

# نقدی بر قاعده<sup>۵</sup> الواحد و اصل سنخیت

سید یحیی یثربی \*

## تعبیر قاعده

در کتب فلسفی از قاعده «الواحد» تعبیر مختلفی به چشم می‌خورد که مشهورترین آنها «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» و یا «الواحد بما هو واحد لا یصدر عنه الا واحد» است. تعبیر دیگر این قاعده عبارتند از: «کل ما یلزم عنه اثنان معاً لیس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقیقه»؛<sup>۱</sup> «الواحد الحقیقی لایوجب من حیث هو واحد الا شیئاً واحداً بالعدد»؛<sup>۲</sup> «کل بسیط فان ما یصدر عنه اولاً یکون احدی الذات»؛<sup>۳</sup> «الواحد المحض البسیط من جمیع الجهات لا یمکن ان یصدر عنه الا الواحد»<sup>۴</sup> و «الواحد الحق الصرف و کذا الواحد بما هو واحد لا یصدر عنه من تلك الحیثیه الا واحد».<sup>۵</sup>

## معنای قاعده

میرزا مهدی آشتیانی که شاید بهترین دقت فلسفی در مورد این قاعده را به خود اختصاص داده است، می‌گوید: مراد از واحد در طرف علت واحد به وحدت حقیقیه و مراد از واحد در طرف معلول، واحد به وحدت غیر حقه است. مراد از صدور در قاعده، اخراج معلول از حد لیس مطلق و عدم ذاتی به سرحد وجود است.<sup>۶</sup> بنابراین، معنای قاعده چنین است که از علت واحد حقیقی، از آن حیث که واحد است، تنها یک معلول واحد صادر می‌شود و نه بیشتر.

\* استا دانشگاه علامه طباطبائی.

### تاریخچهٔ قاعده

فارابی، ارسطو را مبتکر این قاعده می‌داند و در این باره به سخن زنون استناد می‌کند که زنون گفته است از استاد ارسطو شنیدم که می‌گفت: اگر از واحد حقیقی دو چیز صادر شود یا مختلف الحقیقه‌اند، یا در تمام صفات متفق الحقیقه، در صورت دوم دیگر دو چیز نیستند و در صورت اول آن علت حقیقی دیگر واحد نیست.<sup>۷</sup> در تاریخ فلسفه اسلامی ظاهراً اولین کسی که به طرح این مسئله پرداخته است خود فارابی است و پیش از وی این قاعده در آثار فلسفی مشهود نبوده است. آقای دکتر دینانی نوشته‌اند: اولین کسی که در جهان اسلام قاعده الواحد را مطرح کرد کندی بود. ایشان معتقدند که این قاعده برای نخستین بار در آثار کندی مورد بررسی قرار گرفته و کندی آن را به تفصیل در رساله فی وحدانیه الله و تناهی جرم العالم بررسی کرده است.<sup>۸</sup>

آن چه مسلم است این است که کندی اولین مطرح‌کننده این قاعده در جهان اسلام نبوده است. از طرفی آقای دکتر دینانی با این که می‌گویند این قاعده در آثار کندی مورد بررسی قرار گرفته است، ولی صرفاً به یک اثر ارجاع می‌دهد که آن هم نمی‌تواند مثبت این ادعا باشد؛ چرا که ایشان عبارت کندی را در رساله مذکور درست متوجه نشده‌اند؛ زیرا کندی در بخش انتهایی رساله، در اثبات توحید واجب می‌گوید: اگر محدث (واجب الوجود) بیش از یکی باشد، همگی مرکب خواهند بود از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز، موجود مرکب نیازمند علتی است که این ترکیب را ایجاد کند، بنابراین، این فاعل یا محدث نیز، باید فاعلی داشته باشد، اکنون آن فاعل یا واحد است یا کثیر، اگر واحد باشد همو واجب‌الوجود است و مطلب ما ثابت می‌شود و اگر کثیر باشد و این کثیر هم از کثیر صادر شود، در آن صورت، جریان تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد، و چون تسلسل باطل است، پس فاعل باید واحد باشد.<sup>۹</sup> بنابراین، اگر دقت شود، سخن کندی برخلاف قاعده الواحد است. یعنی کندی می‌گوید حتماً باید در جایی این کثرت به وحدت برسد وگرنه، اگر همیشه کثیر از کثیر صادر شود دچار تسلسل خواهیم شد. به عبارت دیگر، وی در پی اثبات وحدت علت اولی است نه این که اثبات کند کثیر نمی‌تواند از واحد پدید آید و اصولاً متعرض این نکته نشده است.

