

اصل علیت و جایگاه آن در فلسفه‌ی ابن سینا و حکمت صدرایی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۰۱

کوکب دارابی^۱
حامد علیزاده^۲
اعظم سادات پیش‌بین^۳

چکیده

مسئله‌ی علیت و پرسش از چرایی امور جزو نخستین مسائلی است که ذهن هر متفکری را به تأمل واداشته‌است. ابن سینا و ملاصدرا، به‌عنوان دو فیلسوف ملتزم به اصل علیت، به‌طور مبسوط به این مسئله پرداخته‌اند. ابن سینا مطابق نظام فکری و مبانی فلسفی خود اصل علیت را توجیه و تبیین می‌کند. علیت در نگاه وی فرع بر پذیرش کثرت و تباین پدیده‌ها با یکدیگر است؛ یعنی علت و معلول هر یک دارای وجودی مستقل^۱ اند؛ زیرا از نظر وی حقیقت معلول وجود رابطی و از نوع اضافه‌ی مقولی است؛ درمقابل ملاصدرا با استفاده از مبانی حکمت متعالیه، با گذر از تشکیک وجود و برهانی نمودن نظریه‌ی وحدت شخصی وجود، و با تحلیلی نو از اصل علیت، نظام تجلی و ظهور را جایگزین می‌نماید، حقیقت معلول را وجود رابط و از نوع اضافه‌ی اشراقی قلمداد می‌کند و آن را جلوه و شأنی از شئون علت می‌داند و برای آن هویتی جز مظهریت و فقر ذاتی و عین‌الربط بودن به علت حقیقی - که عین غنا و بساطت است - قائل نمی‌شود؛ بنابراین رابطه‌ی خداوند با عالم هستی، از رابطه‌ی علت و معلول، به رابطه‌ی ظاهر و مظهر تبدیل می‌شود. وی با سلب کثرات و معالیل از حقیقت وجود، برای توجیه کثرات عالم و نادیده‌نپنداشتن اصل علیت^۲ «کثرت ظهوری» را جایگزین «کثرت وجودی» نموده‌است.

واژگان کلیدی: ابن سینا، ملاصدرا، علیت، امکان ماهوی، امکان فقری، وحدت شخصی وجود، تجلی.

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران، مازندران، ایران (نویسنده مسئول). k.darabi@umz.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. d.alizadeh63@gmail.com

۳. استادیار گروه آموزش فلسفه و منطق، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. aspishbin@cfu.ac.ir

مقدمه

مسئله‌ی علیت یکی از اصول بنیادی و اثرگذار بر زندگی انسان است که قدمتی به قدمت تاریخ اندیشه‌ی بشری دارد؛ تاجایی که معتقدین به اصل علیت انکار آن را مساوی با انکار همه‌ی اصول و حقایق حاکم بر نظام هستی دانسته‌اند. این مسئله جزء نخستین و بنیادی‌ترین مسائلی است که همواره ذهن پرسشگر فیلسوفان را به خود معطوف نموده و منشأ چالش‌ها و طرح مباحث بسیاری میان آن‌ها گشته‌است؛ زیرا شناخت ما از پدیده‌ها و همچنین امکان گفت‌وگو در مورد مسائل مختلف در گرو پذیرش این اصل است؛ به‌همین دلیل برخی اصل علیت را اولین مسئله‌ی فلسفی تاریخ تفکر بشر محسوب نموده‌اند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص. ۳۰۰).

ابن‌سینا، رئیس فلاسفه‌ی مشاء عالم اسلام، و ملاصدرا، مؤسس نظام فکری حکمت متعالیه - که هر دو از معتقدان به این اصل اند- در آثار خود به‌طور خاص به این اصل پرداخته‌اند. باینکه آثار متعددی در این زمینه وجود دارد، وجه تمایز مقاله‌ی حاضر با سایر آثار موجود بررسی مبانی فلسفی دو فیلسوف بزرگ در مسئله‌ی علیت است؛ برای نمونه مقاله‌ی «تبیین علیت در نظام فلسفی سینوی و صدرایی» (سپهوند و دیگران، ۱۳۹۹، صص. ۲۱-۱) - که به‌نسبت سایر آثار موجود، در عنوان با مقاله‌ی حاضر مشترک است- بررسی محققان را درباره‌ی اصل علیت از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا نشان می‌دهد و توضیح می‌دهد که قاعده‌ی سنخیت علت و معلول در دو سطح میانه و بیشینه قابل تبیین است. معنای «میانه» بر پایه‌ی مکاتب فلسفی پیش از حکمت متعالیه توضیح داده می‌شود؛ درحالی که معنای «بیشینه» مبتنی بر اصول ویژه‌ی حکمت متعالیه، مانند اصالت وجود و تشکیک وجود، بیان می‌شود. نگاه نویسندگان مقاله‌ی مذکور و جهات مورد بحث ایشان با مقاله‌ی حاضر کاملاً متفاوت است. سؤال اصلی نوشتار حاضر این است که باتوجه به مبانی فلسفی ابن‌سینا و ملاصدرا چه تفسیری از علیت می‌توان ارائه داد؛ بنابراین در ابتدا دیدگاه ابن‌سینا را باتوجه به مبانی خاص فلسفی‌اش تبیین کرده و سپس به تبیین دیدگاه ملاصدرا و ارائه‌ی رأی نهایی او بر مبنای وحدت شخصی وجود پرداخته‌ایم.

وجه نوآوری پژوهش حاضر توجه به تفاوت نگاه ابن‌سینا و ملاصدرا به مسئله‌ی علیت و لوازم و نتایج ناشی از این مسئله است. در این مقاله بیان شده‌است که علیت در نگاه ابن‌سینا

فرع بر پذیرش کثرت پدیده‌ها و تباین آن‌ها با یکدیگر و وجود استقلالی داشتن علت و معلول است؛ زیرا از دیدگاه ابن‌سینا حقیقت معلول «وجود رابطی» و از نوع «اضافه‌ی مقولی» است. ملاصدرا با مبانی خاص فلسفه‌ی خود، تفسیری متفاوت از مشائون در مورد علیت ارائه می‌دهد و با گذر از تشکیک وجود و برهانی نمودن نظریه‌ی وحدت شخصی وجود، علیت را به تجلی و ظهور تفسیر می‌کند و «کثرت ظهوری» را جایگزین «کثرت وجودی» می‌نماید. براساس این تفسیر، حقیقت معلول وجود رابط و از نوع اضافه‌ی اشراقی است و دوگانگی و جدایی میان علت و معلول وجود ندارد؛ بنابراین مسائلی مثل حدوث و قدم عالم و نیازمندی معلول به علت در پیدایش و بقا و مسائل دیگر این‌چنینی حل می‌گردد؛ زیرا همه‌ی این چالش‌ها مبتنی بر جدایی علت و معلول بوده که نظام تجلی و ظهور صدرایی مبری از این جدایی و مفارقت است.

۱. تعریف علیت از دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا (۱۳۶۴) با توجه به مبانی فلسفی خود، «علیت» را این‌گونه تعریف می‌نماید: «هر وجود ذاتی که هستی ذاتی دیگری را به‌شکلی بالفعل از خود بیرون آورده باشد، بدون آنکه وجود بالفعل علت و وابسته به وجود بالفعل معلول باشد.» (ص. ۵۱۸). وی در الهیات نجات نیز «علت» را این‌چنین تعریف می‌کند: «هر چیزی که وجود آن یا از ذات خودش کامل شده باشد یا از جانب دیگری، و در نتیجه چیزی دیگر از آن پدیدآمده و به آن متکی باشد.» (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص. ۵۱۸).

۲. اقسام علل از دیدگاه ابن‌سینا

۱-۲. علل وجود و ماهیت

مبحث علل اربعه (مادی، صوری، غایی و فاعلی) برای نخستین بار توسط ارسطو (۱۳۸۵) مطرح شد (ص. ۱۹۴) و ابن‌سینا نیز این تقسیم‌بندی را قبول کرد. در دیدگاه ابن‌سینا به‌جز خداوند متعال، هر موجودی ذاتاً امکان وجود دارد؛ بنابراین وجوب وجود خود را از دیگری کسب می‌کند و به او وابسته است. این موضوع از دیدگاه ابن‌سینا نشان می‌دهد که علیت رابطه‌ای حقیقی و هستی‌بخش میان دو چیز است، نه صرفاً رابطه‌ای خارجی یا تصویری ذهنی؛ حتی نمی‌توان علیت را تنها به‌عنوان زمینه‌سازی برای وجود در نظر گرفت؛ بر همین اساس ابن‌سینا در نخستین تقسیم‌بندی خود علل را به «علل

وجود» و «علل ماهیت» تفکیک می‌کند. از آنجایی که هریک از این دو گروه نیز به دو نوع تقسیم می‌شوند، در مجموع چهار نوع علت شناخته شده‌اند: علل مادی و صوری که مربوط به ماهیت اند و علل فاعلی و غایی که به وجود مرتبط اند. علل فاعلی و غایی به اصطلاح «علل خارجی» نامیده می‌شوند و علل مادی و صوری، «علل داخلی» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۶۶).

