

مبانی قاعده^۱ الواحد و اصل سنخیت

مهدی حاجیان

این مقاله نقدی است بر مقاله «نقدی بر قاعده^۱ الواحد و اصل سنخیت»^۱ اثر جناب دکتر سید یحیی یثربی. ایشان بر این باورند که از لحاظ تاریخی قاعده^۱ الواحد در میان فیلسوفان یونان ناشناخته بوده و اصل سنخیت، که مبنای آن را تشکیل می‌دهد، نیز تنها در حوزه^۲ عالم ماده و طبیعت و آن هم تنها بر اساس شواهد تجربی پذیرفته شده بود و حکمای اسلامی بی‌جهت آن را به کل عالم تسری داده‌اند.

مقاله حاضر با نقد بیانات جناب دکتر یثربی به پرسش‌های زیر پاسخ می‌گوید: دلیل و مبنای قاعده^۱ الواحد چیست؟ رابطه^۳ قاعده^۱ الواحد و اصل سنخیت، دلیل اصل سنخیت و رابطه^۴ آن با امکان استعدادی چیست؟ و بالاخره منظور از واحد در طرف علت و واحد در طرف معلول چیست؟ قاعده^۱ الواحد یکی از اصول و مبانی نظام اندیشه^۵ حکمای اسلامی است و مباحث مختلفی در فلسفه^۶ اسلامی بر مبنای آن استوار شده است. در عین حال، یکی از بحث‌انگیزترین موضوعات فکری جهان اسلام نیز هست، چنان‌که عموم منتقدان و خرده‌گیران بر فلسفه، به این قاعده توجه ویژه داشته و به بررسی و رد و انکار آن پرداخته‌اند.

معنای قاعده

قاعده‌الواحد به ساده‌ترین بیان گویای این مطلب است که از یکی جز یکی پدیدار نشود.^۲ براساس این قاعده، از یک علت واحد، تنها یک معلول می‌تواند صادر شود و صدور کثرت از وحدت ممکن نیست و به تناقض خواهد انجامید. برای ارائه تصویری کامل از این قاعده می‌بایست اجزای آن را یکایک بررسی کنیم.

واحد در طرف علت

در مورد این که معنای واحد در طرف علت چیست و آیا هر واحدی را شامل می‌شود و یا آن که تنها به واحد به وحدت حقه حقیقی مختص است، بین صاحب نظران و متفکران اختلاف نظر وجود دارد. آن چه از تتبع کتب بر می‌آید، همان طور که حکیم فرزانه، مرحوم میرزا مهدی آشتیانی در کتاب نفیس اساس التوحید آورده،^۳ این است که پیشینیان نظیر ملاصدرا، ابن سینا، بهمنیار، خواجه نصیر و شیخ اشراق واحد را در طرف علت، واحد به وحدت حقه حقیقیه که منحصر در ذات احدی است، در نظر می‌گرفتند^۴ و چنان چه در مورد واحد به وحدتی غیر از وحدت حقه به کار می‌رفت، از آن به قاعده دیگری یاد می‌کردند.^۵

اما فیلسوفان متأخر، این قاعده را بسط داده و در مورد هر نوع وحدتی، اعم از واحد حقیقی صرف و غیر حقه و وحدت عددی و امثال آن، جاری و ساری دانستند،^۶ زیرا همان مناطی که در مورد واحد حقه حقیقی وجود دارد، در مورد هر نوع وحدت دیگری نیز صادق است، البته با افزودن قید حیثیت وحدت^۷، به این معنا که از هر واحد، از آن جهت که واحد است تنها یک معلول می‌تواند صادر شود، ولو این که از جهات دیگر نیز معلول‌های دیگری داشته باشد. در این میان، استثنا شدن واحد بسیط محض، از این جهت است که هیچ گونه کثرتی در آن راه ندارد و علی‌الاطلاق تنها از آن یک واحد می‌تواند صدور یابد.

جناب دکتر یثربی نظر میرزامهدی آشتیانی را در مورد واحد در طرف علت صرفاً واحد به وحدت حقه معرفی می‌کند^۸ در حالی که میرزامهدی آشتیانی نظر متأخران را می‌پذیرد و قاعده را بر همه انواع وحدت صادق می‌داند.^۹ علاوه بر این، گونه‌ای تشبیه در کلام آقای یثربی دیده می‌شود، زیرا ایشان مراد از واحد در طرف علت را واحد به وحدت حقیقی می‌داند^{۱۰} که ظاهراً

منظورشان از وحدت حقیقی به شهادت این که مراد از واحد در طرف معلول را واحد به وحدت غیر حقه دانسته اند، واحد به وحدت حقه حقیقی است. اما اگر چنین باشد و واحد در طرف علت دارای وحدت حقه باشد، دیگر نیازی نبود تا در معنای قاعده حیثیت وحدت را نیز درج کنند و بگویند: «از علت واحد از آن حیث که واحد است تنها یک معلول صادر می شود»^{۱۱}، زیرا واحد حقه که حیثیتی غیر از وحدت ندارد.

