



## تحلیل و ارزیابی سنخیت در حکمت متعالیه

احمد حیدرپور<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۲۵

علی حیدرپور<sup>۲</sup>

تاریخ تألیف: ۱۴۰۰/۱۲/۰۲

### چکیده

اصل سنخیت صدرایی که مستلزم شباهت خالق و مخلوق است، از یکسو، با ظاهر قرآن و روایات و برخی آموزه‌های دینی ناسازگار می‌نماید و موجب ارائه تفسیر بسیار غریبی از برخی معجزات منقول در قرآن کریم شده است و از سوی دیگر، با معنای بدیهی اختیار که از موجهات بعثت، تکلیف، وعد و وعید و از مبادی تصدیقی علوم تربیتی و اخلاق است، سرستیز دارد. با توجه به اعتقاد اندیشمندان اسلامی مبنی بر عدم مخالفت آموزه‌های دینی با عقل صریح و حکم منطوق دانان به بطلان شناخت نظری مخالف با بدیهیات، این فرضیه قوت می‌گیرد که سنخیت صدرایی، اصلی غیر مبتنی بر برهان عقلی تام است. اهتمام به این امر، نویسنده را بر آن داشت تا پژوهشی در معنا و مفهوم سنخیت، لوازم و دلایل آن به انجام رساند و افزون بر اثبات فرضیه یادشده، نظریه فیلسوفان مبتنی بر انکار اختیار کلامی و اثبات اختیار فلسفی که یکی دیگر از لوازم اصل سنخیت است را نقادی کند. نوشتار پیش رو، گزارش مختصری از آن پژوهش است.

### واژگان کلیدی

اصل سنخیت، تنزیه و نفی تشبیه، اختیار کلامی، اختیار فلسفی، معجزه.

۱. استادیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، نویسنده مسئول (Aheydar6013@gmail.com).

۲. فارغ‌التحصیل رشته معارف اسلامی و فلسفه در مقطع کارشناسی ارشد از مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته (Heidarpur@gmail.com).

## ۱. معنای سنخیت

معنای دقیق اصل سنخیت که از فروع اصل علیت است (مطهری، ۱۳۸۱، ۶: ۶۷۱ و ۶۷۲)، به گونه‌ای که شامل همه علل تامه و ناقصه بشود، در حکمت متعالیه آن است که علل معین به خودی خود (ذاتاً)، معلول‌های معینی دارند و معلول‌های معین نیز به خودی خود، تنها از علل معینی به وجود می‌آیند؛ زیرا سنخیت، امر ذاتی علت و معلول است. به عبارت ساده‌تر، اصل سنخیت یعنی هر چیزی از هر چیزی به وجود نمی‌آید. تعبیر رایج‌تر از اصل سنخیت آن است که علل مشابه، معلول‌های مشابه دارند. هر اندازه مشابهت در علل بیشتر باشد، مشابهت معلول‌ها نیز بیشتر است. گاهی در مورد سنخیت علت و معلول‌های مادی از این تعبیر استفاده می‌شود: «طبیعت، همواره جریان مشابه و یکنواختی دارد» که برخی به‌عنوان اصل تشابه طبیعت از آن یاد کرده‌اند. به گفته برخی محققان، فیلسوفان اصل سنخیت را در همه انواع علل، اعم از حقیقی و اعدادی جاری می‌دانند (عبودیت، ۱۳۸۰-الف: ۱۹۵-۱۹۶؛ مطهری، ۱۳۸۱، ۶: ۶۷۲-۶۸۴؛ آشتیانی، ۱۳۸۸: ۵۳؛ صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۲۲؛ مصباح، ۱۳۷۵: ۱۶۶-۱۶۷؛ مصباح، ۱۳۶۶، درس ۳۶). آنان تا زمان صدرالمتألهین و مدتی پس از او، مقصود خود از سنخیت را با اصطلاح «مناسبت»، «ملائمت» یا «خصوصیت» بیان می‌کردند (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۲۷۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ۷: ۲۳۵ و ۲: ۲۰۵).

## ۲. اختلاف نظر درباره اصل سنخیت

صرف نظر از اختلاف در عینیت یا استلزام اصل سنخیت با قاعده الواحد، اختلاف دیگری نیز درباره مجرای سنخیت وجود دارد که به نظر می‌رسد مستلزم ابهام‌هایی درباره مقصود فیلسوفان از این اصل است. استاد شهید مطهری که قاعده الواحد را تعبیر دقیقی از اصل سنخیت می‌داند (مطهری، ۱۳۸۱، ۶: ۶۷۲)، معتقد است که مقصود اصلی فیلسوفان از قاعده الواحد، جریان قاعده در واحد شخصی است، ولی این قاعده در واحد نوعی نیز جریان دارد (همان). یکی از شارحان حکمت متعالیه نیز معتقد است که فیلسوفان، قانون سنخیت را هم در شخص علت و معلول و هم در نوع آن‌ها جاری می‌دانند (عبودیت، ۱۳۸۰-ب: ۱۴۴)؛ ولی یکی از اندیشمندان معاصر که او نیز به وحدت قاعده الواحد و قاعده سنخیت معتقد است، اعتقاد به سنخیت شخصی را ناقض بسیاری از مسائل فلسفی دیگر دانسته است. وی در بحث از قاعده الواحد نوشته است: «انتساب این نسبت به فلاسفه که می‌گویند علت شخصی جز

معلول شخصی نمی‌تواند داشته باشد، بعید است. اگر این‌طور باشد، سرتاسر فلسفه متناقض می‌شود. یکی از مواردی که وی برای صحت ادعای خود یادآور می‌شود، آن است که فیلسوفان معتقدند مادیات و نفس از عقل فعال صادر می‌شود؛ در حالی که عقل فعال، یک واحد شخصی است؛ پس اگر تنها یک نفس از عقل فعال صادر شود، باید میلیون‌ها عقل فعال باشد تا هر کدام یک نفس صادر کنند (مصباح، ۱۳۷۵: ۱۷۳-۱۷۵). وی از این استدلال نتیجه می‌گیرد که قاعده الواحد منحصر به واحد نوعی است؛ یعنی مفاد آن این است که یک نوع فاعل، یک نوع فعل انجام می‌دهد. وی همچنین سنخیت بین علت و معلول‌های مادی و سنخیت بین علت هستی‌بخش و معلولش را دو نوع سنخیت دانسته است (مصباح، ۱۳۷۵: ۱۶۶-۱۶۷؛ مصباح، ۱۳۶۶، درس ۳۶)؛ در حالی که چنین تفاوتی از دیگر فیلسوفان نقل نشده است.

انکار سنخیت شخصی توسط دانشمند یادشده، موجه به نظر می‌رسد؛ زیرا اگر سنخیت، مستلزم آن باشد که از علت شخصی تنها معلول شخصی صادر شود، لازم می‌آید که تکثر شخصی معلول، مستلزم تکثر شخصی علت باشد و تکثر شخصی علت، مستلزم تکثر وجودی آن است؛ زیرا از نظر فیلسوفان، تشخص و وجود، مساوق‌اند. بر این اساس، استناد تکثر معالیل عقل فعال به تکثر جهات و حیثیات آن توسط فیلسوفان صحیح نخواهد بود؛ زیرا جهات و حیثیات عقل فعال، تکثر شخصی و وجودی ندارند. مگر آن‌که از نظر فیلسوفان ممکن باشد با وجود این‌که تشخص و وجود مساوق‌اند، ولی اشخاص متکثر با یک وجود، موجود باشند؛ همان‌طور که از یک سو، فعلیت و وجود را مساوق می‌دانند و از سوی دیگر، صفات واجب تعالی را که حقایق و فعلیات متکثرند، به وجود واحد واجب تعالی موجود می‌دانند.