فارابی، حداقل، در دو رساله‌اش با نام‌های اثبات مفارقات و زینون الکبیر این قاعده را مطرح کرده است. وی برای اثبات و تبیین عقلی این قاعده دلیلی ارائه نمی‌دهد و مبنایی را ذکر نمی‌کند،

اما از این قاعده در دو مورد بهره برداری می‌کند. فارابی در رساله زینون می‌گوید: ماده و جسم، هر دو با هم از مبدأ واحد صادر نمی‌شوند. سپس این قاعده را از ارسطو هم نقل می‌کند.<sup>۱۰</sup> فارابی در رساله اثبات مفارقات نیز با این قاعده، صدور عقل را از واجب، ضروری دانسته و وجود عقول را اثبات می‌کند.<sup>۱۱</sup>

ابن سینا نیز در آثارش با عباراتی مختلف از این قاعده یاد کرده است. از آن جمله، در اشارات می‌گوید: «کل ما یلزم عنه اثنان معاً لیس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقیقه». <sup>۱۲</sup> خواجه طوسی نیز در کتب فلسفی خود از طرف داران قاعده بوده و در توضیح جمله ابن سینا می‌گوید: مراد شیخ آن است که واحد حقیقی از آن حیث که واحد است فقط علت یک شیء واحد بالعدد می‌شود و نه بیشتر. وی تصریح می‌کند که ظاهراً این قاعده و حکم، حکمی واضح است و به همین سبب، شیخ این مطلب را تحت عنوان تنبیه آورده است. و مخالفت با آن از غفلت مخالفان از معنای وحدت حقیقی نشأت می‌گیرد.<sup>۱۳</sup> میرداماد نیز در مورد قاعده الواحد می‌گوید:

از اصول و امهات مسائل عقلی این است که از واحد بما هو واحد و از آن حیث که واحد است، جز واحد صادر نمی‌شود و چه بسا این اصل از فطریات عقل صریح باشد.<sup>۱۴</sup>

صدرالمآلهین و حکمای صدرایی نیز با شوق و اشتیاق فراوانی از این قاعده یاد کرده‌اند. صدرا در اسفار می‌گوید:

چه بسا این اصل از فطریات طبع سلیم و ذوق مستقیم است، جز این که معاندین اهل حق این اصل را انکار کرده‌اند.<sup>۱۵</sup>

بنابر آن چه گذشت، قاعده الواحد در طول تاریخ فلسفه اسلامی با عبارات‌های گوناگون مطرح گردیده تا جایی که میرزا مهدی آشتیانی به سبب دل بستگی اش به این قاعده، آن را به همه فیلسوفان یونان و حکما و عرفای مسلمان و اکثریت متکلمان مسلمان نسبت داده است.<sup>۱۶</sup>

#### ادله قائلان به قاعده الواحد

حکما برای اثبات این قاعده چندین برهان اقامه کرده‌اند، ولی شاید بتوان گفت مهم‌ترین براهین در آثار ابن سینا و شاگردش بهمنیار مشاهده می‌شود. ابن سینا می‌گوید: مفهوم یک شیء به

عنوان علت برای (الف) غیر از مفهوم آن شی به عنوان علت برای (ب) است، و بدیهی است که اختلاف و غیریت میان دو مفهوم پیوسته دلیل اختلاف در حقیقت آنها می باشد. بنابراین (در صورت صدور الف و ب از یک شیء) لازم می آید آن چه علت الف و ب است یا دو شیء باشد، یا یک شیء متصف به دو صفت مختلف، و این خلاف فرض واحد بودن آن علت است.<sup>۱۷</sup>

بهمینار نیز در التحصیل می گوید: همیشه در وجود علت، خصوصیتی موجود است که براساس آن منشأ معلول واقع می شود. لذا، هرگاه از علت واحد از جهت این که صدور (ب) واجب است، (ج) صادر گردد لازم می آید از علت واحد از جهت صدور (ب) منشأ صدور (غیر ب) شود، بنابراین صدور (ب) واجب نخواهد بود. در حالی که مفروض علت واحد است از جهت صدور (ب) نه از جهت صدور (غیر ب).<sup>۱۸</sup>

