

## اصل سنخیت از دیدگاه فخر رازی و خواجه طوسی

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۶/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۲/۲۸

دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی\*  
فاطمه استثنایی\*\*

### چکیده

فخر رازی سنخیت میان خدای متعال و مخلوقات را به دلیل اشتراک میان واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود و محدود شدن قدرت الهی انکار می‌کند و آن را با مقام تنزیه خدای متعال در تعارض می‌داند؛ ولی خواجه طوسی در آثار فلسفی خود، به دفاع از قاعده «الواحد» بر مبنای اصل سنخیت پرداخته و اعتقاد به اصل سنخیت، به خوبی از عبارات وی برداشت می‌شود. اما او در نگاه عرفانی خود، به گونه دیگری درباره قاعده «الواحد» سخن می‌گوید و معتقد است تبیین کثرت‌های جهان و ارتباط آن‌ها با خدای متعال و پرسش از سنخیت میان آن‌ها، فرع بر صدور حقیقی کثرت‌ها از خداوند است؛ و در این باره، هر کسی از ظن خود آن می‌گوید که شایسته خود اوست، نه شایسته خدای متعال.

### واژگان کلیدی

علت، معلول، سنخیت، قاعده الواحد، نصیرالدین طوسی، فخر رازی

## مقدمه

یکی از مسائل درجه اول فلسفه، مسئله علیت و معلولیت است که بحث علمی و استدلال، پس از پذیرش آن معنادار خواهد بود؛ و عدم پذیرش آن، جایی برای هیچ بحث علمی باقی نخواهد گذاشت (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۱۶۳). از قانون علیت قوانین فرعی زیادی منشعب می‌شود که اگر برخی از آنها به اثبات نرسد، قانون کلی علیت برای توجیه نظام جهان هستی بسنده نخواهد بود. یکی از آنها، قانون سنخیت است؛ این قاعده که علل معین، همواره معلول‌های معینی را به دنبال خود می‌آورند و از هر علتی، هر معلولی صادر نمی‌شود و هر معلولی به هر علتی قابل استناد نیست. اگر قانون علیت بدون اصل سنخیت پذیرفته شود، لازمه‌اش این است که هر چند هیچ حادثه‌ای خود به خود و بدون سبب پیدا نمی‌شود، ولی صدور هر چیزی از هر چیزی جایز است (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۳، صص ۱۹۲-۱۹۳)؛ و این امر مستلزم جواز ترجیح بلامرجح است که به حکم صریح عقل محال است. این مسئله، با توجه به دو معنای عام و خاص علت در فلسفه، در دو حوزه علل مادی و اعدادی و علیت‌های ایجابی و صدوری، خصوصاً در رابطه میان خدای متعال و مخلوقات مطرح است. اهمیت اصل سنخیت در آن است که به تبیین رابطه امور متکثر عالم با خدای متعال می‌پردازد و ارتباط محکمی با قاعده الواحد دارد؛ به گونه‌ای که قاعده الواحد به آن مستند است. بر خلاف فلاسفه، برخی از متکلمین این اصل را انکار کرده و لزوم سنخیت میان علت و معلول را رد کرده‌اند. این مقاله، به بررسی این اصل در نظر خواجه نصیرالدین طوسی، متکلم، فیلسوف و عارف شیعی، به عنوان موافق قاعده و فخرالدین رازی، متکلم اشعری، به عنوان مخالف قاعده می‌پردازد. با توجه به آن که قاعده الواحد از نتایج اصل سنخیت و مبتنی بر آن است، دیدگاه این دو فیلسوف و متکلم عموماً ذیل این قاعده بررسی می‌شود؛ و در پایان، به مقایسه نظرات آنها خواهیم پرداخت.

به عقیده برخی، برای یافتن تاریخچه اصل سنخیت باید به دنبال آثار آن گشت. اساساً دلیل اصلی طرح موضوعاتی چون ربط حادث به قدیم و ربط متغیر به ثابت که دل‌مشغولی بسیاری از حکما و فیلسوفان شرق و غرب بوده، لزوم سنخیتی است که باید میان علت و معلول وجود داشته باشد؛ لذا با توجه به این که اولین طرح کننده مسئله ربط متحرک به غیر متحرک ارسطوست، نخستین طرح کننده اصل سنخیت و تسری آن به تمام مراتب هستی را نیز باید ارسطو دانست (حاجیان، ۱۳۸۵، ص ۲۷۱). این اصل مورد

اتفاق فلاسفه اسلامی و متکلمان معتزلی است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۹، ص ۲۳۷) ولی از سوی متکلمان اشعری، به ویژه فخر رازی و ابوحامد غزالی، مورد نقد و ردّ واقع شده است (نک: رازی، ۱۹۶۶، ج ۱، صص ۶۶۶-۶۶۷؛ غزالی، بی تا، صص ۱۳۵-۱۵۵).

#### ۱. تبیین سنخیت بر اساس اصل علیّت

با توجه به این که اصل سنخیت از فروع اصل علیّت است؛ و از تحلیل عقلانی حقیقت علّت و معلول حاصل می شود، لازم است برای تبیین آن، توضیحاتی راجع به اصل علیّت، معانی علّت و حقیقت رابطه علّت و معلول داده شود. اصل علیّت اصلی بدیهی است که قابل اثبات و نفی نیست؛ زیرا هر گونه استدلال بر اثبات یا نفی آن مبتنی بر خود علیّت است و بر همین اساس، ملاصدرا اقامه برهان بر اصل علیّت را مصادره به مطلوب دانسته است. اصل علیّت نظیر اصل واقعیّت و ضرورت آن، از اصول اوّلی است که علاوه بر بداهت، به گونه ای است که در فرض تردید نسبت به آن، راهی برای اثبات و ابطال آن نیست؛ بلکه تردید در آن هم ممکن نیست و به خود واضح است و از طریق شهود مستقیم واقعیّت مطلق و علم حضوری به هستی های مطلق یا مقید دریافت می شود (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۲، صص ۳۱۹-۳۲۱). در فلسفه، «علّت» دو اصطلاح عامّ و خاصّ دارد. در اصطلاح خاصّ خود به معنای هستی بخش است؛ یعنی موجودی که با وجود آن، تحقق موجود دیگری ضرورت پیدا می کند و با عدم آن، عدم موجود دیگر ضروری است. اما گاهی علیّت مفهومی وسیع تر از آنچه گفته شد دارد و به هر چیزی که در وجود چیزی دخالت دارد و وجود آن چیز به نوعی وابسته به وجود آن است علّت گفته می شود؛ یعنی اگر شیء به گونه ای باشد که با عدم آن، وجود معلول ممتنع می شود ولی با بودن آن، وجود معلول واجب نمی شود، باز هم می توان آن را علّت خواند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۰۷). بر این مبنای علل به دو دسته ایجابی (تامه) و اعدادی (ناقصه) تقسیم می شوند.

مسئله مهم در رابطه میان علل ایجابی و معلول های آنها این است که علیّت و معلولیت، یک رابطه وجودی میان علّت و معلول است و طرفین رابطه، وجود معلول و وجود علّت اند. اگر چه گاهی این فقر و احتیاج به ماهیت نیز نسبت داده می شود ولی در واقع، جایگاه اصلی فقر و نیاز وجود معلول است و ماهیت معلول، به تبع وجودش نیازمند است. نتیجه این سخن این است که معلول ذاتاً نیازمند به علّت است و در قیاس به علّت، وجودی رابط و فقیر بلکه عین فقر است؛ زیرا در غیر این صورت لازم می آید نیازمندی و

ربط به علّت، عارض بر ذات معلول گردد و معلول ذاتاً از آن مستغنی باشد؛ حال آن‌که معلولیت با بی‌نیازی جمع نمی‌شود (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۱؛ طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۳۹). پس ربط به علّت وصفی زائد و عارض بر ذات معلول نیست و نیز نمی‌تواند بخشی از هویت آن باشد؛ زیرا در این صورت، بخش دیگر معلول، فاقد ارتباط به علّت خواهد شد، و این هم مستلزم خلف است (عشاقی اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۲۵۹). در نتیجه، در تحلیل معنای معلول باید گفت: معلول یعنی نیاز، یعنی آنچه ذاتاً غیر مستقل و قائم به علّت مفیض خود است؛ و به تعبیر لطیف علامه طباطبائی، «لا حکم للمعلول الا و هو لوجود علته و به» (طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۵۶)؛ معلول چیزی است که هیچ حکم مستقلی، حتی استقلال در لحاظ، ندارد و هر چه دارد از علّت است.

