



## Research Article

### Analysis of the Relationship between the Obligatory and the Intrinsic in the System of Sadrian Wisdom

Sayyid Majid Zahiri <sup>1</sup>

Judgment about the existential relationship between the obligatory and the intrinsic is dependent on the true existential duality between them; therefore, the only ontological theories that are allowed to discuss the existential relationship between the obligatory and the intrinsic are theories that believe in a kind of true existential separation between them. The division of theories related to the relationship between the obligatory and the intrinsic into similarity, objectivity, and contrast is not distinct for Mullā Ṣadrā's intellectual system; because in the Sadrian system of thought, on the one hand, neither their similarity is acceptable, nor objectivity, nor contrast (existential similarity, objectivity in terms of the ordinary non-derivative predication and the designative separation [beynūnat-i uzlī]) and on the other hand, both similarity and objectivity as well as contrast are acceptable, (potential [tasha'unī] similarity, objectivity in the attribution of reality, subtlety (raqīqat), and the attributive separation). In transcendental wisdom, after accepting the belonging of fabrication to existence and the direct relation of the effect to the cause, the potential (tasha'unī) explanation of the causality and personal unity of existence is formed, and therefore, with the disappearance of the true existential duality between the necessary and the immaterial (mā siwā), there is no place for existential contrast and similarity, and objectivity, in terms of ordinary non-derivative predication, is fundamentally invalid due to the limitation of all existential determinations in the system of transcendental wisdom. Therefore, the only explanation consistent with Sadrian principles is the tasha'unī relation, which is consistent with both the tasha'unī similarity and objectivity in terms of the attribution of reality and subtlety, and also with the attributive separation (beynūnat-i waṣfī).

**Keywords:** causality, tasha'un, designative separation, descriptive relation, tasha'unī similarity, existential similarity, attribution of reality and subtlety (raqīqat)

---

1. Ph.D. Graduate, Ferdowsi University of Mashhad



## سید مجید ظهیری<sup>۱</sup> | تحلیل رابطه واجب و ماسوی در نظام حکمت صدرایی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۰۴ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰/۱۱/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۱ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۶/۲۰

### چکیده

داوری درباره رابطه وجودی میان واجب و ماسوی فرع بر دوئیت وجودی حقیقی میان آنهاست؛ ازاین‌رو تنها نظریه‌های وجودشناختی مجاز به بحث از رابطه وجودی میان واجب و ماسوی، نظریه‌هایی هستند که به نوعی جدایی وجودی حقیقی میان آنها قائل باشند. تقسیم نظریات مربوط به رابطه واجب و ماسوی به سنخیت، عینیت و تباین برای نظام فکری ملاصدرا رسا نیست؛ زیرا در نظام فکری صدرایی از سویی نه سنخیت آنها پذیرفتنی است، نه عینیت و نه تباین (سنخیت وجودی، عینیت به حمل شایع مواطاه و بینونت عزلی) و از سوی دیگر، هم سنخیت پذیرفتنی است، هم عینیت و هم تباین (سنخیت تشائی و عینیت به حمل حقیقت و رقیقت و بینونت وصفی). در حکمت متعالیه پس از پذیرش تعلق گرفتن جعل به وجود و عین‌الربط بودن معلول به علت، تبیین تشائی از علیت و وحدت شخصی وجود شکل می‌گیرد و ازاین‌رو با از میان برخاستن دوئیت وجودی حقیقی میان واجب و ماسوی، تباین و سنخیت وجودی جایی ندارند و عینیت هم به حمل شایع مواطاه به دلیل محدودیت همه تعینات وجودی در منظومه حکمت متعالیه از اساس، باطل است. بنابراین تنها تبیین سازگار با مبانی صدرایی، رابطه تشائی است که هم با سنخیت تشائی، هم با عینیت به حمل حقیقت و رقیقت و هم با بینونت وصفی سازگار است.