سهروردی در آثار مختلف خود از جمله: الواح عمادی<sup>۱۹</sup> و پرتونامه<sup>۲۰</sup> از این قاعده بحث کرده است. وی صدور نور و ظلمت، سپس صدور دو ظلمت و سرانجام صدور دو نور از واحد من جمیع الجهات را، محال می داند. سهروردی در رساله الواح عمادی می گوید:

یکی از جمله وجود اقتضاء نکند الا یک چیز را. زیرا که اگر اقتضای دو چیز کند، اقتضای این به جز اقتضای آن دیگر باشد. پس اقتضای یکی اقتضای آن دیگر بعینه نباشد، پس جهات اقتضا در ذات او دو جهت باشد مختلف، با دو اقتضای مختلف حاصل شود و ذات او مرکب شود و ما فرض کردیم که یکی است.

همان طور که واضح است این استدلال، عبارت دیگری از بیان ابن سینا و بهمینار برای قاعده الواحد است.

### ادله مخالفان قاعده

این قاعده عموماً از طرف متکلمان مورد نقد قرار گرفته است. افرادی چون فخر رازی و امام محمد غزالی بیشترین انتقادات را به این قاعده و قائلان آن متوجه کرده اند.

بعضی از ایرادات طرح شده برای قاعده الواحد، بر این اساس بوده که این قاعده ایجاد نوعی محدودیت برای قدرت مطلقه الهی است و، در واقع، مفاد قاعده این است که خداوند فقط یک معلول بی واسطه دارد و نه بیشتر. غزالی می گوید:

دلیل سوم در امتناع معلولیت جهان هستی برای خداوند، بنابر نظر حکما، این

است که آنها می‌گویند: از علت واحد جز یک فعل واحد صادر نمی‌شود و مبدأ اولی از هر وجهی واحد است و عالم هم مرکب از معلولات مختلف، بنابراین نمی‌توان گفت که کل عالم فعل خداوند است.<sup>۲۱</sup>

امام فخر رازی نیز به دلیل این که این قاعده منافی با عمومیت قدرت حق تعالی است، آن را مردود شمرده است. وی در الاربعین فی اصول الدین در تقسیم بندی منکرین خداوند، اولین گروه از ایشان را قاتلان به قاعده‌الواحد می‌داند.<sup>۲۲</sup>

در بعضی از آثار کلامی مناقشه دیگری نیز بیان گردیده است: معلول اول خود دارای کثرت است، حال اگر سبب صدور کثرت از ذات علت اولی، کثرت در ذات معلول اول مانند وجود و امکان، تعقل خود و تعقل مبدأ اول، باشد، این کثرت اگر از علت اولی صادر شده باشد دو حالت بیشتر ندارد، یا معاً و همراه با معلول اول صادر شده است یا به صورت ترتیبی، در صورت اول سبب صدور کثرت از علت اولی، در ذات معلول اول نخواهد بود و از واحد اکثر از واحد صادر خواهد شد. و در صورت دوم (صدور امکان به صورت ترتیبی) معلول اول دیگر معلول اول نخواهد بود. و اگر این کثرت از علت اولی صادر نشده باشد، در این صورت بدون استناد به علت اولی کثرت حاصل می‌شود که همگی این فروض محالند.<sup>۲۳</sup>

جالب آن که خواجه نصیرالدین طوسی که در بیشتر آثار فلسفی خود از جمله شرح اشارات به بسط و توضیح قاعده‌الواحد همت گمارده است، در بیشتر آثار کلامی خود نکته فوق را، یعنی منشأ پیدایش کثرت در معلول اول را به عنوان مشکلی برای این قاعده ذکر کرده است. خواجه در رساله سه گفتار این پرسش را از دو حکیم هم عصر خود، یعنی اثیرالدین ابهری و شمس‌الدین خسروشاهی داشته است.<sup>۲۴</sup>

### مبنای قاعده‌الواحد

اساس قاعده‌الواحد چیزی جز لزوم سنخیت میان علت و معلول نیست. یعنی فیلسوفان به جهت لزوم تناسب و سنخیت میان علت و معلول قائل به این قاعده شده‌اند و در واقع انگیزه تأسیس این قاعده دلالت وحدت و کثرت هر یک از علت و معلول و اثر و مؤثر بر وحدت و کثرت دیگری و دلالت تعدد و عدم تعدد هر یک بر تعدد و عدم تعدد دیگری می‌باشد.

