



Comparison of the Ash'ari and Mulla Sadra Views in the rule that Says "There is No Effect on the Existence Except Allah"

ARTICLE INFO

Article Type

Original Research

Authors

Noormohamadi Najaf Abadi Y.*

Department of Islamic Knowledge,
Faculty of Literature & Humanities,
Malayer University, Malayer, Iran

How to cite this article

Noormohamadi Najaf Abadi Y. Comparison of the Ash'ari and Mulla Sadra Views in the rule that Says "There is No Effect on the Existence Except Allah". *Philosophical Thought*. 2022;2(3):223-236.

ABSTRACT

The rule "There is No Effect on the Existence Except Allah" is emphasized by the Ash'arites and Mulla Sadra. But each has offered a different interpretation of this rule; According to this rule, the Ash'arites have denied any causation, influence, or effect among the possibilities, and attribute all actions exclusively and directly to God Almighty. But Mulla Sadra, based on his philosophical principles in transcendent wisdom, while proving the near activity of God for all actions, also accepts a role for other possibilities in actions and proves a kind of influence and effect among the obligatory sub-transcendence. In this article, with a descriptive-analytical-critical method, both views in this regard were examined. Accordingly, neither view is flawed. Of course, Mulla Sadra's view, with the explanation given by Mullah Ali Modarres, is largely free from problems.

Keywords Effect and Affect; Active Cause; Acquisition; Allah Habit; Existence of Intermediate; Real and Numerical Cause

*Correspondence

Address: Malayer University, Kilometer 4 of Malayer-Arak Road, Malayer, Iran. Postal Code: 6574184621
Phone: +98 (81) 32456518
Fax: -
normohamadi126@gmail.com

Article History

Received: January 16, 2022

Accepted: July 1, 2022

ePublished: September 19, 2022

CITATION LINKS

[Ash'ari A; 1979] MAGHALAT AL-ESLAMEEN VA EKHTILAF AL-MOSALEIN [Eiji MSSh; 1946] SHARH AL-MAVAGHEF [Ghazali A; 1994] DALA'EL AL-SEDGH [Ghooshchi AA; 1893] SHARH AL-TAJRID [Mozaffar MH; 2001] Afterthoughts [Obudiyat A; 2006] An introduction to the Sadrai wisdom system [Obudiyat A; 2007] An introduction to the Sadrai wisdom system [Razi F; 1990] AL-MOHASSAL [Sadraddin Shirazi MI; 1981] ALHEKMAT ALMOTEA'ALIEH FI ALASFAR ALAGHLIEH ALARBA'EH [Sadraddin Shirazi MI; 2012] Collection of the philosophical treatises [Shahrestani M; 1985] MELAL VA AL-NAHL [Shooshtari GhN; 1988] EHGHAH AL-HAGH VA EZHAGH6 ALBATEL [Sobhani J; 2007] MOHAZERAT FI AL-ELAHIAH [Tabatabaei MH; Unknown] Commentary on the HEKMAT AL-MOTA'ALIYAH [Taftazani S; 1986] SHARH AL-AGHAED AL-NASFAH [Toosi N; 1962] KALEMAT AL-MOHAGHEGHIN [Zonoozi AA; 1997] BEDAYAH AL-HIKAM

مقایسه دیدگاه اشاعره و ملاصدرا در قاعده "لامؤثر فی الوجود الا الله"

یحیی نورمحمدی نجف‌آبادی*

گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ملایر، ملایر، ایران

چکیده

قاعده "لامؤثر فی الوجود الا الله" مورد تأکید اشاعره و ملاصدرا است؛ لکن، هر کدام تفسیری متفاوت از این قاعده ارائه کرده‌اند. اشاعره بر اساس این قاعده، هرگونه علیت و تأثیر و تأثر را در میان ممکنات انکار کرده‌اند و همه افعال را به طور انحصاری و مستقیم به خداوند متعال نسبت می‌دهند. اما ملاصدرا بر اساس میانی فلسفی خود در حکمت متعالیه، ضمن اثبات فاعلیت قریب خداوند برای تمامی افعال، نقشی را نیز برای سایر ممکنات در افعال می‌پذیرد و گونه‌ای از تأثیر و تأثر در میان مادیات واجب تعالی را اثبات می‌کند. در این مقاله هر دو دیدگاه مورد بررسی و مقایسه قرار گرفت که بر این اساس، هیچ یک از این دو دیدگاه خالی از اشکال نیستند. البته دیدگاه ملاصدرا با تبیینی که ملا علی مدرس از آن ارائه می‌کند، تا حد زیادی پیراسته از اشکالات می‌گردد.

کلیدواژگان: تأثیر و تأثر، علت فاعلی، کسب، عادت الله، وجود رابط، علت حقیقی و اعدادی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۶/۲۸

*نویسنده مسئول: normohamadi126@gmail.com

آدرس مکاتبه: ملایر، کیلومتر ۴ جاده ملایر-اراک، دانشگاه ملایر

تلفن: ۰۸۱۳۲۴۵۶۵۱۸؛ فکس: -

مقدمه

یکی از موضوعاتی که در تفکر و اندیشه اسلامی، از جایگاه برجسته‌ای برخوردار است، مساله رابطه میان موجودات و تأثیر و تأثر میان آنها است. آیا رابطه علی و معلولی در میان موجودات جهان برقرار است؟ آیا پدیده‌های جهان، تأثیر و تأثری بر یکدیگر دارند؟ نقش خداوند متعال و واجب الوجود یا همان علت فاعلی نخستین در این میان چیست؟ با وجود واجب الوجود و اراده و قدرت بی‌نهایت او، آیا می‌توان نقشی را نیز برای سایر مخلوقات و ممکنات در ایجاد و پیدایش پدیده‌ها قایل شد؟ آیا علت فاعلی، منحصر در خداوند متعال است، یا اینکه سایر مخلوقات را نیز می‌توان به عنوان فاعل پذیرفت؟ رابطه انسان با افعالش چگونه است؟

سؤالاتی از این دست، سبب پیدایش مسایل و مباحث متعددی در علم فلسفه، کلام، تفسیر و عرفان گشته است. طرح مباحثی همچون: اصل علیت و فروع آن، تبیین توحید افعالی، رابطه مقدمات قیاس با نتیجه آن، جبر و اختیار، قضا و قدر، تبیین و تفسیر برخی آیات قرآن و ... نمونه‌ای از این مباحث هستند.

لازمه انکار رابطه علی و معلولی در میان مخلوقات و ممکنات؛ پذیرش جبر و انکار اختیار و نقش‌آفرینی اراده انسان و سایر مخلوقات در افعال خود، عدم جواز استنتاج از مقدمات قیاس، رد هرگونه تلاش علمی برای کشف قوانین و قواعد کلی حاکم بر جهان هستی و ... است. اما پذیرش رابطه علی و معلولی، وضع را متفاوت می‌سازد.

