه‌های درونی نظریه علیت پرداخته می‌شود؛ زیرا بحث از مؤلفه‌های بیرونی آن مجال بسیار وسیع‌تر از یک مقاله را می‌طلبد (ر.ک: نصرتیان اهور، پایان‌نامه «بررسی علیت یا فاعلیت خداوند در هستی از منظر آیات و روایات»).

تبیین نظریه علیت

اجمالاً باید دانست مکتب مشاء - که از جمله مکاتب قدیمی و اولیه فلسفی است - خداوند را مصداق فاعل بالعنايه قلمداد می‌کند. فاعل بالعنايه به معلولات خود علم پیشینی دارد؛ علمی که جهت نقش‌آفرینی خود در ایجاد معلولات نیازمند هیچ انگیزه زاید بر ذات نیست؛ ولی در عین حال خودش زاید بر ذات فاعل است (طباطبائی، ۱۴۲۴، ص ۲۲۳). همین خصوصیت حصولی بودن این علم سبب روی‌گردانی متفکران اشراقی از مبنای مذکور شد؛ به‌گونه‌ای که خداوند را فاعل بالرضا دانستند؛ فاعلی که قبل از ایجاد هیچ‌گونه علم حصولی به معلول خود ندارد، بلکه صرفاً یک علم مبهم بدان‌ها در ذاتش موجود است؛ چون به ذات فعال خودش عالم است و اجمالاً می‌داند که می‌تواند خلق کند. البته شکی نیست که بعد از خلقت، علم حضوری تفصیلی به آنها خواهد داشت (همان). در حکمت صدرائی، خداوند مصداق هیچ یک از فاعل‌های بالعنايه و بالرضا نیست، بلکه او فاعل بالتجلی است. فاعل بالتجلی علم به وجه خیر دارد؛ به‌گونه‌ای که همین علم سبب تحقق معلول است و هیچ نیازی به انگیزه زاید بر ذات ندارد؛ در عین اینکه علم مذکور زاید بر ذات فاعل نیست (همان).

فیلسوفان با تطبیق فاعل‌های بالعنايه یا بالرضا و بالتجلی بر خداوند بدین امر صحنه گذاشتند که علت ایجاد هستی، علم خداوند است و سایر صفات وی تابع آن است. پس محوریت اصلی نظریه علیت، تبیین علم الهی است. تبیین علم الهی از منظر فلسفه سینوی در دو مقام صورت خواهد گرفت: الف) تبیین دیدگاه این مکتب درباره علم پیشین خداوند به معلولات خود؛ ب) علیت علم در صدور افعال خداوند و عدم مداخلیت غیر علم. این امر با تبیین و تطبیق علت فاعلی بر خداوند حاصل می‌شود.

ابن‌سینا از جمله مهم‌ترین فیلسوفان مکتب سینوی است که نباید در تبیین علم خداوند از آرا و دیدگاه‌های وی غفلت کرد. وی در تبیین علم الهی ابتدا تعریفی از علم را مطرح می‌کند که مشتمل بر دو بخش سلبی و ایجابی است. جنبه سلبی تعریف عبارت است از: علم را نباید به وجود معلوم فی ذاته تفسیر نمود، والا علم به معدومات ممکن نخواهد بود؛

زیرا معدوم فی حد ذاته وجودی برای خود ندارد تا حضورش موجب علم شود؛ اما جنبه اثباتی تعریف عبارت است از: علم وجود هیئتی خاص نزد عالم است. این هیئت با وجود معلوم محقق می‌شود و با عدمش نیز از بین می‌رود.

وی معتقد است تطبیق جنبه سلبی تعریف بر خداوند خالی از اشکال است؛ ولی انطباق جنبه اثباتی تعریف بر علم خداوند مشکل ساز خواهد شد؛ زیرا علم خداوند اگر بخواهد با وجود معلوم محقق شود و با عدمش نیز از بین برود یا باید علم خداوند را در معرض تغییر دانست؛ زیرا طبیعی است که معلول زمانی موجود است و زمانی نیز معدوم یا باید به ثبات علم با تغییر معلوم قائل شد؛ چراکه معلوم که در زمان سابق وجود نداشت و در زمان دیگر پدیدار و زمانی نیز معدوم خواهد شد با تغییر روبه‌روست؛ ولی علم خداوند هیچ تغییری نکرده است. در واقع این علم، علم نخواهد بود؛ چون با متعلق خود تطبیق نخواهد داشت.

