

مدرسه علوم دینی حضرت ولیّ عصر عجّل الله تعالی فرجه الشّریف

کار گروه نشستهای تخصصی مباحث اعتقادی

مشروح سخنان ایراد شده در نشست دهم

موضوع: نسبت خداوند متعال و کائنات

سنخیت، عینیت یا تباین؟

(گزارش دوم)

۲۲ تیرماه ۱۳۹۵

مشهد مقدس - هتل الغدير - تالار ولايت

خیر مقدم و گزارش اجمالی آقای عبدالله و رضاداد از مبحث جلسات پیشین

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، بارئ الخلائق اجمعين، باعث الانبياء والمرسلين، والصلاة والسلام على اشرف الانبياء و خاتم المرسلين، سيدنا احمد و نبينا ابي القاسم المصطفى محمد صلى الله عليه و آله الطيبين الطاهرين المعصومين الهداة المهديين، سيما امامنا و مولانا بقیة الله في السماوات و الارضين عجل الله تعالى فرجه الشريف، واللغة الدائمة على أعدائهم و مخالفهم و معانديهم و غاصبي حقوقهم ومدعی شئونهم و مخربی شریعتهم من الأولین و الآخرين من الآن الى قیام يوم الدين، آمین رب العالمین.

السلام علينا و على عباد الله الصالحين، السلام عليكم و رحمة الله و بركاته.

به محضر همه ی میهمانان عالیقدر خیر مقدم عرض می کنم و از این که دعوت مدرسه علوم دینی

حضرت ولی عصر عجل الله تعالى فرجه الشريف را برای حضور در این اجلاس پذیرفتید، سپاسگزارم.

در ابتدای برنامه، با دعا برای وجود نازنین مولای مهربانمان حضرت امام مهدی صاحب الزمان عجل الله

تعالی فرجه الشريف از محضر آن سرور در خواست می کنیم نظر لطف، عنایت و مرحمت خود را به محفل و

مجلس ما معطوف دارند :

اللهم و صلّ على وليك و ابن أوليائك الذين أذهب عنهم الرجس و طهرتهم تطهيراً!

اللهم أعزه و اعزّه به و انصره و انتصر به و انصره نصراً عزيزاً و افتح له فتحاً يسيراً و اجعل له من لدنك

سلطاناً نصيراً!

اللهم أظهر به دينك و سنّه نبّيك حتّى لا يستخفى بشيء من الحق مخافة أحدٍ من الخلق!

اللهم كن لوليک الحجة بن الحسن صلواتک علیه و على آبائه فى هذه الساعة و فى كلّ ساعة ولياً و

حافظاً و قاعداً و ناصراً و دليلاً و عيناً حتّى تسكنه أرضك طوعاً و تمتعه فيها طويلاً.

این اجلاس ، دهمین نشست از سلسله نشست های تخصصی مباحث اعتقادی است • پس از آن که در

هشت اجلاس گذشته ، مسائل مربوط به عقل و وحی به نحو نسبتاً جامع و مستوفی مطرح گردید، در جلسه ی

نهم ، موضوع «نسبت خداوند متعال و کائنات » و گزینه های رایج در این موضوع یعنی : سنخیت ، عینیت و

تباین مورد بحث و بررسی قرار گرفت و مبانی و تاریخچه موضوع در حدّ مقدور تبیین گردید و دانستیم که هر یک از این سه گزینه‌ی یاد شده، رهاورد یک مکتب و یک بینش است.

نظریه‌ی تباین ارمغان ادیان الهی و انبیای عظام به شمار می‌رود و لازمه‌ی آن توحید و یگانگی خداوند است و این که میان خداوند و کائنات، هیچ گونه اشتراک در حقیقت وجود برقرار نیست.

نظریه‌ی دوم یعنی سنخیت فرضیه‌ی صدور که عمدتاً از سوی فلاسفه مطرح شده و مبتنی است بر تفسیری خاص از اصل علیّت، و مدعی است که کائنات، از وجود خداوند صادر شده، و لازمه‌ی صدور کائنات از خداوند، سنخیت و اشتراک میان حضرت حق و مخلوقات، در حقیقت وجود است.

نظریه‌ی سوم نیز فرضیه‌ی تجلی است که مسلک عرفان بر آن پای می‌فشارد و مقتضای آن عینیت خداوند و هستی است و پیروان این نظریه، بر این باورند که: در دار خلقت، منحصرأ یک وجود واحد داریم و مخلوقات – همه – جلوات و نمودهای آن وجود واحدند.

پرسش اساسی در ارزیابی این سه نظریه آن است که: هرچند در ادیان الهی، بحث خلقت و ایجاد، مطرح بوده است و پیامبران عظام علیه السّلام همه گفته‌اند که خداوند، مخلوقات را می‌آفریند و کائنات موجود نبوده و حقّ متعال خلق را ایجاد فرموده، او یگانه است و ین خالق و مخلوق، سنخیت و عینیت برقرار نیست، با این حال، چرا بشر از نظریه‌ی توحید روی برتافت و به عینیت و سنخیت گرایید؟ منشأ این دگرگونی فکری چیست؟ و عوارض و نتایج آن چگونه است؟ آیا عقل، نسبت به سنخیت و عینیت رویکرد موافق دارد؟ چگونه می‌توان بر تکیه بر برهان‌های عقلی، دلائل پیروان فرضیه سنخیت و عینیت را ناموجه ساخت؟ و آیا با استناد به نقل قطعی، می‌توانیم نظریه‌ی تباین را استوار سازیم و هرگونه خدشه‌ای را از حریم آن بپیراییم؟

از سوی دیگر، اگر یکی از مهم‌ترین دلایل گرایش به سنخیت و عینیت و تشبیه خالق به خلق بوده است، چرا بشر ذات مقدّس خداوند را از ناهمانندی با خلق تنزّل داد و او را مشابه مخلوقات دیگر پنداشت؟ و این تشبیه چه آثار ویرانگری را در عرصه‌ی فکر و اندیشه بشر، پدید آورده است؟

این پرسشها از مهم‌ترین نکات جدی است که در موضوع نسبت خداوند متعال و کائنات مطرح است و انتظار داریم اساتید بزرگوار که در این اجلاس، از محضرشان بهره خواهیم برد، در فرصت جلسه به طرح و بررسی موضوع بپردازند.

دعوت می‌کنیم از دانشمند بزرگوار حجّه الاسلام و المسلمین جناب آقای دکتر تقی سبحانی و استاد

ارجمند جناب آقای دکتر علی افضلی که برای ارائه‌ی بحث، به جایگاه تشریف بیاورند.

جناب آقای دکتر سبحانی:

أعوذ بالله من الشَّيْطَان الرَّجِيمِ، بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، إِنَّهُ خَيْرُ نَاصِرٍ وَ مَعِينٍ، وَ مَا تَوْفِيقِي

إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ إِلَيْهِ أُنِيبُ.

بحثی که در این محفل، تقدیم محضر فضلالی ارجمند و اساتید معظم می‌شود، نقد و بررسی نظریه‌ی

سنخیت و نظریه‌ی عینیت است. مدّعی ما در این باب چهار بخش اساسی دارد:

بخش اول این است که نظریه‌ی سنخیت و عینیت، دیدگاهی است که مورد قبول عالمان ادیان الهی و

متکلمان مسلمان نبوده و مورد انتقاد شدید آنان قرار داشته است. نه تنها متکلمان شیعه و امامیه از مرحوم شیخ

مفید تا علامه حلی تا فاضل مقداد و دیگران، بلکه متکلمان سایر مذاهب اسلامی هم، به شدت با نظریه‌ی

سنخیت و عینیت برخورد کرده و این دو فرضیه را مورد بررسی و نقد قرار داده‌اند: متکلمان معتزلی، اشاعره،

ماتریدیّه و سایر مذاهب اسلامی. پس بخش اول مدّعا این است که نظریه سنخیت که از سوی فیلسوفان مطرح

شده و نظریه عینیت که متعلّق به عرفاست، مورد انتقاد و تنازع و نقد جدّی متکلمان و سایر اندیشمندان مسلمان

بوده است.

بخش دوم این است که این دو نظریه، سابقه‌ای بس پر دامنه در تاریخ تفکر بشری دارد. نظریه سنخیت

که عمدتاً به اندیشه فیلسوفان اسکندرانی برمی‌گردد، سابقه‌ای به قبل از اسلام دارد و نظریه عینیت به مکاتب

شرقی و عمدتاً آیین‌های هند و بودایی مربوط است. پس این دو دیدگاه، دیدگاهی نیست که مربوط به اسلام و

تفکر اسلامی باشد و سابقه‌ای طولانی و پیش از اسلام داشته است.

بخش سوم این ادعا این است که از دیدگاه آیات، روایات و نصوص دینی، به تواتر، نظریه‌ی سنخیت و

عینیت مورد نقد قرار گرفته و کسی که حتّی مراجعه اندک به متون دینی داشته باشد، نمی‌تواند این دو نظریه را

با تقریرهای موجود بپذیرد!

سرانجام بخش چهارم مدّعا، این است که فرضیه‌ی سنخیت و عینیت هیچ گونه پایه‌ی استدلال عقلی و

برهانی ندارد و آن چه را که فیلسوفان و عارفان در نهایت ادعا کرده‌اند معقول نیست.

بخش اول و دوم این مدعا یعنی بحث ریشه‌های تاریخی این دو نظریه، محلّ کلام ما نیست؛ بحث نقلی و استنباطی این مسأله نیز که تعارض این نظریات با منابع دینی است، نیازمند فرصتی دیگر است و ظاهراً قرار است در جلسات بعد مورد بحث قرار بگیرد. ما در این جلسه، به بخش اخیر این مدعا می‌پردازیم که آیا سنخیت و عینیت می‌تواند مدلل به دلایل عقلی باشد یا نه؟ آیا فیلسوفان و عارفان توانسته‌اند در نهایت این دو نظریه را معقول کنند یا خیر؟

اجازه بدهید که در فرصت نخست، نظریه سنخیت را مورد بحث قرار دهیم و سپس در فرصت دوم به بحث عینیت بپردازیم. روشن است که این دو نظریه یکسان نیست، بلکه کاملاً با یکدیگر مختلف است؛ گرچه در اندیشه‌های صدرایی تلاش شده است تا بین این دو نظریه به گونه‌ای نزدیکی ایجاد شود، ولی حتی آثار صدرها هم به خوبی گویای این نکته است که او خود نظریه سنخیت را کاملاً متفاوت و منحا از نظریه عینیت می‌داند!

اینک سؤال این است که نظریه سنخیت مبتنی بر چه دلائل و براهینی مورد ادعا قبول قرار گرفته است؟ سنخیت – همان‌گونه که در مقدمه هم گفته شد – معنایش این است که کسی ادعا کند که میان خالق و مخلوق، میان موجد و موجد، اشتراک در حقیقت وجود است! و آن‌چه که واقعیت خالق و واقعیت مخلوق را تشکیل می‌دهد، از نظر سنخ و نوع اشتراک دارند!

مجموعاً در متون فلسفی، ما این بحث را جستجو می‌کنیم، عمدتاً سه دلیل بر این مدعا اقامه شده که دلیل عمده، همان دلیل نخست است:

دلیل اوّل که با بیان‌های مختلف، فیلسوفان ما به آن اشاره می‌کنند، تفسیر خاصی است از علیّت؛ در انگاره‌ی فلسفی، تلقی و بیانی از علیّت ارائه شده که لازمه‌ی این علیّت، سنخیت است. می‌دانیم که مفهومی عامّ است و گاه که تعریف می‌کنیم علیّت، یعنی توقف شیء بر شیء دیگر، نیازمندی یک شیء به شیء دیگر؛ این‌ها معانی عامّ و مورد قبول همه است؛ متلکم و محدث و فیلسوف در این بحث نظر واحد دارند؛ هر انسان عاقلی، علیّت به معنای کلی آن را می‌پذیرد. اساساً اصل دلیل ما بر وجود خالق، علیّت است، حال به هر تعبیری که گفته شود: کسی بگوید سببیت یا بگوید فاعلیت یا بگوید علیّت؛ سخن در این است که فیلسوفان از مفهوم علیّت،

تعبیری را ارائه داده‌اند که لازمه‌ی آن، سنخیت شده است و بدون قاعده‌ی سنخیت، قانون علیت فلسفی به هم می‌ریزد.

البته برخی از بحث‌هایی که اینجا باید مطرح شود، طبعاً محافل خاص فلسفی را می‌طلبد؛ باید متون را خواند، به اصطلاحات وارد شد و طبیعتاً باید ما در این جلسه، هم با شتاب بیشتری مطالب را بگوییم و هم مقداری عمومی‌تر صحبت کنیم. اما اشاره کلی به نظریه‌ی علیت فلسفی این است که فیلسوفان اعتقاد دارند رابطه‌ی میان علت و معلول، رابطه‌ی صدور است. در واقع تلقی فیلسوفان از علیت، همان چیزی است که از علت طبیعی درک می‌کنند. این مطلب در آثار کهن فلسفی هم هست؛ آنان وقتی رابطه میان شیء طبیعی و آثار و عوارض شیء را دیده‌اند، از درون این رابطه این رابطه علیت را استخراج کرده‌اند؛ گاهی اوقات فیلسوفان ما برای اثبات سنخیت یا تقریب به ذهن مفهوم سنخیت اتفاقاً از همین مثال‌ها استفاده می‌کنند و مثلاً می‌گویند: آب همیشه تر می‌کند، آتش همیشه می‌سوزاند، معنا نمی‌دهد که شما پیاز بکارید و سیب‌زمینی برداشت کنید، یا سیب‌زمینی بکارید و پیاز برداشت کنید. این، تلقی‌های ابتدایی از علیت بود، علیتی که کینه و واقعیتش این بود که علت، ذات خود را در یک مرتبه‌ی دیگری بروز می‌دهد و اثری، عرَضی و خصوصیتی از این ذات، برای غیر ذات ظاهر می‌شود. این، مفهوم علیت فلسفی است، و همان تعبیری است که گاه در اصطلاح عوام می‌گوییم: از کوزه همان برون تراود که در اوست!

اگر معنای علیت، اثر و عارضه‌ی ذات یک شیء باشد، البته نتیجه چنان می‌شود که: از کوزه همان برون تراود که در اوست! اگر در کوزه آب است، اثر آن باید تری باشد. گاهی نیز از این مطالب تفسیر و تعبیر فلسفی می‌کنند؛ مثلاً گفته می‌شود: معطی شیء نمی‌تواند فاقد شیء باشد! این از لوازم این تفسیر از علیت است، یعنی اگر معنای علیت صدور شود، به این مفهوم که علت از ذات خودش چیزی را صادر می‌کند یا بروز می‌دهد، معلوم است کسی که می‌خواهد از ذات خود چیزی را بروز بدهد، باید آن را در درون ذات خود داشته باشد و بنابراین گفته‌اند که معطی شیء، فاقد شیء نمی‌تواند باشد!

