



رابطه واجب و ممکن^۱

حجت الاسلام والمسلمین عزیزالله فیاض صابری^۲

چکیده

یکی از فروعات مهم قانون علیّت، قاعده سنخیت است که مبتنی بر آن علل معین همواره دارای معلول‌هایی معینی خواهند بود و نمی‌توان هر معلولی را مستند به هر علتی دانست. پذیرش اصل علیت بدون اعتبار قاعده سنخیت گرچه به این معناست که هیچ معلولی بدون علت پدید نمی‌آید؛ اما موجب می‌شود صدور هر معلولی از هر علتی جایز باشد. فلاسفه، قاعده سنخیت را در بستر رابطه واجب و ممکن و برای توجیه کثرات عالم بکار می‌برند. به اعتقاد ایشان، مفاهیم و صفاتی چون وجود به نحو مشترک معنوی بر خدا و مخلوقات حمل می‌شود؛ یعنی هیچ تغایر معنایی و مفهومی بین صفات و امور قابل اطلاق بر خدا و مخلوقات وجود ندارد. متکلمان نیز گرچه اصل علیت را می‌پذیرند؛ اما معتقدند پذیرش سنخیت موجب تشبیه و

۱. تاریخ سخنرانی: خرداد ۱۳۸۵ ش.

۲. برای آشنایی با استاد، ر.ک: پایان متن.



اشتراک میان واجب و ممکن و عدم تقدم و اولویت یکی بر دیگری در خالقیت و مخلوقیت می‌گردد. ایشان به منظور فرار از افتادن در دام تشبیه، حکم به تباین کامل میان خدا و خلق نموده و هرگونه سنخیتی میان آنها را به شدت نفی کرده‌اند. از نظر این گروه، انکار هرگونه مناسبت میان واجب و ممکن مناسب با مقام تنزیه و تجرد حق بوده و اعتقاد به سنخیت سقوط به ورطه تشبیه میان واجب و ممکن خواهد بود.

استاد فیاض در این نشست به بررسی ادعای دو گروه فلاسفه و متکلمان در مورد رابطه میان واجب و ممکن (سنخیت یا تباین) پرداخته و ضمن تشریح و تبیین مختصر ادله دو گروه، در پایان به بیان وجه جمعی میان دو قول و تبیین رابطه اصل سنخیت با مسئله تشبیه و تنزیه می‌پردازد.

واژگان کلیدی: اصل علیت؛ قاعده سنخیت؛ اشتراک معنوی؛ اشتراک لفظی؛ واجب؛ ممکن؛ تباین؛ تشبیه.

بخش اول: اشتراک لفظی و معنوی وجود و ارتباط آن با قاعده سنخیت

۱-۱: اشتراک لفظی و معنوی وجود

درباره اشتراک وجود در فلسفه اسلامی سه نظریه وجود دارد:

نخست اینکه وجود مشترک معنوی است و در همه مواردی که به کار می‌رود به یک معناست. نظریه دوم این است که وجود مشترک لفظی^۱ است و در هر جایی که استعمال می‌شود، معنای

۱. مبنای قول به اشتراک لفظی وجود، برخاسته از بحث اتصاف خداوند به صفاتی است که مخلوقات از آن بهره‌مندند. برهان عمده بر اثبات صفات الهی آن است که مخلوقات او از صفات کمالیه برخوردارند و با توجه به قاعده «معطی شیء نمی‌تواند فاقد شیء باشد»، پس خداوند که خالق این موجودات است باید به نحو اتم و اکمل از این صفات برخوردار باشد. از طرفی عین همین صفات را به آن نحوی که بر موجودات حمل می‌کنیم، نمی‌شود بر ذات باری تعالی حمل نمود، پس در عین اینکه به «تشبیه» متمسک نمی‌شویم، باید قابل به «تنزیه» نیز باشیم. بدین جهت بود که گروهی از متکلمین قائل شدند، اطلاق لفظ وجود بر خداوند و مخلوقات او، به اشتراک لفظی است.



خاص خود را دارد.^۱ نظریه سوم این است که وجود مشترک لفظی بین واجب و ممکن است که البته می‌توان آن را به نظریه دوم در اشتراک لفظی وجود بازگرداند.^۲ هر کدام از طرفداران این سه نظریه، دلایل و براهینی بر ادعای خود اقامه کرده‌اند که البته اینجا نمی‌خواهیم آنها را مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

۲-۱: قاعده سنخیت بین واجب و ممکن

معتقدین اشتراک معنوی وجود، مدعی هستند که سنخیت بین واجب و ممکن نه تنها محال نیست؛ بلکه اصولاً سنخیت بین واجب و ممکن و هر فاعلی با فعلش و هر علتی با معلولش لازم است. اما معتقدین اشتراک لفظی مدعی هستند که سنخیت بین واجب و ممکن براساس دلایل عقلی و نقلی ممکن نیست. در این جلسه ابتدا به طور خلاصه این دو نظریه بحث و بررسی شده و در پایان سعی می‌شود با مراجعه به عقل و نقل وجه جمع بین آنها بیان شود.