۲-۲. علت تامه و ناقصه

بوعلی (۱۳۶۴) در یکی از تقسیم‌بندی‌های خود، علت را به دو نوع تامه و ناقصه دسته‌بندی می‌کند. «علت تامه» علتی است که برای تحقق معلول نیازی به همراهی عوامل دیگر ندارد؛ درحالی‌که «علت ناقصه» تنها در صورتی می‌تواند به ایجاد معلول منجر شود که با عوامل دیگری همراه باشد (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، صص. ۱۹۵-۱۹۴). به بیان دیگر وجود علت تامه ضرورتاً مستلزم وجود معلول است؛ اما وجود علت ناقصه لزوماً مستلزم تحقق معلول نیست؛ بلکه تنها نبود آن به نبود معلول می‌انجامد.

۳. مبانی ابن‌سینا در مسئله‌ی علیت

ابن‌سینا در طرح‌ریزی آراء فلسفی خود از روشی نظام‌مند و دقیق بهره‌می‌جوید. به این صورت که پیش از بیان دیدگاه خود در هر مسئله، ابتدا مبانی و مقدماتی را که در حکم پایه‌ها و ارکان آن مسئله اند، طرح می‌کند و در مرحله‌ی بعد، دیدگاه نهایی خود را با تکیه بر آن مبانی و مقدمات بیان می‌نماید. مسئله‌ی علیت نیز چنین است و فهم درست آن در گرو فهم درست مبانی و مقدمات آن است؛ لذا در ادامه به بیان این مبانی و اصول می‌پردازیم.

۳-۱. تمایز میان وجود و ماهیت

به نظر نگارندگان تمایز وجود از ماهیت لزوماً به معنای اثبات اصالت وجود یا ماهیت نیست؛ زیرا طبق نظر مشهور کسانانی مانند شیخ اشراق باینکه اصالت ماهوی اند، مفهوم «وجود» را غیر از «ماهیت» می‌دانند (سهروردی، ۱۳۸۵، ص. ۳۴۸). با نگاه به ارتباط بحث تمایز وجود و ماهیت با اصالت وجود یا ماهیت، از آنجایی که اساساً بحث اصالت وجود یا ماهیت برای ابن‌سینا مطرح نبوده، به‌طور مستقل و مشخص به آن نپرداخته و ارتباط آن‌ها به‌خوبی

تبيين نشده‌است؛ با این حال می‌توان در آثار ایشان شواهدی پیدانمود که بر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت اشاره داشته‌باشد.^۱

نگارندگان در این مقاله مواضع ابن‌سینا را با نگاه اصالت وجودی دنبال می‌کنند. مسئله‌ی تمایز وجود و ماهیت، با مبحث علیت ارتباطی تنگاتنگ دارد. ابن‌سینا (۱۳۳۹) میان هستی و چیستی تمایز قائل شده و معتقد است که هرگاه انسان درباره‌ی چیزی تأمل کند، می‌تواند در ذهن میان دو جنبه از آن تفکیک نماید: نخست، ماهیت که شامل تمام آن چیزهایی است که در پاسخ به پرسش از «چیستی» یک شیء ارائه می‌شود و دوم، وجود. در قلمرو ذهن ماهیت از وجود مستقل است؛ به این معنا که امکان دارد درباره‌ی ماهیت یک شیء بیندیشیم، بی‌آنکه توجهی به وجود یا عدم وجود آن داشته‌باشیم. بیان وی در نمط چهارم کتاب «اشارات و تنبیهات» در این خصوص چنین است:

گاهی چنین می‌نماید که مفهوم مثلث را به روشنی درک می‌کنی، اما در عین حال درباره‌ی وجود خارجی آن دچار تردید می‌شوی؛ نمی‌دانی که آیا در جهان بیرونی واقعاً وجود دارد یا خیر. این تردید زمانی به ذهن تو خطور می‌کند که تصور مثلث در ذهن شکل گرفته و متوجه شده‌ای که از ترکیب خط و سطح ساخته شده‌است، در حالی که همچنان وجود خارجی آن به‌طور قطع ثابت نشده‌است (ص. ۱۰۵).

وی در بخش *الهیات شفا* یادآوری می‌کند که هر موجودی دارای حقیقتی ویژه است که ماهیت همان موجود را تشکیل می‌دهد. این حقیقت خاص، از وجودی که به منزله‌ی تحقق خارجی آن محسوب می‌شود، متمایز است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص. ۳۱). چنین مغایرتی اساس نظریه‌ی آفرینش نزد ابن‌سینا است (ایزوتسو، ۱۳۵۹، صص. ۶۴-۵۹)؛ زیرا هدف ابن‌سینا در مابعدالطبیعه تبیین ویژگی امکانی جهان و نشان دادن تعلق تمامی موجودات به ذات الهی است (نصر، ۱۳۵۲، ص. ۳۲).

۱. أن یعلم أن الوجود فی ذوات الوجود غیر مختلف بالنوع، بل إن كان اختلاف فبالتأکد و الضعف، و إنما تختلف ماهیات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع، و ما یلبسها من الوجود غیر مختلف النوع، فإن الإنسان یخالف الفرس بالنوع لأجل ماهیته لا وجوده (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص. ۴۱).

ابن‌سینا (۱۳۳۹) موجودات را به دو دسته تقسیم می‌کند: الف) واجب‌الوجود که هستی آن ذاتاً ضروری است؛ ب) ممکن‌الوجود که فی‌حد ذاته نه وجودش ضرورت دارد و نه عدمش؛ به عبارت دیگر نسبت آن به وجود و عدم برابر است. در این تقسیم‌بندی ابن‌سینا وجود را فی‌نفسه و بدون وابستگی به عوامل دیگر به عنوان مَقَسَم در نظر گرفته است؛ زیرا هرآنچه موجود است، نمی‌تواند ممتنع‌الوجود باشد؛ بنابراین هر موجود در ذات خود یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود (ص. ۱۰۶).

عالم به لحاظ ماهیت خود ممکن‌الوجود بالذات است و از نظر وجودی به واسطه‌ی فاعل واجب‌الوجود بالغیر محسوب می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۳). ابن‌سینا (۱۳۷۹) بر مبنای نتایج منبعث از این بحث، امکان را به عنوان معیار نیازمندی معلول به علت جایگزین حدوث کرد. او همچنین به اثبات حدوث ذاتی ممکنات پرداخت و توضیح داد که تفاوت میان علت و معلول در این است که معلول در مقایسه با علت دارای حدوث ذاتی است (ص. ۵۲۲).

۲-۳. امکان ماهوی؛ ملاک نیازمندی معلول به علت

ابن‌سینا (۱۴۰۴) با بهره‌گیری از تمایز میان وجود و ماهیت و همچنین تقسیم موجودات به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود، به تبیین این اصل می‌پردازد. از نظر وی هر موجودی یا ممکن‌الوجود است یا واجب‌الوجود. واجب‌الوجود بالذات از تمامی جهات واجب‌الوجود است و ذات آن از هرگونه نیاز یا وابستگی کاملاً مبراً است. در مقابل حقیقت ممکن‌الوجود به تنهایی و بدون ملاحظه‌ی غیر فاقد وجود است؛ بنابراین برای تحقق و ثبوت خود نیازمند غیر است؛ بر همین اساس می‌توان گفت که احتیاج به غیر در حقیقت ممکن‌الوجود نهفته است؛ در نتیجه هر ممکن‌الوجودی معلول است؛ به همین دلیل حوزه‌ی معلولیت منحصر به ممکن‌الوجودها است (صص. ۳۸-۳۷).

