

## تحلیل و نقد

# دیدگاه ملاصدرا درباره سنخیت علت و معلول\*

- رضا اکبریان<sup>۱</sup>
- حجت‌اله مرزانی<sup>۲</sup>

### چکیده

یکی از فروع مهم اصل علیت، قاعده سنخیت علت و معلول است. توجه فیلسوفان در مباحث مربوط به علیت بیشتر متوجه خود اصل علیت و ضرورت علی-معلولی بوده و کمتر به قاعده سنخیت پرداخته شده است. ملاصدرا در این باره بیش از فیلسوفان پیشین خود به بررسی و کندوکاو پرداخته و مطالبی نو را مطابق مبانی نظام فلسفی اش عرضه کرده است.

این مقاله با نگاهی تاریخی و تحلیلی به چیستی، تبیین و گستره قاعده سنخیت علت و معلول در فلسفه اسلامی و به ویژه حکمت متعالیه و دیدگاههای ملاصدرا پرداخته و در فرجام به این نتیجه رسیده است که سنخیت علت و معلول دو معنای حاداقلی و حداکثری دارد. معنای حاداقلی بر مبنای نظامهای فلسفی قبل از حکمت متعالیه تبیین می‌شود اما معنای حداکثری

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۰/۲۷ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۳/۱۱.

۱. دانشیار دانشگاه تربیت مدرس (dr.r.akbarian@gmail.com).

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه (نویسنده مسئول) (marzanihojat@gmail.com).

با توجه به مبانی خاص حکمت متعالیه چون اصالت وجود و تشکیک وجود تبیین می‌گردد. با این تفکیک آشکار می‌شود بسیاری از مخالفتها با قاعده سنخیت علت و معلول در حقیقت متوجه معنای حداکثری سنخیت است و معنای حداقلی پذیرفته بیشتر فیلسوفان است. واژگان کلیدی: اصل علیت، سنخیت علت و معلول، اصالت وجود، تشکیک وجود، وجود رابط و مستقل.

### طرح مسئله

اصل علیت که بر اساس آن رابطه و پیوستگی واقعی میان موجودات جهان برقرار می‌شود، دو فرع مهم دارد:

- ۱- ضرورت علی- معلولی که بر پایه آن با حضور علت تامه، وجود معلول ضرورت می‌یابد. لذا انفکاک معلول از علت تامه اش محال است.
- ۲- سنخیت میان علت و معلول که مبتنی بر آن هر معلول، علت خاص خودش را دارد و بالعکس.

در میان مباحث فیلسوفان و محققان فلسفه اسلامی درباره اصل علیت و فروع آن، آنچه کمتر توجه شده است، پرداختن به قاعده سنخیت و نتایج و دایره شمول آن است؛<sup>۱</sup> چه از دید اینان قاعده سنخیت بدیهی و بی‌نیاز از بررسی تفصیلی است و بحث اجمالی درباره آن کافی است. همین اجمال ابهامات و اشکالاتی را پدید آورده است. به علاوه این اصل مخالفان زیادی به ویژه در میان متکلمان دارد. در این مقاله برآنیم تا با مطالعه تاریخی روشمند در آثار متفکران مسلمان و به ویژه ملاصدرا درباره قاعده سنخیت علت و معلول، زوایای مختلف این موضوع را بررسی کنیم و ابهامات آن را از بین ببریم. بر این اساس مقاله حاضر به بررسی و

۱. لازم به ذکر است که طبق جستجوی نگارنده تنها سه مقاله در باب قاعده سنخیت وجود دارد. مقاله اول با عنوان «نقدی بر قاعده الواحد و اصل سنخیت» اثر دکتر یحیی یثربی؛ مقاله دوم نوشته حسین عشاقی اصفهانی با عنوان «استواری قاعده الواحد و پایه‌های نظری آن»؛ و مقاله سوم نوشته مهدی حاجیان با عنوان «مبانی قاعده الواحد و اصل سنخیت» است. اصل مباحث این سه مقاله درباره قاعده الواحد است و چون سنخیت علت و معلول مهم‌ترین مبنای این قاعده است، آن نیز بررسی شده است. مقاله اول نگاهی انتقادی به قاعده الواحد و قاعده سنخیت دارد و دو مقاله دیگر پاسخی بر انتقادات مطرح در مقاله اول هستند.

پاسخ سؤالات ذیل می‌پردازد:

سنخیت علت و معلول به چه معناست؟ پیشینه تاریخی بحث سنخیت در فلسفه یونان چیست و نوآوری فلسفه اسلامی و فیلسوفان مسلمان به ویژه ملاصدرا در این باره چه می‌باشد؟ قاعده سنخیت در نظامهای فلسفی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه با توجه به اختلاف این سه نظام فلسفی در بحث علیت چه تفاوتهایی می‌یابد و چگونه تبیین می‌شود؟ دایره شمول قاعده سنخیت تا کجاست؛ آیا همچون ضرورت فقط در محور علت تامه و معلول جاری است یا درباره همه علل ناقصه (علت فاعلی، غایی، صوری و مادی) و معلول صادق است؟ مخالفان قاعده سنخیت در فرهنگ اسلامی چه کسانی هستند<sup>۱</sup> و چه نقدهای درون‌سیستمی به این قاعده شده است و چه پاسخی به آنها می‌توان داد؟ از آنجا که فهم دقیق و صحیح دیدگاه ملاصدرا و حکمت متعالیه درباره سنخیت علت و معلول مبتنی بر درک فیلسوفان پیش از ملاصدرا از این قاعده است، پژوهش خود را با بررسی تاریخی درباره چیستی سنخیت در مکاتب فلسفی پیش از حکمت متعالیه آغاز می‌کنیم.

### معنای لغوی سنخیت

«سنخ» در لغت به معنای اصل، ریشه و پایه است (ابن منظور، ۱۴۱۲: ۲۶). بنابراین وقتی گفته می‌شود یک شیء با شیء دیگر سنخیت دارد یعنی در اصل و ریشه و حقیقت با هم شریکند. بر این اساس از نظر لغوی آنچه مقابل واژه «سنخیت» قرار دارد «بینونت» است؛ یعنی یک شیء مابین شیء دیگر است به گونه‌ای که از نظر اصل و حقیقت، اشتراکی نداشته باشند.

### معنای اصطلاحی سنخیت

با اینکه واژه «سنخیت» از لحاظ لغوی و ادبی معنایی واضح و روشن دارد، در

۱. در این مقاله فقط به معرفی و دسته‌بندی مخالفان قاعده سنخیت در پرتو تبیین این قاعده پرداخته‌ایم. تبیین و تحلیل انتقادات مخالفان به دلیل اهمیت و گستردگی خود به پژوهش نظام‌مند دیگری محتاج است.

اصطلاح فنی و فلسفی دچار ابهام معنایی است. این کلمه به طور خاص در مباحث فلسفی اصل علّیت و با عنوان سنخیت یا تناسب علّت و معلول به کار می‌رود. به نظر می‌رسد در فلسفه اسلامی ابن سینا نخستین بار به این بحث پرداخته باشد. او در فصل سوم مقاله ششم *الهیات الشفاء* تحت عنوان «فی مناسبة ما بین العلیل الفاعلیة و معلولاتها» بحث مفصلی را مطرح کرده است (۱۳۸۵: ۲۷۰-۲۸۱).

### ریشه‌های بحث سنخیت علّت و معلول در فلسفه یونان

پیشینه بحث سنخیت علت و معلول را می‌توان در فلسفه یونان و به ویژه فلسفه افلاطون، ارسطو و افلوپین دید. دیدگاه افلاطون در بحث ایده، متناسب با بحث سنخیت است. به نظر او - در محاوره تیمائوس - خدایی صانع (دمیورژ) وجود دارد که با سرمشق قرار دادن مُثُل، جهان را می‌سازد (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱۹۷). در جهان‌شناسی افلاطون موجودات عالم محسوس به علّت بهره‌وری از ایده‌ها که همنام آنهایند، وجود دارند و عالم محسوس یک روگرفت از جهان مثل است.

در فلسفه ارسطو نیز نشانه‌هایی از این بحث را می‌توان دید، چنان که بر اساس اصل ترادف ارسطویی «هر چیزی از همنام خودش به وجود می‌آید فی‌المثل گرما از گرما» (ارسطو، ۱۳۶۶: ۲۳۲). همچنین این مفهوم که علّت به نحو اتمّ و اکمل آن چیزی را دارد که به چیزهای دیگر منتقل می‌سازد، پذیرفته ارسطوست. او در این باره می‌گوید:

هر چیزی که کیفیتی را به چیزهای دیگر همنام خود منتقل می‌کند، خودش به غایت از آن کیفیت برخوردار است؛ مثلاً آتش گرم‌ترین است، زیرا علّت گرما در همه چیزهای دیگر است (همان: ۲۱۷).

شایان یادآوری است که دو عبارت فوق از ارسطو درباره علّیت در حوزه عالم طبیعت است یا همان چیزی که فیلسوفان مسلمان از آن با عنوان فاعل طبیعی یاد می‌کنند و نه فاعل الهی و مُعطی وجود؛ زیرا «علّت به معنای پدیدآورنده شیء از عدم نه تنها در فلسفه ارسطو، بلکه حتی در کل فلسفه یونان از پیش از سقراطیان تا فلوطین مورد بحث واقع نشده است» (قوام‌صفری، ۱۳۸۲: ۱۰۰). ارسطو رویکردی کاملاً تجربی

به مسئلهٔ علیّت دارد و مرادش از علل چهارگانه انواع تبیین است (نوسبام، ۱۳۷۴: ۶۸). در فلسفهٔ نوافلاطونی بحث سنخیت یا تناسب علت و معلول به گونه‌ای آشکارتر جلوه می‌کند. بنیادی‌ترین آموزهٔ فلسفهٔ افلوطین نظریهٔ فیض یا صدور اوست که بر پایهٔ آن «عالم بالضروره از خدا صادر یا ناشی می‌شود؛ زیرا که اصل ضرورت این است که «کمتر کامل» از «کامل‌تر» صادر شود. این یک اصل است که هر طبیعتی آن چیزی را خواهد ساخت که بلافاصله و مستقیماً تابع و دنبال اوست» (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۵۳۷). البته باید توجه داشت در سلسله مراتبی که افلوطین در نظام فلسفی خویش برای جهان هستی تصویر می‌کند «واحد» را به گونه‌ای کاملاً متعالی و متفاوت از سایر مراتب جلوه می‌دهد، به گونه‌ای که هر حکم ایجابی دربارهٔ آن ناممکن است. به دیگر سخن دربارهٔ «واحد» همین قدر می‌گوییم که او چه نیست ولی نمی‌توانیم بگوییم چیست؛ او فراسوی عقل و فراسوی همه چیز است (افلوطین، ۱۳۶۶: ۷۰۴/۲ و ۷۰۶).