صدرالمتألهین نفس را با علوم مختلف و قوای متعدّدش که فعلیت‌های متکثری هستند، به وجود واحد و بسیط موجود می‌داند. همین‌طور است اعراض یک شیء که همه فعلیت دارند؛ ولی صدرالمتألهین آن‌ها را از شئون وجود جوهر و به وجود واحد جوهر موجود می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ۳: ۳۲۶).

### ۳. سنخیت و علّیت

چنانکه گذشت، سنخیت از فروع اصل علّیت است. از اصل کلی علّیت، ارتباطها و وابستگی‌های موجودات و از اصل سنخیت نظام و انتظام این ارتباطها و از اصل ضرورت علی و معلولی قطعیت و ضرورت این نظام نتیجه می‌شود (مطهری، ۱۳۸۱، ۶: ۶۷۱). استاد شهید

مطهری معتقد است که ارتباط سنخیت و علّیت و ضرورت علّی - معلولی به گونه‌ای است که انکار سنخیت یا انکار ضرورت علّی - معلولی مستلزم انکار اصل علّیت است. وی مقصود دانشمندان فیزیک جدید از تخطئه قانون علّیت را نفی وجود نظام معین و قطعی در جهان ذرات (یعنی انکار اصل سنخیت) دانسته است، نه نفی قانون علّیت (همان: ۶۵۳).

به عبارت دیگر، فیلسوفان معتقدند که سنخیت و علّیت حقیقی دو معنا و دو حقیقت مختلف هستند که در خارج عین یکدیگرند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ۲: ۲۰۵؛ میرداماد، ۱۳۷۴: ۳۶۰)؛ ولی در تحلیل عقلی علّیت مشروط و متوقف بر سنخیت؛ یعنی سنخیت به طور پنهان در مفهوم علّت تأمه مندرج است و علّت تأمه شیئی است که وجودش شیء به خصوصی را به ضرورت موجود کند و نبودش، آن را به ضرورت معدوم کند؛ پس از نظر آنان اگر اصل علّیت پذیرفته شود، به ناچار باید ضرورت و سنخیت نیز پذیرفته شود. این سه، آن چنان به یکدیگر عجین اند که انکار یکی انکار دوتای دیگر را نیز به دنبال می‌آورد. بر این اساس یا باید هیچ‌یک را نپذیرفت و یا هر سه را با هم پذیرفت. راه سومی وجود ندارد (عبودیت، ۱۳۸۰- الف: ۱۹۸-۱۹۹).

#### ۴. اصل «سنخیت» و قاعده «معطی الشیء لایکون فاقداً له»

برخی از پیروان حکمت صدرایی مفاد قاعده «معطی الشیء لایکون فاقداً له» را جریان قاعده سنخیت در علّت هستی‌بخش و معلول دانسته و سنخیت بین علّت فاعلی و معلول را به معنای مشابهت در وجود و کمالات وجود دانسته‌اند؛ یعنی از علم، علم تولید می‌شود از قدرت، قدرت و از زیبایی، زیبایی. از نظر آنان هر علّت فاعلی فقط می‌تواند وجودی مشابه خود را ایجاد کند؛ یعنی فقط همان نوع کمالاتی را می‌تواند به معلول اعطاء کند که خود دارا است؛ سپس با اضافه کردن قاعده قوی‌تر بودن علّت هستی‌بخش از معلول به این نتیجه رهنمون شده‌اند که اگر علّتی فاعلی نوعی از وجود و کمال را ایجاد کند، خود آن علّت به ضرورت باید همان نوع وجود و کمال را به نحو شدیدتر و قوی‌تری دارا باشد (عبودیت، ۱۳۸۰- الف: ۱۹۴-۱۹۵؛ مصباح، ۱۳۶۶، درس ۳۶؛ آشتیانی، ۱۳۸۸: ۵۲).

**نقد و بررسی** گرچه قاعده «معطی الشیء» در جای خود قاعده صحیحی است و بدیهی و یا دست‌کم قریب به بدیهی می‌نماید؛ ولی به نظر می‌رسد در ارجاع سنخیت بین علّت هستی‌بخش و معلول به قاعده «معطی الشیء» خطای غیرقابل اغماضی وجود دارد؛ زیرا

فیلسوفان رابطه علت هستی‌بخش و معلول را رابطه ایجاد می‌دانند نه رابطه اعطاء. خالق، مخلوقات را از عدم محض می‌آفریند، نه آن‌که پرتویی از کمالات خود را به مخلوقات اعطاء کند تا مستلزم وجود صفات مخلوقات در خالق باشد؛ چنانکه جمله «لم یلد» در سوره توحید به عدم جدا شدن وجود مخلوق از وجود خالق تفسیر شده است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ۱۸: ۳۴۲).

### ۵. سنخیت و مشابهت

از آنچه درباره تعریف سنخیت و ارتباط آن با قاعده «معطى الشیء لایکون فاقداً له» گذشت، همچنین از سخنان بسیاری از فیلسوفان درباره سنخیت استفاده می‌شود که سنخیت در نظر آنان مستلزم مشابهت است (مطهری، ۱۳۸۱، ۶: ۶۷۱-۶۷۶؛ ورازی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۴۶۱-۴۶۶؛ ورازی، ۱۹۸۶م، ۱: ۳۳۷؛ سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ۲: ۸۳؛ طباطبایی، ۱۴۲۲ق: ۱۱)، بلکه صدرالمتهین تصریح کرده است که سنخیت همان مشابهت است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ۷: ۲۳۶). از سوی دیگر، ابن‌سینا نه تنها سنخیت را به معنای مشابهت نمی‌داند، بلکه آن را مستلزم مشابهت نیز ندانسته است؛ زیرا در بحث سنخیت، علت‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند: آن‌ها که با معلولشان مماثلت و مشابهت دارند و آن‌ها که ندارند. به عبارت دیگر، علت و معلول‌ها را دو نوع می‌داند: آن‌ها که در ماهیت مشترکند، مانند حرارت و گرمای حاصل از آن و آن‌هایی که ماهیت مشترکی ندارند، مانند آتش و سپاهی (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-الف: ۲۶۸). صدرالمتهین در توضیح عبارت او نوشته است: «مقصودش این است که سنخیت و مناسبت مستلزم مماثلت و مشابهت بین علت و معلول نیست، بلکه سنخیت گاه با مماثلت حاصل می‌شود و گاه بدون مماثلت.» (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۳۴) گرچه مشابهت علت‌های طبیعی که علت هستی‌بخش نیستند با معلولاتشان با چالش دینی مواجه نیست، ولی سنخیت بین تنها علت هستی‌بخش در حکمت متعالیه یعنی واجب تعالی با مخلوقاتش مخالف ظاهر آن دسته از متون دینی می‌نماید که نافی تشبیه‌اند. در ادامه به بررسی سنخیت به معنای مشابهت پرداخته می‌شود.

### ۶. ناسازگاری سنخیت به معنای مشابهت با آموزه تنزیه و نفی تشبیه

در آیات و روایات زیادی بر عدم مشابهت خالق و مخلوق تأکید شده است؛ زیرا خطرناک‌ترین پرتگاهی که بر سر راه پویندگان طریق «معرفة الله» قرار دارد، همان پرتگاه

«تشبیه» است که خدا را در وصفی از اوصاف شبیه مخلوقاتش بدانند. این امر سبب می‌شود که به دژه شرك سقوط کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۲۰: ۳۶۵). برخی از متون دینی که نافی تشبیه خالق به مخلوق است، از نظر گذرانده می‌شود.