درواقع ابن‌سینا (۱۳۳۹) برای یافتن معیار نیازمندی معلول به علت، مفهوم ممکن‌الوجود را به جنبه‌های اصلی و عناصر سازنده‌اش، یعنی وجود، عدم و وجود پس از عدم (حدوث)، تحلیل نموده و هر یک از این مؤلفه‌ها را به تفکیک بررسی کرده است. به باور او عدم به فاعل مرتبط نیست؛ زیرا نیستی محض است و مسبوقیت هر پدیده به عدم نیز به فقدان علت آن بازمی‌گردد و ارتباطی با حدوث ندارد (ص. ۱۱۲). وجود پس از عدم (حدوث) نیز نمی‌تواند به فاعل نسبت داده شود؛ زیرا حدوث ویژگی موجودی است که ابتدا معدوم بوده و سپس پا

به عرصه‌ی وجود گذاشته‌است. این ویژگی برای چنین موجودی امری اجتناب‌ناپذیر و ضروری است؛ بنابراین وقتی فاعل در تحقق یا عدم چنین پدیده‌ای نقش ندارد، باید وجود را عنصر اصلی ارتباط و انتساب موجود به فاعل در نظر گرفت. این موجود یا وجودی است که استقلال و وجوب ذاتی ندارد (واجب بالغیر)، یا وجودی است که به لحاظ زمانی مسبوق به عدم است و حادث زمانی (ابن‌سینا، ۱۳۳۹، ص. ۱۱۲).

موجود متصف به وجوب بالغیر به لحاظ معنا گسترده‌تر از موجودی است که مسبوق به نیستی (حادث زمانی) است؛ زیرا موجود در معنای نخستین، هم شامل حوادث و هم برخی مجردات می‌شود؛ درحالی‌که در معنای دوم تنها به موجودات حادث محدود می‌گردد. ازطرفی هرگاه یک معنا بر دو مفهوم اعمّ و اخص حمل‌شود، آن معنا ابتدا و بالذات بر اعم صادق است و سپس و بالعرض بر اخص حمل‌می‌شود؛ بنابراین از آنجاکه امکان به لحاظ مفهوم گسترده‌تر از حدوث است، این وابستگی به امکان باز می‌گردد، نه به حدوث (ابن‌سینا، ۱۳۳۹، صص. ۱۱۲-۱۱۳)؛ با این تفاسیر ابن‌سینا (۱۳۳۹) «وابستگی به غیر» را وصف ذاتی موجود ممکن‌الذات می‌داند و به این طریق است که صفت «حدوث» را بر یک شیء قابل انتساب قلمداد می‌کند؛ به عبارت دیگر آنچه وابستگی را تبیین می‌کند، همان امکان بالذات و وجوب بالغیر است (ص. ۱۱۳).

به باور او ویژگی امکان همواره به معلولات و افعال نسبت داده می‌شود و صدق این ویژگی تنها به زمان حدوث محدود نمی‌گردد؛ ازاین‌رو اتصاف «امکان» بر یک شیء، هم پیش از حدوث و هم پس از آن قابل تصور است. علاوه بر این چون معیار نیازمندی معلول به علت همین امکان است، شیء در هر دو مرحله‌ی پیدایش و بقا همواره به علت نیازمند باقی می‌ماند. (یثربی، ۱۳۸۳، ص. ۱۲۳).

ابن‌سینا (۱۳۳۹) نوعی دیگر از تقدم را مطرح می‌کند که تفاوتی بنیادین با تقدم و تأخر زمانی دارد: تقدم و تأخری مبتنی بر شایستگی وجودی. در این نوع تقدم یکی از دو موجود به لحاظ هستی و استحقاق وجود بر دیگری برتری دارد. این شکل از تقدم و تأخر در صورتی برقرار است که وجود یکی از دو موجود به شکلی یک‌طرفه وابسته به دیگری باشد، نه به صورت متقابل. ابن‌سینا این نوع تقدم را «تقدم و تأخر ذاتی» می‌نامد که به معنای تقدم

ویژگی‌های ذاتی یک شیء بر اوصاف و حالاتی است که از عوامل خارجی به آن اضافه می‌شوند (ص. ۱۱۴).

۳-۳. رابطه‌ی ضروری علت با معلول

ضرورت علی- معلولی یکی از فروعات بسیار مهم اصل علیت است. این فرع به قدری مهم است که عدم پذیرش آن در واقع به معنای انکار قانون علیت است. ابن‌سینا (۱۳۸۱) در مورد ضرورت علی- معلولی بر این نظر است که ماهیت یک ممکن نسبت به وجود و عدم برابر است و هیچ‌یک بر دیگری برتری ندارد، مگر اینکه عاملی خارجی این توازن را برهم‌زند و یکی را بر دیگری ترجیح دهد. تا زمانی که این ترجیح به مرحله‌ی ضرورت نرسیده باشد، هر دو طرف همچنان در حالت امکان باقی می‌مانند. از آنجاکه هر دو طرف ممکن اند، تحقق هر کدام نیازمند عاملی ترجیح‌دهنده است؛ اما هنگامی که یکی از طرفین به مرحله‌ی ضرورت برسد، دیگری از حالت امکان خارج و غیرممکن می‌شود و نیاز به عامل ترجیح‌دهنده نیز از میان می‌رود (ص. ۲۸۶). در اینجا ابن‌سینا می‌خواهد ثابت کند که تا وجود شیء به مرحله‌ی وجوب و ضرورت نرسد، موجود نمی‌گردد؛ یعنی وجود معلول در پرتو وجود علت تامه ضروری و واجب می‌شود؛ چنانکه می‌توان با علم به وجود معلول، ضرورتاً به وجود علت پی برد.

ابن‌سینا (۱۳۶۴) می‌گوید:

هر پدیده‌ای که واجب‌بالغیر باشد، ذاتاً ممکن‌الوجود است. عکس این قضیه به این صورت است که هر چیزی که ذاتاً ممکن‌الوجود باشد، تنها در صورتی موجود می‌شود و جامه‌ی هستی به تن می‌کند که وجودش به واسطه‌ی علت تامه‌اش به سرحدّ وجوب و ضرورت رسیده باشد و واجب‌الوجود بالغیر شده باشد (ص. ۵۴۸).

هر معلول از آنجاکه ممکن‌الوجود است، تا زمانی که به مرتبه‌ی ضرورت و وجوب نرسد، محقق نمی‌شود؛ به بیان دیگر هر معلول تنها زمانی به وجود می‌آید که وجودش از طرف علت تامه به حالت ضرورت و وجوب رسیده باشد. به اعتقاد وی رابطه‌ی علت با معلول ضروری و تخلف‌ناپذیر است. این ضرورت از دو طرف لحاظ می‌گردد؛ یکی از جانب ایجاد علت و دیگری از جانب موجودیت معلول؛ یعنی با تحقق علت تحقق معلول اجتناب‌ناپذیر است و نیز تخلف معلول و انفکاک و جدایی آن از علت تامه محال است. وی بیان می‌کند که هر

زمان علت وجود داشته‌باشد، معلول حتماً وجود خواهدداشت؛ این امر با صرف تصور طرفین اثبات می‌شود.

۴. تبیین دیدگاه ابن سینا در مسئله‌ی علیت

ابن سینا (۱۴۰۴) در آثار متنوع خود به تفصیل به مبحث علیت پرداخته و سعی نموده‌است آن را براساس مبانی لازم- که ذکر نمودیم- تبیین نماید. وی علیت را مسئله‌ای فلسفی می‌داند؛ زیرا علت و معلول از لواحق «موجود بماهو موجود» به‌شمار می‌آیند (ص. ۲۵۷).

وی یکی از مباحث مهم فلسفه‌ی اولی را علل و مبادی می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴، صص. ۷-۹). ابن سینا با تفکیک وجود از ماهیت بر این نظر است که ماهیت‌داری هر موجود دلیل بر نیازمندی آن به علت است، و عدم وجود ماهیت و برخورداری از وجود محض نشانه‌ی بی‌نیازی از علت. او از تحلیل موجودات دارای ماهیت مفهوم «امکان» را استخراج کرده و اساس نیازمندی این موجودات را همین امکان ماهوی دانسته‌است. وی به‌واسطه‌ی نوع خاصی از تقدم و تأخر که به‌نام «تقدم و تأخر ذاتی» شناخته می‌شود، بر این باور است که موجودات ممکن واجد ماهیت ذاتاً نسبت به وجود و عدم در حالت تساوی قرار دارند و خودبه‌خود هیچ‌گونه اقتضایی برای هستی یا نیستی ندارند؛ بنابراین اگر بخواهند به‌وجود آیند، نیازمند علتی اند که هستی را به آن‌ها افاضه کند؛ پس موجود بودن یک ماهیت وابسته به غیر خود است؛ بر همین اساس ممکن‌الوجود از لحاظ ذات بر حیث وجودش تقدم دارد. ممکن‌الوجود در ذات خود فقط بطلان و نیستی است؛ به این معنا که پیش از دریافت وجود فاقد هستی است؛ حتی پس از پذیرش هستی وجود آن مشروط به غیر است و مسبوق به آن عدمی است که در مرتبه‌ی ذات خود به آن متصف است. این وضعیت همان چیزی است که به‌عنوان «حدوث ذاتی» شناخته می‌شود (ابن سینا، ۱۳۳۹، ص. ۱۱۴).

