

رابطه علت و معلول

در دیدگاه سهروردی و ملاصدرا؛

شباهت‌ها و تفاوت‌ها*

- رضا اکبریان^۱
- نفیسه نجبا^۲

چکیده

دیدگاه سهروردی با ارائه تفسیر و تبیین جدیدی از علیت مورد استقبال متفکران پس از وی قرار گرفت. اما طرح دیدگاه ملاصدرا پس از سهروردی نقطه عطف دیگری در تاریخ فلسفه به شمار می‌آید و زیربنای تأملات بعدی محسوب می‌شود. سهروردی اگرچه رابطه عمیق‌تری بین علت و معلول نسبت به دیگر فلاسفه در نظر می‌گرفت، اما به عقیده او باز هم برای معلول می‌توان هویتی مستقل از علت در نظر گرفت. اما از نظر ملاصدرا چنین استقلال هم مورد اشکال است. عقیده ملاصدرا در خصوص رابطه بین علت و معلول متأثر از اندیشه سهروردی است، اما با مبانی خاص وی، تفسیر جدیدی می‌یابد و شکل متفاوتی به خود می‌گیرد. اصالت وجودی بودن ملاصدرا و یگانه دانستن حقیقت وجود در عین داشتن مراتب شدید و ضعیف از دلایل متفاوت

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۹/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۳/۲.

۱. استاد دانشگاه تربیت مدرس (dr.r.akbarian@gmail.com).

۲. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی (نویسنده مسئول) (n_nojaba@yahoo.com).

بودن و در عین حال متکامل تر بودن اندیشه صدرای نسبت به سهروردی است.
واژگان کلیدی: اضافه اشراقی، علت، معلول، سهروردی، ملاصدرا.

دیدگاه سهروردی

نظام فلسفی شیخ اشراق و تفسیر علیت بر مبنای آن

الف) وجود و ماهیت در نظر شیخ اشراق

سهروردی بر خلاف دیگر فلاسفه، نظام فلسفی خود را بر مبنای وجود و ماهیت پی نمی‌ریزد، بلکه نور را اساس مباحث فلسفی خود قرار می‌دهد و با اعتباری دانستن وجود، هر گونه مصداقی را برای آن در خارج از ذهن، آشکارا انکار می‌کند. او در برخی آثار خویش از جمله کتاب *التلویحات*، منظور از «اعتباری بودن» را چنین بیان می‌کند: اعتباریات اموری هستند که در خارج هویتی ندارند و وجود خارجی شان، همان وجود ذهنی آن‌هاست. به تعبیر دیگر، اعتباریات اموری هستند که ذهن آن‌ها را از موجودات خارجی انتزاع می‌کند و خود، مصداق و فرد بالذات ندارند (۱۳۷۵: ۱۶۳). شیخ اشراق همانند دیگر حکما مفهوم وجود را مفهومی بدیهی و عام می‌داند که به تعریف نیاز ندارد (همان: ۲۰۰). در فلسفه وی تنها نور واقعیتی در ازای مفهوم خود دارد، نه وجود و آن را صرف اعتبار عقلی می‌داند که از سنجش با ماهیات خارجی پدید می‌آید. به عقیده وی وجود تنها در معانی اعتباری زیر به کار می‌رود:

- ۱- به معنای نسبت چیزی به چیز دیگر، به معنای «در» مانند اینکه بگوییم: شیء در خانه، بازار، ذهن و... است؛
- ۲- به معنای روابط، یعنی رابطه موضوع با محمول، مانند «زید کاتب است»؛
- ۳- به معنای حقیقت و ذات؛ مانند اینکه می‌گوییم: «ذات فلان پدیده و حقیقت آن». همچنین می‌گوییم: «وجود فلان پدیده و عین آن و خودش».

از نظر شیخ اشراق، این همان چیزی است که توده مردم از کلمه وجود می‌فهمند و چنانچه مقصود مشائیان از وجود چیزی دیگر است، باید آن را تبیین کنند (همان: ۶۷). علاوه بر آن، شیخ اشراق با تقسیم صفات به دو دسته خارجی و ذهنی، وجود را

از جمله صفات ذهنی معرفی می‌کند. صفات ذهنی از نظر وی صفاتی هستند که وجودی جز وجود ذهنی ندارند و خارج از ذهن تحقق نمی‌یابند و وجود ذهنی برای آن‌ها عین وجود خارجی برای اشیای دیگر است. به عقیده او چنین صفاتی از معقولات ثانیه‌اند (همان: ۷۱).

یکی از پیامدهای اعتباری دانستن وجود، انکار زیادت وجود بر ماهیت است. ابن سینا وجود و ماهیت را دو حیثیت متمایز خارجی می‌شمرد و به زیادت وجود بر ماهیت در خارج باور داشت (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۷؛ همو، ۱۴۰۵: ۱۷-۲۰؛ همو، ۱۳۷۱: ۹۳؛ همو، ۱۳۸۱: ۴۷). اما اگر مانند سهروردی وجود را امر اعتباری تلقی کنیم، زیادت وجود بر ماهیت هم بی‌معنا خواهد شد. سهروردی دلایلی گوناگون بر انکار زیادت وجود بر ماهیت ذکر می‌کند (۱۳۷۵: ۲۲-۲۶، ۶۴-۶۵ و ۱۶۲).

در فلسفه سهروردی سه اصطلاح کاربرد دارد: ماهیت، حقیقت، ذات. از نظر وی حقیقت و ذات مترادفند و هر دو به شرط وجود در خارج، ماهیت شیء‌اند (همان: ۳۶۱-۳۶۲). از دیگر سو سهروردی حقیقت را خصوصیت وجودی اشیا خوانده است که برای آن شیء است (همان: ۳۶۱). لذا می‌توان گفت که او ماهیت اشیا را تمام حقیقت آن‌ها می‌داند، امری حقیقی که منشأ آثار مختلف شیء است، چنان که منشأ اختلاف انواع ماهوی را اختلاف حقایق آن‌ها دانسته است (همان: ۳۶۸-۳۶۹). این نکته نیز که وی وجود را امری اعتباری در نظر می‌گیرد و به عدم زیادت آن بر ماهیت در خارج معتقد می‌شود، اثبات‌کننده این مطلب است که ماهیت شیء، عین ذات و حقیقت آن است.

از آنجا که نور، مبنای فلسفه اشراقی است، می‌توان گفت که در واقع، ماهیت که عین حقیقت شیء است، نه امری که وجود بر آن عارض شده باشد، بلکه عین نورانیت است و ماهیات متحصّل در خارج، چیزی جز حقایق شدید و ضعیف نور نیستند. ممکن است گفته شود که سهروردی ماهیت به معنای اخص را نیز پذیرفته (همان: ۳۹۸-۳۹۹) و آن را امری می‌داند که وجود بر آن عارض می‌شود و این مطلب، با اینکه ماهیت را عین حقیقت شیء و تمام حقیقت آن بدانیم، در تعارض است. در این باره باید گفت در مواردی که او ماهیت را امری می‌داند که وجود بر آن عارض

می‌شود، تنها به توضیح فلسفه‌ی مشاء می‌پردازد و عقاید ابتکاری خویش را بیان نمی‌کند. اما به عقیده‌ی او - همان طور که اشاره کردیم - از آنجا که وجود امری اعتباری است، ماهیت را تمام حقیقت شیء می‌شناساند.

بنابراین دیدگاه سهروردی درباره‌ی وجود و ماهیت، از جمله دیدگاه‌های ابداعی او در مقایسه با فلسفه‌های پیشین به ویژه تفکر مشائی است.

ب) جوهر و عرض از دیدگاه سهروردی و انکار ماده و صورت

بدیهی است که شیخ اشراق در آغاز تفکری مشائی داشت، چنان که در کتاب *حکمة الاشراق* بر آن تأکید می‌کند. بر همین اساس، برخی مباحث فلسفی را ابتدا به شیوه‌ی مشائیان تحریر کرده و سپس در کتاب *حکمة الاشراق* دیدگاه‌های ابداعی خود را بیان نموده است. یکی از این مباحث، بحث جوهر و عرض است.

وی در کتاب *التلویحات جوهر و عرض* را این گونه تعریف می‌کند:

فالعرض هو الموجود فی الموضوع والجوهر هو الموجود لا فی موضوع سواء استغنی عن المحلّ أصلاً أو حلّ ولم یستغن المحلّ عنه كالصور (۱۳۷۵: ۶).