طرح این مباحث، زمینه‌ساز پیدایش طیف‌ها و مذاهب متعدد، با دیدگاه‌ها و اندیشه‌ها و نظرات بسیار متفاوت در علوم مختلف گردیده است. طیف‌هایی مثل امامیه، اشاعره و معتزله، و مذهبی مانند: امر بین الامرین، جبریه و مفوضه، و نظریاتی همچون کسب، عادت الله و

در قرآن نیز آیات متعددی در این زمینه یافت می‌شود که در ظاهر، تفاوت‌ها و تعارض‌هایی با یکدیگر دارند و همین امر سبب تمسک طیف‌های مختلف با دیدگاه‌های نظری متفاوت، به ظاهر این آیات گردیده است. مثلاً

ظاهر آیه شریفه «قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (رعد: ۱۶) و «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» (زمر: ۶۲) و «ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (غافر: ۶۲) و مانند این‌ها (أنعام: ۱۰۲-۱۰۱؛ حشر: ۲۴؛ أعراف: ۵۴)، دلالت بر حصر فاعلیت و ایجاد و خالقیت، در خداوند متعال دارند. در حالی که آیات دیگری نیز وجود دارند که به رابطه علی و معلولی در میان مخلوقات اذعان دارند: «وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ» (بقره: ۲۲) و «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَ أَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ» (سجده: ۲۷) و آیات فراوان دیگری که به اثرگذاری پدیده‌ها بر یکدیگر تصریح دارند (روم: ۴۸؛ رعد: ۴). همچنین دسته سوم از آیات نیز وجود دارند که برخی افعال را به انسان یا سایر مخلوقات نسبت می‌دهند و در عین حال، همان افعال را به خداوند متعال مستند می‌سازند: «و ما رمیت اذ رمیت و لكن الله رمی» (الانفال: ۱۷) و نیز (نساء: ۸۱؛ زخرف: ۸۰؛ یونس: ۳۱، نازعات: ۵). همین امر، حل مساله را پیچیده‌تر می‌سازد و رسیدن به نظر و دیدگاهی که هم مطابق با نقل باشد، و هم عقل را اقناع سازد، و نیز برطرف کننده پاره‌ای از تعارضات باشد، دشوار می‌سازد. مثلاً اگر خواسته باشیم همانند اشاعره، بر توحید افعالی تکیه کنیم، سر از انکار رابطه علی و معلولی در میان موجودات، و در نتیجه انکار اختیار انسان در می‌آوریم. و چنانچه همانند معتزله، بر مساله عدل الهی از یک‌سو، و اراده آزاد مخلوقات از سوی دیگر، تأکید ورزیم، دایره توحید افعالی و تأثیر اراده الهی بر افعال انسان و سایر موجودات را دچار محدودیت کرده‌ایم. البته امروزه، کمتر اندیشمندان مسلمان قایل به تفویض و واگذاری امور به اختیار و اراده آزاد و نامحدود انسان است و غالب اندیشمندان، نقش اراده خداوند در تمام مراتب هستی را پذیرفته‌اند، لکن تبیین نقش سایر پدیده‌ها و تعیین میزان و چگونگی تأثیر آنها بر یکدیگر، مساله‌ای است که کمتر کسی از عهده آن بر آمده است. صدرالمتهلین ضمن تأکید بر شرافت این مساله، مهتدیان در آن را بسیار اندک دانسته است: [Sadrudin Shirazi, 1981: 269].

در ادامه به بررسی دیدگاه اشاعره در کلام اهل سنت و ملاصدرا، فیلسوف برجسته شیعه می‌پردازیم. آنچه دو دیدگاه را تا حدودی در ظاهر به یکدیگر نزدیک می‌نماید، باور به قاعده «لا مؤثر فی الوجود الا الله» است، اما تمام اختلافات نیز از چگونگی تبیین و تفسیر این باور ناشی شده است.

بررسی دیدگاه اشاعره در قاعده «لا مؤثر فی الوجود الا الله»

اشاعره به منظور تعظیم قدرت الهی و تقدیس او از شواهب نقصان و حاجت به غیر، و با استناد به مسایلی از قبیل: توحید در خالقیت، علم سابق الهی، عمومیت قدرت و سلطنت الهی، شمول اراده الهی، قضا و قدر و...، خداوند متعال را تنها فاعل و علت همه افعال و مؤثر تمام آثار و مباشر جمیع حرکات و بوجودآورنده کل موجودات در تمام مراتب هستی می‌دانند و هیچ گونه تأثیری را برای سایر پدیده‌ها، به هیچ وجه نمی‌پذیرند. حتی سایر موجودات را به عنوان واسطه در علیت و فاعلیت الهی نمی‌پذیرند و فاعلیت خداوند متعال را به صورت مباشر و بی‌نیاز از هرگونه واسطه می‌دانند. بنابراین، در تمامی صفحه وجود، به جز خداوند سبحان، هیچ فاعل و خالق دیگری مطلقاً وجود ندارد، نه به صورت مستقل و نه به صورت تبعی، و تمام موجودات، در ذات، صفات و افعال خود، وابسته و معلول خداوند سبحان هستند. خداوند متعال دارای قدرت مطلق و نامحدود است، لذا هر قدرتی از اوست و سایر موجودات، فاقد هرگونه قدرت هستند. در نتیجه توانی برای ایجاد ذات،

انجام فعل و کسب صفت ندارند و تمام این امور، منحصرأ در اختیار خداوند مطلق است: [Eiji, 1946: 241; Mozaffar, 2001: 135; Shooshtari, 1988: 148].

علاوه بر انکار علیّت در میان ممکنات، اشاعره منکر ضرورت علیّی، حتی در مورد خداوند متعال هستند. چرا که به گمان ایشان، ضرورت علیّی-معلولی با اختیار فاعل در تنافی است و از آنجا که خداوند متعال، قادر مختار است، لذا هیچ چیز نمی‌تواند او را بر فعلی مجبور سازد. افزون بر این، با فرض وجود قانون ضروری و تخلّف ناپذیر، وقوع معجزه و خرق این قانونها را نیز باید محال دانست و حال آن که امکان وقوع معجزات فراوان از ضروریات ادیان توحیدی است [Ghazali, 1994: 189].

فخررازی نیز ضمن پذیرش این دیدگاه، آن را به تمام اهل سنت و جماعت نسبت می‌دهد، و بر آن اینگونه استدلال می‌آورد: ملاک آنچه مقدور خداست و مورد اتفاق همه طوایف است، همان امکان (فقد کمال و داشتن حاجت و نیاز به فاعل) است. این ملاک (امکان) میان همه ممکنات مشترک است. بنابراین، همه ممکنات در این که مقدور خداوند متعال هستند (و از او صادر می‌شوند) مشترک و یکسان هستند. لذا اختصاص برخی از آنها به صدور از خداوند متعال، و جدا نمودن برخی دیگر، نیازمند به مخصّص و وجه ترجیح است (که وجود ندارد) و از آنجا که ترجیح بلا مرجّح محال است، پس تبعیضی میان ممکنات در تعلّق یافتن به قدرت بی‌واسطه الهی جایز ناست. بنابراین، قدرت الهی به تمام ممکنات، بدون هیچ واسطه‌ای تعلّق می‌یابد [Razi, 1990: 416-417].

البته نسبت این دیدگاه به اشاعره، بدین جهت نیست که ایشان مبتکر این نظریه بوده‌اند، چراکه پیش از شیخ ابوالحسن اشعری (متوفی ۳۲۴هـ)، افرادی مانند: جهم بن صفوان (متوفی ۱۲۸هـ)، طایفه ضرایه «أصحاب ضرار بن عمرو (متوفی ۱۳۱هـ)» و طایفه نجاریه «أصحاب حسین بن محمد بن عبد الله النجار (متوفی ۲۳۰هـ)»، چنین دیدگاه‌هایی، بویژه درباره نظریه کسب و اختیار و اراده انسان داشته‌اند [Sobhani, 2007: 197]. خود اشعری نیز به این نکته اذعان دارد و در تبیین دیدگاه‌های جهم بن صفوان می‌نویسد: «تفرّد جهم بأمور، منها: أنّه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، و أنّ الناس إنّما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحرّكت الشجرة، و دار الفلك، و زالت الشمس» [Ash'ari, 1979: 279]. لکن از آنجا که شیخ ابوالحسن اشعری و شاگردان او، این نظریه را محکم و استوار کرده‌اند و با ادله عقلی و نقلی به تبیین آن پرداخته‌اند، این دیدگاه از مُمیّزات منهج آنها به حساب آمده و به ایشان نسبت داده شده است.