استدلال ابن سینا در اثبات قاعده‌الواحد بر اصل سنخیت استوار است به این بیان که می‌گوید:

اگر یک علت منشأ صدور و پیدایش دو معلول واقع شود، حتماً باید دارای دو جنبه و جهت جداگانه باشد. ۲۵

به عبارت واضح تر، مفهوم یک شیء به طوری که علت الف باشد غیر از مفهوم آن شیء است به عنوان علت ب، و تغایر دو مفهوم از یک شیء دال بر تغایر حقیقی آن شیء است، بنابراین آن شیء (علت) که واحد فرض شده بود، واحد نخواهد بود، بلکه یا دو شیء است و یا این که شیء واحد موصوف به دو صفت متغایر است و حال آن که هر دو خلاف فرضند. ابن سینا در این استدلال، سنخیت علت و معلول را از حیث وحدت و کثرت مورد ملاحظه قرار می دهد و معتقد است از علت واحد جز معلول واحد پدید نمی آید. صدرا نیز قاعده الواحد را براساس سنخیت توجیه می کند و وجود مناسبت و ملایمت بین علت و معلول را توجیه کننده رابطه علی و معلولی می داند. ایشان می گوید: باید میان علت افاضه وجود و معلولش ملایمت و مناسبتی باشد، به گونه ای که آن علت، با موجودات دیگر چنین مناسبتی نداشته باشد، مانند مناسبت آتش با سوزاندن، آب با برودت، خورشید با نورافشانی، و لذا این مناسبت و ملایمت را میان آتش و برودت، آب و سوزاندن و میان زمین و نورافشانی نمی بینیم. صدرا «ملایمت» را به معنای «مشابهت» و مشابهت را نیز نوعی «مماثلت» می داند که به معنای اتحاد دو چیز از جهت ذات و حقیقت است. سپس می گوید: اگر این اتحاد در صفات آن دو چیز در نظر گرفته شود آن را مماثلت، و اگر میان موصوفها ملاحظه شود «مشابهت» نامیده می شود. بنابراین مشابهت در حقیقت، همان اتحاد در حقیقت است. ۲۶

مرحوم علامه طباطبایی نیز بر ضرورت سنخیت میان علت و معلول تأکید می کند و آن را مبنای قاعده الواحد می شمارد. ایشان این اصل را با عناوینی چون «مناسبت ذاتی» و «ارتباط خاص» تفسیر و توجیه کرده است. ۲۷

بنابر آن چه گذشت، در نقد قاعده الواحد، به دلیل استواری این قاعده بر اصل سنخیت، لازم است ابتدا اصل سنخیت مورد بررسی و ارزیابی قرار گیرد.

### پیشینه فلسفی اصل سنخیت

این اصل به صورت یک مسئله جدی و زیربنایی در فلسفه ارسطو و اپیکور مطرح شده است. ارسطو آن را مبنای نظم در عمل طبیعت قرار داده و آن را تحت عنوان «غایت» مطرح کرده است.

ارسطو برای غایت دو معنا ذکر می‌کند: غایت هنرمند و غایت طبیعت. در مورد یک پدیده هنری، علت غائی، دقیقاً، عبارت است از ساختار خاصی که هنرمند آگاهانه می‌کوشد آن را در ماده خاصی تجسم بخشد. اما علت غائی در طبیعت عبارت است از ساختار مشترک در نوع اخیر، که افراد نوع بدون داشتن هدفی آگاهانه می‌کوشند تا آن را در فرد جدیدی تجسم بخشند.<sup>۲۸</sup> او بر این نکته و اصل تأکید می‌ورزد که طبیعت کار گراف و بیهوده نمی‌کند.<sup>۲۹</sup> این تأکید در واقع، تأکید بر همین سنخیت است. به عبارت دیگر، وی می‌گوید: علت غایی در تناسب و سنخیت با معلول خود تعریف می‌گردد.