مراد از صدور

مراد از صدور نیز در این قاعده، صدور ایجابی و تأسیس و ابداع است نه مطلق فاعلیت و مبدئیت و مدخلیت در وجود. به عبارت دیگر، مراد از مصدریت واحد در قاعده الواحد، فاعل به اصطلاح حکمای الهی (معطی وجود) است و نه فاعل به اصطلاح حکمای طبیعی که اعم از مبدأ حرکت و منشأ تغییر و خروج از قوه به فعل است و شامل علت اعدادی یا علت یا شرط و متمم وجود و فراهم آورنده استعداد شیء نیز می شود که دلایل و شواهد بسیاری برای عدم امتناع صدور کثیر از واحد در این حوزه وجود دارد.^{۱۲}

تاریخچه قاعده

آنچه از نوشته های پژوهش گران بر می آید آن است که در عصر یونانیان و به ویژه افلاطون و ارسطو قاعده ای به این نام و شکل وجود نداشته و در عصر نوافلاطونیان است که برای نخستین بار شاهد ظهور چنین اصلی هستیم.^{۱۳}

اما مسلم است که حکمای مسلمان با این قاعده آشنایی داشته و به آن ملتزم بوده اند و از جمله فارابی^{۱۴}، شیخ الرئیس^{۱۵}، بهمنیار^{۱۶}، خواجه نصیر^{۱۷}، سهروردی^{۱۸} و ملاصدرای^{۱۹} قاعده الواحد را در کتب خویش آورده و به بحث از آن نشسته اند. اما در مورد کندی به نظر می رسد ایراد دکتر یثربی به نقل جناب استاد غلامحسین ابراهیمی دینانی وارد بوده و فقره نقل شده در کتاب قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی مرتبط به قاعده الواحد نباشد.^{۲۰}

دلیل قاعده الواحد: نفی کثرت در ذات حق تعالی

جناب دکتر یثربی به درستی مبنا و اساس قاعده الواحد را اصل سنخیت علت و معلول دانسته اند،

از این رو^{۲۱}، برای نقد قاعده به نقد اصل سنخیت بسنده کرده‌اند، حال آن‌که رایج‌ترین دلیلی که حکمای مشاء بر قاعده الواحد اقامه کرده‌اند، لزوم کثرت در ذات حق تعالی در صورت صدور کثیر از واحد است که در کتاب‌های بسیاری آمده است.

گرچه این استدلال نیز در نهایت به اصل سنخیت باز می‌گردد، اما به مراتب روشن‌تر از آن بوده و به‌ویژه کسی که در چند و چون اصل سنخیت خدشه دارد لازم است به آن جداگانه پاسخ گوید یا آن‌که صراحتاً پیدایش کثرت در ذات حق تعالی را بپذیرد که جناب دکتر یثربی از هر دو طفره رفته‌اند.

ابن سینا در الهیات شفا در تبیین این استدلال می‌نویسد:

«جایز نیست که اول مبدعات حق تعالی کثرت عددی یا ترکیب مادی - صوری داشته باشد... زیرا اگر دو چیز متباین از او صادر شود... در آن صورت، هر یک باید جهت خاص خود را در ذات حق تعالی داشته باشد که متفاوت از دیگری است و اگر این اختلاف جهت در ذات حق تعالی نباشد، بلکه در لوازم وجود و ذات او باشد، پرسش تکرار می‌شود که این دو جهت چگونه پدید آمده است تا این‌که به ذات حق تعالی باز گردد که در این صورت، ذات حق تعالی منقسم خواهد شد که آن را منع کرده‌ایم و فسادش را بیان داشتیم.^{۲۲}»

ابن سینا این برهان را در جایی دیگر، به بیانی که بی‌شبهت به بیان فیلسوفان تحلیلی نیست، این‌گونه آورده است:

لو كان الواحد الحقيقي مصدراً لأمرين كـ «الف» و «ب» مثلاً، كان مصدراً لـ «الف» و ما ليس «الف»، لأن «ب» ليس «الف» فيلزم اجتماع التقيضين.^{۲۳}

در همه این برهان‌ها که به بیان‌های مختلف در کتب حکمی آمده و غالباً به عنوان براهین مختلف از آنها یاد می‌شود^{۲۴}، تکیه و مبنای استدلال این است که رابطه علت و معلول رابطه‌ای واقعی و حقیقی است که بین وجود علت و معلول برقرار است، نه رابطه‌ای اعتباری و قراردادی، آن‌چنان‌که من با قلمی که در دستم هست و خود را مالک آن می‌دانم، دارم، بلکه رابطه‌ای که وجود معلول به آن وابسته است. حال وقتی معلولی از علت صادر شد، بر اساس این ارتباط واقعی بین این علت و این معلول، اگر معلول دیگری نیز بخواهد از این علت صادر شود، لازمه‌اش وجود حیثیت و جهت واقعی دیگری در وجود علت است که مجوز صدور معلول دوم

باشد که مناقض فرض اولیه، یعنی بساطت مطلقه علت است.

در واقع، اشتباه متکلمان در این است که رابطه علت و معلول را نظیر رابطه‌های اعتباری و قراردادی یا روابط اضافی و نسبی می‌پندارند که شخص واحد با اشیای مختلف دارد و مستلزم هیچ‌گونه کثرتی در ذات او نیست. من در مقابل میز، کنار پنجره و زیر سقف نشسته‌ام و نیز با یکایک اشیای داخل اتاق، بلکه همه اشیای جهان روابطی این‌چنینی دارم، علاوه بر آن، من مالک و صاحب چیزهای مختلفی هستم و با افراد مختلف نیز چنین روابطی دارم و هیچ‌کدام از اینها موجب پیدایش کثرت در من نیست و الّامی بایست بی‌نهایت، ترکیب در من باشد. بماند که روابط سلبی بی‌نهایتی نیز در من هست. من میز، پنجره یا هر چیز دیگری نیستم.^{۲۵} متکلمان با نظر به این نسبت‌ها و اضافات و قیاس رابطه علت و معلول با آنها گمان می‌کنند که صدور معلول از علت نیز این‌چنین است و هیچ‌گونه کثرتی در ذات آن پدید نمی‌آورد. حال آن‌که اگر ذات معلول از وجود علت جوشیده است، این جوشش و فیضان نمی‌تواند بی‌ارتباط با ذات علت باشد و نیز ممکن نیست که این معلول خاص به صورت اتفاقی و تصادفی ایجاد شود، بلکه قطعاً مناسبتی خاص در جریان بوده که این معلول خاص پدید آمده است.^{۲۶} از این رو ممکن نیست از این جهت خاص، معلول دیگری پدید آید، زیرا هیچ معلول دیگری این مناسبت حقیقی و ویژه را با این علت خاص ندارد و فراموش کردن آن، بازگشت به همان تصور اعتباری بودن و قراردادی فرض کردن رابطه میان علت و معلول است. با توجه به این ملاحظات، همین برهان در قالب حکمت متعالیه صدر المتألهین بیان و شکل تازه‌ای می‌یابد و در واقع، به اوج خود می‌رسد. ملاصدرا در کتاب اسفار (اربعه و مبحث علیت، برای اثبات قاعده الواحد تنها به یک استدلال بسنده می‌کند و به ویژه بر ارتباط واقعی علت و معلول تأکید می‌کند.^{۲۷}