یا در تعبیر دیگری گفته‌اند که اگر سنخیت نباشد، فإذن لصدر کل شیء من کل شیء؛ یعنی لازمه‌ی این که سنخیت نباشد این است که شما جائز بدانید هر چیزی از هر چیزی صادر بشود! مثلاً از آب گرما و از آتش رطوبت بروز یابد! این، نشدنی است و عقلاً نیز ممکن نیست؛

همه‌ی این مطالب و نتایج دائرمدار یک تعریف از علّیت بود که علّیت یعنی: صدور! یعنی خروج خصوصیتی و کمالی از ذات به بیرون! این، عمده‌ی استدلال فلاسفه در بحث سنخیت است، البته همان طور که عرض کردم با یک بیان بسیار ساده؛

ناگفته نماند که به دنبال این دلیل، دلایل دیگری نیز اقامه شده است که احتمالاً در سخنان جناب آقای دکتر افضلی نیز ارائه خواهد شد و سپس اگر سوالاتی مطرح باشد، پاسخ خواهیم گفت.

مثلاً از جمله دلایل دیگری که فیلسوفان اقامه کرده‌اند این است که گفته‌اند: اگر سنخیت نباشد، هر مفهومی را از هر شیء می‌توان استنتاج و استنباط کرد! به عبارت دیگر، همین که ما یک مفهوم واحد را از اشیاء مختلف استخراج می‌کنیم و انتساب می‌دهیم، معنایش این است که در میان آن اشیاء، نوعی سنخیت وجود دارد. نظیر این که ما، هم به خالق می‌گوییم وجود و موجود، و هم به مخلوق می‌گوییم موجود، هم به مخلوق می‌گوییم قادر و هم به خالق؛ هم به خالق می‌گوییم عالم و هم به مخلوق؛ نفس وجود یک مفهوم مشترک، دالّ بر سنخیت و مشابهت میان خالق و مخلوق است!

گاه دلایل دیگری نیز می‌گویند مانند این که: اگر سنخیت نباشد، از آیه به ذو الایة نمی‌توان پی برد، آیه همیشه به دلیل وجود رشح و ذره و کمال از ذوالایة است که ما را به ذوالایة می‌رساند، و اگر هیچ گونه رابطه‌ای میان این آیه و آن ذوالایة نیست، چگونه عقل ما با دیدن آن آیه به ذوالایة می‌رسد؟ این‌ها بیاناتی است که در مجموع، در اثبات سنخیت آمده است، اما همانطور که عرض کردم دلیل عمده، دلیل نخست است که اگر دلیل باطل بشود، یا مبانی آن ابطال گردد، یا لوازم آن عقلاً مورد تردید قرار بگیرد، طبعاً نتیجه‌ی آن، یعنی سنخیت نیز از بین خواهد رفت! یعنی علّیتی که معنای آن صدور باشد!

ما در این پاسخ به این مطلب، چندین نکته داریم: نکته اول این است که اساساً تلقی از علّیت مبتنی بر علّیت طبیعی به معنای این که ذات کمالی را از خود صادر می‌کند، این یک تصوّر غلط است. آری، در علّیت طبیعی، این مطلب ممکن است صادق باشد اما آیا لزوماً هر جا علّیت است، باید حتماً از سنخ علّیت طبیعی باشد؟!

هر جا علّیت است، ذاتی باید کمالی از خود را بیرون بریزد، تنزّل بدهد، ترشّح کند، و تشّان پیدا کند؟! یا این که علّیت یک معنای عامّ است و مصادیق مختلف دارد و یکی از مصادیق اعظم آن فاعلیّت بالاراده است، فاعلیّت بالمشیّه است!

مشکل اصلی فیلسوفان این است که چون نتوانسته‌اند اراده و مشیّت را نه در انسان و نه در خداوند متعال فهم و حل کنند، و اساساً اراده و مشیّت در تفسیر فلسفی بی معنا است – که البته این بحث را باید جای دیگری طرح کنیم – حتّی انسان را به عنوان فاعل طبیعی معنا کرده‌اند! اگر شما تفسیر فیلسوفان را از فعل ارادی انسان ببینید، ملاحظه می‌کنید که دقیقاً تفسیر آن‌ها از اراده انسان و فعل ارادی انسان، مثل رابطه آب است با رطوبت! یعنی این که من در حال حاضر حرف می‌زنم، یا شما اختیار می‌کنید خوبی یا بدی را، دقیقاً همان طور است که یک ذاتی مانند آب، آثاری را از خود بروز می‌دهد! منتهی این جریان در ما مقداری پیچیده‌تر است و بالاتر از آن، فاعلیّت حق تعالی است که شبیه فاعلیّت طبیعی شمرده شده است! و اگر کسی فاعل بالاراده را تصویر کند – نه در حق تعالی که مافوق این معنا و متعالی از این معناست، بلکه حتّی در انسان – آری، اگر فاعلیّت بالاراده انسان تفسیر بشود، روشن خواهد شد که این تصویر از فاعلیّت و علّیت به معنای صدور در باب انسان نیز صادق نیست! و اساساً! ما در فعل ارادی خود چیزی را صادر نمی‌کنیم؛ ما فاعل بالاراده‌ایم و ایجاد می‌کنیم؛ ذات ما نیست که منشأ اثر است، فعل ماست که با قدرت و اراده و مشیّت، چیزی را تغییر می‌دهد، صنعت می‌کند و ایجاد می‌کند؛ در باب حق تعالی نیز که پس از این بحث خواهد شد، خواهیم دید که متعالی از این معناست و اراده‌ی حق تعالی، مرتبه‌ی بسیار بسیار عالی‌تری را شامل است!

پس، این یک نکته که ما مبنای نظریّه‌ی سنخیت را علّیت می‌دانیم و علّیت فلسفی را یک نوع قیاس میان فاعل بالاراده و فاعل طبیعی می‌دانیم! و حتّی قیاس میان فاعلیّت خداوند متعال و فاعلیّت اشیاء طبیعی و عادی!

از این نکته که بگذریم – که نوعی پاسخ حلّی مسأله است – پاسخ‌های نقضی نیز وجود دارد که من

فهرستی از آن‌ها را عرض می‌کنم و شاید در بحث‌های بعد، بیش‌تر به آن‌ها بپردازیم:

به نظر ما می‌رسد که نظریه‌ی سنخیت — صرف نظر از آنچه که گفته شد — حداقل چهار اشکال اساسی دارد؛ چهار اشکال عقلی برهانی که در نهایت سبب می‌شود این نظریه نتواند به عنوان یک نظریه عقلی، مورد پذیرش قرار بگیرد:

نکته‌ی اول این که نظریه سنخیت اساساً مستلزم تناقض است، البته توجه کنید که من در این جا مفهوم سنخیت را با تقریر حکمت متعالیه معنا می‌کنم، زیرا قبل از حکمت متعالیه، تقریر مشایی و تقریر اشراقی بود که اگر فرصت شد، عرض می‌کنم که آن تقریرها نیز تقریباً همین اشکال‌ها را به صورتی دیگر دارد، منتهی اکنون می‌خواهم آخرین ورژن و آخرین تقریر فلسفه را مورد بحث قرار دهیم، یعنی پس از آن همه بحث و تحقیق و نقد و بررسی، نظریه سنخیت، واپسین دستاورد خودش در نظریه تشکیکی وجود در اندیشه صدرالمتألهین است و ما فعلاً این تقریر را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم. این دیدگاه چهار اشکال اساسی عقلی دارد:

(۱) مستلزم تناقض است. از دیدگاه تشکیکی وجود، سنخیت باری تعالی و نظام مراتب علی و معلولی، مستلزم وجود یک کمال در دو رتبه‌ی مختلف است. از نظر تشکیک — نظریه مراتب وجود در حکمت متعالیه — ذات حق تعالی دارای کمالاتی است و این کمالات را در رتبه‌ی بعد به عقل اول (صادر اول) و سپس به عقل دوم تا هیولای اولی اعطا می‌کند. سؤال این است: آیا این کمالی را که حق دارد و اینک آنرا صادر اول می‌دهد و سپس آن را به مراتب بعد می‌دهد، آیا در رتبه‌ی حق تعالی است یا در رتبه‌ی صادر اول؟ آیا فرض وجود یک کمال، در دو رتبه‌ی مختلف ممکن است یا ممکن نیست؟ این بحثی است که در کتب فلسفی نیز گاه به عنوان «إن قلت» آمده و به آن پاسخی داده‌اند که به گمان ما تا امروز، این پاسخ معقول نیست و حال عرض خواهیم کرد که مخدوش بودن و ناتمام بودن این پاسخ‌ها را به یک معنا صدرالمتألهین خود پذیرفته است. پس این یک نکته؛ کمالی در یک رتبه باید در عین وجود آن کمال در آن رتبه، در رتبه‌ی دیگر باشد! تمام شروط تناقض هم برقرار است.

(۲) اشکال دوم این است که اساساً بنابر نظریه‌ی سنخیت، خلقت و فاعلیت و ایجاد، بی معنا می‌شود. شما در مسأله‌ی ایجاد چه می‌گویید؟ می‌گویید حق تعالی و واجب الوجود در رأس هرم نظام علیت، تمام کمالات را داراست و سپس این کمالات یا یکی از آن‌ها را به معلولی از معالیل می‌دهد. حال می‌پرسیم که چه اتفاقی افتاده است؟ بنابر اصالت وجود، غیر وجود که اصیل نیست، هرچه هست، ماهیات است؛ ماهیات نیز

اعتباری‌اند. آن‌چه در رتبه‌ی پایین مثلاً در صادر اول وجود دارد چیست؟ کمالات است که عین کمالات حق است؛ قبلاً بوده اکنون نیز هست! آن‌چه که اکنون اضافه شده نقائص است، ماهیت است که اعتباری است، عدمی است و وجودی ندارد! سؤال این است که بنابر نظریه‌ی سنخیت، در جریان ایجاد چه اتفاق تازه‌ای می‌افتد؟ اگر اصل کمالات است که قبلاً بوده است؛ اگر جهات عدمی است که جهات عدمی تحقق ندارد و اعتباری است. پس، اصل نظریه‌ی ایجاد بنابر سنخیت فلسفی، زیر سؤال می‌رود!

(۳) شبه سوم این است که لازمه‌ی سنخیت این است که یا باید واجب تعالی نفی بشود و اساساً وجوب در هیچ یک از مراتب ایجاد نباشد، یا باید تمام مراتب ایجاد و وجود، واجب باشند!

جهت اطلاع عزیزانی که می‌خواهند این مسأله را تحقیق کنند، صدرالمتألهین در جلد اول اسفار از ص ۱۰۸ تا ص ۱۱۱ این اشکالات را به صورت «إن قلت» به خود وارد می‌کند و پاسخ می‌دهد! لیکن همان‌گونه که گفتیم، این پاسخ‌ها به نظر ما تمام نیست! و حتی صدرا خود نیز از این پاسخ‌ها قانع نشده است!

اشکال این است که شما می‌گویید واجب تعالی وجود است، صادر اول وجود است، اشیاء دیگر نیز وجودند؛ واجب تعالی وجوبش جزء وجود است و عین حقیقت ذات وجود اوست؛ حال سوال این است که آیا وجوب، عین ذات وجود است یا زائد بر ذات وجود؟ اگر وجوب، عین ذات وجود است، باید در همه‌ی مراتب هر جا وجود است، وجوب نیز باشد و حال آن‌که بنابر نظریه‌ی تشکیک وجود، تنها واجب تعالی است که وجوب عین ذات اوست و بقیه مراتب، امکانی‌اند! یا باید بگویید که وجوب، عین ذات واجب تعالی - رأس هرم علیّت - نیست که در این صورت، خداوند را از جایگاه خداوندی ساقط کرده‌اید! یا اگر وجوب، عین ذات اوست، این وجود تا هر جا که برود باید وجوب را به همراه خود داشته باشد! زیرا شما فرض کرده‌اید بنابر سنخیت، تمام مراتب وجودند و جز وجود، چیزی در عالم نیست؛ حال این وجودی که در تمام مراتب وجود دارد و هم سنخ است، یا وجوب، عین ذات آن است و یا عین ذات آن نیست؛ و در هر دو فرض، محذور پیش می‌آید؛ یعنی یا باید نظام عالم را از وجوب خالی کنیم که در این فرض، خالق ندارد، یا باید هر جا وجود برود - و لو در وجود من و شما و ... - باید وجوب داشته باشد و نیازمند علت نباشد!

اشکال چهارم این است که بنابر نظریه‌ی سنخیت، قبول هرگونه وجودی غیر از حق تعالی، به معنای تقیید و تحدید ذات حق تعالی است؛ یعنی کسی که قائل به سنخیت است، معتقد است که واجب الوجود و حق تعالی

وجود است، صادر اول نیز وجود است، حقیقت من و شما هم وجود است،... سؤال این است که حق تعالی و وجود او در ظرف وجود من هست یا نیست؟ این جا که من وجود دارم و حصّه‌ای از وجود، در من تحقق پیدا کرده، آیا این حصّه در ذات حق هست یا نیست؟ اگر قائل شویم که نیست، این نظریه‌ی عینیت است، یعنی من عین حضرت حق هستم! که بعداً بحث خواهیم کرد؛

اما اگر قائل به نظریه‌ی سنخیت و تشکیک در مراتب وجود بشویم و تعدّد میان خالق و مخلوق را فی الجمله قبول کنیم، معنایش این است که در ظرف وجود من، حضرت حق نیست! پذیرش هر وجودی هرچند یک ذره وجود در کنار وجود حق، به معنای تحدید ذات واجب و حذف او از اطلاق است!

این چهار اشکال به نوعی در نظریه‌ی فیلسوفان مطرح است و جدّی است. این نکته را نیز اضافه می‌کنم که به دلیل جدّیت همین شبهات است که کسی مانند صدرالمتألهین در نهایت پس از بحث‌های مفصّل، این اشکالات را وارد تلقّی می‌کند و به همین جهت از نظریه‌ی سنخیت به نظریه‌ی عینیت عدول می‌نماید. وی این تغییر موضع را در جلد دوم کتاب اسفار، کتاب مشاعر و در موارد دیگر تصریح می‌کند و می‌گوید: همه‌ی براهین سابق من که مستلزم سنخیت بود، به نظر بنده غلط است و برهان نیّر عرشی از نظر من، دلالت بر عینیت می‌کند! اما دلایل عینیت از نظر صدرا در واقع همین اشکالاتی است که در نظریه‌ی سنخیت وارد است و از این روی، وی معتقد شده است که باید به نظریه‌ی عینیت قائل شویم!

فعلاً در فرصت اول، به همین مقدار بسنده می‌کنم و عرائض را پایان می‌دهم.

جناب آقای دکتر افضلی:

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين لا سيما بقیة الله فی

الأرضین روحی و ارواح العالمین له الفداء.

ربّ اشرح لی صدری و یسرّ لی امری و احلل عقدۀ من لسانی یفقهوا قولی! ربّ ادخلنی مدخل صدق و

أخرجنی مخرج صدق و اجعل لی من لدنک سلطاناً نصیراً؛

عرض سلام دارم خدمت تمام اساتید و سروران بزرگوار حاضر در مجلس، و به سهم خود تشکر می‌کنم از

مسئولان برگزارکننده‌ی این نشست و سایر نشست‌های مشابه که این زمینه را فراهم کرده‌اند تا در یک محیط

علمی و آزاد، مطالبی بیان گردد و بدون تعصّب، مورد قضاوت و داوری قرار گیرد.