ابن سینا برای برطرف‌شدن این مشکل، مسئله زمانی‌نبودن علم خداوند را پیشنهاد می‌دهد؛ زیرا زمانی‌بودن بدین معناست که علم برگرفته از معلوم خارجی و مطابق با آن باشد. طبیعی است که با تغییر معلوم خارجی نیز علم متغیر خواهد شد. پس تنها راه برای اینکه هم تغییر در ذات علم رخ ندهد - که به تبع منجر به تغییر در ذات خداوند خواهد شد - و هم مسئله تطابق علم با معلوم برقرار باشد، باید علم خداوند را از زمانی‌بودن خارج نمود. برای این امر باید واسطه‌ای را در نظر گرفت که از یک طرف متعلق علم خداوند باشد و از طرف دیگر با موجودات خارجی ارتباط داشته باشد. این واسطه تنها می‌تواند صور ثابت نزد خداوند باشد که هم متعلق علم خداوند است و هم با موجودات خارجی مرتبط است. بدین صورت هیچ یک از دو محال فوق لازم نمی‌آید؛ زیرا آنچه متغیر (موجود خارجی) است، معلوم بالذات و بی‌واسطه خداوند نیست و معلوم بالذات و بی‌واسطه خداوند (صور و علت موجودات خارجی) نیز متغیر نیست. می‌توان چنین علمی را علم به وجه کلی نامید. با وجود چنین علمی است که خداوند به موجودات با همه جزئیاتشان علم دارد، بدون اینکه کوچک‌ترین تغییری در ذاتش رخ دهد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۹۶-۵۹۹ و ۱۴۰۴،

«الف»، ص ۱۴ و ۱۳۶۳، ص ۱۹ / ر.ک: میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۱۸۰ / اسفراینی نیشابوری، ۱۳۸۳، ص ۲۸۰).

هرچند با مطرح شدن علم به وجه کلی مشکل تغییر در ذات حل می‌شود، ولی تبیین رابطه این صور با ذات از جمله امور مشکل و سخت مبانی مکتب سینوی است؛ زیرا آنها معتقدند این علم از طریق ارتسام صور در ذات خداوند رخ می‌دهد و همین مسئله به نکته‌ای مبهم و سؤال‌برانگیز تبدیل شده است؛ زیرا در نگاه ابتدایی به این جملات این امر به ذهن خطور می‌کند که همان‌طوری که در ذهن انسان صوری نقش می‌بندد، در ذات خداوند نیز باید صور موجودات چنین باشند و در ذات خداوند نقش بسته باشند. چنین برداشتی منشأ ابهام‌ها و اشکالات متعددی حتی میان بزرگان و صاحب‌نظران گردیده است؛ زیرا با همین تلقی، خداوند محل و قابل این صور خواهد بود؛ به همین دلیل علامه طوسی در برابر *ابن‌سینا* جبهه‌گیری نمود و معتقد شد در این صورت، انفعال در ذات خداوند رخ خواهد داد که چنین امری نیز محال و غیر قابل قبول است و در پی آن *ملاصدرا* در صدد دفاع از *ابن‌سینا*، فرق میان انفعال تجدیدی و اتصاف به لوازم ذات را مطرح کرد؛ بدین معنا که اشکال علامه طوسی در صورتی قابل پذیرش است که رابطه ذات با صور رابطه انفعال تجدیدی و پذیرش صور باشد؛ همان‌طوری که خارج از ذات خداوند است و برای او عرض محسوب می‌شوند؛ ولی اگر این صور از لوازم ذات باشد، در این صورت انفعال تجدیدی رخ نخواهد داد؛ لذا اصلاً مورد برای اشکال *خواجه* باقی نخواهد ماند (شیرازی، ۱۴۰۱، ص ۵۴).

از این اشکال و جواب می‌توان به وضوح برداشت کرد که هر دو طرف نقش‌بستن صور در ذات را پذیرفته‌اند؛ ولی *خواجه* آن را به معنای انفعال تجدیدی حمل کرده است و *ملاصدرا* به معنای اتصاف؛ درحالی‌که شاید این برداشت نظر ابتدائی از عبارات *شیخ‌الرئیس* باشد نه نظر نهایی. برای تبیین نظر نهایی ایشان و رفع اشکالات فوق، ابتدا باید به عبارتی که منشأ چنین برداشتی است، اشاره شود؛ سپس با استفاده از روش کل‌نگری یا «خانواده

متنی» به حل مسئله پرداخته خواهد شد؛ به گونه‌ای که در سایه آن به راحتی می‌توان به نظر شیخ دست یافت، بدون اینکه از این جهت اشکالی بر ایشان وارد باشد.