در بحث ما نیز افلوطین اگرچه واژهٔ علت را دربارهٔ «واحد» به کار می‌برد، معتقد است که صدور مرتبهٔ مادون واحد یعنی «عقل»، از واحد بر اساس قاعدهٔ «معطی شیء واجد شیء است» نمی‌باشد. این قاعده اگرچه دربارهٔ صدور مراتب مادون عقل از عقل درست است دربارهٔ واحد درست نیست. دربارهٔ «واحد» باید گفت که چون فاقد همه چیز است، چیزها از او صادر می‌شوند. افلوطین در این باره می‌گوید: چگونه ممکن است از این «واحد» که خود بسیط است و هیچ گونه اختلاف و دویی را حاوی نیست، چیزهای کثیر پدید آیند؟ بدین سان چون هیچ چیز در او نبود، همه چیز می‌تواند از او برآید و برای اینکه هستی پدید آید، «واحد» خود نمی‌توانست هستی باشد بلکه تنها می‌توانست پدیدآورندهٔ هستی باشد (همان: ۶۸۱/۲).

گرایش به افزایش سلسله مراتب موجودات در فلسفهٔ نوافلاطونی که بیانگر تأکید مضاعف این فلسفه بر تعالی الوهیت و مبرا کردن خداوند از هر گونه تماس با عالم حسی بود، به وسیلهٔ شارحان فلسفهٔ نوافلاطونی، به ویژه یامبلیخوس و پروکلس پر و بال بیشتری به خود گرفت؛ «پروکلس تأکید می‌کرد معلول یا وجودی که

صادر می‌شود تا اندازه‌ای شبیه به علت یا منشأ صدور و تا اندازه‌ای غیر شبیه با آن است. تا آنجا که وجودی که صادر می‌شود شبیه به منشأ خویش است، به عنوان موجودی ملاحظه می‌شود که تا اندازه‌ای با اصلش یکی است؛ زیرا فقط به موجب «خودارتباطی» این اصل است که صدور واقع می‌شود. از سوی دیگر چون صدور هست باید چیزی در وجود صادرشونده باشد که با اصل یکی نباشد بلکه متفاوت با آن باشد» (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۵۵۰).

چنان که ملاحظه می‌شود ریشه‌های بحث سنخیت علت با معلول و مصدر با صادر به خوبی در فلسفه یونان و به ویژه فلسفه نوافلاطونی هویدا است، هرچند به خوبی تبیین نشده و در باب چیستی و چرایی و گستره آن مباحث دقیق و عمیقی صورت نگرفته است.

### سنخیت علت و معلول در فلسفه اسلامی

اگرچه ابن سینا در فلسفه مشاء اسلامی فصلی را در این باره در *الهیات الشفاء* تدوین کرده، او در آنجا عمدتاً به این بحث پرداخته است که در چه مواردی وجود فاعل اقوی از وجود مفعول است. به علاوه او بیشتر در حوزه عالم طبیعت به این بحث پرداخته است. تنها مطلب او درباره تناسب علت و معلول ذکر این نکته است: وجودی که فاعل افاده می‌کند گاهی مثل و مانند خودش است و گاهی نیز مثل خودش نیست (۱۳۸۵: ۲۷۰). ملاصدرا در توضیح این قسمت از کلام ابن سینا چنین گفته است:

مراد ابن سینا از اینکه فاعل وجودی مثل خودش را افاده می‌کند، مثل بودن در ماهیت فاعل و فعلش است؛ یعنی فاعل گاهی وجودی مثل وجود ماهیتش را افاده می‌کند و گاهی نیز آنچه افاده می‌کند مثل وجود ماهیتش نیست. مثال اول حرارت و گرماست؛ زیرا گرما نحوی از حرارت است و مثال دوم آتش و سیاهی حاصل از آن است که سیاهی مثل آتش نیست (۱۳۸۵: ۱۰۳۸/۲).

ابن سینا در دیگر آثارش مطالبی پراکنده درباره سنخیت ارائه کرده است، از جمله در *التعلیقات* می‌گوید:

شیء و فاعل، از آن حیثیت که فعلی از آن صادر می‌شود غیر از آن شیء است از

این حیث که فعل دیگری از آن صادر می‌شود. بنابراین، این دو حیثیت و دو جهت، مختلف خواهند بود (۱۹۷۳: ۲۷).

او مبتنی بر همین مطلب، مشهورترین استدلال خودش را در باب قاعدهٔ الواحد و عدم صدور کثرت از وحدت به نحو بی‌واسطه سامان داده است. (۱۳۸۳: ۱۲۲/۳). آنچه در نظام فلسفی اشراقی شهاب‌الدین سهروردی در باب سنخیت علّت و معلول مطرح شده است، تقریباً همان مطالبی است که ابن سینا در آثار مختلف خود بدان پرداخته بود و تنها مطلب جدید همان واژگان و ادبیات خاص سهروردی است که در قالب فلسفهٔ نور و به تعبیر دقیق‌تر «علم الانوار» او بیان شده است و اینکه برخی گفته‌اند بحث سنخیت برای نخستین بار در آثار سهروردی به طور غیر مستقیم مطرح شده است (ر.ک: یثربی، ۱۳۸۸: ۳۲۷) چندان با واقعیت سازگار نیست.

پس از ابن سینا، فخر رازی گسترهٔ بحث در باب سنخیت را اندکی وسعت بخشید و مطالبی تازه را مطرح ساخت. البته نگاه فخر رازی به این مسئله همانند بسیاری از مسائل فلسفی دیگر نگاهی انتقادی است. وی در کتاب *الاربعین* به هنگام سخن از قدرت مطلق خداوند در اخراج تمام ممکنات از عدم به وجود بیان می‌کند که فلاسفه به سه دلیل از جمله به دلیل ملایمت و سنخیت علّت و معلول، این مسئله را قبول ندارند. از نظر او سنخیت علّت و معلول معنای مشخصی ندارد. اگر به معنای مماثلت و یکسانی باشد خطاست و اگر منظور دیگری در کار است، فلاسفه باید توضیح دهند (۱۴۰۷: ۳۳۷). او همچنین در دیگر کتابش، *المباحث المشرقیه* به این بحث پرداخته است. وی سومین دلیل از دلایل چهارگانه بر قاعدهٔ الواحد را وجود ملایمت و مناسبت میان علّت و معلول می‌داند و این ملایمت را به مماثلت و مشابهت تفسیر می‌کند و بر این اساس به نقد این استدلال و در نهایت به رد قاعدهٔ الواحد می‌پردازد (۱۳۴۳: ۴۶۱/۱-۴۶۹).

آنچه در تفسیر ابن سینا و فخر رازی از مناسبت و سنخیت میان علّت و معلول دیده می‌شود و در واقع وجه شباهت هر دو تفسیر نیز به شمار می‌رود، همان برداشت ماهوی از مسئلهٔ مناسبت علّت و معلول است؛ امری که بعدها در حکمت متعالیه تغییر یافت و برداشتی کاملاً وجودشناسانه از آن ارائه گشت.

پس از ابن سینا و فخر رازی، محقق طوسی به گونه‌ای دقیق‌تر به چستی سنخیت پرداخت. خواجه نصیر که در کتاب *شرح الاشارات* تمام همتش را متوجه شرح و تفسیر دقیق عبارات ابن سینا و نیز پاسخ به شبهات و تشکیکات فخر رازی کرد، در بحث از مسئله صدور کثرت از وحدت و قاعده الواحد، در مقام دفاع از این قاعده و رد اشکالات فخر رازی تذکر می‌دهد که در مسئله صدور کثیر از واحد، اصطلاح «صدور» دو معنا دارد:

۱- «صدور» همان امر اضافی است که عارض علت و معلول می‌شود از آن حیث که با هم هستند. در واقع طبق این معنا صدور، متأخر از وجود علت و معلول است و پس از حصول وجود معلول و در مقایسه رابطه میان علت و معلول، اخذ می‌شود. بنابراین صدور در این معنا، معنایی اضافی است.

۲- معنای دوم صدور عبارت است از بودن علت به نحوی که معلول از آن صادر شود. این معنای صدور بر معلول و بر اضافه‌ای که عارض علت و معلول می‌گردد (یعنی همان معنای اول صدور) مقدم است و این معنا از صدور واحد است اگر معلول واحد باشد. همچنین مصداق این معنا گاهی ذات علت است اگر علت، علت بالذات باشد (مانند واجب الوجود) و گاهی نیز مصداق آن حالتی است که عارض بر ذات علت گردد و در حقیقت این علت، علت بالذات نیست بلکه به سبب آن حالت است که مصداق مفهوم علت واقع می‌گردد. اما اگر معلول بیش از یک چیز باشد ضرورتاً آن حالت متعدد و مختلف خواهد بود و به سبب آن حالات متکثر در ذات علت، تکثر پدید می‌آید (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۲۷/۳).

قطب‌الدین رازی در مقام داوری بین دو شارح *الاشارات*، فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی، بر مبنای تفکیک خواجه نصیر معنای دقیق‌تری از چستی سنخیت علت و معلول ارائه می‌کند:

اگر مؤثر و فاعل در رابطه با اثر و فعلی که قرار است از او صادر شود، خصوصیتی نداشته باشد (که به واسطه این خصوصیت آن اثر و فعل از او صادر شود) هیچ‌گاه چنین اثری از او صادر نمی‌شود و این خصوصیت امری وجودی است و علم به وجود آن ضروری است. (ما این معنا از سنخیت را معنای حداقلی سنخیت

می‌نامیم) حال اگر آن خصوصیت نفس آن علت واحد باشد چنان که در مورد واجب الوجود چنین است، در این صورت از این علت واحد جز اثر واحد صادر نخواهد شد و این چیزی است که شارح (خواجه نصیر) از آن به صدور غیر اضافی تعبیر کرده است (۱۳۸۱: ۱۸۸).