به هر حال دیدگاه بالا، لوازم متعددی را به همراه خود دارد، و اشاعره نیز از آنها غافل نبوده، به آنها ملتزم شده‌اند. مهمترین این لوازم، انکار علیّت و تأثیر و تأثر میان موجودات امکانی، و درنتیجه انکار نظم و نظام کلی و فراگیر قانونمند درعالم مخلوقات است. لازمه دیگر دیدگاه اشاعره، انکار ارتباط و تأثیر بندگان در افعالشان، و به اصطلاح، جبر است. چراکه افعال بندگان نیز همانند وجود خود بندگان، به صورت مستقیم و بدون هیچ واسطه‌ای، مخلوق خداوند سبحان هستند و قدرت و اراده انسانها، هیچ نقشی در حدوث و صدور افعالشان ندارد؛ «والله خلقکم و ما تعملون» (صافات: ۹۶). لازمه دیگر، انکار امکان تولید نتیجه از مقدمات قیاس، و عدم ضرورت پدید آمدن آگاهی و نتیجه، پس از مقدمات، و اتفاقی پنداشتن آن است. چراکه آگاهی تولید شده به عنوان نتیجه قیاس نیز معلول مستقیم و بی‌واسطه الهی است و مقدمات قیاس، نقش و تأثیری در تولید آن ندارند.

لوازم پیش گفته، اشاعره را با یک چالش بسیار جدی مواجه می‌سازند؛ حس و تجربه به ما می‌گویند که جهان و موجودات در آن، از نظم و ویژه برخوردارند و حدوث برخی پدیده‌ها، همواره بدنبال برخی دیگر محقق می‌شوند.

لذا چگونه می‌توان علیّت و رابطه ضروری علیّ-معلولی در میان پدیده‌ها را انکار کرد، درحالی که بسیاری از پدیده‌ها و موجودات، قابل انفکاک از یکدیگر نیستند، و تأثیر پدیده‌ها بر یکدیگر، امری بدیهی و روشن است؟

اشاعره در مقام پاسخ به این اشکال، و بدنبال برطرف ساختن این چالش، دو پاسخ داده‌اند: اولاً: آنچه با حس و تجربه ادراک می‌شود، حصول پدیده‌ها در پی پدیده‌های دیگر است، نه مشاهده صدور و حصول پدیده‌ها توسط پدیده‌های دیگر [Ghazali, 1994: 190]. ثانیاً: ایشان به نظریه «عادت الله» متوسل می‌شوند. براساس این نظریه، نسبت دادن افعال و پدیده‌هایی که در پی پدیده‌های دیگر حادث می‌شوند، به پدیده‌های اول، مجازی است و پدیده‌های اول، هیچ نقش و تأثیری در آنچه در پی‌شان می‌آیند ندارند. در حقیقت، این جریان عادت الهی است که اراده او بدون هیچ واسطه‌ای به این تعلّق گرفته تا پدیده‌ای، در پی پدیده دیگر حادث شود و بوجود آید. هیچ تأثیر، فعل و نظم ضروری‌ای در میان مخلوقات وجود ندارد. بنابراین، وجود یا عدم هیچ چیزی، در صورت وجود یا عدم هیچ چیز دیگر یا هنگام حصول شرایط و اسباب طبیعی، ضرورت پیدا نمی‌کند، بلکه ضرورت وجود یا عدم ممکنات در پی اسباب و شرایط و ممکنات دیگر، تنها به اراده الهی که علّت تامه منحصره تمام ممکنات است وابسته است و چنانچه عادت الهی بر این جریان یافته باشد که پدیده «الف»، در پی پدیده «ب» و در شرایط «ج» حاصل شود، حصول «الف» ضرورت می‌یابد، اما تنها بدلیل اراده مستقیم الهی. لذا میان «الف»، «ب» و «ج» هیچ رابطه ضروری‌ای وجود ندارد و امکان دارد «الف» باشد، اما «ب» نباشد، یا «ب» حادث شود، اما «الف» وجود نداشته باشد، و مستلزم هیچ محال عقلی‌ای نیست. مثلاً: جریان عادت الهی به این تعلّق گرفته که حرارت، پس از وجود آتش ایجاد شود، بدون اینکه هیچ رابطه ضروری‌ای میان آتش و حرارت وجود داشته باشد. لذا امکان دارد آتش باشد، اما حرارت در پی آن حادث نشود و بالعکس. از اینرو، نظم مکرری که در طبیعت مشاهده می‌شود، یک اتفاق و تقارن مکرر طبیعی است، و چیزی بنام علیّت و ضرورت در کار نیست. تنها عامل این تکرر تقارن، جریان عادت الهی است که محکوم روابط پدیده‌ها نبوده، بلکه حاکم بر آنهاست.

حتی میان نفس و تصورات یا مقدمات قیاس و برهان با نتیجه آن نیز هیچ ارتباط علیّ-معلولی، و هیچ وابستگی ضروری‌ای وجود ندارد، بلکه علّت تامه منحصره بی‌واسطه و مستقیم تمام اینها، خداوند متعال است که هم اندیشه، هم مقدمات و هم نتایج را مقارن و پی در پی ایجاد می‌کند. لذا مقدمات، هیچ نقشی، حتی به صورت اعدادی برای نتیجه ندارند و این عادت الهی است که بر این جریان یافته تا علم را بعد از تفکر ایجاد کند [Ghooshchi, 1993: 292; Taftazani, 1986: 29]. لازمه این سخن آن است که هر نتیجه‌ای بتواند در پی هر مقدمه‌ای ایجاد شود. غزالی برای برطرف ساختن این ملازمه، بیان می‌کند: جریان عادت الهی بر این است که همواره علم یکسان را در پی معلوم معین پدید می‌آورد، لذا همواره در تقارن خارجی و عینی دو شیئی، این یکسانی از جانب خداوند رعایت می‌گردد و هر علمی در پی هر معلومی، حاصل نمی‌شود [Ghazali, 1994: 191-192].

اشاعره میان انسان و افعال و اعمال او نیز رابطه علیّ را نمی‌پذیرند و فاعل افعال انسان را نیز خداوند سبحان می‌دانند [Shahrestani, 1985: 98]. به عقیده ایشان، تنها چیزی که درباره ارتباط انسان با افعالش می‌توان پذیرفت، «کسب» است. یعنی: اگرچه قدرت عبد در ایجاد و حدوث فعل، هیچ نقش و تأثیری ندارد، لکن بواسطه مقارنتی که با قدرت و اراده الهی در ایجاد فعل دارد، در عنوانی که فعل به خود می‌گیرد، تأثیر می‌گذارد. لذا هم قدرت خداوند به فعل تعلّق گرفته، و هم قدرت بندگان، لکن قدرت خداوند به صورت تعلّق تأثیری و ایجاد است، اما قدرت بندگان به صورت تعلّق تقارنی و محل پذیرش است [Ghazali, 1988: 47; Taftazani, 1986: 117; Eiji, 1946: 146].