۱. برخی از متکلمان که در رأس آنها ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری قرار دارد، گفته‌اند: «وجود مشترک لفظی است و بر هر ماهیتی که حمل شود به معنای همان می‌باشد». مشهور این است که ابوالحسن اشعری (د ۳۲۴ ق)، مؤسس مکتب اشعری، واضع این کلام است. وی در کتاب مقالات الاسلامیین (ص ۸۱، ۸۸، ۹۳) که به آرای مسلمانان درباره مسائل کلامی پرداخته است، نظرات فرقه‌های اسلامی را در زمینه عدم اتصاف خداوند به صفات مخلوقات بیان داشته که: خداوند چیزی است، اما نه در مفهوم چیزهای دیگر. فخر رازی نیز در این زمینه دوقول دارد: وی در کتاب المحصل صفحه ۳۳ سه دلیل عمده حکما را بیان نموده و حکم به اشتراک معنوی وجود را رد کرده است. (فخر رازی، المحصل، ص ۳۳) اما در کتاب مباحث المشرقیه شش دلیل بر اثبات اشتراک معنوی وجود ذکر می‌کند. (فخر رازی، المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۱۸)

۲. این نظریه منسوب به کشی و اتباع اوست. ایشان گفته‌اند: «مفهوم وجود، مشترک لفظی میان واجب و ممکن است.» به عقیده این گروه، لفظ وجود دو معنا دارد: یکی همان معنای معروفی که همگان با آن آشنا هستند، و در زبان فارسی از آن به «هستی» تعبیر می‌شود و نقیضش عدم و نیستی است. و وجود هرگاه درباره ممکنات بکار رود به همین معنا می‌باشد؛ و معنای دوم، معنایی است که هنگام اطلاق آن بر واجب تعالی مورد نظر است. رک: عضدالدین ایجی، شرح مواقف.



بخش دوم: نظریات مطرح در قاعدهٔ سنخیت

۱-۲: نظریهٔ اول: وجوب سنخیت بین واجب و ممکن

سنخ در لغت به معنای اصل است^۱ و در اصطلاح^۲ به این معناست که علت به نحو اعلی کمال وجودی معلول را دارا است. کمال وجودی یعنی آنچه را علت و واجب الوجود به هر ممکنی اعطا کرده در مرحلهٔ ذات به نحو اعلی و اشرف واجد است. البته فاعل و علت تنها اصل وجود را اعطا کرده و معلول در مرحلهٔ بعد از وجود دارای یک سلسله لوازمی مانند حدوث، تغیر، حدود و... است که اینها را فاعل و علت (واجب الوجود) اعطا نکرده است. در اینجا نسبت معلول به علت مانند نسبت عکس به عاکس، فرع به اصل و رقیقه به حقیقه است. در عین حال این ادعا به این معنا نیست که وقتی فاعل و واجب الوجود، عالم و ممکن الوجود را خلق کرده، چیزی از خودش کم شده و منتقل گشته است.^۳ بنابراین خلقت تکه شدن وجود نیست. به تعبیر دیگر، معلول در مرتبهٔ وجودی خود، حاکی از وجود علت و نشانه و آیهٔ آن است که

۱. سنخیت در لغت برگرفته از سنخ به معنای اصل و ریشه چیزی است. (فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، ج ۲، ص ۴۴). بنابراین وقتی گفته می‌شود یک شیء با شیء دیگر سنخیت دارد، یعنی در اصل و ریشه و حقیقت با هم شریک هستند. براین اساس لغت و واژه‌ای که مقابل سنخیت است واژه بینونت است و بدین معناست که یک شیء مباین با شیء دیگر است به نحوی که از نظر ریشه و اصل با هم اشتراکی نداشته باشند.

۲. اما در اصطلاح فلسفی قاعده سنخیت یعنی: لزوم تناسب میان علت و معلول به حکم ضرورت طبیعی و منطقی؛ به این معنا که حرارت، علت حرارت و برودت است؛ نه بالعکس و گرنه لازم می‌آید که هر چیزی علت هر چیز باشد. (سید جعفر سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲، ص ۱۰۱۸) واژهٔ سنخیت به‌طور خاص در مباحث علت و معلول و با عنوان سنخیت یا تناسب علت و معلول بکار برده می‌شود. به نظر می‌رسد در فلسفهٔ اسلامی برای نخستین بار ابن سینا به این بحث پرداخته باشد. وی در فصل سوم مقاله ششم الهیات شفاء تحت عنوان «فی مناسبهٔ بین علل الفاعلیه و معلولاتها» بحث مفصلی مطرح کرده است. (ابن سینا، الهیات شفاء، ص ۲۷۰-۲۸۱)

۳. این نسبت و سنخیت بین علت و معلول را علامه محمدتقی آملی به نسبت سایه به شیء، سایه دار و عکس به عاکس تشبیه کرده و وجود معلول را از مراتب وجود علت و مرتبه نازله آن می‌داند؛ به گونه‌ای که معلول همان علت است منتها در مرتبه‌ای نازل که لازمهٔ آن ثبوت سنخیت بین آنهاست؛ از کوزه همان برون تراود که در اوست. (محمدتقی آملی، در الفوائد علی شرح المنظومه، ج ۱، ص ۳۷۴)



گاهی تعبیر به ظهور و شأن و تجلی می‌کنند که همه اینها بدین معناست که فاعل و علت در مرتبه ذات به نحو اعلی و اشرف، کمال وجودی فعل را واجد است و فعل صادر شده از علت، از حیث کمالش دال و نشانه و کاشف از کمالات وجودی فاعل و علتش است.

مدعیان صحت اصل سنخیت، دلایلی و وجوهی بر اثبات آن اقامه کرده‌اند:

۲-۱-۱: دلیل نخست

معلول بالذات مانند علت بالذات وجود است و هر وجودی عین خارجیت و منشأ آثار و طاردیت عدم است. این دلیل مبتنی بر اصالت وجود و وحدت سنخی وجود است. در دار تحقق هم علت و هم معلول وجود است؛ ولی علت در مرتبه خودش وجودی نامحدود و غنی بالذات و قائم بالذات و مستقلی است که به هیچ شیء وابسته نیست؛ ولی وجود ممکن به تمام ذات فقیر، محتاج و وابسته به علت است.^۱

۲-۱-۲: دلیل دوم

وجود علت، اقوی از وجود معلول است؛ چراکه اگر وجود علت اقوی و اشرف از معلول نباشد، دارای دو فرض خواهد بود: اول اینکه مساوی با وجود معلول باشد؛ و دوم اینکه نازل تر از وجود معلول باشد. فرض دوم باطل است؛ چراکه وجود نازل تر نمی‌تواند علت بوده و چیزی را اعطا کند. اما در صورت تحقق فرض اول، یعنی مساوی بودن وجود علت و معلول، تخصص بلامخصص و ترجیح بلامرجح لازم می‌آید؛ چراکه علت و معلول از نظر شدت و رتبه وجودی یکسان هستند و هیچ کدام برتری و رجحان بر دیگری برای قرار گرفتن در مرتبه علت ندارد.