البته قطب‌الدین رازی تعبیر صدور غیر اضافی خواجه نصیر را امری می‌داند که در عرف و اصطلاح قوم (فلسفه رایج) یافت نمی‌شود و امری غیر معقول است. لذا خود پیشنهاد می‌کند که معنای دوم از صدور را که محقق طوسی آن را اضافی نامیده بود با اصطلاح «حیثیت صدور» و معنای اول را با اصطلاح «صدور» به کار بریم و تأکید می‌کند که مراد از حیثیت صدور همان خصوصیتی است که برای علت منظور است که امری اضافی نیست (بلکه امری وجودی است) (همان).

پس از خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی و تا ظهور مکتب حکمت متعالیه، عمده مباحثی که فیلسوفان در این باره مطرح می‌کردند، تقریباً شرح و توضیح همان مطالب ابن سینا، طوسی و رازی بود. همچنین با رکود جریان تفکر فلسفی و فلسفی شدن کلام اسلامی و راه یافتن این مباحث به آثار متکلمان و با توجه به اینکه نگاه متکلمان در این گونه مباحث نگاهی انتقادی است، بیشتر همت فیلسوفان متوجه پاسخ به اشکالات و شبهات منتقدان و متکلمان در این باره گردید.

برجسته‌ترین اندیشمند فیلسوف پس از جریان رکود تفکر فلسفی میرداماد است که از نظر فلسفی قرابت زیادی با خواجه نصیر طوسی دارد. توجه او به آثار و اندیشه‌های خواجه و قطب‌الدین رازی در این باره شایان توجه است. میرداماد که به نظر می‌رسد نخستین فیلسوفی است که تصریح می‌کند اساس قاعده الواحد مبتنی بر اصل سنخیت علت و معلول و وجود خصوصیتی در علت در مقایسه با معلول خاص آن است، در توضیح این خصوصیت می‌گوید:

مراد از خصوصیت مذکور آن است که علت بنفسه، خاستگاه وجوب ترتب معلول به خصوصش بر خودش و انبعاث و فیضانش از خودش شود (۱۳۷۴: ۳۵۹).

میرداماد این خصوصیت را ذاتی دانسته و آن را ملاک و میزان تصحیح علیت و

معلولیت بین جاعل و مجعول معرفی کرده است (همان). البته وی در این قسمت توضیحی انتقادی درباره گفتار خواجه نصیر در تفکیک معنای صدور اضافی و صدور غیر اضافی یا حقیقی دارد و معتقد است که صدور غیر اضافی نیز خود دو قسم است:

۱- صدور غیر اضافی به همان معنایی که خواجه نصیر گفته است یعنی علت (واجب الوجود) به گونه‌ای باشد که صدور معلول اول از آن وجوب یابد. این معنا از صدور غیر اضافی و علت صدور مقدم بر ذات معلول و علت صدور اضافی است که فرع وجود متضایفان است. در عین حال این معنا از صدور بر خلاف گفته خواجه نصیر عین ذات حق نیست بلکه مؤخر از ذات باری تعالی و علت واحد محض است و در حقیقت لازم ذات باری تعالی است.

۲- علت صدور غیر اضافی که عین ذات حق است، عبارت است از بودن ذات فعال باری تعالی به گونه‌ای که صدور تمام نظام خیر و وجود به سبب او وجوب یابد. بنابراین آن معنایی از صدور غیر اضافی که عین ذات حق است، نه لازم ذات او، همین معنای دوم از صدور غیر اضافی است که همان حیثیت وجوب افاضه جمیع خیرات به نحو بالذات است و نه معنای اول از صدور غیر اضافی که به حسب خصوصیت ذات معلول خاصی بود. بنابراین آنچه به حسب خصوصیت ذات معلول اول می‌باشد در حقیقت لازم نفس باری تعالی است نه عین ذات او (همان: ۳۶۱).

### سنخیت علت و معلول از دیدگاه ملاصدرا و حکمت متعالیه

صدرالمتألهین شیرازی، شاگرد میرداماد و مؤسس حکمت متعالیه، با رد تفکیک استادش این دو معنا را یکی می‌داند و عین ذات حق می‌شمارد (۱۴۱۰: ۳/۲۲۵). ملاصدرا با احاطه بر تمام جریانها و نحله‌های فکری متقدم بر خود، سعی می‌کند از نکات مثبت و مفید آنها در نظام فلسفی خویش بهره گیرد. به علاوه روش او در طرح مباحث بنا به اظهار خودش به گونه‌ای است که ابتدا برای سهولت تعلیم تا مراحل با جمهور فلاسفه متقدم همگام می‌شود و سپس با تحلیلهایی که مبتنی بر فلسفه اصالت وجودی خاص اوست و با حفظ اصطلاحات قوم، بحث را تعمیق و در

برخی موارد متحول می‌کند و در نهایت موضع رسمی خویش را اعلام می‌کند (همان: ۸۴/۱).

این نکات روش‌شناختی را در اکثر مطالب حکمت متعالیهٔ ملاصدرا و از جمله در بحث مناسبت یا سنخیت علّت و معلول می‌توان دید. ملاصدرا در این بحث از آثار و اندیشه‌های فلاسفه، متکلمان و عرفای متقدم بهره می‌برد و مطالبی را از آنها در تبیین بحث استفاده می‌کند.

ملاصدرا همانند فیلسوفان پیش از خود تأکید می‌کند که «علّت موجب در مقایسه با معلولش باید واجد خصوصیتی باشد که این خصوصیت برای همین علّت در مقایسه با معلول دیگر مشاهده نشود یا علّت دیگر در مقایسه با این معلول چنین خصوصیتی نداشته باشد. این خصوصیت مبدأ ایجاب معلول معین و خاص و منشأ فیضان و انبعاث آن است. مراد از خصوصیت و حیثیت در اینجا معنایی مصدری همچون سایر معانی مصدری نیست که با تعدد طرف اضافه متعدد شوند بلکه مبدأ خاص است که به جوهر ذات و حاق تعینش مصداق این حیثیت و خصوصیت مذکور است (همان: ۲۰۸).

او در جای دیگر می‌گوید:

مراد از خصوصیت در اینجا آن چیزی است که مبدأ و جوب یافتن و تخصیص صدور معلول معین از علّت است و تعبیر به خصوصیت به جهت ضیق عبارت است. به عبارت دیگر مراد از خصوصیت مصداق این مفهوم و ملاک صدق آن می‌باشد و چنین چیزی در حالت صدور معلول اول از واجب الوجود لازم است که عین ذاتش باشد (همان: ۲۲۰).

از نظر صدرالمألهین «مصدر حقیقی و واقعی همین خصوصیت است که در علّت است و از این خصوصیت با تعابیر مختلفی یاد شده است چنان که گاهی با لفظ «صدر»، گاهی با لفظ «مصدریت» و گاهی با عبارت «کون العلة بحیث يجب عنها المعلول» یاد شده است. البته باید به یاد داشت این خصوصیت امری اضافی نیست بلکه امری مخصوص است که به سبب آن هر علّتی به معلول خاص و معین ارتباط می‌یابد و چنین خصوصیتی امری وجودی و متقدم بر معلول و نیز اضافه‌ای

که عارض بر آن خصوصیت و معلول می‌شود، می‌باشد. این خصوصیت از این دو حال خارج نیست: گاهی خود همان علت و ذات علت است هنگامی که علت به نفس ذاتش باشد و گاهی نیز زائد بر ذات علت است (همان: ۲۰۴/۷-۲۰۵).

ملاصدرا در بحث قاعده الواحد نیز به مسئله تناسب علت و معلول می‌پردازد و بر اساس همین تناسب استدلالی را بر قاعده الواحد ترتیب می‌دهد و می‌گوید: باید میان علت افاضه کننده وجود و معلولش ملائمت و مناسبتی باشد به گونه‌ای که آن علت با موجودات دیگر چنین مناسبتی نداشته باشد؛ مانند مناسبت آتش با سوزاندن، آب با برودت و خورشید با پرتوافشانی. لذا این مناسبت را میان آتش با برودت، آب با حرارت و زمین با پرتوافشانی نمی‌بینیم.

او سپس با تفسیر ملائمت به «مشابهت» بیان می‌دارد:

مشابهت هم نوعی «مماثلت» در صفت است و در واقع اتحاد در حقیقت است که اگر این اتحاد بین دو وصف ملاحظه شود مماثلت است و اگر بین دو موصوف ملاحظه شود مشابهت است و مرجع مشابهت نیز اتحاد در حقیقت است (همان: ۲۳۶/۷).

در عبارت آخر ملاصدرا درباره سنخیت سه نکته شایان توجه است: نخست اینکه دلیل ملاصدرا بر قاعده الواحد بر اساس وجود تناسب یا ملائمت میان علت و معلول دقیقاً همان استدلال سوم از استدلالهای چهارگانه فخر رازی در *المباحث المشرقیه* است که فخر رازی آن را ضعیف می‌داند و شرح آن گذشت. نکته دوم اینکه عبارات ملاصدرا در این قسمت با فلسفه اصالت وجودی او سازگاری ندارد و تفسیر او در این بخش از سنخیت علت و معلول بیشتر صبغه ماهوی دارد تا صبغه وجودی. نکته آخر اینکه بیان ملاصدرا در استدلال بر قاعده الواحد و تفسیر سنخیت بیشتر جنبه خطابی دارد و بیانی برهانی نیست چنان که علامه طباطبایی در تعلیقه خود بر *الاسفار* به آن اشاره کرده است:

زیرا اگر مراد از مشابهت و مماثلت معنای اصطلاحی آنها باشد که همان اتحاد در کیف است به اتحاد در ماهیت نوعی برمی‌گردد در حالی که چنین چیزی را درباره واجب الوجود و هیچ علت بسیط جوهری نمی‌توان بیان کرد (همان: ۲۳۶/۷، پاورقی ۱).

نیز ملاصدرا در جایی دیگر در تبیین سنخیت علت و معلول به نقل از عرفا می‌گوید:

هر معلولی از نظر طبیعتش مرکب از دو بعد است: بعدی که به سبب آن مشابه و حاکی از علت و فاعلش است و بعدی که با آن مابین و منافی فاعل است (همان: ۴۲۰/۲).

این گفتار یکی از مبانی مهم عرفان نظری در بحث تجلی محسوب می‌شود که عرفا تحت عنوان دو اصل «الشیء لا یصدر عنه ولا یثمر ما یضاده» و «الشیء لا یظهر عنه ما یشابهه کل المشابهة» از آن استفاده کرده‌اند (ر.ک: قونوی، ۱۳۶۲: ۲۳-۲۸). البته ریشهٔ این بحث را می‌توان در فلسفهٔ نوافلاطونی و گفتار پروکلس، از پیروان و شارحان برجستهٔ فلسفهٔ نوافلاطونی، دید که در بحث تاریخچهٔ اصل سنخیت و ریشهٔ آن در فلسفهٔ یونان از آن یاد کردیم.