#### ۱-۶. آیه «لیس کمثله شیء»

قرآن کریم در آیه ۱۱ سوره شوری شباهت خداوند متعال به هر چیزی را به‌طور مطلق نفی می‌کند. همه مفسران جمله «لیس کمثله شیء» (یعنی هیچ چیزی همانند او نیست) را به‌معنای نفی تشبیه خداوند در ذات و صفات به مخلوقات دانسته‌اند. این جمله در حقیقت، پایه اصلی شناخت تمام صفات خدا است که بدون توجه به آن به هیچ‌یک از اوصاف پروردگار نمی‌توان پی‌برد و این همان تنزیه خداوند از نقایص ممکنات است که در برخی روایات به آن اشاره شده است (مکارم، ۱۳۷۴، ۲۰: ۳۶۵)؛ چنانکه امام رضا<sup>علیه السلام</sup> فرمود: «پاک و منزّه است خداوندی که محدود به حدّی نیست و وصف نمی‌شود»؛ سپس جملات انتهایی آیه ۱۱ سوره شوری را یادآور شد: «هیچ چیز شبیه او نیست و او شنوا و بینا است.» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ۴: ۵۵۹)

در روایت دیگری به امام رضا<sup>علیه السلام</sup> عرض می‌شود: «شنیده‌ایم درباره خداوند متعال می‌گویید که هیچ چیزی مثل او نیست و هیچ‌یک از مخلوقات در صفت او نیست. پس اگر گمان می‌کنید که هیچ مثلی برای خداوند وجود ندارد، چگونه در اسمای حسنائش با او مشارکت می‌کنید و به همه آن‌ها نامیده می‌شوید؟! این دلیل بر آن است که شما در همه یا برخی از صفاتش مثل او هستید؛ زیرا شما اسمای طیبیه را برای خود جمع کرده‌اید.» امام رضا<sup>علیه السلام</sup> در پاسخ فرمود: «خداوند متعال اسمایی از اسمایش را با اختلاف در معنا برای بندگان لازم کرده است؛ به‌گونه‌ای که یک اسم جامع دو معنای مختلف است و دلیل این مسئله آن است که مردم در لسان خود آن را جایز می‌دانند و خداوند متعال نیز با لسان مردم با آنان سخن می‌گوید؛ زیرا باید به‌گونه‌ای با آنان سخن گوید که بفهمند تا در چیزهایی که ضایع کردند، حجّتی بر آنان باشد، چنانکه الفاظی مانند کلب، حمار، بقر، اسد و... برخلاف صفات آدمیان بر آنان حمل می‌شود، ولی نه به آن معانی که برایشان وضع شده‌اند؛ زیرا انسان هیچ‌یک از این حیوانات نیست. بنابراین خداوند هم که عالم نامیده می‌شود، به‌واسطه علم حادثی نیست که اشیاء را با آن بداند و از آن برای کار آینده خود و تمکّر در آنچه آفریده و از مخلوقاتش فانی کرده است، کمک گیرد

و اگر این دانش را نداشته باشد و از او پنهان باشد، نادان و ناتوان باشد؛ چنانکه مخلوقات عالم را می بینیم که به جهت داشتن علم حادث، عالم نامیده شوند. زیرا پیش از آن نادان بودند و چه بسا همان علم از آن‌ها دوری کند و به نادانی برگردند و خدا را عالم نامند؛ چرا که به چیزی نادان نیست. پس خالق و مخلوق در اسم عالم شریک شدند و معنی چنانکه دانستی مختلف است... (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۲۰-۱۲۱).

#### ۲-۶. الذی بان من الخلق فلاشیء کمثله

امیر مؤمنان حضرت علی علیه السلام در وصف خداوند متعال فرموده است: «موجودی که جدای از خلق است و شینی مثل او نیست» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ۱: ۳۱).

#### ۳-۶. لانه خلاف خلقه فلاشبه له من المخلوقین

شیخ صدوق روایتی طولانی از امیر مؤمنان علیه السلام در وصف خداوند متعال نقل کرده است که در بخشی از آن، حضرت می فرماید: «او مخالف با خلقش است؛ پس شباهتی به مخلوقان ندارد» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۵۲).

#### ۴-۶. مبائن لجميع ما احدث فی الصفات

امیر مؤمنان در خطبه‌ای در مورد خداوند متعال فرمودند: «در صفاتش مباین با همه موجوداتی است که به وجود آورده است» (صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۲۱؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ۱: ۶۹ و ۱۲۱).

#### ۵-۶. و مباینته ایاهم مفارقته انیتهم

امام رضا علیه السلام فرموده است: «مباینّت خداوند متعال با آن‌ها (مخلوقات)، مفارقت او با وجود آن‌ها است.» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۲۲؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۵۳؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۴؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۴۹).

#### ۶-۶. مَنْ قَالَ بِالتَّشْبِيهِ وَالْجَبْرِ فَهُوَ كَافِرٌ مُشْرِكٌ وَ نَحْنُ مِنْهُ بُرَاءٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ

امام رضا علیه السلام فرموده است: «کسی که به تشبیه و جبر معتقد باشد، کافر و مشرک است و ما در دنیا و آخرت از او برائت می جوئیم...» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۴۱۴؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۶۴-۳۶۳؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۴۲، حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ۲۸: ۳۴۱).

## ۷. ناسازگاری نفی تشبیه با اعتقاد به سنخیت صدرایی

روشن است که نفی شباهت صفات خالق به مخلوق در سخنانی که از معصومان علیهم السلام نقل شد، به معنای نفی شباهت واقعیت صفات واجب تعالی با واقعیت صفات مخلوق است، حتی آنجا که تغایر معنایی صفات خالق و مخلوق را بیان می‌کند، مقصود تغایر این صفات مثلاً صفت علم در مفاهیم و معانی عامی مانند انکشاف واقع نیست، وگرنه با روایاتی که شناخت خالق را بر بندگان لازم کرده است، ناسازگار خواهد بود؛ زیرا هیچ انسانی از علمی که معنای عام انکشاف واقع بر آن صادق نباشد، تصور و شناختی ندارد و مستلزم تعطیل عقل انسان از شناخت صفات خدا است؛ در حالی که در خود روایت بر این مسئله تأکید شده است که خداوند متعال به گونه‌ای با مردم سخن می‌گوید که بفهمند. از سوی دیگر، اشتراک خالق و مخلوق در معانی و مفاهیم عام در کلام معصومان آمده است. از حضرت امام جواد علیه السلام سؤال شد: «آیا می‌توانیم بگوییم که خداوند موجود است یا بگوییم خداوند شیء است؟» فرمودند: «آری.» (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۸۲ و ۸۵)

بر این اساس، چاره‌ای جز این نیست که نفی شباهت صفات خداوند با صفات مخلوقات را به نفی شباهت واقعیت این صفات حمل کنیم؛ در حالی که معتقدان به سنخیت، واقعیت صفات مخلوقات را به صفات خالق شبیه می‌دانند؛ زیرا چنانکه گذشت قاعده «معطی الشیء لایکون فاقده» را بیانگر سنخیت علّت و معلول می‌دانند و با افزودن این‌که علّت اقوی از معلول است، نتیجه می‌گیرند که صفات و کمالات وجودی مخلوقات به نحو اتمّ و اکمل در خالق هست. بنابراین روشن است که همه روایاتی که از تشبیه خالق به مخلوق نهی می‌کنند، با اعتقاد به سنخیتی که صدراییان بین خالق و مخلوق تصویر می‌کنند، ناسازگار است.

