

تبیین اصل علیّت

در

فلسفه اصالت وجودی صدرایی

موسی اکرمی

در فلسفه اصالت وجودی صدرایی شایسته است که در آغاز، چند اصطلاح کلیدی مورد نیاز در این بررسی، مورد توجه قرار گیرد. این اصطلاحها عبارتند از و «اصالت وجود»، «وحدت وجود»، «تشکیک در وجود»، «امکان وجودی»، «امکان فقری»، «وجود ربطی»، «اضافه اشراقی حرکت جوهری»، و «معقول ثانی فلسفی».

شاهد دوم؛ «اصالت وجود»

اصالت، همانا دارا بودن عینیت و منشأیت اثر است. پس از تقسیم وجود به «واجب» و «ممکن»، و نیز تقسیم هر موجود ممکن به وجود و ماهیت، موضوع اصالت و اعتباریت وجود و ماهیت مطرح می‌شود. نیازی به ردیابی تاریخی این موضوع نیست. همه آشنایان به تاریخ فلسفه در ایران متفق القول هستند که ملاصدرا «اصالت وجود» را محور فلسفه خویش قرار داد و با تدقیقی بی‌سابقه در اصالت وجود، به دستاوردهای فلسفی شگرفی در قالب یک دستگاه عظیم فلسفی نایل آمد. کتاب «اسفار» از همان آغاز (یعنی فصل اول از منهج اول از مرحله اول از سفر اول) وجود و اصالت آن را به بحث می‌کشد (اسفار، ج ۱، ص ۸۲-۳۸).

در نگرش اصالت وجودی، این وجود است که اصالتاً در خارج تحقق دارد و دارای مصداق خارجی است. این ذهن است که میان وجود و ماهیت تمایز برقرار می‌کند. ماهیت امری اعتباری و مجازی، و در واقع عدمی است. از خویش ذاتی ندارد و تابع امر اصیل، یعنی وجود است و از وجود عینی، انتزاع می‌شود.

شاهد سوم؛ «وحدت وجودی» و «تشکیک در وجود»

همانگونه که اصالت از آن وجود است، وجود امر واحد دارای مراتب است. وجود، وجه اشتراک موجودات و مفاهیم ماهوی تمایز بخش آنهاست. البته وجه افتراق موجودات نیز وجود است. اختلاف راستین وجودات خاص همانا اختلاف در بهره داشتن آنها از وجود است. در

شاهد یکم؛ مقدمه

صدرالمآلهین توانست با ژرف نگری ویژه در میراث عظیم فلسفه مثناء، حکمت اشراق، عرفان و همچنین متون دینی، دستگاه فلسفی درخشانی بنام «حکمت متعالیه» پدید آورد که در آن «اصالت وجود» نقشی محوری دارد و هر جزء از این دستگاه در پیوند با چنین محوری، معنی و کارکردی یگانه می‌یابد و این دستگاه حول این محور در حرکتی فرارونده بسوی فضای معرفتی بس دوری حرکت می‌کند که در آن نیروهای عرفان و دین با امواج فراسویی، نقش غالب را دارند. در جلوه فلسفی این دستگاه، وحدت تشکیکی وجود و سرانجام، وحدت شخصی وجود، پیامد بی‌فاصله اصالت وجود بود. درگونه اصالت و تأثیرگذاری به وجود، و در واپسین گام به «وجود محض» و صرف الوجود، انتقال یافت. «امکان» از «ماهیت» نفی شد و به «وجود» اطلاق گردید و «امکان وجودی» بصورت «امکان فقری» جای «امکان ماهوی» را گرفت.

«علیت» و «معلولیت»، بعنوان «مقولات ثانی فلسفی» از گونه‌ای وجود خارجی - هر چند ضعیف - برخوردار شدند و سراسر هستی، در پیوندی «علت و معلولی» و در دو بخش «وجود مستقل» و «وجود ربطی» قرار گرفت و معلول بصورت نفس نیاز و تعلق و افاضه علت درآمد و در این صورت «اضافه مقولی» جای خود را به «اضافه اشراقی» داد. بدین سان علیت و معلولیت، عرضیت مثنائی خود را از دست دادند و جای اعتباریت «اصالت ماهیتی» آنها را اصالت «اصالت وجودی» گرفت و سنخیت میان علت و معلول و ضرورت علی بر پایه‌ای استوار در برابر علیت ستیزی‌هایی گوناگون نحله‌های کلامی و مکتبهای فلسفی سر برافراشت. بمنظور دستیابی به تبیین هر چه دقیق‌تر اصل «علیت»

این جا است که تشکیک در وجود مطرح می‌شود. مراتب موجود در وجود واحد یک اختلاف تشکیکی است. اختلاف تشکیکی چند چیز عبارت است از: اختلاف در آنچه وجه اشتراک و وجه امتیاز آن چند چیز است. مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز به یک امر مرتبط با همه ذات، ارجاع دارند. آنچه در عالم خارج است وجود است. وجودات خاص در مرتبه وجودی و یا شدت و ضعف وجودی با هم اختلاف دارند. در همه مراتب هستی، وجود مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز وجودات است. وجودات خاص، مراتب حقیقت واحد وجودند.