۵. تعریف علیت از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا (۱۹۸۱) براساس آنچه در اسفار گفته، بر این نظر است که علت دارای دو معنا و دو مفهوم است. طبق مفهوم اول، با وجود علت وجود دیگری تحصیل می‌یابد و با عدم علت، دیگری یا معلول معدوم می‌شود. صدرا مفهوم دیگر را چنین معرفی می‌کند: «چیزی که وجود شیء بر آن متوقف است و با عدم آن شیء ممتنع می‌گردد و وجوب نمی‌یابد.» (ج ۲، ص. ۱۲۷).

۶. مبانی ملاصدرا در مسئله‌ی علیت

برای تبیین درست دیدگاه ملاصدرا درباره‌ی اصل علیت، لازم است ابتدا به بیان مبانی و مقدمات وی در طرح این مسئله اشاره‌نماییم؛ زیرا تبیین مسئله‌ی علیت در حکمت متعالیه متفرع بر فهم مسائل بنیادی آن است.

۶-۱. اصالت وجود و عدم برخورداری ماهیت از هستی

قاعده‌ی علیت ارتباط نزدیکی با بحث اصالت یا اعتباری بودن وجود دارد. پس از تجزیه و تحلیل واقعیت خارجی به دو مفهوم ذهنی، این سؤال به میان می‌آید که «نحوه‌ی بازتاب این دو مفهوم از واقعیت واحد خارجی چگونه است؟». پاسخ به این پرسش پایه‌گذار دو دیدگاه اصلی، یعنی اصالت وجود و اصالت ماهیت است.

در این میان اصالت وجود از مبانی بنیادی حکمت متعالیه به‌شمار می‌آید. طبق این اصل وجود تنها چیزی است که حقیقت هستی عینی و متن خارجیت را تشکیل می‌دهد و ماهیت، تنها اعتبار و حد وجود است؛ از این رو وجود شایسته‌ترین چیز به تحقق در خارج است؛ زیرا ماسوای وجود به واسطه‌ی وجود متحقق و موجود در اعیان و اذهان می‌شوند. ملاصدرا (۱۹۸۱) در این باره می‌گوید: «از آن جا که حقیقت هر موجودی عبارت است از وجود خاص آن موجود، بنابراین خود وجود برای عینی و خارجی بودن از خود آن چیز، بلکه از همه چیز، شایسته‌تر است.» (ج ۱، صص. ۳۹-۳۸).

حکمی که عقل بر ماهیات موجودات خارجی حمل می‌کند، به‌حسب نفس هویت همان وجود و ظهور آن‌ها است. اعم از اینکه آن وجود عینی یا ذهنی باشد. و هیچ نوع جعل و تأثیری به آن تعلق نمی‌گیرد. ماهیت در خارج به تبع وجود موجود نیست؛ بلکه حکایت ذهنی از وجود است؛ به عبارت دیگر ماهیت را عقل از وجود خارجی انتزاع می‌کند. ماهیت تنها زمانی آشکار می‌شود که وجود خارجی در ذهن ظهور پیدا کند. اگر وجودی که ظاهر می‌شود از نوع خارجی باشد، ماهیت به وجودی خارجی دلالت خواهد داشت و اگر وجود ذهنی باشد، به وجود ذهنی اشاره خواهد کرد. در هر دو حالت ماهیت از خود وجود بهره‌ای ندارد و صرفاً می‌توان نوعی ثبوت برای آن در نظر گرفت. این ثبوت نیز متعلق به مرتبه‌ی علمی است، خواه علم الهی باشد یا غیر آن؛ بر همین اساس همان‌طور که ماهیت در علم الهی عین ثابت است، نزد موجودات ممکن نیز عین ثابت به‌شمار می‌آید (جوادی‌آملی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص.

۱۸۹-۱۹۰)؛ بنابراین از آنجایی که وجود اصیل است، باید مجرای تحقق علیت را وجود دانست.

۲-۶. تشکیک وجود

تشکیک براساس تفاوت است؛ اما تفاوت در پدیده‌هایی که از جهتی با هم اشتراک دارند؛ به گونه‌ای که عامل تفاوت و عامل اشتراک هر دو به یک چیز برمی‌گردد. به اعتقاد صدر (۱۹۸۱) اساس تشکیک نه جوهر است و نه عرض؛ بلکه خود وجود است. وی وجود را حقیقت واحدی می‌داند که در اقسام و انواع موجودات، با تفاوت و تشکیک جریان دارد (ج ۱، ص. ۲۵۷)؛ بنابراین عامل اصلی تقدم و تأخر در تمام موجودات وجود است و در خود وجود هم براساس وجود است.

۳-۶. امکان فقری؛ ملاک نیازمندی معلول به علت

ملاصدرا (۱۹۸۱) نیز همچون ابن‌سینا، تقسیم موجود به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود را قبول دارد. هرچند او براساس مبنای خود تفسیر خاصی از واجب و ممکن ارائه می‌دهد؛ اما برخلاف ابن‌سینا که ملاک نیازمندی معلول به علت را امکان ماهوی می‌دانست^۱، براساس مبانی فلسفی خود و با تحلیلی که از موجود ممکن ارائه می‌دهد، این ملاک را به حقیقت وجود مرتبط می‌داند. از نظر او ملاک افتقار و نیازمندی معلول به علت همان فقر و نیاز وجودی نهفته در ذات او است که از آن با عنوان «امکان فقری» یاد می‌کند. (ج ۱، صص. ۲۱۹-۲۱۸)؛ لذا معلول علاوه بر داشتن ملاک نیازمندی خود نمود کامل نیازمندی است؛ یعنی چنین نیست که از یک جنبه مستقل و از جنبه‌ی دیگر وابسته به علت باشد؛ بلکه عین وابستگی به علت است؛ به همین دلیل معلول هیچ ذاتی برای خود ندارد و اصالت او صرفاً در پیوند و ارتباط با علت خلاصه می‌شود.

وجود به‌طور کلی بر سه قسم است: وجود مستقل (فی‌نفسه لنفسه)، وجود رابطی (فی‌نفسه لغيره) و وجود رابط (فی‌غيره لغيره). بر مبنای این تقسیم خداوند تنها موجودی است که مستقل است و غیر او همه وجود رابط اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، صص. ۳۳۱-۳۲۸)؛

۱. اگرچه نمی‌توان ابن‌سینا را قائل به نظریه فقر وجودی (به معنای خاص صدرایی) دانست، برخی از عبارات شیخ حاکمی از آن است که اندیشه‌ی وی تا حد زیادی به نظریه فقر وجودی ملاصدرا نزدیک است (افراسیابی، و طالب‌زاده، ۱۳۹۲، ص. ۱۲۷).

به بیان دیگر در وجود مستقل استقلال مفهومی و وجودی حاصل است. در وجود رابطی استقلال مفهومی و عدم استقلال وجودی. در وجود رابط عدم استقلال مفهومی و عدم استقلال وجودی؛ توضیح اینکه وجود فی‌غیره لغیره (وجود رابط) تنها همان وابسته بودن به غیر است و هیچ جنبه‌ای جز لغیره بودن ندارد؛ بنابراین وجود رابط از لحاظ ذاتش عین‌الرابط است. در حقیقت تقسیم وجود به این سه قسم تقسیمی حقیقی نیست؛ زیرا وجود رابط در واقع از اقسام وجود نیست و اشتراک این‌ها در عنوان «وجود» اشتراکی لفظی است، نه معنوی (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۷۹). فیلسوفان تا پیش از ملاصدرا نسبت میان علت و معلول را مانند نسبت جوهر و عرض می‌دانستند؛ با این تفاوت که در اولی قائل به قیام صدوری بودند و در دومی قائل به قیام حلولی. در این دیدگاه معلول وجودی مغایر با علت داشت و لذا علیت منشأ کثرت موجودات تلقی می‌شد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص. ۸۹؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص. ۳۴۳)؛ اما ملاصدرا (۱۹۸۱) معلول را وجود رابط و شأن و جلوه‌ای از جلوات علت می‌داند. ملاصدرا درباره‌ی تفاوت دیدگاه خود با دیدگاه پیشینیان می‌گوید: آن‌ها برای ممکن وجودی مغایر با وجود خدا قائل شدند؛ البته وجود او را به نحوی مرتبط با حق و منسوب به او دانستند که این انتساب از وجود ممکن جداشدنی نبود؛ در حالی که از نظر ما نمی‌توان وجود ممکن را به دو بخش وجود و موجودی که با خدا نسبتی دارد، تقسیم نمود؛ زیرا ممکن به خودی خود و با ذاتش، نه با ربطی زائد بر ذات مرتبط با خدا و منتسب به او است؛ پس وجود ممکن از نظر پیشینیان ما وجود رابطی است و از نظر ما وجود رابط (ج ۱، صص. ۳۳۱-۳۳۸).