۱. در واقع این دلیل بیشتر مبتنی بر تحلیل معنای معلول است. به این بیان که علیت و معلولیت یک رابطه وجودی میان علت و معلول است و طرفیت رابطه وجود علت و وجود معلول می‌باشند. نتیجه این سخن، این است که معلول ذاتاً نیازمند به علت و در قیاس با علت وجود رابط و فقر؛ بلکه عین فقر است؛ زیرا در غیر این صورت لازم می‌آید نیازمندی و ربط به علت عارض بر ذات معلول گردد و معلول ذاتاً بی‌نیاز و غنی از علت باشد؛ حال آنکه معلولیت با بی‌نیازی جمع نمی‌شود. (علامه طباطبایی، نهایت فلسفه، ص ۱۳۹) در نتیجه در تحلیل معنای معلول باید گفت: معلول یعنی نیاز یعنی آنچه ذاتاً غیر مستقل و قائم به علت مفیض خود است. با این تفسیر از رابطه علیت معلوم می‌شود، هر معلولی نمی‌تواند از هر علتی بوجود بیاید.



پس علت اقوی و اشدّ از معلول است. اقوی بودن در جایی تصور می‌شود که دو شیء در امر سوّمی با هم اشتراک داشته باشند که شیء اقوی، مرتبه کامل‌تر و شدیدتر آن امر سوّم مشترک را دارا خواهد بود. پس وقتی می‌گوییم وجود علت اقوی و اشدّ از وجود معلول است، دلالت بر این دارد که این دو در اصل وجود با یکدیگر مشترک هستند؛ ولی علت مرتبه عالی و کامل وجود و معلول مرتبه ناقص و نازل آن است.

۲-۱-۳: دلیل سوم

لازمه عدم وجود سنخیت بین علت و معلول این است که هر چیزی علت هر چیز دیگری شود. یعنی مثلاً اگر بگوییم علت سخونت آب، آتش است و سپس ادعا کنیم میان آتش به عنوان علت، و آب به عنوان معلول هیچ سنخیت و اشتراکی وجود ندارد، به این معنا خواهد بود نسبت سخونت آب به آتش مانند نسبت آن به هر چیز دیگری (مثلاً یخ) است. پس در این صورت هر چیزی علت هر پدیده دیگری خواهد بود و لازم بالضروره باطل است؛ چراکه اگر کسی چنین ادعایی را بپذیرد مبحث علم را انکار کرده و لازمه سخنش این است که انسان اصلاً نتواند هیچ گونه علمی بدست آورد.^۱

۲-۱-۴: دلیل چهارم

علت، معطی معلول است و مطابق قاعده فلسفی، معطی شیء نمی‌تواند فاقد شیء باشد؛^۲ زیرا اگر معطی شیء فاقد آن باشد، تخصص بلامخصص و ترجیح بلامرجح لازم خواهد آمد که

۱. ر.ک: علامه طباطبائی، نهاية الحکمة، ص ۲۸۹ و ۲۹۹.

۲. قاعده عقلی «معطی شیء فاقد شیء نیست» یکی از مبانی اثبات اصل سنخیت است. به این صورت که اگر معطی و علت، چیزی را نداشته باشد چگونه می‌تواند عطا کند؟ بنابراین با توجه به این قاعده، حضرت حق که علت کائنات است و اعطا، وجود و هستی به کائنات از ناحیه اوست بایستی خود او واجد وجود و کمالات کائنات باشد و وقتی که خود او آنچه را که اعطا کرده واجد باشد. سنخیت و اشتراک در اصل وجود لازم می‌آید.



باطل است.^۱

همچنین اگر بپذیریم معطی شی فاقد شی است، در این صورت هیچ تفاوتی بین قابل و فاعل نخواهد بود. قابل شی چیزی است که فاقد مقبول است. حال اگر فاعل شی هم با اینکه معطی است فاقد شی باشد فرقی بین فاعل و قابل نخواهد بود و اگر بپذیرفتیم تفاوتی میان فاعل و قابل نیست، تالی فاسدش این خواهد بود که ماوراء طبیعت از بین خواهد رفت. توضیح اینکه ماده عالم یا بالاتر از آن جسم، در مرتبه ذات فاقد تمام فعلیات است. حال اگر بنا به فرض معطی فاقد چیزی که اعطاء می‌کند، باشد، همین ماده و جسم نیز با وجود اینکه فاقد تمام فعلیات است، می‌تواند فاعل و معطی بوده و بنابراین تمام فعلیات و کمالات خاص عالم مستند به همین جسم و ماده خواهد بود.

۲-۲: نظریه دوم: تباین واجب و ممکن

اما نظریه دوم، این است که رابطه میان واجب و ممکن، سنخیت نبوده؛ بلکه تباین است. و براین عقیده خود دلایل عقلی و نقلی^۲ نیز آورده‌اند.

۱. عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)، ج ۲، ص ۳۹۳؛ مرتضی مطهری، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۲۱۶.