## ۸. معجزه و اصل سنخیت

در قرآن کریم حوادث شگفت‌انگیزی به انبیا نسبت داده شده که به اذن الهی انجام می‌شده است. قرآن کریم از این حوادث با الفاظی مانند آیه، بیّنه، حجّت و برهان نام برده است. متکلمان این حوادث را از آن جهت که موجب ناتوانی مخاطبان از آوردن مثل آن می‌شود، معجزه نامیده‌اند و غرض از آن‌ها را اثبات حقیقت مدّعی رسالت می‌دانند. تعریف مشهور معجزه نزد متکلمان از این قرار است: اعجاز امر خارق عادت است که به وسیله مدّعی نبوت انجام شود و مقرون به تحدّی و معارضه طلبی و عدم معارضه باشد و با دعوای او مطابقت داشته



باشد. اصطلاح خرق عادت کہ در حقیقت معجزہ اخذ شدہ است و برخی از متکلمان، آن را بہ نقض قانون طبیعت و برخی، بہ خلاف جریان عادی طبیعت معنا کردہ اند، اصطلاحی بسیار بحث برانگیز است و مسائل زیادی پیرامون آن مطرح شدہ است کہ پرداختن بہ آن‌ها از حوصلہ این نوشتار خارج است. مسئلہ‌ای کہ ارتباط مستقیم بہ موضوع این نوشتار دارد آن است کہ فیلسوفان معتقدند ہر حادثی در طبیعت بہ اقتضای قاعدہ حادث زمانی بہ ضرورت از مادہ سابقی بہ وجود می‌آید؛ یعنی محال است کہ از عدم صرف بہ وجود آید و بہ اقتضای اصل سنخیت از ہر مادہ سابقی ہم بہ وجود نمی‌آید، بلکہ بہ ضرورت از مادہ سابقی بہ وجود می‌آید کہ با آن مناسبت و سنخیت داشتہ باشد و محال است از مادہ سابقی بہ وجود آید کہ با آن سنخیت ندارد؛ بہ عنوان مثال، محال است کہ کیوتر از عدم محض بہ وجود آید، بلکہ بہ ضرورت از مادہ سابقی بہ وجود می‌آید و از ہر مادہ سابقی ہم بہ وجود نمی‌آید، بلکہ از مادہ سابقی بہ وجود می‌آید کہ با آن سنخیت دارد؛ یعنی از تخم کیوتر، نہ از تخم گنجشک یا دانہ گندم. این مبنا موجب شدہ است تا فیلسوفان از برخی معجزات، تفاسیر غریب و خلاف ظاہری ارائه دہند کہ نزد عموم متدینان قابل پذیرش نیست؛ در حالی کہ حمل کلام برخلاف ظاہر بدون دلیل قطعی، تفسیر بہ رأی و مذموم است. در ادامہ تفسیر فلسفی یکی از معجزات حضرت موسی علیہ السلام پی گرفتہ می‌شود.

#### ۹. تفسیر فلسفی از القای عصای موسی علیہ السلام

ظاہر قرآن کریم در نقل معجزہ حضرت موسی آن است کہ حضرت موسی علیہ السلام در مقام احتجاج با فرعونیان بہ امر خداوند، عصای خود را انداخت و عصا ناگہان بہ ماری بزرگ تبدیل شد؛ در حالی کہ طبق آنچه گذشت، تبدیل عصا بہ مار با اصل سنخیت ناسازگار است؛ زیرا تخم مار است کہ حامل استعداد قریب مار است و با مار سنخیت و مناسبت دارد، نہ چوب عصا.

در پاسخ بہ این اشکال برخی فیلسوفان چارہ‌ای جز این ندیدہ‌اند کہ بپذیرند آنچه بہ اعجاز صورت گرفتہ است، سرعت بخشیدن بہ تغییر و تبدلات طبیعی است، نہ پیدایش مستقیم مار از مادہ عصا کہ با آن سنخیت ندارد یا پیدایش مار از عدم محض و بدون مادہ سابق کہ قاعدہ حادث زمانی بیانگر استحالہ آن است؛ یعنی معتقدند کہ خداوند متعال با قدرت مطلقہ خود در لحظہ کوتاهی عصای موسی علیہ السلام را تبدیل بہ خاک، خاک را تبدیل بہ غذا، غذا را تبدیل بہ تخم

مار و تخم مار را تبدیل به مار کرده است، اگر چه این تغییر و تبدلات در عالم ماده به طور طبیعی ممکن است هزاران سال به طول بینجامد.

**نقد و بررسی)** نخست این که روشن است تفسیر یادشده از معجزه حضرت موسی علیه السلام، خلاف ظاهر آیه قرآن است و حمل متون دینی برخلاف ظاهر، نیازمند دلیل قطعی است؛ در حالی که قاعده حادث زمانی و اصل سنخیت - که این تفسیر متوقف بر پذیرش آن‌ها است -، دلیل قطعی و یقینی ندارند؛ زیرا قاعده حادث زمانی توسط برخی محققان معاصر مورد انتقادهای جدی قرار گرفته و عدم تمامیت دلایل آن، به اثبات رسیده است. یکی از این انتقادهای، آن است که این قاعده مبتنی بر نظریه کون و فساد مشایی است؛ در حالی که این قاعده در حکمت متعالیه با نظریه حرکت جوهری نقض شده است (رک: مصباح، ۱۳۶۶، ۲، درس ۵۶؛ حیدرپور، ۱۳۹۸: ۳۹-۵۴). اصل سنخیت نیز دلیل تامی ندارد؛ زیرا توسط برخی محققان انتقادهای جدی به آن وارد شده است و عدم تمامیت دلایل آن نیز در همین نوشتار به اثبات خواهد رسید. غریب و غیرقابل پذیرش بودن تفسیر یادشده هنگامی آشکارتر می شود که در مورد معجزات دیگری مانند بیرون آمدن ناقه حضرت صالح از دل کوه، تبدیل تصویر شیر به شیر درنده توسط امام رضا علیه السلام و تبدیل تندیس گلی پرنده به پرنده با دمیدن در آن توسط حضرت عیسی علیه السلام مطرح شود.

دوم این که تفسیر یادشده از معجزه حضرت موسی علیه السلام، طبق مبانی فلسفی با این سوال مواجه می شود که مرجح تبدیل عصا به مار چیست؟ زیرا از نظر فیلسوفان قوه بعید مار در همه اجسام وجود دارد و نسبت فیاض مجرد به همه اجسام یکسان است. چرا دیگر اشیا موجود در آن صحنه به مار تبدیل نشد؟ توجه به این نکته مشکل را آشکارتر می کند که اساسا یکی از انگیزه های طرح قاعده «حادث زمانی»، پاسخ به این پرسش بوده است که اگر فاعلیت خالق تعالی تام و نسبت او به حوادث مادی در همه زمانها و همه مکانها مساوی است، مرجح خلق آنها در زمان خاص و مکان معین چیست؟ بر این اساس است که فیلسوفان با استفاده از قاعده حادث زمانی و اصل سنخیت لزوم وجود استعداد یا قوه قریب حادث در ماده سابق را اثبات و همان را مرجح وجود برخی از حوادث در زمان و مکان و ماده خاص دانستند. به عبارت دیگر، می توان گفت ایجاد مار در ماده عصا مستلزم ترجیح بلا مرجح است؛ زیرا قوه ماری که در عصا وجود دارد قوه بعید است که در همه اجسام دیگر در زمان القای عصا وجود داشته

است و نسبت فیاض مجرد به عصا و دیگر اشیای یکسان است؛ پس ایجاد مار در ماده عصا مرجح ندارد؟