بررسی و نقد دیدگاه اشاعره

- ۱- انکار علیّت در میان ممکنات، خلاف بدهات و وجدان است. برای اثبات این مطلب، کافی است که با علم حضوری، به رابطه میان نفس و افعالش، مانند اراده و تفکر، توجهی بیاندازیم. با علم حضوری خطا ناپذیر که خود واقعیت معلوم نزد عالم حاضر است، در می‌یابیم که یک نحوه رابطه حقیقی و ذاتی در متن وجود، میان نفس و افعالش برقرار است، به گونه‌ای که افعال نفس، در وجودشان وابسته و قائم به نفس هستند و این نفس است که آنها را ایجاد می‌کند و با تأثیری که در آنها دارد، به آنها لباس وجود می‌پوشاند. پس با علم حضوری می‌توان به حاقّ واقع و حقیقت، نظر انداخت و حقیقت رابطه علیّت را در میان ممکنات دریافت کرد.
- ۲- چگونه ممکن است رابطه میان نفس و معلومات با تولید علم و آگاهی را انکار کرد، در حالی که با علم حضوری، در بدیهیات اولیه و قضایای تحلیلی، زایش و حصول علم از معلومات پیشین را مشاهده می‌کنیم و می‌یابیم که علمی، از تحلیل علمی دیگر حاصل شد. آیا هیچ رابطه‌ای میان دو قضیه: «یک، نصف دو است» و «دو، نصف چهار است» با قضیه «یک، نیم نیم چهار است»، نیست؟ آیا از دو قضیه: «جهان دگرگون‌شونده است» و «هر دگرگون‌شونده‌ای حادث است» نمی‌توان نتیجه گرفت: «جهان حادث است»؟
- ۳- مجبور دانستن انسان نیز خلاف وجدان و واقع است. هر کسی در خود می‌یابد که اختیار دارد و می‌تواند اراده کند که کاری را انجام دهد یا ترک نماید. اساساً اگر انسان‌ها مجبورند و اراده آنها نقشی در اعمالشان ندارد، تشریع احکام و وضع تکلیف و نزول کتاب‌های آسمانی و ارشاد و راهنمایی انسان‌ها به خیر و سعادت و دعوت از آنها به پیمودن مسیر کمال و اوامر و نواهی و عقاب و پاداش و ... به چه معناست؟ آیا اعتقاد به جبر، به معنای عبث و بیهوده دانستن این امور نیست؟ آیا صدور فعل عبث و بیهوده از خداوند حکیم جایز است؟
- ۴- نسبتی که اشاعره، در نظریه کسب، بین عبد و فعل بیان کرده‌اند نیز مورد قبول نیست. چگونه می‌شود به صرف مقارنت فعل با قدرت عبد، فعل را به عبد نسبت داد، درحالی که هیچ نقش و تأثیری برای قدرت و اراده عبد در فعل وجود ندارد؟ حال اگر نسبتی وجود نداشته باشد و عبد در پیدایش و ایجاد فعل، نقش و تأثیری نداشته باشد، چگونه می‌توان عبد را به دلیل این عمل، مؤاخذه یا مجازات و عقاب نمود؟ آیا چنین عملی، عبد را شایسته ثواب و پاداش می‌کند؟ هیچ وجدان بیدار و خرد سالمی چنین چیزی را نمی‌پذیرد.
- ۵- اشاعره برای تقدیس ذات باری تعالی به چنین دیدگاهی معتقد شدند، درحالی که نتیجه این دیدگاه، نشستن شائبه ظلم بر ذات واجب تعالی است. ذاتی که کمال مطلق و خیر محض و مبرا از هر نقص و زشتی است. آیا ظلم نشانه نقص، و برآمده از حد و ضعف نیست؟ اگر چنین هست، که هست، پس اعتقاد مزبور نیز که مستلزم این نقائص در ذات واجب تعالی می‌شود نیز باطل است.
- ۶- دیدگاه اشاعره، با صریح آیات قرآن نیز در تعارض است. از نظر قرآن، وجود قانون و رابطه علیّت میان ظواهر طبیعت، و استناد برخی آثار طبیعی به برخی دیگر، مورد تأیید است و قرآن، به برخی از موارد

آن، اشاره کرده و آنها را نشانه عظمت و حکمت خداوند متعال دانسته است. رابطه میان باد و ابر و باران و رویش نباتات و خلقت جانداران از آب و ... نمونه‌هایی از این تأثیرات موجودات طبیعی بر یکدیگر است. البته قرآن، تمام این تأثیرات را در طول قدرت و اراده الهی می‌داند و هیچ مؤثری را در تأثیرش مستقل از خداوند نمی‌داند.

۷- استدلالی که فخر رازی برای اثبات دیدگاه اشاعره ارائه کرده بود نیز مردود است. چراکه «امکان»، ملاک معلولیت است، نه ملاک معلول خدا بودن. لذا اگرچه هر موجودی که ذاتاً ممکن الوجود است، معلول و نیازمند به علت است، لکن ضرورت ندارد که معلول واجب الوجود نیز باشد، بلکه امکان دارد، معلول علت‌های دیگر باشد. این امر مستلزم ترجیح بدون مرجح نیست. زیرا طبق قاعده سنخیت، بایستی میان علت و معلول تناسب و سنخیتی وجود داشته باشد، لذا هر معلولی از هر علتی صادر نمی‌گردد، بلکه معلول‌های خاص از علت‌های خاصی که با آنها سنخیت دارند، صادر می‌شوند. از آنجا که تمام ممکنات، این مناسبت و سنخیت را ندارند تا مستقیماً و بدون واسطه از علت نخستین و واجب الوجود صادر شوند، لذا اختصاص داشتن برخی از ممکنات به معلولیت بی‌واسطه الهی و اختصاص برخی دیگر به معلولیت با واسطه، ترجیح بلامرجح نیست، بلکه سنخیت و تناسب علی و معلولی، عامل و سبب این تخصیص است. از این سخن روشن گردید که پذیرش عوامل تأثیرگذار دیگر در ممکنات، مستلزم ضعف و نقص در واجب الوجود کامل مطلق نیست، زیرا؛ آنچه مانع از معلولیت مستقیم ممکنات می‌شود، حدود و نواقص ذاتی خود ممکنات است، نه نقص و عجز واجب الوجود. مثلاً: نیازمندی و احتیاج ذاتی عرض، لازم می‌آورد که پیش از پیدایش آن، جوهر به وجود بیاید تا موضوع و محل پیدایش عرض گردد. در نتیجه، مانع در قابلیت قابل است، نه از فاعلیت فاعل.

۸- ضرورت علی، هیچ منافاتی با اختیار آزاد فاعل ندارد. زیرا؛ ضرورت در علیت با تام شدن علت، تحقق می‌یابد، و اختیار و اراده فاعل جز علت تامه است. لذا تا فاعل، اراده نکرده باشد، علت تمام نمی‌شود، و تا علت تام نشده باشد، ضرورت علی محقق نمی‌گردد.

دیدگاه ملاصدرا در قاعده «لا مؤثر فی الوجود الا الله»

ملاصدرا نیز قاعده «لامؤثر فی الوجود الا الله» را می‌پذیرد و بر آن تأکید می‌ورزد. البته او دیدگاهی معقول، خردمندانه و معتدل‌تر از دیدگاه اشاعره دارد. او درعین حال که علیت حقیقی را در ذات واجب تعالی منحصر می‌کند، به وجود رابطه علیت و تأثیر و تأثر در میان ممکنات اذعان دارد. ملاصدرا در این باره از نظریه «امر بین الامرین» در مذهب امامیه الهام گرفته است. یعنی نه جبر اشاعره، و نه تفویض معتزله، بلکه واقعیتی میان این دو دیدگاه که هم با توحید افعالی و قدرت و اختیار مطلق ذات الهی سازگار باشد و هم دربردارنده پذیرش رابطه ضروری علیت و تأثیر و تأثر میان ممکنات و مخلوقات باشد. او «امر بین الامرین» را نه ترکیبی از جبر و تفویض می‌داند، و نه چیزی خارج از این دو؛ چنان که آن را اختیار و جبر ناقص، یا اختیار از یک جهت و اضطرار از جهت دیگر نیز نمی‌داند [Sadrudin Shirazi, 1981: 375; Sadrudin Shirazi, 2010: 313]. بلکه او با الهام گرفتن از آیات قرآن و روایات ائمه^(ع) و تکیه بر اصول و مبانی خود در نظام فلسفی

حکمت متعالیه، تفسیر و تبیینی بی‌بدیل از قاعده مزبور ارائه می‌کند که هم با نقل سازگار است، و هم خرد سالم و عقل استوار آن را می‌پذیرد.

