

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال چهارم، شماره نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۲

ص ۱۱-۲۶

جایگاه امکان فقری در مبحث علیت و سازگاری یا عدم سازگاری آن با تشکیک یا وحدت شخصی وجود

طوبی لعل صاحبی * عباس جوارشکیان ** محمد کاظم علمی سولا ***

چکیده

مسأله علیت از جمله ابتدایی‌ترین مسائل ذهن بشر و اساس چراجویی‌های انسان را تشکیل داده است. این مسأله متفکران و فلاسفه مختلف را به شیوه‌ای خاص به خود مشغول کرده است. در میان فلاسفه اسلامی پذیرش اصل کلی علیت همواره از مفروضات بوده است. با وجود این، اختلافات متفکران اسلامی در فروع این اصل، به ویژه در مسأله ملاک نیازمندی معلول به علت به چشم می‌خورد. آنچه مسلم است، این است که متکلمان، ملاک نیازمندی را در حدوث، فلاسفه مشاء، امکان ماهوی و ملاصدرا و پیروان وی در امکان فقری می‌دانند. اما گاهی به نظر می‌رسد تفاسیر متفاوتی از نظریه امکان فقری ارائه می‌گردد که نتایج متعارضی را در پی داشته است. این پژوهش در صدد بررسی جایگاه امکان فقری در مبحث علیت است و بیان می‌کند که تحلیل امکان فقری، وحدت شخصی وجود را نتیجه می‌دهد و پذیرفتن این نتیجه منافی با تشکیک وجود نیست؛ همچنانکه دیدگاه برخی متفکران صدرایی نظیر استاد مطهری در ابتدا به تشکیک در حقیقت وجود منجر گردیده است؛ اما در نهایت رویکرد وی با نظریه وحدت شخصی وجود و تفسیر کسانی چون استاد جوادی آملی هم‌جهت می‌شود. در این راستا، تلاش این نوشتار بر این است که چگونگی و چرایی این تفاسیر را در نظام صدرایی واکاوی کند.

Tu_sahebi@yahoo.com

javareskhi@ferdowsi.um.ac.ir

elmi@ferdowsi.um.ac.ir

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد (مسئول مکاتبات)

** استادیار گروه فلسفه و حکمت، دانشگاه فردوسی مشهد

*** دانشیار گروه فلسفه و حکمت، دانشگاه فردوسی مشهد

تاریخ وصول ۹۱/۲/۲۵ تاریخ پذیرش ۹۱/۱۲/۲۲

واژه‌های کلیدی

علیت، امکان فقری، وحدت تشکیکی وجود، وحدت شخصی وجود، وجود رابط و مستقل.

مقدمه

عرض‌های بسیار در ذات خالق (همان: ۱۵۷). اما کوشش فیلسوف اسلامی این است که از این فهم عامیانه خارج شود و به یک فهم عالمانه‌تر و محققانه‌تری نائل گردد و کوشش ملاصدرا بر این است که از این فهم متعارف فلاسفه گامی فراتر نهد. این دقت‌ها و تأملات دائرمدار مسأله علیت است: علت چیست؟ چه چیزی به معلول می‌دهد؟ حقیقت معلول چیست؟ اساساً مقصود از علیت در این مبحث، اصل یا قانون کلی علیت است یا فروع مختلف آن از قبیل رابطه علت و معلولی و اصل سنخیت؟ اگر بحث در ملاک نیازمندی معلول به علت است که یکی از فروع علیت محسوب می‌گردد، آیا بنا بر نظریه فقر وجودی عالم از نظام‌مندی و مراتب برخوردار است یا از وحدت شخصی؟ پذیرفتن کدام یک از این نتایج با علم و فلسفه سازگار است؟

این نوشتار پاسخ به این مسائل را پی می‌گیرد و تلاش آن بر این است که نشان دهد با دو گونه نگاه فلسفی می‌توان به نظریه علیت ملاصدرا نگریست؛ یک نگاه دقیق فلسفی و به گفته خود ملاصدرا جلیل، و یک نگاه متعالی و فراتر از دیدگاه متعارف فلسفی. از آنجا که در بیانات دو شارح بزرگ و معاصر فلسفه ملاصدرا این دو نوع نگاه به نحو دقیق به چشم می‌خورد؛ به گونه‌ای که هیچ یک منافی با دیگری نیست؛ این نوشتار از این اظهارات به عنوان مسیر بیانگر نظریه ملاصدرا یاری می‌طلبد.

واژه علت در لغت و اصطلاح

علت در لغت به معنای مرض است؛ نیز به معنای

پس از اثبات وجود خدا، یکی از مهمترین و اساسی‌ترین مباحث، نحوه ارتباط او با خلق است؛ یعنی پس از اثبات واجب، این مسأله مطرح می‌گردد که ارتباط مبدأ با این مخلوقات به چه شیوه‌ای است؟ به هر اندازه که انسان فهم دقیق‌تری از واجب به دست آورد، بر به این تنزه او از خلق و تعالی او بیشتر تأکید کرده است. این اذعان و تأکید و دقت انسان، بیشتر بر مشکل افزوده است؛ یعنی وقتی به این باور رسیدیم که او «لیس کمثله شیء» است، مشکل ارتباط خالق با مخلوق بیشتر می‌شود.

فهم عمومی از ارتباط خلق با خالق، یک رابطه بیرونی یا به تعبیر آشناتر با واسطه و دور است؛ به گونه‌ای که عالم به طور مستقل و دور از خدا در نظر گرفته می‌شود. در مقابل این دیدگاه، عده‌ای رابطه درونی و حلولی و بی‌واسطه حق و خلق را همچون رابطه جوهر و عرض پذیرفتند.

معتقدان دیدگاه اول، بسیاری از متکلمان از جمله معتزله هستند که از دیدگاه آنها خداوند هیچ دخالتی در آفرینش حوادث جهان پس از خلقت اولیه و ابتدایی آن ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۲۸). اعتقاد برخی از آنها نظیر معمریه این است که خدا هیچ یک از اعراض و صفات اجسام را نیافریده است (بغدادی، ۱۳۴۴: ۱۰۵). اما دیدگاه دوم که از بی‌واسطگی خدا و خلق سخن می‌گوید، دیدگاه کسانی چون اشاعره و جهله صوفیه است. از دیدگاه کرامیه نیز خدا محل حوادث است؛ به گونه‌ای که در جهان جسمی و عرضی پدید نمی‌گردد، مگر پس از پدید آمدن

المعلول صح البحث و ان ارتفعت ارتفع مجال البحث و مع القدرة العبثية الجزافية لا يبغي للباحث كلام و لا يثبت معها معقول اصلا» (صدرالمتألهين، ۱۹۹۰، ج ۳: ۱۶۳).

این اظهار اندیشه گویای این امر است که ملاصدرا علیت را امری مفروض می‌داند، اما باید دید مقصود وی از این بیان چیست؛ چرا که اصل علیت شامل سه اصل اساسی است که نباید آنها را با یکدیگر خلط نمود.

این اصول همان‌گونه که برخی از متأخران متذکر می‌شوند؛ عبارتند از: ۱- اصل یا قانون کلی علیت؛ ۲- قانون جبر علی و معلولی؛ ۳- قانون سنخیت. از این سه اصل به ترتیب سه مطلب حاصل می‌گردد: ۱- ارتباط و پیوستگی موجودات؛ ۲- وجوب و ضرورت نظام موجودات؛ ۳- نظام معین موجودات. اما در گفته‌های بسیاری از علما این تجزیه انجام نگردیده است و همین امر سبب سوء استنباط‌هایی در این زمینه شده است. گاهی به قانون علیت اعتراض است، اما پس از دقت معلوم می‌گردد که این اعتراض به یکی از دو قانون منشعب از علیت یا سایر فروع آن است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۲۰۲).

قانون علیت، در مقابل اصل صدفه است. پیرامون چگونگی پیدایش این اصل در ذهن، اعتقاد برخی فلاسفه اسلامی این است که در نخستین زمانی که انسان بهره‌ای از هستی یافته، «خود» و «اعمال خود» را می‌یابد و همین‌که نسبت میان خود و اعمال خود را می‌سنجد، برای امور دیگر که به اعمال او شبیه‌اند نیز یک جوهر را- که موضوع آن خواص و آثار است- اثبات می‌کند؛ یعنی می‌گوید این سردی و گرمی از آن چیزی است که این خواص را دارد. این خواص و آثار مانند علم و اراده هستند که بدون نفس

انجام عملی به تبع عمل قبل است (ابن منصور الافریقی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۴۶۷). یکی از معانی آن سبب است؛ نیز به رویدادی که انسان را از کار خود باز می‌دارد علت گفته می‌شود (جبران مسعود، ۱۳۷۶، ج دوم: ۱۲۱۳).

ابن سینا در تعریف علت می‌گوید: علت به هر وجودی اطلاق می‌گردد که وجودی دیگر از آن وجود برآمده باشد؛ بی آنکه وجود بالفعل علت از آن وجود معلول به وجود آمده باشد (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۶۵).

ملاصدرا علت را به دو معنا تعریف می‌کند: ۱- آن چیزی که از وجودش وجود شیء دیگر و از عدم آن، عدم شیء دیگر حاصل می‌گردد؛ ۲- آنچه که وجود شیء بر آن متوقف است، به گونه‌ای که با عدم علت، وجود معلول ممتنع است، اما با وجود علت، معلول واجب نمی‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، ج ۲: ۱۲۷). همان‌گونه که این تعاریف نشان می‌دهند، علت در اصطلاح فلسفه با علیت در نظر علمای طبیعی که صرفاً بیانگر رابطه تحریک و تحرک است؛ متفاوت است. برای نمونه، به عقیده عالم طبیعی، بنا علت خانه است، اما از نظر علم الهی که آن را فلسفه می‌خوانیم- علت عبارت است از وجود دهنده، و بنا سازمان دهنده معاد است (مطهری، ۱۳۸۳، ج اول: ۱۸۹ و ۱۳۶۹، ج اول: ۸۷). بنابراین، علیت در تعریف مشهور فلاسفه اسلامی به معنای وجودبخشی است.^۱ اکنون این بررسی ضروری است که دیدگاه فلاسفه و به‌ویژه دیدگاه ملاصدرا پیرامون نحوه پذیرش علیت چیست.

اصل علیت

ملاصدرا در بیانی مختصر، دیدگاه خود را پیرامون علیت این‌گونه بیان می‌کند: «اذا ثبتت مسألة العلة و

نمی‌توانند موجود باشند. از اینجاست که شالوده قانون کلی علیت پایه‌ریزی می‌گردد و انسان یقین می‌کند که عمل بدون عامل ممکن نیست و «هر معلولی علتی می‌خواهد».^۲ این نظر مقبول هر جاندار با هر اندازه از شعور است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۹۳ و ۱۹۶). استاد مصباح با پذیرش این عقیده به نحو مفصل‌تری می‌گوید: انسان با علم حضوری در می‌یابد که نفس وابستگی به کار خویش ندارد، بلکه آن اثر وابسته به اوست. این رابطه نفس با آثارش چیزی جز رابطه علیت نیست، زیرا معلول وجودی است که وابسته به وجود دیگر است؛ پس آن هنگام که یک مصداق برای علت و معلول یافت، می‌تواند بگوید عالم هستی دارای علت و معلول است و در عالم هستی، بعضی از موجودات (اگر چه تنها مصداق آن، نفس و آثارش باشد) وابسته به بعضی دیگرند. بنابراین، اصل علیت بدیهی است، اما شناخت مصادیق علت و معلول در همه موارد بدیهی نیست، بلکه تنها در اموری بدیهی است که با علم حضوری درک شود (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۱۴۶). در مقابل این عقیده برخی دیگر از متفکران صدرایی معتقدند این که منشأ مفهوم علیت را در محدوده نفس جستجو کنیم، کوششی خطاست؛ زیرا که افعال و آثار به چند قسم تقسیم می‌گردند: ۱- برخی داخلی محض (درون نفس) هستند، مانند تأثیر نفس نسبت به شؤون و اوصاف و اراده‌های خود؛ ۲- برخی خارجی محض هستند، مانند تأثیر حرارت بر اشیاء؛ ۳- برخی مرکب از داخل و خارج‌اند، مانند تأثیری که نفس از خارج می‌گیرد و تأثیری که بر خارج می‌گذارد و همان‌گونه که ابن سینا روشن ساخت ضرورت از طریق حواس ظاهری نسبت به آثار و افعال خارجی به دست نمی‌آید؛ می‌توان گفت ربط ضرورت علی را با

حواس درونی نیز نمی‌توان پی برد و غفلت انسان نسبت به ضرورت‌هایی که در متن واقعیت نفس او نهفته است، محال نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۲، بخش دوم از ج دوم: ۳۴۴). با صرف نظر از این اشکال می‌توان مطلبی دیگر را افزود: با فرض این که با حس باطن بتوان به مصداق بالذات علیت در موارد جزئی نفس پی برد، موجب جزئی‌ای که از این راه به دست می‌آید، قابل تعمیم نیست؛ زیرا تعمیم آن از طریق تشبیه حوادث خارجی و داخلی نفس از باب تمثیل منطقی است و با تمثیل، برهان حاصل نمی‌شود (همان: ۳۴۷).

سرانجام استاد جوادی آملی نتیجه می‌گیرد که به طور کلی اصل علیت را نه با حس می‌توان ادراک کرد و نه با برهان می‌توان نفی یا اثبات کرد، بلکه اصل علیت قضیه‌ای فطری است؛ اما تنبه به آن در ابتدا از راه حدوث و سپس از طریق امکان ماهوی و در نهایت از طریق امکان فقری واقع شده است (همان: ۳۴۲ و ۳۴۴). ممکن است این مسأله مطرح گردد که محل بحث کنونی در اینجا اصل یا قانون کلی علیت است نه اصل ضرورت که برخی فلاسفه تجربی مسلک (هیوم) نیز معتقدند که منشأ ضرورت از انطباعات حس باطن و با مشاهده افکار و حرکات نفس اخذ نمی‌شود. یک دلیل هیوم این است که در اینجا نیز از طریق تجربه، تعاقب را می‌بینیم، نه ضرورت را و از قوه‌ای که چنین عملی را انجام می‌دهد تا ابد بی‌اطلاعیم (هیوم، ۱۳۶۲: ۱۷۸). اما استاد جوادی آملی از این بیان خویش در جهت بداهت اصل علیت استفاده می‌کند. نگارنده سعی می‌کند این مطلب را که بیشتر مرتبط به رابطه علی و معلولی است، در نظر فیلسوفان اسلامی بررسی کند.

رابطه علیت

دارد (آشتیانی، ۱۳۵۱: ۲۴۶)؛ تا آنجا که برخی اصل سنخیت «از علت معین فقط معلول معین صادر می‌شود و معلول معین فقط از علت معین صحت صدور دارد» را به صورت این گزاره که «صدور کثیر از واحد و صدور واحد از کثیر ممتنع است» بیان می‌دارند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۲۲۲ پاورقی از استاد مطهری).

این اصل گاهی از جمله بدیهیات خوانده می‌شود (الصدر، ۱۹۷۲: ۲۹) و گاهی نیز برای آن برهان اقامه شده است.

با توجه به این توضیحات که پیرامون اصل علیت و تفکیک آن از فروغش که در آثار فلاسفه گذشته به وضوح مجزا نشده است، داده شده، سؤال آغازین این نوشتار که امکان فقری وجود در کدامین جایگاه بحث قرار دارد، جای پاسخ دارد.

متأخران از فلاسفه که این تفکیک را انجام داده‌اند، می‌گویند بحث از ملاک نیازمندی معلول به علت از جمله فروع قانون کلی علیت است که به هنگام بحث از ضرورت علی و معلولی لازم می‌آید (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۹۵). دلیل امر این است که هنگامی که براساس امکان فقری وجود و مجعول بودن وجود می‌گوییم، علت به معلول وجود می‌بخشد و آن را از حالت امکان خارج می‌کند، قبل از آن باید به ضرورت و وجوب رسیده باشد. البته، ضرورت، معانی متفاوتی دارد؛ از جمله آنها ضرورت فلسفی، ضرورت فیزیکی و ضرورت منطقی است. محل بحث کنونی ضرورت فلسفی است. این مطلب که ضرورت در نظر خود فلاسفه (اسلامی و غربی) آیا متفاوت به نظر می‌رسد یا خیر، فرصت بحث ویژه‌ای را برای نگارنده طلبیده است. آنچه در این بحث، مهم به نظر می‌رسد، جایگاه امکان فقری در مبحث

آنچه تاکنون بیان گردید، اصل یا قانون کلی علیت بود، اما پیرامون روابط علی و معلولی یا به عبارت دیگر اصل علیت در جهان خارج بحث نشد. اصل علیت به این معنا بود که اگر معلولی در عالم باشد، علتی نیز خواهد بود. در مورد روابط علی در جهان خارج چنین گفته می‌شود: ارتکاز ما این است که چنین رابطه‌ای در عالم وجود دارد. ریشه فلسفی این ارتکاز را می‌توان در علم حضوری دانست؛ یعنی وقتی انسان از وجود خود آگاه شد و تأثیر و تأثرهای را در خود یافت، بدون توجه تفصیلی، تحلیلی توأم با ابهام در عمق ذهن انجام می‌گیرد و سبب این درک می‌شود که بعضی از موجودات وجود دارند که بدون موجود دیگری ایجاد نمی‌گردند؛ یعنی با یک فعالیت درون‌ذهنی خیلی سریع و نیمه آگاهانه درک می‌کنیم که بین پدیده‌های خارجی رابطه علت و معلولی وجود دارد. این اعتقادی است که متضمن استدلالی است. فلاسفه همین استدلال را به صورت فنی و تخصصی بیان می‌کنند؛ یعنی بازگشت این مطلب به همان اصلی است که فلاسفه با عنوان ملاک احتیاج معلول به علت تشریح می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۱۵۵-۱۵۹).

دو اصل دیگر که از فروع قانون علیت به شمار می‌روند و مرتبط با روابط علی و معلولی محسوب می‌گردند اصل ضرورت علی و معلولی و سنخیت هستند. اصل ضرورت با توجه به معنای امکان و وجوب مطرح و اثبات می‌گردد. چنانکه ملاصدرا می‌گوید: «ماهیه الممكن بشرط حضور علتها الکامله یجب وجودها و بشرط عدمها یمتنع، و عند قطع النظر عن الشرطین باقیة علی امکانها الاصلی» (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، ج ۲: ۲۰۲). و اصل دیگر، سنخیت است که ارتباط تنگاتنگی با قاعده الواحد

ابن سینا (۱۳۷۹، ج ۳: ۷۵) و نصیرالدین طوسی (۱۳۵۹: ۱۲۰) است.

ملاهادی سبزواری در این باره می‌گوید:

لیس الحدوث عله من رأسه شرطا و لا شطرا و لا بنفسه (سبزواری، منظومه، ۱۳۸۶: ۲۲۹).

توضیح این‌که حدوث به هیچ وجهی نمی‌تواند علت نیاز باشد، نه به صورت شرط، به این نحو که علت حاجت امکان باشد، اما به شرط حدوث و نه به صورت شطر به این نحو که امکان و حدوث (به نحو مرکب) علت نیاز باشد و نه به صورت صرف حدوث (سبزواری، ۱۴۱۳: ۲۶۸).

فلاسفه عمدتاً در مقابل این نظر ملاک نیازمندی را امکان می‌دانند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ج ۳: ۹۷). به عقیده آنان امکان عبارت است از: «لا اقتضا بودن ماهیت نسبت به وجود و عدم». اما صدرالمتألهین بر اساس اصالت وجود در مسئله جعل و علت معتقد شد که علت و معلولیت، جاعلیت و مجعولیت از شئون وجود است و به امکانی پی برد که معنای آن تعلقی بودن و عین فقر بودن وجود است و نه متساوی النسبه بودن آن. وی این امکان را امکان فقری اصطلاح کرد (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۴۴). او می‌گوید: «استناد الممكن الی الجاعل من جهة وجوده الذی یتقوم بوجود فاعله لامن جهة ماهیته. فنفس الوجود مرتبط الی الفاعل، و ارتباطه الی الفاعل مقوم له، ای لا یتصور بدونه، و الا لم یکن الوجود هذا الوجود» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۱۹). همان‌گونه که بیان ملاصدرا نشان می‌دهد، مجعول و ملاک نیازمندی به علت، وجود است، اما وجودی که عین ارتباط با علت خود است. این تعبیر با تعریف ملاصدرا در *اسفار والشواهد الربوبیه* که وجود به علت و معلول تقسیم می‌شود و علت همان موجودی است که از

ضرورت است. حال جایگاه ضرورت در مبحث علیت در نظر متفکران مختلف متفاوت به نظر می‌رسد. در میان متفکران غربی (مانند هیوم و کانت) و اسلامی (برخی از متکلمان) گاهی به یکی از این دو اصل مجزا از دیگری نگریسته و قضاوت می‌شود. اما از نظر فلاسفه اسلامی و به نحو خاص ملاصدرا، اصل علیت قابل انفکاک از فروغش نیست؛ یعنی از نگاه آنها پذیرش علیت بدون ضرورت امکان پذیر نیست. حال پیرامون چگونگی به وجود آمدن این مفهوم در ذهن، فلاسفه گذشته بحث جدی نداشته‌اند؛ پیدایش ادراکات در ذهن یا کثرت ادراکات از بحث‌های ابداعی علامه طباطبایی و شاگردان وی است که به رغم اختلاف نظرات مختلف با یکدیگر و احیانا بیان‌های مختلف خود یک شارح^۳ به جهت صعوبت مسأله، نهایتاً نظر کلی همه آنها در مورد اصل علیت پذیرش آن به عنوان اصلی مسلم است و از آنجا که اصل علیت با همه فروغش مد نظر است، پس می‌توان گفت آنجا که ملاصدرا می‌گوید: «اذا ثبتت مسألة العلة و المعلول صحّ البحث و ان ارتفعت ارتفاع مجال البحث...» مقصود قانون علیت با تمامی فروع آن است. بنابراین، اصل علیت در نظر فلاسفه اسلامی امری مفروض است، اما آنچه بیشتر محل نزاع بوده، ضرورت علی و معلولی و دیگر فروع اصل علیت نظیر ملاک نیازمندی معلول به علت و... است.

در طول تاریخ فلسفه مشهور است که متکلمان ملاک نیازمندی معلول به علت را حدوث (وجود بعد از عدم) می‌دانند. اما با نظر دقیق‌تر همان‌گونه که خواجه نصیر می‌گوید، متکلمان متقدم قائل به این نظر بوده‌اند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۹: ۱۲۰).

فلاسفه با دلایل متعددی این اعتقاد را مردود می‌شمارند؛ از جمله آنها علامه حلی (۱۴۱۴: ۵۴) و

وجود آن وجود شیء دیگر حاصل می‌شود، سازگار است (صدرالمتألهین، الاسفار الاربعه، ج ۲: ۱۲۷ و الشواهد الربوبیه: ۱۸۷). می‌توان گفت این بیان ملاصدرا از نوع نگاه وی به هستی منشأ می‌گیرد که نگاه تشکیکی است، زیرا در تشکیک وجود علت و معلول دو موجود متمایز، اما مرتبط با یکدیگر به شمار می‌روند؛ به نحوی که وجود معلول، یک هستی فقیرانه به شمار می‌رود؛ یعنی در تشکیک نوعی کشش یا تباعد وجود دارد؛ یک اتصال وجودی در میان است؛ اما اتصال، نوعی تعدد و مراتب را ایجاد نموده است. به عبارت دیگر، صحیح است که این مراتب، یک حقیقت واحد را تشکیل داده‌اند، اما این حقیقت واحد ذومرتبه است و هر مرتبه تشخیص خاص خود را دارد؛ در عین حال که کل مراتب هم تشخیص خاص خود را دارد. بنابراین، در تشکیک، مراتب وجود دارد. فیلسوف مرتبه‌عالیه آن را خدا و وجود به شرط لا می‌داند که رها از همه قیود است و مراتب دیگر اگرچه عین فقرند، اما تغایر یا غیریت وجودی با در نظر گرفتن همین تعریف و تحلیل ملاصدرا از علیت دارند.

اما بیان ملاصدرا در جای دیگر متفاوت به نظر می‌رسد. وی پس از آنکه مفروض دانسته است که در جهان رابطه‌علی و معلولی برقرار است، به تحلیل این رابطه علت و معلول (وجود دهندگی و وجود پذیرندگی) می‌پردازد و می‌گوید: در اینکه علت و معلول دو مفهوم اضافی‌اند، تردیدی نیست؛ یعنی به محض تصور یک طرف، طرف دیگر نیز تصور می‌شود؛ وقتی می‌گوییم معلول، نمی‌توان علت را تصور نکرد و بالعکس. پس از بیان رابطه مفهومی آنها با یکدیگر، اظهار می‌دارد که نسبت هر یک از آنها با ذات همچون نسبت حال و محل یا جوهر و عرض

نیست؛ بلکه این وصف برخاسته از ذات است، نه عارض بر ذات، زیرا اگر از حاق معلول نباشد، پس آن ذات، معلول نیست. نیز اگر فاعلیت و علیت علت- که در اینجا واجب است- عارض بر ذات شود، به محالاتی همچون ترکیب در ذات، انثلام در وحدت ذات، عدم تبیین ارتباط امر بیرون از ذات با ذات (مشکلات علم تفصیلی واجب) منجر می‌شود. پس فاعلیت که صفت اوست باید همچون سایر صفات او، عین ذات او و در واقع همه حقیقت آن باشد. در مورد معلول نیز می‌گوییم معلولیت همه حقیقت معلول است. پس از بیان اینکه نسبت هر یک از علت و معلول، از ذات علت و معلول اخذ شده است و نسبت این دو رابطه، نسبتی اضافی است، نتیجه‌ای که حاصل می‌شود، این است که بین علت و معلول نمی‌توان دوگانگی تصور کرد. در نسبت‌های مقولی چون ذوات غیر از نسبت اند؛ دوگانگی نیز وجود دارد، اما در این بحث از آنجا که ذات عین نسبت است، نمی‌توان ذات را بدون نسبت تصور کرد؛ یعنی نمی‌توان فاعل و فاعلیت را تصور کرد، اما فعل را تصور نکرد؛ نیز نمی‌توان معلول را بدون اضافه به علت تصور کرد. پس وقتی نسبت عین اضافه شد، معلول بدون علت قابل فرض نیست و علت بدون معلول نیز قابل فرض نیست؛ یعنی علت با حقیقت معلول وجود دارد (معیت قیومیه).

و سپس ادامه می‌دهد که پس از آنکه در جای خود به اثبات رسیده است که سلسله علل و معلولات به ذات حق و بسیط الحقیقه تمام می‌گردد، «ثبت انه بذاته فیاض و بحقیقه ساطع و بهیوئه منور السماوات و الارض، و بوجوده منشأ لعالم الخلق والامر» (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۲: ۳۰۰).

و در ادامه می‌گوید «ان لجمیع الموجودات اصلا

واحداً أو سنخا فاردا هو الحقيقة والباقي شئونه، و هو الذات و غيره واسماوه و نعوته، وهو الاصل و ماسوا اطواره...» (همان). بنابراین، براساس این تحلیل ملاصدرا تنها موجود و علت مستقل در هستی، حق تعالی است. با این تحلیل رابطه وجود بخشی و تأثیر و تأثر علت و معلول از میان می‌رود؛ به گونه‌ای که از معلول به مخلوق یاد شود؛ بلکه معلول تجلی و ظهور علت محسوب می‌گردد، زیرا هنگامی که در دار هستی تنها یک موجود واحد و مستقل اثبات می‌شود، بنابراین دوگانگی به چشم نمی‌خورد که سخن از تأثیر بخشی و علت به میان آید. ملاصدرا از این بیان برای ربط فیض منبسط به باری تعالی یاد می‌کند: «وهذه المنشئيه ليست العلية لان العلية من حيث كونها علية تقتضى المباینة بين علة والمعلول» (همان: ۳۳۱).

و علاوه بر این، رابطه ممکنات با وجود منبسط را نیز از همین نوع می‌داند و می‌گوید: ماهیات و ممکنات نیز تنزل یافته وجود منبسطاند و وجود منبسط با هر ممکن خاص ملازم است؛ همان‌گونه که ذات واجب به اعتبار احدیت ذاتش از اوصاف و اعتبارات مبراست، اما به اعتبار اسم الله و مرتبه واحدیت، ملازم با جمیع اسماء و صفاتی است که خارج از ذاتش نیستند. به این ترتیب، وجود مطلق به اعتبار و حقیقت و اصل خود غیر از ماهیات و اعیان است، اما به حسب مراتبش با ماهیتی خاص ملازم است. ملاصدرا تصریح می‌کند که ارتباط این ماهیات با وجود مطلق یا منبسط، ارتباطی غیر از جعل و تأثیر است؛ چرا که معلول و مجعول در هر مرتبه از مراتب وجود مطلق، همان نفس وجود مطلق است. به عبارت دیگر، همان وجود خاص و مشخص اوست (ص ۳۳۲).

تاکنون دو معنا از علت مطرح گردید که در یکی

سخن از جعل و وجود بخشی است که با وحدت تشکیکی وجود سازگار است و دیگری که اساساً در آن سخنی از جاعل و مجعول و دوگانگی در میان نیست، با وحدت شخصی وجود سازگار است. به عبارت دیگر، می‌توان گفت یکی به معنای صدور است و یکی به معنای تجلی. تشکیک ملاصدرا که با نظریه فیضان و صدور که مورد پذیرش حکما و فلاسفه رسمی است، در بیانات ملاصدرا بسیار مشاهده می‌شود. او در بسیاری از آثار خود که از واژه واسطه، سببیت و علت امور با یکدیگر و ارتباط حق تعالی با مخلوقات سخن می‌گوید؛ دیدگاه خود را شبیه نظر مشاء به تفصیل بیان می‌دارد و از عقل اول به فیض اول یاد می‌کند. دلیل امر این است که فلاسفه هنگامی که در صدد بیان نحوه صدور کثیر از واحد هستند، با توسل به عقل و منطقی که در اینجا در قاعده الواحد «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» تبلور می‌یابد؛ به حل مسأله پرداخته‌اند.

حکمای اسلامی بر این قاعده دلایل متعددی آورده‌اند؛ از جمله آنها ابن سینا در *الاشارات و التنبیها* (ج ۱: ۳۰۱) و شیخ اشراق در *حکمة الاشراق* (ص ۳۲۵) و صدرالمتهلین در *الاسفار الاربعه* (ج ۲: ۲۰۲). ملاصدرا براساس این قاعده عقلی که مورد قبول همه فلاسفه بوده است، در بسیاری از آثار خویش از جمله در شرح *اصول کافی* می‌گوید: خداوند عقل را آفرید؛ یعنی بدون واسطه آن را ابداع نمود. پس آن تنها آفریده شده حقیقی است نه غیر آن از ممکنات، چون آن‌ها به توسط او آفریده شده‌اند (صدرالمتهلین، ۱۳۶۶: ۳۷۸) و در دیگر آثار از جمله در *الشواهد الربوبیه* (ص ۲۴۵) و در *المبدأ و المعاد* (ص ۲۹۰) اول صادر را عقل اول معرفی می‌کند که پس از آن جریان فیض همانند نگاه مشهور فلاسفه

نتیجه مهم حاصل می‌گردد: یکی اینکه بدون احتیاج به براهین امتناع تسلسل علل، وجود علت بالذات و واجب الوجود را که هویت ذاتش عین غنا و استقلال است، اثبات گردد. دیگر اینکه مطابق این نظریه، که پیوستگی و ارتباط عین هویت موجودات است، باید جهان را به منزله یک خط متموج تعقل کنیم که تنها اختلافی که بین آنها قابل فرض است، اختلاف شدت و ضعف و کمال و نقص است. **نظریه فقر وجودی** که در مقابل نظریات گذشته است، نتیجه قطعی اصول «حکمت متعالیه» است و بیش از هر چیز با **اصالت وجود و تشکک وجود** رابطه دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۲۱۸).

استاد مطهری تحلیل ویژه خود را از رابطه علیت بیان می‌دارد و می‌گوید: همان‌گونه که بیان گردید، از نگاه فلاسفه اسلامی علت وجود دهنده و واقعیت دهنده به معلول است. با فرض این امر، اگر بخواهیم وجود دهندگی علت به معلول را تجزیه و تحلیل کنیم، در ابتدا با چهار واقعیت: ۱- دهنده (علت)؛ ۲- گیرنده (ذات معلول یا موجود)؛ ۳- شیء داده شده (وجود و واقعیت)؛ ۴- دادن (ایجاد) مواجه هستیم.

اگر گیرنده «موجود» و داده شده «وجود» را در مورد علت و معلول در نظر بگیریم؛ در صورتی که گیرنده؛ یعنی ذات معلول قطع نظر از آنچه از ناحیه علت دریافت می‌کند، واقعیتی بوده باشد، لازم می‌آید که آن معلول، معلول نباشد و به اصطلاح خلف لازم آید. بار دیگر ایجاد و وجود را در نظر می‌گیریم؛ به گونه‌ای که واقعیت دادن «ایجاد» غیر از واقعیت داده شده «وجود» باشد؛ لازم می‌آید که ما وجود معلول را چنین فرض کنیم که قطع نظر از افاضه علت یک واقعیت مستقلی است که علت تنها عملی که انجام می‌دهد، این است که با آن ارتباط برقرار می‌کند و آن

با مفروض دانستن علیت به معنای جعل نزول می‌کند تا اینکه به پایین‌ترین نقطه وجود؛ یعنی هیولا می‌رسد؛ سپس از آنجا سیر صعود را آغاز می‌کند.

در مقابل آنچه تاکنون بر اساس بیانات و دیدگاه خود ملاصدرا ذکر شد؛ ملاصدرا در بسیاری از آثار خویش نخستین امر صادر از حق را وجود منبسط می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۸: ۱۸۸). ملاصدرا خود در جایی از *سفار* این دو نظر را با یکدیگر می‌آورد و می‌گوید: اول صادر عقل است، اما اولین چیزی که از واجب تعالی ناشی می‌گردد، وجود منبسط است و وجود منبسط تنزل یافته وجود خداست و سپس وجود ممکنات و ماهیات آنها را تنزل یافته وجود منبسط می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۹۹۰، ج ۲: ۳۳۱).

وی در ادامه بیان می‌دارد که صادر نخستین قلمداد کردن عقل اول بنا به گفته حکماست و قول حکما به اینکه صادر اول، عقل اول است و بر قاعده الواحد مبتنی است، با توجه و مقایسه آن با سایر موجودات و سایر صوادر است؛ چرا که خود عقل اول امری واقعاً واحد نیست و با تحلیل ذهن، به وجود و ماهیت و نقص و امکان همراه است که هر یک از آنها سبب ایجاد معلول خاصی می‌گردد، اما هنگامی که می‌گوییم اولین چیزی که از واجب منشأ گرفت، وجود مطلق منبسط است که او به تناسب هر مرتبه و تنازلی ماهیتی خاص و امکانی خاص با آن ملازم و ملحق می‌گردد (همان: ۳۳۲).

این تحلیلات و اظهارات دوگانه ملاصدرا که براساس اصالت وجود و امکان فقری وجود است، سبب ارائه تفاسیر متفاوتی از جانب شارحان صدرایی نیز گردیده است؛ از جمله آنها استاد مطهری است که در این رابطه می‌گوید: اگر ما معلول را با این وصف شناختیم که هویتش عین ایجاد و احتیاج است، دو

را به معلول می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۳۱).

در مورد وجود دهنده (علت) می‌گوید: واقعیت آن باید مستقل از واقعیت «گیرنده» و «داده شده» و «دادن» باشد؛ زیرا دهنده واقعی است که واقعیت دیگری از او ناشی شده و او منشأ آن واقعیت دیگر است و امکان ندارد که یک شیء خودش منشأ خودش باشد؛ زیرا مستلزم تقدم شیء بر نفس و تناقض است. از اینجا نتیجه می‌گیریم که در مورد علت و معلول که ما علت را به عنوان وجود دهنده به معلول می‌شناسیم و ابتدا چنین تصور می‌کنیم که وجود دادن مستلزم چهار چیز است، اما پس از تحلیل روشن می‌شود که در خارج دو واقعیت بیشتر نیست: ۱- واقعیت علت؛ ۲- واقعیت معلول که عین افاضه علت است. به عبارت دیگر، پس از بررسی کامل درک می‌کنیم که در مورد معلولات، واقعیت ایجاد و وجود و موجود یکی است و این ذهن ماست که از یک واقعیت وحدانی سه مفهوم مختلف ساخته است (همان: ۱۳۲). بنابراین، تحلیل خاص و ابداعی استاد مطهری در بحث ضرورت و امکان، و تحلیل عقلانی وی در باب سنخیت (همان‌گونه که خود وی اظهار می‌دارد) نهایتاً دو امر به عنوان علت و معلول باقی می‌مانند. تحلیل وی از سنخیت نیز چنین است:

مقدمه اول: علت و معلولیت مستلزم ارتباط و پیوستگی دو چیز است که یکی را علت و دیگری را معلول می‌نامیم؛ یعنی اگر دو موجود را جدا از یکدیگر در نظر بگیریم، معنا ندارد یکی را علت و دیگری را معلول بنامیم.

مقدمه دوم: روشن است که در فلسفه اسلامی رابطه علت و معلول از نوع وجود دادن و وجود یافتن است؛ یعنی از دو وجودی که یکی وجود دهنده دیگری است و دیگری از نوع وجود یافته از ناحیه

اوست؛ مفهوم علت و معلولیت انتزاع می‌شود. **مقدمه سوم:** با توجه به اینکه در حکمت متعالیه ارتباط معلول به علت، می‌گوییم حقایق معلول که عین ارتباط هستند، به این نحو است که هر معلولی عین اضافه به علتی خاص است و گرنه اضافه بلاطرف معنا ندارد و اختلاف معلولات با یکدیگر در عین این‌که در اصل اضافی بودن و رابطی بودن با یکدیگر شریک‌اند، در این است که هر معلولی هویتش هويت انتساب به علتی خاص است و آن علت خاص مقوم واقعیت معلول است؛ یعنی اگر فرض کنیم به جای این علت یک علت دیگر بود، نه تنها طرف اضافه تغییر می‌کرد، بلکه دیگر آن اضافه اضافه نبود و آن معلول، معلول به شمار نمی‌رفت و از اینجا است که می‌گوییم «مرتبه هر موجودی در نظام وجود مقوم ذات آن موجود است»؛ یعنی هویت و آن موجود بودن آن موجود، به این است که در همان مرتبه خاصی که قرار دارد، باشد. استاد مطهری در ادامه می‌گوید: بر اساس اصول فلسفی کوچکترین تردیدی برای پذیرش سنخیت باقی نمی‌ماند؛ تنها با قبول این اصل است که نظام معین موجودات توجیه می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۲۲۶). به اعتقاد استاد مطهری، قانون علت و سنخیت که بیانگر دوگانگی در جهان است، از مسائل اساسی فلسفه به شمار می‌آید. اگر بنا باشد قانون علت را نپذیریم، باید ارتباط و پیوستگی واقعیات با یکدیگر را منکر شویم؛ زیرا اگر بین اشیا رابطه علی و معلولی برقرار نباشد، یا از جهت آن است که جمیع موجودات دارای وجوب ذاتی هستند و امکان که لازمه معلولیت است، موهوم و باطل است؛ در نتیجه هرچه موجود است، از لا و ابدأ موجود است و یا از آن جهت است که وجود و عدم اشیا از روی صدفه و اتفاق صورت

خداوند مرا بر هلاکت سرمدی ماهیات آگاه ساخت، به برهان عرشی نیز برصراط مستقیم هدایت نمود و آن اینکه وجود و موجود منحصر در یک حقیقت واحد شخصیه است؛ چندانکه هیچ شریک و دومی برای او وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، بخش چهارم از جلد دوم: ۴۵۳). و ملاصدرا با تحلیل فلسفی می‌گوید: «لیس فی دار الوجود غیره دیار» (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۲: ۲۹۲). در واقع، مسأله علیت و معلولیت در **نخستین گام** است که با تقسیم وجود به علت و معلول همراه است و این تقسیم با اصالت ماهیت و اصالت وجود و قول به تباین و یا کثرت تشکیکی وجودات موافق است، اما پس از اثبات اصالت وجود و امکان فقری غیر واجب، تقسیم وجود به علت و معلول به صورت تقسیم وجود به رابط و مستقل تبدیل می‌شود، زیرا بر این مبنا معلول همان وجود رابط است و علت حقیقی وجود مستقل است. بر مبنای وحدت شخصی وجود، مقسم علت و معلول دگرگون می‌شود؛ زیرا بر این مبنا معلول مصداق وجود نیست، بلکه شأن آن است. مقسمی که بر مبنای وحدت شخصی وجود، علت و معلول را فرا می‌گیرد، شیء است که به واجب و شأن آن تقسیم می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۲، بخش چهارم از جلد دوم: ۵۰۰).

با تأمل بیشتر در ربط بودن معلول روشن می‌شود اسناد هستی به معلولی که فقر محض و ربط صرف باشد، چیزی جز مجاز نیست، زیرا اگر چیزی ربط بودن در ذات آن اخذ شده باشد، بدین معناست که از خود هیچ ذاتی ندارد، چون ویژگی ربط، عین ارتباط با مستقل و نداشتن ذات است. بدین ترتیب، برای معلول ذاتی باقی نمی‌ماند، مگر آنکه ذات مستقلی را که واجب است نشان می‌دهد، چندانکه با غفلت از آن

می‌گیرد. لازمه هر یک از این دو قسم، عدم ارتباط واقعیت‌ها با یکدیگر است که در این فرض «علم» نیز معنا ندارد؛ زیرا علم عبارت است از «بیان قوانین و نوامیس و روابط واقعی بین اشیاء» و اگر بین هیچ چیزی با چیز دیگر رابطه‌ای وجود نداشته باشد، علمی هم وجود نخواهد داشت.

نیز قانون علیت از با ارزش‌ترین قوانین مورد استفاده فلسفه الهی به شمار می‌آید. این قانون و سایر قوانین منشعبه از آن است که ما را ملزم می‌کند تمام رشته‌های علی و معلولی را منتهی به یک ذات کامل و غیر معلول بدانیم و همه نظامات را تحت نظام واحد و قائم به ذات واحد بشناسیم (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۲۷ و ۲۰۰). استاد مطهری سرانجام نتیجه می‌گیرد که قانون علیت از پایه‌هایی است که اگر متزلزل شود، فلسفه زیر و رو می‌شود و نیز علم به کلی بی‌معنا می‌شود (همان: ۱۹۸). طرفداران نظریه وحدت وجود را که در صف اول عرفای خودمان قرار گرفته‌اند، می‌توان منکر علیت شمرد؛ زیرا طبق این عقیده «غیر یار دیار نیست» و جز واقعیتی واحد من جمیع الجهات واقعیتی نیست و بالأخره دوگانگی در کار نیست تا سخن از ارتباط و وابستگی واقعیتی با واقعیت دیگر به میان آید. عرفای وحدت وجودی خالص حتی از استعمال واژه علیت و معلولیت پرهیز دارند (همان: ۲۰۴).

در مقابل این دیدگاه استاد مطهری تاکنون، استاد جوادی آملی بیان می‌کند که مدعای صدرالمتألهین براساس مبانی خویش در مبحث علیت، تنها این نیست که مسأله علیت و معلولیت را تکمیل کرده است؛ بلکه می‌گوید خداوند فیاض او را قادر به تکمیل **فلسفه** و اتمام حکمت نموده است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۶۳). وی می‌گوید پس همان‌طور که

مستقل، هرگز ادراک معلول عین الربط حاصل نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۶۹).

یعنی به عقیده استاد جوادی آملی با توجه دقیق در امکان فقری نیازی به پذیرش امتناع تسلسل در علل نیست.

اگر ممکن عین ربط و احتیاج است، هرگز بدون حضور غنی و مستقل موجود نمی‌گردد، ربط نیازمند به قیم است و تا هنگامی که مستقل نباشد، هیچ ربطی محقق نیست. ربط بدون مستقل مانند حلقه‌ای است که در فضای باز قصد آویزان کردن آن باشد؛ بدون استوانه‌ای که اتکاء حلقه را تأمین کند، راهی برای آویزان کردن چنین حلقه‌ای نیست و هر چه بر تعداد حلقه‌ها افزوده گردد، تنها بر مشکل افزوده خواهد شد. پرسش از دلیل تحقق ربط بدون سخن از مستقل همچنان باقی می‌ماند و اگر در پاسخ از پرسش مزبور به وجود رابط دیگری اشاره شود، سؤال به سوی پاسخ منتقل نمی‌شود تا آن‌که تصویری از تسلسل پدید آید، بلکه از خود پاسخ سؤال می‌شود و سؤال اول همچنان بی پاسخ باقی می‌ماند (جوادی آملی، ۱۳۸۲، بخش سوم از جلد دوم: ۱۳۳). اگر رابط دارای ذاتی بود که به استقلال و با صرف نظر از احتیاج و ربط مورد نظر قرار می‌گرفت، توهم تسلسل می‌توانست وجود داشته باشد، اما چون رابط متن احتیاج است، هرگز به استقلال در نمی‌آید تا آنکه به نحو موقت در موضع پاسخ باشد. پرسش از واقعیت رابط در نخستین گام فقط با وجود مستقل پاسخ داده می‌شود و چون واقعیت رابط و مستقل تثبیت شد، زمینه برای رفع دور و تسلسل باقی نمی‌ماند؛ زیرا در دور احتیاج دو سویه باید تصور شود و در رابط و مستقل رابطه یکسویه است. در تسلسل نیز انتقال سؤال و حرکت آن باید جایز باشد و حال آنکه در پرسش از وجود

رابط حرکتی جز به سوی مقصد جایز نیست؛ یعنی در **نخستین گام**، **آخرین قدم** برداشته می‌شود. وجود رابط به لحاظ واقع در وصول به مستقل واسطه در ثبوت نمی‌تواند داشته باشد، چون هیچ واسطه‌ای نیست که از آن کاری ساخته شده باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، بخش سوم از جلد دوم: ۱۳۴). سرانجام استاد جوادی آملی به قرآن استناد می‌کند و می‌گوید: قرآن کریم اشیاء را واسطه در ثبوت یکدیگر نمی‌داند، بلکه وساطت آنها را وساطت در ارائه و حکایت می‌خواند. به همین دلیل، هرگاه کاری را به آنها اسناد می‌دهد، عینا همان را به خداوند نیز اسناد می‌دهد «ارسلنا الریاح لواقح»^۴ (همان: ۱۳۵).

نتیجه

از آنچه گذشت، روشن شد که چگونه اصل علیت در نظر ملاصدرا با تمام فروعش پیکره‌ای واحد را تشکیل می‌دهد، و پذیرش آن به عنوان اصلی مسلم تلقی می‌گردد. بحث از ملاک نیازمندی معلول به علت نیز از جمله فروع قانون کلی علیت به شمار می‌رود که به هنگام بحث از ضرورت علی و معلولی لازم می‌آید. روشن است که دیدگاه ملاصدرا در تعیین ملاک نیازمندی، امکان فقری یا فقر وجودی است. با توجه به اینکه این اصل خود فرعی بر اصل کلی علیت است و به عقیده فلاسفه اسلامی اگر کسی یکی از فروع علیت را نپذیرد، نمی‌تواند قائل به نظام علیت در جهان باشد؛ نیز با توجه به اینکه اصل سنخیت که با قاعده عقلی الواحد یکسان تلقی شده و اصل امتناع تسلسل علل از دیگر فروع مهم اصل علیت به شمار می‌روند؛ پذیرش این فروع مستلزم دوگانگی در جهان خارج و تقسیم وجود به علت و معلول (همان‌گونه که ملاصدرا در برخی آثار خویش نظیر *الشواهد الربوبیه*: ۱۸۷) بیان می‌کند و تشکیک در

قابل استخراج است؛ اما بنا بر تحلیل‌های عقلانی که گذشت و با توجه به برخی از بیانات صریح ملاصدرا در مباحث صدور که فیض اول بودن عقل اول را مورد انتقاد قرار می‌دهد و آن را بنا بر نظر حکما معرفی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۲: ۳۳۲) و از فیض منبسط خبر می‌دهد و رابطه فیض منبسط با خدا را رابطه علیت به معنای وجود بخشی نمی‌داند و نتیجه مبحث علیت را که به تجلی و وحدت شخصی منجر شده است، تکمیل علیت می‌داند؛ می‌توان نتیجه گرفت که ملاصدرا نتیجه نهایی را وحدت شخصی و علیت به معنای تجلی معرفی می‌کند، اما این نتیجه منافاتی با پذیرش اصل تشکیک وجود در یک ذهن واحد ندارد؛ یعنی این دو اصل با یکدیگر قابل جمع هستند. این اظهار اندیشه را می‌توان در برخی از بیانات خود ملاصدرا نیز یافت. برای نمونه، ملاصدرا در مشاعر، ص ۶۸ و ۶۹، ضمن اینکه نظر نهایی را تجلی می‌داند، اما نظریه تشکیک را نیز نتیجه نظر جلیل و دقیق معرفی می‌کند.