سوّم این که همان طور که در توضیح معنای سنخیت گذشت فیلسوفان سنخیت را در همه علل اعم از تامه و ناقصه، حقیقی و اعدادی جاری می‌دانند. به عنوان مثال اصل سنخیت را مقتضی آن می‌دانند که ممکن نیست یک ساختمان با کار کوزه گر یا طبابت طیب به وجود آید. زیرا ساختمان با کار بناء سنخیت دارد نه با کار کوزه گر و پزشک و بناً از نظر فیلسوفان علل اعدادی هستند (رک: عبودیت، ۱۳۸۰-الف: ۱۹۱). این در حالی است که زمان نیز از نظر فیلسوفان یکی از علل اعدادی برای پیدایش حوادث طبیعی است و اگر پیدایش مار از تخم مار در جریان عادی طبیعت به عنوان مثال، نیازمند گذر دو ماه زمان باشد. پس پیدایش آن با گذر زمانی کوتاه‌تر سنخیت ندارد. به عبارت دیگر، با توجه به آن که جریان اصل سنخیت در جهان طبیعت به معنای آن است که طبیعت همواره جریان مشابه و یکنواختی دارد و یکی از وجوه مشابهت و یکنواختی امور طبیعی مقدار زمان لازم برای تغییر و تبدلات آن است؛ پس سرعت بخشیدن به این تغییر و تبدلات خلاف یکنواختی و تشابه افعال طبیعت یعنی ناقض اصل سنخیت و محال است و قدرت الهی به محال تعلق نمی‌گیرد. بنابراین تفسیر پیش‌گفته از معجزه افزون بر آن که خلاف ظاهر است، خلاف اصل سنخیت نیز است و نمی‌تواند پاسخ‌گوی مشکل پیدایش مار از عصا باشد.

#### ۱۰. ناسازگاری سنخیت با معنای بدیهی اختیار

از یک‌سوسو چنانکه گذشت، سنخیت از نظر فیلسوفان در عالم خارج عین علّیت و در تحلیل عقلی، منشأ علّیت است و یکی از احکام علّت، ایجاب معلول توسط علّت است. بر این اساس، به اقتضای قاعده سنخیت و قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» (وجوب بالغير) صدور فعل مسانخ، از علّت واجب است (رک: مطهری، ۱۳۸۱، ۶: ۶۷۱-۶۷۶). وجوب صدور فعل مسانخ مستلزم امتناع ترک آن است و امتناع ترک فعل، مستلزم عدم تحقق اختیار است؛ زیرا وجدان شهادت می‌دهد که اختیار به معنای قدرت بر فعل و ترک یعنی امکان فعل و ترک نسبت به فاعل است. صورت منطقی این استدلال را می‌توان به صورت زیر تنظیم کرد:

الف) اگر به اقتضای قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» و اصل سنخیت فعل مسانخ با فاعل قبل از وجودش واجب شود، آن‌گاه وجود فعل مسانخ در مقایسه با فاعل واجب خواهد

بود (و جوب بالغیر معلول مستلزم وجوب بالقیاس آن نسبت به علّت است).

ب) اگر وجود فعل مسانخ در مقایسه با فاعل واجب باشد، آن گاه نه وجود فعل مسانخ در مقایسه با فاعل ممکن خواهد بود نه عدم آن (وجود فعل مسانخ ممکن نخواهد بود؛ زیرا فرض آن است که وجود آن واجب است و وجوب، نقیض امتناع و امکان است و اثبات وجوب، مستلزم سلب امتناع و امکان است، و عدم آن هم ممکن نخواهد بود؛ زیرا فرض آن است که وجود آن واجب است).

ج) اگر نه وجود فعل مسانخ در مقایسه با فاعل، ممکن نباشد و نه وجود آن، فاعل بر انجام فعل مسانخ اختیار نخواهد داشت؛ زیرا وجدان شهادت می دهد که فاعل مختار فاعلی است که فعل و ترک نسبت به او ممکن باشد (رک: طباطبایی، ۱۳۸۰، ۱: ۲۳۰؛ جوادی آملی، ۱۴۱۸ق، ۱: ۱۲۷ و ۲۴۹).

### ۱.۱. چاره جویی عقیم فیلسوفان

فیلسوفان در ابتدا در ظاهر تلاش کرده اند که به اشکال بالا پاسخ دهند؛ ولی در نهایت، نه تنها این اشکال را در مورد مطلق اختیار چه در انسان و چه در خداوند متعال پذیرفته اند، بلکه خود در مورد اختیار خداوند این اشکال را نیز مطرح کرده اند که اختیار به معنای قدرت بر فعل و ترک، معنایی امکانی است و اّصاف واجب تعالی به آن محال است؛ زیرا به اقتضای قاعده «واجب الوجود واجب من جمیع الجهات»، صفات خداوند مانند ذاتش واجب است. آنان برای رفع ناسازگاری یاد شده، چاره ای جز این نیافته اند که اختیار به معنای قدرت فاعل بر فعل و ترک که اختیار کلامی نامیده می شود را انکار کنند و معنای دیگری برای اختیار به نام اختیار فلسفی در نظر بگیرند که با وجوب معلول سازگار باشد. بر این اساس است که فیلسوفان فاعل مختار را فاعلی می دانند که فعل با علم و رضایت از خواست او صادر شود؛ گرچه قدرت بر ترک آن فعل نداشته باشد. آنان توضیح می دهند که لازمه این نوع قدرت و اختیار آن نیست که فعل واجب تعالی به دلیل امتناع ترک، مانند فعل آب، آتش و خورشید جبری باشد؛ زیرا جبر این فواعل طبیعی به معنای عدم علم، عدم مشیّت و عدم استقلال در فاعلیّت، یعنی در تسخیر امر الهی بودن آنها است، نه به خاطر عدم امکان ترک فعل (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ۶: ۳۱۰). آنان تأکید می کنند که تفاوت فاعل مختار با موجب در قدرت و عدم قدرت بر ترک فعل نیست، بلکه در علم و عدم علم به فعل است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ۶: ۳۱۷-۳۱۸).

**نقد و بررسی چاره‌جویی فیلسوفان** نویسنده این سطور در مقاله‌ای با عنوان «سه یار فلسفی برای نفی اختیار» به طور مفصّل به نقد و بررسی قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» (و جوب بالغیر) و قاعده «و جوب وجود المعلول عند وجود علته التامة» (و جوب بالقیاس معلول) و همچنین نظر فیلسوفان درباره اختیار پرداخته است. در این مجال تنها به یادآوری چهار نکته بسنده می‌شود.

۱. معنای کلامی اختیار یک معنای بدیهی وجدانی است؛ به گونه‌ای که برخی در بیان وجدانی بودن آن سروده‌اند: این که گویی این کنم یا آن کنم، این دلیل اختیار است ای صنم. بر این اساس بر فرض که از دیگر اشکالات نفی اختیار کلامی و اثبات اختیار فلسفی صرف نظر کنیم، در مقام ناسازگاری یک شناخت نظری با یک شناخت بدیهی که برخی آن را شبهه در مقابل بدیهه نامیده‌اند، روش صحیح منطقی آن است که شناخت نظری مورد تردید قرار گیرد نه آن که شناخت بدیهی انکار شود. این در حالی است که «قاعده الشیء ما لم یوجب لم یوجد» و اصل سخنیّت که با اختیار کلامی ناسازگارند، شناخت نظری‌اند؛ در حالی که معنای کلامی اختیار یک شناخت بدیهی وجدانی است که از روشن ترین و غیرقابل خدشه‌ترین بدیهیات‌اند؛ زیرا هر انسانی، آن‌ها را در درون خویش با علم حضوری خطاناپذیر می‌یابد (رک: مصباح، ۱۳۷۸: ۱۴۵).

۲. معنای کلامی اختیار از مبادی و مبانی قرآنی و روایی و عقلانی است. زیرا تمامی آیات و روایاتی که متضمن امر به طاعت و نهی از معصیت است؛ همچنین ارسال رسل، تکلیف، وعد و وعید و همه علوم تربیتی، اخلاق و وضع قوانین اجتماعی دلالت التزامی بر اعتقاد صاحب شریعت و همه عقلای عالم بر مختار بودن انسان به معنای قدرت بر ترک و فعل دارد و توالی فاسد انکار آن - که مستلزم اعتقاد به جبر به معنای عدم قدرت بر فعل یا ترک است - نیاز به بیان ندارد.