۲. از جمله روایات و احادیثی که در نفی سنخیت و اثبات بینونیت بین واجب و ممکن آورده شده است می‌توان به موارد زیر اشاره نمود: «امیرمؤمنان^{علیه السلام} در توصیف ذات مقدس پروردگار فرمود: «الذی بان من الخلق؛ فلا شیء کمثله»؛ «او خدایی است که با خلق بینونت دارد؛ درنتیجه چیزی مثل او نیست» (صدوق، التوحید، ص ۳۲) در این عبارت جمله اول تفسیر و تبیینی بر آیه «لیس کمثله شیء» است و با اعلام بینونت بین خالق و مخلوق نفی سنخیت قطعی است؛ زیرا بینونت به معنای این است که اشتراکی در کار نیست. امام رضا^{علیه السلام} در توصیف ذات حق فرمود: «خلق الله الخلق حجاباً بینه و بینهم و مبینته ایاهم مفارقه انیتهم»؛ «آفریدن موجودات خود حجابی است بین خدا و ایشان و مبینت او با خلق جدایی او با حقیقت آنهاست» (همان، ص ۳۶) امام رضا^{علیه السلام} در ادامه فرمود: «فکل ما فی الخلق لا یوجد فی خالقه و کل ما یمکن فیه یمتنع من صانعه»؛ «هرآنچه در خلق و جود داشته باشد در خالق نیست و هرآنچه در خلق ممکن است در صانع وی ممتنع است» (همان، ص ۴۰) در حدیثی دیگر حضرت امیر^{علیه السلام} فرمود: «حدّ الاشياء کلها عند خلقه ایها ابانة لها من شبهه و ابانة له من شبهها»؛ «همه اشیا را با خلق کردن محدود ساخت تا آنها را از شبیه نمودن به خودش و خود را از شبیه نمودن به آنها جدا کند» (همان، ص ۴۲)



۲-۱: دلیل نخست

سنخیت میان واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود یا سنخیت من جمیع الجهات است یا سنخیت از برخی جهات. اگر سنخیت من جمیع الجهات باشد، به این معناست که هرآنچه علت دارد معلول نیز همان را داشته باشد، در این صورت، علت‌شدن یکی و معلول‌شدن دیگری که دارای کمالات و خصوصیات یکسانی هستند، تخصص بلامخصص و ترجیح بلامرجح خواهد بود. سنخیت از برخی جهات نیز به این معناست که واجب‌الوجود (علت) تنزل کرده و رقیق شده و به مرتبه معلول آمده است؛ درست نظیر سنخیت بین آب (دریا) و رطوبت. و کم یا زیادشدن و چیزی بر آن، افزوده‌شدن یا کاسته‌شدن و منتقل‌شدن از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر محال خواهد بود.^۱

۲-۲: دلیل دوم

محمی‌الدین عربی نیز دلیلی بر ردّ وجه اشتراک بین واجب و ممکن آورده است و آن این است که اگر وجه اشتراکی بین واجب و ممکن قایل شویم، این وجه اشتراک از دو حال خارج نیست: یا ممکن‌الوجود است یا واجب‌الوجود. اگر وجه اشتراک ممکن‌الوجود باشد، در این صورت این وجه اشتراک ممکن در واجب نیز باید وجود داشته باشد، و از سویی از لوازم امکان، فقر، غنا، تغییر، تبدل و تعلق... است و بنابراین باید همه این لوازم در واجب نیز وجود داشته باشد. اما اگر وجه اشتراک واجب باشد، ممکن نیز به دلیل دارا بودن این وجه اشتراک دارای جهت غنا و بی‌نیازی و

۱. «... فلو اعتبرنا المماثلة في العلة فلا يخلو إما أن تعتبر المماثلة بينهما من كل الوجوه او من بعض الوجوه. والأول باطل لأنه لا يكون حينئذ أحدهما بالعلية أولى من الآخر ولأن ذلك يبطل الاثنية والثاني أيضاً باطل لأن واجب الوجود إذا كان مشابهاً للمعلول من وجه دون وجه لزم وقوع الكثرة في ذاته.» (رازی، ۱۹۹۰، ص ۵۹۳) این دلیل، دلیل فخر رازی در ابطال قول به سنخیت علت اولی و معلولش است. وی می‌گوید: «اگر میان واجب‌الوجود و معلولش سنخیت باشد الزاماً به یکی از دو صورت زیر خواهد بود: الف) سنخیت کلی و همه‌جانبه: که به هیچ وجه معقول نیست و امکان ندارد علت اولی با معلول خویش سنخیت همه‌جانبه داشته باشد. ب) سنخیت تنها از بعضی جهات؛ چنین فرضی هم مستلزم ترکیب واجب‌الوجود از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتياز است و با وحدت حقیقی بودن واجب‌الوجود منافات دارد. بنابراین اگر سنخیت مورد پذیرش قرار گیرد صرفاً در مورد علت و معلول مادی بوده و قابل تعمیم به رابطه واجب‌الوجود و معلولش نخواهد بود.»



استقلال خواهد بود که این نیز محال است.^۱ ممکن هرچه دارد، جهات امکانی است و واجب نیز هرچه دارد، واجب است؛ بنابراین هیچ وجه اشتراکی بین واجب و ممکن نخواهد بود.^۲

۲-۲-۱: پاسخ به دلیل دوم

در پاسخ باید گفت این وجه اشتراک اگر حقیقتی متواطی باشد، نمی‌شود هم در واجب و هم در ممکن مصداق داشته باشد؛ چون حقیقت متواطی همه‌جا مصداق یکسان دارد و در این صورت مسئله سنخیت و وجه اشتراک بین واجب و ممکن با اشکال مواجه خواهد شد. اما از سوی دیگر اگر بپذیریم که این وجه اشتراک، حقیقتی مشکک و دارای مراتب مختلف است، می‌توان به وجه اشتراک در ممکن و واجب قائل شد.

بخش سوم: جمع‌بندی

۱-۳: معنای تباین

اما باید نکته‌ای در مورد معنای تباین گفته شود. منظور از آنچه در روایات از آن تعبیر به تباین شده، مغایرت است. درواقع هر موجود جزئی شخصی خارجی به این معنا با تمام موجودات

۱. ابن عربی، فتوحات مکیه، تحقیق عثمان یحیی، ج ۱، ص ۱۹۴.