با این تفسیر از رابطه علّیت، جایگاه اصل سنخیت و ارتباط آن با علّیت به خوبی روشن می‌شود؛ زیرا با توجه به رابطه میان علّت و معلول، شکی نیست که هر معلولی از هر علّتی به وجود نمی‌آید. از این مناسبت خاص میان علّت و معلول به «سنخیت میان علّت و معلول» تعبیر می‌شود و مراد از آن این است که علّت به گونه‌ای است که معلول خاصی از آن صادر می‌شود؛ و در این صورت، ضرورتاً در علّت خصوصیت و جهت خاصی یافت می‌شود که بر حسب آن، همان معلول خاص و نه غیر آن صادر می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۶۸).

«لزوم سنخیت میان علّت و معلول از قضایای قریب به بداهت و یک قاعده عقلی است که در صحّت آن نمی‌توان تردید روا داشت».

(ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۶۴)

استدلال عقلی بر مسئله سنخیت، به تحلیل عقلانی حقیقت علّیت و معلولیت متکی است. به عقیده ملاصدرا، فاعل تامّ به خودی خود و به تمام هویت خود، فاعل و مصداق تاثیرگذاری است؛ و معلول از لوازم ذاتی علّت تامّ است. در نتیجه، لازم ذات چیزی متزعّز از آن و از سنخ آن خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۸۶). علاوه بر این، این اصل را می‌توان از مقدمات زیر نتیجه گرفت:

۱. علّیت و معلولیت مستلزم ارتباط و پیوستگی دو چیز است و میان دو موجود متباین و بیگانه، رابطه علّیت معنا نخواهد داشت.

۲. رابطه علت و معلول رابطه وجودی است و مفهوم علت و معلولیت، از دو موجودی که یکی وجود دهنده به دیگری و یکی وجود یافته است، انتزاع می‌شود.
۳. معلول عین ارتباط به علت است نه دارای ارتباط با علت.
۴. هر کدام از معلول‌ها عین ارتباط به علتی خاص‌اند و گر نه، اضافه و ارتباط بلاطرف معنا ندارد.

در نتیجه، اختلاف معلول‌ها با یکدیگر در این است که هویت هر معلولی، ارتباط با علتی خاص است و آن علت خاص، مقوم و واقعیت آن معلول است؛ یعنی اگر فرض کنیم به جای این علت، علت دیگری باشد، نه فقط طرف اضافه تغییر می‌کند بلکه آن اضافه، دیگر آن اضافه نیست و آن معلول نیز دیگر همان معلول نیست (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۱۶). به بیان دیگر، علت هستی‌بخش به تمام ذات خود، به معلول خود هستی می‌بخشد؛ و معطی شیء فاقد آن نیست؛ و معلول نیز در وجود خود نیازمند به علت است و از خود هیچ ندارد، در نتیجه بدیهی است که حاصل و وجود یافته از چیزی، هم‌سنخ و متناسب با آن خواهد بود. اگر علت و معلول مسانخ با یکدیگر نباشند، لازم است که در جهان، هر چیزی بتواند منشاء صدور هر چیز دیگر واقع شود؛ و در این صورت، صدفه لازم می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۹۳).

«اعتراف به جواز صدور هر چیز از چیز دیگر، علاوه بر این که خلاف وجدان و ضرورت است، مستلزم اعتراف به وجود هرج و مرج و اختلال در نظام هستی است.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۶۲)

در نتیجه، مسئله سنخیت از آن دسته مسائل فلسفی است که چون کسی با اصول فلسفی آشنا باشد، کمترین شکی درباره آن نخواهد داشت. تنها با قبول این اصل است که نظام معین موجودات قابل توجیه است و می‌توان یقین داشت که پیدایش حوادث و اشیاء، حتماً طبق جریان و اسباب معینی صورت می‌گیرد (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۱۸).

#### ۱-۱. انواع سنخیت

اصل سنخیت، با توجه به دو اصطلاح عام و خاص علت، در دو حوزه علل اعدادی و علل ایجابی مصداق دارد. اثبات کلیت این اصل و نیز شناخت مصادیق آن بر عهده عقل است اما در مباحث طبیعی و علل اعدادی، مصادیق آن به کمک مشاهده و تجربه شناخته می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۹۱). مراد از سنخیت میان علل ایجابی و معلول‌های آنها،

سنخیت ماهوی و راه یافتن نقایص و حدود معلول در علت نیست؛ بلکه منظور این است که هر علتی کمالات معلول خود را داراست؛ زیرا بخشنده کمالات آن معلول است و مبدأ هر فضیلت و جود و کمال نیز نسبت به آن کمال اولی و سزاوارتر از دیگران است (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۳۱۱). لازمه این مطلب آن است که علت و هستی بخش هر چیز، کمالات آن را به نحو اعلی و ارفع دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳، ج ۶، ص ۱۰۱). به عبارت دیگر، مراد از سنخیت میان علت و معلول و حمل علت بر معلول و معلول بر علت، حمل اولی یا شایع صناعی نیست بلکه حمل حقیقت و رقیقت است (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۳۱۵)؛ یعنی نه می توان گفت علت تامه عین معلول است و نه می توان گفت دارای معلول است؛ رابطه آن دو به گونه ای نیست که موضوع در حمل مواطات و اشتقاق با محمول خود دارد؛ بلکه در این حمل، محمول تنها با خصوصیت و جود خود با موضوع رابطه دارد؛ یعنی تمام خصوصیت های وجودی معلول منهای تمام خصوصیت های سلبی او بر علت تامه حمل می شود (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۶، صص ۳۲۵-۳۲۶).

«علت هرگز به عنوان مبدأ قابلی به معلول های خود متصف نمی شود تا خصایص و حدود و نقایص معلول ها را بپذیرد؛ بلکه اگر اتصافی هست، از قبیل اتصاف مبدأ فاعلی به منشاء خود است.» (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۷۷۴)

مراد از سنخیت در حوزه علل اعدادی نیز آن است که در فلسفه اسلامی به عنوان امکان استعدادی شناخته می شود و چنین تعبیر می شود که هر حادثی، نیازمند ماده و مدت است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۹۷)؛ 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، استعداد تبدیل شدن به پدیده مورد نظر را داشته باشد؛ و نیز هر پدیده ای فقط قابلیت تحوّل به پدیده ای خاص را دارد (یثربی، ۱۳۸۴، ص ۲۶۱). یعنی آنچه در طبیعت رخ می دهد، تغییر و تحوّل است نه خلق و ایجاد. نکته مهم این است که «در این موارد نیز نباید سنخیت به معنای تشابه ماهوی و هم نوع بودن در نظر گرفته شود؛ بلکه سنخیت حرکت در عالم طبیعت نیز نوعی هم سنخ بودن و رابطه وجودی است نه ماهوی» (حاجیان، ۱۳۸۵، ص ۲۷۰). در نتیجه، اصل سنخیت به معنای مشابهت و تماثل دو ماهیت نیست؛ زیرا موضوع فلسفه، بحث درباره احکام وجود و اوصاف آن است؛ مسائلی که عارض وجود بما هو وجود می شوند (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۱).

«از این رو، قانون علیّت مربوط به ماهیت و شیء خاصی نبوده و خود وجود است که به دلیل نیازمندی اش، وابسته به وجود قوی تر است. پس با توجه به این که علیّت، قانون عامّ هستی است و در همه مراتب هستی جاری و حاکم است، فروع اصل علیّت نیز همین گونه اند و همانند اصل علیّت، باید به گونه ای تفسیر شوند که قابلیت تسری به کلّ هستی را داشته باشند». (حاجیان، ۱۳۸۵، ص ۲۷۰)

این نکته مهمی است که غفلت از آن، یکی از علل مخالفت با اصل سنخیت است.

#### ۲-۱. ارتباط قاعده الواحد و اصل سنخیت

یکی از ثمرات اصل سنخیت را می توان قاعده الواحد برشمرد؛ زیرا «سنخیت میان علت و معلول سبب می شود تا تعدّد و تغایر در معلول، به تعدّد و تغایر در علت سرایت کند» (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۹۳). مراد از صدور در قاعده الواحد، متن ذات و واقعیت علت و بودن آن به گونه ای است که معلول از آن صادر می شود. بر اساس سنخیت، برای واقعیت علت، قبل از آن که معلول پدید آید و قبل از آن که مفهوم علیّت و معلولیت در ذهن ناظر شکل گیرد، خصوصیتی است که به لحاظ آن خصوصیت، معلولی خاص و معین و نه غیر آن از او صادر می گردد؛ و آن خصوصیت، مصدر حقیقی و واقعی است که منشأ وقوع معلول است و اضافه اشراقی به معلول مختص به خود دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۹۵-۳۹۴). بر همین مبنا، ابن سینا در نمط پنجم «اشارات» در فصلی که آن را «تنبیه» نامیده، برهانی بر قاعده الواحد ارائه می کند که بر اصل سنخیت استوار است. به عقیده وی، صدور دو چیز مختلف مثلاً (الف) و (ب) از علت واحد، مستلزم راه یافتن ترکیب به ذات علتی است که واحد فرض شده است.