دربارهٔ رابطهٔ این دو اصل با قاعدهٔ سنخیت علت و معلول می‌توان گفت:

همواره اثر شیء نسبت به خود شیء از یک جهت قریب است و از یک جهت بعید؛ یعنی از جهت اینکه اثر شیء نمی‌تواند متناقض و متضاد با خود شیء باشد، قریب است و از جهت اینکه اثر شیء نمی‌تواند مشابهت کامل با خود شیء داشته باشد، بعید است و این همان چیزی است که حکما آن را معتبر دانسته‌اند و به عنوان لزوم سنخیت بین علت و معلول از آن بحث کرده‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۲: ۳۲۵/۲).

در تبیین تفاوت سنخیت علت و معلول در فلسفه با عرفان باید به یک نکته توجه داشت و آن اینکه «سنخیتی که در فلسفه مولد و مقارن با جهت بوده و مصحح ربط هر علت با معلول خاص خود می‌باشد (به نحوی که به یک وجود واحد بسیط الحقیقه بیش از یکی را نمی‌توان نسبت داد) در عرفان بدین صورت مطرح نشده است؛ چرا که در عرفان ظهور و تجلی مطرح است نه علت. به عبارت دیگر «نسب» در عرفان به وجود آورندهٔ «جهات وجودی» به معنای فلسفی آن نیستند (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۳۲۵).

عباراتی را که از ملاصدرا در باب سنخیت علت و معلول نقل کردیم، می‌توان از

جمله مواردی دانست که وی در آنها با اندیشه‌های فلاسفه، متکلمان و عرفای پیش از خود همراه شده است و هم‌زبان با آنها سخن گفته است. اما سنخیت علّت و معلول در قالب حکمت متعالیه چهره‌ای نوین یافته است. بنا بر اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن و نیز امکان فقری که بر اساس آن وجود علّت و معلول به وجود مستقل و رابط تحویل می‌یابد، سنخیت و تناسب علّت و معلول معنایی جدید پیدا می‌کند. از نظر ملاصدرا وجود هر معلولی از لوازم ذات علّت آن است (۱۴۱۰: ۱۷۷/۷) و واقعیت هر علّتی کامل‌تر از واقعیت معلولش و واقعیت هر معلولی ناقص‌تر از واقعیت علّتش می‌باشد. به عبارت دیگر محال است واقعیت علّت و واقعیت معلول حقایقی متباین باشند بلکه هر دو از یک سنخ حقیقتند و علّت، تمام حقیقت معلول را در بر دارد (همان: ۱۵۸) و چون تمام کمالات وجودی به وجود برگشت می‌کند و حقیقت وجود منبع تمام خیرات و کمالات است، لذا هر کمالی که در هر یک از موجودات وجود داشته باشد، اصل حقیقت آن کمال در علّت آن موجود به نحو اعلی و اتم موجود است (همان: ۲۶۹/۶).

با توجه به عبارات فوق در باب چیستی سنخیت علّت و معلول در حکمت متعالیه می‌توان چنین گفت:

کمالات وجودی در شدت و ضعف و تمامیت و نقص تابع اصل وجودند و هر معلولی در مرتبه علّت به وجودی اعلی و اتم تحقق و تقرر دارد که به مناسبت این حیثیت و جهت از علّت صادر می‌شود که از این معنا گاهی به وجوب سابق بر وجود معلول و گاهی از آن به سنخیت تعبیر می‌شود (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۴۶۰).

البته تفسیر مذکور از چیستی سنخیت آشکارا در عبارات ملاصدرا نیامده و این مطلب بعدها به همت شارحان مکتب او تبیین می‌گردد.

پس از صدرالمتهلین و در میان شارحان و طرفداران حکمت متعالیه، مسئله سنخیت علّت و معلول بیشتر مورد توجه قرار گرفت. این امر به دلیل مخالفت گروهی از فیلسوفان رقیب و مخالف حکمت متعالیه (یعنی جریان مکتب ملارجعلی تبریزی) و نیز محدثان و متکلمان با مسئله سنخیت علّت و معلول بود که البته در برخی موارد از تفسیر و برداشت نادرست آنها از این مطلب در حکمت متعالیه نشئت می‌گرفت.

در عصر حاضر بیش از همیشه به مسئلهٔ سنخیت توجه شده است. به نظر می‌رسد شهید مطهری برای نخستین بار به تفکیک اصل علیت از دو فرع مهم آن یعنی ضرورت و سنخیت پرداخته است و گرچه بحث ضرورت علی و معلولی به عنوان یکی از فروع قانون علیت به گونهٔ مستقل مورد توجه فیلسوفان قبل از وی بوده است، هیچ‌گاه به اصل سنخیت به طور مستقل به عنوان یکی از فروع قانون علیت توجه نشده و همواره ذیل قاعدهٔ الواحد، در مقام یکی از دلایل و مبانی قاعدهٔ مذکور بررسی گردیده است.

شهید مطهری دربارهٔ اهمیت این تفکیک چنین می‌گوید:

ما در بیانات خودمان اصل کلی علیت را از دو قانون دیگر فرعی که آنها را با نام سنخیت و جبر علی و معلولی خواندیم، مجزا ساختیم ولی در بیانات بسیاری از دانشمندان این تجزیه به عمل نیامده و همین عدم تجزیه به نوبهٔ خود موجب اشتباهات و سوء استنباطاتی شده است و احیاناً دیده می‌شود برخی دانشمندان به قانون علیت حمله کرده‌اند و پس از دقت معلوم شده که حملهٔ آنان به اصل علیت کلی نیست بلکه به یکی از دو قانون منشعب از اصل علیت یا به سایر قوانین منشعب از آن است (۱۳۷۱: ۶۵۳/۶).

ایشان همچنین در بیان چیستی سنخیت می‌نویسد:

اصل سنخیت را اگر با زبان ساده بخواهیم بیان کنیم باید این طور تعریف کنیم: از علت معین فقط معلول معین صادر می‌شود و معلول معین فقط از علت معین صحت صدور دارد (همان: ۶۷۲).

چنان که گفته شد در عصر حاضر بیش از همیشه به مسئلهٔ سنخیت توجه شده است و این اقبال باعث گردیده است که تعابیر مختلف و گاه متفاوتی دربارهٔ چیستی سنخیت و تبیین آن ارائه گردد. در زیر چند نمونه از تفاسیر مختلف امروزی را در این باره می‌آوریم:

- مقصود از سنخیت ذاتی میان علت و معلول آن است که هر علتی از آنجا که افاضه‌کنندهٔ هستی معلول و کمال وجودی آن است، در رتبهٔ عالی‌تری واجد کمال معلول خود می‌باشد یعنی یک حیثیت واحدی هست که مرتبهٔ نازلۀ آن در معلول وجود دارد و مرحلهٔ کاملۀ آن در علت یافت می‌شود (شیروانی، ۱۳۷۴: ۳۲۵).

- آن خصوصیتی که موجب افاضه وجود معلول از ناحیه علت می‌شود، از آن تعبیر به اصل سنخیت می‌شود. لازمه وجود چنین خاصیتی در علت، تسامخ و یکنواختی وجودات علت و معلول است، بدین معنا که هر چه در معلول در صفات کمال یافت می‌شود به طریق اولی باید در علت نیز یافت شود لکن اقوی از آن (قراملکی، ۱۳۷۵: ۷۴).

- تعبیر دقیق از قانون سنخیت علی و معلولی چنین است: علل معین خودبه‌خود معلولهای معینی را می‌توانند به وجود آورند و معلولهای معین نیز خودبه‌خود از علل معینی می‌توانند به وجود آیند (عبودیت، ۱۳۸۰: ۱۹۶).

نکته شگفت‌انگیز اینکه برخی در چارچوب حکمت متعالیه می‌اندیشند اما تفسیری ماهوی از سنخیت علت و معلول ارائه کرده، می‌گویند: به همین سان جهات دیگری غیر از وحدت و کثرت نیز در سنخیت ملحوظ می‌گردد و ساده‌ترین آنها ملاحظه خواص صوری و عوارض اشیاست و تناسب بین جنس و نوع علت و معلول نیز به طریق اولی ضرورت دارد (طاهری، ۱۳۷۶: ۲۹۳).

استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی با اشاره به تعابیر و تفاسیر مختلف قاعده سنخیت علت و معلول در آثار اندیشمندان مسلمان می‌نویسد:

حکمای الهی از قدما و متأخرین از این معنا (سنخیت) با عبارات مختلف تعبیر نموده‌اند از جمله:

- فعل کلّ فاعل فهو مثل طبیعت

- هر معلولی قبل از وجود خارجی باید یک نحوه تحققی در وجود علت داشته باشد.

- مرتبه و ذات علت باید مقتضی وجود معلول باشد.

- هر معلول امکانی تا به مقام وجود نرسد و جمیع انحاء عدمش از ناحیه علت مسدود نگردد، خارجیت پیدا نمی‌نماید (وجود قبل از وجود خارجی) (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۲۷۴).

استاد مصباح یزدی ضمن تذکر این مطلب که «منظور از سنخیت در اینجا مشابهت عرفی نیست بلکه اصطلاح فلسفی خاص است که احياناً در بعضی جاها با مشابهت عرفی شباهت دارد» (۱۳۷۵: ۱۶۷)، در چستی سنخیت گفته‌اند:

سنخیت اینجا رابطهٔ خاصی است میان دو وجود. به عبارت دیگر سنخیت رابطهٔ خاصی است میان موجودات معینی؛ و به بیان دیگر باید میان علّت و معلول مناسبت خاصی وجود داشته باشد که از آن به سنخیت علّت و معلول تعبیر می‌شود (۶۸/۲: ۱۳۸۸).

اما نکتهٔ مهم ایشان در این بحث آن است که میان سنخیت در دو حوزهٔ علل مادی و علل مجرد تفکیک قائل شده‌اند و در تبیین سنخیت در این دو حوزهٔ متفاوت چنین گفته‌اند:

سنخیت بین علّت هستی‌بخش (که مصداق این علّتها فقط مجردات را شامل می‌شود) و معلول آن به این معناست که علّت کمال معلول را به صورت کامل‌تری داراست و به تعبیر دیگر هر معلولی از علّتی صادر می‌شود که کمال آن را به صورت کامل‌تری داشته باشد اما چنین سنخیتی میان علّتهای مادی و اعدادی و معلولهایشان وجود ندارد؛ زیرا آنها اعطاکننده و افاضه‌کنندهٔ وجود نیستند بلکه تأثیرات آنها محدود به تغییراتی در وجود معلولها می‌باشد و با توجه به اینکه هر چیزی موجب هر گونه تغییری نمی‌شود اجمالاً به دست می‌آید که نوعی مناسبت و سنخیت بین آنها هم لازم است (همان: ۶۹).