همان‌طور که فرمودند، این جانب نیز در بخش اول، نکاتی را در مورد سنخیت خدمت عزیزان عرض

می‌کنم و سپس در بخش دوم، به بحث عینیت می‌پردازم.

به‌طور کلی اگر بخواهیم موضوع سنخیت علت و معلول را بررسی کنیم، آن را در چهار بخش مورد

ارزیابی قرار دهیم که هریک از آن‌ها، باید در جای خود به تفصیل گفت و گو بشود؛

اول: معنای سنخیت؛ این که باید میان علت و معلول، سنخیت وجود داشته باشد یعنی چه؟ واژه‌ای

سنخیت در این جا به چه معناست؟ یکی از اشکالاتی که به اصل سنخیت وارد است، ابهام در معنای سنخیت

است! شما هرگاه در کتاب‌ها و منابع نگاه کنید می‌بینید که از این که گفته‌اند بین علت و معلول باید سنخیت

وجود داشته باشد، تفسیرها و بیان‌های مختلف شده است. یک بیان این است که علت و معلول باید از نظر ذات،

مشابه و مماثل باشند، مثلاً اگر یکی مادی است، دیگری هم مادی باشد، یا اگر یکی مجرد است، دیگری هم

مجرد باشد. آیا معنای سنخیت این است؟ مشابهت و مماثلت در ذات و ماهیت؟

معنای دیگری که برای سنخیت شده این است که یک نسبت و رابطه‌ای باید میان علت و معلول وجود

داشته باشد؛ یعنی سنخیت مساوی است با نوعی رابطه میان علت و معلول؛ آیا معنای سنخیت این است؟ و اگر

فرضاً معنای سنخیت، این باشد، آیا از این معنا، نتیجه و محصولی نیز به دست می‌آید؟ ما علّیت را چه در حوزه‌ی

امور طبیعی و مادی در نظر بگیریم، چه در حوزه‌ی فاعل مختار و افعال او، ناگزیر میان آن علت و این معلول، به

گونه‌ای رابطه‌ای خواهد بود؛ اما از این نکته، چه نتیجه‌ای حاصل می‌شود؟

اگر شما به کتاب شفا، بخش الاهیات، مبحث علت و معلول مراجعه بکنید، ملاحظه می‌کنید که تعبیری

که ابن سینا در آن جا از بحث سنخیت دارد همین است. البته او کلمه‌ی سنخیت را به کار نمی‌برد. کلمه‌ی

سنخیت را متأخرین به کار برده‌اند و فیلسوفان متقدم ما، کمتر کلمه‌ی سنخیت را استفاده می‌کردند. ابن سینا

خود در کتاب شفا از این واژه به «مناسبه ما» تعبیر می‌کند و می‌گوید: فی مناسبة ما بین العلة والمعلول!... باید

بین علت و معلول، یک مناسبتی وجود داشته باشد! و در مورد این که دلیل وجود این مناسبت چیست؟ به همین

علل طبیعی اشاره می‌کند مانند: آتش و گرما، آب و رطوبت و ... مواردی از این قبیل. پس آیا سنخیت به این

معناست؟

معنای دیگر سنخیت این است که گفته‌اند: علت باید همان سنخ کمالات معلول را داشته باشد، البته در درجه‌ی اشرف و اعلی نسبت به معلول! بنابراین میان علت و معلول باید سنخیت وجود داشته باشد، یعنی هر چه را معلول واجد است، علت نیز باید در مرتبه‌ی اقوی و اشد و بالاتر واجد باشد.

این‌ها تفاسیر مختلفی است که برای سنخیت ارائه شده است. ملاحظه می‌کنید که این معانی، با یکدیگر تفاوت زیادی دارد و من در ادامه‌ی مطالب خواهم گفت که اگر ما به صرف این که در روابط موجودات مادی، نوعی مناسبت و ارتباط را می‌بینیم، آیا کافی است که نتیجه بگیریم سنخیت به معنای آخری را؟ به عبارت دیگر، آیا از این که ما سنخیت را به یکی از این معانی که ذکر شد در جایی دیده باشیم، عقلاً مجاز هستیم که سنخیت را به معنای دیگری آن هم در حوزه‌ای دیگر نتیجه‌گیری بکنیم؟!

پس، اساساً یکی از اشکالات بحث سنخیت این است که معنای سنخیت، درست و تمام روشن نیست.

معنای سنخیت که فیلسوفان ما گفته‌اند، معنای مبهمی است، هرچند بعدها کوشیده‌اند معنای روشنی برای آن ارائه بدهند که در ادامه، عرض خواهم کرد.

نکته‌ی دیگری که در بحث سنخیت، قابل نقد و بررسی است، حوزه‌ی شمول سنخیت است، و صرف نظر از این که سنخیت را چگونه معنا می‌کنیم، آیا حوزه‌ی شمول آن تا کجاست؟ آیا فقط علت و معلول‌های طبیعی و مادی را در بر می‌گیرد؟ آیا در مورد نفس انسان مختار و افعال او نیز صادق است؟ یا حتی در مرحله‌ی بالاتر، نسبت به خالق و مخلوق هم شمول دارد؟ و اگر ما فرضاً سنخیت را در حوزه‌ی اثبات کنیم، آیا می‌توانیم به حوزه‌ی بالاتر پرش و جهت کنیم و آن را به حوزه‌ی بالاتر نیز تعمیم بدهیم؟ یا حداکثر ادله‌ای که به دست می‌آید، سنخیت را در همان حوزه اثبات می‌کند؟

نکته‌ی سومی که در بحث سنخیت باید مورد ارزیابی قرار بگیرد، ادله‌ی سنخیت است. آیا ادله‌ای که فیلسوفان ما بر اساس آن، سنخیت را اثبات می‌کنند، تا چه حد متقن، مبرهن، قوی و محکم است؟ و به فرض که آن دلایل در یک حوزه‌ی معین قانع کننده باشد، آیا می‌توان همان دلایل را به حوزه‌ی دیگری نیز سرایت داد؟ ...

... و آخرین ابهامی که در بحث سنخیت وجود دارد، ارتباط اصل سنخیت با قاعده‌ی الواحد است، آیا اصل سنخیت بیان دیگری است از قاعده‌ی الواحد؟ یا اصل سنخیت مفهومی است غیر از قاعده‌ی الواحد؟

جالب این است که در خصوص همه‌ی این اقوال در آراء فیلسوفان ما نظریات مختلفی وجود دارد، مثلاً مرحوم آقای مطهری می‌گویند که قاعده‌ی الواحد بیان دیگری از اصل سنخیت است، یعنی ایشان اصل سنخیت را همان قاعده‌ی الواحد می‌دانند البته به تعبیر دیگری. مرحوم علامه طباطبایی می‌فرمایند: اصل سنخیت از مقدمات اثبات قاعده‌ی الواحد است. برخی دیگر مطلب را به عکس دانسته و گفته‌اند: قاعده‌ی الواحد از مقدمات اثبات اصل سنخیت است، ... این نکته، ابهام مهمی است که باید روشن شود. آیا به راستی اصل سنخیت می‌خواهد همان قاعده‌ی الواحد را تبیین کند؟ یا مفهوم اصل سنخیت، غیر از مفهوم قاعده‌ی الواحد است؟ و اگر قاعده‌ی الواحد و اصل سنخیت، دو مقوله متفاوت و متمایز از یکدیگرند، آیا اصل سنخیت، مقدمه‌ی قاعده‌ی الواحد است، یا قاعده‌ی الواحد مقدمه‌ی اصل سنخیت؟!

این‌ها هر یک مطالبی است که باید در جای خود و به تفصیل، مطرح و بررسی شود. شما دقت کنید که در تمام متون فلسفی قدیم و جدید ما، وقتی خواسته‌اند مورد اصل سنخیت صحبت بکنند، و آن را معنا و اثبات بکنند، نقطه‌ی شروع مطالب آنان، عالم طبیعت است، نقطه‌ی شروعشان روابط مادی بین پدیده‌های طبیعی است و همان‌طور که آقای دکتر سبحانی اشاره کردند، فیلسوفان دلایل مختلفی را در اثبات اصل سنخیت ارائه کرده‌اند، اما مهم‌ترین دلیل آنان — که اگر این دلیل نقض و نقد شود و نتیجتاً فلاسفه خلع سلاح بشوند، دلیل محکم جایگزین دیگری برای آن ندارند — این است که می‌گویند اگر میان علت و معلول، سنخیت وجود نداشته باشد، لازم می‌آید که هر چیزی از هر چیزی صادر بشود! لازم می‌آید که در عالم هرج و مرج باشد و نظم و قانونمندی وجود نداشته باشد! مثلاً یک بار آتش روشن کنید و آب گرم بشود، و بار دیگر آتش روشن کنید و موجب شود آب یخ بزند! یا بار دیگر آتش روشن کنیم و موجب شود در نقطه‌ای زلزله بیاید، و بار دیگر با روشن کردن آتش، درختان میوه بدهند! ... این‌ها نشدنی است و ما در عالم طبیعت، هرج و مرج نداریم. در طبیعت، هر چیزی از هر چیزی به وجود نمی‌آید، از یک شیء معین، شیء معینی به وجود می‌آید؛ از علت مشخصی، معلول مشخصی صادر می‌شود؛ اگر ما این اصل را منکر بشویم، باید به تصادف و هرج و مرج در عالم طبیعت تن بدهیم. این، اصلی‌ترین و مهم‌ترین دلیل فیلسوفان ما بر اصل سنخیت است. مصادیق این بحث نیز همان مواردی هست که گفته شد. اگر شما در آثار ابن سینا و قبل از او و بعد از او نگاه بکنید، هرگاه می‌خواهند در این بحث مثال بزنند، به آتش و گرما و آب و رطوبت و نظایر این‌ها مثال می‌زنند.

اولین نقدی که بر این دلیل و این معنا از اصل سنخیت وارد است این است که اگر به فرض، سنخیت به معنای نظم طبیعی در عالم ماده باشد، در همین حوزه نیز این معنا — به خصوص با توجه به این جهان بینی توحیدی و الهی ما — قابل نقض است و کلیت و ضرورت ندارد؛ جدا از بحث دیدگاه وحیانی و الهی، از نظر فلسفی هم، اگر قرار باشد شما خداوند متعال را از عالم طبیعت کنار بگذارید و ما باشیم و همین عالم طبیعت، چه دلیل و ضرورت عقلی وجود دارد که آتش همواره باید گرم بکند؟! چرا؟ یعنی اگر ما به دفعات دیدیم که آتش گرم می‌کند و یکبار دیدیم که آتش سرما ایجاد کرد، چه مشکل عقلی به وجود می‌آید؟ عقل چگونه می‌تواند اثبات کند که همان گونه که دو ضربدر دو چهار می‌شود، آتش نیز همواره باید ایجاد گرما کند؟ آن هم در تمام طول تاریخ از ازل تا ابد و در تمام نقاط عالم هستی؟! آیا چنین برهانی وجود دارد؟ حداکثر برهانی که در این زمینه ما می‌توانیم ارائه کنیم این است که آتش‌هایی که ما در طول زندگیمان در دنیا دیده‌ایم، چنان بوده که همیشه ایجاد گرما می‌کرده است؛ اما مگر فیلسوفان ما و عالمان علوم تجربی ما معتقد نیستند که کسی حق ندارد بر اساس استقراء ناقص، حکم کلی صادر کند؟ شما هزار نوبت دیده‌اید که آتش، گرما ایجاد کرده است، به چه دلیل عقلی در نوبت هزار و یکم نیز باید از آتش، گرما حاصل شود؛ به عبارت دیگر، شما وقتی می‌توانید ضروری بودن یک قانون را اثبات کنید که نشان بدهید انکار آن، منجر به تناقض می‌شود.

اگر کسی منکر بشود که دو ضربدر دو چهار می‌شود، در آن صورت تناقض لازم می‌آید، یعنی اگر بگوییم دو ضربدر دو برابر است با پنج، تناقض نگفته‌ایم؛ اما اگر شما انکار کنید که آتش همیشه ایجاد گرما می‌کند. به این نکته قائل شوید که آتشی هست که سرما ایجاد می‌کند، آیا تناقض گفته‌اید؟ اتفاقاً جالب است بدانید در بین فیلسوفان غربی؛ برخی از فلاسفه‌ای که علیت را باور ندارند مانند دیوید هیوم و امثال او، حرف آنان همین است. آنان حتی این مطلب را نه فقط در بحث سنخیت میان علت و معلول، بلکه در بحث ضروریات و رابطه ضروری علت و معلول نیز مطرح کرده‌اند.

آنان می‌گویند: شما می‌گویید میان علت و معلول رابطه‌ی ضروری وجود دارد؛ هیوم می‌گوید: اگر در یک مورد، این رابطه ضروری نقض بشود، مثلاً آتش ایجاد گرما نکند، چه مشکلی ایجاد می‌شود؟ چه نقطه‌ای از جهان ویران می‌شود؟ ... یعنی وجود آتش سرد، چه اشکال عقلی را ایجاد می‌کند؟ حداکثر پاسخی که ممکن است به این سوال داده شود این است که بگویند: اگر این رابطه ضروری وجود نداشته باشد، در آن صورت در

عالم هرج و مرج پدید می‌آید؛ و متقابلاً آنان پاسخ می‌دهند: چه مانعی دارد که هرج و مرج بشود؛ آیا وقوع هرج و مرج چه مشکل عقلی دارد؟ دقت کنید که پاسخ دهنده باید ثابت کند که این امر، محال عقلی است. آیا وقوع هرج و مرج محال عقلی است؟ آیا وقوع هرج و مرج عقلاً محال است؟ بنابراین حتی سنخیت به معنای رابطه‌ی پدیده‌ها با یکدیگر در حوزه‌ی عالم ماده و طبیعت نیز عمومیت ندارد، بدان معنا که اگر کسی آن را انکار کند تناقض نگفته و مشکل خاص عقلی ایجاد نکرده است؛ نقض دیگری که بر اصل سنخیت وارد است عبارت است از این که: در جهان بینی توحیدی و الهی ما، رابطه‌ی طبیعی میان موجودات، قانونمندی‌هایی است که خداوند متعال برقرار و وضع کرده است. آری، خداوند متعال برای آن که امور زندگی انسان و جهان از حیث عملی و نظری سامانی داشته باشد — مثلاً انسان بتواند برای زندگی خود برنامه‌ریزی کند و یک نظام معرفتی بسازد — میان پدیده‌ها رابطه‌ای طبیعی برقرار فرموده است و چنان نیست که هر لحظه در این رابطه‌ی طبیعی دخالت و آن را نقض کند. اما دقت به این نکته نیز بسیار مهم است که قوانینی را که خداوند متعال در این عالم وضع کرده مخلوق خداست؛ اساساً یکی از مهم‌ترین دلایلی که باعث شده است ما روابط میان پدیده‌های مادی و طبیعی را یک رابطه‌ی ذاتی و لایتغیر بدانیم این است که ما می‌بینیم خود نمی‌توانیم این قوانین را تغییر دهیم و تا کنون نقیض و استثنایی برای آن نیافته‌ایم؛ از این روی می‌گوییم: رابطه‌ی میان آن‌ها، سنخیت میان آن‌ها و ضرورت میان آن‌ها، استثناء ناپذیر و کلی است. آری، ما محکوم قوانین طبیعتیم؛ ما چون نمی‌توانیم طبیعت را تغییر دهیم — نظیر آن که هیچگاه نمی‌توانیم گرما را از آتش سلب کنیم و تا کنون نیز آتش سرد را تجربه نکرده‌ایم — گمان می‌کنیم که رابطه‌ی میان آتش و گرما، رابطه‌ی ذاتی و لا یتغیر است که الی الابد باید وجود داشته باشد. اما آیا در خصوص رابطه‌ی خداوند با مخلوق خود و از جمله با قوانین عالم طبیعت نیز همین حکم صادق است؟! به عبارت دیگر، قوانین طبیعی، دست ما را می‌بندد و ما نمی‌توانیم آن‌ها را تغییر دهیم، اما آیا دست قدرت خداوند را نیز می‌بندد؟ ما نمی‌توانیم آتش را سرد کنیم، اما آیا خداوند هم نمی‌تواند آتش را سرد کند؟