جمله «صور الموجودات مرتسمة فی ذات الباری» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۳۰۵ و ۱۴۰۴، «الف»، ص ۸۲) از جمله عباراتی است که سبب ابهام‌های فوق شد که در اثر آن، اشکال و جواب‌هایی نیز شکل گرفت. از این جمله چنین برداشت شده است که «صورالموجودات» نقش مبتدای جمله را دارد و «مرتسمة» نیز خبر جمله و قید «فی ذات الباری» نیز متعلق خبر است. در نهایت این ترکیب همان نقش‌بندی صور در ذات خداوند را نتیجه خواهد داد؛ غافل از آنکه این جمله مشتمل بر چند جزو مذکور و چند مؤلفه محذوف است که در اثر آشکارسازی آن محذوف‌ها چنین برداشتی رخ نخواهد داد. استفاده از عبارات شیخ و کنارهم‌قراردادن برخی از آنها بهترین کدگذاری برای برداشت صحیح خواهد بود. ابتدا از کلمات شیخ در تعیین و تبیین محل نقش‌بندی صور کمک گرفته می‌شود:

فیکون قوله إذا عقل الأول هذه الصور ارتسمت فی أیها کان فی نفس أو عقل، فلیس یعنی به آنه إذا عقلها عقلها علی أنها مرتسمة فی أیها کان، أو أیها یرتسم فی أیها کان". " فیکون نفس عقلیته لها نفس وجودها و ارتسامها فیما هی مرتسمة فیها" (ابن سینا، ۱۴۰۴، «الف»، ص ۱۵۵ / ر.ک: همو، ۱۴۰۴، «ب»، ص ۳۶۵ / میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۱۷۶).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود شیخ با عباراتی همچون «ارتسمت فی أیها کان»، «مرتسمة فی أیها کان»، «ایها یرتسم فی أیها کان» و «ارتسامها فیما هی مرتسمة فیها»، محل نقش‌بندی صور را مشخص نموده است. این صور در موجودات نقش خواهد بست نه در ذات خداوند. شاید کمی عجیب به ذهن رسد چگونه این صور در موجودات نقش خواهد بست؟ چگونه این امر با عبارت «صور الموجودات مرتسمة فی ذات الباری» سازگار است؟ در تبیین این سازگاری باید گفت طبق مبانی مشاء میان خداوند و موجودات صوری واسطه‌گری می‌کنند. این صور از طرفی علت موجودات و از طرفی معلول ذات باری‌تعالی خواهند بود. با توجه به این مبنا می‌توان گفت نحوه نقش‌بندی صور در موجودات، بدین‌گونه است که این صور در اثر علیت‌ورزیدن نسبت به معلولات خود در واقع در آنها

نقش بسته‌اند و این ارتسام شکل گرفته است. پس با توجه به عبارت‌های نقل شده در بالا باید گفت در عبارت «صور الموجودات مرتسمة فی ذات الباری» یک جار و مجروری محذوف واقع شده است که در اثر آشکارسازی این جار و مجرور، جمله به صورت زیر بازخوانی خواهد شد: «صور الموجودات مرتسمة فیما هی مرتسمة فی ذات الباری».

با این بیان هرچند محل نقش‌بندی صور معلوم شد، احتمال دارد ارتباط میان قید «فی ذات الباری» با بقیه جمله کمی مبهم به نظر رسد. برای روشن شدن این ارتباط باز از برخی دیگر از عبارت شیخ استفاده می‌شود. ایشان در برخی عبارت‌ها چنین بیان می‌کنند: «لوازمه فیه». سپس خود شیخ همین جمله را بدین صورت تفسیر می‌کند: «لوازمه فیه بمعنی انه تصدر عنه» (ابن سینا، ۱۴۰۴، «الف»، ص ۱۱۹ / علوی، ۱۳۷۶، ص ۲۴۹ / میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۷۲۹). پل ارتباطی میان این جمله و جمله فوق این است که طبق مبانی مشاء، این صور همان لوازم ذات خداوندند؛ در نتیجه عبارت «صور الموجودات مرتسمة فی ذات الباری» در نهایت به صورت زیر بازنویسی خواهد شد: «صور الموجودات مرتسمة فیما هی مرتسمة فیه تصدر فی ذات الباری ای عن ذات الباری».

دقت در این عبارت معلوم می‌سازد که کلمه «مرتسمة» اصلاً خبر برای «صور الموجودات» نیست و «فی ذات الباری» هم متعلق «مرتسمة» نخواهد بود، بلکه «مرتسمة» حال از صورالموجودات است و «فی ذات الباری» نیز به خبر محذوف «تصدر» تعلق خواهد گرفت. علت حذف فعل «تصدر» نیز وجود قرینه مقامیه- مقام صدور اشیا از خداوند- است. این تلاش جهت رفع ابهام از عبارت شیخ با عبارات دیگر ایشان سازگار است و با آنها تأیید می‌شود؛ مثل:

هو یعقل الأشياء لا علی أنها تحصل فی ذاته کما نعقلها نحن، بل علی أنها تصدر عن ذاته و أن ذاته سبب لها (ابن سینا، ۱۴۰۴، «الف»، ص ۱۵۳ / ر.ک: میرداماد، ۱۳۷۶، صص ۳۶۵ و ۶۹۸).