«مفهوم یک شیء به گونه ای که علت صدور (الف) باشد، غیر از مفهوم همان شیء است به گونه ای که علت صدور (ب) باشد؛ و اختلاف و غیریت میان دو مفهوم بر اختلاف حقیقت آنها دلالت دارد. در این صورت، اگر علت واحد، دو شیء (الف) و (ب) را ایجاد و صادر کند، آن دو شیء از دو حیثیت مختلف در ذات علت صادر شده اند؛ و بنابراین آنچه واحد فرض شده، واحد نخواهد بود، بلکه یا دو شیء است یا یک شیء است که دو صفت متغایر دارد؛ و این خلاف فرض است». (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۲)

در این استدلال، ابن سینا سنخیت میان علت و معلول را از حیث وحدت و کثرت مورد ملاحظه قرار می‌دهد و معتقد است از علت واحد، جز معلول واحد پدید نمی‌آید. بنابراین می‌توان گفت که قاعده الواحد بر سنخیت استوار است و ارتباط آن دو به گونه‌ای است که می‌توان قائل به قاعده الواحد را قائل به سنخیت دانست. البته «میان قاعده الواحد و اصل سنخیت، رابطه عموم و خصوص مطلق است؛ زیرا سنخیت از شرایط علیت است، اعم از این که علت، بسیط یا مرکب، واحد یا کثیر باشد، ولی قاعده الواحد مختصراً به جایی است که اولاً علت فاعلی باشد؛ و ثانیاً علت واحد و بسیط باشد. اما چون قاعده سنخیت از شرایط علیت است، عموم و خصوص آن در قیاس با قاعده الواحد، به عموم و خصوص دو قاعده جدای از هم بر نمی‌گردد» (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۲۸).

قاعده الواحد نیز مانند اصل سنخیت، عموماً از طرف متکلمان، به‌ویژه متکلمان اشعری، مورد نقد قرار گرفته است. در میان منکران قاعده، فخر رازی و ابوحامد غزالی بیشترین انتقاد را به این قاعده و قائلان آن وارد کرده‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۷۱). اما در مقابل، برخی از متکلمان مانند خواجه طوسی که دارای گرایش‌های فلسفی قوی‌تری هستند، همانند فلاسفه به دفاع از این قاعده پرداخته‌اند. خواجه در کتب مختلف مانند «شرح اشارات»، «مصارع المصارع» و «تلخیص المحصل»، ضمن دفاع از این قاعده، به اشکالاتی که مخالفان قاعده مطرح کرده‌اند، پاسخ داده است. می‌توان گفت که در میان اندیشمندانی که به تبیین قاعده الواحد پرداخته‌اند، این فیلسوف و متکلم شیعی موقعیت ویژه‌ای دارد (صادق‌زاده قمصری، ۱۳۸۸، صص ۶-۷). «صحّت و دقت خواجه طوسی را می‌توان سرآغاز تأملات متأخران در این باب دانست». (قراملکی، ۱۳۸۲، ص ۲۱)

## ۲. فخر رازی و اصل سنخیت

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، بر خلاف قاطبه حکما، برخی از متکلمین و گروهی از فقهای ظاهرین لزوم سنخیت را رد کرده و معتقدند مباینت میان علت و معلول ضروری است (آشتیانی، ۱۳۵۱، ج ۱، ص ۲۴۶). علاوه بر این افراد، برخی از فیزیک‌دانان نیز در رد سنخیت با متکلمان هم‌عقیده‌اند. دلایل عمده مخالفان این اصل عبارت است از: ۱- اشتراک میان واجب و ممکن، و عدم تقدّم یکی بر دیگری در خالقیت و مخلوقیت؛ ۲- محدود شدن قدرت خدای متعال؛ ۳- استناد به موارد نقض در طبیعت.



متکلمان ضمن پذیرش اصل علیّت، سنخیت میان علت و معلول را نپذیرفته‌اند. به گمان آن‌ها، هر معلولی می‌تواند از علت‌های مختلفی به وجود آید و هر علتی می‌تواند معلول‌های مختلفی داشته باشد و این احتمال را عقل مستبعد نمی‌شمارد. آنچه پیش عقل مستبعد است، تنها وجود معلول بدون علت است (قدردان قراملکی، ۱۳۷۵، ص ۷۷). آنان گمان کرده‌اند که از نتایج سنخیت این است که علت و معلول تحت نوع یا جنس واحد و یا در رتبه واحد باشند (آشتیانی، ۱۳۵۱، ج ۱، ص ۲۴۶). در نتیجه، به دلیل اشتراک میان واجب و ممکن و عدم تقدّم و اولویت یکی بر دیگری در خالقیت و مخلوقیت، این اصل را ردّ کرده‌اند؛ و «انکار هر گونه مناسبت میان خدا و خلق را مناسب با مقام تنزیه و تجرّد حقّ دانسته‌اند» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۶۰).

فیزیک‌دان‌ها نیز برای اثبات دیدگاه خود در عالم طبیعت، تئوری کوانتوم را شاهد آورده‌اند. به عقیده آن‌ها، اصل سنخیت در عالم میکروسکوپی محلی از اعراب ندارد (قدردان قراملکی، ۱۳۷۵، صص ۷۷-۷۸)؛ و تجربیات جدید علمی بشر در عالم ذرات، نشان می‌دهد که طبیعت جریان متحدالشکلی را طی نمی‌کند، و این سنخیت را نقض می‌کند (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۱۵)؛ زیرا مجموعه تحقیقات فیزیک‌دانان نشان می‌دهد که در عالم ذرات و اتم‌ها نمی‌توان وضعیت آن‌ها را پیش‌بینی کرد، بلکه آن‌ها از نوعی بی‌نظمی برخوردارند و فیزیک‌دانان تنها با احتمالات می‌توانند خود را قانع سازند (قدردان قراملکی، ۱۳۷۵، صص ۱۹۱-۱۹۲).

فخر رازی در دلایل خود بر ردّ سنخیت میان خدای متعال و مخلوقات، دو دلیل نخست مخالفان را ذکر کرده است. البته دیدگاه وی، علاوه بر حوزه علل ایجابی در حوزه علل اعدادی نیز قابل بررسی است. او، در حوزه علل ایجابی سخت منکر سنخیت است؛ اما در حوزه علل اعدادی، می‌توان وی را قائل به سنخیت دانست.

#### ۱-۲. ادله مخالفت فخر رازی با سنخیت در علل ایجابی

وی، علاوه بر دو دلیل نخست مخالفان در ردّ سنخیت که ناظر به برآیندهای اصل سنخیت است، دلایل دیگری نیز در مخالفت با این اصل دارد که ناشی از مبانی فکری اوست. در نتیجه، می‌توان دلایل مخالفت او را در دلایل زیر خلاصه کرد: ۱- اعتباری و انتزاعی دانستن اصل علیّت؛ ۲- تباین واجب و ممکن؛ ۳- اشتراک میان واجب و ممکن (علت و معلول)؛ ۴- محدود شدن قدرت خدای متعال.

## ۲-۱-۱. اعتباری دانستن اصل علیت

بر خلاف نظر فلاسفه و معتزله که مفهوم مصدریت علت برای یک معلول را غیر از مفهوم مصدریت آن برای معلول دیگر می‌دانند؛ و مصدریت و مؤثریت را امری ثبوتی یا وجودی می‌دانند به گونه‌ای که اگر علتی معلول‌های مختلفی داشته باشد، به تعدد جهات در ذات علت می‌انجامد، فخر رازی، در ردّ قاعده الواحد، معتقد است که صدور چند معلول از علت واحد بسیط جایز است؛ زیرا در نظر او، مؤثریت امری ثبوتی و وجودی نیست، بلکه امری اعتباری و انتزاعی است؛ و امر اعتباری، نه مقوم شیء است و نه لازم آن. در نتیجه، صدور دو معلول مختلف از یک علت به کثرت در ذات او نمی‌انجامد و لازم نیست در ذات علت، جهت‌های مختلفی وجود داشته باشد که با هر کدام از معلول‌ها سنخیت داشته باشند. از طرف دیگر، وی معتقد است دو معلول مماثل و مشابه می‌توانند دو علت مختلف داشته باشند؛ زیرا علت با معلولی خاص سنخیت ندارد بلکه معلول به خاطر ماهیتش، به مطلق علت نیازمند است؛ و تعیین علت از ناحیه خود علت است که علت کدام معلول باشد، نه از جانب معلول (نک: طوسی، ۱۳۵۹، صص ۲۳۷-۲۳۸).