آیه‌ی شریفه‌ای که در قرآن وجود دارد که همیشه در این گونه مباحث، برای من جلوه و طنین خاصی داشته است: آیه ۲۱ سوره‌ی مبارکه‌ی یوسف که می‌فرماید: «والله غالب علی أمره و لکن اکثر الناس لا یعلمون» : خداوند به فعل خود و به امر خود غالب است؛ در حال که فشرده نتیجه‌ی اصل سنخیت، اصل ضرورت و بسیاری از مباحث مشابه دیگر، این است که: «إن الله مغلوب أمره! این که خداوند متعال تأکید می‌فرماید که: و

الله غالب علی امره، یعنی خداوند متعال محکوم قوانین و سنت‌های خود نیست. گویی خداوند متعال می‌فرماید:

بشر! تو نمی‌توانی آتش را سرد کنی، اما من می‌توانم! ... و هم از این روست که خداوند متعال در مواردی،

نمونه‌های نقضی را نیز ارائه فرموده است که بهترین شاهد مثال، آتش نمرود است که بر حضرت ابراهیم خلیل

علی نبینا و آله و علیه السّلام سرد شده است! از آیهی شریفه‌ی قرآن در این مورد، به وضوح برمی‌آید که آتش

– نفس آتش – بر جناب خلیل سرد شد! اگر قرار باشد رابطه‌ی آتش و گرما، همیشه رابطه‌ی ذاتی و لایتغیر باشد

و این سنخیت همیشه برقرار باشد، چرا آتش نمرود، جناب خلیل را نسوزاند؟ این، یک نمونه است و البته نمونه

های متعدّد دیگری را نیز می‌توانیم در این بحث مثال بیاوریم. فرض کنید یک فرد در زمان حضرت ابراهیم

خلیل متولّد بشود و او یک نوبت دست خود را به آتشی نزدیک کند که بسوزاند و برای نوبت دیگر، دست خود را

به آتشی که برای حضرت خلیل فراهم کردند برساند و ببیند این آتش سرد است؛ نتیجتاً این فرد دو نوع آتش را

تجربه کرده است: آتش گرم و آتش سرد! در این صورت، آیا واقعاً این فرد، رابطه‌ی میان آتش و گرما را رابطه‌ی

سنخیت می‌داند؟ حتی اگر این فرد فقط فرصت یافته باشد که دست خود را به آتش سرد برساند و سپس از دنیا

برود، آیا لزوماً حکم می‌کند که رابطه‌ی آتش و گرما رابطه‌ی ذاتی است؟

واقعیت آن است که این قوانین را خداوند متعال در عالم وضع کرده و هدف، ساماندهی زندگی نظری و

عملی بشر بوده است و نقض آن‌ها از سوی خداوند متعال، هیچ‌گونه مشکل عقلی ایجاد نمی‌کند و این که

خداوند این نظم طبیعی را برقرار فرموده – چه نسبت به عالم و چه نسبت به خداوند متعال – به هیچ وجه به این

معنا نیست که حتماً باید رابطه‌ی پدیده‌ها با یکدیگر، رابطه‌ی لایتغیر باشد!

سومین اشکالی که به اصل سنخیت وارد است از این که: فرض می‌کنیم رابطه سنخیت علّت و معلول در

عالم طبیعت، رابطه‌ی ذاتی لایتغیر باشد و همیشه میان آتش و گرما، سنخیت برقرار باشد و هیچ گاه قابل نقض

نیز نباشد، اما آیا فیلسوفان ما هنگامی که از اصل سنخیت سخن می‌گویند، فقط می‌خواهند به همین نتیجه

بسنده کنند که بگویند: ما یک نظمی در عالم داریم و دیگر هیچ؟ اما پس از این نتیجه ثمّ ماذا؟ همه‌ی ما بر این

باوریم که در عالم، نظم برقرار است؛ اما چه نتیجه‌ای را از این مطلب می‌خواهیم دنبال کنیم؟ و در تعقیب چه

هدفی هستیم؟

واقعیت آن است که فیلسوفان ما با طرح اصل سنخیت، فقط در پی اثبات نظم در عالم نیستند، بلکه بسی فراتر از این امر را می‌خواهند نتیجه‌گیری کنند! و نتیجه‌ای را که در نهایت در پی دستیابی و اعلام آن هستند این است که بگویند: میان ذات خداوند متعال و ذات مخلوقات، نوعی مشابهت وجود دارد؛ ذات خداوند متعال و ذات مخلوقات، هر دو از یک سنخ است، با این تفاوت که ذات خداوند متعال در مرتبه‌ی قوی‌تر و ذات مخلوقات، در مرتبه‌ی نازله‌ی آن است؛ مانند نور خورشید و نور شمع که هر دو نورند؛ اما نور خورشید میلیاردها درجه شدیدتر از نور شمع است؛ آن چه که برای فیلسوفان ما کاربرد در حوزه‌ی الهیات دارد این نکته است. حال سوال این است که آیا به صرف این که ما سنخیت را در حوزه‌ی امور طبیعی و عالم طبیعت و ماده ثابت کرده باشیم، آیا می‌توانیم نتیجه بگیریم که میان خداوند و خلق نیز سنخیت برقرار است؟ اساساً میان این نتیجه و آن مقدمه ارتباطی وجود دارد؟

در این جا یک پرسش ناموجه از نظر منطقی و برهانی صورت گرفته است و آن این که شما هنگامی که به بحث سنخیت وارد می‌شوید و به طرح آن می‌پردازید، از مثال آتش و گرما شروع می‌کنید، اما ناگهان چه اتفاقی می‌افتد که استنتاج و استنباط می‌کنید که خالق و مخلوق نیز باید از یک سنخ باشند؟ این دو گزینه چه ربطی به یکدیگر دارند؟

البته ممکن است کسی برای اثبات سنخیت میان خالق و مخلوق، ادله‌ی دیگری را اقامه کند؛ آن، بحث دیگری است و آن ادله در جای خود باید مورد نقد و بررسی قرار بگیرد، اما آیا از سنخیت میان علت و معلول طبیعی و مادی، سنخیت میان خالق و مخلوق را می‌توانیم نتیجه بگیریم؟

آخرین نکته‌ای را که در بحث نقد اصل سنخیت به عرض می‌رسانم این که: فارغ از بحث رابطه خالق و مخلوق، آیا همین سنخیتی که مورد نظر فیلسوفان است، حتی در مورد نفس انسان و افعال نفسانی او نیز صادق است، تا چه رسد به صداقت و حاکمیت آن در موضوع رابطه‌ی خداوند متعال و کائنات؟ اگر مراد از بحث سنخیت این است که بگویید: باید میان علت و معلول، رابطه‌ای برقرار باشد (فقط رابطه)، می‌توانیم بگوییم که میان خالق و مخلوق نیز به هر تقدیر رابطه‌ای وجود دارد؛ اما اگر گفته شود که در صورت انکار سنخیت، باید بپذیریم که هر چیزی از هر چیزی صادر بشود ... ما می‌گوییم که آری؛ در عالم طبیعت، نظم غالب، این تناسب را اقتضاء می‌کند، اما آیا در حوزه‌ی نفس و افعال نفس انسانی، چه اشکالی دارد که هر آن چه که در حیطه‌ی

قدرت و توانایی نفس آدمی است، از آن صادر بشود؟ در مثال آتش و گرما، دقت کنید که آتش، خود موجِدِ خصلت سوزاندگی نیست، بلکه خاصیت سوزاندگی را از مبدأ دیگری واجد شده است و آن مبدأ، همین یک خاصیت را نیز به آتش اعطاء کرده و از این روی، همواره آتش را با ویژگی سوزاندگی و احراق می‌شناسیم؛ آن مبدأ برای این که انتظام امر در عالم برقرار شود و هرج و مرج نشود، در یک آن، خاصیت سوزاندگی و سایر خواص متفاوت دیگر را توأمأً به آتش نداده است، امّا خداوند که نفس آدمی را قادر و مختار آفریده، او را توانا ساخته که هزاران صورت ذهنی را که آفرینش و پردازش آن در حیطه‌ی قدرت نفس انسانی است، در لحظه‌ی واحد بیافریند و بسازد! و بدین ترتیب لازم می‌آید که هرچه که در حیطه‌ی توانایی نفس است، از نفس بشر صادر شود و چه اشکالی دارد؟ مانند ایجاد صورت یک خانه، صورت یک درخت، صورت یک پرند و ... یا اگر نفس در شرایط متعالی، به قدرت‌های برتری دست یابد، نظیر قدرت کَمَلین از انسان‌ها و اولیای الهی که بتوانند در عالم خارج، مخلوقی را –البته به اذن خداوند– خلق و ایجاد کنند، مانند آن که حضرت امام علیّ بن موسی الرضا علیه السلام اراده می‌فرماید و نقش شیر بر پرده، به شیر واقعی تبدیل می‌شود –که تفصیل ماجرا در گزارش‌های تاریخی منعکس است –این توانمندی‌های نفسانی که عین کمال نفس انسان است، گویای آن است که از یک مبدأ (مانند نفس بشر) و در واقع از یک پدیده و مخلوق، پدیده‌های مختلف و متنوّع و صورت‌های ذهنی گوناگون و حتّی صورت‌های واقعی و خارجی نیز قابل آفرینش و پردازش است و هیچ گونه هرج و مرج و عدم انتظار امر را نیز در عالم موجب نمی‌شود! ملاحظه می‌کنید که اصب سنخیت، حتّی در خصوص نفس انسان و افعال نفسانی بشر نیز قطعیت و حاکمیت ندارد، تا چه رسد به ذات مقدس خداوند متعال و نسبت میان آن ذات قدّوس و کائنات!

البته در بحث سنخیت و نقد آن هنوز مطالب بسیاری باقی مانده است که به فرصت‌های بعد وا می‌گذارم و در نوبت دوم، نکاتی را در موضوع عینیت تقدیم خواهم کرد.

جناب آقای دکتر سبحانی: اگر اجازه بفرمایید من برای این که بحث نقد سنخیت را نسبتاً به انجام

برسانم، به آن دو دلیل دیگر در این بحث نیز به اختصار بپردازم.

بخش اول استدلال – که مشتمل بر نقد خاصّ از علیّت بود که علیّت فاسفی است – در عرائض بنده و سخنان آقای دکتر افضلی نسبتاً پرداخته شد؛ اما اشاره کردیم که فیلسوفان برای اثبات سنخیت، دو دلیل و دو شاهد دیگر نیز اقامه کرده‌اند:

یک دلیل این است که اگر سنخیت نباشد، استنباط و استخراج یک مفهوم واحد از امور متباین محال است و هرگاه ما مفهوم واحدی را استنتاج یا از مصادیق گوناگون انتزاع می‌کنیم، این امر نشان می‌دهد که در آن مصادیق مختلف، نوعی مسانخت وجود دارد. مثال این امر در باب وجود (در موجودات مختلف) نیز ارائه شده و گفته‌اند: در تمامی این مراتب موجودات، مفهوم وجود قابل اطلاق است، پس بنابراین، موجودات همه از یک سنخ واحدند؛ یا در مقوله‌ی قدرت گفته‌اند که قدرت بر خداوند و بر خلق اطلاق می‌شود، از این روی در مقوله‌ی قدرت میان خالق و مخلوق، مسانخت برقرار است. پاسخ این مطلب چیست؟ پاسخ از نظر عقلی روشن است و در کلمات و بیانات خود فلاسفه نیز آمده است و شاید به همین دلیل، کمتر کسی روی این دلیل تکیه کرده است. پاسخ آن است که آیا هر مفهومی که از مصادیق مختلف استخراج می‌شود، لزوماً حاکی از ذاتیات آن شیء است؟ فیلسوفان خود گفته‌اند که مفاهیم و معقولات ما یا معقول اولی هستند یا معقول ثانیه؛ در معقول اولی، عین خصوصیات مفهوم باید در خارج باشد. اگر گفتیم: انسان و انسان ... یعنی هر دو در انسانیت شریک‌اند. اما اگر من یک مفهوم ثانوی را اطلاق کنم، و مثلاً بر همه‌ی اشیاء، ماهیت را اطلاق کنم، یا بر همه‌ی معقولات، عرض را اطلاق کنم، یا بر همه‌ی جواهر، جوهر را اطلاق کنم، آیا اطلاق جوهر یا عرض یا اطلاق ماهیت، لزوماً دلالت بر وجود خصوصیت مشترک میان مصادیق است؟ چنین نتیجه‌ای از نظر عقلی و از نظر فعالیت فلسفی صادق نیست. هر جا ما مفهوم مشترکی را انتزاع می‌کنیم، لزوماً مصادیق مشترک نیستند؛ دلیل این مطلب نیز این است که انتزاع یک مفهوم از شیء، به لحاظ مختلف است. گاه ما نظر به ذاتیات شیء داریم و مفهوم را انتزاع می‌کنیم و گاه نظر به امر بیرونی و خارج از ذات داریم. شاهد این معنا این است که ابن سینا خود در باب مفهوم وجود به صراحت اظهار می‌کند که اطلاق مفهوم وجود بر مصادیق وجود، از باب معقول ثانیه و از باب عرض خارجی است. عزیزان اساتید می‌دانند که ابن سینا بر خلاف ملّا صدرا، قائل به تباین میان خالق و مخلوق است، تباین در وجود! و معتقد است که مفهوم وجود در حضرت حق، غیر از مفهوم وجود در خلق و کائنات است؛ آن مفهوم از وجود که بر حضرت حق اطلاق می‌شود، با مفهومی از وجود که بر خلق اطلاق می‌گردد مباین است، در عین

حال، به هر دو مفهوم، وجود می‌گوییم. وجود، یک مفهوم عرضی است و حاکی از ذاتیات شیء نیست و مستلزم سنخیت نیز نیست.

سؤال این است که چرا هنگامی که مفهوم ماهیت را بر مصادیق ماهیت اطلاق می‌کنیم، فلاسفه نمی‌گویند دلالت بر سنخیت می‌کند، بلکه می‌گویند: یک مفهوم عرضی است، اما آن گاه که مفهوم وجود را اطلاق می‌کنیم، می‌گویند که حتماً باید دلالت بر سنخیت کند!