اپیکور (۳۷۰ ق. م) نیز چنین بیانی دارد. وی می‌گوید:

پیش از هر چیز باید بپذیریم که هیچ چیز نمی‌تواند از آن چه وجود ندارد پدید آید، زیرا اگر جز این می‌بود، همه چیز از همه چیز حاصل می‌شد و نیازی به هیچ بذری نبود. و اگر چیزی که ناپدید شده است چنان مطلقاً از میان می‌رفت که لاموجود می‌شد، پس همه چیز به زودی از میان می‌رفت، زیرا اشیایی که معدوم می‌شوند دیگر وجودی نمی‌داشتند.<sup>۳۰</sup>

کاپلستون می‌گوید: ما می‌توانیم این سخن را با نوشته لوکر سیوس مقایسه کنیم، اینک آن چه را آموختیم دریاب، که از عدم نیست که چیزی آفریده می‌شود و پدیدآمده‌ها به عدم باز نخواهند گشت.<sup>۳۱</sup>

معنای مطالب نقل شده آن است که هیچ چیز از عدم آفریده نمی‌شود و ماده خاص هر چیز در طبیعت موجود می‌باشد و آن چه پدید می‌آید به عدم بر نمی‌گردد و به تعبیر امروزی مواد به صورت و صورت به انرژی تبدیل می‌شوند و هیچ‌گاه مواد از بین نمی‌روند و همیشه این ارتباط خاص بین ماده و صورت و یا علت و معلول برقرار است.

بدین سان، این دو متفکر بر اساس دو مبنای متفاوت سنخیت را لازم می‌دانند، ارسطو بر مبنای «غایت» و اپیکور بر مبنای عدم امکان پیدایش وجود از عدم، و هر دو مبنا بر تجربه و استقراء استوارند و البته، در حد همین تجربه و استقراء هم اعتبار دارند.

در آثار فلسفی، فیلسوفان مسلمان نظیر ابن سینا و ملاصدرا نیز این اصل را، چنان که در بحث استواری قاعده‌الواحد بر اصل سنخیت گذشت، مورد توجه قرار داده‌اند. شهید مطهری در پاورقی روش رئالیسم معتقد است که برای اثبات اصل سنخیت می‌توان دو دلیل اقامه کرد: دلیل

حسی و استقرائی، و دلیل قیاسی. سپس می‌گوید: دلیل حسی و استقرائی ضعیف است؛ چرا که از طریق استقراء نمی‌توان به قانون کلی دست یافت. اما دلیل قیاسی ایشان به شکل ذیل است:

علت و معلول با هم متباین و بیگانه نیستند،  
 علیت با ایجاد برابر است،  
 واقعیت معلول عین ارتباط به علت است،  
 این ارتباط و نسبت مطلق نیست، بلکه ارتباط و نسبت هر معلولی به علت خاص و هر علتی به معلول خاص است.

بنابراین هر معلولی تنها با یک علت می‌تواند چنین رابطه‌ای داشته باشد.<sup>۳۲</sup>  
 راه تعمیم این اصل به قاعده‌الواحد نیز چنین است: علت واحد از آن حیث که واحد است، سنخیت و تناسبی با معلول کثیر ندارد و لذا باید معلولش نیز واحد باشد.

### نقد اصل سنخیت

با آن که عموم فیلسوفان قاعده‌الواحد را مورد بحث و استدلال قرار داده‌اند، و با آن که این قاعده بر مبنایی جز اصل سنخیت استوار نیست، این اصل (سنخیت) یا اساساً بدون تبیین عقلی مطرح گردیده و یا این که تبیین عقلی قابل قبولی برای آن ارائه نشده است.

فخر رازی در ابطال قول به سنخیت علت اولی و معلولش 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 مابه‌الامتیاز است و با وحدت حقیقی بودن واجب‌الوجود منافات دارد.<sup>۳۳</sup>  
 بنابراین اگر اصل سنخیت مورد پذیرش قرار گیرد، صرفاً در مورد علت و معلول مادی بوده و قابل تعمیم به رابطه واجب‌الوجود و معلولش نخواهد بود.

چنان که گذشت فیلسوفانی چون ابن سینا، صدرا، طباطبایی و مطهری هر کدام در پی اثبات اصل سنخیت برآمده‌اند، اما استدلال‌های هیچ‌کدام از آنها خالی از نقص و ایراد نیستند که ذیلاً به آنها می‌پردازیم.