پس حقیقت وجود، وحدت تشکیکی دارد. تشکیک در وجود، نفی تباین موجودات، و پذیرش تفاوت طولی در وجود، در برابر تفاوت عرضی در ماهیت، است. مراتب حقیقت هستی در طول یکدیگرند. همه هستی، یک

پذیرفتنی است که مقسم ذهنی باشد، در اصالت وجود، که مقسم خارجی است، اعیان به دو قسم، بخش می‌شوند که از آن میان، یکی واجب بالذات است که وجودش بالغیر است و از جانب واجب بالذات، واجب می‌شود. از این رو، در چشم‌اندازی گسترده، همه وجود دارای دو مرتبه واجب و ممکن، یا مستقل و وابسته، و، در واپسین افق، همه وجود واجب است خواه بالذات خواه بالغیر.

با اصالت وجود، صور نوعیه، یعنی منشأیات آثار هر نوع که در فلسفه منشأ جوهرند، عین ذات وجودات خاص و انشعای وجوداتند. همچنین هیچ یک از صفات و محمولات ملحق شده به وجود، بیرون از ذات وجود نیستند و هر صفتی که یک موجود عینی بدان متصف می‌شود خود از گونه‌های وجود برخوردار است. (ر.ک. نهایة الحکمة، المجلد الاول، صص ۴۱ - ۴۰).

**صدرالمتألهین در سلوک عرفانی خود که حکمت
متعالی را با سیری صعودی به مبدأ ازلی اشراق
وجودی می‌رساند تنها علت نهایی، یعنی واجب
بالذات، را حقیقی می‌داند و ممکنات، که همه معلول
نهایی اویند، همواره جهتی از جهات اویند.**

وجود است با مراتب گوناگون، که، در حالت بسیط واجب است و در مراتب نزولی پس از آن، مجموعه ممکنات با درجات گوناگون وجود، دارای شدت و ضعف وجودی است. این شدت و ضعف به نزدیکی و دوری وجودات ممکن به وجود بسیط واجب بستگی دارد و منشأ اختلاف آن در خود وجود است. کثرت وجودات خاص، برآمده از دل خسود وحدت وجود است. چنین است که صدرالمتألهین وحدت وجود را همراه با کثرت موجود مطرح می‌کند. در مراتب وجودی هر مرتبه فزاین در برگیرنده مرتبه‌های فرودین و محیط بر آنهاست و هر مرتبه فرودین در اندرون مرتبه‌های فزاین و محاط در آن است (درباره موضوع «تشکیک در وجود» (ر.ک. بدایة الحکمة، بخش اول، فصل پنجم).

هنگامی که تشکیک در وجود را می‌پذیریم تقسیم وجود یا موجود به واجب و ممکن در اندرون خود وجود یا موجود صورت می‌گیرد. با اصالت وجود مواد سه‌گانه وجوب و امتناع و امکان به ترتیب خصلت وجود، خصلت عدم، و خصلت ماهیت می‌شوند. حتی می‌توان گامی به پیش نهاد. از آنجا که تقسیم امور به واجب بالذات، ممتنع بالذات، و ممکن بالذات هنگامی

شاهد چهارم: «امکان وجودی» و «امکان فقری»
اگر وجود اصیل است و ماهیت، اعتباری و عدمی است، «امکان وجودی» به جای «امکان ماهوی» می‌نشیند. «امکان ماهوی» به معنای سلب ضرورت وجود و عدم از شیء است، پس صفتی عدمی است. یا اصالت وجود امکان از ماهیت نفی می‌شود و به وجود اطلاق می‌گردد. امکان، وصف نفس وجود می‌شود و از «ربط وجودی» حکایت می‌کند. اگر وجود اصیل است و وجودات خاص شئون و مراتب حقیقت واحدند و ماهیات، حدود وجود در مراتب وجودات خاصند، در اینصورت امکان وجودات خاص تعلق‌الذات بودن آنها است. حتی اگر امکان را خصلت ماهیت بدانیم هنوز می‌توانیم وجود را به واجب و ممکن تقسیم کنیم بگونه‌ای که بتوان در ارجاع به آن، امکان درباره وجود را متفاوت با امکان در باره ماهیت در نظر گرفت. امکان در وجود عین تعلق موجود ممکن به واجب الوجود بالذات است. وجود مشکک دارای دو سطح مستقل (وابسته) یا واجب و ممکن، تلقی شد. با اصالت وجود و تشکیک در وجود، همه چیز، از جمله امکان و تعلق، در اندرون خود وجود است. در این صورت وجود نیز از امکان برخوردار

است و امکان تنها خصلت ماهیت نیست، این امکان در وابستگی ممکن به واجب، در پیوند وجود وابسته به وجود مستقل، مطرح می‌شود. این امکان مرتبط با نیاز و فقر است؛ امکان فقری است، زیرا امکان وجودی فقر ذاتی و امکان فقری است. نشان اتکای وجودی وجود ممکن به دیگری است. نشان ربط و وابستگی ممکن وابسته به واجب مستقل است. ممکن، نیاز و تعلق ذاتی به واجب دارد. تعلق ذات ممکن همواره با نیاز و نیازمندی آن همراه است. در واقع، وجود ممکن عین نیاز و وابستگی و تعلق به وجود واجب است. امکان وجودی عین فقر و تعلق و تعلق است. بدین سان می‌توان امکان را به وجود اطلاق کرد. این اطلاق نه بی اقتضایی نسبت به وجود، بلکه فقر و نیاز ذاتی است. این امکانی است که چون از اوصاف وجود است و وجود همواره نسبت به خود اقتضا دارد، از

این اضافه اضافه به وجود است نه اضافه به ماهیت. ارتباطی است که یک سوی آن عین اشراق و افاضه از سوی دیگر است. اگر اصالت وجود و تشکیک در وجود به «وجود مستقل» و «وجود ربطی» انجامیدند، اضافه «وجود ربطی» به «وجود مستقل» می‌تواند و باید بگونه «اضافه اشراقی» نگریسته شود.