البته آن چه در این مورد ارائه کردم تمام نیست؛ مطالب دیگری نیز در این موضوع قابل طرح و تفصیل است، به ویژه مباحث زمان شناختی و مباحث تحلیلی فلسفی که امروزه قویاً مطرح است، می‌تواند موجب استواری بیشتر این نقد شود که مجلس دیگری را می‌طلبد و من از طرح آن‌ها در این فرصت پرهیز می‌کنم. دلیل دوم در اثبات اصل سنخیت درباور فلاسفه آن است که می‌گویند: اگر سنخیت نباشد، ما نمی‌توانیم از آیه ذو الایه پی ببریم. این که ما به آیات خداوند می‌نگریم و بدین وسیله به وجود حضرت حق پی می‌بریم، دلالت بر سنخیت ذاتی میان ممکنات و حق تعالی دارد!

این مطلب نیز از بیانات بلا دلیل است و عجب این که بیانات مذکور، بیانات عقلی تلقی شده و جای برهان عقلی را گرفته است! انواع مختلف دلالت در ذهن و عقل انسان رخ می‌دهد. دلالتی که میان لفظ و معنا داریم، دلالتی که میان مفهوم و مصداق داریم و موجب می‌شود از مفهوم به مصداق برسیم؛ آیا لزوماً میان ذات مفهوم و ذات مصداق، باید اشتراک وجود داشته باشد؟ اتفاقاً در برخی از موارد، انتقال از یک شیء به شیء دیگر، به دلیل عدم سنخیت است؛ یعنی عدم سنخیت دلالت می‌کند که ما به دنبال ذو الایه بگردیم! و این مطلب را به ویژه در رویکرد نقلی بحث، می‌توانیم دقیق‌تر تعقیب کنیم.

همان طور که عرض شد، برهان اصلی در بحث سنخیت، نوعی تفسیر خاص از اصل علیت است و بر همین اساس، نتیجه گرفته‌اند که چون می‌بینیم در نظام طبیعت، رابطه‌ی سنخیت میان علت و معلول برقرار است، پس رابطه‌ی میان حضرت حق و ممکنات نیز این گونه است!

این مسأله‌ای خلاف عقل است و اتفاقاً عقل از آن جهت که هرچه در نظام امکانی جست و جو می‌کند و می‌بیند که در این نظام، هرچه داریم مخلوق است و هرچه داریم محدود است، پی به وجود حقیقتی می‌برد که محدود و مخلوق نیست! و این، یک برهان عقلی است که در سخن حضرت امام صادق علیه السلام جلوه کرده

است. متأسفانه در این گونه مباحث، به مجرد این که گفته می‌شود که در روایت چنین آمده ... برخی می‌پندارند که مقصود ما تعبّد است، یعنی پذیرش بدون عقل! در صورتی که اعتنای به روایت در این موارد، یعنی تعلّم من ذی علم، یعنی استفاده از کلام حجّت معصوم که در پیوند و اتصال با منبع وحی سخن می‌گوید!

حضرت امام صادق علیه السّلام در بحث مذکور می‌فرمایند: «کلّ من له شبه أو عُرِف له مثال فهو محدود و کلّ محدود مخلوق»!

هر آن چه که شبه داشته باشد، هر آن چه که سنخ داشته باشد، یا برای آن مثل و نظیر یافت شود، دلالت بر محدودیت می‌کند و محدودیت، اشاره و نشانه و آیه‌ی مخلوقیت است.

انتقال از مخلوق به خالق، لزوماً دلیل بر سنخیت نیست! انواع انتقال‌ها ممکن است رخ بدهد و انتقال از آیه به ذوالآیه در نظام خلقت و در مورد حضرت حق، به این دلیل است که ما آن گاه که به عالم می‌نگریم، هرچه می‌بینیم، می‌توانیم برای آن شبه و نظیر بیابیم؛ هرچه را می‌بینیم، می‌توانیم برای آن سنخ و مثال پیدا کنیم و ادراک می‌کنیم که آن چه که در ذهن و در عقل و در مخیله‌ی ما می‌گنجد محدود است و محدود نمی‌تواند خالق و نامحدود باشد.

این دو نکته را خواستم در تکمیل بحث نوبت اول خود در باب سنخیت اضافه کنم و تأکید می‌نمایم که ادله‌ی اصل سنخیت حداقل از نظر این جانب، قابل مناقشه‌ی جدی است و از نظر عقل و برهان، چنان نیست که بتواند آن‌ها را تا حصول نتیجه تعقیب و دنبال کرد و این ادله، حتی مستلزم تناقض و محذور عقلی است.

اما در بحث عینیت که گفتیم دیدگاه عارفان در باب نسبت میان خداوند متعال و مخلوقات است، نکاتی چند قابل طرح است. نکته‌ی اول این که باید تأکید کنم که میان عینیت و سنخیت، اختلاف جدی است.

در تاریخ نیز فیلسوفان، نظریه عینیت را نپذیرفته‌اند و عارفان هم به جدّ در برابر برهان سنخیت مقاومت کرده‌اند و اساساً تمام پایه‌های فکری عارفان نظری مانند افکار ابن عربی در فصوص، ابن ترکه در تمهید القواعد و ابن فنّاری در مصباح الانس و ... و برهان اینان در اثبات عینیت، نقد ادله‌ی فیلسوفان بر سنخیت است که اشاره خواهم کرد. بنا براین، عینیت و سنخیت دو نظریه است.

تفاوت این دو نظریه در این است که کسی که مانند فیلسوفان، قائل به سنخیت است، اولاً کثرت را در وجود و در عالم می‌پذیرد، یعنی به وجودات متعدّد معتقد است و نه به وجود واحد! او می‌گوید: وجودات متعدّد و

متکثرند، در عین حال به گونه‌ای «وحدت نوعی» میان آن‌ها برقرار است. بنابراین، فیلسوف تعدّد در وجود را می‌پذیرد، امّا عارف آن را انکار می‌کند و معتقد به وجود واحد شخصی بسیط من جمیع الجهات است.

لوازم این دو نظریه نیز روشن است: بنابر نظریه‌ی فیلسوفان، رابط میان دو وجود، یعنی وجود خالق و وجود مخلوق، رابطه‌ی علیّت است و از نظر فلسفی، علیّت محرز است و ما وجودی داریم که معلول وجود دیگری است، در صورتی که از دیدگاه عارفان، این نظریه به صراحت انکار می‌شود! عارف اساساً به علیّت اعتقاد ندارد، زیرا علیّت فرع بر «دوگانه پنداری» است و دوگانه پنداری از نظر عارف، مردود است.

عارفان و کسانی که قائل به عینیّت‌اند معتقدند که همه‌ی آن چه در نظام عالم وجود دارد، آن چه که صاحب اثر است و آن چه که منشأ تأثیر و تأثر است، یک حقیقت واحد شخصی - و نه نوعی - است که در ساحت آن واحد شخصی، هیچ گونه تعدّی - نه تعدّد حقیقی، نه تعدّد اعتباری - به هیچ وجه راه ندارد و اگر بپرسیم: کثرت چیست؟ در این جا تفسیر عارفان مختلف است؛ برخی گفته‌اند: کثرت، وهم است، خیال است، چشم دوبین است! و همان گونه که انسان دوبین یک فرد را دوبین می‌بیند! آن گروه از عارفان نیز که خواسته‌اند مطلب خلاف عقل نگویند، در خصوص کثرت گفته‌اند که: کثرت در مظاهر است، در مجاری است، در ظهورات و تجلّیات است و مربوط به وجود صاحب اثر نیست و خارج از وجود اوست. به عبارت دیگر، ما حاصل معنای عینیّت که در عرفان مطرح است این است که: لیس فی الدّار غیره دیّار! این تعبیر، مبتنی است بر یک مبنا؛ آنان می‌گویند: در دار وجود و هستی، هیچ چیز دیگری به جز خداوند نیست! یا مثلاً در تعبیر سبحان ما اعظم شأنی! که بایزید بسطامی گفته است؛ یا تعابیری که از ابن عربی به کرات نقل شده است که: سبحان من أظهر الأشياء و هو عینها! ... در این عبارات، تمام ظهورات به حق تعالی است و او خود عین ظهورات و عین حقیقت آن‌هاست!

این مطالب حاکی از نظریه‌ی عینیّت است که در لسان عرفا آمده و موضوع بحث ماست. این نکته را نیز عرض کنم که صدرالمتألّهین پس از آن که در جلد اول اسفار، بنابر نظریه‌ی تشکیکی وجود و نظریه‌ی سنخیت مشی می‌کند، در جلد دوم و در آخر مطاف مسأله وجود، به نظریه‌ی عرفا گرایش می‌یابد و صریحاً می‌گوید که آن چه تا کنون می‌گفتم، نظریه‌ی حقیقی نبوده است! تعبیر ملاصدرا در جلد دوم اسفار، ص ۲۹۲ چنین است:

کذالک هدانی ربّی بالبرهان النیر العرشیّ الی صراط مستقیم! من کون الموجود و الوجود منحصراً فی حقیقه واحدٍ شخصیّه لا شریک له فی الموجودیه الحقیقیّه و لا ثانی له فی العین؛ برهان - درنهایت - مرا به این نقطه

رسانید که وجود و موجود در خارج، یک واحد شخصی است که دومی ندارد! و لیس فی الدار غیره دیار! و سپس ادامه می‌دهد: کل ما یتراأی فی عالم الوجود أنه غیرالواجب المعبود، فإنما هو من ظهورات ذاته ... :

و هر آن چه را که از کثرات و تغیرات می‌بینند، همه‌ی این موارد، به تجلیات حق و ظهورات حق باز می‌گردد!

و می‌افزاید که: کما صرح به لسان بعض العرفا! که در این جا، عیناً عبارت ابن عربی را نقل می‌کند که همه‌ی عالم، ظل و سایه‌ی حق‌اند و اصل و حقیقت، آن وجود واحد شخصی است که او حق تعالی است! اما چرا ملاصدرا پس از از تولید و تأسیس نظریه‌ی تشکیک وجود و ردّ نظریه‌ی تباین مشایی و ردّ نظریه‌ی اعتباریّت وجود اشراقی، در نهایت به بحث عرفا می‌رسد، رمز مطلب در همان اشکالاتی است که پیش‌تر در بحث سنخیت به عرض رساندم! و دیدیم که نظریه‌ی سنخیت به هر شکل از اشکال آن، دچار اشکال عقلی است و جالب این است که ملاصدرا برای اثبات عینیّت و تأیید نظریه‌ی عرفا، نظریه‌ی سنخیت را — که خود در جلد اول اسفار و در موارد دیگر، ادله‌ی آن را ارائه و اثبات کرده است — در جلد دوم به نقد کشانده و به یاری این نقدها، به اثبات عینیّت پرداخته است!

اینک دو استدلال مهم پیروان نظریه‌ی عینیّت را نقل می‌کنم که هم در بیانات ملاصدرا و هم در

نظریات عرفا مانند ابن عربی و ابن فنّاری و دیگران آمده است:

استدلال اول این که گفته‌اند: اگر شما قائل به دو گانه‌پنداری در وجود بشوید، لازمه‌ی تعدّد، تحدید حق تعالی است؛ یعنی اگر بگویید یک وجود ثانی، در جنب وجود حضرت حق است، لازم می‌آید جایی که وجود دوم حضور دارد، حق تعالی وجود نداشته باشد و در این صورت، به همین مقدار، حضرت حق را تحدید کرده‌اید! بنابراین، باید دوگانه‌پنداری را در عالم انکار کنیم و بگوییم یک وجود در هستی بیش‌تر نیست.

استدلال دوم استدلالی است که آن را در این عبارت بیان کرده و گفته‌اند: بسیط الحقیقه کلّ الاشياء ...!

یعنی اگر شما گفتید که واجب الوجود بسیط الحقیقه است، بسیط الحقیقه یعنی چه؟ یعنی حقیقت او از هر

جهتی از جهات، بساطت دارد و در وجود او، هیچ گونه ترکیبی نیست، نه ترکیب داخلی و نه ترکیب بیرونی؛ نه

ترکیب عینی و نه ترکیب عقلی؛ حال اگر بپرسیم که لازمه‌ی این امر، چگونه عینیّت است؟ عرفا و ملاصدرا نیز

به اقتباس از عرفا گفته‌اند که: اگر قائل به وجود دومی بشوید و بگویید وجود دومی (غیر از وجود حضرت حق)

هست، لازمه‌ی وجود دوم این است که حق تعالی آن وجود دوم را فاقد باشد؛ فقدان وجود دوم برای حق تعالی، ایجاد حیثیت سلبی می‌کند، و در آن صورت باید بگوییم که واجب تعالی، این وجود دوم نیست؛ واجب تعالی لیس زیدا؛ واجب تعالی صادر نخست نیست؛ و آن گاه این حیثیت عدمی، محلّ بساطت حقیقت وجود حضرت حق است، یعنی واجب تعالی را مرکب می‌کند از وجود و لا وجود! از شیء و لا شیء! و حتی این اندازه از ترکیب، با بساطت منافات دارد و اگر قرار باشد بساطت اثبات شود، هرگونه ترکیب باید نفی بشود!

شما هر شیء را که در جنب وجود فرض کنید – البته وقتی می‌گوییم در جنب وجود، حتماً نباید در عرض آن باشد – حتی ممکن است در مراتب تشکیک و در طول باشد! زیرا همین که می‌گویید در مرتبه طول، یعنی ذات حق تعالی مقید می‌شود به «نداشتن» در مرتبه دوم، مقید می‌شود به «نداشتن» در مرتبه سوم و ... یعنی یک حیثیت نفی در جنب حیثیت وجود قرار می‌گیرد و ترکیب عدم و وجود، با بساطت منافات دارد. هنگامی که «وجود» ی بسیط بشود، در آن صورت بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء، زیرا هر شیء دیگری غیر از بسیط را که فرض کنید، باید به همان بسیط باز گردد تا بساطت محفوظ بماند!

بنابراین، طبق این استدلال، اگر «وجود» ی بسیط باشد. فرض وجود دوم – چه عرضاً و چه طولاً – برای او محال است.

اما آیا این بیان، بیان عقلی است؟ چه محاذیر عقلی بر این بیان بار می‌شود؟

محذور و اشکال اول این است که اساساً نظریه عینیت، جایی برای کثرت نمی‌گذارد و این که برخی از صوفیه و عرفا، پس از پذیرفتن عینت گفته‌اند: هر آنچه که بیرون حق است، وهم و خیال و ره‌آورد چشم دو بین است، این گفتار، ناشی از یک بیان عقلی است. لازمه منطقی عینیت و قبول بساطت در حقیقت حضرت حق و عدم قبول وجود ثانی در جنب حضرت حق، این است که کثرت، نامعقول باشد.