فاذا قیل للأول عقل قیل علی هذا المعنی البسیط أنه یعقل الأشياء بعقلها و أسبابها حاضرة معها من ذاته بأن یكون صدور هذه الأشياء عنه، اذ له إليها إضافة المبدأ لا بأن تكون تلك فی صورة الأشياء التي یعقلها متصورة فی ذاته و

کأنها أجزاء ذاته، بل تفیض عنه صورها معقولة (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، «الف»، ص ۱۲۰/ر.ک: میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۶۹۳).

با این توضیحات به‌روشنی معلوم می‌شود که چرا گفته شد جایی برای اشکال و جواب میان علامه طوسی و ملاصدرا باقی نخواهد ماند.

برداشت نهایی که اکنون بدان تصریح شد، در عبارت‌های بهمنیار نیز قابل مشاهده است؛ زیرا بهمنیار در تشریح علم خداوند می‌گوید: خداوند سه گونه علم دارد: علم به ذات خودش، علم پیشینی به موجودات - علم به صور موجودات - و علم پسینی به آنها - علم به جزئیات. علم پیشینی به موجودات ثابت و غیر متغیر است؛ چون هر تغییری نیازمند منشأ است. در این علم نه عالم متغیر است و نه معلوم؛ هیچ تغییری در آنها نیست، بلکه ثابت‌اند؛ ولی در علم پسینی تغییر ممکن است، چون معلوم متغیر است؛ اما این تغیر مضر نیست؛ چون این علم در واقع فعل خداوند است و تغیر در فعل به ذات سرایت نمی‌کند.

بهمنیار نیز همانند ابن‌سینا صور را واسطه میان ذات خداوند و موجودات دانست. شکل‌گیری صور به این صورت است که خداوند به ذات خودش علم دارد و علم به ذاتش عیناً همان تعقل ذاتش است. تعقل ذات بدون تعقل لوازم آن ناقص و نامعقول است؛ زیرا در این صورت خداوند خودش را بتمامه تعقل نکرده است (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۵۷۴). این لوازم همان صور موجودات نزد خداوند است.

واژه «تعقل» ابتدا ممکن است کمی رهنزن شده، این معنا را به ذهن القا کند که ابتدا باید چیزی باشد تا متعلق تعقل واقع شود و در نتیجه عاقل، قابل آن و منفعل از آن خواهد بود. بهمنیار برای دفع چنین توهمی - همان توهمی که در نگاه ابتدایی از عبارت شیخ نیز استفاده شد - می‌گوید وقتی تعقل را به ذات خداوند نسبت می‌دهیم، نباید معنای ابتدایی تعقل به ذهن برسد؛ بلکه تعقل این صور در خدا بدین معناست که خداوند به آنها افاضه وجود می‌کند. این وجود دادن همان تعقل نمودن آنهاست (همان، ص ۵۷۶).

فاعلیت خداوند از منظر مکتب مشاء

طبیعی است بیان حقیقت علم به‌تنهایی نمی‌تواند اصل مدعای نظریه علیت را تبیین کرده باشد؛ بلکه تنها توانسته است به بخشی از مؤلفه‌های نظریه علیت اشاره کند. تکمیل مدعای نظریه علیت با تبیین نوع فاعلیت خداوند صورت می‌گیرد. مطابق مبانی مکتب مشاء، عنایت الهی در تحقق موجودات جایگاه بسیار مهمی دارد. عنایت عبارت است از اینکه هر چیزی بر نهایت خیر ممکن در نظام اصلاح به وجود آید (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، «الف»، ص ۱۶). از طرفی چون خداوند عاقل، عاشق لذاته و خیرخواه است، صدور لذاته خیر از خداوند نتیجه حتمی این عنایت خواهد بود. این صدور از آن جهت که از ذات خداوند نشئت می‌گیرد، نیازمند غرض خارج از ذاتش نیست تا تجدید اراده در وی لازم آید (همان، ص ۱۵۹).

بدین ترتیب کیفیت فاعلیت خداوند بدین صورت است که وی هنگام تعقل ذاتش، مقتضیات ذاتش را نیز تعقل خواهد کرد. این تعقل با بیشترین خیر همراه است و - چنان‌که قبلاً نیز گذشت - تعقل شدن مساوی به افاضه وجود بدان‌هاست. در افاضه وجود نیز طبیعی است که سلسله‌مراتب علی رعایت خواهد شد؛ بدین معنا که اول علت شیء افاضه وجود را دریافت خواهد کرد، سپس در مرتبه بعد معلومات دیگر. با این افاضه است که عنایت الهی به سرحد ظهور و بروز خواهد رسید.