ملاصدرا مراد خود از بسیط را حقیقتی می‌داند که ذاتش بعینه مساوی با مبدئیت برای غیر باشد نه این‌که بتوان آن را به دو شیء، یعنی ذات و خصوصیتی زاید بر آن که موجب حصول شیء شده است، تقسیم کرد، آن‌چنان‌که در انسان یافت می‌شود، زیرا این‌گونه فاعل‌ها مرکب‌اند و تخصصاً از موضوع بحث خارج هستند.^{۲۸} حال، اگر از چنین فاعل بسیطی بیش از یک معلول صادر شود، بدون شک مصدریت فاعل برای معلول دوم غیر از مصدریتش برای معلول اول است که لازمه اش فرض کثرت بسیط است که خلاف فرض اولیه است.

فاذا كان كذلك و صدر عنه اكثر من واحد و لا شك ان معنى مصدر كذا غير معنى

مصدر غیر کذا، فتقوم ذاته من معنيين مختلفين و هذا خلاف المفروض . فافهم
هذا و دع الاطنابات التي ليس فيها كثرة فائدة... ۲۹

ملاصدرا پرهیز می دهد که مبدا از لفظ صدور و امثال آن، امر اضافی ای که فاقد تحقق و
عینیت خارجی است و متأخر از وجود طرفین اضافه شکل می گیرد، فهمیده شود و منظور مان از
خصوصیت موجود در علت نیز هیچ مفهوم اضافی و اعتباری نیست، بلکه منظور امری حقیقی
است که موجب ارتباط ویژه این علت خاص با این معلول خاص می شود، هر چند بیان آن در
قالب الفاظ چندان ساده نباشد.

پس اگر از لفظ مماثلت و مشابهت برای بیان سنخیت علت و معلول استفاده شود^{۳۰}،
هیچ گاه مقصود اصطلاح خاص فلسفی نیست که مربوط به ماهیت است.

البته ضیق عبارت در بیان موضوعات فلسفی چیزی نیست که تنها در این جا رخ نشان دهد،
اما عجب این که جناب دکتر یثربی از میان تمام نوشته های ملاصدرا تنها همین قسمت را دیده اند و
از سایر فقرات چشم پوشیده اند^{۳۱}، برای مثال آن جا که صدر المتألهین در توضیح معنای سنخیت
تصریح می کند:

فانه لا بد ان تكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره،
و تلك الخصوصية هي المصدر في الحقيقة و هي التي يعبر عنها تارة بالصدور و
مرة بالمصدرية و طوراً بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول و ذلك لضيق الكلام
عمّا هو المرام حتى ان الخصوصية ايضاً لا يراى بها المفهوم الاضافى بل أمر
مخصوص له ارتباط و تعلق بالمعلول المخصوص . ۳۲

این نسبت و سنخیت بین علت و معلول را عملاً مه محمد تقی آملی به نسبت سایه به شیء
سایه دار و عکس به عکس تشبیه کرده و وجود معلول را از مراتب وجود علت و مرتبه نازل آن
می داند، به گونه ای که معلول همان علت است منتها در مرتبه ای نازل که لازمه آن ثبوت سنخیت
بین آنهاست، از کوزه همان برون تراود که در اوست . ۳۳

روشن است که این استدلال به این شکل به آن دسته از حکما اختصاص دارد که قاعده را
منحصر در واحد حقه حقیقی می دانند که ذاتش از هرگونه کثرت و ترکیبی مبراست، زیرا در مورد
موجودات دیگر، وجود کثرت البته در مراتب و درجات مختلف، امری مسلم است، از این رو، شاید
به نظر رسد این استدلال نتواند قاعده الواحد را به دیگر فاعل ها و علت ها تعمیم دهد . اما با دقت و

اندکی تغییر در مفاد استدلال می‌توان آن را به گونه‌ای تنظیم کرد که دیگر علت‌ها را نیز شامل شود، به این معنا که حیثیت وحدت را در فاعل در نظر بگیریم و بگوییم از علت واحد، از همان حیث که واحد است جز یک معلول صادر نمی‌شود.^{۳۴} زیرا اگر از آن حیثیت، معلول دیگری نیز صادر شود، در آن صورت، چون جهت صدور معلول دوم باید غیر از جهت صدور معلول اول باشد، پس کثرت جهتی، که واحد فرض شده بود، لازم می‌آید و این جز تناقض نخواهد بود.

قاعده‌الواحد و اصل سنخیت

با این بیانات به خوبی پیوند قاعده‌الواحد و قانون سنخیت علت و معلول روشن می‌شود. اگر اصل علیت در روابط وجودی بین اشیا حاکم است، به قطع فروع قانون علیت، یعنی اصل وجوب علی و اصل سنخیت علت و معلول نیز بین آنها حاکم است.