این تعریف، همان تعبیر مشائیان است. سهروردی در *حکمة الاشراق* چنین می‌گوید:

إنّ کلّ شیء له وجود فی خارج الذهن، فإمّا أن یكون حالاً فی غیره شائعاً فیهِ بالکلّیة ونسمّیه «الهیأة» أو لیس حالاً فی غیره علی سبیل الشیوع بالکلّیة ونسمّیه «جوهر» (همان: ۶۱).

تفاوت این تعریف با تعریف *التلویحات*، آن است که در اینجا شیخ اشراق، حالّ و محلّ را درباره‌ی عرض به کار گرفته و در تعریف جوهر گفته است که حال در غیر نباشد. او جوهر را غیر حال در غیر می‌داند که از این تعریف، صورت خارج می‌شود.

ابن سینا جوهر جسمانی را مرکب از ماده و صورت می‌داند، اما سهروردی به نقد ورد آن می‌پردازد (همان: ۷۴-۸۳).

مشائیان دو برهان در اثبات ماده دارند که عبارتند از: برهان قوه و فعل، و برهان

فصل و وصل (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۷؛ همو، ۱۳۷۹: ۵۰۰-۵۰۱).

سهروردی باره‌ی برهان فصل و وصل به ردّ ماده می‌پردازد (۱۳۷۵: ۷۴-۷۵). بیان

دیگر سهروردی در انکار ماده، نپذیرفتن وجود چیزی در جهان هستی به نام هیولاست؛ یعنی چیزی که بی‌تعیین است و بدون آنکه مقدار و صورت داشته باشد، پذیرای تمام امتدادها و صورت‌هاست. حقیقت چنین پدیده‌ای که به خودی خود هیچ‌گونه تخصص و تعینی ندارد، حقیقت آن به دو چیز باز می‌گردد: موجود و جوهر. جوهر بودن آن به این معناست که موضوع ندارد که امری سلبی است و اینکه می‌گوییم به گونه‌ای موجود است، این موجود بودن مبهم، در حقیقت جنبه ذهنی دارد. پس آنچه مشائیان آن را هیولا می‌نامند، در حقیقت چیزی نیست (همان: ۸۰). بنابراین، ماده اولی همان صورت جسمیه و جوهر جرمانی است و از صورت جسمیه چیزی بسیط‌تر نداریم. از دیدگاه سهروردی هیولا امری ذهنی است و عینیت خارجی ندارد. شیخ این مطلب را بر اساس قاعده فلسفی خود - که هر چیز که لازمه موجود بودن آن، تکرار وجود او باشد امری اعتباری است - نیز اثبات کرده است. همچنین وی دلایل مشائیان را در اثبات صورت نوعیه، کافی ندانسته و آن‌ها را مورد تردید قرار می‌دهد (همان: ۸۲).

سهروردی در نقد سخن مشائیان که «اعراض نمی‌توانند قوام‌بخش جوهر باشند در حالی که صورت‌های نوعیه، قوام‌بخش جوهر نوعند»، می‌گوید: صورت‌های نوعیه به کدام دلیل قوام‌بخش جوهرند؟ شاید به این دلیل که جسم از این صورت‌ها تهی نمی‌ماند. اما تهی نبودن چیزی از چیز دیگر، دلیل بر قوام‌بخش بودن آن نیست؛ زیرا بسیاری از لوازم جدایی‌ناپذیر یک چیز، جنبه عرضی دارند نه جوهری و ذاتی. اگر هم گفته شود که صور نوعی به این دلیل جوهرند که مخصص جسمند، باید گفت که لازم نیست مخصص، حتماً صورت یا جوهر باشد؛ زیرا خود مشائیان هم می‌پذیرند که افراد یک نوع، با عوارضشان تمایز و تخصص می‌یابند (همان: ۸۳).

بنابراین از دید سهروردی، جسم مرکب از دو جوهر ماده و صورت نیست، بلکه جوهر بسیط است.

یکی از دلایل سهروردی در انکار ماده و صورت، بحث عقول عرضیه است. او عالم اجسام را معلول عقول عرضیه می‌داند. از طرفی، عقول عرضیه را اموری بسیط تعریف می‌کند:

إن الأنوار المجردة من القواهر والمدبرات لها مقدار، إذ كل متقدر برزخی، فلا يدرك ذاته لما سبق، بل هي أنوار بسيطة لا تركيب فيها بوجه من الوجوه. وكلها مشاركة في الحقيقة النورية (همان: ۱۶۸).

پس معلول آن‌ها که اجسامند نیز باید بسیط باشند. از طرفی سهروردی معتقد است که جوهر هرگز در جوهری دیگر حلول نمی‌کند و هر حال در جسم، عرض است (ر.ک: همان: ۶۱). لذا وی نمی‌تواند بپذیرد که ماده اولی و صورت جسمیه و صورت نوعیه‌ای داریم که جوهرند و یکی در دیگری حلول می‌کند و از مجموع این‌ها جسم حاصل می‌شود.

از طرف دیگر، او به ابطال تلازم ماده و صورت نیز می‌پردازد. از نظر فلاسفه مشاء، ماده با صورت تلازم دارد و این دو ملازم یکدیگرند و این تلازم دو طرفه است؛ یعنی هم ماده ملازم با صورت و هم صورت ملازم با ماده است. به عبارتی دیگر، صورت علت تحقق ماده است و ماده علت تشخیص صورت. اما شیخ اشراق این را نمی‌پذیرد:

و کثیراً ما یعولون فی کون الصورة علّة ما للهیولی بناء علی عدم تصوّر خلوها عنها. وذلك لیس بمتمین، فإنّه یجوز أن یکون للشیء لازم لا یکون دونه، ولا یلزم أن یکون ذلك علّة (همان: ۸۱).

سهروردی دلیل مشائیان بر تلازم ماده و صورت را عدم تصور خلوه ماده از صورت بیان می‌کند. به عقیده او، این استدلال درست نیست؛ چون جایز است چیزی، لازمی داشته باشد که بدون آن محقق نباشد و این به معنای آن نیست که آن لازم، علت برای آن چیز باشد.

سهروردی پس از ابطال دلیل مشائیان در اثبات هیولا، از آنجا که ترکیب جسم از اجزا را نمی‌پذیرد، به ناچار مبنایی برای تحولات و کون و فساد موجودات در نظر می‌گیرد. در اینجا او خود مقدار، یعنی جسم را هیولا و مبنای تغییر معرفی می‌کند: و علی القاعدة التي قرّرها هذا المقدار - الذي هو الجسم - جوهریته اعتبار عقلي. فإذا أضيف بالنسبة إلى الهیئات المتبدلة علیه والأنواع الحاصلة منها المركبة، یسمی «هیولی» لها لا غیر، و هو جسم فحسب (همان: ۸۰).

نظر شیخ اشراق این است که ماده اولی همان چیزی است که به آن جسم گفته می‌شود. به اعتقاد او هیچ جسم و جرم مطلق در عالم نداریم. ما جسمی نداریم که به حالت ماده بودن باشد. جسم‌هایی که داریم، جسمی‌هایی با اعراض خاص هستند.

قطب‌الدین شیرازی نیز در این باره می‌گوید: در فلسفه اشراق، هیولا همان برزخ یا جسم است و اگر برزخ و جسم نسبت به اعراض و هیئات که حال در آن است، مد نظر قرار گیرد «حامل» و «محل» نامیده می‌شود و اگر مجموع حامل و محل و اعراض و هیئات حال در آن در نظر گرفته شود، «هیولا» نامیده می‌شود و هیولا همان ماده است (۱۳۸۳: ۴۱۱؛ نیز ر.ک: شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۱۷-۲۱۸).

بنابراین شیخ اشراق، جسم را همان صورت جسمیه می‌داند، نه اینکه صورت جسمیه در کنار ماده و صورت نوعیه جزئی از جسم باشد. فلاسفه مشاء و اشراق بر اینکه جوهری داریم که می‌توان در آن، خطوط سه‌گانه را فرض کرد، وحدت نظر دارند. آنچه مهم است این است که اشراقیان جسم را همین صورت جسمیه می‌دانند، ولی از دید مشائیان، صورت جسمیه جزء جسم است نه عین آن.

ج) انوار، موضوع فلسفه سهروردی

چنان که گذشت، سهروردی بر خلاف رسم معمول فلاسفه، نظام فلسفی خود را بر نور استوار کرد نه بر وجود. وی در کتاب *حکمة الاشراق* می‌گوید: اگر در هستی، چیزی بی‌نیاز از هرگونه شرح و تعریف باشد، آن ظاهر بالذات است و چیزی ظاهرتر از نور در هستی نیست (۱۳۷۵: ۱۰۶).