در میان پیروان مکتب مشاء، مخصوصاً ابن‌سینا صریحاً از فاعل بالعنایه سخنی به میان نیامده است؛ ولی وجود کلماتی همچون عنایت الهی به همراه طرفداری آنها از منشئیت علم در ایجاد هستی، سبب شده است متأخرین چنین انتسابی را روا بدانند و فاعلیت بالعنایه را به مکتب مشاء نسبت دهند. البته این انتساب با مبانی آنها مطابقت دارد؛ چنان‌که دیدگاه شیخ‌الرئیس درباره علم خداوند و کیفیت تأثیرگذاری وی در هستی (فاعلیت خدا) به‌وضوح نشان‌دهنده همین امر است. با این توضیحات درباره حقیقت علم خداوند و نوع فاعلیت وی از دیدگاه مکتب مشاء، نظریه علیت از منظر این مکتب تبیین شده است؛ هرچند بعدها متأخرین نقدهایی به این مکتب در تبیین برخی مؤلفه‌های نظریه علیت وارد ساختند که در ادامه به آنها پرداخته خواهد شد.

نقدهای وارد بر مکتب سینوی

حکمت سینوی با این تلاش خود در تبیین نحوه واسطه‌گری صور توانست به چند هدف دست یابد: از جهتی علم خداوند به جزئیات را حل کرد، بی‌آنکه تغییری در ذات خداوند رخ دهد. از سوی دیگر پرسش درباره نحوه تحقق هستی را قطع کرد؛ زیرا تحقق این عالم به همین ترتیب موجود در آن تابع صور و مقتضیات آن است. از جانب دیگر با مطرح کردن تلازم میان صور و ذات خداوند، سؤال از چرایی ترتیب میان صور را بی‌معنا جلوه می‌دهد؛ چون این سؤال همانند پرسش از ذاتی چیزی است؛ لذا اساساً پرداختن به چرایی ترتیب موجود در نظام اصلح معقول نخواهد بود.

این تلاش‌ها هرچند در خور تحسین است - چون تا حدودی توانست پاسخی به دغدغه و مسئله تغییر در ذات خداوند بدهد - ولی در عین حال برخی از ایرادها نیز به این نظریه وارد است:

اشکال اول: ایراد استاد فیاضی:

این صور یا جوهرند یا عرض. اگر صور موجود جوهر باشند، در این صورت صلاحیت ندارند صفت علم را به خود بگیرند؛ چون صفت هر موجودی عین همان موجود است نه جدای از آن. فرض جوهریت نیز مستلزم استقلال و جدایی در وجود است. این صور اگر عرض باشند، حتماً ملازم با پذیرش و انفعال در ذات خداوند است. این امر نیز مستلزم راه‌یابی قوه در ذات خداوند است. قوه نیز با محدودیت و در نتیجه راه‌یابی امکان به ذات خداوند همراه است. چنین چیزی با وجوب وجودش منافات دارد (معارف عقلی، ۱۳۸۷، ص ۱۲).

ارزیابی اشکال اول:

این اشکال بر مبنای حصولی بودن علم خداوند است؛ لذا در نقد و بررسی اشکال فوق لازم است بحثی درباره علم حصولی و معانی آن صورت بگیرد تا رد یا قبول اشکال منطقی به نظر رسد. برای علم حصولی دو اصطلاح یا دو معنا می‌توان نام برد:

معنای اول علم حصولی: ایجاد صورت شیء نزد عالم: هرگاه صورت شیء نزد عالم ایجاد شد، در این صورت عالم توانسته است از طریق این صور به موجودات خارجی علم پیدا کند. در واقع معلوم بالذات او صور خواهند بود و معلوم بالعرض موجودات خارجی. این اصطلاح در میان متأخرین شایع است و آنها علم حصولی را به همین معنا حمل می‌کنند.

معنای دوم علم حصولی: مطلق علم به غیر خود: شخص عالم گاه به ذات خودش علم دارد که در این صورت می‌توان گفت وی از علم حضوری برخوردار است. گاه نیز این شخص به غیر خودش علم دارد. چنین آگاهی، علم حصولی خواهد بود.