اصل سنخیت در ساده‌ترین بیان گویای آن است که هر چیز از هر چیزی حاصل نمی‌شود و هر معلول، علت خاص خود را می‌طلبد و چنین نیست که از هر مقدمه‌ای، هر چیزی را بتوان به وجود آورد، بلکه سنخیت و تناسب خاصی بین اشیا حاکم است و باید علت خاصی پدید آید تا معلول خاص تحقق یابد.

جناب دکتر یثربی در نقد اصل سنخیت مدعی‌اند که «این اصل متکی به استقرا و تجربه و مبتنی بر ارتباط پدیده‌بالفعل با زمینه بالقوه آن است و حکما هیچ دلیل عقلی موجهی برای آن ذکر نکرده‌اند»^{۳۵}، اما ای کاش ایشان تبعی کوتاه حداقل در حکمت صدارتی کرده بودند.

اما اصل سنخیت، دلیل و استدلالی مجزاً از اصل علیت ندارد. اگر اصل علیت تنها نوع رابطه حقیقی بین واقعیات است و انسان برای پرهیز از هرج و مرج و بی‌قانونی ناچار به اذعان و اعتراف به آن است، اعتراف به دو اصل وجوب علی و سنخیت نیز از همین اضطرار برمی‌خیزد. اگر اصل علیت بر جهان حاکم باشد، اما جایز باشد که از هر چیزی هر چیزی پدید آید و هیچ نسبتی را نتوان بین اشیا ضروری دانست (رد اصل سنخیت) و یا با وجود فراهم آمدن علت تامه وجود معلول ضرورت نیابد و زمانی دیگر محقق شود (رد اصل ضرورت علی) در آن صورت، باز شاهد جهانی بی‌قانون، غیر ضروری و بالتبع غیر عقلانی خواهیم بود که اعتقاد به آن غایت القصوای اشعری مذهبان، تحصیل باوران و همه منکران تعقل و خردورزی است.

بر اساس همین ارتباط، اصل علیت و اصل سنخیت و بلکه عینیت آنهاست که صدرائیان

- همان طور که در بیان دلیل قاعده نیز آمد - با همان اصل وجود ربطی که اصل علت را با آن بسط و توضیح می دهند به شرح اصل سنخیت می پردازند. «اگر بخواهیم اصل سنخیت را به زبان ساده بیان کنیم باید این طور تعریف کرد: از علت معین فقط معلول معین صادر می شود و معلول معین فقط از علت معین می تواند صادر شود...» (زیرا) معلول ها که عین اضافه و ارتباط هستند، عین اضافه به علت خاص هستند و گرنه اضافه و ارتباط مطلق و بدون طرف معنا ندارد... هر معلولی هویت اش انتساب و ارتباط با علتی خاص است و آن علت خاص مقوم واقعیت آن معلول هاست؛ یعنی اگر فرض کنیم به جای این علت، علت دیگری باشد نه فقط طرف اضافه تغییر می کند، بلکه آن اضافه دیگر آن اضافه نیست و آن معلول نیز دیگر همان معلول نیست». ^{۳۶} به بیان دیگر، علت آن چه را دارد به معلول می دهد (معطی شیء فاقد آن نیست) و معلول نیز که محض فقر و نیاز به علت است جز آن چه را علت به او داده ندارد و بدیهی است که آن چه حاصل و جوشیده از دیگری است، مباین او نمی تواند باشد، بلکه هم سنخ و متناسب با آن خواهد بود.

جناب دکتر یثربی در نقد اصل سنخیت مدعی اند که فیلسوفان «این اصل را بدون تبیین عقلی مطرح کرده اند یا این که تبیین عقلی قابل قبولی برای آن ارائه نکرده اند» ^{۳۷} و پس از ذکر دلیل فوق از شهید مطهری با این عبارت که «واقعیت معلول عین ارتباط به علت بوده و این ارتباط مطلق نیست، بلکه ارتباطی خاص بین علت و معلول است» ^{۳۸} اضافه می کنند: «با کمی دقت می توان تشخیص داد که دلیل مذکور و مقدمات آن با اصل مدعا که سنخیت باشد چندان فرق نداشته و تنها در عبارت متفاوت اند. به عبارتی، این استدلال، در حقیقت، مصادره به مطلوب است». ^{۳۹} حال آن که پیداست اگر بخواهیم دلیل فوق را چنین مختصر و به اجمال نقل کنیم، چیزی حاصل نمی شود، هر چند در همین چند جمله نیز اگر دقت کافی شود، مطلب به دست می آید.

نوع سنخیت

وقتی سخن از سنخیت میان علت و معلول به میان می آید، گمان می شود که مراد از سنخیت، همانندی ماهوی علت و معلول است، به این معنا که علت هر ماهیتی داشته باشد معلول نیز صاحب همان ماهیت و یا دست کم ماهیتی شبیه و مماثل آن باشد. آیا چنین است؟
موضوع فلسفه، همان گونه که از زمان ارسطو معروف بوده، بحث از احکام وجود و

اوصاف آن است و فلسفه و مابعدالطبیعه از ویژگی‌ها و مسائلی بحث می‌کند که عارض وجود بماهو وجود می‌شود (بدون این که ورود به مباحث ماهوی در حوزه پژوهش فلسفی قرار گیرد). از همین رو، فلسفه عهده‌دار بحث از اصل علیت است و علوم دیگر مسئول یافتن و کشف مصادیق علیت، چراکه قانون علیت مربوط به ماهیت و شیء خاصی نبوده و خود وجود است که به دلیل فقر و نیازمندیش، وابسته و محتاج وجود قوی‌تری است. اگر قانون علیت قانون عام هستی است و در همه مراتب هستی، جاری و حاکم است، به همین دلیل است که حکم و صفت خود هستی است نه ماهیتی از ماهیات.