با آن که ابن سینا معتقد است از یک علت جز یک معلول صادر نمی‌شود و این رابطه را با لزوم سنخیت بین علت و معلول اثبات کرده است، اما خود سنخیت را نه تنها در جایی اثبات نکرده، بلکه برخلاف آن هم سخن گفته است. او در شفا می‌گوید: معلول یک علت ممکن است مانند خودش نباشد. در جای دیگر می‌گوید: علت از نظر نوع باید مخالف با معلول خود باشد و لذا عقل می‌تواند علت عقل باشد، اما جسم نمی‌تواند علت جسم بوده یا نفس علت نفس باشد.<sup>۳۴</sup> چنان که فارابی و ابن سینا در تعلیقات تصریح می‌کنند که علت باید با معلولش هم‌نوع نباشد. برای مثال، آتش نمی‌تواند علت آتش باشد.<sup>۳۵</sup>

صدرالمتألهین نیز با تعابیر مخدوشی، چون مشابهت و مماثلت بین علت و معلول، می‌خواست سنخیت را بین علت و معلول اثبات کند در حالی که چنین تعابیری در مورد خداوند با معلول خود نمی‌تواند معنای مقبولی داشته باشد، چون اینها از احکام ماهیاتند و خداوند ماهیت ندارد. مرحوم طباطبائی در حاشیه‌ای که بر این قسمت نوشته‌اند، معتقدند بیان صدر از نظر الفاظ نامطلوب و از نظر محتوا غیر برهانی است. او به آشفتگی‌های دیگری نیز در بیان ملاصدرا تصریح کرده است از جمله این که اگر منظور وی از مماثلت و مشابهت معنای اصطلاحی آنها باشد، قطعاً قاعده‌الواحد و سنخیت در مورد خداوند جریان نخواهد داشت، برای این که مشابهت و مماثلت از احکام ماهیات‌اند و خدا ماهیت ندارد، و اگر منظور معنای دیگری باشد که مجازاً با عنوان مذکور تعبیر شده‌اند، در آن صورت بر ابهام مسئله خواهند افزود و مشکلی حل نخواهد شد.<sup>۳۶</sup>

مرحوم طباطبائی هم صرفاً با تغییر عبارت خواسته‌اند سنخیت بین علت و معلول را تبیین کنند و با عباراتی چون «مناسبت ذاتی» و «ارتباط خاص» آن را توجیه کرده‌اند که چیزی از ابهام مسئله نمی‌کاهد و، در واقع، به نوعی تکرار اصل مسئله است، چرا که سخن در چگونگی کشف این ارتباط خاص است و چگونه می‌توان این ارتباط خاص را به همه علل و معلولات تعمیم داد.

مرحوم مطهری هم در پاورقی روش رئالیسم نهایتاً به این معنا رسید که واقعیت معلول عین ارتباط به علت بوده و این ارتباط مطلق نیست، بلکه ارتباطی خاص بین علت و معلول است. با کمی دقت می‌توان تشخیص داد که دلیل مذکور و مقدمات آن با اصل مدعا، که سنخیت باشد، چندان فرق نداشته و تنها در عبارت متفاوتند. به عبارتی، این استدلال در حقیقت مصادری به مطلوب است و نمی‌تواند نکته اصلی مسئله را که همان کشف چرایی تناسب ذاتی و

این ارتباط خاص و چگونگی تعمیم آن اصل به علت واجب الوجود و معلولش است، بیان کند.

از طرفی به این نکته باید توجه داشت که اصل سنخیت با دو دیدگاه دیگر ابن سینا ناسازگار است و آن دو دیدگاه عبارتند از:

الف) افراد یک حقیقت نمی‌توانند با یک دیگر رابطه علی و معلولی داشته باشند. ابن سینا این موضوع را مطرح کرده و به این نتیجه می‌رسد که افراد یک حقیقت نمی‌توانند در تجرد و تجسم و بی‌نیازی و نیازمندی از ماده متفاوت بوده، ذاتاً علت و معلول یک دیگر باشند.<sup>۳۷</sup>

ب) میان علت و معلولش همیشه مماثلت وجود ندارد، مانند حرارت ناشی از اصطکاک، یا سیاهی ناشی از حرارت.<sup>۳۸</sup>