مبانی و اصولی که ملاصدرا در ارایه دیدگاه خود در توحید افعالی و تبیین «لامؤثر فی الوجود الا الله» و «امر بین الامرین» بر آنها تکیه می‌کند، عبارتند از: اصالت وجود، تشکیک خاصی وجود، قاعده بسیط الحقیقه، عین ربط و تعلُّق بودن معلول نسبت به علّت، متفرع بودن ایجاد بر وجود، در نتیجه: راه داشتن احتیاج و تعلُّق در مقام افعال ممکن الوجود، علاوه بر ذات آنها، و عین فقر و تعلُّق بودن ذات و افعال ممکن الوجود به واجب الوجود.

براساس مبانی و اصول یاد شده، دیدگاه ملاصدرا را می‌توان به چند وجه، تبیین و تفسیر کرد. زیرا براساس این اصول، گاهی ملاصدرا، تشکیک خاصی و وحدت سریانی وجودی را نتیجه می‌گیرد [Sadrudin Shirazi, 1981: 120] که در اینصورت هنوز وجهی برای کثرت و رابطه علی معلولی در موجودات باقی است، و گاهی از آن فراتر رفته و به وحدت شخصیه قایل شده و هستی را وجود واحد اطلاقی دانسته است، و بر این اساس، رابطه مبدأ و منتها را از علّت و معلول به شأن و ذی‌شأن، تعالی بخشیده است.

تبیین و تفسیر قاعده «لامؤثر فی الوجود الا الله» نیز براساس هر یک از این دیدگاه‌ها، متفاوت می‌شود.

تبیین اول: بر اساس نظریه اصالت وجود و بدنبال آن، نظریه تشکیک خاصی وجود، موجودات، حقیقت واحده خارجی هستند، و حقیقت وجود در کل هستی، یک واحد ساری، دارای مراتب شدت و ضعف را تشکیل می‌دهد. لذا عالم هستی، از واجب بالذات تا هیولای اولی، یک حقیقت عینی واحد بالشخصی است که از طریق تفاضل و کمال و نقص تکثر یافته است. به تعبیر دیگر: واحد دارای کثرت مراتب شدید و ضعیف، و غیر هم‌سنگ است که از این طریق، به صورت واقعیات و حقایق وجودی متکثر درآمده است. براین اساس، گونه‌ای از تعدد و تنوع در وجود، ولو به صورت کمال و نقص یا شدت و ضعف وجودی در کنار وحدت سریانی حقیقی و خارجی پذیرفته می‌شود [Sadrudin Shirazi, 1981: 120]. همانند شعاع نور خورشید که در عین وحدت، دارای مراتب کثیر شدید و ضعیف، از ابتدا تا انتهای وجودش است. پرتوهای نور از درجات نورانیت گوناگونی برخوردارند، لکن همه آنها یک نورند و حقیقت واحد تشکیکی را تشکیل می‌دهند که از مرتبه ضعیف تا مرتبه شدید کشیده شده است.

در تشکیک خاصی، میان مراتب متفاضل وجود، رابطه علی-معلولی برقرار است و هر مرتبه‌ای، علّت مرتبه پایین، و معلول مرتبه بالاتر است. ملاصدرا در مباحث علّت و معلول، گاهی معلول را وجود رابطی معرفی می‌کند و گاهی آن را وجود رابط. تبیین اول از دیدگاه او در قاعده «لا مؤثر فی الوجود الا الله» براساس وجود رابطی دانستن معلول است. بر این اساس، معلول در عین حال که وجودش للغير (علّت) است، دارای وجود فی نفسه نیز هست و در خارج، واقعیت علّت و معلول مغایر یکدیگرند، لذا رابطه علی-معلولی موجب کثرت اشیا و موجودات است و می‌توان معلول را از طریق مفهوم اسمی ماهوی‌اش، بدون در نظر گرفتن علّت و مستقل از آن تصور کرد [Obudiyat, 2006: 219]. به تعبیر دیگر: در این نظر، معلول صرفاً واقعیتی است که به لحاظ خارج، «ذات هو الربط الی العله» است، اما به حسب تحلیل ذهن و انتزاع، ماهیت و سایر مفاهیم اسمی از آن «ذات لها الربط الی العله» است [Sadrudin Shirazi, 1981: 232; Obudiyat, 2006: 212]. در نتیجه، معلول وجودی است عین ایجاد علّت، و واقعیتی است عین تعلق به علّت.

با این مقدمه، به سراغ تبیین اول از قاعده «لا مؤثر فی الوجود الا الله» می‌رویم: گفته شد که طبق نظریه وجود رابطنی، معلول در خارج عین ایجاد و ربط به علّت خود است. چنانچه معلول عین ربط و تعلق به علّت باشد، افعال اختیاری او نیز باید عین ربط به علّت باشند. لذا همانطور که ممکنات در عالم هستی، معلول واجب الوجود بالذات هستند، افعال آنها نیز باید عین ربط و تعلق به واجب الوجود تعالی باشند. آقا علی زنوزی در این باره می‌نویسد: «جميع وجودات امكانیه، از آنجا که معلول بالذات‌اند، به ذات و کمالات و عوارض وجودیه ذات خود مرتبط بالذات باشند به جاعل بالذات خود تبارک و تعالی» [Zonoozi, 1997: 89]. از این‌رو، افعال مخلوقات، و از جمله انسان، همانطور که حقیقتاً به خود آنها نسبت دارند، به علّت فاعلی مخلوقات، یعنی واجب الوجود نیز حقیقتاً انتساب دارند، چرا که در واقع، عین الربط به واجب الوجود، و قایم به او هستند. لذا انتساب این افعال به هر یک از واجب الوجود یا مخلوقات او، از سر مجاز نیست، بلکه چنانچه به عین تعلق و ربط بودن وجود مخلوقات و افعال آنها نظر بیان‌داریم، واجب الوجود را فاعل قریب حقیقی آنها می‌یابیم. و نیز هنگامی که به رابطه این افعال با فاعل‌های ممکن‌الوجودشان نظر می‌اندازیم، باز رابطه حقیقی میان آن دو مشاهده می‌کنیم. نکته قابل توجه اینجاست که چون رابطه این افعال با واجب الوجود بالذات، شدیدتر و حقیقی‌تر از فاعل‌های ممکن است، لذا سلب آنها از ممکن‌الوجودها جایز است، به خلاف واجب الوجود که به هیچ وجه قابل سلب از آن نیستند. شاید به همین دلیل باشد که در آیه ۱۷ سوره انفال، پرتاب تیر (رمی)، هم به پیامبر^(ص) نسبت داده شده است، و هم سلب گردیده است، به خلاف خداوند متعال که تنها به او نسبت داده شده و سلب نگردیده است. نکته دیگر اینکه: واجب الوجود را در تمام مراتب هستی و در ارتباط با تمام افعال، هم می‌توان فاعل قریب دانست (هنگامی که به عین الربط بودن آن افعال به واجب الوجود توجه داشته باشیم)، و هم فاعل بعید (هنگامی که افعال را با توجه به اینکه فعل فاعل‌های ممکن‌الوجوداند، به واجب الوجود نسبت می‌دهیم) [Zonoozi, 1997: 82; Sadraddin Shirazi, 1981: 374 & 387].

با این بیان، روشن گردید که آنکه در تمام مراتب هستی، فاعل قریب و حقیقی تمام ممکنات و افعال آنها است، واجب الوجود و خداوند متعال است «لا مؤثر فی الوجود الا الله». در عین حال، رابطه حقیقی علّی و تأثیر و تأثر میان مخلوقات با افعال‌شان نیز مورد قبول و پذیرش است: «امر بین الامرین».