این مفهوم، ظاهر است، نه ظهور و نه ظاهر ساختن. «ظاهر»، «شیء» است جزئی، عینی و متمایز و واحد، حال آنکه ظهور، اعتباری عقلی است. «ظاهر» یعنی «شیء» که برای خود و غیر ظهور دارد. بنابراین «نور»، قطعاً نمی‌تواند موضوع مابعدالطبیعه‌ای باشد که سهروردی ترسیم می‌کند. موضوع حکمت اشراق «انوار» است نه «نور». از این رو در آغاز کتاب *حکمة الاشراق* می‌گوید:

القسم الثانی - فی الأنوار الإلهیة ونور الأنوار ومبادئ الوجود وترتیبها و... (همان: ۱۰۶).

سهروردی موجودات جهان را در دو مقوله نور و ظلمت قرار می‌دهد. سپس هر

یک از آن‌ها را به جوهر و عرض تقسیم می‌کند. از نظر سهروردی ظلمت چیزی جز عدم نور نیست و از نوع اعدامی نیست که در آن‌ها وجود ملکه و شأن چیزی شرط باشد. به بیان دیگر، اگر چیزی مظلّم شد یا عنوان ظلمت یافت، در ذات خود عدم النور است و اساساً ملکه یا شأن نورانی شدن برای آن معنا ندارد. در واقع، تقابل نور و ظلمت تقابل تضاد نیست، بلکه تقابل سلب و ایجاب است (همان: ۱۰۷-۱۰۸؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۸۷-۲۸۸)

(د) مجعول بودن ماهیت

سهروردی وجود را امری اعتباری می‌شمرد و تمام حقیقت شیء را ماهیت آن می‌داند. در واقع وی در آنجا که به طریقهٔ مشائیان بحث می‌کند، وجود را منکر می‌شود و ماهیت را تنها حیثیت شیء می‌شناسد. از طرفی در حکمة الاشراق شیء را به نور و ظلمت تقسیم می‌کند. بنابراین ماهیت یا حقیقت شیء از نگاه سهروردی که تنها حیثیت شیء است، همان نور بودن آن است. شیخ اشراق با طرح اصالت نور و استناد تمام موجودات عینی به نور، دیدگاهی نو را در فلسفه پیش می‌نهد و ارتباط موجودات جهان را با بحث علّیت در انوار تبیین می‌کند.

از آنجا که شیء تنها ماهیت است، خود نیازمند علت است نه اینکه تنها از ناحیهٔ وجود با علت مرتبط شود، آن طور که ابن سینا گفته است. سهروردی با بیان زیر این نکته را تبیین می‌کند:

ولمّا كان الوجود اعتباریاً عقلیاً فللشیء من علته الفیاضة هویته (۱۳۷۵: ۱۸۶).

شهرزوری نیز معتقد است که چون از نظر حکمای اشراقی وجود امری اعتباری است، ذات اشیا متعلق به فاعل است (۱۳۷۲: ۴۴۶). ملاصدرا نیز با تأکید بر این نکته می‌گوید:

سهروردی نفس ماهیت را اثر جاعل و مجعول اولاً و بالذات می‌داند و معتقد است که لازمهٔ این جعل، موجودیت ماهیت است، بدون اینکه نیازی باشد وجود و یا اتصاف از سوی جاعل افاضه شود؛ زیرا آن دو اعتباری‌اند و مصداقشان نفس ماهیتی است که از علت صادر شده است (۱۹۸۱: ۳۹۸/۱).

حکیم سبزواری در شرح المنظومه، انگیزه سهروردی را از گرایش به اصالت ماهیت، پرهیز از قول به استغناى ماهیات از جاعل و پرهیز از قول به وجوب ذاتی ماهیات می‌داند (ر.ک: ۱۳۷۹: ۲۲۵-۲۲۶).

ذکر این نکته ضروری است که شیخ اشراق را نمی‌توان در شمار قائلان به اصالت ماهیت یا اصالت وجود به معنایی که بعد از میرداماد ارائه شد، دانست؛ چون در زمان او و نیز ابن سینا این تقسیم‌بندی محل بحث نبوده است. فلاسفه متأخر به دلیل شواهدی که در عبارات سهروردی و ابن سینا یافته‌اند، ابن سینا را اصالت وجودی و سهروردی را اصالت ماهوی می‌دانند والا این مسئله برای اینان مطرح نبوده است.

ه) طرح نظریه اضافه اشراقی

«اضافه» در لغت، عبارت است از نسبت چیزی به چیز دیگر، و در اصطلاح نسبت اسمی به اسم دیگر است. نیز گفته‌اند: اضافه عبارت است از پیوستن چیزی به چیز دیگر. در اصطلاح نحویان نیز به همین معنا آمده است. «اشراق» نیز در لغت به معنای «روشن کردن» و «نور دادن» آمده است. در فلسفه، اضافه به دو معنا به کار می‌رود:

۱- اضافه مقولی: در اینجا اضافه یکی از ده مقوله ارسطویی است و عبارت است از هیئتی که برای یک شیء از نسبت آن به شیء دیگر حاصل می‌شود که آن شیء نیز با شیء اول نسبت دارد، چنان که هیئت اضافه موجود در برادر چنین است: نسبت برادر در برادری به برادر خود که او نیز در برادری با این برادر نسبت دارد. بنابراین نسبت موجود در مقوله اضافه متکرر است، و فرق مقوله اضافه با نسبت همین است که وجود نسبت یکی است، اما قائم به دو طرف است، در صورتی که در مقوله اضافه، نسبت برای هر یک از طرفین اضافه، تکرار می‌شود و نسبتی که هر یک از طرفین اضافه با طرف دیگر دارد، غیر از نسبتی است که آن با این دارد و در عین حال با یکدیگر تلازم دارند و تفکیک آنها نه در خارج شدنی است و نه در ذهن (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۲-۱۵۹؛ طباطبایی، ۱۴۲۲: ۱۶۲).

۲- اضافه اشراقی: اضافه اشراقی در دیدگاه سهروردی در بحث ابصار مطرح

می‌شود. سهروردی در این مبحث پس از رد دیدگاه انطباع صور مرئی در چشم و نیز خروج شعاع از آن، حقیقت ابصار را این گونه بیان می‌کند:

فليس إلا بمقابلة المستنير للعين السليمة... وحاصل المقابلة يرجع إلى عدم الحجاب بين الباصر والمبصر (۱۳۷۵: ۱۳۴).

در دیدگاه ملاصدرا اضافه اشراقی در مقابل اضافه مقولی قرار دارد. تفاوت این دو اضافه در این است که اضافه مقولی همواره قائم به دو طرف است و بین طرفین نیز نوعی تکافو و هماهنگی برقرار می‌گردد، ولی اضافه اشراقی چیزی است که پیوسته قائم به یک طرف است. می‌توان گفت که اضافه مقولی را دو مستقل و یک رابط تشکیل می‌دهند، در حالی که اضافه اشراقی یک رابط است که به یک مستقل وابسته می‌باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۲: ۱۵۸). تعریف دیگر اضافه اشراقی چنین است: اضافه اشراقی، فرع تحقق طرفین اضافه نیست، بلکه فرع بر مضاف‌الیه است، اما مضاف امری است که با نفس اضافه آفریده می‌شود. بر اساس اضافه اشراقی، ربط بین علت و معلول را چنین می‌توان شرح داد: همان طور که اضافه دو قسم است، اضافه اشراقی و اضافه مقولی، ربط هم دو قسم است، یکی ربط مقولی که تابع طرفین یعنی مربوط و مربوط‌الیه است و دیگری ربط اشراقی که یک‌طرفه است؛ نظیر هستی ناقص که عین ربط به خداوند است، نه نظیر معانی حرفی و روابط مفهومی که بین دو امر برقرار باشند و آن‌ها را به هم مرتبط کنند. در ربط اشراقی، مربوط خود ذاتاً عین ربط است و این چنین نیست که ربط اشراقی بین مربوط و مربوط‌الیه بوده، چیزی باشد که این دو را به یکدیگر مرتبط کند، بلکه مربوط، خود عین ربط به مربوط‌الیه است (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱۲۷-۱۲۸).