بر اساس مباحث مطرح شده و پذیرش این موضوع که مرتبه‌ی والای هستی به عنوان علت نخستین، مطلق و مستقل در نظام هستی وجود دارد، نتیجه‌گیری می‌شود که تمامی معلول‌ها در واقع «عین‌الرابط» اند. در این نظام وجود به دو بخش تقسیم می‌شود: وجود مستقل که همان وجود خداوند است و وجودهای رابط که بیانگر وجود معلول‌هایی اند که عین نیازمندی و وابستگی به علت اند (جوادی‌آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص. ۴۷). ملاصدرا بر اساس تحلیلی که از وجود رابط ارائه می‌دهد، سعی دارد تا رابطه‌ی وجود معلول با علت را توجیه کند و در نهایت رابطه‌ی کائنات با ذات حضرت حق تبیین شود.

«اضافه» عبارت است از نسبت امری به امر دیگر. هرگاه دو طرف نسبت دارای استقلال وجودی باشند، چنین اضافه‌ای را «اضافه‌ی مقولی» می‌نامند؛ اما در صورتی که یک سوی نسبت عین تعلق و وابستگی به سوی دیگر و اضافه‌ی آن باشد، «اضافه‌ی اشراقی» خواهد بود؛ اضافه‌ای که همه‌ی هویت مضاف‌الیه است. مضاف‌الیه نفس اضافه است. چنین اضافه‌ای اضافه‌ی وجودی است، نه ماهوی. همچنین نمایانگر نوعی ارتباط است که یک سمت آن، عین اشراق و افاضه است و سمت دیگر آن، جنبه‌ای متفاوت دارد. اگر اصالت وجود و تشکیک در وجود به تفکیک میان وجود مستقل و وجود ربطی منجر شود، آنگاه رابطه‌ی میان وجود ربطی و وجود مستقل را می‌توان و باید در چارچوب اضافه‌ی اشراقی بررسی نمود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص. ۲۹۲).

۶-۴. وحدت شخصی وجود

رأی تشکیک وجود رأی نهایی ملاصدرا نیست. او رأی نهایی خود را وحدت شخصی وجود اعلام می‌کند که همان مذهب اولیاء و عرفای الهی و مطابق با شهود ایشان است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص. ۲۹۲).

در نگاه عرفانی وجود واقعیت عینی است و یک حقیقت واحد شخصی است. مصداق آن امر واحدی است که «حق تعالی» نام دارد و یک شخص است که واجد همه‌ی کمالات است. رابطه‌ی او با جهان رابطه‌ی ظاهر با مظهر است و بر این اساس همه‌ی آنچه ماسوای او در عالم است و ما از آن به اشیاء و موجودات مختلف تعبیر می‌نماییم، در واقع چیزی جز تجلیات و ظهورات آن نیستند (ابن عربی، ۱۳۶۵ق، صص. ۱۲۰ و ۵۵-۴۹). بر این اساس تمامی موجودات دیگر در واقع ظهور و شأنی از شؤونات او هستند و کثراتی که ما شاهد آن هستیم، حاکی از ظهورات است نه اصل وجود.

ملاصدرا (۱۹۸۱) به دنبال مباحث فلسفی پیرامون علت و معلول، به دیدگاه عرفا پرداخته و تمایل بیشتری به آن نشان داده است. او در کتاب *سفار* پس از بررسی اصول حکمی مربوط به علیت، فصلی را به عنوان خاتمه افزوده که در آن به مباحث عرفانی مرتبط با تبیین وحدت شخصی وجود پرداخته است (ج ۲، ص. ۲۹۲).

ملاصدرا (۱۹۸۱) در عین اعتقادش به وحدت شخصی وجود، در ابتدا استدلال خود را بر پایه‌ی وحدت تشکیکی وجود بنا کرده است. او دلیل این رویکرد را رعایت نظم و ترتیب در

آموزش مباحث فلسفی بیان‌کرده‌است (ج ۱، ص. ۷۱). علامه طباطبایی (۱۹۸۱) به رجحان وحدت شخصی وجود از وحدت تشکیکی وجود اقرارنموده و آن را دیدگاه غایی صدرای محسوب کرده‌است (ج ۶، صص. ۲۴ و ۲۶).

ملاصدرا (۱۹۸۱) در *سفر* به امکان مجازی ماهیات و اعیان آن‌ها اشاره‌نموده و بر منحصر بودن وجود در وحدت شخصی و ظل‌الله بودن ماسوی‌الله تأکید کرده‌است. او در این زمینه بیان‌می‌کند:

همچنان که خالق عالی‌رتبه با فضل و رحمت بی‌پایان خود مرا یاری کرد تا به حقیقت هلاکت ابدی و بطلان ازلی ماهیات امکانی و اعیان خیالی واقف شوم و با برهانی از عالم بالا به راه راست رهنماشوم، به این واقعیت رسیدم که وجود و موجود، منحصراً در حقیقتی واحد و شخصی جمع است؛ حقیقتی که در موجودیت مطلق خود هیچ شریکی ندارد. در عرصه‌ی تحقق هیچ موجود دیگری واقعی نیست، و در قلمرو هستی هیچ موجودی جز او نیست. هر آنچه غیر از ذات واجب مطلق در جهان جلوه‌می‌کند، تنها نمودهایی از ظهور ذات او و تجلی صفات ذاتی اوست (ج ۲، ص. ۲۹۲).

در وحدت شخصی وجود، وجود به‌عنوان یک واقعیت عینی و خارجی مطرح است و تنها مصداق حقیقی این واقعیت عینی همان ذات حق تعالی است. آنچه به‌عنوان «ممکن» شناخته می‌شود، از اساس باطل است و هیچ سهمی از وجود ندارد. تمامی موجودات دیگر نیز تنها جلوات و شئونات این ذات واحد اند.

۶-۴-۱. برهان صدرای بر وحدت شخصی وجود از طریق علیت

ملاصدرا جهت تبیین کثرات عالم به اثبات برهانی نظریه‌ی وحدت شخصی وجود می‌پردازد. وی براساس مبانی فلسفی خود توضیح می‌دهد که از دیدگاه عرفا و حکمای الهی متعالی، تمامی موجودات، چه عقلانی باشند، چه نفسانی یا حتی صور نوعی، مراتب مختلفی از تابش‌های شعاع نور حقیقی و تجلیات وجود قیومی الهی اند. از این منظر زمانی که نور حق به‌مثابه ذات خود شروع به تجلی و انتشار می‌کند، اوهم پرده‌نشینانی که ماهیات را موجود مستقل در ذات می‌پندارند، زائل و بی‌پایه می‌شود. ویژگی‌ها و لوازم ماهیات تنها از طریق درجات و مراتب وجودهایی انتزاع می‌شوند که خود سایه‌هایی برای وجود حقیقی و نور واحد الهی اند؛ بنابراین وجود و موجودیت تنها مختص حقیقتی شخصی است که در وجود

حقیقی خود بی‌نظیر است و هیچ دوم و شریکی ندارد و در گستره‌ی هستی چیزی جز او وجود ندارد. هرآنچه به‌ظاهر در عالم هستی غیر از واجب مطلق مشاهده‌می‌شود، چیزی جز ظهور ذات حق و جلوه‌ی صفات او نیست که درنهایت عین همان ذات الهی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، صص. ۳۱۴-۳۱۳)؛ براین‌اساس جهان اگر فی‌نفسه و مستقل از ذات حق تعالی لحاظ‌شود، صرفاً سرابی از خیال است و از وجود واقعی بهره‌ای ندارد. تمامی مخلوقات و موجودات عالم چیزی جز سایه‌هایی بی‌ثبات نیستند و همگی زاییده‌ی اوهام و تصورات اند. او درجهت اثبات این نظریه نسبت به دیگران عملکرد موفق‌تری داشته‌است. دلیل این موفقیت توانایی او در استدلال مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی است که در شکل‌گیری این نظریه نقش داشته‌اند. از برجسته‌ترین این پیش‌فرض‌ها می‌توان به اصالت وجود، وحدت وجود و مباحث مربوطه وجود رابط و مستقل اشاره کرد. (آشتیانی، ۱۳۵۱، ج ۴، ص. ۱۶۸)