تبیین دوم: در تبیین اول، معلول را وجود رابطنی دانستیم. اما به عقیده ملاصدرا، نظریه وجود رابطنی معلول، به نظریه وجود رابط بودن معلول منتهی می‌شود. بر اساس این نظریه، برخلاف نظر مشهور، ملاصدرا منکر وجود فی نفسه برای معلول می‌شود و آنرا جز ایجاد علّت و حیثیت صدور، قیام و ربط به علّت نمی‌داند، به طوری که حتی در ذهن نیز ممکن نیست آن را به ذات و ربطی مغایر ذات تحلیل کرد. یعنی حتی به حسب ذهن هم «ذات لها الربط» نیست [Obudiyat, 2006: 213; Sadraddin Shirazi, 1981: 330]. به تعبیر دیگر، معلول همان ایجاد، کار، فعالیت، و عین وابستگی، قیام، صدور و ربط به علّت است، نه اینکه واقعیتی است که در اثر ایجاد و کار و فعالیت علّت موجود شده، منتهی وابسته و قایم و مرتبط به او است. از این‌رو، معلول عین فقر و احتیاج و ایجاد علّت است، نه چیزی که موجود به ایجاد علّت و محتاج به آن باشد [Obudiyat, 2006: 218].

لازمه این نظریه، عدم مغایرت واقعیت معلول و علّت در خارج است، به گونه‌ای که اگر علّت را یکی از اشیا بشماریم و به آن عددی اختصاص دهیم، دیگر نمی‌توان معلول را ثانی آن شمرد و عددی را هم به آن اختصاص داد [Obudiyat, 2006: 220; Sadraddin Shirazi, 1981: 299]. این عدم مغایرت به معنای عینیت و یگانگی علّت و معلول نیست، یعنی: آن واقعیتی که مصداق مفهوم علّت است، بعینه مصداق مفهوم معلول یا

دست کم شامل آن نیست [Tabatabaei, Unknown: 330]، بلکه به این معناست که معلول به جای اینکه واقعیتهای مغایر علت باشد، شأنی از همان خود واقعیت علت است [Sadraddin Shirazi, 1981: 47]. بر این اساس، اگرچه رابطه علی-معلولی موجب کثرت واقعیات و اشیا و موجودات نمی‌شود، اما مطلق کثرت نیز نفی نمی‌گردد، بلکه با نفی موجودیت، شیئیت و واقعیت از مخلوقات و ممکنات، آنها را به منزله شئون متکثر واقعیت و موجود یگانه درمی‌آورد [Obudiyat, 2006: 22]. نتیجه این نظریه؛ وحدت شخصیه وجود (با تفسیر صدایی آن) و تعالی بخشیدن رابطه مبدأ و منتها، از علت و معلول به شأن و ذی‌شأن است. رابطه علت نیز جای خود را با تشأن عوض می‌کند.

انحصار تأثیر و فاعلیت در خداوند متعال نیز بر این اساس، تبیین روشن‌تری پیدا می‌کند. چراکه تمام هستی، چیزی جز مظاهر و جلوه‌ها و شئون و نمودهای واجب الوجود نیستند و وجود و بود، در واجب الوجود که دارای وحدت حقه حقیقیه، و مشتمل بر تمام کمالات و مراتب هستی است، منحصر می‌گردد. نور وجود اوست که در تمام هستی ظهور یافته و سرتاسر وجود را دربر گرفته و بر تمام ذرات اکوان وجودی عالم، محیط و قاهر گردیده است؛ (و هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله). لذا تمام ممکنات و آثار آنها جلوه‌ای از جلوه‌ها و ظهورات واجب تعالی هستند. و آثار و افعال ممکنات، علاوه بر اینکه منتسب به ممکنات‌اند، انتساب بیشتر و نزدیک‌تری به ذات واجب دارند. قرب واجب به هر چیزی از خود آن چیز بیشتر است، و فاعلیت او نیز نسبت به هر چیزی، از سایر چیزها حقیقی‌تر است. البته از منظر دیگر، مرتبه الوهیت واجب تعالی بقدری بالاست که هیچ ممکنی را نمی‌توان هم سنگ و هم طراز و نزدیک به آن دانست. لذا از این منظر، می‌توان آثار و افعال ممکنات را به خود آنها انتساب داد و ذات واجب الوجوب را فاعل بعید به شمار آورد. بنابراین، واجب الوجود، هم فاعل قریب می‌شود و هم فاعل بعید. انتساب آثار و افعال ممکنات نیز، هم به واجب الوجود، صحیح و حقیقی است، و هم به ممکن الوجودها. ملاصدرا در این باره می‌نویسد: «بنابراین، همانطور که هیچ شأنی در وجود نیست مگر اینکه شأن اوست، همینگونه هیچ فعلی نیست مگر اینکه فعل اوست، نه به این معنا که مثلاً فعل زید از او صادر نشده باشد، بلکه بدین معنا که فعل زید، با اینکه به صورت حقیقی و نه مجازی فعل زید است، درعین حال فعل خداوند نیز به صورت حقیقی است.» [Sadraddin Shirazi, 1981: 273-274]. بنابراین (فلا حکم الا لله و لا حول و لا قوة الا بالله العلی العظیم). یعنی: همان طور که در متن واقع، زید شأنی از شئون حق تعالی و منسوب به اوست، فعلی که حقیقتاً به زید منسوب است نیز در حقیقت از شئون حق تعالی است. به تعبیر دیگر: اگر چه زید فاعل فعلی است که از او صادر می‌شود، اما با اینحال، فعل او یکی از افعال و شئون حقتعالی نیز است. البته فاعلیت خداوند متعال، بر وجهی اعلی و بدون درآمیختن با انفعال و نقص و تشبیه و اختلاط با اجسام و پلیدی‌ها و نجاست‌ها است [Toosi, 1962: 505-506].

تبیین سوم: در فلسفه اسلامی، علت را به دو قسم حقیقی و اعدادی تقسیم می‌کنند. علت حقیقی علتی است که معلول در وجودش به آن وابسته است، و علت، نیازی از نیازهای وجودی معلول را برطرف می‌سازد. بر خلاف علت اعدادی که رفع نیاز وجودی از معلول نمی‌کند، بلکه شرایط را برای پیدایش معلول فراهم می‌سازد و معلول از این حیث به آن وابسته است. آنچه در فلسفه اسلامی شهرت دارد؛ علت حقیقی منحصر در مجردات است، و تمام علل مادی را علت‌های اعدادی می‌دانند.

ملاصدرا هستی بخشی و علتی فاعلی را منحصر در خداوند متعال می‌داند [Sadraddin Shirazi, 1981]. بر این اساس، در تمام مراتب هستی، چه مجردات و چه مادیات، تنها خداوند متعال است که فاعل و هستی دهنده به سایر موجودات و مخلوقات است، و سایر موجودات، علت هستی بخش نیستند و ارتباط هستی

بخشی با یکدیگر ندارند. لذا تنها مصداق علت فاعلی و حقیقی، خداوند متعال است، و سایر موجودات، نقشی اعدادی و بسترساز در پیدایش معلولات دارند. بنابراین، به جز خداوند سبحان، هیچ مؤثری (به معنای علت فاعلی و حقیقی، در مقابل علت اعدادی) وجود ندارد، اگر چه نقش سایر موجودات به عنوان علل اعدادی، مورد پذیرش است. از این رو، اگرچه میان ممکن الوجودها رابطه تأثیر و تأثری هست، لکن به نحو اعدادی، بر خلاف خداوند متعال که تأثیرش حقیقی و از سنخ فاعلی و هستی بخشی است و نیازمندی ممکنات و مخلوقات به او، در اصل هستی و وجود است.