۲. در کتاب فتوحات محی‌الدین بیشتر متوجه تنزیه خداوند از سایر موجودات است. او در این کتاب به روش اهل نظر و برهان حتی به سبک متکلمان مشی نموده است. عقل در این بخش از فتوحات سلطان مطلق است و از شأن و منزلتی خاص برخوردار است. حکم عقل به عنوان حاکم و قرینه متصل بر همه ظواهر آیات و روایات محسوب می‌شود. نتیجه‌ای که او از حاکمیت عقل بر ظواهر می‌گیرد، تأویل همه آیات و روایاتی است که در آنها از صفات مشترک میان خالق و مخلوق استفاده شده است. این تأویلات همه در جهت تنزیه خداوند از سایر موجودات است. درواقع شیخ در فتوحات طرف‌دار تنزیه محض حق تعالی از موجودات است. او برای اثبات مدعای خود به دلایل عقلی و نقلی تمسک می‌جوید. منظور او از دلیل نقلی، آیه شریفه «لیس کمثله شیء» است که خداوند در این آیه هرگونه مثل و ماندنی را برای خود نفی می‌کند. این در حالی است که ابن عربی در فصوص الحکم در موارد متعدد از این آیه، به عنوان جامع میان تشبیه و تنزیه یاد می‌کند و آن را بزرگ‌ترین و صریح‌ترین آیه بر جمع میان تشبیه و تنزیه می‌داند. (جهت آشنایی بیشتر ر.ک: محمدصادق کامران، تشبیه و تنزیه از دیدگاه محی‌الدین؛ محمدحسین ایراندوست، تشبیه و تنزیه از دیدگاه ابن عربی؛ رسول ایمانی، جستاری در مسئله تشبیه و تنزیه کلمات ابن عربی و شارحان وی.)



جزیی مباین است. در منطق نیز از همین معنای تباین صحبت می‌کنیم. پس دو شیء متحصل، مغایر و متفاوت و ممتاز از یکدیگر هستند.

معنای دیگر تباین نیز این است که دو شیء متباین، حال و محلّ نیستند و یکی حال و دیگری محلّ آن نیست؛ پس به یک معنا دو امر مباین. در ذاتی اشتراک ندارند؛ چراکه اگر اشتراک ذاتی داشته باشند، این ذاتی یا واجب خواهد بود یا ممکن. اگر این ذاتی ممکن باشد، لازمه‌اش این است که واجب‌الوجود ممکن باشد و مرکب و اگر این جزء ذاتی واجب باشد، لازم می‌آید ممکن‌الوجود، واجب‌الوجود باشد.

۳-۲: سنخیت واجب و ممکن به معنای تشبیه نیست

به‌طور خلاصه باید گفت منظور از سنخیت، تشبیه واجب به ممکن نیست.^۱ در الهیات پس از اینکه اثبات شد موجود یا واجب است یا ممکن، بحث خواص واجب‌الوجود مطرح می‌شود. هر کدام از واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود خواصی دارند. باید توجه کرد که صفاتی مانند علم، قدرت و... خاصه واجب یا ممکن نیست، همچنین اصل وجود نیز خاصه واجب و ممکن نیست. آنچه خاص واجب است نامحدود بودن است که این نامحدودیت به‌عنوان خاصه واجب در صفات او نیز جاری می‌شود. پس علم و قدرت و... هم در واجب و هم در ممکن وجود دارند؛ اما تفاوت آنها در همین نامحدود بودن واجب و محدود بودن ممکن است. اگر کسی برای واجب‌الوجود علمی محدود و فقیر اثبات کند، به این معناست که واجب را به ممکن تشبیه کرده

۱. از قاعده سنخیت گاهی به شباهت تعبیر می‌شود؛ اما شباهت به معنای لغوی منافاتی با تنزیه خداوند ندارد و اصل آن از مسلمات کتاب و سنت است. به همین جهت است که از تکامل انسان‌ها به «تشبیه به خداوند در صفات کمالی» تعبیر می‌کنند (به عنوان نمونه رک: علامه مجلسی، مرآة‌العقول، ج ۱، ص ۳۰۰ و ۳۰۴). در واقع سنخیت، رابطه خاص یک معلول با علت خود است؛ لذا معلول هر چه به علت نزدیکتر گردد رابطه‌اش قوی‌تر گشته و به عبارتی سنخیتش بیشتر می‌شود. پس می‌توان گفت هر چه چیزی سنخیتش با علت بیشتر شود بهره‌اش از اسما و صفات علت بیشتر می‌شود و بیشتر، اسما و صفات و کمالات علت را نشان می‌دهد. به این جهت گاهی در برخی عبارات گفته می‌شود: «هر چه سنخیت معلول با علت بیشتر شود به علت شبیه‌تر می‌شود.» ولی باید دانست اولاً «سنخیت» مترادف «شباهت» نیست؛ و ثانیاً این شباهت ربطی به تشبیه عرفی و کلامی و عقیده مشبهه و منحرفان ندارد.



و بالعکس. به همین خاطر باید با دقت در این مبانی علم به گونه‌ای برای واجب اثبات شود که تشبیه لازم نیاید.^۱

پرسش و پاسخ

س: بعضی از نصوص دینی را هرگز نمی‌توان با استدلال‌های قابل مناقشه بلکه مبتنی بر استقراء ناقص توجیه کرد. مانند «فکل ما فی الخلق لایوجد فی خالقه و کل مایمکن فیه یمتنع فی صانعه» که با مسئله سنخیت در تناقض جدی است.

ج: روایتی که شما فرمودید از امام رضا علیه السلام است و با تفسیری که عرض می‌کنم تناقضی با قاعده سنخیت ندارد. «کل ما یمکن فی الخلق»؛ یعنی آنچه در خلق فقیر و محدود و متعلق به غیر است؛ چه علم باشد چه قدرت و چه سایر صفات. ممکن، قابل مقایسه با خالق که غنی و نامحدود و بی حد و حصر است، نمی‌باشد.