**واژگان کلیدی:** علیت، تشان، بینونت عزلی، بینونت وصفی، سنخیت تشائی، سنخیت وجودی، حمل حقیقت و رقیقت.

mzahiri2005@gmail.com

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

استناد به این مقاله: ظهیری، سید مجید (۱۴۰۴). «تحلیل رابطه واجب و ماسوی در نظام حکمت صدرایی». دوفصلنامه علمی پژوهشی

doi 10.22081/nir.2023.67143.1415

پژوهش‌های عقلی نوین. ش ۱۹. صص ۱۰۵-۱۱۷.



## مقدمه

درباره نسبت واجب و ممکن در مباحث مربوط به علیت در میان فیلسوفان بزرگ مسلمان، تحت عناوین «مناسبة العلة و المعلول» یا «ملائمة العلة للمعلول» (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۲۷۰ - ۲۸۱) سخنانی مطرح شده است. در عبارات فیلسوفان معاصر، همچون علامه طباطبایی (ره)<sup>۱</sup> و امام خمینی (ره) از مناسبت و تلائم به سنخیت علت و معلول تعبیر شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۸۷؛ طباطبایی ۱۳۷۲، ص ۱۶۶؛ اردبیلی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۵).

در مواجهه متکلمان، فیلسوفان و عارفان با این مسئله سه نوع باور درباره نسبت میان واجب و ممکن تصویر شده است؛ سنخیت، عینیت و تباین (رک: سیدان، ۱۳۸۸). نظام فکری صدرایی در این میان از ویژگی‌هایی برخوردار است که داورى درباره رأی نهایی ملاصدرا در پاسخ به مسئله مهم نسبت واجب و ممکن را دشوار می‌کند.

جناب صدر المتألهین شیرازی سیر تطور فکری تکاملی از اصالت ماهیت به اصالت وجود و تشکیک وجود داشته است (جوادی آملی؛ ج، ۱۳۷۶، ۴۹ و ۴۲۳-۴۴۶). ایشان در آثار خویش تصریح می‌کند که با سلوک عملی و عقلی به این حقیقت دست یافته است که آنچه پیش از این علت می‌نامیده است، اصل و معلول طوری از اطوار او یا شانی از شؤون او ست (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۵۸) و آنچه در تشکیک وجود گفته متناسب و درخور بحث با متوسطین در حکمت بوده است (جوادی آملی؛ ج، ۱۳۷۶، ص ۷۱) و نظریه نهایی او وحدت شخصی وجود است که بر اساس آن، وجود اصیل بسیط لایتناهی نه در طول و نه در عرض خویش غیریت نمی‌پذیرد و کثرات جزء ظهورات و جلوات آن وجود شخصی نیستند؛ همچون دریا و امواج آن، یا عطر و رایحه آن، یا نور و پرتو آن و این یعنی تبدیل علیت به تشان، ظهور و تجلی (جوادی آملی؛ د، ۱۳۷۶، ص ۲۹۱).

## بیان مسئله تحقیق

مسئله این است که در نظام فکری صدرایی چه مناسبتی میان واجب و ممکن برقرار است. در نگاه تحلیلی، واژه مناسبت و تلائم به تدقیق نیاز دارد. آیا مناسبت باید مناسبتی وجودی باشد؟ اگر مناسبت وجودی باشد به آن سنخیت

۱. «أن المبدأ الذي يصدر عنه وجود المعلول هو وجود العلة الذي هو نفس ذات العلة فالعلة هي نفس الوجود الذي يصدر عنه وجود المعلول وإن قطع النظر عن كل شيء ع و من الواجب أن يكون بين المعلول و علته سنخية ذاتية هي المخصصة لصدوره عنها وإلا كان كل شيء ع عله لكل شيء ع و كل شيء ع معلولا لكل شيء ع» (طباطبایی، ۱۳۷۲، ص ۱۶۶)