بررسی و نقد دیدگاه ملاصدرا

اولاً: به نظر می‌رسد، ملاصدرا در نظریه خود بیشتر به دنبال تبیین چگونگی تأثیر مستقیم الهی در تمام مراتب هستی است، و کمتر به چگونگی تأثیر ممکنات بر یکدیگر پرداخته است. گویا این امر را بدیهی و مفروض و بی نیاز از اثبات و تبیین می‌دانسته است. درحالی که این موضوع نیز اهمیت بسیاری دارد، بخصوص بر اساس نظریه وحدت شخصیه وجود که اساساً وجود هر موجودی غیر از واجب تعالی انکار می‌شود و تمام ماسوی الله به عنوان شئون و تجلیات او دانسته می‌شود، در نتیجه رابطه علیت نیز مطلقاً نفی می‌گردد. در این صورت باید چگونگی رابطه شئون با یکدیگر تبیین شود. آیا تأثیر و تأثر، معنایی عام‌تر از علیت دارد، بگونه‌ای که علیت، یک قسم از آن محسوب می‌شود؟ یا اساساً تأثیر و تأثری در بین نیست و مؤثریت، در واجب تعالی منحصر می‌گردد؟ در این صورت دیگر نمی‌توان «امر بین الامرین» را نتیجه گرفت، بلکه تا حدود زیادی به حرف اشاعره نزدیک می‌شود. بنابراین، اگرچه تلاش ملاصدرا در اثبات و تبیین چگونگی فاعلیت قریب خداوند متعال نسبت به همه افعال، شایان توجه و تقدیر است، اما در کنار آن، به نظر می‌رسد کاستی‌هایی در خصوص تبیین چگونگی رابطه تأثیری در میان ممکنات نیز وجود دارد.

ثانیاً: گفته شد که تمام ماسوی الله، حتی مجردات، علت اعدادی هستند، و علت حقیقی منحصر است در واجب تعالی. منظور از علت اعدادی بودن مجردات، بویژه صادر اول و سایر عقول چیست؟ اگر همان معنای مشهور در فلسفه باشد، در اینصورت بقای آنها برای بقای معلول ضروری نیست. چراکه از ویژگی‌های علت اعدادی، عدم ضرورت وجود او برای بقای معلول است، و تنها آنها نقش خود را پیش و هنگام ایجاد و حدوث معلول ایفا می‌کنند. نتیجه این می‌شود که بقای صادر اول برای بقای مراتب پایین‌تر و جهان ماده، ضرورتی ندارد و نابود شدن آن، ضرری به مراتب پایین نمی‌زند. آیا ملاصدرا چنین لازمه‌ای را می‌پذیرد، یا تعریف دیگری از علت اعدادی دارد؟ اگر چنین است، آن تعریف کدام است؟ ممکن است گفته شود: علل اعدادی اقسامی دارند، و برخی از این اقسام، همانند علل حقیقی باید باقی بمانند و بقای آنها برای بقای معلول ضروری است. در این صورت تفاوتی میان علت حقیقی و علت اعدادی باقی نمی‌ماند و این قسم از علل اعدادی، وجه تمایزی با علل حقیقی پیدا نمی‌کنند. چرا که عمده تمایز میان علل حقیقی و اعدادی، ضرورت و عدم ضرورت بقا آنها برای بقای معلول است.

شاید بتوان این گونه از دیدگاه ملاصدرا دفاع کرد و گفت: طبق نظر همه فلاسفه، علل حقیقی اقسامی دارد؛ علت فاعلی، علت قابل و علت غایی. منظور ملاصدرا از انحصار علیت حقیقی در واجب تعالی، علیت فاعلی و هستی

بخش است، اما سایر علل حقیقی منحصر در ذات واجب تعالی نیستند. از طرفی، علیت صادر اول و سایر عقول نسبت به مادون، علیت حقیقی است، اما نه هیچ یک از اقسام سه‌گانه‌ای که فلاسفه گفته‌اند، بلکه قسم چهارمی را به آنها اضافه کنیم، و آن علیت مجرایی است. یعنی موجودهایی هستند که اگرچه خودشان فاعلیت و هستی بخشی ندارند، لکن در فرآیند هستی بخشی، مراتب پایین‌تر وجود در دریافت هستی، بواسطه ضعف رتبه وجودی و عدم قابلیت دریافت مستقیم فیض وجود از مبدأ اول، نیازمند وساطتی به عنوان مجاری و واسطه‌هایی برای فیض هستند که کار و نقش آنها مجرائیت و واسطه‌گری است. وجود این وسائط و مجاری در حدوث و دوام بقای مراتب پایین، ضروری است، لذا علت حقیقی محسوب می‌شوند. اما آنها علیت فاعلی نسبت به مراتب پایینی ندارند. پس در عین حال که علت حقیقی‌اند، علت فاعلی نیستند. هم مؤثریت، منحصر در خداوند متعال شده است، و هم حقیقی بودن علیت مجردات انکار نگردیده است.

ثالثاً: در تبیین دیدگاه ملاصدرا، طبق نظریه وحدت تشکیکی خاصی، وجود سایر موجودات به عنوان مراتب حقیقت وجود که بینشان رابطه علیت برقرار است، پذیرفته می‌شود، به گونه‌ای که هر یک از مراتب، علت مرتبه پایین‌تر، و معلول مرتبه بالاتر محسوب می‌گردد. آیا در این صورت فاعلیت خداوند و واجب الوجود، فاعلیت طولی است یا مباشر و مستقیم؟ به تعبیر دیگر: آیا وساطت سایر مراتب وجود در طول فاعلیت الهی پذیرفته می‌شود یا خیر؟ اگر واجب الوجود، علت مباشر و مستقیم تمام افعال، در تمام مراتب هستی است، پس نقش سایر مراتب هستی که میان واجب تعالی و مراتب پایین‌تر قرار گرفته‌اند چیست؟ اگر علیتی دارند، پس واجب تعالی علت مستقیم و مباشر و قریب نیست، و اگر علیتی ندارند، با وحدت تشکیکی خاصی، و فرض برقراری رابطه علیت میان مراتب هستی، سازگار نیست.

به نظر می‌رسد تبیینی که آقا علی مدرس (زنوزی) از دیدگاه ملاصدرا در بحث «نفی مطلق شریک از واجب الوجود» دارد، به بهترین وجه، پاسخ سؤالات و اشکالات فوق را بدهد. توضیح آنکه: کمالاتی مانند علم و قدرت و ... را گاهی ما بر خداوند متعال حمل می‌کنیم و گاهی بر سایر ممکنات. سؤال آن است که آیا این حمل‌های متعدد، بدین معناست که دو مصداق از هر یک از این مفاهیم و کمالات وجود دارد؛ که یکی از آنها برای واجب، و دیگری برای ممکن است؟ به تعبیر فنی‌تر: آیا واجب الوجود، در کمالات و مفاهیمی که بر او حمل می‌شود، شریک دارد یا خیر؟ همانند نور که دارای دو مصداق است؛ یک مصداق شدید و کامل که به خورشید اختصاص دارد، و مصداقی ضعیف و ناقص که به چراغ تعلق دارد. در این مورد، خورشید با چراغ در نور شریک است و هر دو مالک مصداقی از نور هستند.

در چنین صورتی، چنانچه مالکیت مصداقی که در اختیار ممکن است را به واجب نسبت دهیم، نسبتی مجازی می‌شود، نه حقیقی. اما از آنجا که سهم ممکن در این مفهوم، در مقابل سهم نامتناهی واجب از آن، قابل قیاس و حساب نیست، گویی -نه حقیقتاً- مفاهیم مذکور به واجب اختصاص دارند. آقا علی مدرس، مطالب فوق را نمی‌پذیرد و معتقد است: واجب تعالی در هیچ یک از مفاهیم و کمالاتی که بر او حمل می‌شود، شریک ندارد [Zonoozi, 1997: 82-89]. مالکیت سایر ممکنات بر مصادیق این کمالات، همانند مالکیت عبد است. یعنی همانطور که خود عبد و آنچه در اختیار و ملکیت عبد است، بعینه متعلق و مملوک مولی است، مالکیت تمام وجود و هر آنچه از کمالات در مراتب هستی وجود دارد، حقیقتاً متعلق به واجب الوجود است، چراکه هر کمالی در پهنه هستی، یا عین ذات واجب الوجود است، و یا عین الربط به اوست که باز مملوک حقیقی اوست، و هیچ مصداق دیگری برای آن کمال نمی‌توان یافت که شخص دیگری غیر از واجب تعالی مالک آن باشد و با واجب در آن کمال، شریک باشد. لذا تمام مصادیق کمال در هستی برای واجب الوجود است و کسی غیر از او