طبق آنچه بیان شد، سهروردی مجعول را تنها ماهیت شیء قرار می‌دهد. در دیدگاه سهروردی یک علت داریم و یک معلول که عین اضافه به علت است. معلول عین نیاز و عین تعلق و ربط به علت است و هیچ ذات و هویتی مستقل و منفک از ربط و تعلق به علت ندارد. همان طور که گفتیم اشراق به معنای نور دادن و روشن کردن است. فلسفه سهروردی نیز بر مبنای نور است و در واقع علت و معلول چیزی جز حقایق نوری نیستند. در نظر سهروردی رابطه میان علت و معلول، رابطه

میان نور شدید و نور ضعیف است که نور ضعیف، اضافه اشراقی نور قوی است. یکی از نتایج نظریه اضافه اشراقی این است که انوار قاهره، فاعل مباشر آثار شیء اند. برای اثبات این نکته، به بررسی آرای از سهروردی می پردازیم:

۱- جواهر غاسق (اجسام)، هیئات ظلمانی و انوار عارضی معلول انوار مجردند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۱۰)؛ ۲- جسم، مرکب از ماده و صورت نیست و جوهری بسیط است؛ ۳- از لوازم انکار ماده و صورت این است که اعراض، مخصص جواهرند نه صورت نوعیه آن سان که ابن سینا معتقد بود (همان: ۸۳)؛ ۴- جواهر غاسق اموری اعتباری اند که بدون خصوصیات و عوارض در خارج وجود ندارند (همان: ۱۱۰)؛ ۵- انوار قاهر، سبب پیدایی اعراض و هیئات ظلمانی اند.

پس از این مقدمات می توان نتیجه گرفت که اشیایی که ما می بینیم، مجموعه ای از عوارضند که به عقیده سهروردی روی محلی به نام جوهر غاسق، قرار گرفته اند که به عقیده او امری عقلانی است. از طرفی، سبب پیدایی اعراض، انوار عرضی اند که محل آنها هم جوهر غاسق است و خود، معلول انوار قاهره اند. پس در واقع انوار قاهره با ایجاد انوار عرضی، فاعل مباشر آثار شیء اند. بر پایه مبانی مشاء، آثار شیء مستند به صورت نوعیه شیء است؛ یعنی خداوند با افاضه صورت نوعیه، آثار شیء را متحقق می کند؛ برای مثال، اگر بخواهیم شیء، آثار مخصوص به خود را نداشته باشد، باید صورت نوعیه آن را عوض کرد. اما بر طبق مبانی سهروردی، خود آثار به طور مستقیم مستند به علت و به تبع آن، به خداست.

دیدگاه ملاصدرا

مبانی ملاصدرا در تبیین رابطه علیت

دیدگاه صدر المتألهین در باب وجود و ماهیت

الف) وجود و اثبات اصالت آن

ملاصدرا همچون شیخ الرئیس، فلسفه اولی را علم به موجود می داند و موضوع آن را

موجود بما هو موجود یا موجود مطلق می‌شناساند. ولی ملاصدرا با اثبات اصالت وجود و اینکه آنچه حقیقت اشیا را تشکیل می‌دهد و اولاً و بالذات منشأ آثار است، وجود آنهاست، حقیقت موجود و وجود را در نظام فلسفی خود یکی می‌داند و وجود را موضوع فلسفه معرفی می‌کند (شیرازی، ۱۳۶۳: ۴).

ملاصدرا با گذر از موجود به وجود، ترکیب از وجود و ماهیت را ملاک نیاز ممکن و امتیاز آن از واجب قرار نمی‌دهد، بلکه به جای امکان ماهوی، امکان وجودی، و به جای تفاوت بین مصداق واجب و ممکن که بر هر دو موجود اطلاق می‌شود، تمایز بین مراتب حقیقت وجود را مطرح می‌کند (ر.ک: همو، ۱۳۸۲: ۱۶-۱۷).

نکته دیگر، تمایز میان مفهوم و مصداق در مسئله وجود است که ملاصدرا در مباحث خود به آن توجه می‌کند؛ موجود که موضوع فلسفه است، مفهوم موجود نیست بلکه واقعیت و مصداق خارجی آن است. به عبارت دیگر، مفهوم موجود از جهت حکایتی که نسبت به واقعیت خارجی دارد، می‌تواند محور مباحث فلسفی قرار گیرد (همو، ۱۹۸۱: ۸۸/۶).

بنابراین صدرالمآلهین درباره وجود دو گونه بحث کرده است؛ یکی بحث مفهومی درباره بداهت و وحدت مفهوم وجود و نیز زیادت آن بر ماهیت که حکمای دیگر نیز در این باره با او شریکند. دیگری بحث مصداقی است که راجع به حقیقت و اصالت آن است. امتیاز ملاصدرا نسبت به حکمای دیگر مربوط به بحث اخیر است؛ چه ملاصدرا از عرف عام حکما که وجود را صرف مفهوم انتزاعی برآمده از تحقق ماهیات می‌دانستند، فراتر رفت و به حقیقت عینی آن پی برد و لذا عینیت و خارجیت را از آن وجود دانست و نه ماهیت.

گرچه عده‌ای به شناخت صحیح وجود و مسائل آن راه نبردند و به اصالت ماهیت قائل شدند، ملاصدرا با دقت نظری خاص، به شناخت مسائل وجود و اهمیت آنها نائل گردید. وی با پی بردن به تحقق عینی وجود، اصالت وجود را مبنای فلسفه خویش قرار داد و مسائل وجود را از امهات مسائل فلسفی و رأس قواعد حکمی دانست و شناخت صحیح مسائل الهی و علم معاد و نظایر این‌ها را به درک صحیح از مسائل وجود منوط کرد (همو، ۱۳۶۳: ۴). او راه بردن به اصالت وجود را

هدایتی الهی می‌دانست و می‌گفت:

من در اعتباری دانستن وجود و اصالت ماهیت از اصالت ماهوی‌ها به شدت دفاع می‌کردم تا اینکه پروردگارم مرا هدایت کرد و برای من روشن شد که امر، خلاف این است (همو، ۱۹۸۱: ۴۹/۱).

ب) تعلق گرفتن جعل به وجود

از نظر فلاسفه پیش از ملاصدرا جعل به ماهیت و یا به صیوروت تعلق می‌گرفت. ملاصدرا در آثار خود با ادله گوناگون به ابطال این دیدگاه‌ها پرداخت. وی بر مبنای اصالت وجود، معتقد بود که جعل به وجود تعلق می‌گیرد و دو برهان در این زمینه ارائه کرد (همان: ۴۱۴-۴۱۶؛ همو، ۱۳۸۲: ۶۷-۶۸).

بنابراین صدرالمتألهین، همچنان که در مسئله اصالت وجود و اصالت ماهیت، اصالت را به وجود می‌دهد، در مسئله جعل نیز وجود را معجول بالذات و ماهیت را معجول بالعرض می‌شمارد و همانند نظرش درباره اصالت وجود، ماهیت را منتزع از وجودات می‌داند (همو، ۱۹۸۱: ۲۸۹/۲). وی پس از بحث‌های مستوفی درباره عدم معجولیت صیوروت و ماهیت می‌گوید:

پس روشن شد که صوادر بالذات، وجودات هستند نه چیز دیگر. پس عقل بدون ملاحظه چیزی خارج از این وجودات و مرتبه قوام آن‌ها، برای هر یک از وجودات، نعت‌هایی ذاتی و کلی می‌یابد که از نفس آن‌ها اخذ و بر آن‌ها حمل می‌شود. همین نعت‌ها هستند که ذاتیات خوانده می‌شوند و سپس عقل این ذاتیات را به وجودات افاضه می‌کند و آن‌ها را با موجودیت مصدری توصیف می‌کند (همان: ۴۱۵/۱).

ج) ماهیت از نگاه ملاصدرا

در حکمت صدرایی و در اندیشه اصالت وجود، ماهیت امری اعتباری است که عقل آن را از تصور و ادراک موجودات ممکن درمی‌یابد و در ذهن ترسیم می‌شود، چنان که صدرالمتألهین در *الاسفار الاربعه*، ماهیات را حکایات عقلی اشیای خارجی و شبیح ذهنی آن‌ها می‌خواند. این تصویر ذهنی که از حقایق خارجی در مدارک عقلی و حسی ظهور می‌یابد، معنا و مفهوم وجودات عینی است و از دایره علیت و

معلولیت و تأثیر و تأثر خارج است و متعلق جعل جاعل و افاضه پروردگار نیست، بلکه محقق به حقیقت وجود و ظاهر به نور آن است (همان: ۲۳۳/۲-۲۳۴ و ۲۳۶).