پیش از پرداختن به مراد پیروان مکتب مشاء از علم حصولی، نخست باید نسبت میان این دو معنا مشخص گردد. علم حصولی به معنای دوم اعم از معنای اولی است؛ زیرا در معنای اول علم حصولی تنها از طریق صور موجودات شکل خواهد گرفت و بدون آن هیچ‌گاه علم حصولی به آنها ایجاد نخواهد شد؛ ولی در معنای دوم ممکن است فرد به غیر خودش علم پیدا کند، ولی نه از طریق صور، بلکه با حضور آن موجود نزد عالم؛ مانند علم یک مجرد به مجرد دیگر یا علم شخص به خود صور نه به موجودات خارجی. همچنین ممکن است این علم به غیر از طریق صور باشد؛ مثل بیشتر علوم ما به خارج که از طریق واسطه‌گری میان صور صورت می‌گیرد. پس معنای دوم عام است هم علم حضوری به غیر خودش را شامل است هم علم حصولی به اصطلاح متأخرین را.

به نظر می‌رسد مکتب مشاء وقتی علم خداوند به غیر را حصولی می‌دانند، مقصودشان علم حصولی به معنای دوم است. تبیین صحت این انتساب با توجه به دو امر زیر آشکار خواهد شد:

امر اول: تعریف علم از منظر ابن‌سینا: شیخ‌الرئیس علم به غیر را به «وجود هیئۀ فی ذات العالم» تعریف می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، «الف»، ص ۱۳۲). زمانی می‌توان گفت مشاء علم حصولی به معنای دوم را اراده کرده است که این تعریف قابلیت و شأنت برای عمومیت داشته باشد، سپس از طریق شواهد دیگر ثابت شود که این معنای عام نیز اراده شده است.

طبق نظر ابن‌سینا وجود هیئتی میان عالم و معلوم ملاک علم است. این هیئت می‌تواند یا بدین دلیل باشد که صورت شیء معلوم نزد عالم حاضر است (علم حصولی به اصطلاح متأخرین) یا می‌تواند بدین علت باشد که ذات معلوم نزد عالم حاضر است (علم حضوری به اصطلاح متأخرین). در هر دو صورت می‌توان آنها را علم حصولی (علم به غیر خود) نامید؛ پس از این جهت که معنا قابلیت دارد که معنای عام علم حصولی را افاده کند، جای هیچ شکمی نیست. اکنون باید دید آیا این شأنیت به فعلیت هم رسیده است؛ بدین معنا که آیا شواهدی می‌توان ذکر کرد که معنای علم را ثابت کند یا خیر؟ این مطلب با توجه به امر دوم روشن خواهد شد.

امر دوم: جای‌گیری صور در مرتبه علیت نسبت به موجودات خارجی: اگر مشاء علم حصولی به معنای اول را قصد کرده باشد، مشکلاتی در تبیین جایگاه صور در سلسله علیت رخ می‌دهد؛ چون این صور نه تنها هیچ علیتی برای موجودات خارجی ندارند، بلکه در اثر مواجهه نفس با خارج در شخص عالم شکل می‌گیرد. در واقع خارج علت معده صور است؛ به عبارت دیگر در این صورت نه تنها علیت صور نسبت به موجودات خارجی ثابت نشد، بلکه - بر عکس - ثابت شد که آنها معلول و برگرفته از خارج‌اند. از مجموع این دو امر می‌توان برداشت کرد که مشاء معنای دوم علم حصولی را اراده کرده است.

بعد از روشن شدن این دو امر به بررسی اشکال مذکور پرداخته می‌شود. به نظر می‌رسد این اشکال بر اساس علم حصولی به معنای اول مطرح شده است؛ بدین معنا که اولاً علم حصولی مشاء را به معنای اول و خاص حمل کرده‌اند؛ سپس اشکال خود را بر آن مبتنی ساخته‌اند. در صورتی که پاسخ کاملاً روشن است. صور در ذات خداوند ایجاد نمی‌شود تا مسئله جوهریت یا عرضیت آنها مطرح گردد، بلکه - همان‌طور که اشاره شد - آنها هم فعل خداوندند. به دیگر سخن افعال خداوند به دو صورت ظهور می‌یابند: موجودات خارجی و صور؛ با این تفاوت که صور بدون نیاز به واسطه دیگری از خداوند صادر می‌شوند؛ ولی موجودات خارجی با واسطه صور و علیت‌ورزی آن.

اکنون که ثابت شد این صور فعل خداوندند، علم به فعل موجب راهیابی فعل به ذات خداوند نمی‌شود تا نسبت آن با ذات خداوند سنجیده شود و در نتیجه مسئله عرض یا جوهر بودن آنها مطرح گردد.