فروعات اصل علیت نیز همین گونه‌اند و همانند اصل علیت، باید به گونه‌ای تفسیر شوند که قابلیت تسری به کل هستی را داشته باشند. این کار میسر نیست، مگر با پیراستن آنها از ماهیت و احکام آن. ۴۰ از همین جا می‌توان فهمید که نباید اصل سنخیت را با مشابهت و تماثل دو ماهیت یکی گرفت و برای مثال مستلزم این نیست که از آتش، آتش حاصل شود و یا مباین این نیست که اصطکاک، حرارت تولید کند. آتش، اصطکاک و حرارت همه از جمله ماهیات هستند و کشف احکام ماهیات بر عهده علوم تجربی و ریاضی... است نه فلسفه. بماند که اساساً این موضوعات از علل معدّه هستند و اصل سنخیت اولاً و بالذات مربوط به علل ایجابی است.

جناب آقای دکتر یثربی در مقاله خود، از یک طرف سنخیت را خاص عالم طبیعت دانسته و آن را همان امکان استعدادی می‌داند و از طرف دیگر، در رد اصل سنخیت به عدم سنخیت مواردی نظیر اصطکاک و حرارت ناشی از آن و حرارت و سیاهی ناشی از آن استشهاد کرده‌اند^{۴۱} که اینها نیز مربوط به عالم طبیعت هستند. برای نویسنده معلوم نشد که سرانجام ایشان سنخیت در عالم طبیعت را می‌پذیرند یا خیر.

به نظر می‌رسد چنین تناقضی گویای این مطلب است که حتی در عالم طبیعت نیز نباید سنخیت به معنای تشابه ماهوی و هم‌نوع بودن در نظر گرفته شود، بلکه سنخیت حرکت در عالم طبیعت نیز نوعی هم‌سنخ بودن و رابطه وجودی است نه ماهوی (و اگر در مواردی ماهیتی ماهیت مشابه تولید کند اتفاقی است و نه یک قانون عام) و نیز گویای این حقیقت است که در فلسفه نمی‌توان از روش استقرا و تجربه استفاده کرد، بلکه یگانه روش فلسفه برهان و استدلال عقلی است.

پس مراد از سنخیت علت و معلول، مشابهت و هم‌سانی ماهوی آنها نیست، بلکه موضوع

هم سنخ بودن وجود علت و وجود معلول در ویژگی‌های وجودی آنهاست که در حکمت اسلامی، به ویژه بر وحدت به عنوان یکی از مساوات وجود تأکید شده که ثمره آن قاعده الواحد است و الا دیگر عوارض و صفات وجودی، نظیر حدوث و قدم و قوه و فعل نیز مشمول اصل سنخیت می‌شوند و اساساً دلیل اصلی طرح موضوعاتی نظیر مشکله ربط حادث به قدیم و ربط متغیر به ثابت که دل‌مشغولی بسیاری از حکما و فیلسوفان شرق و غرب بوده است. همین لزوم سنخیتی است که می‌بایست علت و معلول با هم داشته باشند و همین که این پرسش مطرح می‌شود که متغیر و حادث چگونه می‌تواند مرتبط و معلول ثابت و قدیم باشد نشان می‌دهد که پرسش‌کننده سنخیتی را که بین علت و معلول لازم می‌داند بین آنها نمی‌یابد و به دنبال آن می‌گردد.

به اعتقاد نگارنده، برای یافتن تاریخچه اصل سنخیت باید به دنبال آثار آن گشت و می‌دانیم اولین طرح‌کننده مسئله ربط متحرک به غیر متحرک، معلم اول، ارسطوست که آن را به دنبال برهان محرک اول خود بیان داشته است و با غایی دانستن فاعلیت محرک نخستین آن را حل کرده است، از این رو، اولین طرح‌کننده اصل سنخیت و تسری آن به تمام مراتب هستی را باید خود ارسطو دانست.

به عبارت دیگر، برخی از حکما «فاعل» را در نوشته‌های ارسطو - در باب سنخیت - خاص علت طبیعی دانسته و در مورد علل فوق طبیعی جاری نمی‌دانند. از جمله ابن رشد که از ناقدان قاعده الواحد نیز هست و در پاسخ غزالی، قاعده الواحد را مختص فیلسوفان اسلامی متأخر دانسته و نظر ارسطو را خاص فاعل شاهد (فاعل طبیعی) تفسیر کرده و فاعل غایب (واجب الوجود) را که فاعل مطلق است به مفعول خاصی مختص نمی‌داند.^{۴۲} باید این پرسش را پرسید که به چه دلیل، ارسطو با اعتقاد به این که محرک اول، عقل بسیط و غیر متحرک^{۴۳} است برای توجیه ارتباط آن با عالم اجسام، آن را علت غایی و مبدأ شوقی حرکت دانست^{۴۴}، در حالی که اگر به لزوم سنخیت باور نداشت می‌توانست برای مثال، به سادگی بگوید: عقل، فلک را به نحو فاعلی به حرکت وا می‌دارد!