واضح است که این دو نکته کاملاً خلاف اصل سنخیت بوده و برخلاف سخنان ابن سینا در باب سنخیت بین علت و معلول است، اگرچه صدر المتألهین پس از نقل سخن ابن سینا در مورد بند الف، مطلب را بر اساس باور به تشکیک در ماهیات، توجیه می‌کند. یعنی علیت افراد یک حقیقت را نسبت به یک دیگر بر اساس جواز تشکیک در ماهیت ممکن می‌داند،<sup>۳۹</sup> اما این توجیه به دلایل ذیل قابل قبول نیست:

الف) باید توجه داشت که قبول تشکیک در ماهیت، بر اساس مبانی عقلانی حد و تعریف مورد قبول قدما و صدرا، درست نیست و نمی‌توان در ماهیت یک حقیقت که عبارت از هویت آن حقیقت است قائل به شدت و ضعف شد.

ب) نکته دوم اختلال در تعمیم استقراء است. وقتی افراد یک نوع آن قدر تفاوت داشته باشند که یکی مجرد و دیگری مادی و یا یکی علت و دیگری معلول باشد، در آن صورت با استقراء در تعدادی از افراد چگونه می‌توان با قیاس حکم را به همه افراد تعمیم داد. به بیان دیگر، صدرا با استناد به تشکیک در ماهیت می‌خواهد بگوید مواردی وجود دارد که افراد یک حقیقت ارتباط علی و معلولی دارند در حالی که این سخن بر پایه یک استقراء ناقص بوده و با لحاظ گستردگی افراد یک حقیقت نمی‌توان بر اساس استقراء به قیاس و حکم کلی رسید.

ج) عدم امکان دست‌یابی به یک حد جامع و مانع برای تشکیک در ماهیت افراد یک حقیقت، به طوری که یک فرد از این حقیقت بتواند علت و دیگری معلول باشد.

## نتیجه سنخیت

با توجه به بیان ارسطو و اپیکور، مبنای سنخیت همان اصل است که مادر فلسفه اسلامی آن را به عنوان «امکان استعدادی» شناخته و به این اصل تأکید داریم که «هر حادثی، نیازمند ماده و مدت است»، یعنی برای مثال، اگر جوجه بخواهیم، نیازمند تخم مرغیم و اگر گردو بخواهیم نیازمند درخت گردو هستیم؛ یعنی پیدایش همه چیز از همه چیز به تعبیر اپیکور، و تحول همه چیز به همه چیز به تعبیر ارسطو، امکان ندارد، بلکه هر حادثی نیازمند یک پدیده قبلی است که آن پدیده استعداد تبدیل شدن به پدیده مورد نظر ما را داشته باشد، و نیز هر پدیده‌ای فقط به پدیده خاص قابلیت تحول دارد. بنابراین، بالاتفاق جایگاه اصل سنخیت حوادث مادی است.

بنابراین، اصل سنخیت تنها در جهان مادی و محسوس، آن هم در حد نتیجه حاصل از استقراء و تجربه دارای اعتبار است و صرفاً در جهان مادی سنخیت بین علت و معلول قابل تصور است چرا که در مورد عالم مجردات و فاعل الهی نمی‌توان گفت بین علت و معلول سنخیتی برقرار شده است، زیرا علت و معلول هر کدام از نوع دیگری هستند.

بنابراین، در نتیجه‌گیری از اصل سنخیت، ما با یونانیان فرق زیادی داریم. یونانیان از این اصل به این نتیجه می‌رسند که عمل کرد طبیعت نظم دارد، و یا این که هیچ پدیده‌ای از عدم محض به وجود نمی‌آید. اولی در بیان ارسطو و دومی در بیان اپیکور، با صراحت ذکر شده است. اما فیلسوفان اسلامی، این اصل را نه تنها با مسئله پیدایش از عدم ناسازگار نمی‌یابند، بلکه در عین اعتقاد به علیت فاعلی به معنای الهی کلمه، اصل سنخیت را به همان تأکیدی که در حوادث زمانی می‌پذیرند در جهان مجردات، حتی میان واجب‌الوجود و معلول بی‌واسطه آن، نیز قبول دارند.