### جمع‌بندی بحث چیستی سنخیت علّت و معلول

به نظر می‌رسد با در نظر گرفتن مطالبی که فیلسوفان و اندیشمندان مسلمان در بحث از چیستی سنخیت گفته‌اند بتوان تفسیری ارائه کرد که جامع همهٔ آنها باشد. با توجه به این مطلب که اصل علّیت، مدعی وجود رابطهٔ واقعی و حقیقی و نه اعتباری و قراردادی میان دو موجود و دو واقعیت (تلّقی فلسفهٔ مشاء از علّیت) یا دو مرتبه از مراتب حقیقت واحد وجود (دیدگاه حکمت متعالیه دربارهٔ علت و معلول) است، این رابطه سه مفهوم کلیدی و اساسی دارد: ۱- مفهوم صدور یا توقف؛ ۲- مفهوم وجوب یا ضرورت؛ ۳- مفهوم سنخیت یا تناسب.

بر این اساس مفهوم سنخیت یا تناسب علّت و معلول در ارتباط با همان واقعی و حقیقی بودن رابطهٔ میان علّت و معلول معنا می‌یابد؛ یعنی از آنجا که رابطهٔ علّیت رابطه‌ای واقعی و حقیقی است و نه اعتباری، باید علّت واجد خصوصیتی باشد که به

سبب آن معلول خاصی به آن انتساب می‌یابد. وجود همین خصوصیت مذکور در علّت، مقتضی صدور معلول خاصی از آن و یا پیدایش و توقف اثر خاصی بر آن است. ما این تفسیر از سنخیت را تفسیر حداقلی می‌نامیم که پذیرفته عموم حکما و اندیشمندان است.

حال با عنایت به اینکه در حکمت متعالیه رابطه وجود علّت و معلول از دو وجود مستقل به یک وجود مستقل و یک وجود رابط تحویل می‌یابد (علّت و معلول دو مرتبه از مراتب حقیقت واحد وجودند) و بر این اساس وجود معلول مرتبه نازل وجود علّت است و معلول به وجودی اعلی و اتم در علّت خود تحقق دارد، همین تحقق وجود معلول به نحو اعلی در وجود علّت در واقع همان خصوصیت مذکور است و چون بازگشت همه کمالات به اصل وجود است، می‌توان گفت علّت، کمالاتی را به معلول افاضه می‌نماید که خود به نحو کامل تری آنها را داراست. این تفسیر را معنای حداکثری از سنخیت می‌نامیم که تنها در پرتو مبانی حکمت متعالیه معنا می‌یابد و از نوآوریهای ملاصدرا و شارحان مکتب اوست.

البته در اینجا نیز می‌توان تمایز و تفکیکی را در نظر گرفت بدین صورت که سنخیت علّت و معلول را از دو زاویه نگریست:

۱- گاهی اصطلاح سنخیت علّت و معلول را به کار می‌بریم البته با تأکید بر علّت در رابطه دو سویه علّت و معلول. در این صورت سنخیت بدین گونه تفسیر می‌شود که در وجود علّت باید خصوصیتی باشد که یک علّت خاص به واسطه آن خصوصیت، علّت یک معلول خاص گردد.

۲- گاهی نیز اصطلاح سنخیت علّت و معلول را با تأکید بر وجود معلول استفاده می‌کنیم که در این حالت نیز مرادمان از سنخیت آن است که در معلول خصوصیتی است که آن را به یک علّت خاص و ویژه مرتبط می‌سازد. این امر در حکمت متعالیه در حوزه علل هستی‌بخش بدین صورت تعبیر می‌شود که معلول هر کمالی را واجد باشد، همان کمال به نحو اعلی و اتم در وجود علّت تحقق دارد.

لازم به ذکر است که تفاسیر مذکور از سنخیت درباره سنخیت علت فاعلی وجودبخش (فاعل الهی) و معلول آن صادق است. درباره سنخیت مابقی علل ناقصه

(علت مادی، علت صوری، علت غایی و فاعل تحریکی) و معلولهای آنها به طور اجمال می‌توان گفت که سنخیت در این موارد بدان معناست که هر علتی معلول خاص خود را دارد. به عبارت دیگر چنین نیست که هر علتی هر معلولی را در پی داشته باشد و هر معلولی به هر علتی تعلق داشته باشد بلکه علّیت رابطه‌ای خاص میان موجوداتی معین است. در این باره در ادامه بیشتر سخن خواهیم گفت.

### گسترهٔ سنخیت علّت و معلول

چنان که گفته شد سنخیت میان علّت و معلول را باید در دو حوزهٔ متفاوت بررسی کرد که عبارتند از:

۱- حوزهٔ علل هستی‌بخش (علّت فاعلی وجودبخش) که مصادیق آن در ناحیهٔ علّت فقط شامل مجردات می‌گردد و در ناحیهٔ معلولها، هم شامل معلولهای مجرد و هم شامل معلولهای مادی می‌شود.

۲- حوزهٔ علل تحریکی یا علل مادی (فاعل طبیعی) که مصادیق آن در هر دو ناحیهٔ علّت و معلول شامل موجودات عالم طبیعت می‌گردد.

با در نظر گرفتن تفکیک فوق دیدگاههای مختلف اندیشمندان مسلمان دربارهٔ قاعدهٔ سنخیت علّت و معلول را می‌توان با حصر عقلی به چهار دسته تقسیم کرد:

۱- عدم وجود سنخیت علّت و معلول و نامعتبر بودن آن در هر دو حوزه  
 ۲- معتبر بودن سنخیت علّت و معلول در حوزهٔ علل هستی‌بخش و نامعتبر بودن آن در حوزهٔ علل مادی

۳- معتبر بودن سنخیت علّت و معلول در حوزهٔ علل مادی و عدم اعتبار آن در حوزهٔ علل هستی‌بخش

۴- معتبر بودن سنخیت علّت و معلول در هر دو حوزهٔ علل مادی و علل مجرد  
 به نظر می‌رسد در میان حالت‌های چهارگانهٔ فوق، تنها فرض دوم موضع رسمی هیچ جریان فکری خاصی نباشد و بقیهٔ فرضها طرفدارانی به شرح زیر دارد:

۱- با اندکی تسامح، فرض اول را می‌توان دیدگاه بسیاری از متکلمان، به ویژه اشاعره دانست. به اختصار باید گفت که اشاعره فاعل وجودبخش و مؤثر حقیقی را

منحصر به خدا می‌دانند و در میان مخلوقات به علّت، حتی با عنوان «ما به الوجود» نیز معتقد نیستند. آنان درباره علّیت خداوند تصویری متفاوت از عرف فیلسوفان ارائه می‌کنند و حتی خدا را نیز فاعل مختار می‌نامند. از این رو می‌توان آنان را از معتقدان فرض اول دانست؛ چه آنان با نفی علّیت بحث سنخیت را بی‌معنا می‌دانند، هرچند نظریه بدیل و رقیبی در ارتباط با سنخیت علّت و معلول ارائه کرده‌اند که به نظریه عادت نامبردار است.

۲- فرض سوم دیدگاه همه کسانی است که وجه اشتراک آنها اعتقاد به الهیات تنزیهی است. البته اگر خواسته باشیم سخن خود را دقیق‌تر بیان کنیم باید میان افراد مختلف این دسته نیز تفکیک قائل شویم. توضیح آنکه در میان این گروه کسانی به کلی سنخیت را در عالم مجردات نفی می‌کنند. اینان معتقدند که اصل سنخیت در حد امکان استعدادی و استعداد قابل توجه و تبیین است و از آنجایی که جایگاه استعداد جهان محسوس و مادی است، تعمیم آن به جهان مجردات و حتی به علّیت خداوند نیازمند دلیل است و اساساً اصل سنخیت با فاعلیت الهی سازگار نمی‌باشد (یثربی، ۱۳۸۸: ۶۱۲). گروه دیگر این دسته شامل کسانی‌اند که با توجه به روایات دال بر مابینت میان خداوند و مخلوقات، سنخیت میان خدا (علّت) و مخلوقات (معلول) را با تفسیری که خود از سنخیت دارند، نفی می‌کنند و در این حوزه به دفاع از مابینت میان خدا و خلق می‌پردازند. گروه اخیر که در واقع مهم‌ترین و برجسته‌ترین مخالفان سنخیت به شمار می‌روند، جریانات مختلفی را در بر می‌گیرند که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

الف. جریان مکتب ملارجبعلی تبریزی، شامل متفکرانی چون ملارجبعلی تبریزی، قاضی سعید قمی، علیقلی بن قرچغای خان و محمدصالح مازندرانی. ملارجبعلی تبریزی فیلسوف برجسته عصر صفوی بود و جریان فلسفی او رقیب حکمت متعالیه در آن عصر به شمار می‌رفت. اگرچه این جریان در آن عصر جریان برجسته و اصلی فلسفه اسلامی شناخته می‌شد، با رواج حکمت متعالیه رو به افول گرایید. این جریان هنوز هم به حیات خود ادامه می‌دهد.

ب. جریان پیرو شیخ احمد احسائی که از پیروان آن با نام «شیخیه» یاد می‌شود.

ج. گروهی از اندیشمندان اصولی نجف چون آیه‌الله میرزای نایینی، آیه‌الله خویی و علامه جعفری که به ترتیب میان آنها رابطهٔ استاد و شاگردی برقرار است. ایشان در ضمن مباحث اصولی و فلسفی خود به بحث علیت و فروع آن پرداخته و آن را نقد کرده‌اند.

د. جریان پیرو میرزامهدی اصفهانی که با عنوان مکتب تفکیک یاد می‌شود. به نظر می‌رسد هم میرزامهدی اصفهانی و هم آیه‌الله خویی که به ترتیب از شاگردان دورهٔ اول و دوم درس اصول آیه‌الله نایینی بوده‌اند، در نگاه انتقادی به اصل علیت و فروع آن از استاد خود اثر پذیرفته‌اند.