شاهد هفتم: «حرکت جوهری»

صدرالمতالهن، در چارچوب فلسفه اصالت وجود خود، حرکت را از حرکت در «کم» و «کیف» و «وضع» و «اَین» که چهار مقوله از نه مقوله عرضی ارسطویی فلسفه مشاءاند، به حرکت در جوهر بر می‌کشد. از نظر او، حرکت اصلی در مقوله جوهر است. حرکت همانا تجدد وجود است و در طبیعت جوهری روی می‌دهد. در خارج از ذهن، جوهر و عرض یکی‌اند. حرکت در جوهر است که

این جا ملتقای فلسفه و عرفان در حکمت متعالی صدرایی است. در این جا علیت به تجلی تبدیل می‌شود و معلول به جلوه، اضافه اشراقی به کمال خود می‌رسد و معلولیت چهره تجلی و شأن به خود می‌گیرد.

گونه‌ای ضرورت برخوردار است. در این صورت مناط نیاز ممکن به واجب، خود امکان وجودی است و بدین سان مشکلات مربوط به امکان ماهوی از میان می‌روند.

شاهد پنجم: «وجود ربطی»

«وجود ربطی» وجودی است فاقد استقلال لئفسه، و حتی وجود آن عین وجود لئفسه است. از اینرو در چارچوب اصالت وجود و تشکیک در وجود می‌توان کل وجود را به «وجود مستقل» و «وجود ربطی» تقسیم کرد. «وجود مستقل» همان وجود است. «وجود ربطی» وجودی است که وجودش عین ارتباط و وابستگی است. پیوندش با وجود مستقل بگونه‌ای است که وجودش عین این پیوند است، این «وجود ربطی» بگونه‌ای از سنخ وجود رابط است که در برابر وجود مستقل مورد بحث قرار می‌گیرد (ر.ک. اسفار، فصل اول از مرحله دوم، ج ۱، ص ۳۲۷)

شاهد ششم: «اضافه اشراقی»

اضافه عبارت است از نسبت امری به امر دیگر. هرگاه دو سوی نسبت، دارای استقلال وجودی باشند این اضافه را «اضافه مقولی» می‌نامند. اما در صورتی که یک سوی نسبت عین تعلق و وابستگی به سوی دیگر و افاضه آن باشد، «اضافه اشراقی» خواهد بود. اضافه‌ای که همه هویت مضاف الیه است. مضاف الیه نفس اضافه است.

علت حرکت و تغییر در عوارض است. حرکت در عرض از لوازم حرکت در جوهر است. تنها یک وجود است که در خارج است و دارای ماهیتهای متفاوت اعتبار شده در ذهن است. آنچه را این سینا، کون و فساد یا تغییر جوهر، و به مثابه حرکتی دفعی می‌دانست و در سنت ارسطویی نام حرکت را - که در اعراض روی می‌داد - بر آن نمی‌نهاد، اینک در فلسفه ملاصدرا به عنوان حرکت در جوهر، اصالت می‌یابد (برای بحث درباره حرکت جوهری ر.ک. اشراق هشتم از شاهد چهارم از مشهد اول «شواهد الربوبیه»)

شاهد هشتم: «معتول ثانی فلسفی»

ذهن آدمی سه گونه مفهوم می‌سازد: نخست، مفاهیم برگرفته شده در پیوند با عالم خارج و تعمیم تجارب حسی از صور جزئی که «مفاهیم ماهوی» یا «معتولات اولی» نامیده می‌شوند. دوم، مفاهیمی که بی پیشینه‌ای در ادراک حسی و بی‌ارجاعی در عالم خارج، در نتیجه تحلیل مفاهیم ماهوی و به عنوان اوصاف آنها پدید می‌آیند و «مفاهیم منطقی» یا «معتولات ثانی منطقی» نام دارند. سوم، مفاهیمی که بی پیوند مستقیم با تجارب حسی، در نتیجه تحلیل ذهنی بدست می‌آیند و بر اشیای خارجی و حقایق عینی قابل حملند و «مفاهیم فلسفی» یا «معتولات ثانی فلسفی» نامیده می‌شوند. «معتولات ثانی فلسفی»

اشراق یکم (سفر از خلق به حق - ۱)

علیت و بعضی از احکام آن

صدرالمتالهین بخش زیادی از «اسفار» (از جمله مرحله ششم آن) را به «علت» اختصاص داده است. همچنین در آثار دیگر، به مناسبت طرح کلی اثر، به «علیت» اشاره‌هایی دارد. «علیت» برای او یک «معقول تانی فلسفی» است که از اوصاف اشیای خارجی است، هر چند استقلال وجودی ندارد. نه خارجی محض است و نه اعتباری محض؛ اما، بهرحال، از آنجا که صفت موجودات عینی است، از گونه‌ای وجود خارجی بهره دارد.