## ۲-۱-۲. تباین واجب و ممکن

فخر رازی در کتاب‌هایی چون «البراهین در علم کلام» (رازی، ۱۳۴۱، ج ۱، صص ۸۰-۸۶)، «المطالب العالیه» (رازی، ۱۴۰۷، ج ۱، صص ۳۱۳-۳۱۷)، «معالم اصول الدین» (رازی، بی‌تا-ب، صص ۴۷-۴۹) و «المحصل» (رازی، ۱۳۷۸، صص ۳۵۷-۳۵۸)، بحث تباین و اختلاف ذاتی واجب تعالی با ممکنات را مطرح کرده؛ و در ردّ دیدگاه کسانی که وجود خدای متعال و ممکنات را مسانخ می‌دانند، دلایل و براهینی ارائه کرده است. وی می‌گوید: برخی معتقدند ذات باری تعالی از آن جهت که ذات است، مساوی دیگر ذوات است و امتیاز او از دیگر ذوات، به دلیل صفاتی چون قدم، وجوب و ... است؛ اما مختار ما آن است که ذات و حقیقت خدای متعال، به دلیل خود ذات مخصوص او، با همه ذوات و ماهیات مخالف است، نه به خاطر صفاتی دیگر (رازی، ۱۳۴۱، ج ۱، ص ۸۰؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۳۵۷). براهان او بر این امر آن است که ذات باری تعالی، از آن جهت که حقیقت اوست و با قطع نظر از همه صفات، یا مساوی با ذوات دیگر است و یا مساوی نیست. اگر مساوی نیست که در این صورت، مخالفت ذاتی حاصل است؛ و اگر مساوی دیگر ذوات است، در این صورت، هر گاه که ذوات مساوی و مسانخ باشند، هر صفتی که بر یکی روا باشد برای

دیگری نیز جایز است؛ و اگر چنین باشد، آن صفت که مخصوص ذات خدای متعال است، برای دیگر ذوات هم جایز است و صفاتی نیز که به ذوات دیگر اختصاص دارد برای ذات خدای متعال روا خواهد بود. اگر آن صفات جایز معلل نباشند، ممکن بدون علت تحقق یافته؛ و اگر معلل باشند، همین سخن درباره آن علل تکرار می‌شود و این مسئله، به دور یا تسلسل می‌انجامد که محال است. پس در نتیجه ذات واجب تعالی به سبب ذات خاص خود، مخالف همه ماهیات است. فخر رازی، به همین دلیل که وجود واجب را از آن جهت که وجود است بر خلاف وجود ممکن می‌داند، قائل به اشتراک لفظی وجود میان واجب و ممکن است (رازی، ۱۳۴۱، ج ۱، صص ۸۱-۸۳)؛ و در نتیجه، هر گونه اشتراک و مسانخت وجودی میان آن‌ها را انکار می‌کند.

### ۲-۱-۳. اشتراک میان واجب و ممکن

این دلیل را فخر رازی ذیل دلایل ردّ قاعده الواحد آورده است. او در بیشتر آثار خود، قاعده الواحد را مطرح کرده، طرفداران آن را مورد انتقاد قرار داده، و دلایل فیلسوفان بر اثبات این قاعده را به شدت ردّ کرده است. به عنوان نمونه، در «المباحث المشرقیه» چهار دلیل فیلسوفان بر اثبات قاعده الواحد را آورده و همه آن‌ها را - از جمله برهانی که بر اصل سنخیت مبتنی است - ضعیف و غیر قابل قبول دانسته است (رازی، ۱۹۶۶، ج ۱، ص ۴۶۱-۴۶۷). او در ابطال اصل سنخیت می‌گوید:

«این دلیل بسیار ضعیف است؛ زیرا ملائمت و سنخیت همان مماثلت است و اگر مماثلت در علت معتبر باشد، از دو حال خارج نیست: یا از همه جهات میان علت و معلول مماثلت و سنخیت است، یا از برخی جهات. فرض اول باطل است؛ زیرا در این صورت، علت هیچ‌کدام از آن‌ها بر دیگری اولویت ندارد و نمی‌توان یکی را علت و دیگری را معلول نامید؛ و نیز در این صورت، دوگانه بودن آن‌ها باطل می‌شود. فرض دوم نیز نادرست است؛ زیرا اگر واجب‌الوجود از جهتی مشابه با معلولش باشد و از جهتی نباشد، وقوع کثرت در ذات او لازم می‌آید».

(رازی، ۱۹۶۶، ج ۱، ص ۴۶۶)

همچنین وی در مسئله ۲۳ کتاب «الاربعین فی اصول الدین» با عنوان «شیء از عدم به وجود نمی‌آید مگر به قدرت خدای متعال»، درباره نفی قاعده الواحد و ردّ دلیل مبتنی بر سنخیت می‌گوید:

«اگر مراد از ملائمت میان علّت و معلول این است که علّت به گونه‌ای است که مشابه و مماثل با معلول است، نادرست است؛ زیرا معلول لذاته محتاج به علّت است و علّت لذاته مؤثر در معلول است. پس اگر ذات علّت و معلول مثل هم باشند، لازم می‌آید که علّت، معلول باشد و معلول، علّت؛ و این محال است. و اگر مراد از ملائمت چیز دیگری است، باید بیان شود». (رازی، ۱۳۵۳، ص ۲۴۰)

پس در نظر وی، سنخیت میان خدای متعال و مخلوقات به اشتراک میان واجب و ممکن می‌انجامد که امری نادرست و محال است.

#### ۲-۱-۴. محدود شدن قدرت خدای متعال

مسئله دیگری که فخر رازی بر آن تأکید بسیار دارد، عمومیت قدرت خدای متعال است؛ به گونه‌ای که گویی در نظر گرفتن نوعی سنخیت میان علّت و معلول را با عمومیت قدرت خدای متعال ناسازگار می‌داند. وی، فلاسفه را به دلیل اعتقاد به قاعده الواحد جزء منکران قدرت خدای متعال می‌شمارد (رازی، ۱۹۶۶، ج ۲، صص ۴۹۲-۴۹۳). لذا وی برای حلّ مشکل سنخیت میان علّت و معلول و طبعاً سنخیت میان خدای متعال و مخلوقات، به حدوث قائل شده و از نظریه خلق از عدم جانب‌داری می‌کند و در نقد و نفی دیدگاه‌های فلسفی می‌کوشد (نک: رازی، ۱۳۵۳، ص ۲۴۰). او تصریح می‌کند که:

«هیچ مانعی بر سر راه آفرینش بی‌واسطه تمام موجودات از سوی خداوند متعال وجود ندارد». (رازی، ۱۹۶۶، ج ۲، ص ۵۰۲)

#### ۲-۲. سنخیت در علل اعدادی

با توجه به آنچه گفته شد، روشن است که فخر رازی، کاملاً منکر سنخیت میان خدا و مخلوقات است ولی نمی‌توان وی را به طور کلی منکر سنخیت دانست، به گونه‌ای که به هیچ نوعی از سنخیت معتقد نباشد؛ زیرا وی در تعریف ماده و امکان استعدادی می‌گوید:

«ماده عبارت است از چیزی که در آن، امکان وجود شیئی حاصل می‌شود مانند چوب برای تخت و آهن برای شمشیر، نه مانند پارچه برای تخت و شمشیر؛ چون ساختن آن دو از پارچه ممکن نیست». (رازی، ۱۹۶۶، ج ۲، ص ۵۱۷)

معنی این سخن این است که هر چیزی از هر چیز حاصل نمی‌شود و هر چیزی قابلیت تبدیل شدن به هر چیزی را ندارد؛ و این همان اصل سنخیت است. پس می‌توان نتیجه گرفت که او به سنخیت میان علل و معلول‌های مادی معتقد است.

علاوه بر این، فخر رازی در تفسیر آیه کریمه «قل کلُّ یعمل علی شاکلته» (اسراء / ۸۴) می‌گوید: هر فردی بر اساس شاکله و جوهریت نفس و اقتضای روحش عمل می‌کند؛ اگر نفسی نورانی و پاک داشته باشد، افعال خیر و نیکو از او صادر می‌شوند؛ و اگر نفسی کدر و ناپاک و گمراه دارد، اعمالی فاسد و پست از او صادر می‌شوند (رازی، بی‌تا- الف، ج ۲۱، ص ۳۶). از این عبارت وی، کاملاً سنخیت میان فعل و فاعل برداشت می‌شود؛ که هر عملی از هر کسی سر نزند و میان افعال و نفوس بشری، مسانخت و ملائمت قطعی برقرار است.