به هر حال، گرچه توجه و دقت در تاریخچه پیدایش یک مبحث برای فهم و رسیدن به غایت آن بسیار مهم است و لازم است، معلوم و معین شود که چه پرسشی و چه دغدغه‌خاطری موجب پیدایش این پاسخ و مبحث خاص در فلسفه شده تا به نحوی صحیح بتوان با آن درگیر شد، اما فراموش نکنیم که در فلسفه آن چه نقش محوری دارد و مباحث و مطالب گرد آن می‌چرخد،

استدلال و برهان است و هموست که دامنه و صحت یا عدم صحت آن را مشخص می‌کند و هر آن‌چه زاید بر آن باشد تنها کمک‌یار و راهنمای بیرونی به شمار می‌آید. هر متفکری حق دارد موضوع بحث را حلاجی و دوباره تحلیل کند و آن را وسعت داده یا از دایره آن بکاهد. البته معلوم است که پذیرش ایده و نظر او منوط به توان وی در بیان و پردازش دلیل و برهان بر آن است، اما اگر قرار بر این بود که از آن‌چه پیشینیان گفته‌اند تجاوز نکنیم و به صرف این‌که بنابه فرض ارسطو و دیگر حکمای یونان اصل سنخیت را تنها در مورد موجودات و علل طبیعی به کار برده‌اند، به خود اجازه ندهیم که آن را به سایر علل، با حفظ مناط و برهان تسری دهیم، نمی‌بایست در هیچ مسئله دیگری نیز چنین کنیم و در نتیجه، کار فیلسوف چیزی جز کاویدن قبور حکمای یونان نمی‌بود.

سنخیت و امکان استعدادی

جناب دکتر یثربی در نهایت، با بی‌دلیل و (صرفاً) استقرایی دانستن اصل سنخیت نتیجه می‌گیرند که اصل فوق «همان اصلی است که ما در فلسفه اسلامی آن را با عنوان «امکان استعدادی» شناخته و بر این اصل تأکید داریم که هر حادثی نیازمند ماده و مدت است»^{۴۵} و «بنابراین، اصل فوق تنها در جهان مادی و محسوس، آن‌هم در حد نتیجه حاصل از استقرا و تجربه دارای اعتبار است».^{۴۶} در پاسخ باید توجه داشت که: وجود با صفاتش مساوقت دارد، از این‌رو، هر جا که پای هستی در میان آید صفاتش نیز حضور دارند و البته بر اساس تشکیک وجود، همراه و هم‌گام با وجود، صفات نیز مشکک می‌شوند و با قوت و علو جستن وجود، قوی و با ضعف و سقوط وجود، ضعف می‌یابند. مثال معروف این مطلب، «علم» است، چرا که یکی از صفات وجودی است.

به اعتقاد حکما و فیلسوفان اسلامی، همه مراتب هستی صاحب علم بوده و حتی طبیعت و خاک نیز صاحب علم و ادراک متناسب با درجه وجود خود هستند.

علیت نیز چنین است و چون از صفات مساوق وجود است تمام مراتب هستی علیتی متناسب با رتبه وجودی خود دارند. عالم طبیعت نیز در حوزه علیت است، اما وجود جسمانی آن قدر ضعیف است که دیگر توان ایجاد معلول به نحو خروج آن از نیستی و لیس به هستی و آیس را ندارد، بلکه علیت جسم در جسم دیگر، به صورت حرکت و تغییر رخ می‌نماید. پس حرکت و

علیت یک حقیقت‌اند در مراتب گوناگون. حرکت، جلوه و ظهور علیت در عالم ماده و طبیعت است. فروع علیت نیز گستره‌ای هم‌سان با علیت دارند و به نحو تشکیک بر همه هستی صادق‌اند. از این رو، باید جست‌وجو کرد که سنخیت علت و معلول در عالم طبیعت یا به تعبیر دیگر، سنخیت در حرکت به چه شکل ظهور پیدا می‌کند؟

به اعتقاد نویسنده، امکان استعدادی همان ظهور اصل سنخیت در عالم طبیعت است؛ یعنی پیدایش همه چیز از همه چیز و تحوّل همه چیز به همه چیز امکان ندارد، بلکه هر حادثی نیازمند یک پدیده قبلی است که آن پدیده سنخیت با پدیده حاصله داشته باشد و به تعبیر آشناتر، استعداد تبدیل شدن به پدیده مورد نظر را دارا باشد و نیز هر پدیده‌ای فقط به پدیده‌ای خاص قابلیت تحوّل دارد. البته پیداست که کشف این که چه چیزی استعداد چه چیزی را دارد، بر عهده علوم تجربی است نه فلسفه.

بنابراین گرچه امکان استعدادی در جهان مادی ظهور همان اصل عام سنخیت است که به دلیل محدودیت موجودات عالم طبیعت به این شکل جلوه یافته، اما اصل سنخیت به این مرتبه مختص نبوده و همراه با اصل علیت در دیگر مراتب هستی جاری بوده و قانون عام هستی است که بر همه موجودات صادق است.

واحد در طرف معلول

مفاد قاعده‌الواحد آن است که از علت واحد، جز معلول واحد حاصل نشود و گفته شد که مراد از واحد در طرف علت، بنابر قول اکثر حکما، واحد به وحدت حقه حقیقیه و به اعتقاد متأخران هر نوع واحدی می‌تواند باشد. بلافاصله این پرسش مطرح می‌شود که منظور از واحد در طرف معلول چیست؟ به ویژه بنابر نظر اول که به صدور عالم از مبدأ اول نظر دارد و کیفیت آن را تبیین می‌کند، آن موجود واحدی که از واحد بسیط محض صادر می‌شود، کدام است؟

در واقع، آن چه این قاعده را چنین با اهمیت ساخته همین مطلب است، زیرا به اعتقاد قاطبه حکمای اسلامی نظام جهان با پاسخ به این پرسش منکشف می‌شود و جهان‌شناسی فلسفی کامل می‌گردد.