ملاصدرا، ماهیت را به صورت در آینه تشبیه می‌کند و می‌گوید:

تصویر در آینه به وجود صاحب عکس موجود می‌شود و با تشکل آن، شکل می‌گیرد، با حرکت آن حرکت می‌کند و با سکون آن ساکن می‌شود. نیز تمام صفاتی که رؤیت به آن تعلق می‌گیرد، تابع صاحب عکس است و همه این صفات صورت در آینه، بر طریق حکایت و تخیل است، نه بر طریق اصالت و اتصاف حقیقی به آن صفات. چنین است حال ماهیت نسبت به وجود. پس ماهیت عکس وجود است که در مدارک عقلی و حسی ظاهر می‌شود (همان: ۱۹۸/۱).

از نظر ملاصدرا، وجود و ماهیت دو هستی منحااز از هم ندارند که یکی بر دیگری عارض شود، بلکه وجود چیزی جز «بودن ماهیت» و «حصول ماهیت» نیست و ماهیت در نهایت کمون و خفا و پوشیدگی است و تنها به نور وجود ظهور و بروز می‌یابد.

از نظر ملاصدرا نسبت موجودیت به ماهیت مانند نسبت سفیدی به جسم نیست؛ چرا که ما سفیدی را به جسم نسبت می‌دهیم در حالی که وجود سفیدی، قائم به وجود جسم است و جسم بدون سفیدی هم موجود است، زیرا وجود شیء برای شیء دیگر، متأخر از وجود موصوف است، در حالی که در نسبت میان موجودیت و ماهیت، وجود قیامی به ماهیت ندارد و از طرفی ماهیت قبل از اتصاف به موجودیت، موجود نیست. ملاصدرا تأکید می‌کند که ماهیت از وجود انتزاع می‌شود و نه برعکس. از نظر او این عبارت که بگوییم: «این نحو از وجود، انسان است»، بهتر است از اینکه گفته شود: «ماهیت انسان، موجود است». او نسبت میان ماهیت و وجود را نسبت اتحادی می‌داند که هر دو به یک وجود موجودند، نه اینکه نسبت آن‌ها نسبت تعلقی باشد که دو وجود داشته باشند و یکی متعلق و وابسته به دیگری باشد. به این نکته باید توجه کرد که همواره اتحاد بین یک امر متحصل به یک امر غیر متحصل حاصل می‌شود؛ مانند اتحاد بین جنس و فصل که جنس، تحصل ندارد و فصل، تحصل‌بخش آن است. از این رو هنگامی که آن‌ها را ماده و

صورت عقلی در نظر می‌گیریم، از آن جهت که هر کدام تحصیل عقلی خاصی دارند، اتحاد حقیقی نخواهند داشت. وجود و ماهیت نیز در حالی می‌توانند با یکدیگر اتحاد داشته باشند که یکی متصل و دیگری غیر متصل باشد. طبیعی است که در این میان، امر مبهم و غیر متصل ماهیت است و وجود به ماهیت تحصیل می‌بخشد. حتی با نظر دقیق نمی‌توان گفت که وجود به ماهیت تحصیل می‌بخشد، بلکه باید گفت که وجود همان تحصیل ماهیه است (همان: ۱۰۰).

گفتیم که ملاصدرا درباره جعل نیز قائل به مجعولیت وجود است. او پس از نقض ادله قائلان به مجعولیت ماهیت و اقامه براهینی بر عدم مجعولیت آن، یادآور می‌شود که خروج ماهیت از محدوده جعل، به معنای بی‌نیازی آن از علت نیست و از این حیث شبیه واجب الوجود نمی‌گردد. او می‌گوید:

چنین توهم نشود که چون ماهیت را از حیز جعل خارج کردیم، آن را به واجب الوجود ملحق ساخته‌ایم و در استغناء از علت، آن را با خداوند جمع کرده‌ایم؛ زیرا ماهیت به دلیل اینکه دون جعل است، غیر مجعول است، چرا که جعل، مقتضی گونه‌ای تحصیل است، اما ماهیت در اینکه ماهیت است، هیچ گونه تحصیلی ندارد. مگر نمی‌بینی که ماهیت وقتی به وجهی از جوه تحصیل می‌یابد، ولو به اینکه نامتحصل است، در این موقع به علت مرتبط است؛ زیرا ممکن وجوداً و عدماً متعلق به علت است. اما واجب الوجود مجعول نیست؛ چرا که از فرط تحصیل و غنا فوق جعل است. بنابراین چگونه چیزی که مجعول نیست به دلیل اینکه جعل فوق اوست به آن چیزی که مجعول نیست چون دون جعل است، ملحق شود؟ (همان: ۴۲۱).

تشکیک وجود

بحث تشکیک در حکمت متعالیه، با بحث وحدت و کثرت در عالم مرتبط است. فلاسفه پیشین هر یک دیدگاه‌هایی خاص در این باره ارائه کرده‌اند. به اعتقاد مشائیان هر یک از موجودات در عالم، وجودی مستقل برای خود دارد. آن‌ها حتی پس از پذیرش اصالت وجود، باز هم این نظر را ابراز نموده‌اند که وجودات عالم همگی مستقل و منحاز از یکدیگرند و هیچ ارتباط حقیقی میان آن‌ها نیست، مگر روابطی که خارج از ذات و خارج از حیثیت وجودشان بین آن‌ها برقرار شود. بر

طبق این دیدگاه، موجودات کثیرند و کثرتشان تابع کثرت وجودات آنهاست. عده‌ای هم به وحدت وجود و کثرت موجود معتقدند. برجسته‌ترین نماینده این گروه محقق دوانی است. به عقیده او ذوق التأله اقتضا دارد که وجود حقیقی را همان ذات واجب بدانیم و موجودات دیگر را به دلیل انتسابی که به واجب دارند، موجود بدانیم. بر پایه این نظریه، اطلاق موجود بر همه موجودات حقیقی است ولی اطلاق وجود در مورد واجب تعالی حقیقی و درباره سایر اشیا مجازی است.

نظریه سوم همان نظریه تشکیک در وجود است که قول ملاصدراست. از نظر او وجود نه تنها واحد است، بلکه درجات و سلسله مراتبی دارد که همه موجودات را در بر می‌گیرد. ملاصدر را در اینجا نظریه سهروردی در باب تمایز و تشکیک را اساس کار خود قرار می‌دهد. بر مبنای این نظریه، ما به الامتیاز اشیا، عین ما به الاشتراک آنها خواهد بود؛ مانند نور شمع و نور آفتاب که ما به الاشتراک آنها این است که هر دو نورند، ولی ما به الامتیاز آنها نیز نوری است که در این دو مورد، به درجات متفاوتی از شدت و ضعف تجلی یافته است. وجود از این لحاظ که مراتب شدید و ضعیف دارد و در عین حال واقعیتهای واحد است، مانند نور است (همان: ۳۶ و ۴۲۷). بر اساس حکمت متعالیه، وجود حقیقی خارجی است که تباین در آن نیست، بلکه ذاتاً واحد است. وحدتی است که عین کثرت است و کثرتی است که به وحدت بازمی‌گردد؛ مانند کثرت علت و معلول، کثرت قوه و فعل، کثرت ثابت و سیال و کثرت مجرد و مادی و... که اینها کثرت‌هایی نیستند که از ناحیه ماهیت برخاسته باشند، بلکه از سنخ کثرت وجودی‌اند که به وحدت برمی‌گردند؛ زیرا علت و معلول، اگرچه حقیقتاً دو چیزند و کثرت دارند، حقیقتاً واحدند؛ یعنی یک حقیقت هستی است که مرحله قوی آن علت و مرحله ضعیفش معلول است. علت نیز جز وجود و معلول نیز جز وجود، چیزی ندارند. علت و معلول هم به لحاظ وجود وحدت دارند و هم به لحاظ وجود از یکدیگر متمایزند و کثرت دارند؛ زیرا کمال وجودی که در علت هست و موجب امتیاز علت از معلول است، جز امر وجودی، چیزی دیگر نیست (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱۲۲). جهانی که از دریچه اصالت وجود نگریسته شود، آکنده از وحدت است و کثرت‌ها در آن اعتباری‌اند و کثرت