اما در حقیقت، هنوز دو مسئله اساسی در ارتباط با اصل سنخیت هم‌چنان مبهم است. بنابراین، فیلسوف مسلمان باید تکلیف این دو مسئله مبهم را روشن سازد: یکی تعریف و تبیین عقلی اصل سنخیت و دیگری مبنای تعمیم‌بخشی به آن است. در مورد اول، اگر سنخیت را مانند ارسطو و اپیکور بر مبنای ارتباط پدیده بالفعل با زمینه بالقوه آن توجیه کنند، این توجیه قابل قبول است، اما به عالم مجردات تعمیم نمی‌پذیرد. اگر به تعمیم این اصل و در نتیجه به تعمیم قاعده «الواحد» علاقه مند باشد، باید برای سنخیت تعریف و مبنای قابل قبول دیگری پیدا کنند.

## پی نوشت ها:

۱. ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ج ۳، ص ۱۲۲.
۲. همان.
۳. بهمنیار، التحصیل، چاپ دانشگاه تهران، ص ۵۳۱.
۴. آشتیانی، سید جلال الدین، منتخباتی از آثار حکمای ایران، ج ۱، ص ۲۵۹.
۵. صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۷، ص ۲۰۴.
۶. آشتیانی، میرزا مهدی، اساس التوحید، ص ۶۵.
۷. فارابی، مجموعه رسائل، چاپ حیدرآباد، ص ۷.
۸. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۱۴.
۹. کندی، یعقوب بن اسحق، رساله فی وحدانیة الله و تناهی جرم العالم، چاپ مصر، ص ۳۸.
۱۰. فارابی، ابونصر، رساله زینون، فصل ۳.
۱۱. همو، رساله فی اثبات المفارقات.
۱۲. ابن سینا، پیشین، ص ۱۲۲.
۱۳. همان.
۱۴. میرداماد، قبسات، چاپ دانشگاه تهران، ص ۳۵۱.
۱۵. صدر المتألهین، پیشین، ص ۲۰۴.
۱۶. آشتیانی، میرزا مهدی، پیشین، ص ۱۵-۱۷.
۱۷. ابن سینا، پیشین، ص ۱۲۲.
۱۸. بهمنیار، پیشین، ص ۵۳۱.
۱۹. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، الواح عمادی، ص ۴۰.
۲۰. همان، پرتونامه، ص ۱۴۷.
۲۱. غزالی، تهافت الفلاسفه، ص ۱۲۹.
۲۲. رازی، فخرالدین، الاربعین، چاپ حیدرآباد، ص ۲۳۹.
۲۳. آشتیانی، سید جلال الدین، پیشین، ج ۳، ص ۵۴۷.
۲۴. طوسی، نصیرالدین، رساله سه گفتار، ص ۴.

۲۵. ابن سینا، پیشین، ص ۱۲۲ .
۲۶. صدر المتألهین، پیشین، ص ۲۳۶ .
۲۷. همان، پاورقی .
۲۸. راس، دیوید، ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، فکر روز، ۱۳۷۷، ص ۱۲۳ .
۲۹. ارسطو، دربارهٔ پیدایش جانوران، ۷۴۴ب ۱۶ آ ۳۶؛ دربارهٔ آسمان، ۲۹۱ب ۱۳ آ ۲۴؛ دربارهٔ اعضای جانوران، ۲۲ آ ۶۸۶ .
۳۰. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۳۸-۳۹ .
۳۱. دربارهٔ طبیعت اشیاء، دفتر اول، ص ۲۶۵-۲۶۶ .
۳۲. طباطبائی، سید محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله نهم بند نهم، پاورقی این بند .
۳۳. رازی، فخرالدین، المباحث المشرقیه، ص ۵۹۳ .
۳۴. ابن سینا، المباحثات، بند ۳۹۵، ۷۸۵ .
۳۵. همو، تعلیقات، به کوشش عبدالرحمن بدوی، ص ۹۶؛ فارابی، تعلیقات، به کوشش آل یاسین، بند ۹۹ .
۳۶. صدر المتألهین، پیشین، ص ۲۳۶-۲۳۷ .
۳۷. ابن سینا، شفا، الیهیات، مقاله ۶، فصل ۳ .
۳۸. همان .
۳۹. صدر المتألهین، پیشین، ج ۲، ص ۷۳-۷۵ .