وجودی می‌گوییم (طباطبایی، ۱۳۷۲، ص ۱۴۳، ۲۷۷ و ۳۱۹؛ عبودیت، ۱۳۸۷، ص ۱۶۷ و ۱۶۸). مناسبت وجودی بین دو شیء وقتی معنا پیدا می‌کند که با دو وجود حقیقی سرو کار داشته باشیم. حال آیا در فلسفه صدرایی و حکمت متعالیه چنین مناسبتی میان واجب و ممکن وجود دارد؟ اگر خیر، آیا نوع دیگری از مناسبت مدنظر ملاصدراست یا وی به عینیت واجب و ممکن قائل است و یا حتی آنها را متباین می‌داند؟ این مسئله اصلی تحقیق حاضر است. برای پاسخ به این سؤال باید به موارد ذیل در فلسفه صدرایی توجه نمود:

۱. تبدیل علیت به نشان و علت و معلول به واجب و شان آن (جوادی آملی، ۱۳۷۶؛ الف، ص ۵۰۰)؛

۲. غیرتولیدی بودن رابطه علت و معلول در حکمت صدرایی (همان، ص ۴۹۶)؛

۳. توجه به دو نوع متفاوت عینیت (عینیت به حمل شایع مواطاه و حمل حقیقت و رقیقت)؛

۴. توجه به دو نوع متفاوت تباین (بینونت وصفی و بینونت عزلی)؛

۵. توجه به دو نوع متفاوت سنخیت (سنخیت وجودی و سنخیت شائی).

پس از تبیین موارد یادشده در نظام فکری ملا صدرا می‌توان برای پرسش اصلی این جستار، پاسخی مناسب یافت. پیش از آن لازم است بدانیم تا پیش از آخرین نظریات ملاصدرا، چه نظریات دیگری در این زمینه نزد فلاسفه مطرح بوده است.

## ۱. مفهوم‌شناسی

### ۱-۱. تحلیل مفهومی سنخیت

گفتیم که سنخیت در آرای فیلسوفان مسلمان به معنای نوعی رابطه میان علت و معلول است به وجهی که بدانیم کدام معلول با کدام علت مرتبط است. حال نوع این ارتباط، جای بحث دارد. کسانی از مؤلفه‌های سنخیت، مشابهت را درک می‌کنند و اشکال تشبیه را به فلاسفه می‌گیرند. عده‌ای در تقابل با ایشان و دفاع از فلاسفه می‌کوشند اثبات کنند هیچ نوع مشابهتی در حقیقت سنخیت مندرج نیست. اینان به درستی معتقدند ممکن، رقیقه‌ای از کمالات واجب را داراست، نه حقیقت آن. اینک پرسش این است که اگر هیچ مشابهتی نیست از کجا می‌دانند چه کمالی، رقیقه چه حقیقی است. سنخیت را به دو معنا می‌توان لحاظ نمود:



۱. هم‌رابطه بودن دو پدیده؛

۲. مربوط بودن یک پدیده به دیگری.

برای هر دو معنای فوق از قید مشابهت نمی‌توان رها شد، بلکه آنچه باید نگرانش بود ارتباط وجودی و حقیقی است، وگرنه ارتباط اعتباری و غیروجودی از جمله شباهت تشائی، مشکلی ایجاد نمی‌کند. از این‌رو سنخیت دو گونه می‌تواند باشد:

۱. سنخیت وجودی/حقیقی/خارجی؛

۲. سنخیت تشائی/اعتباری/ذهنی.