تشکیکی در آن چون به وحدت بازمی‌گردد، منافات با وحدت ندارد، در حالی که بنا بر اصالت ماهیت، جهان آکنده از کثرت است و وحدت در آن اعتباری خواهد بود. البته به این نکته باید توجه کرد که تشکیک وجود ملاصدرا با نظریه عرفا متفاوت است. از نظر ملاصدرا وجود واحد است و موجودات هم حقیقتاً وجود دارند، اما وجود استقلالی ندارند و خودشان عین ربط و تعلق محض به واجب تعالی هستند. فرق این نظریه با دیدگاه عرفانی در همین نکته است که آن‌ها کثرت را مجازی می‌دانند، اما در نظریه حاضر موجودات حقیقتاً وجود دارند، اما وجود استقلالی در عرض واجب ندارند. در تشکیک وجود، هر مرتبه قائم به مرتبه بالاتر است و نهایتاً همه مراتب نسبت به ذات واجب عین ربط و عین تعلقند و استقلالی در برابر او ندارند. اگر نظر به وجود استقلالی داشته باشیم، جز ذات واجب نمی‌بینیم و اما اگر به تعلقات و روابط هم نظر کنیم، آن‌ها را به معنای حقیقی کلمه موجود می‌دانیم (شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۰). ملاصدرا وجود را حقیقتی واحد با مراتب متعدد می‌داند که هر مرتبه اوصاف معین و ویژگی‌های خاص امکانی دارد. حکما این اوصاف را «ماهیت»، و عرفاً «اعیان ثابتة» می‌نامند.

وجود مستقل و رابط

ملاصدرا بر اساس مبانی خود، معلول را نسبت به علت، «وجود رابط» معرفی می‌کند. از نظر او، معلول فاقد جنبه فی‌نفسه است و حیثیتی جز حیثیت لغیره ندارد و جز بستگی و قیام و ربط به واقعیت دیگر که علت نام دارد، نیست؛ جز صدور از علت نیست. معلول از تمام حیثیات با علت مرتبط است، اصلاً تمام حیثیت و وجود معلول، همان حیثیت ارتباط با علت است. معلول بودن یعنی انتساب و اضافه و ربط به علت داشتن و معلول از آن جهت که معلول است، نمی‌تواند منشأ انتزاع وجود فی‌نفسه و مستقل باشد. طبق این نظر، نمی‌توان گفت معلول ذاتی است که با علت ارتباط دارد، بلکه باید گفت که ذات معلول همان ربط به علت است.

از نظر ملاصدرا رابطه خداوند با اشیا تنها به صورت واجب کردن و به پای داشتن است و این رابطه را در غیر خداوند متعال نمی‌توان یافت. به نظر او، برخی

متصوفه که گمان کرده‌اند رابطه خداوند با تمام عالم مانند رابطه نفس با بدن است، به خطا رفته‌اند. چگونه ممکن است چنین باشد، در حالی که رابطه نفس و بدن، رابطه علت با معلول نیست، بلکه از نظر ملاصدرا، معلول عین ربط و نیاز به علت است، نه شیء مربوط و محتاج. به عبارت دیگر، معلول پرتو و ظهور علت است (همو، ۱۳۵۴: ۶۵).

نبود جنبه فی نفسه در معلول که همان وجود رابط معلول است، به معنای مغایرت نداشتن واقعیت علت و واقعیت معلول است، به این معنا که اگر علت را یکی از اشیا بشماریم و به آن عددی اختصاص دهیم، نمی‌توان معلول را ثانی آن شمرد و عددی را هم به آن اختصاص داد (همو، ۱۹۸۱: ۲۹۹/۲). با اینکه علت و معلول، هویتی مابین با یکدیگر ندارند، مغایرت نداشتن آن‌ها به معنای عینیت و یگانگی آن‌ها نیست، به طوری که همان واقعیتهایی که مصداق مفهوم علت است، خود بعینه مصداق مفهوم معلول هم باشد یا دست کم شامل آن گردد، به نحوی که واقعیت معلول جزئی از واقعیت علت باشد، بلکه صرفاً به این معناست که معلول، به جای اینکه واقعیتهای مغایر واقعیت علت باشد، شأنی از همان واقعیت علت است.

اکنون بنا بر نظریه وجود رابط معلول، چون معلول فاقد وجود فی نفسه است و واقعیتهای مغایر واقعیت علت نیست، رابطه علی و معلولی، موجب کثرت اشیا و موجودات نیست. منظور از نفی کثرت اشیا و موجودات، نفی مطلق کثرت نیست به طوری که حکم به کثرت کذب باشد؛ چرا که از دیدگاه فلسفی، نفی مطلق کثرت که در نهایت به نفی مطلق ممکنات و معلولات بازمی‌گردد، نفی حکم بدیهی عقل است و به سفسطه می‌انجامد (همو، ۱۳۰۲: ۱۳۸)، بلکه مقصود این است که گرچه ممکنات را به منزله اشیا و موجودات و واقعیتهای متکثر نفی می‌کنیم و شیئیت و موجودیت و واقعیت را منحصرأ به واجب بالذات که وجودی مستقل و غیر معلول و یگانه است، اختصاص می‌دهیم، خواهیم دید که آن‌ها را به منزله شئون متکثر این واقعیت یگانه می‌پذیریم (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴۵۱/۹-۴۵۲، ۴۹۸-۴۹۹ و ۵۸۸-۵۸۹).

از نظر ملاصدرا، فلاسفه قبل از وی، وجود مستقل برای موجودات قائل بودند، ولی آن را محتاج به خداوند می‌دانستند. به عقیده وی توحید فلاسفه پیشین تا به این

درجه بود که موجودات را محتاج به خدا بدانند، ولی در فلسفه ما، هویت وجودی هر موجودی عین احتیاج است نه شیء له الاحتیاج. به دیگر سخن، احتیاج موجودات به واجب الوجود در فلسفه قدما به یک اسناد زائد بر ذات آن ثابت می شد که در فلسفه متعالیه، این احتیاج جزء ذات هر شیء است نه زائد بر ذات. در اینجا ملاصدرا به این نکته اشاره می کند که از نظر وی، معلول وجود رابط است و نه وجود رابطی. وی در جایی دیگر که رابطه وجودات امکانیه و ماهیات امکانیه را بیان می کند، از این مسئله به تعلق بودن وجودات امکانیه تعبیر کرده است (شیرازی، ۱۹۸۱: ۶۵/۱).

با توجه به مطالب فوق، وجود مستقل از نظر ملاصدرا یک مصداق بیشتر ندارد و آن خداست. از نظر او وجود مستقل واقعی است که از هیچ جهتی، هیچ نحو وابستگی به غیر ندارد. قید از «هیچ جهتی» اشاره است به اینکه نه از جهت ذات وابسته و قائم به غیر است، نه از جهت صفات و نه در انجام افعالش به دیگری نیازمند است. قید «هیچ نحو وابستگی» اشاره دارد به اینکه نه وابستگی و قیام صدوری به دیگری دارد، مانند قیام شیء به فاعلش، نه وابستگی و قیام حلولی، مانند قیام شیء به قابلش، و نه دیگر انواع وابستگی و قیام را، مانند قیام مرکب به اجزا و وابستگی شیء به علل معدّه و مشروط بودنش به نبود مانع. با توجه به اینکه هر نوع وابستگی و قیام، نوعی شرط است، می توان گفت که وجود مستقل، واقعی است که مطلقاً غیر مشروط است. به تعبیر فلسفی، از جمیع جهات واجب بالذات و ضروری ازلی است (همان: ۱۲۲/۱-۱۲۹).

تحلیل رابطه علت و معلول

رابطه وجودی علت و معلول

اینک به تبیین فلسفی نحوه تأثیر علت در معلول و ذکر نسبت و رابطه وجود اشیا با وجود خالق آنها و معنای حقیقی ایجاد می پردازیم. ملاصدرا در کتاب *الشواهد الربوبیه* با این سخن که وجود به علت و معلول منقسم می گردد، علت را این گونه می شناساند:

الوجود ينقسم إلى علة ومعلول. فالعلة هي الموجود الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر وينعدم بعدمه فهي ما يجب بوجودها وجود ويمتنع بعدمها ذلك الوجود والمعلول ما يجب وجوده بوجود شيء آخر ويمتنع ذلك الوجود بعدمها وعدم شيء منه (همو، ۱۳۸۲: ۸۹).