ملاصدرا (۱۹۸۱) در اثبات وحدت شخصی وجود یکی از براهین خود را بر بحث علیت مبتنی نموده‌است. برهان نخست صدرا در *اسفار* برای اثبات وحدت شخصی وجود، برهانی است که از تحلیلی نو از علت و معلول و با ارجاع اصل علیت به تجلی و ظهور به‌دست می‌آید. پذیرش قاعده‌ی علیت بر تحقق کثرت مبتنی است. به‌دلیل منافات وحدت شخصی وجود با کثراتی که در عالم مشاهده‌می‌شود، این اصل با روی‌کرد مرسوم فلسفی به علیت تنافی دارد. ملاصدرا با تبیین نظریه‌ی وحدت شخصی وجود و ارائه‌ی تفسیری متفاوت از اصل علیت، نظام تجلی‌ساری در تمام هستی را تشریح می‌نماید. در این نظریه فقط خداوند متعال متعلق وجود حقیقی است و ممکنات، به‌عنوان شئونات و صفات وجودی حق تعالی، وجودی انعکاسی و تبعی دارند که به‌سان سایه‌ای به وجود حقیقی متصل اند (ج ۲، ص ۲۹۲).

ملاصدرا (۱۳۵۴) با بررسی دقیق علت و معلول و تحلیل رابطه‌ی وجودی میان آن‌ها، گامی اساسی در تکمیل فلسفه برداشته‌است. او از مرحله‌ی وحدت تشکیکی وجود فراتر رفته و به نظریه‌ی وحدت شخصی وجود دست‌یافته و برای آن استدلالی منطقی ارائه کرده‌است. به باور او کاوش‌های علمی و عقلی در اصل علیت، نهایتاً این مفهوم را به نظریات تجلی و تشأن ارجاع می‌دهد؛ یعنی بر مبنای نظریه‌ی تجلی، از علت و معلول به «اصل»، «شأن» یا «طور» تعبیر می‌شود (صص. ۵۵-۵۴).

خلاصه‌ی برهان نخست صدرا (۱۹۸۱) به این صورت است:

- (۱) سراسر نظام هستی نتیجه و اثر علت حقیقی عالم که همان خداوند متعال می‌باشد، است.
- (۲) تعلق به غیر عین ذات معلول است؛ زیرا اگر وابستگی و نیازمندی جزو ذات او نباشد، نیازمندی امری عارضی خواهد بود و دیگر، معلول بودن و نیازمندی در سرشت او جای نخواهد داشت و این با فرض اولیه ناسازگار است.
- (۳) آنچه که تعلق به غیر سراسر وجودش را فراگرفته باشد، ناشی از ذات علت است و به‌عنوان یکی از شئون آن محسوب می‌شود.
- (۴) مجموعه‌ی عالم هستی عین‌الربط به خداوند متعال و شأنی از شئون اوست.
- (۵) ظهور شیء از وجهی خود آن شیء است.
- (۶) عالم هویتی جز حق تعالی ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص. ۲۹۲).
- ملاصدرا در تقابل با تفسیر حکمای پیشین - که معلول را دارای وجودی مستقل، اما وابسته به غیر می‌دانستند - آن را صرفاً وجودی رابط که هویتی جز تعلق به غیر ندارد، تلقی می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۸۱). تصور رایج پیش از ملاصدرا در خصوص علت و معلول و رابطه‌ی آن‌ها با هم، این بود که علت و معلول و همین‌طور وابستگی معلول به علت، سه واقعیت متمایز از هم اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، صص. ۴ و ۹؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص. ۲۱۷) صدرا (۱۹۸۱) با استفاده از مبناهایی نظیر اصالت وجود، رابطه بودن معلول نسبت به علت هستی‌بخش و ذومراتب بودن حقیقت وجود، تصویر کاملاً متفاوتی از رابطه‌ی علی - معلولی ارائه داد. وی براساس اصل اصالت وجود ماهیت را - که یک امر تبعی و منتزع از حد وجود است - از دایره‌ی علیت و معلولیت خارج نمود (ج ۱، صص. ۲۵۴-۲۴۴)؛ پس ماهیت چه در اصل تحقق و چه در نیازمندی یا بی‌نیازی از علت، تابع وجود است و اتصاف آن به این ویژگی‌ها امری غیرحقیقی و عرضی شمرده می‌شود؛ بنابراین هم علت دارای وجود است و هم معلول، اما وجود وابسته به علت به معنای وابستگی زائد بر ذاتش نیست؛ بلکه نیازمندی معلول به علت عین حقیقت و هویت معلول است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، صص. ۲۹۴-۲۸۶)؛ به بیانی متفاوت براین اساس که وجود معلول به‌طور کامل وابسته به علت است و ماهیتی جز پیوند و وابستگی به آن ندارد، نمی‌توان آن را وجودی مستقل درمقابل علت تلقی کرد؛ بلکه تنها جلوه‌ای از جلوات وجود علت است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۳۱). با همین تلقی از

معلول، ملاصدرا نظام سنتی علت و معلول را که وابسته به تغایر وجودی علت و معلول است، کنارمی‌زند و مفهوم علیت را به تجلی‌بازمی‌گرداند؛ یعنی به جای قائل بودن به دوگانگی علت و معلول، یک وجود واحد شخصی- که همان علت است- پذیرفته و سایر امور را صرفاً تجلیات آن وجود واحد به‌شمارمی‌آورد. (ج ۲، صص. ۳۰۱-۳۰۰).

مطابق نظرگاه وی، از قواعدی همچون اصالت وجود، تعلق جعل به وجود و اینکه هویت هر شیء نمایانگر نحوه‌ی وجود ویژه‌ی آن است، می‌توان نتیجه‌گرفت که علیت یک علت و فعل ایجاد آن، ناشی از خود ذات آن است، نه اینکه به‌عنوان چیزی بیرون از ذاتش و زائد بر آن قلمدادشود؛ چراکه درغیراین‌صورت علت برای انجام نقش علی خود به چیزی بیرون از خودش نیازمند می‌بود. برای دوری از افتادن در ورطه‌ی باطل دور و تسلسل، باید علتی را پذیرفت که علیت آن عین ذاتش باشد. از سوی دیگر در رابطه با معلول نیز وضعیت مشابهی برقرار است؛ تحلیل معنای معلولیت ما را به چیزی می‌رساند که معلولیت آن نیز عین ذاتش باشد، نه این‌که ذاتی مجزا داشته‌باشد که معلولیت در نتیجه‌ی افاضه‌ای از سوی علت به آن افزوده‌شده‌باشد؛ بنابراین درنهایت سه مفهوم علت، معلول و تأثیر، به دو مفهوم اصلی قابل‌بازگشت اند و این دو نیز، درحقیقت دارای وجود و هویتی یگانه اند. همچنان‌که در قرآن کریم آمده‌است: «هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید، ۳). پس در مجموع حقیقت مطلق وجود به‌هیچ‌وجه امری مشکک نیست و کثرت در خود وجود مطرح‌نمی‌شود؛ بلکه با پذیرفتن وحدت وجود، کثرت و تشکیک به تجلیات و شؤون و مظاهر وجود ارجاع‌داده‌می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، صص. ۳۵۳-۳۴۷).

براین‌اساس مابه‌الإشتراک در همه‌ی مراتب حقیقت وجود است، ولی مابه‌الإمتیاز مراتب به نفس وجود برنمی‌گردد؛ بلکه به ظهورات وجود بازمی‌گردد؛ بنابراین رابطه‌ی خداوند با عالم هستی از رابطه‌ی علت و معلول، به رابطه‌ی ظاهر و مظهر تبدیل‌می‌شود و کثرت وجودی، جای خود را به کثرت ظهوری می‌دهد.

۷. تبیین ملاصدرا در مسئله‌ی علیت

طبق مبانی صدرایی وجود علت وجود حقیقی است و معلول جهتی از جهات علت است. علیت و تأثیر علت در واقع تجلی و تشأن علت به جلوه‌ها و شؤون گوناگون است؛ پس این

حیثیات و شئون مابین با آن علت نیستند؛ یعنی ضرورتاً چنین نیست که علیت وجودی جدای از علت داشته‌باشد؛ چون شأنی از شئون او است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص. ۳۰۱). وحدت شخصی وجود اصل تجلی، ظهور یا تعین را به‌دنبال دارد؛ یعنی کثرات و موجوداتی که ما در عالم هستی مشاهده‌می‌کنیم، حدود و تعینات و جلواتی اند که بر وجود واحد عارض شده‌اند. ملاصدرا علیت را به ظهور و تجلی، و وجودهای رابط را به ظهورات وجود شخصی برمی‌گرداند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص. ۲۹۱).