### ۳. خواجه طوسی و اصل سنخیت

پیش از پرداختن به نظر خواجه طوسی لازم است به شیوه خاص وی در طرح مسائل گوناگون اشاره شود. وی، با آن‌که در بیشتر رشته‌های معارف اسلامی و علوم عقلی و ریاضی مانند کلام، فلسفه، عرفان و نجوم مهارت کامل داشته ولی در طرح مسائل مختلف در هر رشته، هرگز از چهارچوب موازین آن خارج نشده و پیوسته از قوانین همان علم پیروی کرده است؛ او با داشتن تخصص‌های مختلف، هرگز مسائل علوم را با یکدیگر مخلوط نکرده و در این باب، از تلفیق رشته‌ها سخت پرهیز کرده است. در نتیجه، خواجه طوسی را در آثار کلامی، یک متکلم سخت؛ در آثار فلسفی، یک فیلسوف عمیق؛ و در آثار عرفانی، یک عارف روشن ضمیر می‌یابیم (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۶۲). بر همین اساس، خواجه طوسی نسبت به قاعده الواحد که ملاک اعتقاد به اصل سنخیت در نظر گرفته شده، طبق شیوه خاص خود، نظرات گوناگونی را در رویکردهای مختلف ابراز کرده است. به عنوان نمونه، وی در آثار کلامی خود مانند «فصول»، به رد قاعده الواحد پرداخته و دعوی فلاسفه را مبنی بر این‌که از علت واحد جز یک اثر صادر نمی‌شود، در غایت رکاکت می‌داند (طوسی، ۱۳۳۵، ص ۱۹). اما در آثار فلسفی خود مانند «شرح اشارات»، «مصارع المصارع»، «تلخیص المحصل»، این قاعده را با اهمیت تلقی کرده و اشکالات متکلمان را پاسخ گفته است. او در آثار عرفانی نیز نسبت به این قاعده به گونه‌ای دیگر سخن گفته است. با توجه به آنچه گفته شد، اگر شخصی بدون آشنایی با مشرب مخصوص وی و بدون آن‌که با سایر آثار خواجه طوسی آشنایی داشته باشد به کتاب «فصول» وی مراجعه کند، می‌پندارد که وی منکر قاعده الواحد است؛ ولی اگر به سایر آثار او مراجعه کند و با مشرب مخصوص وی در طرح مسائل آشنا گردد، درمی‌یابد که او قاعده الواحد را پذیرفته است. علت خودداری خواجه طوسی از نقل سخن

فیلسوفان در آثار کلامی این است که وی، پیوسته از شیوه مخصوص خود پیروی می‌کرده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۴۶۱-۴۶۲).

### ۳-۱. موضع فلسفی خواجه طوسی

از منظر فلسفی، خواجه طوسی به سنخیت میان علت و معلول قائل است. استدلال وی بر این اصل را باید در ذیل شرح و دفاع از قاعده «الواحد» دید. او در «شرح اشارات»، قاعده الواحد را نزدیک به بدیهی دانسته و معتقد است که به همین دلیل، ابن سینا اثبات این قاعده را در ذیل یک «تنبیه» مطرح کرده است. به نظر وی، علت مخالفت متکلمان با این قاعده، غفلت از معنای وحدت حقیقی است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۲). خواجه طوسی «صدور» را در مفاد این قاعده، به بودن علت به گونه‌ای که معلول از آن تحقق یابد، تفسیر می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۷). در نتیجه، وی صدور را، صدور ایجاد و ایجابی و مجرای قاعده را وحدت حقیقی حقه یعنی خدای متعال می‌داند و معتقد است صرف تصور درست اجزای قاعده، به تصدیق آن منجر خواهد شد. در این صورت، قاعده تنها مفسر و مبین رابطه میان خدای متعال و مخلوقات است؛ و سنخیت میان علت مفیض و معلول آن اگر بدیهی نباشد، دست‌کم نزدیک به بدیهی است؛ زیرا «مفهوم شیء به گونه‌ای که صدور (الف) از آن واجب شود، با مفهوم شیء به گونه‌ای که صدور (ب) از آن واجب شود مغایر است، یعنی علت هر کدام از آن‌ها غیر از علت دیگری است و تغایر این دو مفهوم، بر تغایر حقیقت آن‌ها دلالت دارد. در نتیجه، اگر از علت واحدی دو معلول صادر شود، آنچه واحد فرض شده، واحد نخواهد بود؛ و این خلاف فرض است» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، صص ۱۲۲-۱۲۳).

در این عبارت، طوسی مفهوم یا خصوصیتی را که موجب صدور (الف) می‌شود، غیر از خصوصیتی می‌داند که موجب صدور (ب) می‌شود؛ و نیز تغایر دو خصوصیت را دال بر تغایر حقیقت آن‌ها می‌شمارد. این سخنان همان استدلال بر مبنای سنخیت است؛ زیرا چنان‌که در تبیین اصل سنخیت گذشت، سنخیت همان خصوصیتی است که موجب افاضه وجود معلول از ناحیه علت می‌شود. شاهد این مدعا آن‌که شارحان کلام خواجه طوسی، بر مبنای همین اصل به استدلال و شرح کلام وی پرداخته‌اند. به عنوان نمونه، قطب‌الدین رازی در «شرح شرح اشارات»، دلیل سخن طوسی را چنین بیان می‌کند:

«علت یا مؤثر اگر دارای خصوصیتی ویژه نسبت به معلول معین نباشد، آن اثر خاص هرگز از آن علت حاصل نخواهد شد؛ و این خصوصیت امری وجودی است و علم و اعتقاد به آن نیز ضروری است». (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۳، پاورقی) لاهیجی نیز در «شوارق الالهام»، در توضیح این که چرا تغایر دو حیثیت دال بر تغایر حقیقت آن‌هاست می‌گوید:

«واجب است علت ایجاد کننده یک معلول، نسبت به آن دارای خصوصیتی باشد که علت دیگر آن ویژگی و خصوصیت را نداشته باشد؛ زیرا اگر آن ویژگی را نداشته باشد، علت نبودن برای آن معلول اولی است از علت بودنش؛ و در این صورت، صدور معلول از آن قابل تصور نخواهد بود. پس در هر صدور و واجب است علت نسبت به معلول خصوصیتی داشته باشد که آن خصوصیت را بعینه با دیگری ندارد که به واسطه آن خصوصیت، صدور این معلول از آن علت متعین شود. حال در صورتی که علت به گونه‌ای باشد که هیچ جهت ترکیبی ندارد و ذاتاً بسیط است، شکی نیست که آن خصوصیتی که در اوست به حسب ذات اوست و هرگز متصور نیست که آن خصوصیت ذاتی واحد حقیقی من جمیع الجهات، متعدد باشد. پس مراد از تغایر حقیقت دو مفهوم، تغایر در حقیقت ذات علت (فاعل) است؛ زیرا از تغایر در ذات فاعل، هر چند به حسب اعتبار، ضرورتاً دو خصوصیت تصور می‌شود که علت فاعل بر آن دو خصوصیت مترتب می‌شود. در نتیجه، آن حقیقتی که واحد فرض شده، واحد نخواهد بود؛ و این خلاف فرض است و محال».

(لاهیجی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۹۹)

اشاره به خصوصیتی که در ذات علت است و در حقیقت، آن خصوصیت موجب وجود معلول می‌شود، اشاره به اصل سنخیت است. در نتیجه، شارحان کلام خواجه طوسی استدلال وی را بر مبنای اصل سنخیت شرح کرده و در نهایت، حکم به بدیهی بودن صدور واحد از واحد را تأیید کرده‌اند (لاهیجی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۰۸). خواجه طوسی در آثار دیگر خود نیز به قاعده الواحد اشاره کرده است. وی در «تجرید الاعتقاد»، در ذیل بحث علیت می‌گوید: «مع وحدته یتحد المعلوم»؛ اگر فاعل یکی باشد، معلول آن هم یکی است. علامه شعرانی در تأیید و شرح کلام وی، دلیل آن را چنین بیان می‌کند که اگر از چیزی دو اثر پدید آید، دلیل آن است که در فاعل دو جهت تأثیر وجود دارد. هر علتی با معلولی

مناسبت دارد و اگر ممکن بود که بدون مناسبت و جهت مخصّصی، هر چیزی علت هر چیز باشد، نظم جهان در هم می‌ریخت. اگر در علت و معلول تناسب لازم باشد، باید دو معلول متباین، در ذات علت دو مناسبت متغایر داشته باشند و این مناسبت‌ها امری اعتباری نیستند بلکه حقیقت خارجی‌اند و در واقع، همان مناسبت‌ها منشأ اثر است. هر علتی که بیش از یک معلول دارد، در ذات علت بیش از یک جهت حقیقی و واقعی است (شعرانی، ۱۳۵۶، صص ۱۲۴-۱۲۵). چنان‌که روشن است، او نیز مناسبت و سنخیت میان علت و معلول را مبنا و دلیل سخن خواجه طوسی می‌داند و بر مبنای آن استدلال می‌کند.