س: سنخیت خالق و مخلوق پذیرفته است چنان که فرمود: «لا فرقی بینی و بینک إلا أنا الخالق و أنت المخلوق.» اما این سنخیت مخصوص انسان کامل است و نه انسان‌های عادی و گنهکار. اگر بفرمایید سنخیت تشکیکی است و مرتبه ضعیف آن، وجود مطلق مخصوص ما است، آیا می‌شود بدون واسطه مقربین در مرتبه وجود ترقی نمود؟

ج: منظور از سنخیت، این نیست که نسبت به یک‌یک افراد ممکن سنجیده شود. قول مخالف این است که سنخیت بین ممکن و واجب محال است. حال اگر مدعی شدیم سنخیت بین واجب و پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم یا اولیاء الله درست است؛ پس سنخیت بین واجب و ممکن محال نخواهد بود. در ثانی، سنخیت به معنایی که گفتیم یعنی تمام آن کمالی که ممکن داراست، واجب

۱. جهت آشنایی بیشتر ر.ک: محمدرضا کاشفی، معناشناختی صفات الهی از دیدگاه علامه طباطبائی؛ غلامحسین احمدی، نظریه ملاصدرا در معناشناختی اوصاف حق تعالی؛ منصور ایمان‌پور، معناشناسی صفات حق تعالی در اندیشه متکلمین و فیلسوفان مسلمان؛ محمدجواد پیرمرادی، اصالت وجود و تعارض زدایی دیدگاه‌های فیلسوفان و متکلمان مسلمان در تبیین معناشناسی صفات الهی.



نیز به نحو اشرف واجد است.

س: بالآخره آیا دو حقیقت داریم که در حقیقت خودشان اشتراک دارند؟ یعنی همان حقیقت ذاتی که در ذات موجود اول است، در حقیقت ذات موجود دوم نیز هست؟ اگر پاسخ مثبت باشد و بر فرض اثبات اصالت وجود باید نتیجه بگیریم همه موجودات عالم از نظر ذات مشترک هستند و بنابراین اشکال صدور هر چیزی از هر چیزی پیش خواهد آمد.

ج: اگر ادعا کنیم علم یا وجود حقیقتی متواطی است که مصداقش اگر ممکن است، در همه جا ممکن است و اگر واجب است در همه جا واجب، مشترک بودن چنین حقیقتی معنا ندارد. لیکن ما می‌گوییم اصل حقیقت وجود یا علم نه از خواص آن مرتبه عالی است و نه از خواص این مرتبه دانی. ولی این حقیقت علم و وجود در واجب، واجب و در ممکن، ممکن است. در تمام روایات نیز ملاک همین است که برای واجب صفات فقر و امکان و... اثبات نکنید و برای ممکن صفات غنا و وجوب و استقلال و... اگر بگویید یک مرتبه علم (علم نامحدود) از خواص واجب است و یک مرتبه آن (علم محدود و ناقص) از خواص ممکن و اصل علم نه از خواص واجب است و نه ممکن، و با این فرض مدعی شوید واجب علم دارد و ممکن هم علم دارد، اشکالی پیش نخواهد آمد.

س: همه دلایلی که بر سنخیت اقامه شد باطل است. دلیل اول که گفتید معلول بالذات مانند علت بالذات وجود است و خاصیت طاردیت عدم دارد، خود مبتنی بر سنخیت بین واجب و ممکن بوده و مصادره است.

ج: مصادره در جایی است که علم به نتیجه توقف داشته باشد بر علم به حدّ وسط و علم به حدّ وسط متوقف باشد بر علم به نتیجه. تصدیق به سنخیت، متوقف بر وحدت سنخی وجود است؛ اما علم به وحدت سنخی وجود از علم به سنخیت استفاده نشده و در جای خود دلایل دیگری برای اثبات آن آورده شده است.



س: دلیل دوم مبتنی براینکه وجود علت اقوی از وجود معلول است و باید امر مشترکی باشد تا اقوی بودن معنا دهد نیز به این بیان دفع می‌شود که چه اشکالی دارد اقوی بودن علت را این گونه تفسیر کنیم که علت از معلول بدین جهت اقوی است که توان خلق کردن دارد و معلول، فاقد این توان است و در این صورت دیگر با مشکل ترجیح بلامرجح مواجه نخواهیم بود.

ج: مراد از اقوی بودن این نیست. وقتی می‌گوییم فلان شخص اعلم است یعنی چه؟ یعنی شخص اعلم و عالم هردو علم دارند؛ اما علم یکی (اعلم) قوی‌تر و بیشتر است. وقتی می‌گوییم وجود یکی اقوی از وجود دیگری است یعنی هردو وجود دارند و در حقیقت وجود، مشترکند؛ اما میزان برخورداری یکی از این حقیقت بیشتر است.

س: اینکه فرمودید در صورت نبودن سنخیت هر چیزی علت هر چیزی می‌شود تنها در علل طبیعی درست است؛ اما در علل ارادی و فواعل ارادی جاری نیست.

ج: در فواعل ارادی هم اگر فاعلی فاقد چیزی بود و بعد در عین حال آن را افاضه و اعطا کرد بدین معناست که در خلق کردن و اعطا کردن او هیچ ملاک و معیاری وجود ندارد و خلق این شیء خاص توسط او ترجیح بلامرجح خواهد بود.

س: واجب دارای همه کمالات معلول و ممکن است، پس باید این کمالات را نشان دهد و انسان تشخیص می‌دهد حرکت داشتن بهتر از جمود است. با این توصیف خداوند نیز باید حرکت داشته باشد (به عنوان کمالی که متعلق به ممکن است) آیا می‌توان چنین چیزی گفت؟

ج: منظور در اینجا کمالی است که خداوند اعطا کرده است. حرکت و تدریج و حدوث و فنا را که مشخصه ممکنات و از لوازم ماهیت آنها است خداوند اعطا نکرده است. منظور ما آن چیزی است (کمالی است) که واجب الوجود اعطا کرده و خود نمی‌تواند فاقد آن باشد. واجب الوجود اصل وجود را اعطا کرده و حدوث و فنا و تغیر از لوازم وجود فقیر و ممکن است.