صدرالمتالهین در اشراق چهارم از شاهد چهارم مشهد اول با این سخن که «وجود منقسم می‌گردد به علت و معلول»، «علت» را تعریف می‌کند: «علت، موجودی است که از وجود او، چیز دیگری حاصل می‌شود و با انهدام او منهدم می‌گردد. پس «علت»، چیزی است که به سبب وجود او وجود دیگری، «واجب» و با عدم او و یا عدم جزئی از اجزاء و یا شرطی از شروط او «ممتنع» می‌گردد.» (شواهد الربوبیه، ص ۱۱۳). طبعاً معلول موجودی است که همواره در پی موجود دیگری که علت آن است موجود می‌شود. روشن است که آنچه مورد نظر صدرالمتالهین است همانا «علت تامه» است و در بحث خود به «علت تامه» و «علت ناقصه» توجه دارد. او هر عامل مؤثر در تحقق معلول را «علت» می‌داند که نقش آن به عنوان شرط یا معدّ یا به عنوان جزئی از اجزای «علت تامه» است. اما، بهرحال، «علت» در مفهوم تامه آن است که از وجود یا عدمش، وجود یا عدم معلول لازم می‌آید. «علت تامه» چه بسیط باشد و چه مرکب تا وقتی تمامیت آن حاصل نباشد معلول ایجاد نمی‌شود و با حاصل شدن آن، «معلول» موجود می‌شود. این تمامیت برای هر علت تامه منحصر بفرد است.

در بحث «علیت» نیز قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» خود را نشان می‌دهد تا توحید میان علت و معلول برقرار گردد و از علت واحد به وحدت حقیقی تنها یک معلول صادر شود. از اینرو، صدرالمتالهین در ادامه بحث می‌گوید: «باید دانست که در انعدام معلول به سبب انعدام هر جزئی از اجزای علت، توارد علل مستقله بر معلول واحد شخصی لازم نمی‌آید... زیرا علت در این حالت مفروض امر واحدی است و آن عبارت است از عدم علت تامه از آن جهت که علت تامه است.» (شواهد الربوبیه، ص ۱۱۳)

بر پایه تعریفی که از «علت» عرضه شد، تحقق معلول بدون علت محال است. تخلف و عدم تحقق معلول با

فاقد استقلال وجودی‌اند و بی آنکه از ماهیت اشیاء خبر دهند رابطه خاصی را در بین اشیای خارجی بیان می‌کنند. آنها از احکام «موجود بماهو موجود»‌اند و از اطوار وجود حکایت می‌کنند و هیچ پیوندی با ماهیت و حدود ماهوی ندارند. نظر به اینکه در تحلیل این مفاهیم، مقایسه نقش دارد، معمولاً بصورت دوتایی ظاهر می‌شوند (مانند واجب و ممکن، بالقوه و بالفعل، علت و معلول).

در یک تقسیم‌بندی می‌توان این مفاهیم را به عنوان «مفاهیم انتزاعی» در برابر «مفاهیم انضمامی» قرار داد که هر چند مانند مفاهیم انضمامی، به عنوان «مفاهیم عینی»، توصیف کننده امور عینی‌اند، اما بر خلاف مفاهیم انضمامی، فاقد مابازای عینی‌اند (ر.ک. معقول ثانی، صص ۷۳-۷۲).

ما بموجب «اصالت وجود»، این مفاهیم که صفت موصوف موجود به وجود خارجی‌اند، خود از گونه‌ای حیثیت وجودی در خارج برخوردارند. وحدت وجود و تشکیک در وجود به هر چیز بهره‌ای از وجود می‌دهند و آن ر در مرتبه‌ای از وجود می‌نشانند. از نظر مشایبان، مفاهیم فلسفی در عالم خارج، همچون در ذهن، زائد بر موضوعات خودند. اما در «اصالت وجود» صدرایی،

این مفاهیم دارای وجودی در خارج، از سنخ وجود رابطند که نه وجود فی نفسه دارند و نه معدومند. رابط را در خارج و در ذهن، استقلالی نیست، اما از شأنی وجودی برخوردار است. مفاهیم وجودی نیز - که حاکی از وجود و صفات ثبوتی برای وجودند مانند ضرورت، وحدت، علّیت - بی آنکه مصداق مستقلی داشته باشند از حقیقتی عینی برخوردارند (ر.ک. اسفار ج ۱، ص ۱۷۴)

مشهد دوم: سفر

شاهد یکم؛ «اصل علّیت»

اینک می‌توان در چارچوب اصالت وجود، با بهره‌گیری از مفاهیمی چون «معقولات تانی فلسفی»، «امکان فقری»، «وجود ربطی»، «اضافه اشراقی»، به تبیین «اصل علّیت» پرداخت.

بر پایه
اصالت
وجود و
اعتباری
بودن
ماهیت،
علت از آن
وجود است
نه از آن
ماهیت، و
وجود است
که منشأیت
اثر دارد نه
ماهیت.