خواجه طوسی در «مصارع المصارع» نیز در پاسخ به نقض‌های شهرستانی، در دفاع از قاعده‌الواحد می‌گوید:

«از شیء واحد با اعتبار واحد جز شیء واحد صادر نمی‌گردد؛ و بیانش به نحو برهان خلف این است که صدور فعل کثیر از شیء واحد، ناشی از جهاتی است که دارای مبداهای متعدّد باشد و لذا سبب متعدّد و متکثر شدن آن واحد می‌گردد».

(طوسی، ۱۳۸۰، صص ۱۴۷-۱۴۸)

در این استدلال، استناد به جهات متعدّد در علت، در واقع استناد به سنخیت میان علت و معلول است.

او در «قواعد العقاید» نیز تصریح می‌کند که اگر از واحد، دو امر صادر شود، در این صورت، قطعاً از دو حیثیت مختلف صادر شده؛ حال آن‌که مبدأ اول، از همه جهت واحد است و جهات و حیثیات مختلف در او راه ندارد (طوسی، ۱۳۵۹، صص ۴۵۴). در نتیجه، می‌توان گفت که خواجه طوسی، در آثار فلسفی خود به دفاع از قاعده‌الواحد و اصل سنخیت پرداخته و با نگاه فلسفی، به سنخیت میان علت مفیض و معلول آن معتقد است؛ و آن را مبنای استدلال بر قاعده‌الواحد قرار داده است.

### ۲-۳. موضع عرفانی خواجه طوسی

اما خواجه طوسی بر اساس مبنای عرفانی معتقد است که سخن از پیدایش کثرت از وحدت و سنخیت میان کثرت‌ها و خدای متعال، فرع بر صدور حقیقی کثرت‌هاست؛ و در این باره هر کسی از ظنّ خود آن می‌گوید که شایسته خود اوست. وی، ذیل قاعده‌الواحد سه دیدگاه درباره‌ی پیدایش کثرت ذکر می‌کند. دیدگاه اول را دیدگاه کسانی می‌داند که همه کثرت‌ها را بی‌واسطه به خدای متعال نسبت می‌دهند؛ در وجود میان وحدت و کثرت، و در



موجودات میان واحد و کثیر فرق نمی‌گذارند و از این که کثرت به ذات او راه یابد، اجتناب نمی‌کنند. دیدگاه دوم را از آن کسانی می‌داند که از مقام اول گذشته و نظرشان دقیق‌تر شده است. این گروه معتقدند که در وجود، وحدت و کثرت هست و در میان موجودات واحد و کثیر یافت می‌شود؛ هم‌چنان که وحدت از خدا صادر شده، کثرت هم از او صادر شده، اما صدور واحد از او بالذات است و صدور کثیر بالعرض. اما دیدگاه سوم در نظر وی به عنوان قول برتر آمده و آن را دیدگاه بندگان نامیده که به قوت تأیید خدای متعال، هر دو قول قبلی را منکرند و بر این باورند که نخست، باید این مسئله را روشن نمود که آیا ممکن است از او چیزی صادر شود یا ممکن نیست؟ اگر گفته شود: ممکن است از او چیزی صادر شود، حقیقتاً درباره‌ی او سخن نگفته‌ایم؛ زیرا ذات او تبارک و تعالی به هیچ وجه با هیچ چیز علاقه و اتصال و سنخیتی ندارد و تا چیزی با او علاقه و اتصالی نداشته باشد، از او صادر نخواهد شد. یعنی شرط صدور چیزی از چیزی، وجود سنخیت و نوعی اتصال میان آن‌هاست؛ حال آن‌که ذات واجب تعالی با هیچ چیزی، هیچ سنخیتی ندارد و او را مثل و شبیهی نیست. اگر ما سنخیت و اتصالی را به او نسبت می‌دهیم، حقیقتاً درباره‌ی وحدانیت او، یعنی درباره‌ی مقام ذات، سخن نگفته‌ایم. اما اگر گفته شود: ممکن نیست از او چیزی صادر شود، حقیقتاً درباره‌ی خلق سخن نگفته‌ایم؛ زیرا این اشیای موجود معلومات اویند، یعنی این کثرت‌ها قابل انکار نیستند، بلکه معلومات خدای متعال بوده و به عبارتی، غیر او نیستند.

در نتیجه، اگر بگوییم ممکن نیست از خدای متعال چیزی صادر شود، انکار مجازی کرده‌ایم؛ و اگر بگوییم ممکن است از او چیزی صادر شود، عین حقیقت را انکار کرده‌ایم. و اگر بگوییم از جهتی ممکن است و از جهتی ناممکن، دو وجه را پذیرفته‌ایم و لازمه‌ی دو جهت داشتن، کثرت و ترکیب است. پس کثرت به ذات او تعالی راه خواهد یافت؛ زیرا اگر بگوییم: از جهتی صادر شده و از جهتی صادر نشده‌اند، تعدد جهت را در ذات بسیط خدای متعال لحاظ کرده‌ایم، حال آن‌که در بسیط حقیقی، تعدد جهات هم محال است؛ و آن‌که ذاتش متکثر است و جهات متعدّد دارد، خلق است نه خدا.

پس درست آن است که «من قال فیه فهو جاهل و من سکت عنه فهو غافل و من ظن أنه واصل فلیس له حاصل»، و «کلّ ما میزتموه بأوهامکم فی أدنی معاینه مصروف عنه، مردود الیکم، مصنوع و مخلوق مثلکم» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۶، ص ۲۹۳)؛ یعنی هر که درباره‌ی او سخن گوید جاهل است، و هر که نگوید از او غافل است، و هر که بیندازد به او

رسیده این پندار بی حاصل است؛ و هر چه درباره او با اوهام خود با دقیق‌ترین معانی می‌گوییم، مصنوع و مخلوقی چون ماست و در نتیجه محدود و ناقص است، پس مصروف از اوست و خدای تعالی منزّه از آن است؛ چرا که خدای نامحدود در ذهن محدود ننگبند. و چون خلق به ضرورت از آن‌جا که خلق است، در این مسئله چیزی باید بگوید، همین قدر می‌توان گفت که هر یک از موجودات به اندازه مرتبه‌ای که در وجود از امر خدای متعال یافته و به تعداد آثاری که از او در ذات خود مشاهده کرده است، در کار او تبارک و تعالی سخن می‌گویند (طوسی، ۱۳۶۳، صص ۱۶-۱۸).

به عبارت دیگر، درباره خدای متعال نه می‌توان هیچ نگفت و نه می‌توان سخنی به واقع و شایسته او گفت؛ و مخلوقات یا تجلیات او، هر کدام به اندازه مرتبه وجودی یا ظهوری خودشان و به اندازه آثاری که از او در خود مشاهده کرده‌اند، او را درک می‌کنند. و از او سخن می‌گویند؛ نه این‌که او را چنان‌که هست بشناسند و سخنی شایسته او گویند. «تو را چنان که تویی هر نظر کجا بیند به قدر دانش خود هر کسی کند ادراک»