اشکال دوم: اشکال شیخ اشراقی:

شیخ اشراقی پیش از مطرح کردن اشکالات، مقدمه ای را بیان می‌کند:

مشاء ملاک علم را عدم غیبت می‌داند. در مقام تطبیق این ملاک بر خداوند نیز باید گفت خداوند ذات مجرد از ماده است؛ لذا از ذات خود غایب نیست؛ غایب نبودن از خودش، همان علم به خود داشتن است. علم خداوند به اشیای دیگر نیز در صورتی است که آنها از ذات مجرد خداوند غایب نباشند. سپس در ادامه سخنان خود اشاره می‌کند که مشاء ایجاد اشیا را بر اساس علم قبل از ایجاد خداوند می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۵۱).

پس از ذکر مقدمه فوق اشکالاتی را به شرح زیر مطرح می‌کند:

الف) طبق مبنای مشاء، خداوند به تمام موجودات عالم است و آنها نیز از ذات مجرد خداوند غایب نیستند. اشیا نیز از همین علم خداوند صادر می‌شوند؛ در نتیجه می‌بایست علم خداوند مقدم بر اشیا و در نتیجه مقدم بر عدم غیبتش از اشیا باشد. چنین امری خلف محسوب می‌شود؛ زیرا عدم غیبت بعد از تحقق اشیاست نه قبل از آنها (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۵۱).

به بیان دیگر ایجاد اشیا از این علم، به تناقض می‌انجامد. تناقض به این صورت است که لازمه علیت علم به اشیا، تقدم علم بر آنهاست؛ از طرفی نیز عدم غیبت ذات از این اشیا- که همان علم است- بعد از تحقق آنها می‌باشد؛ در نتیجه علم باید هم قبل و هم بعد از خودش وجود داشته باشد.

نقد و بررسی

در این اشکال بر وجود تناقض تکیه شده است. وحدت موضوع یکی از هشت یا نه شرط اساسی و لازم در هر تناقضی است. در این استدلال می‌توان وحدت موضوع را زیر سؤال برد؛ زیرا علم و عدم غیبتی که بعد از تحقق اشیا حاصل می‌شود، علم بعد از ایجاد است.

این علم شأنیت علیت نسبت به موجودات خارجی را ندارد و متعلقش نیز موجودات خارجی است؛ ولی علمی که مقدم بر اشیاست و به تبع نقش علیت را نیز ایفا می‌کند، علم قبل از ایجاد است و متعلق آن نیز صور موجود نزد خداوند است. به بیان دیگر علم به صور قبل از اشیا و علت آنهاست؛ ولی علم به موجودات خارجی بعد از آنهاست و هیچ‌گونه علیتی نیز نسبت به موجودات خارجی ندارد؛ لذا چرخه تناقض به تکامل نمی‌رسد. می‌توان گفت این اشکال متأثر از مبنای شیخ/شراق در باب علم خداوند است نه با توجه به مبنای مشاء؛ زیرا شیخ/شراق علم قبل از ایجاد خداوند را صحیح نمی‌داند. در این صورت اشکال ایشان، مبنایی خواهد بود؛ درحالی‌که تقریر اشکال چنان می‌نمایاند که اشکال بنائی است. (ب) همان‌طور که معلولات خداوند غیر از ذات اویند، علم به ذات نیز غیر از علم به معلولات خواهد بود (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۵۱).

شیخ/شراق با این اشکال در صدد است، امکان وقوع علم قبل از ایجاد را رد نماید. علم قبل از ایجاد به معلول تعلق می‌گیرد؛ تا زمانی که به وجود نیامده باشد، امکان تحقق چنین علمی نیز وجود نخواهد داشت. به جهت وابستگی اینچنینی علم قبل از ایجاد به وجود معلول، حتی علم خداوند به ذاتش نیز کارساز نخواهد بود.

نقد و بررسی

همان‌طوری که گذشت، شیخ/شراق علم قبل از ایجاد را قبول ندارد؛ در نتیجه علم خداوند به غیر خودش تنها در علم به موجودات خارجی منحصر خواهد شد؛ اما طبق مبنای مشاء علم قبل از ایجاد ممکن است و متعلق آن اولاً و بالذات صور ثابت‌اند نه موجودات خارجی. این صور نیز در اثر تعقل ذات، مورد تعقل واقع می‌شوند نه به این معنا که ابتدا وجود می‌یابند و سپس تعقل شوند؛ بلکه تعقل آنها مساوی با ایجادشان می‌باشد. این صور نیز لازمه ذات و همراه با ذات خداوندند؛ لذا با علم به ذات، علم قبل از ایجاد نیز ممکن و محقق خواهد شد. هرچند ذات خداوند غیر از معلولات اوست، این غیریت در تحقق علم قبل از ایجاد مضر نیست.

ایشان با وارد کردن اشکالات فوق در صدد بود اثبات کند علم داشتن خداوند به غیر خودش مقارن با اشیای خارجی است و می‌خواست تقدم علم بر آنها را رد کند (همچنین اشکالاتی به نوع مقایسه و مثال‌ها دارند که از ذکر آنها خودداری می‌شود) (همان).