### تحلیل مفهومی تباین

دو نوع تباین مورد بررسی فیلسوفان مسلمان بوده است؛ بینونت عزلی و بینونت وصفی. بینونت عزلی میان خالق و مخلوق یعنی جدایی کامل میان آنها بر قرار است و هیچ رابطه‌ای نیست. در مثال موج و دریا هیچ حقیقتی جز دریا نیست و موج را در تغییر حالات همان حقیقت واحد اعتبار می‌کنیم. حال آیا موج جدا از دریاست؟ ضمن اینکه موج موج است و دریا، دریا، ولی با یک حقیقت سروکار داریم و موج حالتی از حالات دریاست. نکته مهم این است که بینونت عزلی در بینونت وصفی هم ساری و جاری است؛ یعنی میان حقیقت علم که صفت خالق است و علم که وصفی از اوصاف مخلوق است، جدایی نیست. بالاخره علم حقیقتی دارد که هم به خالق و هم به مخلوق نسبت داده می‌شود، آیا میان این دو بینونت عزلی است؟ علم هم مثل وجود، حقیقتی است که هم بر موضوع خالق و هم حمل بر موضوع مخلوق حمل می‌شود. براساس بینونت وصفی حقیقت علم یک چیز بیش نیست و آن نزد خالق است و علمی که حمل بر مخلوق می‌شود، سایه‌ای و رشحه‌ای و حالتی از آن حقیقت است. براساس بینونت عزلی ارتباط در همین حد تشان و تطور و ترشح است و جدایی کامل میان هیچ حقیقتی نزد خالق و حالتی از آن که بر مخلوق قابل حمل باشد، نیست. معنی «جدایی هست» را به سادگی می‌دانیم؛ یعنی هیچ ارتباطی نیست. اما «جدایی نیست» به تبیین نوع و کیفیت رابطه نیاز دارد. در نفی بینونت عزلی، نوع و کیفیت رابطه چیست؟ تنها چیزی که می‌توانیم بگوییم این است که این رابطه نه حقیقی و وجودی و خارجی که اعتباری و عقلی و ذهنی است. همه دعوا بر سر حقیقت است.



تشبیه اگر حقیقی و وجودی باشد، مشکل ایجاد می‌کند و گرنه تشبیه اعتباری و ذهنی مشکلی به وجود نمی‌آورد. آدمی می‌داند که «خدا، عالم است». همچنین در ذهن خود اعتباری از علم دارد، ولی می‌داند که حقیقت علم نزد خالق است و آنچه او اعتبار ذهنی کرده است تنها سایه و رشحه و حالت و طوری از حقیقت علم است، ولی این رشحه و سایه جدا از همان حقیقت هم نیست؛ مانند رایحه غذا و خود غذا. آیا رایحه، غذاست؟ اگر باشد که به مجرد بوئیدن غذا سیر می‌شویم. آیا جدا از غذاست؟ خیر، همان غذاست که رایحه دارد.

## ۱-۲. تحلیل مفهومی عینیت

وقتی میان دو شیء رابطه این‌همانی برقرار می‌شود و یکی بر دیگری حمل می‌گردد، الف همان ب است، رابطه الف و ب بر سه وجه می‌تواند استوار باشد:

۱. حمل ذاتی اولی؛
۲. حمل شایع صناعی؛
۳. حمل حقیقت و رقیقت.

در حمل اولی، الف و ب در مفهوم متحد هستند و تغایرشان در اجمال و تفصیل است. در حمل شایع، الف و ب در وجود و مصداق متحد هستند و تغایرشان در مفهوم است. درباره حمل حقیقت و رقیقت باید گفت: «در این حمل سخن از دو موجود است که در اصل وجود متحدند و اختلاف آنها به کمال و نقص است. مراد از این حمل آن است که مرتبه عالی وجود، واجد کمالات وجودی مرتبه دانی است (طباطبایی، ۱۳۷۲، ص ۲۷۷). در این حمل، محمول فقط با خصوصیت وجودی خود با موضوع رابطه دارد؛ یعنی دیگر خصوصیات سلبی محمول با موضوع ارتباطی ندارد. خاستگاه این حمل در آثار صدر المتألهین است. ایشان می‌گویند: «بسیط الحقیقه کل الاشياء». ظاهر این کلام آن است که هر چیزی بر بسیط الحقیقه (واجب الوجود) حمل می‌شود و مثلاً می‌توان گفت واجب الوجود، انسان است، حجر است؛ حال آنکه حمل اشیا بر بسیط الحقیقه از جمله حمل‌های مشهور در کلمات منطق دانان نیست، بلکه مراد از حمل اشیا بر بسیط الحقیقه آن است که بسیط الحقیقه واجد تمام کمالات وجودی اشیا می‌تواند به نحو اعلی و اشرف است. گفتنی است در بعضی کلمات نیز آمده است: «بسیط الحقیقه کل الاشياء و ليس بشيء منها». این سخن