۳. برخی محققان معتقدند اگر چه معانی دقیق فلسفی در گروه معنای عرفی الفاظ نیست، ولی فیلسوفان نیز در تحلیل‌های عقلی خود برای تعیین معنای صفات انسانی یا الهی نمی‌توانند به معانی غیرمتعارفی برسند که الفاظ از نظر عرف گنجایش آن معانی را نداشته باشند (رک: مصباح، ۱۳۶۶، ۲، درس ۶۷)؛ در حالی که ادعای عدم اشتراط قدرت بر ترک فعل، در تحقق معنای اختیار و عدم تفاوت فاعل مختار با موجب در قدرت بر ترک فعل (رک: ابن‌غیلان، ۱۳۷۷: ۳۵؛ رازی، ۱۳۸۱: ۱۴۹؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۲: ۲۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ۲: ۲۲۴، و ۳۰۷-۳۱۰ و ۳۱۵، ۳۱۸، ۳۱۹؛ میرداماد، ۱۳۷۴: ۳۱۲-۳۱۳). علاوه بر آن که خلاف

وجدان، عرف و مقصود عقلای عالم از لفظ اختیار است (رک: مصباح، ۱۳۶۶، ۲، درس ۶۴)، مستلزم لغو بودن نبوت، تکلیف، وعد و وعید است.

۴. خود آنان که از معنای کلامی اختیار اعراض کرده و به اختیار فلسفی روی آورده‌اند، در مرحله نظر و عمل به آن پایبند نیستند. زیرا:

**اولاً:** همه عقلای عالم از جمله خود آنان، اختیار به معنای قدرت بر فعل و ترک را از مقدمات نبوت، تکلیف و ترتب ثواب و عقاب بر اعمال بندگان، تعلیم و تربیت و اخلاق می‌دانند و عدم وجود این معنا را مستلزم سلب مسئولیت از انسان و پوچی و بیهودگی امور یاد شده می‌دانند.

**ثانیاً:** منکران معنای کلامی اختیار که به اختیار فلسفی روی آورده‌اند، از کسانی هستند که در مقام پاسخ‌گویی به شبهات جبرگرایانی برمی‌آیند که در صدد انکار اختیار کلامی و اثبات عدم قدرت انسان بر ترک افعالش هستند. آنان در پاسخ به جبرگرایان با یادآوری یک بیت از مولوی «این که فردا این کنم یا آن کنم، خود دلیل اختیار است ای صنم» به وجدانی بودن اختیار کلامی تأکید کرده و لوازم فاسدی برای اعتقاد به جبر و عدم قدرت بر ترک برمی‌شمارند؛ در حالی که اگر به نظریه خود، یعنی انکار اختیار کلامی و اثبات اختیار فلسفی، پایبند باشند، می‌بایست ادعای جبر به معنای عدم قدرت انسان بر ترک را از جبرگرایان بپذیرند. به عبارت دیگر، اقدام آنان به پاسخ‌گویی به جبرگرایان نشان می‌دهد که آنان در مقام پاسخ‌گویی به شبهات جبرگرایان به طور ناخودآگاه به علم وجدانی خود رجوع کرده و سخن خود را نقض کرده‌اند.

**ثالثاً:** اگر قائلان به معنای فلسفی اختیار به دلیل ارتکاب اعمالی که قدرت بر ترک آن‌ها نداشتند، ولی به آن علم داشته و راضی بوده‌اند و از خواست آن‌ها نشأت گرفته است، در دار فانی، مستحق مجازات و در دار باقی، مستحق عقاب و دخول در جهنم شناخته شوند، آیا به این حکم گردن نهاده و هیچ اعتراض و احتجاجی انجام نمی‌دهند؟ آیا در مقام دفاع از خود، عدم قدرت بر ترک را دلیل بر فقدان اختیار و مجبور بودن خود نخواهند دانست؟ آیا اعتراض آنان شهادی بر این نخواهد بود که آنان در ضمیر ناخودآگاه خود به لزوم قدرت بر فعل و ترک برای تحقق اختیار اذعان دارند؟!

## ۱۲. دلایل اصل سنخیت

نویسنده این سطور در تحقیقی گسترده و مستوفی دلایل فیلسوفان بر اصل سنخیت را گردآوری و نقد کرده است. در ادامه، به جهت رعایت مناسبت با این مجال دو عدد از آن‌ها را

یادآور شده و به نقد و بررسی آن‌ها پرداخته می‌شود.

### ۱-۱۲. دلیل اول بر اصل سنخیت

علامه طباطبایی سعی کرده است که اصل سنخیت را از طریق بطلان نقیض آن اثبات کند؛ زیرا بطلان یک نقیض به حکم استحاله اجتماع نقیضین دلیل بر صدق نقیض دیگر است. شکل منطقی این دلیل را می‌توان به صورت زیر تنظیم کرد:

الف) اگر اصل سنخیت صحیح نباشد؛ یعنی اگر وجود خصوصیتی در ذات علت لازم نباشد که مخصّص صدور معلول از علت باشد، لازم می‌آید که هر چیزی بتواند علت هر چیزی باشد و هر چیزی بتواند معلول هر چیزی باشد.

ب) ولی تالی باطل است و این بدیهی است.

ج) پس قاعده سنخیت صحیح است؛ یعنی لازم است در ذات علت خصوصیتی وجود داشته باشد که مخصّص صدور معلول از علت باشد (طباطبایی، بی تا: ۱۶۶).

**نقد و بررسی)** در مقدمه «ب» ادعا شده است که بطلان تالی یعنی بطلان این‌که هر چیزی بتواند علت هر چیزی باشد و هر چیزی بتواند معلول هر چیزی باشد، بدیهی است؛ در حالی‌که اولاً نه دلیلی بر بدیهی بودن آن اقامه شده است و نه گفته شده است که از کدام‌یک از اقسام بدیهیات است.

دوم این‌که بسیاری از اندیشمندان اعم از متکلمان، اصولیون و فقها، بطلان تالی را در علت‌های مختار و هستی‌بخش انکار کرده‌اند و این دست‌کم موجب تردید در بداهت بطلان تالی است. برخی از آنان گفته‌اند: این‌که «هر چیزی نتواند علت هر چیزی باشد»، در مورد علل طبیعی که معلول وجود نازل علت است و از دل آن خارج می‌شود، صادق است؛ اما در مورد علل ارادی و حضرت حق که فاعل بالمشیه و الاراده است، تخصّصاً مطرح نیست (سیدان، ۱۳۸۸: ۷۰)؛ یعنی هر چیزی که در حیطه قدرت فاعل مختار باشد، می‌تواند از او صادر شود، چه سنخیت با او داشته باشد و چه نداشته باشد. در غیر این صورت، فاعل، مختار نخواهد بود؛ چنانکه انسان بخیل می‌تواند جود بورزد و انسان جواد می‌تواند بخل بورزد، وگرنه مختار نخواهد بود. بر این اساس، واجب تعالی که قدرت مطلق دارد می‌تواند علت هر چیزی باشد.