البته برخی از عرفای شامخین، بیان کرده‌اند که کثرت، نامعقول نیست و ما کثرت را می‌پذیریم، اما کثرت

در وجود نیست، بلکه در مظاهر و تجلیات و ظلّ وجود است. اکنون سؤال ما این است که آیا تجلی و ظهور وجود، وجود است یا غیر وجود؟ توجه داشته باشید که ما اصل تناقض را قبول داریم و ارتفاع نقیضین اقتضا می‌کند که در جنب وجود و عدم، شقّ ثالث محال باشد. سؤال این است که این تجلیات وجود – یعنی من، شما، آسمان، زمین، صادر اول تا دهم و ... – همه و همه که در ظرف این کثرت‌اند و همه تجلیات‌اند (بنابر مشرب

عرفان) این تجلیات، آیا وجود است یا غیر وجود؟ اگر وجود است که تعدّد ذات لازم می‌آید و عارفان منکرند و می‌گویند که عینیت و بساطت اقتضا می‌کند که تعدّد و کثرت در وجود نباشد؛ و اگر غیر وجود است، یعنی عدم است؟ یا که می‌گویید شقّ ثالثی است؟ مگر ما بین وجود و عدم، شقّ ثالث داریم؟ این جاست که اهل عرفان برای توجیه موضوع، تعبیراتی را — یا به زبان شعر و یا در لباس استدلال — مطرح کرده و گفته‌اند که: این تجلیات، وجود نیستند بلکه «نمود» اند:

ما عدم هائیم و هستی‌ها نما تو وجود مطلق، هستی ما

ما هستی نما هستیم، ما نمود هستیم، ما «بود» نیستیم و ما «وجود» نیستیم ...!

عزیزان دقت و توجّه دارند که تمسّک به این تعابیر، رافع اشکال نیست و همان سؤال عقلی، بار دیگر عود می‌کند. آیا این نمود، این مظهر، این هستی نما، هستی هست یا نیست؟ زیرا فرض سوم محال است؛ یا این نمود بیرونی، هستی و وجود است یا غیر هستی؛ اگر هستی نیست، لزوماً عدم است و در این صورت، هستی نما معنا نمی‌دهد!

پس اشکال اول این است که بنابر نظریه عینیت، اساساً کثرت متفی است و با نفی کثرت، تبیین نظام عالم نامعقول خواهد شد.

اشکال دوم این است که نظریه عینیت، از نوعی سوفسطایی گرای سر در می‌آورد. مگر سوفسطاییان چه می‌گویند؟ وقتی شما می‌گویید که در نظام عالم، منحصرأ یک وجود است و او بسیط است و همه‌ی پدیده‌های دیگر، هیچ یک منشأ اثر نیستند، سؤال این است که آیا آثار در نظام خلقت هست یا نیست؟ آیا آب ایجاد رطوبت می‌کند یا نه؟ آیا انسان اراده دارد و سخن می‌گوید یا نه؟ این تغییرات، تنوعات و تکثرات، این پدیده‌ها و آثار آن‌ها حقایقی هستند یا نیستند؟ بنابر نظریه‌ی عینیت، باید همه‌ی این تغییرات و آثار انکار بشود!

مثلاً باید بگوییم: آب، رطوبت ایجاد نمی‌کند! اشکال اول این بود که نمی‌توانستیم پدیده‌ای مانند آب را توضیح دهیم؛ آب یعنی چه؟ تفاوت آن با آتش یعنی چه؟! هیچ کدام از این پدیده‌ها، طبق نظریه‌ی عینیت قابل توضیح نیست! ... و اشکال دوم این است که بر اساس این فرضیه، هیچ اثری را به هیچ ذاتی نمی‌توانید نسبت بدهید؛ چرا این خصوصیت مربوط به آب است؟ چرا آن خصوصیت به آتش مربوط است؟ چرا من در این مکان هستم؟ و چرا فرد دیگری در این نقطه نیست؟

نتیجه‌ی نظریه‌ی عینیت، انکار تأثیر و تأثر در عالم و فقدان قواعد و قوانینی است که بتوانیم بر مبنای

عقلی به آن‌ها تکیه و استناد کنیم!

اشکال سوم نظریه‌ی عینیت این است که بر پایه‌ی این نظریه، هیچ برهانی بر اثبات حقیقه‌ی الوجود باقی

نمی‌ماند؛ این اشکال را برخی از اساتید بزرگوار ما نیز، در آثار خود اشاره کرده‌اند. تبیین مطلب این که بنابر

فرضیه‌ی عینیت، چرا باید قائل شویم که در نظام عالم، حقیقتی به نام «وجود» هست؟ نظریه‌ی تشکیک که

دیدگاه فیلسوفان بر آن مبتنی است، کثرت و وجودات را می‌پذیرد و بر این باور است که در نظام خلقت، وجوداتی

هست و مفاهیمی از آن‌ها استنباطو استنتاج می‌شود و معتقد است که مفهوم «وجود» مشترک معنوی است و از

طریق اشتراک معنوی، اصالت مفهوم وجود را ثابت می‌کند و سپس از مقوله‌ی سنخیت و دیگر مقولات سخن

می‌گوید و ... بدین ترتیب پیروان نظریه‌ی تشکیک، می‌کوشند تا به منظومه‌ی تفکری خویش، قوام و نظام

عقلایی بدهند که البته همان طور که در بحث سنخیت اشاره شد، ما به این منظومه و مدار فکری، اشکال و ایراد

داریم، اما به هر حال، حقیقتی به نام وجود در این نظام فکری مطرح است، ولی آن کس که اساساً وجودات را باور

ندارد و هر چه را که به آن اطلاق وجود بشود، از منظر او غیر حقیقی و نادرست است و غیر واقعی است، چگونه

می‌تواند اثبات کند که در عالم خارج، حقیقتی به نام وجود موجود است؟! زیرا ما آن چه را که از مفهوم وجود

ادراک می‌کنیم، وجود خود، وجود این فضا، وجود این اشیاء و نظایر آن هاست. ما به این اقلام می‌گوییم وجود و

موجود، اما او می‌گوید که همه‌ی این اطلاقات غیر واقعی است و غلط است؛ این اطلاقات هستی‌نماست، عدم

است! ... پرسش ما این است که اگر این اطلاقات غیر واقعی است و این مظاهر، همه عدم است و هستی

نماست، ما از کجا دریابیم که حقیقتی به نام وجود اصالت دارد؟! چگونه اصالت حقیقه‌ی الوجود را درک کنیم؟ مگر

ما در بحث عقلی، غیر از طریق مفاهیم و برهان و انتقال عقلی، راه و طریق دیگری به عالم خارج داریم؟ ...

کسی که قائل به عینیت و معتقد به وحدت و بساطت وجود در عالم است، عقلاً نمی‌تواند اصل حقیقه‌ی

الوجود را در عالم اثبات کند! و در این صورت، یا باید آن را پیش فرض بگیرد، یا آن که بگوید: من این مقوله را

شهود کرده‌ام! ... و بدین ترتیب بحث از مدار رویکرد عقلایی خارج می‌شود! و البته چنین کسی اول باید وجود

خود را اثبات کند و سپس باید ثابت کند که شهود او نیز وجود است و آن گاه در مقام اثبات پندار خود یعنی

فرضیه‌ی عینیت برآید و ...! در حالی که بحث اصلی ما در موضوع عینیت، اثبات همین حقیقه‌ی الوجود است؛ به

عبارت دیگر، پیروان فرضیه‌ی عینیت، می‌خواهند ثابت کنند که پهنه‌ی عالم خارج، منحصرأ وجود است، وجود واحد بسیط؛ در حالی که این مدعا – همان گونه که عرض کردم – با اصل عینیت وجود، در تعارض و تنافی است و قابل اثبات عقلایی نیست! رویکردی غیر از رویکرد عقلایی نیز که در حال حاضر موضوع بحث ما نیست و اگر آقایان مدعی شهودند، مبارکشان باشد!

البته علاوه بر آن چه که گفتم، برخی ملاحظات جزئی نیز در این بحث باقیمانده است که از ذکر آن‌ها صرف نظر می‌کنم و اگر نسبت به عرائض، نکاتی به نظر عزیزان برسد، در بخش پرسش و پاسخ آماده‌ام که توضیح بدهم.

جناب آقای دکتر افضلی: من در فرصت دوم، به بحث در خصوص نظریه‌ی عینیت یا به تعبیر دیگر نظریه‌ی وحدت وجود که عرفا مدعی‌اند، و یا به تعبیر دقیق‌تر نظریه‌ی وحدت موجود می‌پردازم. همان طور که اشاره فرمودند، اصل آموزه‌ی نظریه‌ی وحدت موجود این است که فقط یک موجود (ذو وجود) در عالم است و جز او هرچه که هست، خود اوست که به اشکال مختلف در آمده است. معروف‌ترین مثالی هم که در این بحث آورده می‌شود، مثال دریا و جلوه‌های دریاست: دریا همه آب است، اما همین آب، گاه به شکل کف روی آب، گاه به شکل موج کوچک و گاه به شکل موج بلند در می‌آید. موج کوچک، موج بلند و ... همه تغییرات و تحولاتی است که در دریا دیده می‌شود؛ تماماً جلوه‌های مختلف آب است و ما جز آب، حقیقت دیگری در این عرصه نداریم. در واقع، این آب دریاست که به شکل‌ها و جلوه‌های متنوع و گونه‌گون در می‌آید. از نظر عارف نیز، وجود یک واحد شخصی است، و یک ذو وجود (موجود) در عالم بیشتر نیست و او خداست و این ذو وجود، گاه به شکل انسان، گاه در هیأت خورشید و گاه به اشکال دیگر در می‌آید، اما در همه‌ی این صورت‌ها، این خود اوست که شکل پذیرفته و نمایان شده است.

من در نقد این نظریه، به یک نکته‌ی مهم تکیه می‌کنم و آن، بطلان این نظریه از طریق بطلان لوازم

آن است. نظریه‌ی عینیت، لوازمی دارد که به حکم عقل، وجدان، شرع و فطرت باطل است!

خلاصه‌ی مطلب این است که اگر قرار باشد جز خداوند، در عالم موجود نباشد و گفته شود که هرچه هست اوست، اولاً لازم می‌آید که موصوفی جز خداوند در هستی، وجود نداشته باشد و همه‌ی صفات، صفات او باشد؛ ثانیاً فاعلی جز خداوند در عالم نباشد و همه‌ی فعل‌ها، فعل همان موجود واحد باشد؛ و به علاوه اگر قرار بر

این نظریه باشد، اساساً اصل مبنای شریعت که مبتنی بر امر و نهی و خطاب و تکلیف است، منهدم و ویران می‌شود!

عرفا وقتی می‌خواهند بحث عینیت را مطرح کنند، نوعاً به کمالات موجودات می‌پردازند و از این منظر، موضوع را تعقیب می‌کنند و می‌گویند: هر کمالی که هر موجودی دارد نظیر: علم، قدرت، حیات، و ... این‌ها همه صفات کمالیه‌ی مبدأ وجود است؛ علم، قدرت و حیات ما، علم او و قدرت حیات اوست و اساساً وجود ما وجود اوست؛ اما جالب است که آنان هیچ گاه این بحث را از منظر نقائص مطرح نمی‌کنند!

توضیح این که ما در عالم، فقط علم نداریم بلکه جهل نیز داریم، فقط قدرت نداریم، عجز هم داریم؛ و ... حال اگر قرار باشد که منحصرأً یک ذو وجود در عالم باشد و بگوییم که همه‌ی کمالات، کمالات اوست، پس موصوف این همه نقائصی که به عنوان صفات، در عالم ملاحظه می‌کنیم کیست؟ آیا همان ذو وجود یعنی خداوند، متّصف به این صفات است؟!

فرض می‌کنیم این جانب در همین لحظه، مطلبی را به علم حضوری - که از نظر اهل عرفان، عالی‌ترین

دریافت

هاست - در می‌یابیم که تا لحظه‌ی قبل، فاقد آن بودم. سؤال این است که اگر غیر از خداوند در عالم نیست، آن کسی که تا لحظه‌ی قبل جاهل بود و هم اکنون با دریافت علم حضوری، از او رفع جهل شد، او چه کسی است؟! آیا خداوند - العیاذ بالله - جاهل بود و سپس عالم شد؟! یا در نظر بگیرید که من در حال حاضر، به بسیاری از امور جهل دارم و به علم یقینی می‌دانم که به این شمار از امور جاهل هستم، آیا این کسی که به علم یقین در می‌یابد که جاهل است، او کیست؟ آیا خداوند است؟! اگر غیر از خداوند در عالم نیست، این عجزها، این ضعفها، این جهل‌ها آیا به خداوند باز می‌گردد و بر او حمل می‌شود؟!

بنابر این لازمه‌ی این سخن که بگوییم: غیر از خداوند در عالم نیست، این است که همه‌ی نقائص و

همه‌ی صفات نقصانیّه را نیز از آن خداوند بدانیم!

نکته‌ی دیگر در مقام افعال است. اگر در جهان، جز خداوند موجودی نیست، پس فاعلی نیز جز خداوند در

عالم نیست. در این صورت، با توجّه به این که در جنب افعال شایسته و حسنات که نمود کمال و ارتقاء است،

افعال قبیح نیز داریم، نظیر دروغ، ظلم و ... آیا فاعل افعال قبیحه کیست؟ آیا آن کسی که دروغ می‌گوید کیست؟

آن کسی که ظلم می‌کند کیست؟ طبق نظریه‌ی عینیت، این سؤالات هیچ پاسخی ندارد جز این که گفته شود:

فاعل دروغ و فاعل ظلم نیز خداوند است! زیرا غیر خداوند در دار هستی وجود ندارد؛ پس آن کسی که دروغ

می‌گوید و آن کسی که ظلم می‌کند، همو خداست! (العیاذ بالله)؛ البته توجه دارید که این نتیجه، با همه‌ی

دریافته‌های وجدانی و فطری و عقلی ما و با درک توحیدی و آموزه‌های ایمانی ما منافات صریح دارد!

یکی از آیاتی که عرفا در اثبات نظریه‌ی عینیت، به آن استناد می‌کنند، این آیه‌ی شریفه است که خداوند

می‌فرماید: «وما رمیت إذ رمیت ولكن الله رمی»؛ و نتیجه‌گیری می‌کنند که حسب این آیه، چون فاعلی جز

خداوند در عالم وجود ندارد، بنابراین، فاعل فعل رمی نیز پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بلکه خداوند

متعال بوده است! ... اما چرا ما فقط افعالی را مثال می‌آوریم که نشان دهنده‌ی نوعی از کمال و نوعی از قدرت

است؟! چرا همان روند آیه‌ی: «وما رمیت إذ رمیت و لكن الله رمی» در مورد فعل دروغ صادق نباشد و چرا

نتوانیم بگوییم: «و ما کذبت و لكن الله ...»! آری، چرا در خصوص رمی این نسبت — یعنی نسبت فعل به

خداوند — صادق باشد، اما در مورد فعلی مانند ظلم صادق نباشد؟ و اگر این چنین است که فاعل همه‌ی دروغ‌ها،

همه‌ی ظلم‌ها و ... العیاذ بالله، خداوند است، آیا خداوند نیز خود را همین‌گونه وصف فرموده است؟! ... حال من

ممکن است جاهل باشم و نظریه‌ی وحدت وجود را نفهمم، آیا خداوند متعال نیز — العیاذ بالله — نظریه‌ی وحدت

وجود را نفهمیده است؟! اگر غیر از خداوند، فاعلی در جهان نیست و فاعل همه‌ی ظلم‌ها — العیاذ بالله — خداوند

است، چرا خداوند می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً»، یا می‌فرماید: «قُلْ إِنْ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ...»:

خداوند ستم نمی‌کند، خداوند به فحشا فرمان نمی‌دهد، خداوند فعل قبیح انجام نمی‌دهد ... ؟ اگر جز خداوند،

موجودی در عالم نیست، پس آن کسی که مرتکب فعل قبیح می‌شود کیست؟! آن کیست که مرتکب ظلم

می‌شود؟! اگر فقط یک فاعل در عالم هست، چرا خداوند فرموده است: «و ما الله يرد ظلماً للعالمين»: خداوند

نمی‌خواهد که به جهانیان ستم کند؟! در این صورت، آیا این ستم‌هایی که در جهان انجام می‌شود و این

اراده‌های ستم که اتخاذ می‌شود، مرید آن‌ها کیست؟!