در نظر برخی، متناقض است و برای حل این تناقض ظاهری باید به تفاوت حمل حقیقت و رقیقت با دیگر حمل‌ها توجه کرد. بنابر نظر استاد مصباح، حمل حقیقت و رقیقت از گونه حمل اشتقاق است، ولی بنابر نظر صدرالمتألهین شیرازی، این حمل از گونه حمل اشتقاقی نیست، بلکه در عرض حمل موافات و اشتقاق قرار می‌گیرد». (ملکیان، ۱۳۸۶، ص ۶۳ و ۶۴).

### رابطه واجب و ممکن در نظام فکری صدرایی

صدرالمتألهین پس از بیان مفصل اقوال مشهور در تبیین علیت و رابطه علت و معلول، نظر نهایی خود را چنین اظهار می‌دارد که با افزودن عین الربطی معلول به علت، هم علیت به تشآن بدل می‌شود، هم میان علت و معلول، دوئیت وجودی از میان برمی‌خیزد و وحدت شخصی وجود اثبات می‌شود. با فرض عین الربطی، تنها علت هست و شئون، ظهورات و تجلیات علت.

ظهر و انکشاف ان كلما يقع عليه اسم الوجود ليس الا شأنا من شئون الواحد القیوم و لمعه من لمعات نور الانوار فما وضعنا اولاً بحسب النظر الجلیل من ان فی الوجود عله و معلولا ادى بنا اخيراً من جهة السلوك العلمی والنسک العقلی الى ان المسمى بالعله هو الاصل و المعلوم شأن من شؤونه و طور من اطواره و رجعت العلیه و الافاضه الی تطور المبدأ الاول باطواره و تجلیه بانحاء ظهوراته (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۳).

بر مبنای وحدت شخصی وجود و تبدیل واجب و ممکن از علت و معلول به واجب و شأن آن ملاصدرا تصریح می‌کند که:

الموجود و الوجود منحصرأ فی حقيقة واحدة شخصية لا شریک له فی الموجدیة الحقیقیة- و لا ثانی له فی العین و ليس فی دار الوجود غیره دیار و كلما یتراءى فی عالم الوجود أنه غیر الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التي هی فی الحقيقة عین ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۲۹۲).

اینک باید پرسید آیا علت با شئون و ظهورات و تجلیات خود سنخیت وجودی دارد یا ندارد؟ پاسخ این است که اصل پرسش از سنخیت وجودی فرع بر دوئیت وجودی، حقیقی است و در پارادایم یادشده هیچ دوئیت وجودی در کار نیست. حقیقت حکمت متعالیه این است که علیت به تشآن تبدیل می‌گردد و از این حیث تبیین علیت در حکمت



متعالیه با همه فلسفه‌های پیش از آن متفاوت و ممتاز است.

درباره این دیدگاه که وحدت و بساطت حقیقی خدای متعال چون غیریت نمی‌پذیرد، نمی‌توان کثرات را با او مسانخ دانست (حسینی شاهرودی، ۱۳۹۰، ص ۹۱) باید گفت کثرات محاط حضرت حق هستند، اما احاطه حضرت حق بر آنها احاطه قیومی است و تمایز و تباین آن از کثرات به وجه بینونت وصفی است (یعنی تمایز وصف با موصوف) نه بینونت عزلی (چنانکه دو وجود منعزل و گسیخته فرض شود) (جوادی آملی، ۱۳۷۶؛ الف، ص ۴۹۶).