واژه‌ی «تجلی» دارای دو معنای لغوی و اصطلاحی است. از منظر لغوی مترادف است با واژگانی نظیر «جلوه‌کردن» و «درخشنده شدن» (معین، ۱۳۴۸، ص. ۲۶۸). از منظر اصطلاحی نیز روندی است که طی آن، حق که در ذات خود مطلقاً ناشناخته است، خود را در صورت عینی تر ظاهر و آشکار می‌سازد؛ اما چون در تجلی حضرت حق تحقق‌پذیر نیست، مگر از میان صورت محدود و خاص، می‌توان گفت که تجلی چیزی نیست جز تحدّد و تعین ذات مطلق (ایزوتسو، ۱۳۷۹، ص. ۱۶۷).

ملاصدرا در ابتدا با بهره‌گیری از نظام تشکیکی حقیقت وجود را به دو بخش علت و معلول تقسیم می‌کند و سپس آن را به وجود مستقل واجب و وجود ربطی معلول تفکیک می‌نماید. در ادامه با تحلیل دقیق ارتباط علی میان علت و معلول و نیز ارائه‌ی برهانی برای اثبات وحدت شخصی وجود، به این نتیجه می‌رسد که علت حقیقی و مستقل، حقیقتی منحصر به ذات حق تعالی است. از این منظر معالیل و کثرات چیزی جز شئون علت نیستند و در نسبت با آن، صرفاً ربط مطلق و فقری محض به‌شمار می‌روند؛ بنابراین حقیقت معلول تنها زمانی قابل درک است که علت آن نیز درک شود. صدرا (۱۳۸۵) در این باره می‌گوید:

در آغاز پذیرفتیم که در جهان قاعده‌ای به نام «علیت» حاکم است. این باور در نهایت به این نتیجه انجامید که آنچه «علت» نامیده می‌شود، اصل و بنیاد است و معلول، صرفاً یکی از جلوه‌ها یا نمودهای آن به‌شمار می‌آید؛ به بیان دیگر علیت و افاضه بازنمایی از تجلی مبدأ اول در آشکال متنوع ظهورات آن است (صص. ۵۰ و ۵۴).

ملاصدرا (۱۳۸۲) با تفسیری متعالی از «ممکن» و تعبیر آن به «جلوه» و «شأن» به جای «وجود» و سلب هر نوع هویت استقلالی از آن، بر این باور است که ماسوی‌الله ناظر فی نفسه فناپذیر و نابودشدنی اند و نیستی ذاتی و بطلان حقیقت برای ممکنات از ازل تا ابد امری

ثابت و تغییرناپذیر است (ص. ۳۷). با پذیرش وحدت شخصی وجود تقسیم‌بندی علت و معلول دیگر بر مبنای وجود نیست؛ زیرا در این دیدگاه معلول به‌عنوان مصداقی از وجود مطرح نمی‌شود؛ بلکه تنها شأنی از وجود تلقی می‌گردد. در چنین روی‌کردی آنچه علت و معلول را دربرمی‌گیرد «شیء» است که خود به واجب و شئون آن تقسیم می‌شود؛ بنابراین علیت علت و تأثیر آن بر معلول به‌معنای تحقق وجود واحد است که به اشکال و حیثیات مختلف تطور یافته و این حیثیات منفک از آن وجود اصلی نیستند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص. ۵۰۰).

به‌اعتقاد ملاصدرا اگر اصل علیت پذیرفته نشود، نمی‌توان وارد دیگر مباحث فلسفی شد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص. ۱۶۳)؛ زیرا فلسفه با پرسش از چرایی آغاز شده و چرایی به‌معنای پرسش از علت است؛ لذا وی با انکار وجود حقیقی برای ممکنات، جهت توجیه کثرات و معالیل موجود در عالم کثرت ظهوری را جایگزین کثرت وجودی می‌کند.

۸. بررسی و ارزیابی دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا

مطابق نظام فکری ابن سینا و با تفکیک وجود از ماهیت روشن گردید که امکان ماهوی هر موجودی دلیل نیازمندی، و وجود محض بودن دلیل بی‌نیازی آن از علت است. همچنین با استفاده از تقدم و تأخر ذاتی براساس استحقاق وجودی- که یعنی هستی و وجود یکی از طرفین به‌واسطه‌ی دیگری است و هستی موجود دیگر وابسته به آن نیست- روشن شد که موجود ممکن ماهیت‌دار در مرتبه‌ی ذات، هیچ‌گونه اقتضایی نسبت به هستی و نیستی ندارد؛ لذا اگر بخواهد موجود شود، باید علتی هستی‌بخش این وجود را به او افاضه نماید؛ لذا موجودیت وصفی است که به اعتبار غیر تحقق می‌یابد؛ از این رو باید بپذیریم که ممکن‌الوجود به‌لحاظ ذات، بر آن به‌لحاظ غیر مقدم است. ممکن‌الوجود فی‌نفسه بطلان و نیستی است؛ از این رو پیش از افاضه‌ی وجود توسط علت فاقد هستی است و وجود غیری‌اش مسبوق به عدم ذاتی‌اش است.

پذیرش اصل علیت سینوی فرع بر تحقق کثرت اشیاء و مابینت آن‌ها با یکدیگر است؛ یعنی علت و معلول هر یک دارای وجود فی‌نفسه و مستقل‌اند؛ چون حقیقت معلول از نظر ابن سینا وجود رابطنی و از نوع اضافه‌ی مقولی است که در آن، وابستگی و قیام معلول به علت از نوع قیام صدوری است؛ پس با توجه به همین مغایرت معلول با علت، علیت منشأ کثرت

موجودات تلقی می‌شود؛ لذا ممکن وجودی مغایر با وجود خداوند خواهد داشت؛ البته وجود او به نحوی مرتبط با حق و منسوب به اوست که این انتساب از وجود ممکن جداشدنی نیست.

در سوی دیگر با تبیینی که از دیدگاه صدرا پیرامون اصل علیت ارائه دادیم، روشن گردید که علیت معهود فلسفی با طرح‌ریزی و برهانی نمودن نظریه‌ی نهایی وی (وحدت شخصی وجود) همچون بسیاری از مسائل دیگر، تحت‌الشعاع این نظریه‌ی ابتکاری قرار گرفته‌است. ملاصدرا با استفاده از مبانی حکمت متعالیه، با گذر از تشکیک وجود و برهانی نمودن نظریه‌ی وحدت شخصی وجود، و با ارائه‌ی تحلیلی نو از اصل علیت و ارجاع آن به نظام تجلی و ظهور، حقیقت معلول را وجود رابط و از نوع اضافه‌ی اشراقی (یک‌سوی نسبت عین تعلق و وابستگی به سوی دیگر و همه‌ی هویت مضاف‌الیه‌اش است) و شأنی از شئون علت دانسته و برای آن هویتی جز مظهریت و عین‌الربط بودن به علت حقیقی - که عین غنا و بساطت است - قائل نمی‌شود.

با این تفاسیر ارائه‌ی نظریه‌ی وحدت شخصی وجود از سوی ملاصدرا و تفسیر جدیدی که وی از اصل علیت ارائه می‌دهد، ارتباط میان علت و معلول را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که مانع فاصله‌انداختن میان حق (ظاهر) و خلق (مظهر) می‌گردد؛ لذا در حکمت متعالیه در مقایسه با فلسفه‌ی سینوی، فقر و نیازمندی معلول به علت، و غنا و بی‌نیازی علت از آن، شدت بیشتری گرفته و وحدت هستی نمود بیشتری پیدا کرده‌است. همچنین با پذیرش نظریه تجلی به جای علیت دیگر علت و ظاهر نیازی به اثبات نخواهد داشت؛ بلکه این مظاهر و نمودها هستند که به خاطر عین‌الربط بودنشان نیازمند اثبات اند و وجود خداوند و پذیرش آن به عنوان یکی از اصول مسلم هستی مورد پذیرش واقع خواهد شد.