ملاحظه کنید که وقتی لوازم نظریه‌ی عینیت را دنبال می‌کنیم، به چه نتایج باطل و نادرستی می‌رسیم! و

به راستی انسان تعجب می‌کند که مدعیان عرفان، همگان را متهم به عدم شناخت خداوند می‌کنند، اما هنگامی

لوازم عقاید ایشان را ارزیابی می‌کنیم، به نقاطی می‌رسیم که حتّی با الفبای معرفهٔ الله نیز هیچ گونه سازگاری ندارد و در تعارض کامل است!

نکته‌ی دیگر این که همان فعل دروغ‌گویی را در نظر بگیرید؛ در این جریان، گوینده‌ی دروغ، شنونده‌ی آن را فریب می‌دهد و شنونده نیز فریب می‌خورد؛ حال اگر فاعلی جز خداوند در عالم نیست، آن کسی که فریب می‌خورد کیست؟! فرض می‌کنیم که فریب دادن، حاکی از قدرت فریب دهنده باشد، امّا قطعاً فریب خوردن نشانه‌ی ضعف و عجز و نقص است؛ آیا اگر فریب دهنده العیاذ بالله – خداوند است، فریب خورنده نیز اوست؟! مطلب مهمّ دیگر این که با این تحلیل و تبیین، همه‌ی خطابات شرع مقدّس، فاقد معنا و مفهوم خواهد بود! زیرا اساساً مبنای تخاطب در شریعت، غیر از خداوند متعال استوار است، و دستورهای دینی هنگامی معنا دارد که فرمان الهی از جانب خداوند خطاب به غیر وجود مقدّس حقّ صادر گردد. اگر غیر از خداوند در عالم نباشد، مخاطب پیام‌ها و خطاب‌های شرع مقدّس کیست؟ خداوند به چه کسی امر می‌کند که دروغ نگو! آیا به خود می‌گوید؟! بر طبق نظریه‌ی وحدت وجود، خداوند – العیاذ بالله – هم دروغ می‌گوید و هم خود، خویشتن را از دروغ‌گویی نهی می‌کند! و چون بسیاری از مردم با وجود نهی خداوند از دروغ‌گویی، باز دروغ می‌گویند، نتیجتاً گویی خداوند خود بر خلاف فرمان خود عمل کرده و دروغ می‌گوید! و آن گاه که خداوند به دروغ‌گویان وعده‌ی عذاب و کیفر می‌دهد، آیا خود را تهدید به عذاب می‌کند؟! و همین‌طور در مورد سایر قبائح و اعمال زشت! ... به این نکته نیز توجّه بفرمایید که نظریه وحدت وجود را برخی پذیرفته و جمعی نیز نپذیرفته‌اند؛ این‌جا این سؤال قابل طرح است که آن کسی که نظریه‌ی وحدت وجود را قبول نکرده است کیست؟ یعنی با آن که خداوند خود می‌داند که در دار وجود، جز او موجودی نیست، امّا با این حال خود با خودش مخالفت می‌کند؟! و در واقع خداوند از یک سو نظریه‌ی وحدت وجود را اثبات می‌کند (با توجّه به موافقان این نظریه) و از سوی دیگر خود با آن مخالفت می‌نماید (با توجّه به گروه مخالفان وحدت وجود)!

این‌ها نتایج بسیار منکر و سخیفی است که از نظریه‌ی وحدت وجود به دست می‌آید! ...

... و آخرین نکته این که اصل و اساس شریعت، بر مبنای تعبد و بندگی است. خداوند به انسان دستور

می‌دهد که: مرا بندگی کن و اطاعت کن! یعنی آیا خداوند، به خود فرمان اطاعت داده است؟!

در منظره‌ی حضرت امام صادق علیه السّلام با یک فرد مسیحی که قائل به الوهیت حضرت مسیح علیه السّلام بود، امام فرمودند: مسیح علیه السّلام انسان بسیار شایسته‌ای بود، اما یک عیب بزرگ نیز داشت! شخص مسیحی پرسید: کدام عیب؟ امام فرمودند: مسیح علیه السّلام چندان اهل عبادت نبود! شخص مسیحی گفت: چنین نبوده و مسیح عبادت و مناجات بسیار داشت. امام فرمودند: اگر مسیح خود خداوند و دارای مقام الوهیت بوده، پس چه کسی را عبادت می‌کرده، معبود او که بوده و با چه کسی مناجات داشته است؟! اگر قرار باشد در عالم جز خداوند، موجودی نباشد، در این صورت اطاعت یعنی چه؟ مطیع کیست و مطاع کیست؟

البته هنوز نکات دیگری در نقد نظریه عینیت باقی است که با توجه به اتمام فرصت، مجال طرح آنها را در این مقطع نیست. متشکرم؛
پرسش و پاسخ

آقای رضاداد: یکی از میهمانان از جناب آقای دکتر سبحانی پرسیده‌اند که در بحث عینیت، دو استدلال اصلی عرفا را بر وحدت شخصی وجود و عینیت ذکر کردید، اما آنها را نقد و تحلیل فرمودید و تقاضا کرده‌اند که تحلیل و نقد این دو استدلال نیز بیان شود؛

آقای دکتر سبحانی: البته من نقدهایی را که مطرح کردم، نقد به لوازم بود و عرض کردم که حتی اگر ادله‌ی مزبور را درست فرض کنیم لوازمی دارد که آنها باطل است و سه مورد از لوازم باطله‌ی نظریه‌ی عینیت را گفتم که بنا بر بحث منطقی، هرگاه لازمه‌ی قطعی یک نظریه باطل شود، آن نظریه نیز باطل خواهد شد؛ اما اگر بخواهیم به این مطلب، پاسخ حلی یا تحلیلی بدهیم، بحث به تفصیل و درازا خواهد کشید؛ مثلاً در مورد قاعده‌ی بسیط الحقیقه کل الاشياء و ليس بشيء منها، هم تبیین‌های مختلفی ارائه شده و هم نقدهای متعددی صورت گرفته است که من شاید مهمترین دلیل فیلسوفان یا عارفان بر این مدعا را به عرض رساندم؛ در هر حال نسبت به استدلال اول که بحث تحدید بود و گفته‌اند که اگر قرار باشد ما به وجود ثانی در جنب وجود حضرت حق قائل شویم، وجود ثانی موجب تحدید وجود حضرت حق می‌شود، زیرا لازمه‌ی آن این است که وجود حضرت حق در وجود ثانی موجود نباشد، پاسخ آن است که این نتیجه، منوط به پذیرش سنخیت است! یعنی کسی که این گونه استدلال کرده پیشاپیش سنخیت میان خالق و مخلوق را پذیرفته و بالمآل پذیرفته است که اگر وجود دیگری در

جنب وجود حق تعالی باشد، برای حضرت حق، محدودیت ایجاد می‌کند! اما اگر شما سنخیت را از اساس نفی نمایید یا فرض کرده باشید که هنوز به اثبات نرسیده است، در آن صورت، وجودی که مناسخ با وجود دیگری نباشد، حدی برای آن ایجاد نمی‌کند و آن را محدود نمی‌سازد. به عبارت دیگر، اگر سنخیت را بپذیریم، چون وجود ثانی از سنخ وجود اول است و در حقیقت وجود، نظیر و شبیه آن است، اگر قرار باشد وجود ثانی تحقق یابد، وجود اول را در تنگنا قرار می‌دهد و آن را محدود می‌سازد؛ اما اگر بگوییم که ذات مقدس حق تعالی، از هر گونه سنخیت و مشابهت با خلق، مبرا و منزّه است، دو وجود غیر مناسخ، مزاحم یکدیگر نیستند؛ این مطلب همان مفهومی است که اصطلاحاً به آن احاطه قیومی گفته می‌شود (البته به معنای دقیق و صحیح آن، نه به مفهوم نادرستش) و بر این اساس، حق تعالی بر همه نظام عالم محیط است و معنای آن سنخیت نیست، و آن گاه که سنخیت نباشد، هیچ گونه محدودیت و تزاممی نیز ایجاد نمی‌شود. در همین بحث، بیان‌های دیگری نیز وجود دارد که به دلیل ضیق وقت، از ذکر آنها خودداری می‌کنم.

اما نسبت به استدلال دوم که گفته‌اند: بسیط الحقیقه کل الاشياء ... به این قاعده نیز چندین اشکال وارد است و همان طور که در طرح بحث گفتم - و در استدلال اشاره شد - فلاسفه می‌گویند اگر کسی بگوید: وجود ثانی (در وجود حضرت حق) نیست، نبود وجود ثانی (در وجود حق) با وجود حق ترکیب می‌شود و این ترکیب است بین عدم و وجود و نافی بساطت است! ... در حالی که این مطلب از نظر عقلی باطل است، زیرا صفات سلبی که مربوط به بیرون از ذات باشد، ترکیب ایجاد نمی‌کند. شما می‌توانید هزاران صفات سلبی را از حضرت حق نفی کنید؛ نفی صفت که موجب ترکیب نمی‌شود. آنچه که موجب ترکیب می‌شود، امری وجودی است، آن هم امر وجودی ذاتی! بنابراین، اگر حضرت حق را از بعضی صفات منزّه کنیم و بگوییم: حضرت حق دارای این صفات نیست، سلب صفات به ترکیب ذات منجر نمی‌گردد. اتفاقاً نظریه‌ی تباین - که در جلسات بعد مورد طرح قرار می‌گیرد - همین مدّعا را دارد؛ این نظریه می‌گوید: هر آنچه را که شما در عالم فرض می‌کنید و هر آنچه را که می‌بینید، هیچ یک حضرت حق نیستند!

بنابراین سلب صفات، ایجاد ترکیب در ذات نمی‌کند و اگر کسی تلقی جز این داشته باشد، گرفتار پندار و تصوّر باطلی است. این نکته را نیز اضافه کنم که عده‌ای از فیلسوفان و حتی عارفان، آنچه را که ما نسبت به نظریه سلبی صفات گفتیم، باور دارند و این نظریه را مستلزم ترکیب در ذات حضرت حق نمی‌دانند.

آقای رضاداد: پرسیده‌اند که جناب آقای دکتر افضلی فرمودند وقوع هرج و مرج در عالم، چه مشکل عقلی را ایجاد می‌کند؟ ممکن است گفته شود که هرج و مرج و بی‌نظمی، بر خلاف حکمت شخص حکیم است و آنچه که خلاف حکمت باشد، عقلاً قبیح است. از آقای دکتر افضلی تقاضا می‌کنم پاسخ گویند.

آقای دکتر افضلی: آنچه من گفتم این بود که: ما در عالم قانون داریم، نظام داریم و خداوند از آن روی که حکیم است، چنین نظام قانونمندی را آفریده است تا زندگی بشر از نظر عملی و معرفتی، سامان یابد. ما وجود نظام و قانونمندی را در عالم نفی نکردیم و نگفتیم که در جهان هرج و مرج برقرار است؛ اما در پاسخ کسی که می‌گوید: اگر سنخیت میان خالق و خلق نباشد، هرج و مرج می‌شود ... گفتیم که فرضاً اگر هرج و مرج در عالم ایجاد شود، چه تناقض عقلی پدید می‌آید؟ اگر ما این گزینه را انکار کنیم که دو ضربدر دو چهارمی شود، در آن صورت عقلاً به تناقض گرفتار می‌شویم، اما انکار نظم در عالم، تناقض عقلی به وجود نمی‌آورد. این نکته را بدان جهت عرض کردم که معلوم باشد انکار سنخیت به معنای روابط طبیعی معین میان موجودات، یک امر ذاتی لا یتخلف و لا یتغیر و غیر قابل نقض نیست؛ یعنی در همان مثال آتش و گرما، اگر کسی بگوید ممکن است در آینده آتشی به وجود بیاید که سرد باشد و سرما ایجاد کند و بدین ترتیب سنخیت میان آتش و گرما را انکار کند، لازمی این انکار، محذور عقلی و تناقض عقلی نیست؛ البته در این نظام آفرینش، آتش در اکثریت قریب به اتفاق موارد، سوزاننده بوده است، اما اگر خداوند متعال اراده بفرماید که آتشی بیافریند که نسوزاند، آیا عقلاً محال است و موجب تناقض عقلی می‌شود؟!

آری، خداوند متعال قوانین و سنت‌های خود را که در نظام خلقت تثبیت فرموده، هر روز تغییر نمی‌دهد، ولی ذات مقدس او محکوم این سنت‌ها نیست؛ بنابراین، توجّه داشته باشیم که رابطه‌ی معین میان پدیدارها مانند رابطه‌ی آتش و گرما، رابطه ذاتی غیر قابل تخلف نیست و به اذن و اراده خداوند می‌تواند تغییر کند و تناقض عقلی نیز ندارد.

آقای رضاداد: یکی از میهمانان گفته‌اند که:

اولاً اساتید بزرگوار گرفتار خطای فاحشی شدند و آن، خلط سنخیت ماهوی با سنخیت وجودی است،

آنچه که فیلسوف می‌گوید سنخیت وجودی است نه سنخیت ماهوی! از این روی با توجّه به تفاوت این دو

سنخیت، چگونه می‌توانید بیانات خود را استوار دارید؟

ثانیاً: اصل سنخیت، اصلی عقلی و فلسفی است که در صورت اثبات، جمیع علل را شامل می‌شود و تخصیص بردار نیست و فاعل طبیعی و غیر طبیعی نمی‌شناسد. نیز چون این اصل، عقلی است، خود قطعی و ثابت شده است و با هیچ دلیل تجربی و مصداقی نه ثابت می‌شود و نه ابطال می‌گردد. دلائل حکما نیز عقلی است و اگر مثال زده‌اند در مقام اثبات نبوده‌اند. مهمترین دلیل اصل سنخیت این است که با انکار آن، اصل علیت انکار می‌شود. آیا از نظر شما، انکار سنخیت با انکار علیت، نسبتی دارد یا ندارد؟ لطفاً نظر حکما را در این خصوص بیان و نقد فرمایید.

از جناب آقای دکتر سبحانی تقاضا می‌کنم پاسخ بگویند.