س: درباره بحث رابطه بین خلق و خالق، می‌گویند معلول عین ربط است، اگر می‌شود توضیح دهید این عین ربط بودن یعنی چه؟ در ثانی در دعای صباح تعبیر امیرالمؤمنین (علیه السلام) این گونه است که «یا مَنْ ذَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ وَ تَنَزَّهَ عَنْ مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ وَ جَلَّ عَنْ مُلَائِمَةِ كَيْفِيَّاتِهِ»، حال چه اصراری بر مجانست داریم؟ در رابطه با بحث تعالی قایل هستیم که علم او عین قدرتش است، اگر ما نیز معاذالله با حق تعالی سنخیت داشته باشیم، آیا به مرتبه‌ای می‌رسیم که علم ما عین قدرت ما باشد؟

ج: بحث در این است که علم اصلی است که در ممکن علم است با ویژگی امکان و محدودیت و در واجب نیز علم است با خصوصیت غنا و استقلال. ثانیاً در مراتب بالاتر و با توجه به بحث اتحاد عاقل و معقول می‌بینیم که خود انسان عین علمش است و این علم منشاء شوق و اراده و انجام فعل می‌شود.

در رابطه با عین ربط بودن ممکن هم منظور این است که ممکن الوجود هیچ استقلال نداشته و ذات او عین رابط و وابستگی به واجب است. این نظر در مقابل دیدگاهی است که می‌گوید ممکن الوجود ذات و حقیقت و عینیتی دارد که این تعلق به غیر و وابستگی بر آن عارض می‌شود. آیا وقتی می‌گوییم ممکن الوجود وابسته به خدا و معلول است معنایش این است که این تعلق به غیر و وابستگی عارض بر ذات آن شده است؟ اگر منظور این باشد ممکن الوجود دارای ذاتی خواهد بود که خود ذاتش به خداوند ارتباطی ندارد و در مرحله بعد از ذات این ارتباط و وابستگی بر آن عارض می‌شود. همین بحث باعث شده گاهی برخی متکلمان عالم را این طور تصویر کنند که چون عین ربط نبوده و وابستگی و ربط بر آن عارض می‌شود، ممکن است نعوذ بالله واجب الوجود از بین برود و عالم همچنان بر ذات خود باقی باشد. (چون ارتباطی بین ذات ممکن و واجب برقرار نشده است.) در مقابل، عین ربط بودن به این معناست که ممکن الوجود از هیچ جهتی استقلال از واجب ندارد و عین تعلق و ربط به آن است به نحوی که اگر واجب لحظه‌ای توجه نکند، ممکن هیچ نیست.



س: در مورد ادله نقلی، ظاهر روایات از جمله روایتی که خودتان فرمودید دلالت بر عدم سنخیت می‌کند و می‌دانیم که ظواهر حجیت دارند. همچنان که امام رضا علیه السلام می‌فرمایند: «خلق الله الخلق حجاباً بینه و بینهم و مبیّنته ایتاهم مفارقتهم انیتهم.»^۱ اینجا با وضوح و صراحت تمام به عدم سنخیت تأکید می‌شود و اگر بخواهیم این روایات را از ظاهرشان منصرف کنیم، نیازمند ادله عقلی و نقلی هستیم که آورده نشده است.

ج: اگر می‌خواهید از روایات استفاده کنید باید به لغت مراجعه کنید. در لغت تباین و بینونت از ماده «بین» آورده شده به معنای جدایی، متفاوت بودن، وضوح، تمیز و... ما اصلاً نمی‌خواهیم روایات را خلاف ظاهر تفسیر کنیم؛ بلکه معنای ظاهری نیز مغایر بودن است. یعنی واجب (خالق) و خلق مغایر بوده و دو چیز هستند و آن‌طور که شما تفسیر می‌کنید این به معنای عدم مناسبت نیست. «تباین شیئان» ای تفاوت.

الله حاد است و دیگران محدود. شما ادعا می‌کنید واجب‌الوجود کمال وجودی فلان موجود را که به او اعطا کرده فاقد است در این صورت مرکب از وجدان و فقدان خواهد بود. ثانیاً روایاتی دیگری نیز داریم. در نهج‌البلاغه می‌خوانیم: «کل مالک غیره مملوک.»^۲ کسی که می‌خواهد به روایات استناد کند باید روایات معارض را هم بیاورد. در روایت می‌گوید: «کل قوی غیره ضعیف»؛ یعنی غیر از خدا قوی هست؛ اما هر قوی جز خداوند ضعیف است، نه اینکه قوی تنها صفتی مختص خداوند است و در غیر او نیست. ولی فرق این است که غیر خدا هر چه باشد از حیثی ضعیف است و از حیثی قوی و موجودی که قوی مطلق است و از هیچ جهت ضعف ندارد، خداوند است.

۱. «خداوند مخلوقات را به صورت حجابی میان خودش و آنان آفریده است و جدا شدن او از آنان به فرق داشتن او در چگونگی تحقق مخلوقات است.»