ابن سینا و مشائین، با پذیرش این قاعده، نظام طولی عالم را چنین تصویر و تصوّر می‌کنند که از خدای متعال که واحد بسیط علی‌الاطلاق است، عقل اول صادر می‌شود که آن هم

واحد بسیط است، لیکن دارای جهات چندگانه نظیر امکان بالذات، وجوب بالغير، تعقل خود و تعقل علت خود است و به اعتبار همین جهات، کثرتی در عقل اول حاصل می‌شود که مصحح صدور عقل دوم، هیولا و نفس فلک اول است. عقل دوم نیز دارای جهات متعدد دیگری است تا عقل دهم که از آن به بعد، عالم تحت القمر است که کثرت‌های عرضی نیز پدید می‌آید.^{۴۷}

به نظر می‌رسد که دلیل چنین استنباطی - از جانب مشائین - آن بود که ایشان واحد در طرف معلول را واحد بالعدد می‌دانستند^{۴۸} و سنخیتی بیش از این را میان معلول و علت بسیط محض لازم یا ممکن نمی‌دانستند. این نتیجه‌گیری از قاعده‌الواحد موجب طعن‌های بسیار به فیلسوفان مشاء از جانب متکلمان شده و در واقع، دلیل اصلی مخالفان قاعده‌الواحد در رد آن همین استنتاج است که به اعتقاد ایشان، مخالف قدرت مطلقه الهی است.^{۴۹}

جناب دکتر یثربی نیز در شمردن ادله مخالفان قاعده از قول فخر رازی و غزالی، منافات قاعده‌الواحد با عمومیت قدرت الهی را به عنوان دلیل اصلی مخالفان نقل کرده‌اند.^{۵۰}

اما در تقابل با حکمای مشاء، عارفانی هم چون ابن عربی، با پذیرش قاعده‌الواحد، نظریه‌ای را ارائه کرده‌اند که حکمای صدرایی آن را پذیرفته‌اند.^{۵۱} از نظر ایشان، واحدی که از واحد بسیط محض صادر می‌شود نه عقل اول، بلکه کل عالم است، زیرا در ورای کثرت ظاهری، عالم از یک نوع وحدت برخوردار است که زیر پوشش نفس رحمانی قرار دارد.^{۵۲} زیرا قاعده‌الواحد، نه فقط بر سنخیت علت و معلول، از حیث وحدت و کثرت دلالت دارد، بلکه نوع وحدت علت و معلول نیز باید هم‌سنخ و متناسب باشد، حال آن‌که واحد عددی با وحدت حقه حقیقی و بساطت محض سنخیت نداشته و نمی‌تواند از آن صادر شود. در عوض، فیض مقدس و وجود عام، به دلیل برائت از ماهیت و اشتغال بر جمیع ماسوا بیشترین سنخیت را با بسیط محض داراست^{۵۳}. که از آن به وحدت حقه ظلیه تعبیر می‌شود.^{۵۴}

با پذیرش این دیدگاه، دیگر خداوند آفریننده این یا آن موجود نیست آن‌گونه که اشعری می‌پندارد، بلکه خداوند، جهان‌آفرین است و با یک امر خود، کل هستی را با تمام مراتب‌اش خلق کرده است. این جاست که می‌فهمیم چرا حکیم الهی میرزا مهدی آشتیانی، قاعده‌الواحد را «اساس التوحید» نامیده است.

پی نوشت ها:

۱. سید یحیی یثربی، «نقدی بر قاعده‌الواحد و اصل سنخیت»، فصلنامه نقد و نظر، سال دهم، شماره اول و دوم، بهار و تابستان ۱۳۸۴، ص ۲۵۱-۲۶۳.
۲. غلامحسین ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۶۱۱.
۳. میرزا مهدی آشتیانی، اساس التوحید، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷، ص ۶۰.
۴. نک: تعلیقهُ ملاصدرا بر الهیات شفاء. ملاصدرا تصریح می‌کند که عدم جواز صدور افعال کثیره از فاعل واحد در ماده واحد مبنی بر قاعده‌الواحد نیست، زیرا قاعده‌الواحد تنها مختص به واحد من جمیع جهات است. [ج ۱، ص ۶۴۶]
۵. نک: میرزا مهدی آشتیانی، همان، ص ۵۶. سبزواری در شرح منظومه، قاعده‌الواحد را در ضمن احکام مشترک بین علت و معلول آورده است. (شرح منظومه، تعلیقهُ آیه‌الله حسن زاده آملی، تحقیق مسعود طالبی، نشر ناب، ۱۴۱۶ ق، ج ۲، ص ۴۴۶ به بعد) هر چند که شارحان منظومه نیز قاعده را مختص به بسیط محض آورده‌اند. (محمد تقی آملی، درر الفوائد، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا، ج ۱، ص ۳۷۴). در حاشیه‌ی اسفار نیز حکیم سبزواری تصریح به عمومیت قاعده دارد و آن را از عبارات ملاصدرا مستفاد می‌داند. (الاسفار الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ ق، ج ۷، ص ۲۰۴، حاشیه‌ی اول).
۶. میرزا مهدی آشتیانی، همان.
۷. همان، ص ۶۱؛ صدرالمآلهین، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۲۰۵.
۸. سید یحیی یثربی، همان، ص ۲۵۱.
۹. میرزا مهدی آشتیانی، همان، ص ۶۰.
۱۰. سید یحیی یثربی، همان، ص ۲۵۱.
۱۱. همان.
۱۲. میرزا مهدی آشتیانی، همان، ص ۶۱.
۱۳. افلوطن، اتولوجیا، تحقیق عبدالرحمن بدوی، وکالت المطبوعات، ۱۹۷۷ م؛ نک: احد فرامرز قراملکی، «نقد روش شناختی قاعده‌الواحد»، خردنامه‌ی صدرا، شماره ۳۳، ص ۲۰.
۱۴. غلامحسین ابراهیمی دینانی، همان، ص ۶۱۳.
۱۵. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات مع الشرح للمحقق الطوسی و شرح الشرح للعلامة قطب الدین رازی، تهران،