با توجه به مطالب ذکر شده نباید تعجب کرد که شیخ اشراق عنایت مورد نظر مشاء را نیز رد نماید؛ زیرا این مبحث از فروعات علم قبل از ایجاد است. با فروریختن اصل (امکان علم قبل از ایجاد) فرع (عنایت الهی) نیز فرو خواهد ریخت. شیخ اشراق گاه به کنایه این عنایت الهی را رد می‌کند؛ بدین بیان که علم خداوند به اشیا از آنها حاصل می‌شود نه اینکه مقدم بر آنها باشد؛ پس باید به دنبال عنایت و علم مقدم بر اشیا گشت و گاه نیز تصریح می‌کند که عنایت مورد نظر مشاء هیچ حاصلی را در پی ندارد (همان، ص ۱۵۳).
اشکال سوم:

طبق این نظریه، خداوند باید در مقام ذاتش قبل از ایجاد صور، از هرگونه علمی نسبت به صور و موجودات خارجی عاری باشد؛ به طوری که علم اجمالی به صور قبل از آفرینش موجودات خارجی نیز رافع جهل نخواهد بود؛ زیرا این علم، به معنی آگاهی از قدرت بر آفرینش است (معارف عقلی، ۱۳۸۷، ص ۱۲ / طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۳۵۵).

نتیجه‌گیری

ابتدا تاریخچه‌ای از انواع فاعل‌ها در فلسفه اسلامی ذکر شد که از میان فاعل‌های هشتگانه، مکتب مشاء خداوند را مصداق فاعل بالعنایه و مکتب اشراق وی را مصداق فاعل بالرضا و مکتب صدرائی خدا را مصداق فاعل بالتجلی دانستند. سپس به عناصر مهم و مؤلفه‌های اصلی نظریه علیت، یعنی تبیین علم الهی و تعیین نوع فاعلیت خداوند از دیدگاه مکتب مشاء پرداخته شد و در نهایت نیز سه اشکال وارد بر این مکتب مطرح گردید که به دو اشکال پاسخ داده شد؛ ولی با پذیرش اشکال سوم، نظریه علیت از منظر مشاء قابل التزام نیست. البته نظریه علیت لوازمی هم دارد؛ مثل سنخیت میان علت و معلول، قاعده امکان اشرف، پذیرش این جهان به عنوان نظام احسن و پذیرش قاعده صدور. پرداختن به این لوازم نوشتار مستقلی را می‌طلبد.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الشفاء (الالهیات)؛ تصحیح سعید زاید؛ قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق، «ب».
۲. —؛ المبدأ و المعاد؛ تصحیح عبدالله نورانی؛ چ اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
۳. —؛ المباحثات؛ تصحیح محسن بیدارفر؛ چ اول، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
۴. —؛ النجاة من الغرق فی بحر الضلالات؛ تصحیح محمدتقی دانش پزوه؛ چ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۵. —؛ التعليقات؛ تصحیح عبد الرحمن بدوی؛ بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق، «الف».
۶. اسفراینی نیشابوری، فخرالدین؛ شرح کتاب النجاة لابن سینا (قسم الالهیات)؛ تصحیح حامد ناجی اصفهانی؛ چ اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۷. بهمنیار بن المرزبان؛ التحصیل؛ تصحیح مرتضی مطهری؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۸. سهروردی، شهاب الدین یحیی؛ حکمة الاشراف؛ تصحیح هانری کرین؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳.
۹. شیرازی، صدرالدین محمد؛ الشواهد الربوبیة؛ تصحیح سیدجلال الدین الأشثانی؛ المركز الجامعی للطباعة و النشر، ۱۴۰۱ق.
۱۰. طباطبائی، محمدحسین؛ نهاية الحکمة؛ تصحیح عباس علی سبزواری؛ قم: جماعة المدرسین مؤسسه نشر الاسلامی، ۱۴۲۴ق.
۱۱. علوی، احمد بن زین العابدین؛ شرح کتاب القبسات؛ تصحیح حامد ناجی اصفهانی؛ چ اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۶.
۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ تهران: امیرکبیر، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۷۸.
۱۳. «معارف عقلی»؛ فصلنامه مرکز پژوهش دایره المعارف علوم عقلی اسلامی، ش ۱۰، ۱۳۸۷.
۱۴. میرداماد، محمدباقر؛ تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق؛ تصحیح السید احمد العلوی و علی اوجبی؛ چ اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۶.
۱۵. —؛ مصنفات میرداماد؛ تصحیح عبدالله نورانی؛ تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵.