

کارکردهای هستی‌شناختی علیت تحلیلی در فلسفه اسلامی

سید مصطفی موسوی اعظم^۱

چکیده

فیلسوفان مسلمان در برخی از مواضع که کثرت وجودی (خارجی) برقرار نیست، علیت را متحقق دانسته‌اند. ملاصدرا این قسم علیت را تحلیل عقلانی می‌داند. علیت جوهر برای عرض، ماده برای صورت، ماهیت برای لوازم خود و ... را می‌توان از مصادیق علیت تحلیلی دانست. علیت تحلیلی کارکردهای متعددی در فلسفه اسلامی دارد. این کارکردها به دو دسته طبقه‌بندی می‌شوند: کارکردهای معرفت‌شناختی و کارکردهای هستی‌شناختی. در این مقاله به کارکردهای هستی‌شناختی علیت تحلیلی پرداخته می‌شود که عبارت‌اند از: ۱. علیت وجود برای ماهیات، حیثیات اندماجی و شأنی و تحقق ثبوتی آنها، ۲. رفع تناقضات درون‌متنی در مسائلی مانند رابطه «علیت و کثرت»، «ادله حرکت جوهری» و «توقف ممتنعین یا واجبین بالذات بر یکدیگر»، ۳. اثبات وحدت شخصیّه وجود، ۴. نزاع معنوی فیلسوف و متکلم در باب ملاک احتیاج معلول به علت.

واژگان کلیدی: علیت تحلیلی، کثرت تحلیلی، فلسفه اسلامی، کارکردهای هستی‌شناختی.

❖ تاریخ دریافت: ۹۶/۶/۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۹/۲۰

۱. استادیار گروه الهیات، دانشگاه یاسوج، mostafa.mousavi64@gmail.com

مقدمه

از جمله مسائل بنیادین هستی‌شناسی در فلسفه، علیت است. علیت بیانگر یک رابطه نفس-الأمری است و مستلزم دوگانگی و کثرت. مشائیان و اشراقیان بر مبنای فلسفه خود، کثرت میان همه موجودات را «تباینی» می‌دانستند؛ لذا کثرت علت و معلول در نظام فلسفی مشائی و اشراقی، به این معنا بود که علت، به تمام وجودش، مابین و مغایر از وجود معلول است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱۰، ص. ۷۴). ملاصدرا، در رویکردی متمایز، قائل به «کثرت تشکیکی» میان علت و معلول شد و تمایز این دو را در کمال و نقص می‌دانست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص. ۳۹۲). در «کثرت تشکیکی»، علت، تمام و کمال وجود معلول است و دیگر سخنی از تباین (تغایر به تمام وجود) علت و معلول نیست. کثرت تباینی و تشکیکی مستلزم کثرت وجودی است.

علاوه بر دو کثرت یادشده، صدرا کثرت دیگری را پیش می‌نهد که موافق با وحدت مصداقی (وجودی) است. او سخن از کثرت تحلیلی دارد و آن زمانی است که از وجود واحد، معانی و مفاهیم متعدد نفس‌الأمری به تحلیل عقلانی حاصل آید (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص. ۳۸۹). بحث تفصیلی درباره کثرت تحلیلی را نگارنده در مقاله‌ای با عنوان معناشناسی، هستی‌شناسی و خاستگاه کثرت تحلیلی در حکمت متعالیه، چاپ کرده است (ر.ک. موسوی اعظم، ۱۳۹۵، الف: صص. ۱۰۵-۱۲۵).

بررسی پیش‌فرض‌ها و مبانی علیت تحلیلی هرچند اهمیت زیادی دارد، بحث از آن در این مقال نمی‌گنجد. به بحث معناشناسی علیت تحلیلی و جایگاه آن در علیت، در مقاله‌ای تحت عنوان چیستی علیت تحلیلی؛ طرحی نو از انقسام علیت در فلسفه اسلامی، اشاره شده است (فیاض _ □ و موسوی اعظم، ۱۳۹۳، صص. ۱۱-۲۹). در مقاله علیت تحلیلی و کاربردهای آن در حکمت متعالیه، تصریحات ملاصدرا به علیت تحلیلی و کاربردهای آن در نظام فلسفی‌اش آمده است که بیشتر صدراپژوهان از آن غفلت کرده‌اند (ر.ک: موسوی اعظم، ۱۳۹۳، صص. ۱۱۲-۱۱۵). در این مقاله به تفصیل اشاره می‌شود که ملاصدرا علیت حرکت برای زمان و علیت فصل برای جنس را به تحلیل عقل

می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص. ۱۸۰؛ ج ۵، ص. ۲۸۷) و با این باور که صدق علیت بر واقع منحصر در کثرت وجودی نیست، کثرت حاصل از تحلیل عقلانی را در تحقق علیت کارآمد می‌نگرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵، ص. ۲۸۷). وی در بحث ترکیب اتحادی ماده و صورت، با رد حصرگروی علیت خارجی و زدودن تلقی تلازم‌انگاری علیت و کثرت وجودی، تصریح به تحلیلی بودن علیت صورت برای ماده کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵، ص. ۲۸۷).

زمانی اهمیت تنوری علیت تحلیلی بیش از پیش نمایان می‌شود که آثار، کارکردها و کارآمدی آن بررسی شود. نگارنده، در مقاله‌ای به نام «کارکردهای علیت تحلیلی در برهان»، به کارکردهای معرفت‌شناختی علیت تحلیلی پرداخته است (ر.ک. موسوی اعظم، ۱۳۹۵ ب، صص. ۹۴-۱۱۲). آنچه در این نوشتار طرح می‌شود، با رویکرد و درون‌مایه‌ای کاملاً متفاوت با مقالات قبلی، به آثار و پیامدهای هستی‌شناختی علیت تحلیلی می‌پردازد.

۱. علیت وجود برای ماهیات، حیثیات اندماجی و شأنی و تحقق تبعی آنها

بنا بر اصالت وجود، آنچه تحقق بالذات دارد وجود است و هر آنچه متحقق است، به واسطه وجود است (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ص. ۱۳۴). بر این مبنای، علاوه بر وساطت وجود برای ماهیت، می‌توان به وساطت آن برای معقولات ثانی فلسفی اشاره کرد. همان‌طور که تحقق ماهیت در خارج منجر به تعدد و کثرت وجودی نمی‌شود، تحقق معقولات ثانی فلسفی نیز چنین است. معقولات ثانی فلسفی حیثیات اندماجی خوانده می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ص. ۱۸۱ و ۳۳۶). از جمله مصادیق معقولات ثانی فلسفی می‌توان -بنا بر نظر جمهور- به اسماء و صفات الهی اشاره کرد که به تصریح ملاصدرا، به واسطه وجود ذات الهی متحقق‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۵۴-۵۵).

از موارد دیگر می‌توان شئون وجودی را نام برد که مانند ماهیات و معقولات ثانی فلسفی، تحققشان به تکثر متن واقع منجر نمی‌شود و از آنها به حیثیات شأنی تعبیر می‌شود.

در عرفان اسلامی و بر مبنای وحدت شخصیه وجود، تمامی حیثیات و تعلقات، در مقام فعل، بازگشت به حیثیات شأنی دارند و بهترین نمونه‌اش در فلسفه صدرایی تحقق قوای نفس به وجود نفس است. امر اندماجی از تمام حقیقت متن واقع انتزاع می‌شود؛ حال آنکه امر شأنی منتزَع از مرتبه‌ای از مراتب صاحب مرتبه است و نه از تمام متن واقع (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص. ۱۹۲). برای مثال حیات، علم و قدرت، هرچند در وجودشان متوقف بر وجود حق تعالی هستند، اما از تمام حقیقت حق تعالی چنین صفاتی انتزاع می‌شود؛ در حالی که از تمام حقیقت نفس نمی‌توان قوه عاقله را انتزاع کرد؛ زیرا نفس منحصر در قوه عاقله نیست (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص. ۱۹۰). آنچه محل اختلاف و بحث بزرگان فلسفه و عرفان بوده است، هستی‌شناسی ماهیات، حیثیات شأنی و اندماجی است. سه دیدگاه مختلف در باب هستی‌شناسی مفاهیم مذکور بیان شده است: واقع‌انگاری، مجازانگاری، مجازانگاری نفس‌الأمری. به بیانی دیگر، برخی، مفاهیم متحقق به واسطه وجود را یا دارای تحقق تبعی یا تحقق مجازی و یا تحقق مجازی نفس‌الأمری می‌دانند.

اختلاف نظر را باید در پاسخ به این پرسش که «معانی متحقق به وجود، به حیثیت تقییدی متحقق‌اند و یا به حیثیت تعلیلی؟» جستجو کرد. عمده فیلسوفان وقتی سخن از حیثیت تعلیلی به میان می‌آورند، مرادشان واسطه در ثبوت است و واسطه در عروض را مرادف با حیثیت تقییدی برمی‌شمارند (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۳۸-۳۹؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۳، ص. ۵۰۲-۵۰۴). واسطه در ثبوت، علت ثبوت وصفی برای موصوف در نفس‌الأمری و واسطه در عروض عبارت است از واسطه در اسناد وصف به موصوف، بدون آنکه موصوف واقعاً به وصف متصف شود (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص. ۱۷۵۱). واسطه در عروض بودن وجود برای معانی اندماجی، شأنی و ماهیات، دال بر مجازی بودن آنهاست و واسطه در ثبوت وجود به معنای ثبوت حقیقی آنها در عالم نفس‌الأمری است.

در خوانش متعارف، ماهیات، مفاهیم اندماجی و شأنی را از حیثیات تقییدی برمی‌شمارند و در نظر آوردن آنها به عنوان امور متحقق به حیثیت تعلیلی وجود را نامعقول می‌بینند. سبزواری وساطت وجود برای ماهیت را «فی العروض» دانسته است (سبزواری،

۱۳۷۹، ج ۱، ص. ۱۴۱-۱۴۴). جوادی آملی که حیثیت سرابی برای ماهیت قائل است و آن را صرفاً نمود وجود می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص. ۳۳۶)، همسو با سبزواری، اتصاف ماهیت به تحقق را اتصاف بالعرض و بالمجاز می‌داند و اتصاف ماهیت به وجود را چون رابطه جنس و فصل می‌شمارد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص. ۳۳۳ و ۳۳۵). وی با فرق‌گذاری میان رابطه فصل و جنس با رابطه وجود و ماهیت، به خوبی درمی‌یابد که فصل و ساطت ثبوتی برای جنس دارد؛ لذا برای تبیین رابطه وجود و ماهیت، تمسک به رابطه جنس و فصل دقیق به نظر نمی‌آید.

همین سخن در حقایق اندماجی و شأنی نیز صادق است و آنها هم، به مانند ماهیات، از جمله حیثیات تقییدی‌اند. برخی تبیین این دیدگاه را چنین می‌بینند: «در حیثیت تعلیلی، هیچ‌گاه نمی‌توان گفت معلول به عین وجود علت موجود است؛ زیرا هر چند معلول در وجود و امدار علت است، اما خود وجودی متمایز دارد. این در حالی است که در حیثیت اندماجی، می‌گوییم این حیثیات به عین وجود متن واقع وجود دارند» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص. ۱۸۵). طبق این مبنا، از آنجا که وجود تمایز خارجی و وجودی از معقولات ثانی فلسفی ندارد، نمی‌توان وساطت وجود را به حیثیت تعلیلی دانست. بنابراین تعلیلی‌انگاری ماهیات و حیثیات شأنی نیز منتفی است؛ «زیرا در حیثیت تقییدی، شیء به نفس وجود قید موجود است و وجودی و رای وجود قید ندارد» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص. ۱۸۹).

پیش‌فرضی که منجر به مخالفت در تعلیلی‌انگاری ماهیات، حیثیات اندماجی و شأنی است، ملازمه کثرت و تمایز وجودی علت و معلول است و این که چون میان وجود، ماهیت آن و حیثیات اندماجی و شأنی‌اش تمایز وجودی برقرار نیست، جایی برای حیثیت تعلیلی، که لازمه‌اش تغایر علت و معلول است، باقی نمی‌ماند. برای نمونه در گزاره «علم موجود است»، درحقیقت «وجود علم» موجود است؛ اما از آنجا که «علم» و «وجود» واجد یک تحقق‌اند، نمی‌توان وساطت وجود برای موجودیت علم را به حیثیت تعلیلی دانست.

از جمله آثار علیت تحلیلی، تحقق تبعی ماهیات و حیثیات اندماجی و شأنی است. انحصار علیت در علیت خارجی، فلاسفه را بر آن داشت که قائل به وساطت در عروض وجود برای هر مفهوم متحد با وجود شوند، که لازمه آن تحقق مجازی است؛ اما قول به علیت تحلیلی، زمینه‌ساز تحقق تبعی ماهیات، حیثیات اندماجی و شأنی است.

باورمندان به تحقق تبعی ماهیات، رابطه وجود و ماهیت را به مانند جنس و فصل می‌دانند که یکی تحصیلش را از دیگری وام‌دار است. از این منظر، همان‌طور که جنس و فصل هر دو موجود به وجود واحدند و یکی در تحصیلش محتاج دیگری است، وجود و ماهیت نیز موجود به وجود واحدند و ماهیت در تحصیلش نیازمند وجود است (ر.ک. ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۵۹ و ۱۰۰؛ ج ۳، ص. ۲۰۰؛ ج ۴، ص. ۱۶۹؛ فیاضی، ۱۳۸۷، ص. ۲۸).

ملاصدرا در *شواهد الربوبیه*، با استناد به تلازم عقلی وجود و ماهیت، بر تقدم وجود بر ماهیت و توقف ماهیت بر وجود استدلال می‌آورد (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ص. ۱۳۶). او بارها تأکید کرده است که هر زمان سخن از تلازم عقلی به میان آید، باید یکی از متلازمین، معلول یا متحقق به متلازم دیگر باشد و یا هر دو معلول و متحقق به شیء ثالث باشند. اینکه «وجود» و «ماهیت» معلول شیء ثالث باشند منتفی است؛ زیرا ماهیت بالذات مجعول نیست. بنابراین شق اول می‌ماند که یکی اقتضای دیگری را دارد. او در این شق به بررسی دو فرض دیگر می‌پردازد؛ یکی ماهیت مقتضی وجود است و دیگر آنکه وجود اقتضای ماهیت را دارد. بدیهی است که صدرا فرض نخست را رد می‌کند و قائل به آن است که وجود مقتضی ماهیت است: «أن الوجود هو الأصل فی الصدور من الجاعل و التقرّر فی الأعیان- لکونه نفس التقرّر فی الأعیان و الماهیة مفهومة منه متحدة معه فیکون فرعاً له بهذا الاعتبار لا بمعنی المعلولیه و التأثر» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۱۰۱).

ملاصدرا با زیرکی از کاربرد اصطلاح علیت وجود برای ماهیت سر باز می‌زند. از یک سو میان وجود و ماهیت رابطه تلازم عقلی برقرار است و تلازم همه‌جا دایرمدار روابط علی و معلولی است، از سوی دیگر اگر وجود بخواهد علت ماهیت باشد، علاوه بر

اینکه ماهیت امری مجعول واقع می‌شود، وجود نیز باید مغایر ماهیت تحقق داشته باشد؛ حال آنکه هر دو به یک وجود تحقق دارند. با این حال اگر صدرا قائل به رابطه تلازم عقلی نفس‌الأمری و حقیقی میان وجود و ماهیت است، که به نظر این‌گونه می‌آید، علاوه بر آنکه باید قائل به تحقق تبعی ماهیت به وجود شود، باید با پذیرش علیت تحلیلی، چنین رابطه‌ای را در قالب آن تبیین کند. عدم توجه به ابعاد، لوازم و قابلیت‌های علیت تحلیلی و تمایز احکام آن از علیت خارجی، صدرالمآلهین را در تبیین نحوه رابطه وجود و ماهیت دچار اضطراب کرده است.

مجازانگاری معقولات ثانی و شئون وجودی، از طریق حیثیت تقییدیه دانستن وجود، خداشناسی فلسفی مبتنی بر اسماء و صفات را، که به معقولات ثانی فلسفی گره خورده است، و جهان‌بینی عرفانی را، که بر ساخته از شئون وجودی است، در حد لفاظی‌های زبانی و بازی‌های کلامی تنزل داده است (مظفر، ۱۴۱۳، ص. ۱۰۱). آگاهان از این اشکال، به منظور رهایی از آن، به تفکیک مجاز عقلی از مجاز ادبی می‌پردازند و مجاز عقلی را واجد منشأ انتزاع عقلی می‌بینند. از این منظر، هرچند تحقق معقولات ثانی و شئون وجودی مجازی است، اما مجاز عقلی است که برخلاف مجاز ادبی، حظی از نفس-الأمر دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص. ۱۷۸).

بر مبنای این دیدگاه، حیثیات تقییدی هرچند واسطه در عروض‌اند و منجر به استناد مجازی می‌شوند، اما چنین مجازی مستند به واقعیت است. از این رو تحقق ماهیات و معانی اندماجی و شأنی به واسطه وجود، تحقق مجازی است؛ اما این نوع مجاز منجر به ذهنی‌انگاشتن این معانی سه‌گانه نمی‌شود. در این قول، وساطت وجود برای حیثیات شأنی و اندماجی در نفس‌الامر است؛ با این حال چنین واسطه‌ای، واسطه در عروض است. آنچه صاحب این دیدگاه را به تکلف انداخته است که میان مجاز و حقیقت جمع سازد، عدم التفات به علیت تحلیلی و نقش راه‌گشای آن در توسع بخشیدن به حیثیت تعلیلی است. به دیگر سخن با طرح علیت تحلیلی، حیطة حیثیت تعلیلی نیز گسترده می‌شود و به همان میزان دایرة حیثیت تقییدی تنگ می‌گردد؛ لذا «تحقق مجازی عقلی» جای خود را

به «تحقق اتحادی حقیقی» می‌دهد. تعمیم گستره حیثیت تعلیلی و طرح آن در مقام تحلیل، منجر به تحقق حقیقی (تبعی) مفاهیم ماهوی، اندماجی و شأنی می‌شود.

۲. دفع برخی تناقضات درون‌متنی

از جمله دلایلی که معاندان و منکران اصالت حکمت صدرایی می‌آورند، اخذ رویکردها و رهیافت‌های متناقض و خودستیز است، و بر این اساس حکمت متعالیه را به التقاط‌نگریِ روش‌شناسانه متهم می‌کنند (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۸، ص. ۴۱). به زعم آنان این تناقض در حکمت متعالیه، ناشی از التقاط آراء و درآمیختن روش‌ها و رهیافت‌ها و عدم توجه به مبانی است (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۸، ص. ۴۱). بی‌توجهی به ناسازگاری آراء و یا تعارض مبانی آنها در مقام گردآوری، التقاط در اندیشه‌ورزی را به همراه دارد که کمترین پیامد آن تناقض‌های مصرّح و یا مضمّر است. از این رو ناسازواره‌ها و تناقضات وانهاده مسأله-ای است که باورمندان حکمت صدرایی با آن مواجه‌اند.

مدافعان حکمت صدرایی التقاط‌نگاریِ روشیِ ملاصدرا را نتیجه عدم درک و دریافت صحیح تمامی جوانب و زوایای نظام فکری او دانسته‌اند. در راستای حمایت از ادعای مدافعان و سازش دیدگاه‌های متنافر و متناقض درون‌سیستمی، عنایت داشتن به علیت تحلیلی در حل برخی از ناسازگاری‌ها و تناقضات نقش اساسی دارد که می‌توان به مسائلی چون کثرت علی و معلولی، ادله اثبات حرکت جوهری، توقف یا عدم توقف ممتنعین (واجبین بالذات) اشاره کرد.

۲-۱. علیت و کثرت وجودی

در فلسفه اسلامی، علیت و احکامش پیوسته کانون توجه بزرگان فلسفه بوده و هست. از جمله احکام محل نظر، کثرت «علی» و «معلولی» است. قول به علیت تحلیلی و توسع کثرت علی به خارجی و تحلیلی، ملازمه «علیت» و «کثرت وجودی» را محل تردید می‌کند. با این حال، از آنجا که ملاصدرا و پیروانش به علیت تحلیلی توجه تام و تمام نکردند، این جریان نتوانست رسوبات فکری جامانده از قدما را در حکمت متعالیه به طور

کامل از بین ببرد و صدرالمآلهین نتوانست خود را از تمامی پیش‌فرض‌های گذشتگان در مسئله علیت رهایی بخشد؛ لذا در مواضعی دچار تناقض‌گویی شد.

ملاصدرا از یک سو، بر اساس تلازم‌انگاری علیت و کثرت وجودی، روابط علی را در جهان‌بینی وحدت‌شخصیه متنفی می‌داند و از سوی دیگر در راستای مخالفت با چنین دیدگاهی قدم برمی‌دارد. صدرا در هستی‌شناسی وحدت‌شخصیه وجود جایگاهی برای علیت نمی‌بیند و پذیرفته است که در عالم وجود، آنچه در ابتدا علت نامیده می‌شد، نهایتاً اصل، و معلول شأنی از شئون اوست (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ص. ۱۷۱). با نفی کثرت وجودی، ظهور خداوند در همه مراتب از طریق منشأیت است نه علیت؛ زیرا علیت مستلزم تکرر و تعدد وجودی است؛ حال آنکه در «ذی‌شأن» و «شأن» این کثرت لزوماً برقرار نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص. ۳۳۲). از این منظر، هر علیتی منشأیت است، ولی هر منشأیتی علیت نیست (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۲، ص. ۳۳۲).

تأکید صدرا بر ملازمه میان علت و معلول، ناسازگار با تصریحاتش بر تحقق علیت در موطن تحلیل است. جانب‌داری از هر سو، ناقض رویکرد دیگر است. درحقیقت ما با یک ناسازگاری درون‌متنی مواجه‌ایم که در یک سوی آن عباراتی دال بر ملازمه «علیت» و «کثرت وجودی» است و در سوی دیگر عبارتی در نقض ملازمه وجود دارد.

در صورتی می‌توان این ناسازگاری درون‌متنی را برطرف ساخت که مدعی انقسام علیت به «خارجی» و «تحلیلی» شد و علیت ناسازگار با جهان‌بینی «وحدت‌شخصیه وجود» را «علیت خارجی» دانست؛ زیرا مستلزم تحقق علت و معلول به دو وجود مغایر است. در جایی هم که کثرت وجودی میان علت و معلول برقرار نیست، در صورت وجود رابطه توقف میان حیثیات اندماجی و شأنی، «علیت تحلیلی» متحقق است، که البته قابل انطباق با جهان‌بینی وحدت‌شخصیه وجود است، که از آن به «منشأیت» تعبیر می‌شود. انقسام علیت به خارجی و تحلیلی، توجه‌گر دو رویکرد پیش‌گفته است؛ به گونه‌ای که یکی ناقض دیگری نباشد. روشن است که اگر علیت کثرت وجودی را به دنبال دارد، مراد علیت خارجی است که مستلزم تغایر علت و معلول است و قابل جمع با منشأیت عرفانی

نیست؛ اما زمانی که چنین تلازمی در علیت محل تردید واقع می‌شود، مراد مطلق علیت است که مستلزم مطلق کثرت، اعم از خارجی و تحلیلی، است.

۲-۲. ادله حرکت جوهری

بازگشت رابطه تشائی به رابطه علی از رهگذر علیت تحلیلی، شبهاتی مبنی بر ناسازگای برخی از ادله حرکت جوهری را برطرف می‌سازد. با انکار علیت تحلیلی، نسبت برخی از ادله حرکت جوهری به یکدیگر پارادوکسیکال به نظر می‌آید. توضیح آن که در یکی از ادله اثبات حرکت جوهری، جوهر را علت عرض دانسته‌اند و از حرکت عرض به حرکت جوهر استناد کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص. ۱۰۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص. ۸۰۳-۸۰۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۷، ص. ۱۲۹). فیلسوفان، عرض و افعال آن را متوقف بر جوهر و تابع آن دانسته‌اند و جوهر را علت فاعلی عرض برشمرده‌اند که تنها با فرض علت متحرک، معلول به تحرك درمی‌آید (آشتیانی، ۱۳۶۷، ص. ۶۶۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ص. ۱۰۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۷، ص. ۱۲۸).

در استدلالی دیگر، عرض را شئی از شئون جوهر می‌دانند که به نفس جوهر موجود است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص. ۱۰۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص. ۸۰۸) و بر این اساس فرضی برای حرکت عرضی باقی نمی‌ماند؛ مگر آنکه از قبل جوهر متحرک در نظر گرفته شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص. ۹۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص. ۲۸۶؛ ج ۳، ص. ۸۰۸؛ طباطبایی، ۱۳۷۷، ص. ۱۲۹). شأن‌انگاری عرض به معنای خارج‌المحمول دانستن آن است که عارض و معروض به یک وجود متحقق‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص. ۲۸۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص. ۱۶۴).

در یک استدلال از رابطه علت و معلول و در دیگری از رابطه شأن و ذی‌شأن به اثبات حرکت جوهری مبادرت شده است. زمانی می‌توان این دو استدلال را صحیح و درعین حال سازگار دانست، که منشأیت را به علیت ارجاع داد و میانشان پیوند برقرار ساخت. پیوند این دو نوع رابطه تنها از رهگذر علیت تحلیلی میسر است؛ به این معنا که در منشأیت هرچند تغایر وجودی برقرار نیست، اما «شأن» بر «ذی‌شأن» توقف دارد و بیش

از این در «علیت تحلیلی» مراد نیست. در منشأیت و علیت تحلیلی، عینیت وجودی و توقف تحلیلی برقرار است؛ اما از آنجا که در گفتمان فیلسوفان، در علیت بیشتر بر «توقف» تأکید رفته است و در منشأیت بر «عینیت وجودی»، هریک از ادله مذکور، اثبات حرکت جوهری را از جهتی پررنگ می‌کند. در استدلال نخست، از جهت تابعیت و توقف عرض به جوهر، حرکت عرض تابع و متوقف بر حرکت جوهر است و تا جوهر متحرک نشود نگردد، عرض تحرک نمی‌یابد. در استدلال دوم، از آنجا که عرض از شئون و مراتب جوهر است و تغایر وجودی در میان نیست، فرض تحقق حرکت در عرض به معنای حرکت در جوهر است. با وجود این، با پذیرش علیت تحلیلی، پذیرش یک دلیل ناقض دیگری نیست؛ بلکه هر دو سازگار و همسو با دیگری‌اند.

۲-۳. توقف (تلازم اصطلاحی) ممتنعین (و واجبین) بالذات

از مسائل قابل تأمل در فلسفه ملاصدرا، توقف (تلازم اصطلاحی) میان دو ممتنع بالذات است. صدرا توقف ممتنع بالذات بر دیگر ممتنع بالذات را محال می‌داند و بر این باور است که همان‌طور که واجب بالذات وجوبش از غیر اعطا نمی‌شود، در ممتنع بالذات، «غیر» بخشنده امتناع نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۲۳۶ و ۳۸۳): «و كما أن الواجبین لو فرضنا لم یكونا متلازمین بل متصاحبین بحسب البخت و الاتفاق كذلك التلازم الاصطلاحی لا یكون بین ممتنعین بالذات؛ بل بین ممتنع بالذات و ممتنع بال غیر و هو لا محالة ممکن بالذات كما مر» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۲۳۷).

در اندیشه ملاصدرا، قول به «لزوم اصطلاحی» به معنای «علیت» است که «لازم» همان «معلول»، و «ملزوم» جزء «علت» نیست؛ اما در «لزوم غیر مصطلح»، علیت و معلولیت در کار نیست، که نمونه‌اش رابطه امکان و ماهیت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۱۶۳-۱۶۴). به همین سبب در تلازم اصطلاحی، به مانند علیت، یک طرف رابطه لزوماً «ممکن بالذات» است. دلیل این امر نیز روشن است: توقف به غیر، به معنای معلولیت است و مناط معلولیت احتیاج به غیر است و احتیاج به غیر تنها با امکان ذاتی سازگار است، و از آنجا

که امکان ذاتی قابل جمع با امتناع ذاتی نیست، دیگر نمی توان حکم به معلولیت «ممتنع بالذات» کرد و توقف (تلازم اصطلاحی) میان دو «ممتنع بالذات» برقرار کرد (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۳۸۳).

مخالفان امتناع توقف (و تلازم) ممتنعین بالذات، برای خود دلایلی دارند که پذیرش امتناع توقف را دشوار می کند. برخی از این دلایل را می توان در صفات سلبی حق تعالی و برقراری توقف و تلازم میان آنها جستجو کرد. در خداشناسی حکیمان مسلمان، حق تعالی واجد صفات سلبیه ممتنع الحصول است و این امتناع بالذات است؛ زیرا امتناع بالغیر به معنای امکان ذاتی است؛ حال آنکه حق تعالی فاقد صفات ممکنه است. از سوی دیگر تمامی فلاسفه، با واسطه قرار دادن یک صفت سلبی، به اثبات صفت سلبی دیگر مبادرت می ورزند که چنین اقدامی بهترین دلیل بر پذیرش علاقه لزومیه میان ممتنعین بالذات است (مصباح یزدی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص. ۱۴۰). علامه طباطبایی تلازم بیان شده میان صفات سلبی و ثبوتی حق تعالی را ناقض امتناع توقف (و تلازم) ممتنعین (و واجبین) بالذات نمی داند؛ زیرا همه این صفات در یک مصداق موجودند و تلازم و توقف صفات الهی بر یکدیگر صرفاً در حیطة مفاهیم است.

أجیب عنه بأن الصفات الممتنعة التي تنفيها البراهين الإنيية عن الواجب بالذات مرجعها جميعاً إلى نفي الوجوب الذاتي الذي هو عين الواجب بالذات، فهي واحدة بحسب المصداق المفروض لها، و إن تكثرت مفهوماً، كما أن الصفات الثبوتية التي للواجب بالذات هي عين الوجود البحت الواجب مصداقاً، و إن كانت متكثرة مفهوماً. فعدم الانفكاك بين هذه الصفات و السلوك البرهاني من بعضها إلى بعض لمكان وحدتها بحسب المصداق المفروض، و إن كان في صورة التلازم بينها بحسب المفهوم، كما أن الأمر في الصفات الثبوتية كذلك، و يعبر عنه بأن الصفات الذاتية كالوجوب الذاتي مثلاً بالذات و باقتضاء من الذات، و لا اقتضاء و لا عليية بين الشيء و نفسه. و هذا معنى ما قيل: إن الدليل على وجود الحق المبدع إنما يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللمّي (مصباح یزدی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص. ۱۴۲).



برای رفع نقض صفات سلبیه و ثبوتیه، مصباح یزدی در تعلیقه بر *نهایة الحکمه*، ماحصل جواب علامه طباطبایی را این چنین ارزیابی می‌کند: «محل البحث ما إذا كان أمور متعددة بالذات لكل واحد منها مصداقه المفروض، و ههنا ليس إلا مصداق واحد موجود تسلب عنه مفاهيم عدمية أو إمكانية بالضرورة» (مصباح یزدی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص. ۱۴۱-۱۴۲). وی به نحو تلویحی اشاره می‌کند که اگر میان ممتنعین بالذات (و واجبین بالذات) کثرت خارجی برقرار است، امکان طرح توقف و تلازم وجود ندارد؛ اما در جایی که سخن از تغایر مصداقی و وجودی نیست، توقف و تلازم امکان‌پذیر است. چرایی تأکید ملاصدرا بر نفی تلازم اصطلاحی بین ممتنعین بالذات، و نه هرگونه تلازمی، از کلام مصباح یزدی فهم می‌شود؛ زیرا تلازم اصطلاحی تنها و تنها میان دو مصداق و وجود خارجی برقرار می‌شود.

پذیرش تلازم و توقف میان ممتنعین و واجبین بالذات در کثرت تحلیلی و عدم پذیرش آن در کثرت خارجی، تفاوت‌هایی را در گستره علیت خارجی و تحلیلی رقم می‌زند. با عنایت به علیت تحلیلی، می‌توان مبنایی کلی عرضه داشت که در توضیح تلازم‌پذیری و تلازم‌ناپذیری ممتنعین بالذات یاری‌رسان شود. اختصاص بحث امتناع تلازم و توقف ممتنعین (و واجبین) بالذات به کثرت مصداقی و وجودی، از سوی حکیمانی چون ملاصدرا و علامه طباطبایی، نشان از امکان تحقق توقف (علیت) تحلیلی ممتنعین بالذات یا واجبین بالذات دارد. از این رو ورود علیت تحلیلی در رابطه‌ای که دو سوی آن ممتنع بالذات یا واجب بالذات است، امکان‌پذیر می‌شود، که خود از جمله وجوه تمایز علیت تحلیلی از علیت خارجی است. مسئله‌نا سازگاری «امتناع ذاتی» با «امکان ذاتی»، با تحقق رابطه علیت خارجی میان دو ممتنع بالذات یا دو واجب بالذات بیان می‌شود و

دلیلی که بر استحاله چنین تلازمی می‌آورند، برخاسته از علیت خارجی است، نه علیت تحلیلی.^۱

توجه و سازگاری رویکردهای متناقض ملاصدرا در باب استلزام ممتنعین بالذات، از رهگذر علیت تحلیلی امکان‌پذیر است. اگر ملاصدرا در موضوعی میان ممتنعین بالذات قائل به عدم استلزام می‌شود، زمانی است که فرض تحقق آن دو به معنای دو مصداق علی‌حده و مجزاست، و بالعکس، اگر در مواردی قول به تلازم میان ممتنعین یا واجبین بالذات دارد، سخن در ساحت تحلیل است. جالب توجه آنکه در میان حکما مشهور است که بین ممتنعین و واجبین بالذات مطلقاً هیچ علاقه لزومیه‌ای برقرار نیست؛ در صورتی که محل کلام ایشان قسم اول است و چنان‌که اشاره شد، مواضع فراوانی وجود دارد که تلازم میان ممتنعین و واجبین بالذات برقرار کرده‌اند.

علت این خطا بی‌توجهی به علیت تحلیلی، به‌عنوان قسمی از علیت در کنار علیت خارجی، است. التفات به علیت تحلیلی و احکام خاص آن، فلاسفه را از چنین اشتباهی بر حذر خواهد داشت. اینکه طرح تلازم علیت را به دنبال دارد، و اینکه مناط معلولیت را امکان می‌دانستند، آنها را از این طرز تلقی که اساساً علیت میان دو ممتنع بالذات و یا دو واجب بالذات برقرار شود، بر حذر می‌داشت؛ اما قول به علیت تحلیلی که معلولیت در آن لزوماً با امکان گره نخورده است، ما را به این نکته رهنمود می‌سازد که اساساً طرح تلازم میان ممتنعین و واجبین بالذات محذور عقلی به دنبال نخواهد داشت و پذیرش آن ناقض قاعده «لاتلازم من دون علیّه» نخواهد بود.

۳. اثبات وحدت شخصیه وجود

صدرا گاهی علیت را ملازم کثرت وجودی می‌انگارد، و بر این اساس طرح علیت در

۱. در مقاله «چیستی علیت تحلیلی: طرحی نو در انقسام علیت در فلسفه اسلامی» (مجله معرفت فلسفی شماره ۴۵)، به تفاوت‌های علیت خارجی و تحلیلی اشاره شده است که به‌منظور مطالعه بیشتر به آن ارجاع داده می‌شود (فیاضی و موسوی اعظم، ۱۳۹۳، ص. ۱۱-۲۹).

جهان‌بینی وحدت‌شخصیه وجود را بی‌اساس می‌نگرد. از سوی دیگر، او کثرت تحلیلی را در تحقق علیت امکان‌پذیر می‌داند، که به لحاظ هستی‌شناختی با جهان‌بینی وحدت‌شخصیه وجود سازگار است. با این حال رویکرد سومی در عبارات صدرا یافت می‌شود که نه تنها علیت را سازگار با علیت تحلیلی برمی‌شمارد، بلکه منحصر در آن می‌داند. در این رویکرد، علیت یک رابطه تحلیلی است؛ به این معنا که از حاق معنای علیت، تحلیلی بودن دریافت می‌شود و از این حیث، فقط فرض تحلیلی بودن علیت را می‌توان داشت و غیر از آن ناسازگای معنایی به دنبال خواهد داشت. مسئله‌ای که ما را به این چنین انگاره-ای می‌رساند، اثبات وحدت‌شخصیه وجود از رهگذر علیت است.

صدرالمتألهین در راستای برهانی‌سازی مبانی عرفان، دلایلی بر اثبات وحدت‌شخصیه وجود می‌آورد که مهم‌ترین آنها بر اساس جهان‌بینی اصالت وجودی و رابطه علیت میان موجودات بنا نهاده شده است. از نظر صدرا، یکی از راه‌های نیل به جهان‌بینی وحدت‌شخصیه وجود، واکاوی علیت در چارچوب اصالت وجود است. تبیین هستی-شناختی وجود معلول و ربط‌انگاری وجود آن، زمینه طرح وحدت‌شخصیه را فراهم می‌سازد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۵۳؛ ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۸۰).

با دقت نظر متوجه خواهیم شد که ربط‌انگاری وجود معلول، راهی جز تحلیلی‌انگاشتن علیت نمی‌گذارد. توضیح آنکه فلاسفه وجود ربطی (رابط) را وجود «فی‌غیره» می‌دانند که مفاد «کان ناقصه» است و معنای حرفی وجود است. در مقابل وجود ربطی، وجود محمولی را بیان می‌کنند که مفاد «کان تامه» و معنای اسمی وجود است (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص. ۲۴۰). تحلیل معنایی وجود ربطی (رابط)، امکان فرض استقلال وجودی را بر آن نخواهد گذاشت و مبتنی بر این نگرش، فرض استقلال معلول از علت، حتی به تحلیل عقلی، امکان‌پذیر نیست □ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۸۲). از این رو، ربط-انگاری معلول کثرت و مباینیت وجودی میان علت و معلول را محو می‌سازد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۵۳؛ ۱۳۸۸، ص. ۱۷۱؛ ۱۹۸۱، ج ۲، ص. ۲۹۹-۳۰۰).

نگریستن به معلول به عنوان «اثر»، «تابع»، «شأن»، «طور» و «جلوه» ای از علت، نفی وجود مستقل و متمایزش را به دنبال دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۵۳). صدرا با اتخاذ چنین روشی، نه تنها ملازمه علیت و کثرت وجودی را نفی می کند، بلکه خود علیت را راه و دلیلی بر نفی کثرت وجودی می داند. علیت، از رهگذر اصالت وجود، ختم به منشأیت می شود و این همان نگرشی است که صدرا به مدد آن در عقلانی کردن جهان بینی وحدت شخصیه وجود سعی می کوشد.

باید توجه داشت که ملاصدرا در این مقام، نفی علیت نکرده است، بلکه آن را مسیری برای اثبات مدعای خود قرار داده و از طریق آن، همه موجودات را روابط محضه نسبت به حق تعالی می داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۳۳۰). آنان که قول به علیت را مستلزم تمایز وجودی می بینند، در اثبات وحدت وجود از طریق علیت دچار مشکل می شوند. حصرگروی بر علیت خارجی روند استدلال را با اما و اگر مواجه می سازد؛ به این بیان که با حصرگروی بر علیت خارجی، مبدأ عزیمت برهان یادشده پذیرش مبانی تشکیک خاصی و استفاده از مبانی آن است؛ در حالی که درنهایت برهان به مرحله ای می رسد که مبانی و لوازم خودش، همچون علیت خارجی و تشکیک وجود، را نفی می کند. اگر میان علیت و تشأن هیچ گونه سازگاری ای نباشد، این پرسش پابرجاست که با برهانی مواجهیم که مقدماتش بر اساس رابطه علیت چیده شده، اما نتیجه اش ناقض و نافی چنین رابطه ای است.^۱

از این رو هرچند گاهی در حکمت متعالیه سخن از عدم کاربری علیت در هستی-شناسی وحدت شخصیه به میان می آید و یا در مواضع دیگر، سخن از توسع علیت در کثرت وجودی و تحلیلی است، اما رویکرد نهایی صدرا، حصرگروی بر علیت تحلیلی است و اینکه قول به کثرت وجودی علت و معلول یا برخاسته از اندیشه اصالت ماهوی و یا ناشی از عدم درک صحیح و دقیق معنای علیت است. تحلیل معنای علیت از منظر

۱. برخی از حصرگروان علیت خارجی، به اشکال یادشده آگاه بودند و به منظور پاسخ دهی به آن تلاش هایی کرده اند (ر.ک: یزدان پناه، ۱۳۸۸، ص. ۲۶۲-۲۶۳).

اصالت وجود، برآورنده حصرگروی علیت تحلیلی است که زمینه‌ساز اثبات اندیشه وحدت وجود می‌شود.

۴. نزاع معنوی فیلسوف و متکلم در مناط احتیاج به علت

از مصادیق علیت تحلیلی، علیت امکان برای احتیاج است؛ اما تحلیلی‌انگاری چنین رابطه‌ای و درک هستی‌شناسی تحلیل، کمک فراوانی در فهم صحیح چنین مبنایی در فلسفه اسلامی خواهد کرد. اهمیت و تأثیرگذاری چنین بحثی از رهگذر شناخت هستی‌شناسانه علیت تحلیلی میسر است. عدم آگاهی از چیستی و هستی علیت تحلیلی، برخی را به خلط چنین علیتی با علیت ذهنی دچار ساخته است. ذهنی‌انگاشتن چنین بحثی القاکننده این انگاره است که اساساً نزاع فیلسوف و متکلم در باب ملاک احتیاج به علت، صرفاً «لفظی» است. مغایرت علیت ذهنی و تحلیلی و رد انگاره یادشده، تقسیم‌بندی دقیق معنای علیت را می‌طلبد.

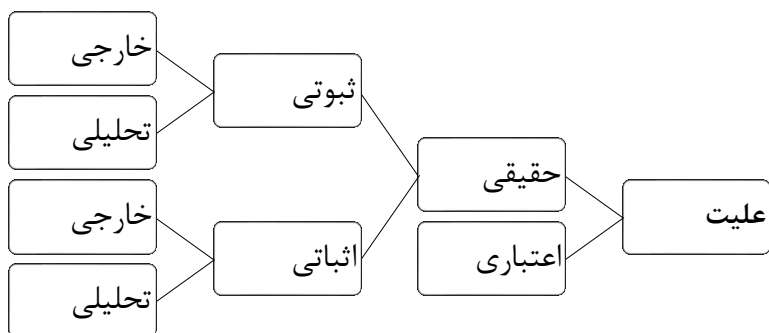
با طرح علیت تحلیلی به عنوان قسمی نو از علیت در کنار علیت خارجی، تقسیم‌بندی‌های نوینی از علیت ظهور می‌یابد. با این حال نمونه‌ای بیان می‌شود که در آن، با انقسام علیت به حقیقی و اعتباری، علیت خارجی و تحلیلی در آنها گنجانده می‌شود و اقسام نوینی را پیش می‌نهد. به منظور تبیین تقسیم‌بندی یادشده، تأمل مختصری در چیستی علیت، ضروری است. همان‌طور که گذشت، علیت «رابطه توقف دو مصداق/ موجود/ معنا» است و چنین تعریفی قابل صدق بر کثرت خارجی و تحلیلی است. گاهی دو مصداق/ موجود/ معنا، خارج از اعتبار معتبر تحقق دارد و ذهن در تحقق طرفین علیت مدخلیتی ندارد؛ در آن صورت رابطه علیت و توقف میان طرفین نیز، چون فرع تحقق طرفین است، حقیقی است. بالعکس، اگر دو مصداق/ موجود/ معنا منوط به اعتبار معتبر و متحقق به آن باشد، در آن صورت با علیت اعتباری مواجهیم.

عالم حقیقت به برون‌ذهنی و درون‌ذهنی تقسیم می‌شود. عالم برون‌ذهنی را مقام ثبوت و عالم درون‌ذهنی را مقام اثبات می‌نامند. از آنجا که معلومات و ادراکات ذهنی

موجوداتی اند که به ذهن عالم متحقق هستند، مصداق حقیقی در ساحت ذهن دارند و اگر رابطه توقف در آن ساحت برقرار شود، از جمله مصادیق علیت حقیقی محسوب می‌شوند. چون اعتبار قابل تفکیک به ثبوتی و اثباتی نیست، فرض علیت اعتباری نیز قابل تقسیم به ثبوتی و اثباتی نیست؛ لذا علیت به سه قسم علیت حقیقی ثبوتی، علیت حقیقی اثباتی و علیت اعتباری تقسیم می‌شود، که با تقسیم هر کدام به خارجی و تحلیلی، اقسام به شش می‌رسد.

نمونه علیت حقیقی ثبوتی خارجی علیت حق تعالی برای موجودات (بر مبنای کثرت حقیقی موجودات) است و مثال علیت حقیقی ثبوتی تحلیلی علیت امکان برای احتیاج، بنا بر نظر قاطبه فلاسفه، و علیت جوهر برای عرض در حکمت متعالیه. به نظر می‌رسد تصریح صدرا بر علیت فصل برای جنس، صورت بر ماده و حرکت برای زمان، از مصادیق علیت حقیقی ثبوتی تحلیلی است.

اگر بخواهیم علیت در مقام اثبات را خارجی و یا تحلیلی بدانیم، منوط به مبنایی است که در باب «علم» اتخاذ می‌شود. مشائیان قائل به انفکاک وجودی معلومات اند و علم به متعلق را وجوداً غیر از علم به متعلق دیگر می‌دانند. در این صورت علیت کبری و صغری (و بالطبع «حد اوسط») برای «نتیجه» تحلیلی نخواهد بود؛ زیرا علت و معلول مغایرت و کثرت وجودی دارند. در این صورت صغری، به عنوان یک علت ناقصه، در کنار کبری، به عنوان علت ناقصه دیگر، منجر به تحقق نتیجه می‌شوند؛ اما بر مبنای حکمت متعالیه که قائل به اتحاد عقل، عاقل و معقول است، دیگر نمی‌توان قائل به انفکاک وجودی معلومات شد؛ بلکه تمام معلومات به نفس وجود عالم موجود است، و «کبری» و «صغری» (و بالطبع «حد اوسط») هر چند علیت برای حصول «نتیجه» اند، اما هر دو به وجود نفس عالم متحقق‌اند. بنابراین علیت حقیقی اثباتی خارجی مانند علیت «کبری» و «صغری» برای «نتیجه» است (البته بر مبنای مشائیان) و اگر علیت «کبری» و «صغری» برای «نتیجه» از منظر حکمت متعالیه نگریسته شود، علیت حقیقی اثباتی تحلیلی است.



ارائه چنین تقسیمی از علیت، در تبیین و توضیح بسیاری از مسائل یاری‌رسان است و در رفع بسیاری از چالش‌ها و ابهامات نقش‌آفرین است. برشماری مصادیق علیت تحلیلی و تمایز آن از «علیت اعتباری» و «علیت اثباتی» در این تقسیم‌بندی و امکان وقوع علیت تحلیلی در مقام ثبوت و اثبات، مانع از تحویل و تقلیل آن به ساحت اثبات می‌شود. انحصار علیت تحلیلی در علیت اثباتی، مغالطه‌ها و خلط‌هایی در حوزه فلسفه‌ورزی به دنبال دارد که برای نمونه می‌توان به نزاع متکلم و فیلسوف در باب ملاک احتیاج به علت اشاره کرد.

سعدالدین تفتازانی در شرح مقاصد چنین نزاعی را لفظی می‌پندارد و کلام هر دو طرف را آمیخته به مغالطه می‌داند. از نظر تفتازانی چون سخن در علت خارجی (ثبوتی) نیست، بلکه محل کلام در علیت ذهنی است، امکان و حدوث، هر دو، قابلیت سببیت و علیت را دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص. ۲۱۵). جوادی آملی با عنایت به این که بحث از سبب حاجت به علیت، سبب در مقام اثبات و واسطه در تصدیق نیست، به نقد دیدگاه تفتازانی می‌پردازد.

دلیل گفتار فوق که سبب استناد مغالطه به طرفین نزاع شده است، این است که تمایز بین سه مقام [ثبوت، اثبات و تحلیل]^۱ بر ایشان مخفی مانده است. اگر بین

^۱ البته چنان که در عبارت یادشده آمد، ایشان صراحتاً به ذکر مقام تحلیل و تمایز آن از مقام ثبوت و اثبات نپرداخته است؛ با این حال از فحوای کلامشان چنین استنباطی معقول و موجه است.

سه مقام مذکور تفکیک شود، دانسته خواهد شد که در تحلیل ذهنی، برای «امکان» جایگاهی مشخص است، به گونه‌ای که اگر «حدوث» در آن جایگاه قرار گیرد، نتیجه‌ای جز دور مضمّر نخواهد داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص. ۲۱۵).

جوادی آملی بر این باور است که وقتی فلاسفه و متکلمان سخن از علت احتیاج معلول به میان می‌آورند، ناظر به مقام ثبوت است؛ با این حال چنین علیتی غیر از علیت متعارف خارجی است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص. ۲۱۴). تبیین علیت امکان برای احتیاج، به عنوان یک علیت ثبوتی، و تمایز ساحت آن از علیت خارجی و ذهنی و اعتباری، در روشن‌سازی مراد و منظور فلاسفه بسیار راه‌گشاست. بر مبنای این تقسیم‌بندی، علیت تحلیلی امکان طرح در سه ساحت ثبوت، اثبات و اعتبار را دارد. با گنجاندن علیت امکان و حدوث برای احتیاج، در ساحت ثبوت، مقام بحث امری خارج از ذهن تعریف می‌شود که عدم التفات به آن منجر به کج‌اندیشی بزرگانی چون تفتازانی شده است.

۵. نتیجه‌گیری

هرچند فلاسفه علیت تحلیلی را ناخودآگاه پذیرفته‌اند، با این حال این قسم از علیت مغفول واقع شده است. کارکردهای فراوان علیت تحلیلی، اهمیت بحث از آن را بیش از پیش نمایان می‌سازد. کارکردهای هستی‌شناختی علیت تحلیلی عبارت‌اند از:

نخست، علیت وجود برای ماهیات، حیثیات اندماجی و شأنی. وجود، نقش وساطت در تحقق ماهیت، معقولات ثانی فلسفی و شئون وجودی دارد. تحقق این سنخ از مفاهیم، منجر به کثرت در متن واقع نمی‌شود. با پذیرش علیت تحلیلی، لزومی در تغایر واسطه‌تعلیلی از موضوع خود وجود ندارد و از این حیث وجود می‌تواند نقش علیت در معانی تحلیلی، اعم از ماهیات، حیثیات اندماجی و شأنی، داشته باشد. از این حیث واسطه‌ثبوتی وجود برای ماهیات، معانی اندماجی و شأنی معنادار می‌شود و زمینه‌ساز اتصاف حقیقی‌شان به موجودیت می‌گردد.

دوم، تناقض‌زدایی درون‌متنی برخی دیدگاه‌های متناقض درون‌سیستمی، از رهگذر علیت تحلیلی سازگار به نظر می‌آید؛ مسائلی چون کثرت علی و معلولی، توقف یا عدم توقف ممتنعین (واجبین) بالذات و ادله‌ی اثبات حرکت جوهری، از جمله نمونه‌هایی است که با تمسک به علیت تحلیلی قابل جمع و آشتی‌اند.

سوم، اثبات وحدت شخصیه وجود. نگرستن به معلول به عنوان «اثر»، «تابع»، «شأن»، «طور» و «جلوه»‌ای از علت، نفی وجود مستقل و متمایزش را به دنبال دارد. صدرا با اتخاذ چنین روشی، نه تنها ملازمه علیت و کثرت وجودی را نفی می‌کند، بلکه خود علیت را راه و دلیلی بر نفی کثرت وجودی می‌داند. در اندیشه ملاصدرا علیت از رهگذر اصالت وجود، ختم به منشأیت می‌شود و این همان نگرشی است که صدرا به مدد آن در عقلانی‌کردن جهان‌بینی وحدت شخصیه وجود می‌کوشد. تحلیل معنایی وجود ربطی (رابط)، امکان فرض استقلال وجودی برای معلول نمی‌گذارد و مبتنی بر این نگرش، فرض استقلال معلول از علت، حتی به تحلیل عقل، امکان‌پذیر نیست. بنابراین از نگاه ملاصدرا، تحلیل معنای علیت از منظر اصالت وجود، برآورنده حصرگروی علیت تحلیلی است و مأمنی برای علیت خارجی باقی نمی‌گذارد.

چهارم، نزاع فیلسوف و متکلم در ملاک احتیاج معلول به علت. بزرگانی چون تفتازانی، با درهم‌آمیزی علیت تحلیلی و علیت اثباتی، اختلاف نظر فیلسوف و متکلم در علیت «امکان» و «حدوث» برای «احتیاج» را صرفاً لفظی به نظر می‌آورند. تفکیک علیت تحلیلی از علیت اعتباری و علیت ذهنی (اثباتی)، بر اساس مدل جدیدی از تقسیم‌بندی علیت، در توضیح مغالطه تفتازانی و نقد آن ضروری به نظر می‌رسد.

منابع

- ابن سینا، (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، تحقیق عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- _____ (۱۴۰۴). *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی. (بی جا): مکتبه الإعلام الإسلامی.
- آشتیانی، میرزا مهدی. (۱۳۶۷). *تعلیقه بر شرح منظومه سبزواری*. تهران: انتشارات دانشگاه.
- بهشتی، احمد. (۱۳۷۹). *نفی برهان از واجب الوجود*. مجله تخصصی کلام اسلامی، سال نهم، شماره ۳۳، بهار.
- تهانوی، محمدعلی. (۱۹۹۶). *موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، ج ۲. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). *رحیق مختوم*، ۱۰ ج. قم: مرکز نشر اسراء.
- حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۲۷). *کشف المراد*، تصحیح حسن زاده آملی. قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ یازدهم.
- حیدری، سید کمال. (۱۴۳۰). *شرح نهایه الحکمة الالهیات بالمعنی الأخصّ*، تقریر شیخ علی حمود العبادی، ج اول. قم: دار فراقه للطباعه و النشر، چاپ اول.
- رازی، قطب الدین. (۱۳۷۵). *المحاکمات بین شرحی الاشارات*. قم: نشر البلاغ، چاپ اول.
- رازی، فخرالدین. (۱۴۲۰). *تفسیر مفاتیح الغیب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- سبزواری، ملا هادی. (۱۳۷۹). *شرح المنظومه*، ۵ ج. تهران: نشر ناب، چاپ اول.
- _____ (۱۹۸۱ م). *تعلیقه بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. بیروت: دار احیاء التراث.

- شیرازی، قطب‌الدین. (۱۳۶۹). *دره التاج*، تصحیح سید محمد مشکوة. تهران: انتشارات حکمت، چاپ سوم.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۷). *بداية الحکمة*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- _____ . (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین قم.
- _____ . (۱۳۸۶). *نهایة الحکمة*، به همراه تعلیقات غلامرضا فیاضی، ج اول. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی- پژوهشی قم.
- طوسی، نصیرالدین. (۱۳۷۵). *شرح‌الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، ۳ ج. قم: نشر البلاغة.
- فرامرز قراملکی، احد. (۱۳۸۸). *روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- فیاضی، غلامرضا. (۱۳۸۶). *تعلیقات بر نهایة الحکمة*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی- پژوهشی قم.
- _____ . (۱۳۸۷). *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
- فیاضی، غلامرضا؛ موسوی اعظمی، سید مصطفی. (۱۳۹۳). *چیستی علیت تحلیلی؛ طرحی نو از انقسام علیت در فلسفه اسلامی*، *مجله معرفت فلسفی*، شماره ۴۵.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۶۳). *تعلیقه بر نهایة الحکمة*، ۲ ج. قم: انتشارات الزهراء.
- _____ . (۱۳۸۳). *آموزش فلسفه*. تهران: نشر بین‌الملل، وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ ششم.
- مظفر، محمدرضا. (۱۴۱۳). *الفلسفة الإسلامیة*، به کوشش محمدتقی طباطبایی تبریزی. مؤسسه دارالکتب، چاپ اول.
- ملاصدرا. (۱۳۶۳). *المشاعر*، تصحیح هنری کرین. تهران: کتابخانه طهوری.



- _____ . (۱۳۸۸). الشواهد الربوبية في المنهاج السلوكية، مقدمه و تصحيح و تعليق سيد جلال الدين آشتياني. قم: بوستان كتاب.
- _____ . (۱۹۸۱). الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ۹ ج. بيروت: دار - احياء التراث، چاپ سوم.
- _____ . (بی تا). العاشية على الالهيات. قم: انتشارات بيدار.
- موسوی اعظم، سيد مصطفی. (۱۳۹۵ الف). معناشناسی، هستی شناسی و گستره کثرت تحلیلی در حکمت متعالیه، مجله پژوهش های هستی شناختی. شماره نهم، بهار و تابستان.
- _____ . (۱۳۹۵ ب). کارکردهای علیت تحلیلی در برهان. مجله معرفت فلسفی. شماره ۵۴، زمستان.
- _____ ؛ ابراهیمی، حسن؛ کشفی، عبدالرسول. (۱۳۹۳). علیت تحلیلی و کاربردهای آن در حکمت متعالیه. مجله حکمت صدرایی. شماره دوم، بهار و تابستان.
- یزدان پناه، یدالله. (۱۳۸۸). مبانی و اصول عرفان نظری. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.