خود اصل سنخیت نیز بدیهی نیست؛ زیرا اگر بدیهی بود، نخست، نیاز به اثبات با استدلال یادشده نداشت. دوم این‌که فیلسوفان سعی نمی‌کردند برای حالت خاص آن (یعنی آن‌گاه که

علت و معلول مادی باشند)، دلیل عقلی اقامه کنند؛ ولی به اعتقاد استاد شهید مطهری چنین کوششی از سوی فیلسوفان صورت گرفته است. آنجا که سعی کرده‌اند که قاعده «کل حادث زمانی مسبوق بقوه و ماده تحملها» را اثبات کنند؛ زیرا بعد از آن که مشاهده شده است که چیزهای خاصی که در این عالم پدید می‌آیند، صد در صد از عدم صرف به وجود نمی‌آیند، بلکه قبلاً چیز دیگری بوده‌اند و از سوی دیگر، مشاهده شده است که چیز خاصی به چیز خاصی تبدیل می‌شود و چیزی خاصی از چیز خاصی به وجود می‌آید. فیلسوفان قصد کرده‌اند که برای این دو حکم جزئی مشاهده‌شده در یک استقرای ناقص دلیلی عقلی اقامه کنند و آن را به صورت قاعده کلی و ضروری یادشده بیان کنند (رک: مطهری، ۱۳۸۱، ۱۱: ۱۹۲-۱۹۶). گفتنی است که نویسنده این سطور با بررسی دلایل قاعده حادث زمانی، اولاً اثبات کرده است که آن‌ها تام نیستند. ثانیاً، در صورت تمامیت این قاعده تنها اثبات می‌کند که هر حادثی از ماده سابقی به وجود می‌آید که قوه آن را داشته باشد، نه از عدم محض؛ سپس فیلسوفان با اضافه کردن اصل کلی سنخیت به آن نتیجه می‌گیرند که هر حادثی از هر ماده سابقی به وجود نمی‌آید، بلکه از ماده سابقی به وجود می‌آید که با آن سنخیت داشته باشد؛ یعنی حامل قوه قریب حادث باشد.

## ۲-۱۲. دلیل دوم بر اصل سنخیت

در پاسخ به اشکال بر قاعده «الواحد» مبتنی بر این که این قاعده بر قاعده سنخیت استوار است، در حالی که قاعده سنخیت یا بدون تبیین عقلی مطرح شده و یا تبیین عقلی قابل قبولی برای آن ارائه نشده است، یکی از محققان معاصر سعی کرده است تا استدلال عقلی قابل قبولی برای اصل سنخیت بیان کند (عشاقی، ۱۳۸۵: ۲۵۵-۲۶۱) صورت منطقی استدلال او را می‌توان به صورت زیر تنظیم کرد:

الف) اگر صدور یک معلول مانند «الف» از یک علت مانند «ج» وابسته به وجود هیچ سنخیت و مناسبتی نباشد، در این صورت، هر گونه معلولی امکان صدور از «ج» را خواهد داشت چه مناسبت و سنخیت با «ج» داشته باشد و چه هیچ‌گونه مناسبت و سنخیتی با «ج» نداشته باشد. ب) اگر هر گونه معلول، امکان صدور از «ج» داشته باشند، چه مناسبت و سنخیت با «ج» داشته باشد و چه هیچ‌گونه مناسبت و سنخیتی با «ج» نداشته باشد؛ آن‌گاه همان‌طور که ممکن است «الف» از «ج» صادر شود، ممکن است «ب» از آن صادر شود.



د) اگر همان‌طور که ممکن است، «الف» از «ج» صادر شود، ممکن باشد که «ب» از آن صادر شود، آن‌گاه ممکن است «الف» از «ج» صادر شود و «ب» از «ج» صادر نشود.  
ه) اگر ممکن باشد «الف» از «ج» صادر شود و «ب» از «ج» صادر نشود، آن‌گاه ممکن است که یکی از دو امر ممکن‌الوقوع از «ج» صادر شود و دیگری صادر نشود.  
و) اگر ممکن باشد که یکی از دو امر ممکن‌الوقوع از «ج» صادر شود و دیگری صادر نشود، آن‌گاه ممکن خواهد بود، ممکنات هم که وجودشان ممکن است و هم عدمشان بدون مرجح موجود شوند.  
ز) ولی موجود شدن ممکنات بدون مرجح، ترجیح بلامرجح و خلاف اصل علیت و محال است.

**نتیجه:** پس صدور معلول از علت وابسته به وجود سنخیت و مناسبت است.

**نقد و بررسی)** استلزام در مقدمه «و» قابل پذیرش نیست؛ زیرا اگر علت مختار باشد، به اقتضای اختیارش ممکن است که یکی از دو امر ممکن‌الوقوع از آن صادر شود و دیگری صادر نشود و این مستلزم ترجیح بلامرجح و نقض اصل علیت نیست. به عبارت دیگر، ایجاد یکی از دو امر ممکن‌الوقوع توسط فاعل مختار که ترجیح بلامرجح نامیده می‌شود؛ آن‌گونه‌که مستدل گمان کرده است، مستلزم ترجیح بلامرجح نیست؛ زیرا هر کدام از آن دو امر که واقع شود مرجح دارد و مرجحش اراده فاعل مختار است و از آنجا که قدرت انتخاب و ترجیح یکی از دو طرف مساوی از خواص ذاتی صفت اختیار است، سؤال از چرایی ترجیح متوقف می‌شود. به عبارت دیگر، ترجیح بلامرجح که از قضایای بدیهی و مورد اتفاق همه اندیشمندان است به معنای تحقق معلول بدون علت است؛ در حالی‌که هر کدام از دو طرف مساوی و ممکن‌الوقوع که توسط فاعل انتخاب شود و انجام شود علت دارد و علتش ذات فاعل مختار است. اگر گفته شود در این صورت خود انتخاب، یعنی ترجیح یکی از دو امر ممکن بر دیگری معلول بدون علت است. پاسخ آن است که انتخاب یا ترجیح یکی از دو امر، مفهوم ثانی فلسفی و عین وجود همان امر ممکنی است که واقع می‌شود و نیازمند علتی غیر از علت امر ممکن نیست. این ادعا هنگامی آشکار می‌شود که بحث را در فعل مباشری نفس یعنی صدور یکی از دو اراده ممکن‌الوقوع از فاعل مطرح کنیم؛ زیرا در این صورت نمی‌توان گفت فاعل ابتدا انتخاب می‌کند یا ترجیح می‌دهد و سپس اراده از انتخاب یا ترجیح او صادر می‌شود، بلکه انتخاب فاعل عین اراده اوست و مصداقی غیر از آن ندارد. هر کدام از دو اراده که توسط فاعل مختار محقق شود،

از آن مفهوم انتخاب یا ترجیح انتزاع می‌شود. بحث از عدم استلزام بین ترجیح بلامرجح و ترجیح بلامرجح همچنین ناسازگاری استحاله ترجیح بلامرجح با اختیار در مقاله‌ای با عنوان سه یار فلسفی برای نفی اختیار به طور مفصل توسط نویسنده این سطور مطرح شده است (حیدرپور، ۱۳۹۸: ۲۵-۴۶).