تحقق علت نیز محال است. ملاصدرا خود در مرحله ششم از کتاب «اسفار» بگونه‌ای مستوفی به اثبات اصل «علیت» و احکام آن می‌پردازد. چنانکه در سنت فلسفه در جهان اسلام بحث علت و معلول همواره مورد توجه بوده است و حتی فلسفه، «دانش علل» نیز خوانده شده است و بویژه در اثبات خداوند همواره اصل «علیت» مورد توجه بوده است. علامه طباطبایی نیز مرحله هفتم کتاب «نهایة الحکمه» را به «علت و معلول» اختصاص داده است و در فصل سوم از آن مرحله، به بحث در باره «وجوب وجود معلول نزد وجود علت تامه و وجوب وجود علت نزد وجود معلول آن» می‌پردازد (ر.ک. نهایة الحکمه، المجلد الثاني، صص ۲۹-۱۵). از اینرو، اثبات اصل علیت در فلسفه صدرالمتهلین در این جا مورد توجه ما نیست و هدف ما تنها تبیین این اصل در چارچوب اصالت وجود صدرایی است که در مباحث جدیدتر «علیت»، بسیار راهگشا است.

است. مجعول «علت»، موجودیت یافتن ماهیت معلول نیز نیست زیرا که صیوررت، امری نسبی و قائم به دو سوی «وجود» و «ماهیت» است. اگر این صیوررت همان امر اصیل مجعول علت اصیل باشد، دو سوی آن، یعنی وجود و ماهیت، اعتباری خواهند بود. یعنی یک امر عینی اصیل، قائم به دو سوی اعتباری است و این محال است. از اینرو، نه ماهیت مجعول علت است نه نسبت میان وجود و ماهیت. تنها وجود معلول است که مجعول علت است (نهایة الحکمه، المجلد الثاني، صص ۱۳-۱۱). پس، همانگونه که «علت بالذات»، وجود است نه ماهیت، «معلول بالذات» نیز وجود است نه ماهیت، و علیت و معلولیت رابطه‌ای وجودی میان معلول و علت است که دو سوی این رابطه نه ماهیت معلول و ماهیت علت، بلکه وجود آن دو است. این وجود معلول است که با حضور یا غیبت علت، حالت تساوی نسبت به وجود و عدم را از دست داده، ضرورتاً موجود یا معدوم می‌شود، و یا

پس همانگونه که «علت بالذات»، وجود است نه ماهیت، «معلول بالذات» نیز وجود است نه ماهیت، و علیت و معلولیت رابطه‌ای وجودی میان معلول و علت است که دو سوی این رابطه نه ماهیت معلول و ماهیت علت، بلکه وجود آن دو است.

بر پایه اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، علیت از آن وجود است نه از آن ماهیت. و وجود است که منشأیت اثر دارد نه ماهیت. اصل علیت را نمی‌توان «نیازمندی ماهیت در وجود و عدم به غیر» خواند. «ماهیت» امری مجازی و تابع وجود، و «وجود»، بمثابه امر اصیل و حقیقی، است. پس در علیت نیز تابع وجود است. «علیت» به چیزی نسبت داده می‌شود که وصف جدایی ناپذیر آن باشد. وجود است که می‌تواند علت بالذات باشد.

همچنین آنچه را علت بالذات، که خود وجود است، ایجاد می‌کند وجود معلول است نه ماهیت آن یا انصاف ماهیت آن. مجعول علت، خود امری اصیل است یعنی از عینیت و منشأیت اثر برخوردار است اما ماهیت امری اعتباری است.

از آنجا که هر چیزی نمی‌تواند علت هر چیزی و هر چیزی نمی‌تواند معلول هر چیزی باشد «علیت و معلولیت»، رابطه عینی ویژه‌ای بین «علت و معلول» است. در حالیکه «ماهیت» در ذات خود فاقد رابطه‌ای با غیر است؛ از اینرو، این «ماهیت» نیست که مجعول «علت»

موجودیت خود را حفظ می‌کند یا در عدم می‌ماند. استاد آشتیانی در «شرح مقدمه قیصری» در این زمینه می‌نویسد: «معطی وجود آنچه را که افاضه می‌نماید باید خود به نحو اتم واجد باشد... اگر علت وجود اشیاء، خود از سنخ وجود باشد باید معلول و مخلوق او هم وجود باشد. پس علیت و معلولیت در دار وجودات است نه در سنخ ماهیت» (شرح مقدمه قیصری، صص ۲۷۶-۲۷۵).

اشراق دوم (سفر از خلق به حق - ۲)

علیت در پرتو اضافه اشراقی

اینک با توجه به مفاهیمی چون «امکان فقری»، «وجود ربطی»، و «اضافه اشراقی» بحث «علیت»، ژرفایی خاص و همسازی ویژه‌ای در بافت فلسفه اصالت وجود صدرایی می‌یابد.

در ماهیات که امور اعتباری‌اند مناط نیاز به علت «امکان ماهوی» است. اما در وجودات که امور اصیلند مناط نیاز به علت «امکان وجودی»، «امکان فقری»، و تصور ذاتی وجودات است.

علت بالذات، که خود وجود است، عین علت است زیرا اگر چیزی باشد که علیت بر آن عارض گردد در مقام

همه ممکنات به وجود
واجب، ریسط می‌یابند.
ممکنات، ممکن به امکان
وجودی، که امکان فقری
است، و عین نیاز و تعلق به
واجبند و همواره به عنوان
وجودات ریبطی عین افاضه
واجب و در اضافه اشراقی به
اویند. وجود از واجب است.