او هنگام معنادهی به وجود رابط و مستقل که از اصول این مباحث است، نیز از دو تعبیر استفاده می‌کند. یک بار می‌گوید: «علی ان الحق ان الاتفاق بینهما فی مجرد اللفظ» و بار دیگر می‌گوید: «والاتفاق النوعی فی طبیعة الوجود مطلقاً عندنا لا ینافی التخالف النوعی فی معانیها الذاتیه و مفهوماتها الانتزاعیه» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۷۹). می‌توان گفت علت تفاوت سخن ملاصدرا که به تفاسیر متعددی منجر گشته است، در نوع نظر ذهن به هستی نهفته است؛ یعنی با توجه به اینکه علم از نگاه ملاصدرا از سنخ وجود و با معلوم متحد است و معلوم نیز با عالم؛ و ذهن نیز وحدتی ذومراتب دارد و پیوسته در حال تکامل است؛ گاهی آنقدر اوج می‌گیرد که یک

حقیقت وجود است، اما از سوی دیگر ملاصدرا از وحدت شخصی وجود سخن می‌گوید و آن را نیز نتیجه تحلیل عقلانی خود- نه صرفاً سخنی عرفانی محض- می‌داند و بیاناتی صریح نظیر «لیس لما سوی الواحد الحق وجود لا استقلالی و لا تعلقی بل وجوداتها لیس الا تطورات الحق باطواره و تشنوناته بشئونه الذاتیه» دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۲: ۳۰۵). بنابراین ملاصدرا از این هر دو تحلیل که روش آنها استدلالی است یاد می‌کند؛ یعنی او هم از تشکیک و علیت به معنای صدور یاد می‌کند و هم از وحدت شخصی وجود و علیت به معنای تجلی.

می‌توان گفت دو تقریر فوق از علت و معلول؛ یعنی دیدگاه‌های استاد مطهری و استاد جوادی آملی که هر دو در نظام صدراپی مطرح گشته و اصالت وجود و امکان فقری در آن مفروض است، نتیجه این گونه بحث‌های دوگانه خود ملاصدرا است. در دیدگاه اول (استاد مطهری) نوعی از هستی مطرح است که با تمام وجود خود وابسته است، اما در دیدگاه دوم (استاد جوادی آملی) فقر محض، مطرح است و تعبیر به هستی، نوعی مجاز است. در تفسیر اول تلاش بر این است که جایگاه علم و نیز فلسفه محفوظ باشد و قول عارف را ضد علم و فلسفه معرفی می‌کند، اما در تفسیر دوم ضمن اینکه سخن در تکمیل فلسفه است؛ منافاتی با عرفان و وحدت محض نیز نمی‌یابد؛ یعنی در تفسیر اول نظام‌مندی جهان مطرح است و روابط علی و معلولی و مراتب مختلف وجودی، اما در تفسیر دوم روابطی وجود ندارد و همه معلول‌ها خود بی‌واسطه به یک مستقل واحد ارتباط می‌یابند. بنابراین، همان‌گونه که این دو تفسیر نیز نشان می‌دهند، از مبانی ملاصدرا هم وحدت شخصی وجود و هم وحدت تشکیکی آن

اشیاء، و از جمله نفس خود را بی واسطه عین الربط به مستقل واحد می‌داند و اگر تنزل کند، وجودها و از جمله نسبت نفس خود را با حق، نسبت «من» و «اویی» می‌بیند که با واسطه و نظام‌مند با او مرتبط است، چون از نگاه دقیق فیلسوف، وجود ذومراتب است و مراتب دیگر غیر واجب اگرچه عین فقرند، اما غیریت وجودی با او دارند؛ اما با تحلیل عقلی بیشتر علیت - چنانکه ملاصدرا مدعی است - اساساً چند مرتبگی قابل فرض نیست؛ بلکه وجودی غیر او نداریم، نه تنها هستی مستقل غیر او قابل فرض نیست، بلکه حتی هستی تعلقی نیز وجود ندارد؛ و هیچ تشخیصی غیر او نیست.

برای تبیین کثرات در فلسفه مدل و راهکاری ارائه نگردیده است، مگر اینکه از مدل ظاهر و باطن عرفا استفاده کنیم و سپس به تبیین احکام این مدل پردازیم. براساس این مدل همه کثرات اسماء و مظاهر اسماء محسوب می‌گردند. اما آیا با وصول به این وحدت شخصی وجود باید قانون علیت را کنار گذاشت؟ پاسخ منفی است؛ زیرا همان‌گونه که ما براساس اصالت وجود می‌گوییم احکامی برای ماهیت به تبع وجود، در نظر گرفته می‌شود و اساساً ذهن معمولی بیشتر با ماهیت مأنوس است تا با وجود؛ در اینجا نیز انسان وقتی با نگاه یلی‌الربی نگاه می‌کند، وحدت محض می‌بیند و وقتی با نگاه یلی‌الخلقی نگاه می‌کند، کثرت محض می‌بیند؛ یعنی ساحت‌ها و منظرها متفاوت است؛ یک بار نگاه فلسفی دارد، یک بار نگاه علمی و یک بار نگاه عرفانی، چون ما در ساحت ظاهر هستیم و ظاهر، کثرت است؛ اما هر چه به باطن فرو رویم دیگر کثرت نیست و از این جهت نظامی نیست که در جستجوی روابط باشیم. در لسان شرع نیز این دو بیان نمود دارد: از یک سو می‌فرماید:

«و ما رمیت اذ رمیت ولكلّ الله رمی»^۵ و از سوی دیگر می‌فرماید: «کلّ نفس بما کسبت رهینه».^۶ این نگاه تشکیکی عالم به معلوم که در نظرات ملاصدرا به چشم می‌خورد، در دیدگاه استاد مطهری که تاکنون با جدیت تمام، موافق با نظریه تشکیک و علیت به معنای دوگانگی استدلال می‌کرد، با تفحص در برخی دیگر از آثار وی مشاهده می‌شود؛ به گونه‌ای که او سخنان قبلی خود را به صراحت اظهارات یک فیلسوف متعارف معرفی می‌کند: معمولاً در مشرب فلسفی رسمی همان‌طور که برای سایر اشیا، وجودی اثبات می‌کنیم، برای او نیز وجودی اثبات می‌کنیم؛ با این تفاوت که وجود او قائم به ذات و ازلی و ابدی است، اما وجود سایر اشیا قائم به او و ناشی از او و محدود است؛ در حالی که در حقیقت وجود تفاوتی میان ذات واجب و سایر اشیا نیست. اما بنا بر مشرب عرفانی و حکمت متعالیه صدرایی که با برهان قویم تأیید شده است، وجود اشیا نسبت به عدم، وجود است، اما نسبت به ذات باری لاوجود است و نسبت به ذات او از قبیل سایه و صاحب سایه است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۱۰۶)، زیرا تحقیقی که صدرالمآلهین در باب اصالت حقیقت وجود در تحقق و جعل انجام داد، منتهی به این مطلب شد که در علیت حقیقی اگر قائل به سه امر گیرنده، دهنده و نسبت میان آن دو باشیم، خطایی محض را مرتکب شده‌ایم. این کثرت را ذهن ما می‌سازد؛ زیرا وقتی اثبات شد که حقیقت معلول عین اضافه به علت است و اشراق شده عین اشراق است؛ پس معلول جلوه‌ای از جلوات علت است و اسمی از اسماء او. پس بازگشت علیت الهی به تشآن است و همینجاست که نزاع بین فیلسوف و عارف از میان بر می‌خیزد (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۴۶). سرانجام استاد مطهری به

اشیاء، و از جمله نفس خود را بی واسطه عین الربط به مستقل واحد می‌داند و اگر تنزل کند، وجودها و از جمله نسبت نفس خود را با حق، نسبت «من» و «اویی» می‌بیند که با واسطه و نظام‌مند با او مرتبط است، چون از نگاه دقیق فیلسوف، وجود ذومراتب است و مراتب دیگر غیر واجب اگرچه عین فقرند، اما غیریت وجودی با او دارند؛ اما با تحلیل عقلی بیشتر علیت - چنانکه ملاصدرا مدعی است - اساساً چند مرتبگی قابل فرض نیست؛ بلکه وجودی غیر او نداریم، نه تنها هستی مستقل غیر او قابل فرض نیست، بلکه حتی هستی تعلقی نیز وجود ندارد؛ و هیچ تشخیصی غیر او نیست.