- مطبعة الحيدري، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۱۲۵ .
- ۱۶ . بهمنیار، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهرى، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵، ص ۵۳۱ .
- ۱۷ . غلامحسين ابراهيمى دينانى، همان، ص ۶۱۳ .
- ۱۸ . شمس الدين محمد شهرزورى، شرح حكمة الاشراق، تصحيح حسين ضيايى تربتى، تهران، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگى، ۱۳۸۰، ص ۳۲۵ .
- ۱۹ . الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۲۰۵؛ الشواهد الربوبيه فى المناهج السلوكية، با حاشيه ملاحدى سبزواري، تصحيح: سيد جمال الدين آشتياني، مؤسسه بوستان كتاب قم، ۱۳۸۲، ص ۱۳۹؛ المبدأ و المعاد، ص ۱۹۰ .
- ۲۰ . نک: غلامحسين ابراهيمى دينانى، همان، ج ۲، ص ۶۱۴ .
- ۲۱ . سيد يحيى يثربى، همان، ص ۲۵۵ .
- ۲۲ . ابن سينا، الهيات الشفاء، تحقيق الاب القنوتى و سعيد زائد، تقديم: ابراهيم مدكور، مكتب آية الله مرعشى نجفى، ۱۴۰۴ ق، مقاله نهم، فصل پنجم، «فى ترتيب وجود العقول» .
- ۲۳ . نک: صدر المتألهين، الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۲۰۶ . هم چنين استدلال نزديک به آن را مى توان در كتاب هاى الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۱۲۶ و التحصيل، ص ۵۳۱ مشاهده کرد .
- ۲۴ . غلامحسين ابراهيمى دينانى، همان، ج ۲، ص ۶۱۹ .
- ۲۵ . نک: الاشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۱۲۵ .
- ۲۶ . از اين جاست که قاعده الواحد مرتبط با اصيل سنخيت علت و معلول مى شود که در ادامه از آن صحبت خواهيم کرد .
- ۲۷ . صدر المتألهين، الاسفار الاربعه، ج ۲، مرحله ششم، فصل ۱۲، ص ۲۰۴ به بعد .
- ۲۸ . همان .
- ۲۹ . همان، ص ۲۰۴ و ۲۰۵ .
- ۳۰ . همان، ج ۷، ص ۲۳۶ .
- ۳۱ . سيد يحيى يثربى، همان، ص ۲۵۹ .
- ۳۲ . صدر المتألهين، همان، ج ۲، ص ۲۰۵ .
- ۳۳ . محمدتقى آملی، درر الفوائد على شرح المنظومه، مؤسسه مطبوعاتی اسماعيليان، ج ۱، ص ۳۷۴ .
- ۳۴ . ميرزا مهدي آشتياني، همان، ص ۴۰ .
- ۳۵ . سيد يحيى يثربى، همان، ص ۲۵۸ و ۲۶۱ .

۳۶. سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با پاورقی مرتضی مطهری، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۲۲۲ و ۲۲۴ و ۲۲۵.
۳۷. سید یحیی یربلی، همان، ص ۲۵۸.
۳۸. همان، ص ۲۵۹.
۳۹. همان.
۴۰. ماهیت صفت وجود خاص است که تنها به همان وجود اختصاص دارد و نمی توان آن را به دیگر مراتب هستی تسری داد، حال آن که اصل وجود هیچ ماهیت و محدوده ای را در ذات خود ندارد و احکام آن به همه موجودات، از بالاترین تا پایین ترین درجه به طور مشکک صادق است.
۴۱. ابن رشد، تہافت التہافت، تحقیق سلیمان دنیا، تهران، نشر شمس تبریزی، ۱۳۸۲، ص ۲۹۲.
۴۲. ابن رشد، همان، ص ۳۰۲.
۴۳. ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی، کتاب دوازدهم، فصل هفتم، حکمت، ۱۳۷۷، ص ۴۰۰.
۴۴. همان، ص ۳۹۹. «پس چیزی هم هست که آن را به حرکت آورد، اما از آن جا که بین متحرک و محرک یک مباین وجود دارد، پس محرکی هست که متحرک نیست و به حرکت در می آورد، چیزی جاویدان است، جوهر و فضیلت است. به حرکت آوردن او چنین است. چیز آرزو شده و چیز اندیشیده شده به حرکت می آورند، اما متحرک نیستند...».
۴۵. سید یحیی یربلی، همان، ص ۲۶۱.
۴۶. همان.
۴۷. ابن سینا، الہیات شفاء، مقاله نهم، فصل چهارم و پنجم.
۴۸. ابن سینا، همان؛ الاشارات و التنبیہات مع الشرح...، ج ۳، ص ۱۲۲.
۴۹. غزالی، تہافت الفلاسفہ، تحقیق سلیمان دنیا، نشر شمس تبریزی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۰.
۵۰. صدر المتألهین، الشواہد الربوبیہ، ص ۱۴۰؛ الاسفار الاربعہ، ج ۲، ص ۳۲۸.
۵۱. سید یحیی یربلی، همان، ص ۲۵۴ و ۲۵۵.
۵۲. ابن عربی، فتوحات مکیہ، بیروت، دار صادر، بی تا، ج ۳، ص ۳۲۵.
۵۳. میرزا مهدی آشتیانی، همان، ص ۷۴.
۵۴. عبداللہ جوادی آملی، شرح حکمت متعالیہ، تهران، دانشگاه الزہراء، ج ۲، ص ۱۷۷.