واجد کمالی نیست که مال واجب تعالی نباشد. به تعبیر دیگر: دو مالکیت وجود ندارد، که یکی از برای واجب باشد و دیگری برای ممکن، بلکه مالکیت ممکنات از هر کمالی، بعینه مالکیت واجب از همان کمال است. در واقع، واجب تعالی دارای دو نحو مالکیت است: یک نحو در مرتبه ذات خود، و یک نحو نیز در مرتبه فعل. لذا نسبت دادن هر کمالی به ممکنات، بعینه نسبت دادن آن کمال است به واجب، البته نه بحسب ذات واجب، بلکه بحسب فعل او و در مرتبه فعل مذکور. از اینرو هنگامی که کمالی را هم بر واجب، و هم بر ممکن حمل می‌کنیم؛ دو حمل نداریم، بلکه یک حمل است، و حمل کردن آن بر ممکن، دقیقاً به معنای حمل کردن آن است بر واجب به حسب فعل و در مرتبه ممکن مذکور [Obudiyat, 2007: 224-227].

در فاعلیت و علیت واجب تعالی نیز امر بر همین منوال است. یعنی: تمام افعالی که در مراتب هستی ایجاد می‌شوند، اگرچه به ممکنات نسبت داده می‌شوند، لکن از همان حیث و جهت که به ممکنات نسبت داده می‌شوند، به واجب نیز منسوب‌اند. در واقع حمل فعل بر فاعل ممکن و واجب، دو حمل نیست، بلکه یک حمل است. چراکه ممکن، عین الربط به واجب است و مالک حقیقی خود او و فعل او، واجب تعالی است. لذا افعال او نیز حقیقتاً منسوب به واجب است. آقا علی مدرس می‌گوید: «هر صفت و کمال وجود بما هو وجود، جمالیه باشد یا جلالیه، ذاتیه باشد یا فعلیه، که در (نظر بدوی) ... هم به حق اول منسوب بود هم به خلق او، در نظر دقیق فلسفی ... نسبت آن صفت و کمال به خلق بعینها نسبت او بود به حق اول ... نه به حسب ذات او .. بلکه به حسب فعل او و در مرتبه فعل او...» [Zonoozi, 1997: 82]. مؤید تفسیر آقا علی مدرس، خود سخنان ملاصدرا است. هنگامی که می‌نویسد: «به درستی که حیثیت نسبت فعل به عبد، بعینه حیثیت نسبت آن است به پروردگار، و فعلی که از عبد صادر می‌شود، از همان وجه از رب صادر شده است» [Sadrudin Shirazi, 1981: 387] همانطور که وجود زید بعینه امری متحقق در واقع است و به او منسوب است ... علم و اراده و حرکت و سکون و جمیع افعالی که از او صادر می‌شود، همانطور منسوب است به حق اول حقیقتاً نه مجازاً .. به نحوی اعلی و اشرف...» [Sadrudin Shirazi, 1981: 374]. بنابراین، اگرچه وساطت مراتب پایین وجود در فاعلیت پذیرفته می‌شود، لکن همین فاعلیت، از همین جهت و حیث، بعینه به واجب تعالی که تمام مراتب وجود، عین الربط به اویند نسبت دارد، منتهی فاعلیت او در مراتب پایین، فاعلیت در مرتبه فعل است، نه در مرتبه ذات.

نتیجه‌گیری

دیدگاه اشاعره در تبیین و تفسیر قاعده «لامؤثر فی الوجود الا الله» که بر پایه توحید افعالی و تقدیس وجود الهی است، هرگونه رابطه علی و معلولی و تأثیر و تأثری در میان مخلوقات و ماسوی الله را نفی می‌کند، و لذا منجر به پذیرش جبر در انسان و نیز نفی رابطه منطقی میان مقدمات قیاس با نتیجه آن می‌گردد. این دیدگاه از اشکالات جدی بر خوردار است و غیر قابل پذیرش است. اما از میان تبیین‌های متعددی که از دیدگاه ملاصدرا می‌توان ارایه کرد، به نظر می‌رسد تبیینی که آقا علی مدرس زنوزی از دیدگاه صدرالمتهلین ارایه کرده است، تا حد زیادی خالی از اشکال است. در تبیین آقا علی مدرس، در عین حال که وساطت مراتب پایین وجود در فاعلیت موجه می‌گردد، از همان جهت بعینه نسبت افعال مخلوقات در مراتب وجود که عین ربط به ذات الهی هستند نیز به وجود واجب توجیه می‌شود؛ منتهی به این نحو که فاعلیت واجب تعالی در مراتب پایین، فاعلیت در مرتبه فعل است، نه در مرتبه ذات.

تشکر و قدردانی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تاییدیه اخلاقی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تعارض منافع: موردی برای گزارش وجود ندارد.

سهم نویسندگان: یحیی نورمحمدی نجف‌آبادی نگارنده کل مقاله است (۱۰۰٪).

منابع مالی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

منابع

- Ash'ari A (1979). MAGHALAT AL-ESLAMEEN VA EKHTILAF AL-MOSALEIN. 3rd Edition. Wiesbaden: Franz Steiner Publication. [Arabic]
- Eiji MSSh (1946). SHARH AL-MAVAGHEF. 1st Edition. Qom: Alsharif Alrazi. [Arabic]
- Ghazali A (1994). TAHAFUT AL-FALASIFAH. 1st Edition. Beirut: Alhelal Publication. [Arabic]
- Ghooshchi AA (1893). SHARH AL-TAJRID. Unknown Publisher. [Arabic]
- Mozaffar MH (2001). DALA'EL AL-SEDGH (Volume 2). 1st Edition. Qom: Al Albeyt Lelehya Altarath Institute. [Arabic]
- Obudiyat A (2006). An introduction to the Sadrai wisdom system (Volume 1). 1st Edition. Tehran: Samt. [Persian]
- Obudiyat A (2007). An introduction to the Sadrai wisdom system (Volume 2). 1st Edition. Tehran: Samt. [Persian]
- Razi F (1990). AL-MOHASSAL. 1st Edition. Oman: Dar-ol-Razi. [Arabic]
- Sadruddin Shirazi MI (1981). ALHEKMAT ALMOTE'ALIEH FI ALASFAR ALAGHLIEH ALARBA'EH. 2nd Edition. Beirut: Daar Ehya Altarath Alarabi. [Arabic]
- Sadruddin Shirazi MI (2012). Collection of the philosophical treatises. Tehran: Hekmat Eslam Sadra Foundation. [Persian]
- Shahrestani M (1985). MELAL VA AL-NAHL (Volume 1). 3rd Edition. Qom: Alsharif Alrazi. [Arabic]
- Shoostari GhN (1988). EHGHAH AL-HAGH VA EZHAGH6 ALBATEL (Volume 1). 1st Edition. Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Institute. [Arabic]
- Sobhani J (2007). MOHAZERAT FI AL-ELAHIAH. 11th Edition, Rabbani Golpayegani A, editor. Qom: Emam Sadegh Institute. [Arabic]
- Tabatabaei MH (Unknown). Commentary on the HEKMAT AL-MOTA'ALIYAH. Stone Publishing Version. [Arabic]
- Taftazani S (1986). SHARH AL-AGHAEED AL-NASFIAH. 1st Edition. Cairo: Alkoliat-ol-Azhariah. [Arabic]
- Toosi N (1962). KALEMAT AL-MOHAGHEGHIN. 2nd Edition. Qom: Unknown Publisher.
- Zonoozi AA (1997). BEDAYAH AL-HIKAM. Tehran: Alzahra. [Arabic]