ماسوی الله همه فیض حق هستند و فیض از فیض جدا نیست، چون اضافه اشراقیه است؛ چنانکه سید اوصیا و خاتم اولیا؛ در عبارت بالا [توحیده تمییزه عن خلقه و حکم التمییز بینونه صفه لا بینونه عزله] فرموده بودند. مثلاً در نظر بگیریم موج را و دریا را که موج از آن جهت که آب است با دریا متصل است که بینونت عزلت نیست و از آن جهت که موج است از دریا جداست یعنی موج است و دریا نیست که بینونت صفت است (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۵۷).

ملاصدرا در برخی عبارات در تبیین نحوه ارتباط وجود حقیقی با ماسوا به جای سنخیت از واژه «شرح» بهره می‌برد (ملا صدرا، ۱۳۶۲، ص ۴۴). ترشح آب به معنای جاری شدن و سیلان آن است. برخی معتقدند که ملاصدرا با آوردن این اصطلاح قصد نفی سنخیت متعارف فلسفی را داشته است (رک: سعیدی مهر، ۱۳۸۲).

برخی بر این باورند که اگر وحدت شخصی وجود اثبات شود عینیت، اثبات شده است و می‌گویند:

مقصود از عینیت نیز همان است که می‌فهمیم؛ یعنی حضرت حق عین این موجودات و کائنات است. بلکه به یک معنا عین آنها نیست و غیر آنهاست و آن به لحاظ محدودیت و حد آنهاست، ولی منهای حد اشیا که امری اعتباری است و حقیقی نیست، همه چیز خود اوست. به بیان دیگر یک شیء با قید محدودیت، حضرت حق نیست، ولی با عدم لحاظ محدودیت، عین حضرت حق است. جمله معروفی در کتب فلسفی و عرفانی وجود دارد که می‌گویند: «بسیط الحقیقه کل الاشياء و لیس بشیء منها». بسیط الحقیقه (یعنی حضرت حق) کل الاشياء است و لیس بشیء منها می‌باشد. این تناقض بدین صورت نفی می‌شود که لیس بشیء منها مع لحاظ التعین و کل الاشياء بدون لحاظ تعین (سیدان، ۱۳۸۸، ص ۱۰۱).



لکن در تصحیح برداشت فوق باید گفت:

طرح قاعده بسیط الحقیقه به دو صورت می‌تواند باشد: اول بسیط الحقیقه همه کمالات دیگر موجودات را داراست و از نقائص آنها مبری است و این گونه طرح با تشکیک در وجود سازگار است. دوم: بسیط الحقیقه واجب تعالی همه کمالات را واجد است به این معنا که خارج از واجب چیزی نیست و هر چه کمال است متعلق به اوست و نه به این معنا که هر چه خوبان دارند او نیز دارد و طرح بسیط الحقیقه در پایان مباحث علیت و معلولیت با تقریر دوم یعنی وحدت شخصی حقیقت وجود سازگار است (جوادی آملی، ۱۳۷۶؛ ب، ص ۳۳۶).

اینک کجای قاعده بسیط الحقیقه عینیت به معنای مصداقی عرفی را می‌رساند؟ حمل کثرات بر واجب تعالی حمل حقیقت و رقیقت است نه حمل شایع صناعی آن هم به وجه مواطأ. توضیح لازم این است که عینیتی که فرع بر دوئیت باشد و بگوییم این شیء همان شیء دیگر است، در حکمت متعالیه باطل است؛ زیرا غیری نیست که بخواهد مورد مقایسه باشد.