#### ۴. مقایسه و بررسی دیدگاه فخر رازی و خواجه طوسی

تفاوت دیدگاه‌های یک فیلسوف و متکلم به تفاوت مبانی فکری آن دو باز می‌گردد. به عبارت دیگر، دیدگاه فخر رازی را باید در مبانی فکری او مانند تفسیر علیت به رابطه اعتباری و قراردادی (نک: طوسی، ۱۳۵۹، ص ۲۳۷)، اشتراک لفظی وجود میان واجب و ممکن (رازی، ۱۳۴۱، ج ۱، صص ۸۲-۸۳)، تباین واجب تعالی و ممکنات (رازی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۱۳)، تفسیر قدرت به صحت فعل و ترک (رازی، ۱۳۵۳، ص ۱۲۲) و عقیده به حدوث و خلق از عدم (رازی، ۱۳۵۳، ص ۲۴۰) جست‌وجو کرد. فخر رازی به دلیل تفسیر مؤثریت یا علیت به رابطه اضافی و نسبی، منکر وجود رابطه خاص و معینی میان علت مفیض و معلول آن شده است؛ به گونه‌ای که برای صدور معلول، هیچ جهت خاصی را در ذات علت لازم نمی‌داند که مرجح وجود معلول باشد، بلکه چنان‌که اشاره شد، معتقد است تعیین علت از ناحیه خود علت است نه از جانب معلول. وی هم‌چنین به دلیل عدم تصور صحیح مفهوم سنخیت و عدم توجه به اصل تشکیک، سنخیت را به معنی مماثلت و همانندی کامل علت و معلول دانسته؛ و در نتیجه، با توجه به این‌که علت ذاتاً موجودی غنی و معلول ذاتاً موجودی فقیر است، سنخیت به معنای فوق را میان آن‌ها محال می‌داند؛ زیرا به ابطال دوگانه بودن آن‌ها و عدم اولویت یکی بر دیگری در علیت و معلولیت می‌انجامد؛

یعنی در این صورت، علت و معلول در عین حال که دو چیزند باید یک چیز باشند و این امر هم به لحاظ فلسفی تناقض است و محال، و هم به لحاظ دینی به تشبیه خدای متعال به مخلوقات می‌انجامد که با بسیاری از نصوص دینی و مقام تنزیه خدای متعال منافات دارد. از طرف دیگر، او با تأکید بر قدرت فاعل مختار، صدور هر معلولی را از او جایز می‌داند و کلّ ممکنات را بی‌واسطه به خدای متعال نسبت می‌دهد. گویی در نظر گرفتن نوعی سنخیت میان علت و معلول را که به موجب آن، صدور سایر معلول‌ها از آن علت ناممکن باشد، به منزله محدود کردن قدرت خدای متعال می‌شمارد. وی قدرت را به معنی صحّت فعل و ترک تفسیر می‌کند و بر لزوم ترک فعل از سوی فاعل مختار تأکید می‌ورزد (رازی، ۱۳۵۳، ص ۱۲۲)؛ زیرا نادیده گرفتن لزوم ترک فعل به معنای پذیرش قدم عالم خواهد بود که در نظر وی امری محال است (رازی، ۱۳۵۳، ص ۱۲۹). در نهایت، برای حلّ مشکل سنخیت میان خدای متعال و مخلوقات و نیز قول به عدم اراده آزاد خدا، به حدوث قائل شده و تبیین پیدایش کثرت عالم بر مبنای قاعده الواحد را به شدت ردّ کرده است.

اما در مقابل، خواجه طوسی به عنوان یک فیلسوف با مبانی خاص خود، به گونه دیگری به تبیین اصل سنخیت و برآیند آن یعنی قاعده الواحد پرداخته است. عمده اشکال متکلمان و نیز فخر رازی این است که «رابطه علت و معلول را نظیر رابطه‌های اعتباری و قراردادی می‌پندارند که شخص واحد با اشیای مختلف دارد. حال آن‌که در نظر فیلسوفان، رابطه علت و معلول یک رابطه اضافی و اعتباری نیست بلکه رابطه خاص وجودی و حقیقی است که به موجب آن، ذات معلول از وجود علت جوشیده و این جوشش و فیضان نمی‌تواند بی‌ارتباط با ذات علت باشد؛ و نیز ممکن نیست این معلول خاص اتفاقی و تصادفی ایجاد شود، بلکه قطعاً مناسبتی خاص در جریان بوده که این معلول خاص پدید آمده است. از این‌رو 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» (حاجیان، ۱۳۸۵، ص ۲۶۶). بر همین مبنای خواجه طوسی جهت خاصی را برای صدور معلول در ذات علت معتبر می‌داند؛ به گونه‌ای که اگر از علت واحدی دو معلول صادر شود، قطعاً از دو حیثیت مختلف صادر شده است.

مسئله دیگر این‌که مراد فیلسوفان از سنخیت، عینیت و همانندی کامل علت و معلول نیست به گونه‌ای که علت، معلول و معلول، علت باشد. لذا در رابطه با خدای متعال،

مشکل اشتراک واجب و ممکن پیش نخواهد آمد؛ زیرا مراد فیلسوفان صرفاً این است که وجود یافته از چیزی نمی‌تواند کاملاً بی‌ارتباط با وجود دهنده خود باشد؛ و اگر معلول چیزی داشته باشد، همان وجودش است که آن را از ناحیه علت دریافت کرده است. با توجه به این که معطی شیء نمی‌تواند فاقد آن باشد، وجود دهنده یا علت نمی‌تواند فاقد وجود و داشته‌های معلول باشد، بلکه داشته‌های معلول صرفاً با انتساب به علت معنا پیدا می‌کنند. مشخص است که در این صورت، مراد از سنخیت، راه یافتن ماهیت، حدود و نقایص معلول به علت نیست، بلکه تسانخ وجودی علت و معلول مراد است؛ به گونه‌ای که هر آنچه صفت کمال در معلول یافت می‌شود، باید به نحو اتم و اکمل در علت وجود داشته باشد؛ و این امر، با مقام تنزیه خدای متعال در منافات نیست.

«جای هیچ‌گونه تردید نیست که خدای تبارک و تعالی از هر گونه همانند بودن با سایر موجودات منزّه و مجرد است ولی در این مسئله نیز تردیدی نیست که محصور و مقید کردن حق در قید تنزیه و مجرد نیز یک نوع نقص و محدودیت به شمار می‌آید؛ زیرا وقتی وجود حق تبارک و تعالی تنها در قالب تنزیه و مجرد مورد توجه واقع شود، مستلزم این است که مبدأ آفرینش از جهان منعزل و جدا گشته و در کنج تجرد خویش منزوی شده باشد. به این ترتیب می‌توان گفت: همان گونه که همانند دانستن حق تبارک و تعالی با سایر موجودات، منافی مقام تنزیه و تجرد اوست، نفی هر گونه سنخیت و مناسبت میان حق و سایر موجودات نیز مستلزم محدودیت و مقید ساختن او می‌باشد. آنچه می‌توان درباره خدای متعال گفت این است که ذات واجب‌الوجود هم از حد تشبیه بالاتر است و هم از قید تنزیه».

(ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۶۱)

خواجه طوسی در باب عمومیت قدرت خدای متعال نیز معتقد است که آنچه صفت ممکن بودن را نداشته باشد، قدرت خدا به آن تعلق نمی‌گیرد؛ به عبارت دیگر، عاجز بودن خدای متعال مطلبی است و محال بودن فعل از او مطلب دیگر (نک: شعرانی، ۱۳۵۶، ص ۳۹۳). در واقع، اموری چون عدم سنخیت، ترجیح بلا مرجح، صدفه و مانند آن، اموری محال و نشدنی‌اند که حتی نمی‌توان از آن‌ها تصویری در ذهن داشت تا چه رسد به تصدیق آن. آنچه محال بودنش با برهان عقلی اثبات شود، تخصصاً از محدوده قدرت الهی خارج است و این امر به معنای انکار یا محدود کردن قدرت خداوند نیست. پس باید گفت:

«نمی‌شود» معلول با علت خود بی‌مناسبت و سنخیت باشد؛ نه این‌که علت نمی‌تواند چیزی را که هیچ سنخیتی با او ندارد ایجاد کند.

با این تفسیر، خواجه طوسی با توجه به مبانی فلسفی کاملاً موافق اصل سنخیت است؛ اما در نگاهی فراتر از نگاه فلسفی معتقد است سخن از کثرت‌ها و سنخیت میان آن‌ها و خدای متعال، فرع بر صدور حقیقی کثرت است. از طرفی چون خدای متعال به هیچ وجه با اشیاء علاقه و اتصال و سنخیتی ندارد، صدور کثرت‌ها از او ممکن نخواهد بود؛ و از طرف دیگر نیز این کثرت‌ها قابل انکار نیستند، در این صورت، قول به صدور و عدم صدور، هر دو نادرست خواهد بود. شاید بتوان گفت آنچه خواجه طوسی در این عبارات بیان نموده با تعبیر صدر المتألهین در باب بازگشت علیت به تجلی متناسب است؛ زیرا او اصل صدور را مورد تردید قرار می‌دهد و در عین حال، کثرت را نادیده نمی‌گیرد. به عقیده وی، در این میان هر کسی از ظن خود و به اندازه مرتبه وجودی خود، آن می‌گوید که شایسته خود اوست نه شایسته خدای متعال؛ و همه آنچه ما از نحوه پیدایش کثرت و چگونگی رابطه و سنخیت کثرت‌ها با خدای متعال با دقیق‌ترین معانی می‌گوییم، همین گونه است؛ یعنی مصروف از «او» تبارک و تعالی و مردود به سوی ماست. به عبارت دیگر، مفاض، مفیض را به قدر افاضه و به اندازه خود ادراک می‌کند؛ نه به قدر مفیض و آن گونه که هست (زنوزی، ۱۳۶۱، ص ۱۸۸).