بی علت وجود ندارد. رابطه معلول با علت، رابطه ریبط با استقلال است. معلول فعل علت است. پس همواره قائم بدان است. معلول، مستقل از علت نیست که با آن در ارتباط مقولی باشد بلکه عین بستگی به علت است و وجودش از افاضات علت است. «وجود هر معلولی از لوازم وجود علت او است ولی از آن جهت که علت است» (شواهد الربوبیه، ص ۱۱۵).

اشراق سوم (سفر از خلق به حق - ۳) پاسخ به پاره‌ای از شبهه‌ها

با چنین نگرشی، سنخیت میان علت و معلول ژرفای بیشتری می‌یابد چنانکه استاد آشتیانی می‌گوید: «اگر مناسبت بین علت و معلول - که همان سنخیت موجود بین علت و معلول است - در مقام و ذات علت، موجود نباشد صدور معلول از علت «ترجیح بلا مرجح»، بلکه ملازم است با «ترجیح بلا مرجح»، به همین ملاحظه گفته‌اند معلول مرتبه نازل‌تر علت است و در موارد زیادی تصریح کرده‌اند: «العله حد تام موجود المعلوم و المعلوم حد ناقص لوجود العلة...» از این معنی که معلول باید مرتبه نازل وجود علت باشد و علت موجود معلول - که منشاء افاضه معلول است - استفاده می‌شود [که] معلول باید فرع و ظل و تعیین و نشان علت باشد. علت اصل و معلول فرع، علت تام و معلول ناقص، علت شیء و معلول شیء، علت عاکس و معلول عکس وجود علت مفیض وجود است» (شرح مقدمه قیصری، صص ۲۷۷-۲۷۶).

اصولاً با تبدیل تباین در وجود به تشکیک در وجود، اصل سنخیت میان علت و معلول در پرتوی ویژه نگریسته می‌شود. همچنین اگر کل وجود به واجب و ممکن تقسیم می‌شود علت نهایی واجب است و ممکنات همه معلول نهایی اویند. با این سنخیت و نیز با توحید میان علت و معلول، یعنی صدور معلول واحد از علت واحد، دو اشکال «ریبط حادث به قدیم» و «صدور کثیر از واحد» مطرح می‌شود. در سنت فلسفی و کلامی این دو اشکال بررسی شده و پاسخهایی یافته‌اند. ملاصدرا نیز گاهی در سنت فلسفی می‌ماند. مثلاً برای حل مشکل «صدور کثیر از واحد» در «شواهد الربوبیه» به «حرکت و مقدم‌ترین اقسام حرکت، [یعنی] حرکت دوریه ملکیه» متوسل می‌شود (شواهد الربوبیه، صص ۱۱۶-۱۱۵).

اما با «حرکت جوهری»، او موفق می‌شود پاسخ ویژه خویش را به دو اشکال عرضه کند. در پرتو حرکت جوهری وجود عین سیلان، و در تغییر دایمی است و همواره وجودی بمثابة علت، وجود دیگری را بمثابة معلول، پدید می‌آورد. اما جهان ممکن ضمن سیالیت و

ذات خود علت نخواهد بود. معلول، نظر به ذات خود، معدوم محض و نظر به علت خود، موجود محض است. معلول پیش از وجود خاص در علت تحقق دارد. معلول قبلاً، هر چند به اجمال، در مرتبه علت حضور دارد. قاعده «معطى الشيء لا یكون فاقد له» در کار است. چنین است که علت نه غنی بلکه عین غنا است. معلول نه فقیر بلکه عین فقر است. شیء نه وابسته به علت، بلکه عین وابستگی به آن است، نه منسوب به علت بلکه عین نسبت به آن است. معلول عین معلولیت است. مجعول بالذات نه چیزی که دارای معلولیت است بلکه چیزی است که ذاتش عین معلولیت است زیرا در غیر اینصورت می‌بایست پیش از تعلق گرفتن معلولیت به آن در مقام ذات مستقل و غیر معلول به علتی که معلولیت بر آن عارض می‌کند موجود بوده باشد. نمی‌توان تصور کرد که در خارج، دو چیز ذاتاً مستقل از هم وجود داشته باشند و سپس رابطه علت و معلولی میان آنها برقرار شده باشد. این به معنی وجود مستقل معلول نسبت به علت خواهد بود. اگر نیاز معلول به علت ذاتی معلول، و معلول خود عین نیاز نباشد، این نیاز عارض بر ذات آن خواهد بود و معلول در ذات، بی‌نیاز از علت خواهد بود و دیگر معلولیت نخواهد داشت. عارض شدن نیاز به معنای موجودیت پیشین معلول و بی‌نیازی آن از علت است، و سخن گفتن از علت و معلول بی‌معنی خواهد بود.