۳- فرض چهارم یعنی معتبر بودن سنخیت علّت و معلول در هر دو حوزهٔ علل مادی و علل مجرد را می‌توان دیدگاه رسمی فلسفهٔ اسلامی به شمار آورد. منظور ما از فلسفهٔ اسلامی در اینجا سه نظام فلسفی مهمّ، اشراق و حکمت متعالیه است. صرف نظر از تفاوتها و اختلافهای هر یک از این نظامهای فلسفی در مسائل فلسفی و به ویژه در بحث علیت و به تبع آن سنخیت علّت و معلول، در همهٔ این مکاتب فلسفی بر سنخیت علّت و معلول تأکید می‌شود. البته بررسی میزان موفقیت هر یک از نظامهای فلسفی در تبیین قاعدهٔ سنخیت علّت و معلول، و پایبندی آنها به لوازم این قاعدهٔ مهمّ فلسفی، نیازمند بحثی مستقل است.

همچنین بحث از گسترهٔ سنخیت علّت و معلول را می‌توان به گونهٔ دیگری مطرح ساخت و آن اینکه با توجه به تقسیم‌بندیهای مختلف علّت از جمله تقسیم علّت به علّت تامه و ناقصه، و تقسیم علل ناقصه به علّت فاعلی، غایی، مادی و صوری و نیز تقسیم علّت به علّت قریب یا بعید، حقیقی یا معد، و واحد یا کثیر، این سؤال مطرح است که مراد فیلسوفان مسلمان از اعتبار قاعدهٔ سنخیت علّت و معلول، در همهٔ اقسام علل و معلولهای آن است یا در برخی از اقسام آن؟ در این میان آنچه بیش از همه شایستهٔ توجه است، علّت تامه و علّت ناقصه و اقسام آن است و اینکه آیا قاعدهٔ سنخیت همچون فرع مهمّ دیگر قاعدهٔ علیت صرفاً در ارتباط با علّت تامه و معلول آن مطرح است یا اینکه سنخیت در ناحیهٔ علل ناقصه مصداق دارد و اگر در حوزهٔ علل ناقصه است آیا در تمام اقسام آن است یا برخی از آن یا اینکه چنان که برخی

گفته‌اند قاعده سنخیت علی و معلولی هم در علت تامه و معلولش و هم در اقسام علل ناقصه اعم از فاعلی، مادی، غایی و صوری صادق است (عبودیت، ۱۳۸۰: ۱۹۲). در ادامه به این مسائل می‌پردازیم.

### اثبات سنخیت و تبیین آن در فلسفه اسلامی

مهم‌ترین و اساسی‌ترین استدلالی که بر وجود سنخیت میان علت و معلول شده است، در قالب یک قیاس استثنایی به شکل زیر بیان می‌شود:

۱- اگر سنخیت میان علت و معلول معتبر نباشد، آنگاه لازم می‌آید هر چیزی علت هر چیزی شود و نیز هر چیزی معلول هر چیزی گردد.

۲- لکن تالی باطل است؛ یعنی چنین نیست که هر موجودی علت هر موجود دیگر شود و یا هر موجودی معلول هر موجود دیگر باشد.

نتیجه: سنخیت میان علت و معلول معتبر است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۲۴: ۲۱۵).

با توجه به اینکه سنخیت بیانگر رابطه‌ای خاص میان علت و معلول است که بر اساس آن هر علتی با معلولی خاص و هر معلولی با علتی خاص ارتباط می‌یابد و همچنین با توجه به این نکته که سنخیت علت و معلول را می‌توان یک بار با ملاحظه علت و بار دیگر با ملاحظه معلول بررسی کرد، استدلال بر وجود سنخیت را نیز می‌توان یک بار با ملاحظه علت و با تأکید وجود علت و بار دیگر با ملاحظه معلول و تأکید بر وجود معلول تنظیم کرد. اما استدلال بر اصل سنخیت با ملاحظه علت به قرار زیر است:

۱- اگر در وجود علت خصوصیتی نباشد که بر اساس آن معلولی خاص از آن پدید آید، در این صورت ترجیح بلامرّجّح لازم می‌آید.

۲- ترجیح بلامرّجّح باطل است.

نتیجه: علت باید خصوصیتی داشته باشد که به سبب آن علت معلولی خاص گردد.

در بیان ملازمه مقدمه اول باید گفت که اگر در وجود علت خصوصیت و جهت مذکور موجود نباشد، هیچ ضرورت و رجحانی ندارد که معلولی خاص از آن پدید

آید. بنابراین اگر در این حالت امری خاص از آن حاصل شود در حالی که می‌توانست اموری غیر از آن امر خاص از آن پدید آید، این خود مصداق بارز ترجیح بلا مرجح است.

اما استدلال بر وجود سنخیت با ملاحظه و تأکید بر وجود معلول به شرح زیر است:

۱- اگر در هر معلولی ویژگی و خاصیتی نباشد که آن را به یک علت خاص مرتبط سازد، مستلزم آن خواهد بود که هر معلولی از هر علتی صادر شود یا هیچ چیز از هیچ چیز پدید نیاید.

۲- لکن تالی باطل است.

نتیجه: در هر معلولی خاصیتی وجود دارد که آن را به علت خاص خودش مرتبط می‌سازد.

ملازمهٔ مقدمهٔ اول آشکار است؛ زیرا اگر در وجود معلول خصوصیتی نباشد که آن را به علتی خاص ارتباط دهد، مستلزم آن است که این معلول بتواند از هر علت دیگری صادر شود و رابطه‌ای خاص با هیچ علتی نداشته باشد یا اینکه اصلاً چیزی از چیزی صادر نگردد؛ چون هیچ خاصیتی در یک شیء معلول نیست تا آن را به یک علت خاص مرتبط سازد.

اما بطلان تالی نیز با مشاهده و وجدان آشکار می‌شود؛ زیرا ما واقعیت ارتباط میان اشیا و وابستگی برخی از آنها را به برخی دیگر به نحو نظام‌مند می‌بینیم. لذا عقل با کمک ادراکات تجربی و حسی بر باطل بودن تالی حکم می‌کند.

دربارهٔ استدلال مزبور چند نکته شایان توجه است:

۱- استدلال فوق با مبانی مکاتب مختلف فلسفه اسلامی، اعم از مشاء، اشراق و حکمت متعالیه سازگار است.

۲- این استدلال سنخیت میان علت و معلول را در محور همهٔ علل ناقصه اثبات می‌کند. از این رو با تفکیک علل به تبیین این مطلب می‌پردازیم:

الف. سنخیت علت فاعلی وجودبخش و معلول: در این باره باید گفت که

این استدلال بیش از همه ناظر به سنخیت علت فاعلی هستی‌بخش و معلول آن است.

ب. سنخیت علت فاعلی تحریکی و معلول آن: بر اساس استدلال فوق می‌توان گفت که در جهان طبیعت هر چیزی موجب هر گونه تغییری و یا ایجاد هر صفتی در چیزی نمی‌شود.

ج. سنخیت علت غایی و معلول: در این باره باید ابتدا میان غایت و علت غایی همان طور که ابن سینا در *الاشارات* و خواجه نصیر در شرح آن گفته‌اند تفاوت قائل شویم. خواجه با تفکیک علت غایی در دو حوزه مبدعات و محدثات تذکر می‌دهد از آنجا که علت نمی‌تواند متأخر از وجود معلول باشد، در افعال محدث در عالم مادی، غایت نمی‌تواند علت غایی باشد و این دو، دو شیء متفاوتند (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۶/۳) و غایت چیزی است که فعل به آن منتهی می‌شود اما علت غایی - که نسبت به فعل (معلول) علت غایی است، نه نسبت به فاعل - مقدم بر وجود فعل است و به تعبیر ابن سینا علت فاعلی که فاعلیت فاعل است، همان صورت علمی غایت است که به ماهیت و شیئی خود مقدم بر وجود فعل است (همان: ۱۵/۳-۱۶).

با توجه به نکات فوق باید گفت که علت غایی تنها در موجودات عالم و باشعور معنا دارد ولی غایت در مورد افعال همه فاعلها صادق است. حال با توجه به این تفکیک می‌توان گفت که در عالم مجردات علت غایی و غایت، وجودشان همراه هم است. در این حوزه از عالم هستی که علل (موجودات مجرد) غایتی و رای وجود خود ندارد و نیز مانع و سدّی در روند فاعلیت این علل خلل ایجاد نمی‌کند، به نحوی علت غایی با علت فاعلی یکی می‌شود؛ زیرا علت غایی با توجه به تصور ماهیت غایت در ذهن فاعل تبیین می‌گردد و از طرفی فاعلیت علل مجرد نیز با تعقل و علم به معلول تصویر می‌شود. بنابراین علت غایی به علت فاعلی ارجاع می‌یابد و این مطلبی است که ابن سینا به آن اشاره کرده است (همان). بدین نحو سنخیت علت غائی و معلول قابل تبیین است.

درباره سنخیت علت غایی و معلول در عالم طبیعت نیز چنان که گفته شد فاعلهای مادی دو دسته‌اند: دسته نخست فاعلهای فاقد علم و دسته دوم فاعلهای دارای علم. در مورد فاعلهای فاقد علم باید گفت که آنها علت غایی ندارند اگرچه غایت دارند. در مورد فاعلهای باشعور نیز می‌توان گفت که هر علت غایی معلولی

خاص دارد و این معلول که همان فعل و چیزی است که فعل به آن منتهی می‌شود، گاه با علت غایی یکی است که در این حالت می‌توان از سنخیت علت غایی و معلول دفاع کرد و گاهی نیز چنین نیست که در این صورت معلول اگرچه با علت غایی سنخیت ندارد، نسبت به آنچه منجر به آن شده است یعنی همان فاعل تحریکی، سنخیت دارد.

اگر خواسته باشیم از سنخیت میان غایت و فعل سخن بگوییم، در این صورت دیگر نیازی به تفصیل میان فاعلهای مختلف نیست و می‌توان چنین گفت: فعل چون صادر می‌شود در قیاس با صور گوناگون که برای آن تصور می‌شود، نسبتی یگانه و واحد ندارد؛ زیرا در این صورت قبول یکی از صور مستلزم ترجیح بلامرجح بوده و محال است. پس هر فعل را با صورتی خاص ربطی ضروری است (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۲۵۱/۲-۲۵۲).