برای تبیین کثرات در فلسفه مدل و راهکاری ارائه نگردیده است، مگر اینکه از مدل ظاهر و باطن عرفا استفاده کنیم و سپس به تبیین احکام این مدل پردازیم. براساس این مدل همه کثرات اسماء و مظاهر اسماء محسوب می‌گردند. اما آیا با وصول به این وحدت شخصی وجود باید قانون علیت را کنار گذاشت؟ پاسخ منفی است؛ زیرا همان‌گونه که ما براساس اصالت وجود می‌گوییم احکامی برای ماهیت به تبع وجود، در نظر گرفته می‌شود و اساساً ذهن معمولی بیشتر با ماهیت مأنوس است تا با وجود؛ در اینجا نیز انسان وقتی با نگاه یلی‌الربی نگاه می‌کند، وحدت محض می‌بیند و وقتی با نگاه یلی‌الخلقی نگاه می‌کند، کثرت محض می‌بیند؛ یعنی ساحت‌ها و منظرها متفاوت است؛ یک بار نگاه فلسفی دارد، یک بار نگاه علمی و یک بار نگاه عرفانی، چون ما در ساحت ظاهر هستیم و ظاهر، کثرت است؛ اما هر چه به باطن فرو رویم دیگر کثرت نیست و از این جهت نظامی نیست که در جستجوی روابط باشیم. در لسان شرع نیز این دو بیان نمود دارد: از یک سو می‌فرماید:

الشیء الیه افتقرا فعله و الشئی معلولا یری (سبزواری، ۱۴۱۳: ۴۰۵).

۲- شایان ذکر است که علامه این قاعده را در اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۱۹۳ به صورت «هر معلولی نیازمند علت است» بیان می‌دارد و در ص ۲۰۰ به صورت «ممکن باید علتی داشته باشد» به کار می‌گیرد. نیز در ص ۱۲۶ به صورت هر حادثه علتی دارد. شاید بتوان گفت دلیل امر، این است که اساسا تقسیم ثلاثی قضایا به تحلیلی و ترکیبی و تألیفی ماتقدم، که بعد از کانت محل بحث گردید و در بیانات متفکرین اسلامی معاصر نیز اظهاراتی مشاهده می‌شود؛ مطمح نظر کسانی چون علامه طباطبایی نبوده است.

۳- لازم است تأکید شود که یکی از اهداف مهم این پژوهش از نشان دادن این اختلاف نظرات فلاسفه معاصر، بیان عمق مسأله و پیچیدگی‌های موجود در آن است که باب پژوهش را برای محققان گشوده می‌گذارد.

۴- سوره حجر، آیه ۲۲

۵- سوره انفال، آیه ۱۷

۶- سوره مدثر، آیه ۳۸

منابع

- ۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). *الاشارات و التنبیها*، ج ۳، مع الشرح للمحقق طوسی، [بی جا]: دفتر نشر الکتاب.
- ۲- _____ . (۱۳۶۶). *حدود*، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: سروش.
- ۳- ابن منظورالافریقی. (۱۳۶۳). *لسان العرب*، ج ۱۱، قم: نشرالادب الحوزه.
- ۴- آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۵۱). *منتخباتی از آثار*

صراحت می‌گوید: از نظر عامه مردم و حتی اهل فکر و فلسفه معمولی دلالت جهان بر ذات حق از نوع دلالت مصنوع‌های معمولی بر صانع آنهاست، اما از نظر عرفان و حکمت متعالیه و کسانی که مسائل وجود را چنانکه که باید ادراک کرده‌اند، مخلوقات عین ظهور و نمایش خداوندند، نه چیزهایی که ظاهر کننده خداوند باشند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۱۱۰).

استاد مطهری آنگاه که در مقام اثبات جایگاه علم و فلسفه است، با دلایل متقن فلسفی به استحکام این اصول و فروع می‌پردازد و رابطه خدا و خلق را در نظام تشکیکی مطرح می‌کند، اما در آثار متأخر خویش بر این نظر است که اگر خداوند در رأس سلسله علل و در ردیف یکی از عوامل جهان واقع شود، در زمره مخلوقات محسوب می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱۲). بنابراین، نوع ذهن و درجات معرفت و حضور آن و نوع نگاه آن به عین، عین را از خصوصیت وجود و لاجود برخوردار می‌کند. نکته‌ای که بر این اساس در پایان قابل ذکر است، این است که: حال که در نظام صدرایی ذهن و عین تا به این اندازه با یکدیگر هماهنگ عمل می‌کنند؛ چگونگی و فرایند این عملکرد در مراحل مختلف، فرصت‌هایی جدی برای پژوهش را فراهم می‌آورد.

پی نوشت‌ها

- ۱- البته، برخی از متفکران معاصر نظیر استاد جوادی آملی (۱۳۸۲، بخش دوم از جلد دوم: ۳۱۷) پیرامون این تعاریف فلاسفه می‌گویند: این تعریف که از وجود آن وجود شیء دیگر حاصل می‌شود، تعریف دوری است، زیرا حصول نحوه‌ای از صدور است و صدور معنای علیت دارد. حکیم سبزواری برای گریز از این اشکال علیت را چنین تعریف می‌کند: ان الذی

- حکمای الهی، تهران: انستیتو ایران و فرانسه؛ پژوهش‌های علمی در ایران.
- ۵- بزرگمهر، منوچهر. (۱۳۶۲). *فلسفه نظری*، ج ۳، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۶- بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر. (۱۳۴۴). *الفرق بین الفرق در تاریخ مذاهب اسلام*، با مقدمه و حواشی و تعلیقات و ترجمه النکة الاعتقادیة شیخ مفید در عقاید امامیه اثنی عشریه، به خامه و اهتمام محمد جواد مشکور، تهران: امیرکبیر.
- ۷- جبران، مسعود. (۱۳۷۶). *الرائد*، ترجمه رضا انزابی نژاد، ج دوم، مؤسسه چاپ و انتشارات.
- ۸- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). *رحیق مختم*، بخش‌های دوم و سوم و چهارم از جلد دوم، قم: اسراء.
- ۹- _____ . (۱۳۷۲). *تحریر تمهید القواعد*، تهران: الزهرا.
- ۱۰- حسینی شیرازی، سید محمد. (۱۳۸۶). *شرح منظومه السبزواری*، قم: دارالقرآن الحکیم.
- ۱۱- حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۶). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، صححه و قدّم له و علّق علیه الاستاذ حسن حسن زاده آملی، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۱۲- طوسی، نصیرالدین. (۱۳۵۹). *نقد المحصل*، باهتمام عبداللهورانی، مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک‌گیل، شعبه تهران.
- ۱۳- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۴). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج سوم و پنجم، قم: صدرا.
- ۱۴- _____ . (۱۴۲۴). *نهایة الحکمة*، صححه و علّقه: عباس علی الزارعی السبزواری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۱۵- سبزواری، ملاهادی. (۱۴۱۳). *شرح المنظومه*، علّق علیه حسن حسن زاده آملی، [بی جا]: نشر ناب.
- ۱۶- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۰). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۱، ۱۹۸۱ و دو جلد ۲ و ۳، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ۱۷- _____ . (۱۳۸۸). *الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیة* قم: بوستان کتاب، چاپ پنجم.
- ۱۸- _____ . (۱۳۴۰). *مشاعر*، ترجمه و توضیح غلامحسین آهنی، دانشکده ادبیات اصفهان، ربانی.
- ۱۹- _____ . (۱۳۸۰). *المبدأ والمعاد*، قدّمه و صححه الاستاد جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۲۰- _____ . (۱۳۶۶). *شرح الاصول الکافی*، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۲۱- الصدر، محمد باقر. (۱۹۷۲). *الاسس المنطقیة للاستقراء*، بیروت: دارالفکر.
- ۲۲- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). *مقالات فلسفی*، تهران: الزهرا، چاپ هشتم.
- ۲۳- _____ . (۱۳۶۹). *درس‌های الهیات*، شفا، ج اول، حکمت.
- ۲۴- _____ . (۱۳۸۳). *کلیات علوم اسلامی*، ج اول، قم: صدرا.
- ۲۵- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۶۳). *دروس فلسفه*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.