از جهتی دیگر تفسیر معنای علیت به ظهور و جلوه، ساختار مرسوم فلسفی علیت و معلولیت را دگرگون کرده‌است؛ زیرا علیت و معلولیت مبتنی بر تفاوت وجودی میان علت و معلول است. چنین امری منافی با کثرات موجود در عالم است. در حالی که علیت سینوی به خوبی توجیه‌گر کثرات عالم و پای‌بند و سازگار با اصل علیت معهود فلسفی است؛ البته ملاصدرا با سلب کثرات و معالیل از حقیقت وجود جهت توجیه کثرات عالم و نادیده

نپنداشتن اصل علیت، کثرت ظهوری را جایگزین کثرت وجودی می‌نماید. از نظر صدرای نمی‌توان وجود ممکن را به دو بخش وجود، و نسبت با خدا تقسیم نمود؛ زیرا ممکن به خودی خود و نه با نسبتی زائد بر ذاتش، متناسب به خداست و با ذاتش، نه با ربطی زائد بر ذات با خدا ارتباط دارد.

نتیجه‌گیری

همه‌ی ما در عرصه‌ی اندیشه‌ورزی به نوعی پیرو نظام علی- معلولی هستیم؛ زیرا این اصل مبنای هرگونه گفت‌وگو و استدلالی است و هر برهانی مبنی بر اثبات یا نفی آن، مسبوق به پذیرش آن است؛ زیرا قبول این اصل امکان گفت‌وگوی عقلانی را فراهم می‌سازد و نفی آن مجال هرگونه گفت‌وگویی را از بین خواهد برد؛ بنابراین باید گفت که علیت یک مسئله‌ی بدیهی و اساس هر نوع بحث و استدلال است.

ابن‌سینا و ملاصدرا اصل علیت را مسئله‌ای مهم در فلسفه قلمداد نموده‌اند و بر پذیرش این اصل صحه می‌گذارند. هر یک از این دو با توجه به مبانی فلسفی خاص خود، تبیینی ویژه از اصل علیت ارائه داده‌اند. ابن‌سینا با استفاده از مبانی نظیر تمایز میان وجود و ماهیت، امکان ماهوی به عنوان ملاک نیازمندی معلول به علت، نیازمندی معلول به علت در پیدایش و بقاء و معرفی نوع جدیدی از تقدم و تأخر، تحت عنوان «تقدم و تأخر ذاتی» به تبیین اصل علیت می‌پردازد و ضمن تعریف علت و معلول به صورت دو هویت متغایر، علل را در تقسیم اولیه به دو قسم علل ماهوی (ماده و صورت) و علل وجودی (فاعل و غایت) و نیز در تقسیمی دیگر به علت تامه و ناقصه تقسیم می‌نماید. ملاصدرا نیز با قبول اصل علیت فلسفی، البته نه در معنای معهود آن، با توجه به مبانی حکمت متعالیه نظیر اصالت وجود، تشکیک وجود، امکان فقری، وجود رابط، اضافه‌ی اشراقی و در نهایت با طرح‌ریزی و برهانی نمودن نظریه‌ی وحدت شخصی وجود- که مطابق آن، وجود منحصر در حقیقت واحد شخصی است که همان ذات حضرت حق است- بسیاری از مسائل فلسفی از جمله مسئله‌ی علیت را تحت الشعاع این نظریه‌ی ابتکاری قرار می‌دهد. ملاصدرا بر مبنای این نظریه با ارجاع علیت به تجلی علیت را از وجود به ظهورات منتقل کرده و معلول را جلوه و شأنی از شؤن علت محسوب نموده و برای آن هویتی جز معلولیت و عین‌الربط بودن و فقر ذاتی در مقابل غنا و بساطت مطلق قائل نشده‌است.

در نهایت باید گفت که صدرا و ابن‌سینا هر دو به اصل علیت ملتزم اند؛ با این تفاوت که علیت در دیدگاه ابن‌سینا فرع بر پذیرش کثرت اشیاء و مابینت آن‌ها با یکدیگر است و حقیقت معلول را وجود رابطی و از نوع اضافی مقولی می‌داند، ولی از نظر ملاصدرا معلول وجود رابط و از نوع اضافی اشراقی است. همچنین ملاصدرا با ارائه‌ی نظریه‌ی وحدت شخصی وجود ارتباط میان علت و معلول را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که مانع جدایی خلق از خالق می‌گردد؛ پس علت همان ظاهر است و معلول مظهر آن؛ لذا در حکمت متعالیه در مقایسه با فلسفه‌ی سینوی نیازمندی معلول به علت شدت بیشتری پیدامی‌کند؛ چون معلول عین‌الربط به علت و عین نیاز و فقر است.

منابع

قرآن کریم

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۳۹). *الإشارات و التنبيهات* (محمود شهابی، به اهتمام). تهران: مؤسسه‌ی انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). *الإشارات و التنبيهات*. قم: بوستان کتاب قم (مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامی).
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). *الشفاء (الهیات)* (ابراهیم مدکور، به تصحیح و مقدمه) (الأب فنواتی و سعید زاید، به تحقیق). قم: مکتبه‌ی المرعشی نجفی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). *المباحثات*. قم: بیدار.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). *النجاة من الغرق في البحر الضاللات* (محمدتقی دانش‌پژوه، به ویرایش). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*. تهران: مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی دانشگاه تهران-دانشگاه مک‌گیل.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة*. تهران: مؤسسه‌ی انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ابن‌عربی، محمد بن علی (۱۳۶۵). *فصوص الحکم* (ابوالعلاء عفیفی، به تصحیح). بیروت: دارالکتاب العربی.
- ارسطو (۱۳۸۵). *فیزیک* (محمدحسن لطفی، به ترجمه). تهران: طرح نو.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۵۹). *بنیاد حکمت سبزواری* (جلال‌الدین مجتوبی، به ترجمه). تهران: مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی (چاپ اول).

- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۹). صوفیسم و تائوئیسم (محمدجواد گوهری، به ترجمه). تهران: روزنه (چاپ دوم).
- ارسطو، (۱۳۶۶). *متافیزیک* (شرف‌الدین خراسانی، به ترجمه). تهران: نشر گفتار.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۵۱). *پاورقی منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران* (جلد ۴). مشهد: نشر دانشگاه مشهد.
- افراسیابی، مرضیه؛ و طالب‌زاده، حمید (۱۳۹۲). بررسی ریشه‌های نظریه فقر و جودی ممکنات در حکمت سینوی، *دوفصلنامه‌ی علمی حکمت سینوی (مشکوٰۃ النور) دانشگاه امام صادق (ع)*، ۱۷(۵۰)، ۱۲۷-۱۱۱.
- بهمیناربن مرزبان (۱۳۷۵). *التحصیل* (مرتضی مطهری، به تصحیح و تعلیق). تهران: دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). *رحیق مختموم*. قم: نشر اسراء (چاپ پنجم).
- سپهوند، آذر؛ ایراندوست، محمدحسین؛ و علیخانی، اسماعیل (۱۳۹۹). تبیین علیت در نظام فلسفی و سینوی. *مطالعات فقهی و فلسفی*، ۱۱(۴۱)، ۱-۲۱.
- سهروردی، یحیی‌بن حبش (۱۳۸۵). *المشارع و المطارحات*. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- کاکایی، قاسم (۱۳۷۸). *نظریه‌ی وحدت وجود و برهانی بودن آن از دیدگاه ابن‌عربی و ملاصدرا، فصلنامه‌ی اندیشه‌ی دینی دانشگاه شیراز*، ۱(۱)، ۷۷-۵۵.
- معین، محمد (۱۳۴۸). *فرهنگ فارسی* (اج). تهران: سرایش (چاپ هفتم).
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). *مجموعه آثار شهید مطهری*. تهران: صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد* (سید جلال‌الدین آشتیانی، به تصحیح). تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳). *المشاعر* (هانری کربن، به اهتمام). تهران: کتابخانه‌ی طهوری.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۵). *مفاتیح الغیب*. تهران: مؤسسه‌ی تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۷). *المظاهر الإلهیة فی اسرار العلوم الکمالیة*. تهران: بنیاد حکمت صدرا.

اصل علیت و جایگاه آن در فلسفه‌ی ابن سینا و ... / کوکب دارابی و دیگران ۲۹

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۲). *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۹۸۱). *تعليقة على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة* (جلد ۶). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

نبویان، محمد مهدی (۱۳۹۲). *وحدت وجود از دیدگاه صدرا. فصل نامه‌ی آیین حکمت*، ۵ (۱۸)، ۱۷۷-۲۰۷.

نصر، حسین (۱۳۵۲). *سه حکیم مسلمان (أحمد آرام، به ترجمه)*. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری انتشارات فرانکلین.

یثربی، یحیی (۱۳۸۳). *فلسفه‌ی مشاء*. قم: بوستان کتاب.

یثربی، یحیی (۱۳۸۹). *حکمت متعالیه*. تهران: امیر کبیر.