اما به نظر می‌رسد تلقی دوم و اخیر از علت غایی صحیح نیست؛ زیرا علت در مقایسه با معلول باید هم متوقف علیه و هم متقدم باشد و علت غایی در تعبیر دوم که همان وجود عینی غایت در نظر گرفته شده، متأخر از وجود معلول (فعل) است. د. سنخیت علت صوری و معلول: با توجه به اینکه معلول علت صوری همان مرکب حاصل از صورت و ماده است، باید گفت که مطابق استدلال فوق هر صورتی معلولی خاص دارد و هر صورتی مقوم مرکبی خاص است. ه. سنخیت علت مادی و معلول: در این باره نیز باید گفت که هر ماده‌ای، علت مادی معلول (مرکب) خاصی است و چنین نیست که هر چیزی به هر چیزی تبدیل شود، بلکه باید گفت که همیشه هر معلولی از زمینه خاص و مناسب خود پدید می‌آید.

با در نظر گرفتن مطالب فوق به نظر می‌رسد با توجه به امکان استعدادی بتوان تبیینی پذیرفتنی از سنخیت در حوزه علل مادی در فلسفه اسلامی ارائه کرد. فیلسوفان مسلمان قاعده‌ای را مطرح می‌کنند مبنی بر اینکه هر حادث زمانی (مادی) مسبوق به ماده‌ای است که حامل قوه وجود آن حادث زمانی است (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۲۱۹-۲۲۰). بر این اساس در پیدایش هر حادث مادی دو امر و دو موجود (مستعد و

مستعد له) را مشاهده می‌کنیم. مستعد در حقیقت همان ماده‌ای است که حاصل قوه مستعد له است. حال برای تبدیل مستعد به مستعد له به شرایطی نیاز داریم تا مستعد به حالتی برسد که قوه موجود در آن به فعلیت برسد. بدین منظور فاعل تحریکی با ایجاد تغییر در ماده موجود (مستعد) شرایطی را فراهم می‌کند تا صورت نوعی متناسب با ماده موجود (مستعد) از جانب واهب الصور بر آن افاضه شود. با افاضه صورت نوعی جدید بر مستعد قوه موجود در آن به فعلیت می‌رسد.

حال اگر به دقت به فرایند مذکور توجه کنیم به غیر از مستعد و مستعد له، امور و عوامل دیگری را می‌بینیم. یکی از این عوامل فاعل تحریکی است که در نقش علت فاعلی زمینه را برای تغییر مستعد آماده می‌کند. عامل دیگر صورت (علت صوری موجود مرکب) است که پس از اینکه شرایط و زمینه لازم در مستعد فراهم آمد، از جانب واهب الصور افاضه می‌شود و مستعد له پدید می‌آید. بنابراین در این فرایندها چند علت را مشاهده می‌کنیم:

۱- علت مادی که در واقع همان ماده و مستعد در مقایسه با وجود مستعد له (موجود مرکب) است.

۲- علت صوری که همان صورت افاضه شده از سوی واهب الصور در مقایسه با وجود مستعد له است.

۳- علت فاعلی تحریکی که همان علت فاعلی مادی است و زمینه را برای تغییر مستعد آماده می‌کند.

۴- علت فاعلی وجودبخش که همان واهب الصور است و با اعطای صورت متناسب با مستعد، وجود مستعد له را پدید می‌آورد.

بنابراین به نظر می‌رسد با تبیینی که از فرایند پدید آمدن یک حادث مادی صورت گرفت، بتوان از سنخیت علت و معلول در حوزه علل مادی دفاع کرد و برای آن توجیهی معقول ارائه داد. معلول در جهان مادی (مستعد له) با علت خود (علت فاعلی تحریک‌بخش، علت مادی و علت صوری) سنخیت دارد به این معنا که «همیشه هر معلولی از زمینه خاص و مناسب خود پدید می‌آید» (یثربی، ۱۳۸۸: ۶۱۲) و چنین نیست که در عالم طبیعت هر چیزی موجب هر گونه تغییری شود (سنخیت

علت فاعلی تحریکی و معلول آن) و هر ماده‌ای قابلیت تبدیل شدن به هر چیزی را داشته باشد (سنخیت علت مادی و معلول)، بلکه علل معین، معلولهای معین دارند و معلولهای معین نیز فقط از علل معین و خاص خود پدید می‌آیند.

این مطلب را می‌توان با مثالی که خواجه نصیرالدین طوسی در شرح الاشارات آورده است، تبیین کرد:

در تبدیل آب (مستعد و ماده) به بخار (مستعد له)، آتش (علت فاعلی تحریکی) آب را مهیا می‌کند تا در موقع مناسب صورت بخار از جانب عقل فعال (علت فاعلی وجودبخش) به آن افزوده شود. بنابراین برای پدید آمدن بخار عواملی خاص لازم است. از طرفی باید ماده‌ای خاص باشد (یعنی علت ماده آب باشد و نه مثلاً سنگ). از طرف دیگر باید فاعل تحریکی خاصی (آتش) تغییر لازم را در آن به وجود آورد تا در نهایت صورتی خاص (علت صوری در مقایسه با مرکب) به آن تعلق گیرد (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۲۳۹/۳-۲۴۰).

چنان که گفته شد استدلال مذکور دربارهٔ سنخیت میان علت و معلول با مبانی همه مکاتب فلسفه اسلامی سازگار است اما در حکمت متعالیه که به بحث سنخیت بیشتر توجه شده است، براهین دیگری که منطبق با مبانی خاص آن است، در این باره اقامه شده است که از جمله آنها استدلال زیر است:

۱- بنا بر اصالت وجود، علّیت و معلولیت در محور وجود مطرح است و وجود علّت، جاعل وجود معلول است.

۲- وجود، حقیقتی واحد و ذومراتب است و کثرت، حقیقت واحد وجود، یا طولی (تفاضلی) و یا عرضی (کثرت حاصل در میان افراد یک نوع) است.

۳- چون علّیت مستلزم تفاضل است و وجود علت باید اقوی از وجود معلول باشد و گرنه علت بودن آن ترجیحی ندارد، کثرت طولی میان وجود علت و معلول برقرار است. به عبارت دیگر کثرت طولی و تفاضلی (که در آن مابه‌الاختلاف و مابه‌الاشتراک امر واحد است در عین اینکه بهره‌یکی از آن دو از آن امر مشترک بیشتر است) میان مراتب مختلف وجود که میان آنها رابطه‌علّی و معلولی برقرار است، جاری است و علّیت و معلولیت، ذاتی مراتب وجود است.

با توجه به مقدمات فوق می‌توان گفت که وجود معلول تنزل یافته وجود علت است و علت در مرتبه‌ای اعلی و اتم از مرتبه وجود معلول، واجد وجود معلول است و با توجه به همین خصوصیت است که مرتبه‌ای از وجود (علت) علت مرتبه دیگری از آن (معلول) است و هر موجودی علت هر شیئی نمی‌تواند باشد بلکه میان وجود علت و وجود معلول رابطه‌ای تکوینی و خاص برقرار است.

استدلال فوق را می‌توان اثبات وجود سنخیت علت و معلول با تأکید بر وجود علت (به معنای اینکه هر علتی، معلولی خاص دارد و چنین نیست که هر علتی نسبتی مساوی و یگانه با تمام معلولها داشته باشد) تلقی کرد اما برای اثبات همین قاعده از زاویه وجود معلول (مبنی بر اینکه هر معلول، معلول علتی خاص است و به آن تعلق دارد) با اضافه کردن مقدمه چهارمی به مقدمات سه گانه فوق می‌شود به اثبات آن پرداخت. مقدمه چهارم به شرح زیر است:

۴- این مقدمه در واقع بیان دیدگاه حکمت متعالیه درباره نحوه وجود معلول است. چنان که قبلاً نیز گفته شد وجود معلول در حکمت متعالیه، وجود رابط معرفی می‌شود. وجود رابط به این معناست که وجود معلول عین تعلق و اضافه به وجود علت است. به عبارت دیگر معلول، همان ایجاد و افاضه علت است، نه چیزی که بر اثر ایجاد و افاضه علت به وجود آمده باشد. بنابراین معلول بالذات از آن رو که بالذات و بنفسه مرتبط به ذات علت است، عین ارتباط و انتساب است و انتساب به اختلاف طرف نسبت، مختلف می‌شود. حال اگر معلول، واحد باشد و علت تغییر یابد (یعنی معلول، معلول علت خاص نباشد که خلاف فرض قاعده سنخیت است) این در حقیقت مساوی است با عدم اختلاف نسبت در عین اختلاف طرف نسبت که بطلان آن واضح و آشکار است. این استدلال را ملا عبدالله زنوزی به نقل از استادش ملا علی نوری در کتاب *لمعات الهیه* آورده است (ر.ک: زنوزی، ۱۳۶۱: ۱۴۳). استاد مطهری نیز شبیه به همین بیان را در استدلال بر قاعده سنخیت آورده و آن را دلیل عقلی سنخیت دانسته است (ر.ک: ۱۳۷۴: ۶/۶۷۳-۶۷۵).

درباره دیدگاه حکمت متعالیه و استدلال اخیر چند نکته شایسته ذکر است:

۱- این استدلال تنها سنخیت میان علت فاعلی وجودبخش و معلول آن را اثبات

می‌کند و دربارهٔ سنخیت سایر علل و معالیل آنها قابل ارائه و دفاع نیست.

۲- گرچه در حکمت متعالیه تعریف و تبیینی نو از سنخیت علت و معلول ارائه می‌شود، به نظر می‌رسد مشکلی رخ می‌نماید. این مشکل را می‌توان با توجه به گزاره‌های زیر تبیین کرد:

الف. پیش‌فرض بحث سنخیت علت و معلول پذیرش معلولهای کثیر و متناسب با آن، علل فاعلی وجودبخش کثیر است که با توجه به اصل سنخیت گفته می‌شود که هر علتی در مقایسه با معلولش واجد خصوصیتی است که سبب می‌شود هر علت معلولی خاص را ایجاد کند و هر معلولی به علت خاص خودش تعلق داشته باشد.

ب. از طرف دیگر ملاصدرا و شارحان و تابعان مکتب او بر مبنای وحدت تشکیکی وجود تأکید می‌کنند که فعل وجودبخشی و ایجاد تنها منحصر به خداست:

مؤثر حقیقی و مطلق در دار وجود، واجب الوجود است و هر وجودی ناشی از وجود نامتناهی اوست و علل واسطه همچون اعتبارها و شروط مدخلیتی در ایجاد ندارند بلکه نقش آنها آماده‌سازی قوایل برای قبول فیض از مبدأ نامتناهی هستی است و وجود این وسائط برای صدور کثرت از ذات بسیط واجب الوجود است (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۲/۲۱۶ و ۳/۱۶).