و لا يتوهم احد من هذه العبارات ان نسبة الممكنات الى ذات القيوم تعالى تكون نسبة الحلول، هيهات ان الحاليه والمحليه مما يقتضيان الاثنييه في الوجود بين الحال والمحله، وها هنا اي عند طلوع شمس التحقيق من افق العقل الانساني المتوربنور الهدايه والتوفيق، ظهر ان لا ثاني للوجود الواحد الاحد الحق، و اضمحلت الكثره الوهميه، و ارتفعت اغاليط الاوهام، و الآن حصحص الحق، و سطع نوره النافذ في هياكل الممكنات يقذف به على الباطل فيدمغه فاذا هو ذاهق. و للثنويون الويل مما يصفون اذ قد انكشف ان كل ما يقع اسم الوجود عليه ولو بنحو من الانحاء فليس الا شانا من شوون الواحد القيوم، و نعتا من نعوت ذاته و لمعه من لمعات صفاته. فما وضعناه اولاً ان في الوجود عله و معلولا بحسب النظر الجليل آل آخر الامر بحسب السلوك العرفاني الى كون العله منهما امرا حقيقيا و المعلول جهة من جهاته و رجعت عليه المسمى بالعله و تأثيره في المعلول الى تطوره بطور و تحيشه بحيشه لا انفصال شيء مبين عنه (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ص ۳۰۰-۳۰۱).

مسئله علیت و معلولیت در نخستین گام با تقسیم موجود و وجود به علت و معلول همراه است و این نوع تقسیم با اصالت ماهیت، اصالت وجود و قول به تباین و یا کثرت تشکیکی وجودات موافق است. پس از اثبات اصالت وجود



و امکان فقری غیر واجب، تقسیم وجود به علت و معلول به صورت تقسیم وجود به رابط و مستقل در می آید؛ زیرا بر این مبنا معلول همان وجود رابط است. علت حقیقی وجود مستقل می باشد و لکن بر مبنای وحدت شخصی وجود مقسم علت و معلول دگرگون می شود؛ زیرا بر این مبنا معلول مصداق وجود نیست، بلکه شأن آن است، مقسمی که بر مبنای وحدت شخصی وجود علت و معلول را فرا می گیرد، شیء است که به واجب و شأن آن تقسیم می شود. پس تقسیم وجود به علت و معلول یک تقسیم اولی و مطابق با نظر ابتدایی و جلیل است و لکن به حسب سلوک عرفانی علت یک وجود حقیقی و معلول جهتی از جهات علت است و علت و تأثیر آن بر معلول به عنوان تظور علت و تحیت آن به اطوار و حیثیات گوناگونی باز می گردد که منفصل و یا مباین با آن نیستند. (جوادی آملی، ۱۳۷۶؛ الف، ص ۵۰۰).

بنابراین خطای مشهوری است که انواع روابط میان واجب و ممکن را به شکل «سنخیت یا عینیت یا تباین» تصویر می کند و آن را منفصله کثیرالاجزاء حقیقی تصور می کند و ناگزیر بر این باور است که نمی توان به همه این سه مؤلفه منفصله معتقد بود و همچنین نمی توان به هیچ یک از مؤلفه های این منفصله باور نداشت. اما در نظام فکری صدرایی هر دو باور منطقی و معقول است. یعنی در نظام فکری صدرایی نه سنخیت مورد پذیرش است، نه عینیت و نه تباین (در اینجا سنخیت وجودی، عینیت به حمل شایع مواطاه و بینونت عزلی مراد است) و هم سنخیت مورد پذیرش است، هم عینیت و هم تباین (در اینجا سنخیت تشائی و عینیت به حمل حقیقت و رقیقت و بینونت وصفی مراد است).



## نتیجه‌گیری

در حکمت متعالیه تفسیر علیت از تبیین علیت در فلسفه‌های پیشین متمایز است؛ ازاین‌رو تبیین سنخیت نزد ملاصدرا نیز با فیلسوفان پیش از او تفاوت دارد. در برخی تفاسیر سخنان ملاصدرا مبنی بر وحدت شخصی، نافی غیر و ازاین‌رو نافی موضوع مسانخت کثرات با واحد حقیقی بسیط است، لکن در تفسیر مطرح‌شده در این مقاله، سنخیت دو قسم را دربرمی‌گیرد: ۱. سنخیت وجودی؛ ۲. سنخیت ظهوری و تشرافی. حکمت متعالیه با قسم اول سنخیت، ناسازگار است و با قسم دوم سازگاری دارد.