معلول، موجودی است که همواره در پی موجودی دیگر که علت آن است، موجود می‌شود. روشن است که آنچه خواسته صدرالمتهلین است، علت تامه است و در بحث خود به علت تامه و ناقصه توجه دارد. او هر عامل مؤثر در تحقق معلول را علت می‌داند که نقش آن شرط یا مُعدّ یا جزئی از اجزای علت تامه است. اما علت در مفهوم تامه، آن است که از وجود یا عدمش، وجود یا عدم معلول لازم می‌آید. تعریفی که وی در *الاسفار الاربعه* از علت بیان می‌کند، هم دربرگیرنده علت تامه و هم علت ناقصه است (همو، ۱۹۸۱: ۱۲۷/۲).

بر پایه اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، علت از آن وجود است نه از آن ماهیت، و وجود منشأ اثر است نه ماهیت. اصل علت را نمی‌توان نیازمندی ماهیت در وجود و عدم به غیر خواند. ماهیت امری مجازی و تابع وجود، و وجود به مثابه امر اصیل و حقیقی است. همچنین آنچه را علت بالذات که خود وجود است، ایجاد می‌کند، وجود معلول است نه ماهیت آن. مجعول علت، خود امری اصیل است؛ یعنی از عینیت و منشأ اثر بودن برخوردار است، اما ماهیت امری اعتباری است.

از آنجا که هر چیزی نمی‌تواند علت هر چیزی و هر چیزی نمی‌تواند معلول هر چیزی باشد، علت و معلولیت، رابطه عینی ویژه‌ای بین علت و معلول است، در حالی که ماهیت در ذات خود، رابطه‌ای با غیر ندارد. از این رو این ماهیت مجعول علت نیست. موجودیت یافتن ماهیت معلول نیز مجعول علت نیست؛ زیرا صیورورت، امری نسبی و قائم به دو سوی وجود و ماهیت است. اگر صیورورت، 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 این رو نه ماهیت مجعول علت است نه نسبت میان وجود و ماهیت. تنها وجود معلول است که مجعول علت است (طباطبایی، ۱۴۲۲: ۲۰۳).

علیت در پرتو اضافه اشراقی

علت بالذات که خود وجود است، عین علت است؛ زیرا اگر چیزی باشد که علیت بر آن عارض گردد، در مقام ذات خود علت نخواهد بود. معلول با نظر به ذات خود، معدوم محض و با نظر به علت خود، موجود محض است. چنین است که علت نه غنی بلکه عین غناست. معلول نه فقیر بلکه عین فقر است. مجعول بالذات چیزی نیست که معلولیت دارد، بلکه چیزی است که ذاتش عین معلولیت است؛ زیرا در غیر این صورت باید پیش از تعلق گرفتن معلولیت به آن در مقام ذات مستقل و غیر معلول به علتی که معلولیت را بر آن عارض می‌کند، موجود 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 شود. این به معنای 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.

از نظر ملاصدرا حق این است که اضافه واجب به ممکنات و نسبت خلاقیت قیومیه او از سنخ اضافات و نسب مقولی نیست و کیفیت تابش نور او بر ذوات امکانی نظیر تابش انوار حسی بر موجودات جسمانی نمی‌باشد؛ زیرا اضافات و نسب مقولی، فرع بر تحقق طرفین نسبت است و تابش انوار حسی، فرع بر تحصیل وجودی مستفیض می‌باشد، بلکه اضافه واجب به ممکنات و افاضه او، اضافه اشراقی است. لذا نفس ذات واجب برای تحقق اضافه و نسبت و برای تحصیل طرف دیگر که متفرع بر اضافه و نسبت است، کفایت می‌کند (شیرازی، ۱۳۸۲: ۶۶).

یکی از نتایج چنین تفسیری درباره رابطه علت و معلول، عدم انتساب امکان به ذات معالیل است. وقتی وجود شیء رشحه غیر است و در جوهرش ظل بودن نهفته است و حقیقتش چیزی جز استناد به غیر نیست و ذاتش عین تعلق است، وجودش و جویش بالغیر است و علاوه بر این واجب بالقیاس الی الغیر نیز خواهد بود. مراد از غیر همان است که مقتضی و سرچشمه فیض اوست. پس اگر ذات ماهوی موجودات امکانی، مستقل لحاظ شود، امکان و عدم ضرورت از آن انتزاع می‌شود،

ولی چنانچه به وجود آن‌ها که آیت و نشانه جاعل است، نظر شود، چیزی جز وجوب بالغیر و وجوب بالقیاس مشاهده نمی‌شود. اگر گفته شود که وجودات امکانی چنانچه از وجوب بالغیر بهره‌مند باشند، در ذات خود ممکن خواهند بود، پاسخ این است که آن‌ها معانی حرفی و ربطی‌اند و چون ذات ندارند، نسبت امکان به ذات آن‌ها منتفی به انتفای موضوع است (همو، ۱۹۸۱: ۱۲۶/۱-۱۲۷؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۶۱/۷-۲۶۲).

شباهت دیدگاه سهروردی و ملاصدرا

ملاصدرا دیدگاه سهروردی را درباره رابطه علت و معلول می‌پذیرد، اما با قائل شدن به اینکه وجود، حقیقتی واحد است که مراتب شدید و ضعیف دارد و معلول مرتبه‌ای از آن و علت مرتبه‌ای دیگر از آن است، از سهروردی فاصله می‌گیرد. اگرچه سهروردی رابطه عمیق‌تری بین علت و معلول نسبت به دیگر فلاسفه در نظر می‌گرفت، به عقیده او باز هم برای معلول می‌توان هویتی مستقل از علت در نظر داشت. اما از نظر ملاصدرا چنین استقلال‌ی اشکال دارد.

تفاوت دو دیدگاه اشراقی و صدرایی

الف) وجود به جای نور، اساس فلسفه ملاصدرا

سهروردی اساس فلسفه خویش را نور قرار می‌دهد. به عقیده وی آنچه در خارج واقعیت دارد، نور است و ظلمت، بی‌نوری است. او اجسام و عوارض آن‌ها را امور ظلمانی معرفی می‌کند. به نظر او نور از همه چیز ظاهرتر است و به هیچ شرح و تعریفی نیاز ندارد. نور، نه تنها خود بالذات ظاهر و آشکار است، بلکه روشنی‌بخش هر چیز دیگر است. در پاسخ به این سؤال که چرا سهروردی، مفهوم نور را به گونه مفهومی مابعدالطبیعی در فلسفه خود وارد کرده است، باید گفت که مفهوم نور بهترین مفهومی است که می‌تواند شیخ اشراق را در تبیین عقلانی‌شهود کمک کند؛ زیرا نور، ظاهر بذاته و مظهر لغیره است و انسان با مشاهده می‌تواند آن را درک

کند. در واقع، اهمیت نور در اندیشه سهروردی از نگرش او نسبت به واقعیت عینی اشیا ناشی می‌شود که از نظر ما پنهان نیستند. از نظر شیخ اشراق، معلوم‌ترین اشیا نزد ما ظاهر است، البته نه به این معنا که در همه موارد، نوعی وجود مجرد متجلی می‌شود، بلکه به این معنا که در بعضی موارد، اشیا جزئی عیناً و به طور مستقیم، برای ما ظهور می‌یابند به نحوی که آن‌ها را می‌بینیم و احساس می‌کنیم.

بدین ترتیب، می‌توان گفت که سهروردی از دو راه به نظریه هستی‌شناسی خود در باب نور می‌رسد؛ نخست، دلایلی فلسفی در اثبات بدیهی بودن طبیعت نور عرضه می‌کند؛ از این قرار که در بحث «حکومت‌ها» (۱۳۷۵: ۱۳۲ و ۱۳۴) ابتدا اثبات می‌کند که نور شرط لازم برای رؤیت اشیاست و لذا این نور است که باید عنصر تشکیل‌دهنده نظریه هستی‌شناسی قرار گیرد. سپس در قسم ثانی یعنی «فی الأنوار الإلهیة» نشان می‌دهد که نور، آشکارترین پدیده‌هاست و لازم است هر چیز دیگر با توجه به آن شناخته و تعریف شود. علاوه بر این، سهروردی نشان می‌دهد که اصالت نور و اهمیت هستی‌شناسی آن نخستین بار با اشراق برای وی آشکار شده است. او در مقدمه حکمة الاشراق بر خصلت اشراقی بودن فلسفه‌اش تصریح می‌کند و می‌گوید: «مطالب و حقایق این کتاب، از راه فکر برای من حاصل نشده، بلکه حصول آن‌ها به طریقی دیگر بوده است» (زک: اکبریان، ۱۳۸۶: ۷۳-۱۰۵).