آقای دکتر سبحانی: اساس بیان ما در آغاز بحث همین بود و احتمال می‌دهم پرسش کننده محترم، از ابتدای جلسه، حضور نداشته است. ما اتفاقاً در این بحث، به دنبال ادله‌ی سنخیت بوده ایم. این که گفته‌اند علیت بدون سنخیت ممکن نیست، این خود مستلزم دلیل و برهان است و هیچ دلیلی بر متون فلسفی و بیان فیلسوفان، بر این ادعا وجود ندارد مگر تلقی صدور از نظریه‌ی علیت! و حرف ما این بود. ما اگر مثال زدیم و گفتیم که علیت طبیعی مبنای نظریه‌ی صدور و علیت فلسفی است، نخواستیم بگوییم که فیلسوفان بر آن بوده اند تا با مثال، مطلبی را اثبات کنند، بلکه فیلسوفان با یک تلقی خاص از مفهوم علیت آغاز کردند که برای اثبات آن تلقی خاص، هیچ برهانی ندارند! از دیدگاه فیلسوفان، علیت منحصر است در صدور و بر این اساس، ممکن نیست قاعده‌ی علیت برقرار شود، جز این که یک ذات، کمالی را از درون خود به دیگری افاضه کند! ... و البته این تلقی، غلط و نا صواب است. آیا بر اساس چه دلیل عقلی می‌توانیم بگوییم که مصداق انحصاری علیت، صدور است؟! بلکه در مقابل، دلیل عقلی قائم است بر این که اقسام مختلف علیت وجود دارد که هیچ پیوندی با مقوله‌ی صدور ندارد، نظیر علیت فاعلی. علیت فاعلی که فاعل، معلول را بالاراده و المشیئة ایجاد می‌کند، از ذات خود افاضه نمی‌کند. نسبت میان ذات و آثار، مخصوصاً علتهای طبیعی است، در صورتی که فاعل بالاراده، با قدرت و اراده خود ایجاد می‌کند آنچه را که ایجاد می‌کند، البته در همان حدی که می‌تواند ایجاد کند؛ اتفاقاً این سؤال ماست و از ذیل سؤال معلوم می‌شود که در این پرسش، میان مفهوم علیت و مصداق علیت که فیلسوفان آن را علت می‌پندارند خلط شده است! اصل قاعده کلی علیت چیست؟ اصل قاعده این است که اگر پدیده‌ای و معلولی ایجاد شود، نیازمند علت است. حال می‌پرسیم: به چه دلیل، لازمه‌ی این قاعده، سنخیت است؟ این بر

عهده فیلسوف است که اثبات کند قاعده کلی علیّت که گویای آن است که متوقّف نیازمند متوقّف علیه است، این توقّف لزوماً و منحصرأ باید در صدور اتفاق بیفتد! در حالی که علیّت، منحصر در صدور نیست. به دیگر سخن، فیلسوف باید نشان دهد که علیّت، منحصر در صدور است، و اوست که اثبات کند که تنها مصداق علیّت عقلی، مصداق صدور است! بنابراین، علیّت هیچ گونه ارتباطی با سنخیت ندارد و هیچ توجیه و برهان عقلی بر تلازم سنخیت و علیّت، جز نظریه‌ی صدور وجود ندارد؛ آری، علیّت اقسامی دارد و همان گونه که گفتم، فقط در علیّت طبیعی، نوعی از سنخیت قابل فرض است و بس!

اما نسبت به بخش اول سؤال که گفته‌اند: فیلسوفان از سنخیت در وجود سخن می‌گویند نه سنخیت در ماهیت؛ اولاً استناد این کلی به فیلسوفان، نادرست است، زیرا احتمالاً این نویسنده محترم می‌داند که در بین فیلسوفان ما، گروهی مفهوم وجود را اعتباری می‌دانند و قائل به اصالت ماهیت‌اند و چگونه ممکن است کسی که قائل به اصالت ماهیت است، سنخیت را سنخیت وجودی بداند؟! شاید نظرنویسنده‌ی محترم به نظریه‌ی حکمت متعالیه است یا تا حدودی به نظریه‌ی مشاء که در این دو دیدگاه، سنخیت وجودی مطرح است نه سنخیت ماهوی؛ و ما دلیلی که ارائه کردیم اعم از سنخیت وجودی و سنخیت ماهوی است. بطلان سنخیت ماهوی که واضح است، بلکه همان سنخیت وجودی که ابن سینا در مقام ساماندهی و پردازش آن بود، تمام نبود و به همین سبب، او قائل به نظریه‌ی تباین در وجود گردید و نتیجتاً نظریه‌اش به تناقض گرفتار آمد، زیرا ابن سینا از یک سو به تباین وجود قائل شد و از سوی دیگر به این باور گرایید که مفوم «وجود»، مشترک معنوی است! و اهل تشخیص می‌دانند که این دو گزینه، با یکدیگر قابل جمع نیست. کسی که قائل به اشتراک معنوی مفهوم وجود است، نمی‌تواند به تباین وجود قائل شود و نمی‌تواند مفهوم وجود را عرض خارجی بگیرد؛ این، همان اشکالی است که ملاً صدرا بر ابن سینا وارد کرده است و به همین سبب، وی از نظریه ابن سینا عدول نمود و به نظریه تشکیک روی آورد.

بدین ترتیب، بحث ما دقیقاً در سنخیت وجودی است، و اشکال چهار گانه‌ای را که در بحث مطرح کردم تماماً متوجه سنخیت وجودی است که از تکرار آن‌ها خودداری می‌کنم. این اشکالات را فلاسفه بزرگ، خود مطرح کرده‌اند. این‌ها اشکالاتی است که ملاً صدرا نیز در مقام پاسخ به آنها برآمده و شارحان توانا نیز هرچند

کوشیده‌اند، موفق به جمع‌بندی پاسخ نشده‌اند! و تفاوت میان آراء صاحب نظران در این خصوص، نشان می‌دهد که اشکالات مزبور، پاسخ در خور و تمام نیافته است!

عرض ما این بود که سنخیت وجودی که معنای آن، وجود کمال حق تعالی در مراتب مادون است- و همین نکته، عنصر اصلی نظریه تشکیک را تشکیل می‌دهد- حداقل دارای چهار اشکال عقلی است و ما به جدّ در انتظار پاسخ، نسبت به این اشکالات هستیم! اساتید معاصر فنّ، هنوز در حال یافتن پاسخ به اشکالات یاد شده هستند و همچنان توفیق نیافته‌اند! بنابراین، بحث سنخیت ماهوی مطرح نیست و آنچه را که گفتیم و نقد کردیم، نسبت به سنخیت وجودی است.

آقای دکتر افضلی: در متن سؤال آمده بود که سنخیت، دلیل عقلی دارد و دلیل عقلی، تخصیص بردار نیست! ... من در تکمیل فرمایش آقای دکتر سبحانی، عرض می‌کنم که اگر سنخیت را به معنای وجود رابط طبیعی میان موجودات مادی بدانیم، این معنا هیچ گونه دلیل عقلی ندارد، بلکه فقط مستند به دلیل تجربی است. دلیل فیلسوفان در اثبات برقرار بودن روابط طبیعی معین میان پدیده‌های مادی، مشاهده و تجربه آنهاست. آنها نظم را در عالم مشاهده کرده و نتیجه گرفته‌اند که جهان، قانونمند است و هر چیزی از هر چیزی صادر نمی‌شود. پس، این معنا از سنخیت، متکی به برهان عقلی نیست، بلکه برخاسته از مشاهده و تجربه است.

نکته دوم/این در سؤال مطروحه گفته‌اند که جریان بحث ما ناظر بر خلط میان سنخیت ماهوی و سنخیت وجودی بوده که آقای دکتر سبحانی نکات بسیار مهمی را در این زمینه بیان و تأکید فرمودند که چنان نبوده و اشکالات وارده بر بحث سنخیت، در واقع سنخیت وجودی را مخدوش و نا استوار ساخته است. علاوه بر این، ابن سینا با آن که فیلسوف معتقد به اصالة الوجود نیست و به تشکیک وجود نیز قائل نیست، اما در عین حال قائل به سنخیت است و این امر نشان می‌دهد که تلقی فیلسوفان ما از اصل سنخیت، لزوماً مبتنی بر نظریه تشکیک وجود و مراتب وجود نیست. ابن سینا قائل به تباین وجود است، ولی سنخیت را نیز پذیرفته و نتیجتاً مشخص می‌شود که سنخیت نزد ابن سینا، سنخیت ماهوی است!

نکته دیگر این که اگر مقرر شود بحث سنخیت را به نفس و افعال نفسانی سرایت بدهیم، در این ساحت، سنخیت به چه معنا خواهد بود؟ در این ساحت که مسأله‌ی روابط طبیعی میان پدیده‌ها مطرح نیست، و در این عرصه، نفس قادر است و به چه دلیل اختیار خود، هر صورتی را که اراده کند بیافریند! این روند، چه اشکالی را

ایجاد می‌کند؟ اگر قرار باشد از علّت واحد، منحصرأً یک معلول واحد صادر شود، این مطلب حتّی در مورد نفس انسان و افعال نفسانی نیز صادق نیست، چه رسد به ذات قدّوس خداوند و افعال او!

آقای رضاداد: پرسیده‌اند چه اشکالی دارد که ذات قدّوس خداوند، مراتب پایین وجود را که نقصی برای خداوند به شمار می‌آید فاقد باشد و نداشته باشد؟ همان گونه که شرور و عیب‌ها در خداوند راه ندارد و نقصی نیز بر حضرت حق وارد نمی‌شود؟ جناب آقای دکتر افضلی لطفاً ارائه پاسخ بفرمایید.

آقای دکتر افضلی: البتّه چنین است و مطابق اعتقاد وجدانی و فطری و توحیدی ما، خداوند نقص ندارد و هزاران آیه و روایت صحیح نیز می‌گوید که خداوند، ناقص نیست و از این روی که مخلوق ناقص است و خداوند از نقص مبراّست، ثابت می‌شود که خداوند شبیه خلق نیست و با خلق مسانخت ندارد؛ اما گفتیم که لازمه‌ی نظریّه‌ی عرفا این است که هرگونه نقصی را به خداوند نسبت دهیم! اگر فاعلی جز خداوند در عالم وجود ندارد، بنابراین همه افعال، فعل اوست؛ در این صورت، چرا فقط افعال حسنه را به خداوند نسبت می‌دهیم و افعال سیئه را به او نسبت نمی‌دهیم؟! چرا فاعل فعل رمی (تیر انداختن) خداوند است. اما فاعل فعل کذب و ظلم خداوند نیست؟!

مولوی در آخر دفتر اول مثنوی می‌گوید که عوام مردم چون در نیافته‌اند که فقط یک فاعل در عالم وجود دارد، از این روی، ابن ملجم را لعن و نفرین می‌کنند که چرا امام امیرالمؤمنین علیه السّلام را کشته است؟! آنان نفهمیده‌اند که ابن ملجم، فاعل این نبوده بلکه خداوند متعال فاعل بوده است! و بنابراین در مورد ابن ملجم می‌گوید:

ألت فعلیّ و فاعل دست حق چون زنم بر فعل حق من طعن و دقّ؟!

ابن ملجم فقط ابزار و وسیله دست خداوند بوده و فاعل فعل، حضرت حق است، بنابراین چرا من ابزار را لعن و نفرین کنم؟! البتّه این حقیقت را مردم عوام در دنیا درک نمی‌کنند، اما در قیامت که پرده‌ها کنار می‌رود و همه می‌فهمند که فاعلی جز خداوند در عالم نبوده است، در می‌یابند که ابن ملجم در قتل امام امیرالمؤمنین علیه السّلام تقصیری نداشته است!

جالب این است که این که خداوند به شکل یک موجود ناقص، جاعل و عاجز در بیابد! از نظر عارف، یکی از نشانه‌های کمال حضرت حق است که از آن به وصف اکملیّت خداوند تعبیر می‌کنند! و می‌گویند کمال موجود

کامل در این است که بتواند در شکل یک موجود ناقص ظاهر بشود! واقعاً شگفت است که از یک سو آیات کریمه قرآن و روایات حضرات معصومین علیه السلام هر گونه نقصی را از ساحت مقدس حضرت حق می‌پیراید، و از سوی دیگر، عارف تأکید می‌کند که خداوند به شکل یک موجود ناقص درمی‌آید و این، بر اکملیت خداوند دلالت می‌کند!

بنابراین بدیهی است که طبق نظریه عینیت و وحدت وجود و موجود، همه‌ی نقائص و کاستی‌ها و عیوب به خداوند انتساب می‌یابد!

آقای رضاداد: برخی از عزیزان سؤالاتی در خصوص مفاهیم آیات و روایات مرتبط با این مباحث پرسیده‌اند. با توجه به این که رویکرد ما در بحث این جلسه، رویکرد عقلی بوده است، اجازه می‌خواهم که این پرسش‌ها را مطرح نکنم و این شاءالله در فرصت جلسه آینده که رویکرد نقلی به موضوع خواهیم داشت، جای طرح این سؤالات نیز خواهد بود.

آخرین سؤال را مطرح می‌کنم و از جناب آقای دکتر سبحانی می‌خواهم که به آن پاسخ گویند. پرسیده‌اند: آیا واقعاً معتقدان به نظریه‌ی عینیت، تأثیر و تأثرات را در عالم انکار می‌کنند؟ در حال که عرفا در رفتار و کلام خود، تأثیر و تأثرات را باور دارند؛

آقای دکتر سبحانی: گاه ما از منظر اشخاص، موضوع را مطرح می‌کنیم و مثلاً می‌پرسیم: این فرد اصطلاحاً عارف، آیا تأثیرات و تأثرات را انکار می‌کند یا نه؟ این، بحث ما نیست، ما رویکرد مصداقی در این خصوص نداریم. سخن ما در نظریه‌هاست. آیا لازمه نظریه عینیت، پذیرش تأثیر و تأثر در مظاهر وجود است یا خیر؟ پاسخ این سؤال، دو حالت دارد و در هر دو حالت، نقض عقلی واقع می‌شود: یا عرفا قائلند که میان این مظاهر که عین وجود نیستند، تأثیر و تأثر برقرار است که نتیجه این گزینه، انکار عینیت است، زیرا معنای عینیت این است که هیچ منشأ اثری جز ذات حضرت حق نیست و لیس فی الدار غیره دیار و لا مؤثر فی الوجود الا الله اقتضاد می‌کند که یگانه مؤثر، ذات حق باشد و اگر کسی تأثیر و تأثر را انکار کند که اتفاقاً عارفان انکار می‌کنند و تأثیر و تأثر را مربوط به وجود می‌دانند! آری، اگر تأثیر و تأثر مربوط به وجود بشود و میان تجلیات و ظهورات، تأثیر و تأثر نباشد که لازمه‌ی نظریه عینیت نیز جز این نیست، در آن صورت، به سفسطه و ایده آلیزم روی آورده‌ایم و باید باور کنیم که همه‌ی آنچه که در نظام عالم از تغییرات و تحولات و فعل و انفعالات واقع می‌شود،

هیچ یک واقعیت بیرونی ندارد و تأثیرات و تأثرات مربوط به این اشیاء نیست! و ملاحظه می کنید که در هر دو حالت، اشکال عقلی بروز می کند.

آقای رضاداد: از اساتید گرانقدری که در محضرشان بودیم و از مباحثشان بهره بردیم و از شما میهمانان ارجمند که به مطالب، توجه و استماع فرمودید صمیمانه سپاسگزارم و همگان را به خداوند منان می سپارم.