معلول ذاتاً وابسته به علت، یا ذات آن عین وابستگی و نیاز به علت است. معلول بودن یک شیء به معنی آن است که وجود آن مستقل از علت نیست. نیاز در ذات آن و عین وجود آن است. معلول از خود ذاتی ندارد. ذاتش همان ارتباط با علت است. وجود آن به وجود علت است،

**همه ممکنات،
معلولهای واجبند، و
با توجه به تشکیک
در وجود همه صفات
«وجود واجب» در
وجودات ممکن، به
نسبت بهره‌مندی
آنها از وجود،
سرایت می‌کند.**

ضرورتی میان تصور ماهیت و نقش علی آن شوند زیرا که چنین ضرورتی را نزد خود نمی‌یابند. غزالی با نگاه اصالت ماهیتی می‌گوید: «اقتران میان آنچه عادتاً «سبب» می‌گویند و میان آنچه «مسبب» پنداشته می‌شود نزد ما ضروری نیست، بلکه هر دو چیزی که غیر هم بوده و اثبات یکی متضمن اثبات دیگری و نفی موجب نفی آن نباشد ضرورت یکی وجود دیگری را ضروری نمی‌سازد» (خدا محوری (اکاز یونانیزم)، ص ۲۲۴).

غزالی «از عدم تلازم منطقی بین تصور ماهیت علت، و حول و قوه‌ای که لازمه ایجاد معلول است نفی تلازم بین وجود خارجی علت و آثار و لوازم و حول و قوه آن» را نمی‌تواند نتیجه بگیرد (همان منبع). تاکید از نویسنده این اثر، یعنی آقای کاکایی است. غزالی پیرو اصالت ماهیت است و نظر او عیناً یا به تقریب، بسا کسان در شرق و غرب در گذشته و حال، تکرار کرده‌اند و تکرار می‌کنند.

صدرالمتالهین در جلد ششم «اسفار» (موقف چهارم)، ضمن بحث در باره قدرت واجب الوجود به انکار علیت از سوی اشعریان اشاره می‌کند. با فلسفه اصالت وجودی او همه کسانی که نگران تأثیر علت‌های ثانی در برابر قدرت مطلق خداوندند پاسخ می‌یابند. هر مخلوق، که معلول نهایی علت راستین جهان است، به تناسب بهره‌مندی از وجود و رتبه وجودی خود صفات خالق را داراست و به نسبت آن منشأیت اثر را از وجود مطلق گرفته است. علامه طباطبایی در فصل سوم از مرحله هشتم «نهایة الحکمه» به نقل و نقد پاره‌ای از آرای مستکلمان می‌پردازد (نهایة الحکمه، المجلد الثانی، صص ۲۷-۱۸)

با بسط دادن پاسخ به پیروان اصالت ماهیت و اشعریان و کسانی که در بحث از فعل و فاعل مختار به نفی علیت پرداخته‌اند، می‌توان به بسیاری از مخالفان قدیم و

تغییر، همواره ثبات شخصی بر وحدت خود را حفظ می‌کند و همواره دارای دو چهره سیال و ثابت است. هر جوهر جسمانی دارای جنبه‌ای سیال و دگرشونده، و جنبه‌ای ثابت است. جاعل واجب، ذات جوهر جسمانی را «دگرشونده» قرار داده است و این دگرشوندگی، ذاتی است و معلل نیست و نیاز به جعل ندارد. بدین‌سان، «صدور کثیر از واحد» منتفی می‌گردد و نسبت حوادث کثیر به ذات واحد، در چارچوب قاعده «الواحد» روشن می‌شود. از سوی دیگر با هویت اتصالی تشخیص بر وحدت جهان ممکن حفظ می‌شود و حوادث به ذات قدیم ربط می‌یابند و اشکال چگونگی انتساب حوادث متحولی که در معرض فنایند به ذات قدیم از میان می‌رود. بدین‌سان، و در واپسین تحلیل، همه ممکنات به وجود واجب، ربط می‌یابند. ممکنات ممکن به امکان وجودی، که امکان فقری است، و عین نیاز و تعلق به واجبند و همواره به عنوان وجودات ربطی عین افاضه واجب و در اضافه اشراقی به اویند. وجود از واجب است. ایجاد هم از او است. سر سلسله علتها و علت راستین هم اوست. صدرالمتالهین در فصل چهارم از مرحله ششم «اسفار» برهانهای گوناگون برای ابطال تسلسل علی و معلولی (از قبیل برهانهای ترتب، تضایف، حیثیات، اسدواحضر فارابی، و برهان وسط و طرف) را عرضه می‌کند. بهرحال، همه ممکنات، معلولهای واجبند، و با توجه به تشکیک در وجود همه صفات «وجود واجب» در وجودات ممکن، به نسبت بهره‌مندی آنها از وجود، سرایت می‌کند. اگر وجود، مساوق علم، قدرت، و حیات است، همه موجودات برخوردار از مرتبه‌ای از مراتب وجود، از درجه‌ای از درجات علم، قدرت، و حیات برخوردارند.

بنابراین اولاً منشأیت اثر را می‌توان برای ممکنات پذیرفت و ثانیاً این منشأیت اثر ممکنات و اعمال قدرت آنها به حیثیت وجودی آنها بر می‌گردد و ثالثاً مبدأ اصلی و اصل و نهایی این منشأیت اثر وجود، واجب مطلق است. با چنین نگرشی هم می‌توان شبهه پیروان اصالت ماهیت، و همه کسانی که منکر ضرورت بین علت و معلولند را پاسخ گفت و هم شبهه کسانی چون اشعریان درباره منافات داشتن تأثیر علل ثانی با وجود مطلق خداوند، پاسخ می‌یابد و هم می‌توان در برابر کسانی که نفی علیت را شالوده باور سست خود به آزادی اراده انسان قرار داده‌اند ایستاد و هم می‌توان قانونمندی نظام طبیعت را، به عنوان جهان ممکن، اثبات کرد و پذیرفت.