۲. «کل عزیز غیره ذلیل و کل قوی غیره ضعیف، و کل مالک غیره مملوک و کل عالم غیره متعلم و کل قادر غیره یقدر و یعجز.»؛ «هر غیر او ذلیل است و هر نیرومندی جز او ناتوان است و هر مالکی جز او مملوک است و هر عالمی جز او نوآموز است و هر توانایی جز او گاه توانا و گاه ناتوان است.» (نهج‌البلاغه، ترجمه جعفر شهیدی، ص ۵۰، خطبه ۶۵)



برای مطالعه بیشتر

۱. اکبریان، رضا، مرزانی، حجت‌الله، تحلیل و نقد دیدگاه ملاصدرا درباره سنخیت علت و معلول، آموزه‌های فلسفه اسلامی، ش ۱۰، ۱۳۹۱ ش.
۲. برنا، علی محمد، نقد نظریه تباین از دیدگاه روایات شیعه، علوم اسلامی، ش ۶، ۱۳۸۶ ش.
۳. حاجیان، مهدی، مبانی قاعده الواحد و اصل سنخیت، نقدونظر، ش ۴۱ و ۴۲، ۱۳۸۵ ش.
۴. حسینی‌شاهرودی، سید مرتضی، استثنایی، فاطمه، اصل سنخیت از دیدگاه فخررازی و خواجه طوسی، پژوهشنامه فلسفه دین، ش ۱۷، ۱۳۹۰ ش.
۵. حسینی‌شاهرودی، سید مرتضی، مشهدی، تکتم، سنخیت از دیدگاه غزالی و ابن‌سینا، مطالعات اسلامی، فلسفه و کلام، ش ۸۹، ۱۳۹۱ ش.
۶. حیدری، مجتبی، بررسی تطبیقی و نقد دیدگاه‌های ابن‌میمون و قاضی سعید قمی در تباین تام خالق و مخلوق، معرفت، ش ۱۴۹، ۱۳۸۹ ش.
۷. شانظری، جعفر، عسگری، قاسم، بررسی و نقد سنخیت علت و معلول در فلسفه اسلامی، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۵۲، ۱۳۹۱ ش.
۸. عاشوری‌لنگرودی، حسن، قاعده الواحد و قدرت مطلق خداوند، فلسفه دین، ش ۸، ۱۳۸۹ ش.

منابع

۱. ایراندوست، محمدحسین، تشبیه و تنزیه از دیدگاه ابن‌عربی، کیهان فرهنگی، ش ۱۶۹، ۱۳۷۹ ش.
۲. ایمانی، رسول، جستاری در مسئله تشبیه و تنزیه کلمات ابن‌عربی و شارحان وی، معرفت، ش ۱۶۱، ۱۳۹۰ ش.
۳. ابن‌عربی، فتوحات مکیه، تحقیق عثمان یحیی، بی‌جا، بی‌تا.
۴. احمدی، غلامحسین، نظریه ملاصدرا در معناشناختی اوصاف حق تعالی، نامه مفید، ش ۲۸، ۱۳۸۰ ش.
۵. آملی، محمدتقی، درزالفوائد علی شرح المنظومه، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی‌تا.
۶. ایچی، عضدالدین، شرح مواقف، منشورات شریف رضی، قم، ۱۳۷۰ ش.
۷. ایمانپور، منصور، معناشناسی صفات حق تعالی در اندیشه متکلمین و فیلسوفان مسلمان، خردنامه صدرا، ش ۳۴، ۱۳۸۲ ش.
۸. پیرمرادی، محمدجواد، اصالت وجود و تعارض‌زدایی دیدگاه‌های فیلسوفان و متکلمان مسلمان در



- تبیین معناشناسی صفات الهی، خردنامه صدرا، ش ۶۲، ۱۳۸۹ ش.
۹. جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم، ۱۳۸۲ ش.
۱۰. سجادی، سید جعفر، فرهنگ معارف اسلامی، چاپ سوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۳ ش.
۱۱. صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، التوحید، موسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة ایران، قم، بی تا.
۱۲. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، چاپ سوم، کتابفروشی مرتضوی، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۱۳. طباطبائی، محمدحسین، نهایت فلسفه (ترجمه نهاییه الحکمه)، بی جا، بی تا.
۱۴. علامه مجلسی، مرآة العقول، بی جا، بی تا.
۱۵. فخر رازی، المباحث المشرقیه، ج ۱، مکتبه الاسدی، تهران، ۱۹۶۶ م.
۱۶. کاشفی، محمدرضا، معناشناختی صفات الهی از دیدگاه علامه طباطبائی، کلام اسلامی، ش ۴۸، ۱۳۸۲ ش.
۱۷. کاملان، محمدصادق، تشبیه و تنزیه از دیدگاه محی الدین، مجله نامه مفید، ش ۳، ۱۳۷۴ ش.
۱۸. مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۸۶ ش، ج ۳.
۱۹. نهج البلاغه، ترجمه جعفر شهیدی.

آشنایی با حجت الاسلام والمسلمین استاد فیاض صابری

عزیزالله فیاض صابری در ۱۳۲۱ در روستای آبقد از توابع شهر طوس متولد شد. او قرآن و بعضی از کتاب‌های فارسی وقت را در همان محل تولد خواند و سپس در اوایل سده چهل شمسی جهت تحصیل علوم دینی وارد حوزه علمیه مشهد مقدس شد.

ایشان در مشهد از دروس اساتید بزرگ آقایان ادیب نیشابوری، حجت هاشمی، صالحی، موسوی نژاد، علم الهدی، شمس، میرزا علی فلسفی و آیت الله العظمی میلانی استفاده نمود.

او در اواخر سال ۱۳۵۴ پس از رحلت آیت الله میلانی به خاطر ادامه تحصیل به حوزه مقدسه قم رفت و در آنجا در دروس اصول فقه آیت الله العظمی وحید خراسانی، و درس فقه آیت الله العظمی شیخ کاظم تبریزی و آیت الله العظمی شیخ جواد تبریزی و درس فلسفه و عرفان آیت الله جوادی آملی و درس عرفان آیت الله حسن زاده آملی و فلسفه آیت الله سید رضا صدر



شرکت نمود و از این بزرگان استفاده علمی و اخلاقی نمود.
استاد فیاض صابری در اواخر سال ۶۴ به مشهد بازگشت و در حوزه علمیه مشهد، دانشگاه
علوم اسلامی رضوی، مدرسه عالی شهید مطهری و دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی به
تدریس فقه، منطق، کلام و فلسفه مشغول شد.