بر همین مبنا تفسیر تباین نیز بر دو معنا می‌تواند استوار باشد: ۱. بینونت عزلی؛ ۲. بینونت وصفی. حکمت متعالیه با بینونت وصفی سازگاری دارد.

همچنین تفسیر عینیت در حکمت متعالیه دو معنا را در بر می‌گیرد: ۱. عینیت به حمل شایع مواطاه؛ ۲. عینیت به حمل حقیقت و رقیقت. حکمت متعالیه با عینیت به حمل حقیقت و رقیقت مناسب دارد.



## منابع و مأخذ

- راس، دیوید. (۱۳۷۷). ارسطو (مترجم: مهدی قوام صفری). تهران: فکر روز.
- یثربی، یحیی. (۱۳۸۴). «نقدی بر قاعده الواحد و اصل سنخیت». نقد و نظر. ش ۳۸-۳۷. صص ۲۶۳-۲۵۱.
- حاجیان، مهدی. (۱۳۸۵). «مبانی قاعده الواحد و اصل سنخیت». نقد و نظر. ش ۴۱ و ۴۲. صص ۲۷۷-۲۶۲.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۳). قم: صدرا.
- حسینی شاهرودی، سید مرتضی؛ استثنایی، فاطمه. (۱۳۹۰). «اصل سنخیت از دیدگاه فخر رازی و خواجه طوسی». پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت). سال نهم. ش ۱. صص ۹۴-۷۱.
- سیدان، سید جعفر. (۱۳۸۸). سنخیت. عینیت. یا تباین؟ مشهد: پارسیران.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۶۳). المشاعر. تهران: طهوری.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه. فی المناهج السلوکیه. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۶۲). مفاتیح الغیب. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۹۹۰). الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه. (ج ۲). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- سعیدی مهر. محمد؛ شهیدی، سعیده سادات. (۱۳۸۲). «بررسی تحلیلی اصل علیت بر مبنای وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه». پژوهش های فلسفی - کلامی. ش ۱۵ و ۱۶. صص ۸۷-۷۲.
- جوادی آملی. عبدالله. (۱۳۷۶؛ الف). رَحِیقِ مَخْتوم (بخش چهارم از جلد دوم). قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۶؛ ب). رَحِیقِ مَخْتوم. (بخش پنجم از جلد دوم). قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۶؛ ج). رَحِیقِ مَخْتوم. (بخش اول از جلد اول). قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۶؛ د). رَحِیقِ مَخْتوم. (بخش دوم از جلد اول). قم: اسراء.
- حسن زاده آملی. (۱۳۷۸). ممدالهمم در شرح فصوص الحکم. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ابن سینا. حسین بن عبدالله. (۱۳۸۵). الالهیات من کتاب الشفاء (تحقیق حسن حسن زاده آملی، چاپ دوم). قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی. سید محمدحسین. (۱۳۷۴). بدایه الحکمه. قم: انتشارات اسلامی.
- طباطبایی. سید محمدحسین. (۱۳۷۲). نهایه الحکمه. قم: انتشارات اسلامی.
- اردبیلی. عبدالغنی. (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی (ره) (ج ۳). تهران: مؤسسه حفظ و نشر آثار امام خمینی (ره).
- عبودیت. عبدالرسول. (۱۳۸۷). درآمدی بر نظام حکمت صدرایی (ج ۱). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ملکیان. محمدباقر. (۱۳۸۶). اقسام حمل و احکام آنها. معارف عقلی. ش ۵. صص ۶۸-۵۳.