معتقدان به اصالت ماهیت نمی‌توانند قایل به وجود

جدید علیّت، پاسخ گفت. عده‌ای دغدغه قدرت و فاعلیت خداوند را داشته‌اند، گروهی، نگران اختیار آزادی اراده آدمی بوده‌اند و جمعیتی، در بند ادراکات حسی و صرف تجربه بوده‌اند، شماری، قادر به تبیین مشاهدات خود نبوده و شتابزده در پی تعمیم استنباطهای نسجیده خود از پدیده‌ها برآمده‌اند. نگارنده بر این باور است که تبیین اصالت وجودی صدرای علیّت، می‌تواند بخوبی در برابر اینگونه شبهه‌ها از حریم جهان شمول علیّت دفاع کند.

شاهد دوم: اشراق در اشراق (سفر از حق در حق)

تجلی بجای علیّت

اصالت وجود در اوجگیری خود تشکیک وجود را به وحدت شخصی وجود، و علیّت، را به تجلی می‌رساند. با نفی کثرت وجودی و نفی تأثیر از وجودات محدود، وحدت تشکیکی وجود به وحدت شخصی وجود تبدیل می‌شود. وجود مستقل و غنی بالذات همان واجب‌الوجود است، و همه موجودات و ممکنات عین «اضافه اشراقی»‌اند. حقیقت وجود واجب بالذات، واحد است و تکرارپذیر نیست. پس هر چیز دیگر که نه عدم است، نه ماهیت و نه نسبت ماهیت، همانا در نسبت با آن واجب بالذات و ظهور آن است.

صدرالمتالهین در سلوک عرفانی خود که حکمت متعالی را با سیری صعودی به مبدأ ازلی اشراق وجودی می‌رساند تنها علت نهایی یعنی «واجب بالذات»، را حقیقی می‌داند و ممکنات، که همه معلول نهایی اویند، همواره جهتی از جهات اویند. اینهمه مجعولات، تنها فیض آن جاعل بالذاتند. تأثیر جاعل، چیزی جز «تطور آن در اطوار و تنزل آن در منازل افعال» نیست («مشاعر»، ص ۱۷۹). جهان ممکنات که همه، معلول است، جلوه علتی که بخشنده و افاضه‌کننده وجود است هر عین تعلق و تعلیق و وابستگی و نیاز به آن است. اینجا ملتقای فلسفه و عرفان در حکمت متعالی صدرایی است. در این جا علیّت به تجلی تبدیل می‌شود و معلول به جلوه، اضافه اشراقی به کمال خود می‌رسد و معلولیت چهره تجلی و تشّان به خود می‌گیرد. هر چه جز اوست، که ظاهر و باطنی است، مظهر او است.

مشهد سوم (سفر از حق به خلق)

علیّت در نظام طبیعت:

چنین برداشتی و چنین سفری، چشم از جهان ممکنات برنمی‌گیرد. اگر سفری از خلق به حق بود و به سفری از حق در حق انجامید اما سفر از حق به خلق در پی آن است. هرگز رابطه علت و معلولی در میان جهان ممکنات، هرچند مظهر حق است، نادیده گرفته نمی‌شود. نظام

طبیعت قانونمند است و میان پدیده‌ها ضرورت علت و معلولی، با سنخیت علت و معلول، بر پایه استقلال و وابستگی نسبی یا تشخص و تعلق، برقرار است. هر چند بحث صدرالمتالهین از علل مشخص در همان سنت عام علل چهارگانه ارسطویی می‌ماند، اما تبیین و تثبیت اصل جهانشمول علیّت، در چارچوب فلسفه اصالت وجود صدرایی سریان علیّت در جهان هستی را، همراه با ضرورت علت و معلولی و سنخیت میان علت و معلول، چنان و وضوحی می‌بخشد که در کمتر فلسفه‌ای می‌توان آن را بدینگونه مرتبط با دیگر اجزای دستگاه فلسفی و پاسخگوی شبهات گوناگون دید.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۷۵
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (موسوم به صدرالمتالهین)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة، چاپ مصطفوی، قم، بی تا
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (موسوم به صدرالمتالهین)، شواهد الربوبیة، ترجمه و تفسیر دکتر جواد مصلح، تهران، سروش، چاپ دوم، ۱۳۷۵
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (موسوم به صدرالمتالهین)، مشاعر، تحقیق هانری کرین، تهران؛ انتشارات طهوری، ۱۳۶۳
- طباطبایی، علامه سید محمد حسین، نهاية الحکمة، با تعلیقات محمد تقی مصباح یزدی (به زبان عربی). الزهراء، ۱۳۶۳
- فنائی اشکوری، محمد. معقول ثانی، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۵
- کاکایی؛ قاسم. خدا محوری (اکازیونالیزم) در تفکر اسلامی و فلسفه مالبرانش. انتشارات حکمت. چاپ اول، ۱۳۷۴

۱- استفاده از اصطلاحهایی چون «مشهد»، «شاهد»، «اشراق»، «سفر از خلق به حق»، «سفر از حق در حق»، «سفر از حق به خلق» به تقلید از ملاحظرا