ملاصدرا در جایی دیگر تصویری را که حکیمان متقدم دربارهٔ عقول داشتند مبنی بر اینکه آنها موجوداتی مستقل و مباین با ذات سرمدی واجب الوجودند، نقد می‌کند و معتقد است که دیدگاه صحیح در این باره آن است که آنها صوری علمی‌اند و چیزی جدای از ذات احدی نیستند؛ یعنی همان چیزی که عرفا آن را غیب الغیوب یا مقام احدیت می‌نامند و لذا آنها بر خلاف مادیات که باقی به ابقای الهی‌اند، باقی به بقای الهی‌اند (۱۳۸۲: ۲۱۱-۲۱۲). روشن است با چنین تصویری دیگر نقش وجودبخشی عقول بی‌معنا می‌گردد. علامه طباطبایی نیز با بیان اینکه ملائکه علیت و ایجاد، استقلال است، معتقد است که فاعل مطلق و مؤثر به معنای حقیقی کلمه، خداوند است و سایر علل فاعلی همچون علل مُعدّی‌اند که موجودات را برای قبول فیض از مبدأ اول وجود و فاعل کل تحریک می‌کنند (۱۴۲۴: ۲۲۶-۲۲۷).

با تأمل در دو گزاره فوق به نظر می‌رسد استدلال بر وجود سنخیت و در نتیجه خود قاعده سنخیت معنای محصلی ندارد؛ زیرا اگر فعل صدور و وجودبخشی فعل مختص به واجب الوجود باشد دیگر معنا ندارد بگوییم که اگر قاعده سنخیت معتبر نباشد هر چیزی از هر چیزی صادر می‌شود و یا اینکه هر چیزی مصدر هر چیزی می‌شود؛ چون قاعده سنخیت علل متعدد را مفروض می‌گیرد. اما بنا بر قاعده «لا مؤثر فی الوجود إلا الله» دیگر علت وجودبخشی غیر از واجب الوجود موجود نیست و لذا اگر علت هستی‌بخش واحد باشد، باید گفت که همه چیز از علتی واحد پدید می‌آید و تنها یک چیز همه چیز را به وجود می‌آورد.

البته شاید بتوان برای رفع ناسازگاری فوق و دفاع از قاعده سنخیت - البته با تفسیری جدید - چاره‌ای اندیشید. توضیح آنکه برخی برای فاعل دو معنا ذکر کرده‌اند:

۱- فاعلی که ایجادکننده وجود است (ما منه الوجود)

۲- فاعلی که از طریق آن وجود حاصل می‌شود (فاعل ما به الوجود)

بر این اساس فاعل به معنای اول (ما منه الوجود) بنا بر مبانی حکمت متعالیه فقط منحصر در واجب الوجود است. لذا نسبت افاضه و اعطاکنندگی و افاده وجود به غیر واجب الوجود جایز نیست. اما فاعل به معنای دوم (ما به الوجود) منحصر در ماسوی الله است (مظفر، ۱۳۸۲: ۸۱-۸۲). بنابراین می‌توان گفت که اگرچه ما منه الوجود (علت فاعلی وجودبخش) واحد است، ما به الوجود متعدد است و سنخیت علت و معلول در اینجا به این معناست که هر چیزی علت و مجرای فیض برای هر چیزی نیست و لذا اصل علت و شئون آن در نظام عالم برقرار است. این مطلبی است که برخی از اندیشمندان به آن اشاره کرده‌اند:

نفی فاعلیت از فاعلهای طبیعی و از هر فاعلی غیر خداوند و تبیین اعدادی بودن علیت آنها به معنای نفی نظام علی نیست بلکه به معنای تبدیل نظام کیانی به نظام ربّانی است. انسان در گامهای نخستین، عناصر و اجزای نظام کیانی را با صرف نظر از اصطلاحاتی که برای اجزای آنها وضع می‌کند نظیر ماده و صورت و... علل و اسباب حقیقی مرکبات می‌داند و لیکن پس از تبیین معنای فاعل حقیقی، حصر فاعلیت حقیقی خداوند نسبت به همه اشیا آشکار می‌شود و این همان حقیقتی است که در قیامت برای همگان روشن می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۳۲/۲).

توجه به نکات فوق ما را به این مطلب رهنمون می‌کند که چون واجب الوجود، وجودبخش و ایجادکننده تمام موجودات ممکن است و از سویی بر اساس قاعده سنخیت در حکمت متعالیه هر فاعل، واجد وجود معلول در مرتبه‌ای والاتر است، بنابراین می‌توان گفت که واجب الوجود واجد همه وجودات، در مرتبه‌ای برتر از وجود خاص موجودات ممکن الوجود است. با این بیان، سنخیت علت و معلول که مسئله‌ای فلسفی است مشابه سنخیت عرفانی می‌گردد که از آن با عنوان سنخیت «مظهر و ظاهر» یا «ذی‌شأن و شأن» یاد می‌شود. در این حالت بررسی هر موجودی از آن جهت که جز آیت، ظهور و نمود صرف چیزی دیگر نیست به طور قطعی راهنمای وجود واجب که ذی‌آیت و ظاهر و بود محض است، خواهد بود. به عبارت دیگر در نظامهای فلسفی پیش از حکمت متعالیه هر معلول با علت فاعلی خود سنخیت داشت که علل فاعلی نیز متکثر بودند. اما در حکمت متعالیه از آنجا که تمام موجودات ممکن، وجود رابط و عین فقر و نیازند و لذا همگی در هستی خود معلول و نیازمند واجب الوجودند، همگی با او سنخیت دارند و نشانگر کمالات بی‌کران اویند. البته این سخن همان دیدگاه متکلمان نیست که همه مخلوقات را معلول بی‌واسطه حق می‌دانند؛ زیرا در حکمت متعالیه نقش علل واسطه در مقام مابعدالوجود پذیرفته می‌شود. به علاوه در حکمت متعالیه سنخیت میان واجب و ممکن پذیرفته می‌شود؛ امری که متکلمان به شدت آن را نفی می‌کنند.

### نتیجه‌گیری

با بررسی تاریخی - تحلیلی درباره معناسازی اصل سنخیت علت و معلول، معلوم گشت این اصل یک معنای حداقلی و یک معنای حداکثری دارد. معنای حداقلی با مبانی تمام نظامهای فلسفه اسلامی سازگار است اما معنای حداکثری مطابق مبانی حکمت متعالیه معنادار است و آشکار شد که نقش ملاصدرا و حکمت متعالیه در تبیین و تثبیت این قاعده مهم فلسفی بیشتر از سایر فیلسوفان مبدع بوده است. همچنین روشن شد که عمده مخالفتهای ابرازشده با اصل سنخیت در حقیقت متوجه معنای دوم است که البته این مطلب و بررسی آن مقالی مستقل می‌طلبد. در بحث

گسترهٔ سنخیت نیز معلوم شد که بر خلاف ضرورت علی و معلولی که تنها میان علت تامه و معلول آن صادق است، سنخیت در محور همهٔ علل ناقصه و معالیل آنها جریان دارد، البته با معانی متفاوتی که بیان شد.

## کتاب شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح بر زاد المسافر، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰ ش.
۲. همو، شرح مقدمه قیصری، چاپ پنجم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۵ ش.
۳. آشتیانی، مهدی، اساس التوحید، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷ ش.
۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبيهات، همراه شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۸۳ ش.
۶. همو، الالهيات من كتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵ ش.
۷. همو، التعليقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۹۷۳ م.
۸. همو، النجاة، به کوشش محی‌الدین صبری کردی، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۴ ش.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ ق.
۱۰. ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، گفتار، ۱۳۶۶ ش.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، ریحی مختم، چاپ سوم، قم، اسراء، ۱۳۷۶ ش.
۱۲. حاجیان، مهدی، «مبانی قاعده الواحد و اصل سنخیت»، مجله نقد و نظر، شماره‌های ۴۱-۴۲، ۱۳۷۴ ش.
۱۳. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبيعیات، تهران، مکتبه الاسدی، ۱۳۴۳ ش.
۱۴. همو، المطالب العالیة من العلم الالهی، تحقیق احمد حجازی السقاء، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۵. رازی، قطب‌الدین محمد بن محمد، الالهيات من المحاکمات بین شرحی الاشارات، همراه با حاشیه فاضل باغنوی، تصحیح مجید هادی‌زاده، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱ ش.
۱۶. رحیمیان، سعید، فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۶ ش.
۱۷. زوزی، عبدالله، لمعات الهیه، مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱ ش.
۱۸. سبزواری، ملاحادی، شرح غرر الفرائد یا شرح منظومه حکمت، به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۹ ش.
۱۹. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه العقلیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۲۰. همو، الشواهد الربوبیه، تعلیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶ ش.
۲۱. همو، شرح و تعلیق صدرالمتألهین بر الهیات شفا، تصحیح و تحقیق دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی ملاصدرا، ۱۳۸۲ ش.
۲۲. شیروانی، علی، دروس فلسفه، قم، دار العلم، ۱۳۷۴ ش.
۲۳. صدر، سیدمحمدباقر، فلسفتنا، بیروت، دار الفکر، ۱۹۷۰ م.
۲۴. طاهری، صدرالدین، علّیت از دیدگاه اشاعره و هیوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۶ ش.

۲۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *نهایة الحکمه*، تصحیح و تعلیق عباسعلی سبزواری، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۴ ق.
۲۶. عبودیت، عبدالرسول، *هستی‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰ ش.
۲۷. عشاقی اصفهانی، حسین، «استواری قاعده الواحد و پایه‌های نظری آن»، *مجله نقد و نظر*، شماره‌های ۴۱-۴۲.
۲۸. قراملکی، محمدحسن، *اصل علیت در فلسفه و کلام اسلامی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۲۹. قوام‌صفری، مهدی، *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، تهران، حکمت، ۱۳۸۲ ش.
۳۰. قونوی، محمد بن اسحاق، *رسالة النصوص*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش.
۳۱. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۸ ش.
۳۳. همو، *دروس فلسفه*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۳۴. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۷۴ ش.
۳۵. مظفر، محمدرضا، *فلسفه و کلام اسلامی*، ترجمه ابوالفضل محمودی و محمد محمدرضایی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۳۶. میرداماد، محمدباقر، *القیسات*، به اهتمام مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.
۳۷. نوسبام، مارتا، *ارسطو*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴ ش.
۳۸. یتربی، یحیی، «نقدی بر قاعده الواحد و اصل سنخیت»، *مجله نقد و نظر*، شماره‌های ۳۷-۳۸.