به نظر می‌رسد قول حق، همان است که خواجه در دیدگاه عرفانی خود مطرح کرده است؛ زیرا خدای متعال، به دلیل وحدت و بساطت حقیقتی‌اش، حقیقتاً ثانی از سنخ خود ندارد و قبول غیریت نمی‌کند، و نمی‌توان کثرت‌ها را موجوداتی مسانخ با او دانست؛ بلکه این کثرت‌ها، از آن حیث که وجه و جلوه او هستند، مسانخ با اویند؛ زیرا وجه را با صاحب وجه مناسبتی تام است. ولی از حیث موجود بودن، نمی‌توان میان آن‌ها مناسبتی در نظر گرفت؛ چون وحدت و بساطت حضرت حق جایی برای موجود دومی غیر از او، نه در طول و نه در عرض، باقی نگذاشته است. در این صورت، حقیقتاً معلولی جدا و غیر از «او» تبارک و تعالی نیست که به پرسش از سنخیت میان آن‌ها پردازیم. در نهایت، پس از همه آنچه با دقیق‌ترین معانی می‌گوییم، باید گفت: «سبحان الله عما یصفون اَلَا عباد الله المخلصین» (صافات / ۱۵۹-۱۶۰).

### نتیجه‌گیری

از نگاه فلسفی، اصل سنخیت یک اصل قریب به بدیهی است که از تحلیل عقلانی حقیقت علیت و معلولیت به دست می‌آید؛ و عدم اعتقاد به آن، عین اعتقاد به نظریه صدفه و ترجیح بلا مرجح است. به عبارتی، نفی این اصل، به نفی قانون علیت می‌انجامد. از میان مخالفان این اصل، در این مقاله به بررسی نظرات فخرالدین رازی پرداخته شد و چنین حاصل شد که در دیدگاه او، اصل سنخیت را می‌توان در دو حوزه علل ایجابی و اعدادی بررسی کرد. وی در حوزه علل ایجابی منکر سنخیت میان خدای متعال و مخلوقات است. علت مخالفت وی توجه به برآیندهای اصل سنخیت، از جمله اشتراک واجب و ممکن و محدود شدن قدرت خدای متعال است. توجه به این برآیندها ناشی از عدم تصور صحیح مفهوم سنخیت و مبانی فکری اوست. اما در عین حال، در حوزه علل اعدادی می‌توان گفت که با توجه به دیدگاه وی درباره امکان استعدادی و رابطه نفوس بشری با افعالشان، در نظر وی نیز اصل سنخیت یک قاعده عقلی و کلی است که در صحت آن تردید نیست؛ متنها او این قاعده را، به دلایلی که گفته شد، میان خدای متعال و مخلوقات جاری نمی‌داند.

اما پس از فخر رازی، نصیرالدین طوسی به بررسی نظرات او پرداخت و اصل سنخیت را مورد مذاقه بیشتر قرار داد. دیدگاه خواجه طوسی را می‌توان در دو موضع فلسفی و عرفانی دنبال کرد. از منظر فلسفی، خواجه موافق با اصل سنخیت است و بر مبنای آن، بر قاعده الواحد استدلال می‌کند. ولی از منظر عرفانی، او با نگاهی فراتر از نگاه فلسفی به رابطه خدای متعال و کثرت‌ها نظر دارد؛ و از جهتی به نفی سنخیت میان خدای متعال و کثرت‌ها می‌پردازد و صحبت از کثرت را فرع صدور حقیقی آنها می‌داند. در نهایت، او معتقد است که درباره رابطه خدای متعال و کثرت‌ها، هر که هر چه می‌گوید، شایسته خود اوست نه شایسته خدای متعال. و به نظر می‌رسد که دیدگاه درست نیز همین موضع عرفانی خواجه طوسی است.

### کتابنامه

#### قرآن کریم

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۵۱)، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر*، تهران: انستیتو ایران و فرانسه، ج ۱.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰)، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۳.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الإشارات و التنبیہات*، با شرح خواجه طوسی و قطب‌الدین رازی، قم: نشر البلاغه، چاپ اول، ج ۳.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۸)، *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*، تهران: انتشارات الزهراء، ج ۶.
- همو (۱۳۷۲)، *تحریر تمهید القواعد*، تهران: انتشارات الزهراء، چاپ اول.
- همو (۱۳۸۲)، *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)*، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ دوم، ج ۲.
- حاجیان، مهدی (۱۳۸۵)، «مبانی قاعده‌الواحد و اصل سنخیت»، *تقد و نظر*، دوره یازدهم، ش ۱-۲.
- رازی، فخرالدین (۱۳۴۱)، *البراهین در علم کلام*، مقدمه و تصحیح سید محمدباقر سبزواری، تهران: دانشگاه تهران، ج ۱.
- همو (۱۳۵۳)، *الأربعین فی أصول الدین*، هند: مطبوعات دائرة المعارف العثمانية، چاپ اول.
- همو (۱۳۷۸)، *المحصل*، تقدیم و تحقیق حسین آتای، قم: انتشارات الشریف الرضی، چاپ اول.
- همو (۱۴۰۷)، *المطالب العالیة من العلم الإلهی*، تحقیق احمد حجازی سقا، بیروت: دار الکتاب العربی، ج ۱-۲.
- همو (۱۹۶۶)، *المباحث المشرقیة فی علم الهیات و الطبیعیات*، تهران: مکتبه الاسدی، ج ۱-۲.
- همو (بی تا- الف)، *التفسیر الکبیر*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ج ۲۱.
- همو (بی تا- ب)، *معالم أصول الدین*، مقدمه طه عبدالروؤف سعد، مصر: المکتبة الأزهریة للتراث.
- زنوزی، عبدالله (۱۳۶۱)، *لمعات الهیه*، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- شعرانی، ابوالحسن (۱۳۵۶)، *ترجمه و شرح فارسی کشف المراد*، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۸۸)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، با حواشی حکیم سبزواری، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، چاپ پنجم.
- همو (۱۴۲۳)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۹.
- صادق‌زاده قمصری، فاطمه (۱۳۸۸)، «قاعده‌الواحد و نظام علی از دیدگاه ابن سینا و محقق طوسی»، *حکمت سینوی*، دوره سیزدهم، ش ۴۱.
- طباطبایی، سید محمدحسین (بی تا)، *نهاية الحکمة*، قم: دار التبلیغ اسلامی.
- نصیرالدین طوسی، محمد (۱۳۳۵)، *فصول*، ترجمه محمد بن علی گرگانی، مصحح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.

- همو (۱۳۵۹)، *تألیف المحصل* (نقد المحصل)، بانضمام رسائل و فوائد کلامی، باهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل؛ دانشگاه تهران.
- همو (۱۳۶۳)، *تصویرات یا روضة التسليم*، تصحیح ولادیمیر ایوانف، تهران: نشر جامی.
- همو (۱۳۸۰)، *مصارع المصارع*، ترجمه سید محسن میری، تهران: انتشارات حکمت.
- عشاقی اصفهانی، حسین (۱۳۸۵)، «استواری قاعده الواحد و پایه‌های نظری آن»، *نقد و نظر*، دوره یازدهم، ش ۱-۲.
- غزالی، ابوحامد محمد (بی تا)، *تهافت الفلاسفه*، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره: دار المعارف.
- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۷۵)، *اصل علیت در فلسفه و کلام* (تحلیلی از نظریات متفکران و فیزیک‌دانان غرب و متکلمان اسلامی)، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- قراملکی، احد فرامرزی (۱۳۸۲)، «نقش روش‌شناختی قاعده الواحد»، *خردنامه صدر*، ش ۳۳.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۴)، *شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*، تحقیق اکبر اسد علی‌زاده، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع)، چاپ اول، ج ۲.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۶۶.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶)، *پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران: انتشارات صدر، ج ۳.
- یشربی، سیدیحیی (۱۳۸۴)، «نقدی بر قاعده الواحد و اصل سنخیت»، *نقد و نظر*، دوره دهم، ش ۱-۲.

Archive