### نتیجه‌گیری

آنچه درباره ناتمامی دلایل اصل سنخیت صدرایی و لوازم فاسد آن، از جمله ناسازگاری با معنای بدیهی اختیار و آموزه دینی تنزیه و نفی تشبیه و ظاهر برخی معجزات گذشت، خواننده را به این نتیجه رهنمون می‌سازد که اصل سنخیت و تمامی مبانی و دیگر قواعد و مسائل فلسفی که متفرع بر آن هستند، افزون بر آن که دلیل تاقی ندارند به اقتضای فرمایش مقام معظم رهبری (زید عزه) که در زمینه لزوم اسلامی‌سازی علوم انسانی فرموده‌اند که علوم انسانی ما بر مبادی و مبانی متعارض با مبانی قرآنی و اسلامی بنا شده است (دیدار با بانوان قرآن‌پژوه کشور، ۱۳۸۸/۷/۲۸)، اسلامی نیستند و نیاز به بازنگری و اسلامی‌سازی دارند؛ زیرا به طور قطع، یکی از مبادی و مبانی عقلایی قرآنی در مسئله ارسال رسل، تکلیف، وعد و وعید و ثواب و عقاب، اختیار به معنای قدرت بر فعل و ترک است؛ چرا که به اتفاق همه عقلای عالم که شارح مقدس نیز یکی از آنها است، فردی که قدرت بر ترک یا قدرت بر فعل نداشته باشد، مختار نیست و ارسال رسل، تکلیف و عقاب درباره او قبیح، غیرعقلایی و بی‌معنا است. یکی دیگر از مبادی و مبانی عقلایی که شارح مقدس به‌عنوان رئیس العقلاء آن را به‌عنوان یکی از مبادی و مبانی قرآن کریم پذیرفته است، حجیت ظواهر و عدم جواز حمل کلام گوینده برخلاف ظاهر بدون دلیل قطعی است. بنا بر این حمل آیات قرآن برخلاف ظاهر و ارائه تفاسیری غریب از آنها بر مبنای قواعدی مانند قاعده حادث زمانی و سنخیت که دلیل قطعی ندارند، از مصادیق تفسیر به رأی خواهد بود. ضرورت توجه به آنچه گذشت در مسئله اسلامی‌سازی علوم انسانی و نقش فلسفه در آن آشکارتر می‌شود؛ زیرا گرچه دانشمندان در معنای اسلامی بودن علوم اختلاف‌نظرهایی دارند، ولی از یکسو به نظر می‌رسد که همه آنان علمی را که مبادی و مبانی‌اش با مبادی و مبانی قرآنی و اسلامی ناسازگار باشد، اسلامی نمی‌دانند و از سوی دیگر، بسیاری از آنان بر نقش مهم و مؤثر فلسفه در اسلامی‌سازی علوم انسانی تأکید دارند. بر این اساس و با توجه به سه نکته زیر ضرورت تقدم اسلامی‌سازی فلسفه بر اسلامی‌سازی دیگر علوم انسانی آشکار می‌شود. نخست آن که سنخیت

تنها قاعده نیست که با برخی مبادی و مبانی قرآنی و اسلامی ناسازگار است، بلکه طبق تحقیق انجام‌شده توسط نویسندگان این سطور برخی دیگر از اساسی‌ترین اصول و قواعد فلسفی -مانند اصل علیت و ضرورت علی- معلولی که ارتباط تنگاتنگی با اصل سنخیت دارد و قاعده علت‌غایی که درباره ناسازگاری آن با اختیار گفته شده «الاختیار بالداعی یکون اضطرارا» (رک: ابن‌سینا، ۴۰۴ق: ۵۳) و قاعده استحاله ترجیح بلامرجح- اصل سنخیت را در ناسازگاری با اختیاری که از مبادی و مبانی قرآنی و اسلامی است، همراهی می‌کنند (حیدرپور، ۱۳۹۸: ۲۵-۴۶). نکته دوم، اصل سنخیت که از فروع اصل علیت است و قواعد فلسفی یاد شده پایه و اساس طیف گسترده‌ای از اصول و مسائل فلسفی دیگر به‌ویژه مسائل انسان‌شناسی و خداشناسی فلسفی‌اند که نفی آن‌ها مستلزم نفی عمده مسائل فلسفه اسلامی و تعارض آن‌ها با مبادی و مبانی قرآنی به‌معنای تعارض بخش عمده‌ای از فلسفه اسلامی با مبادی و مبانی قرآنی است. نکته سوم، بسیاری از دانشمندان برای فلسفه اسلامی نقش مؤثری در اسلامی‌سازی دیگر علوم انسانی قائل هستند، حتی دانشمندانی که انتقادات جدی به برخی مسائل فلسفی وارد ساخته‌اند، فهم یا فهم دقیق و عمیق برخی آیات و روایات توحیدی و دفاع از عقاید اسلامی را از فواید فلسفه می‌دانند و این در حالی است که تفاسیر فلسفی ارائه‌شده از برخی آیات و روایات بر فلسفه موجود مبتنی‌اند.

## منابع

۱. ابن‌بابویه قمی، محمد بن علی (صدوق)، (۱۳۷۸ق)، *عیون أخبار الرضا*، جلد ۲ در يك مجلد، بی‌جا، جهان.
۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۴۰۴ق)، *شفا (الهیات)*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۴. استرآبادی، محمدباقر (میرداماد)، (۱۳۷۴)، *تفسات*، تهران، دانشگاه تهران.
۵. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، (۱۳۷۰)، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، تهران، امیرکبیر.
۶. آشتیانی، میرزا مهدی، (۱۳۸۸)، *اساس التوحید*، تهران، هرمس.
۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۴۱۸ق)، *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
۸. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ق)، *وسائل الشیعه*، بی‌جا، آل‌البیت.
۹. حسینی همدانی، سیدمحمدحسین، (۴۰۴ق)، *انوار درخشان*، محقق: محمدباقر بهبودی، تهران، کتابفروشی لطفی.
۱۰. حیدرپور، احمد، (۱۳۹۶)، «تأملی در قاعده کل حادث زمانی تسبقه قوة الوجود مادة تحملها»،

- معرفت فلسفی، ش ۵۷.
۱۱. رازی، فخرالدین، (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرقية فی علم الالهيات و الطبيعيات، قم، انتشارات بیدار.
  ۱۲. \_\_\_\_\_، (۱۹۸۶م)، الأربعین فی أصول الدین، قاهره، مكتبة الكليات الازهرية.
  ۱۳. سبزواری، ملاحادی، (۱۳۶۹-۱۳۷۹)، شرح المنظومة، تهران، نشر ناب.
  ۱۴. سیدان، جعفر، (۱۳۸۸)، سنخیت، عینیت یا تباین، مشهد، پاسیران.
  ۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد، (۱۴۱۰ق)، الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، دار احیاء التراث، بیروت.
  ۱۶. \_\_\_\_\_، (بی تا)، الحاشیه علی الهیات شفا، قم، انتشارات بیدار.
  ۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۴۲۲ق)، بداية الحكمة، قم، جامعه مدرسین، مؤسسه نشر اسلامی.
  ۱۸. \_\_\_\_\_، (بی تا)، نهاية الحكمة، قم، جامعه مدرسین، مؤسسه نشر اسلامی.
  ۱۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۰)، نهاية الحكمة، تعلیقه: استاد فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله.
  ۲۰. طبرسی، احمد، (۱۴۰۳ق)، الاحتجاج، مشهد، نشر مرتضی.
  ۲۱. طوسی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، الأمالی، قم، دارالثقافة.
  ۲۲. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۷)، فلسفه مقدماتی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله.
  ۲۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۰-الف)، هستی شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله.
  ۲۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۰-ب)، درآمدی بر فلسفه اسلامی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله.
  ۲۵. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، تفسیر نور الثقلین، قم، اسماعیلیان.
  ۲۶. عشاقی، حسین، (۱۳۸۵)، «استواری قاعده الواحد و پایه های نظری آن»، نقد و نظر، سال یازدهم، ش اول و دوم، ص ۲۵۵-۲۶۱.
  ۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، اصول کافی، تهران، دارالکتب الإسلامية.
  ۲۸. مصباح، محمدتقی، (۱۳۷۵)، دروس فلسفه، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
  ۲۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۸)، آموزش عقاید، تهران، بین الملل، سازمان تبلیغات اسلامی.
  ۳۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۶)، آموزش فلسفه، چاپ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
  ۳۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۱)، مجموعه آثار، ج ۶، قم و تهران، انتشارات صدرا.
  ۳۲. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، الأمالی، قم، کنگره شیخ مفید.
  ۳۳. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الإسلامية.