ملاصدرا در تعلیقه‌ای که بر کتاب حکمة الاشراق نوشته، به این سخن سهروردی توجه کرده و به بدیهی بودن و وضوح و ظهور نور، اعتراف نموده است. با این همه، مسئله‌ای دیگر هست که فاصله میان این دو فیلسوف بزرگ را بسیار ژرف و گسترده می‌سازد. ملاصدرا می‌گوید که همه آنچه در باب حقیقت نور صادق است، در باب وجود نیز صادق می‌کند. به دیگر سخن، همان گونه که نور، بسیط و بی‌نیاز از تعریف است، وجود نیز بسیط است و به هیچ شرح و تعریفی نیاز ندارد. اگر نور، جنس و فصل ندارد و نوعی شدت و ضعف و تقدم و تأخر دارد، وجود نیز جنس و فصل ندارد و حقیقتی ذومراتب شناخته می‌شود. میان وجود و نور، هیچ تفاوت و فاصله‌ای نیست و اختلاف میان آن‌ها تنها در حد لفظ و اصطلاح است. همه اقسام وجود، اقسام نور را تشکیل می‌دهند و همه اقسام نور نیز اقسام وجود به شمار

می‌آیند. همه آنچه سهروردی در باب نور ابراز داشته است، به حوزه وجود اختصاص دارد و این فیلسوف اشراقی به جای آنکه از کلمه وجود استفاده کند از کلمه نور، بهره برده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۱۲۹-۱۳۰). ملاصدرا در اثبات ادعای خود هیچ دلیلی ذکر نکرده است. سخن وی به گونه‌ای اشاره دارد به اینکه سهروردی درباره همه آنچه به احکام وجود مربوط می‌گردد، با او هم عقیده است و تنها به جای لفظ «وجود» از لفظ «نور» استفاده کرده است. به عبارت دیگر او اختلاف خود را با سهروردی در باب وجود و نور، اختلافی لفظی می‌داند (همان: ۱۳۰-۱۳۱).

به نظر می‌رسد سخن ملاصدرا خالی از اشکال نیست. سهروردی علی‌رغم آشنایی با حکمت مشاء که اساس آن بر پایه وجود و ماهیت است، در حکمت اشراقی خویش هیچ گاه از وجود به جای نور استفاده نکرده و با ادله گوناگون، آشکارا وجود را امری اعتباری و انتزاعی شناسانده است. بنابراین از نظر وی نور به هیچ وجه مرادف وجود و یا حتی مساوق با آن نیست. نظام فلسفی سهروردی درباره مراتب نور و اعتقاد او به نورالانوار به طور دفعی و ناگهانی پیدا نشده است. ریشه این اندیشه را در تاریخ ایران باستان باید جست و برخی بخش‌های آن نیز به طور صریح در قرآن مجید تأیید شده است. با این همه، ملاصدرا نیز به آیات قرآن توجه داشته و به خوبی دریافته است که در این کتاب مقدس، خداوند، نور آسمان‌ها و زمین خوانده شده است، ولی ذهن هستی‌اندیش او بی‌هیچ تردیدی، معنای وجود را از کلمه نور دریافته است. او نه تنها وجود و نور را حقیقت واحد دانسته، بلکه از وحدت و یگانگی ظلمت و عدم نیز سخن به میان آورده است (شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۵).

از نگاه صدرایی آنچه در نظر سهروردی خصلت ذاتی نور شناخته می‌شود، خصلت ذاتی وجود نیز هست. اگر نور ظاهر بالذات و مظهر غیر است، وجود نیز در حد ذات خود، ظاهر است و ماهیات را نیز که غیر وجود شناخته می‌شوند، ظاهر می‌سازد. با این حال، به عقیده دکتر دینانی، نباید انتظار داشت که همه اندیشمندان اسلامی مانند صدرالمتألهین، خداوند را صرف وجود بدانند و از آیه شریفه نور در قرآن نیز به معنای وجود دست یابند؛ زیرا درک این معنا که خداوند صرف وجود

است، مستلزم این خواهد بود که هرگونه ماهیت از او سلب گردد و سلب ماهیت از خداوند برای ذهن بسیاری از مردم چندان آسان نیست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۱۴۷).

ب) دیدگاه متمایز ملاصدرا در خصوص وجود و ماهیت

از نظر سهروردی، وجود امر انتزاعی صرف است و آنچه در خارج واقعیت دارد، افراد انسان، عقل و... موجوداتی جزئی، متمایز و واحدند. دیدگاه سهروردی و ملاصدرا درباره رابطه علت نیز بر اساس تفسیر آنها از وجود و ماهیت متفاوت می‌شود؛ چرا که از نظر سهروردی ماهیت که عین ذات شیء است، متعلق به علت است و از نظر ملاصدرا وجود مجعول بالذات علت است و ماهیت به تبع آن موجود می‌شود. البته به این نکته باید توجه داشت که تابع بودن ماهیت نسبت به وجود از قبیل تابع بودن موجودی نسبت به موجود دیگر نیست، بلکه از قبیل تابع بودن سایه نسبت به شخص است (شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۲).

واضح است که در نوع ارتباط میان وجود و ماهیت، مسئله تأثیر و تأثر مطرح نیست؛ زیرا وجود فی نفسه موجود است و ماهیت به تبع آن. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که وجود بالذات موجود است و ماهیت بالعرض. در همین جاست که سر اتحاد میان وجود و ماهیت نیز آشکار می‌شود. ملاصدرا اتحاد میان وجود و ماهیت را از قبیل اتحاد حاکی و محکی و مرآت و مرئی می‌داند که هر ماهیتی حکایت عقلی و شبح ذهنی وجود است. ملاصدرا این عقیده را در موارد دیگر نیز بیان می‌دارد (همو، ۱۹۸۱: ۳۴۸/۲-۳۴۹).

نظر ملاصدرا درباره رابطه میان ماهیت و وجود، به هیچ وجه با نظر ابن سینا در این باره یکسان نیست. ملاصدرا نه تمایز میان ماهیت و وجود را مبنای فلسفه خود قرار می‌دهد و نه از طریق امکان ماهوی به تبیین فلسفی تمایز میان واجب و ممکن می‌پردازد. او بنا بر نظریه اصالت وجود، سخنی دیگر در باب ماهیت و وجود و رابطه میان آن دو دارد. از نظر ملاصدرا اتصاف خارجی میان وجود و ماهیت اتفاق می‌افتد، اما این اتصاف به نحو معکوس است؛ یعنی وقتی گفته می‌شود: «الإنسان موجود» بر خلاف آنچه در ظاهر می‌نماید، موجود محمول قضیه نیست، بلکه

موضوع آن است.

هرچند در قلمرو مفاهیم و در مقام تحلیل عقلی، وجود عرضی است که بر ماهیت عارض می‌شود، در عالم خارج، وجود عرض نیست، بلکه برعکس، چیزی است که اساساً واقعی است و تمام ماهیات چیزی جز تعینات یا محدودیت‌ها یا حالات حقیقت یگانه وجود نیستند.

ج) تفاوت تبیین اضافه اشراقی از دید ملاصدرا و سهروردی

ملاصدرا تا اینجا با سهروردی هم عقیده است که معلول با تمام ذات و هویت خود مرتبط با علت است. در واقع، ملاصدرا نیز در پذیرش نظریه اضافه اشراقی با سهروردی همگام است، ولی پذیرش اصالت وجود در مقابل اصالت ماهیت، عقیده وی را از سهروردی متمایز می‌کند.

از نظر سهروردی واقعیت جهان خارج، عبارت است از انوار متکثر که تفاوت آن‌ها در شدت و ضعف است. بنابراین علت و معلول دو حقیقت نوری اند که با اینکه معلول، مستقل از علت است، ربط و تعلق به آن دارد. اما از منظر ملاصدرا واقعیت عبارت است از وجود واحد که مراتب شدید و ضعیف دارد. معلول مرتبه‌ای از این حقیقت است که عین تعلق و ربط به مرتبه بالاتر، یعنی علت است. بنابراین تفاوت دیدگاه ملاصدرا و سهروردی در وحدت و کثرت است. سهروردی کثرت‌انگار تشکیکی و ملاصدرا وحدت‌انگار تشکیکی است.

ملاصدرا در نظر نهایی خود که وحدت شخصی وجود است، باز هم از این مرتبه بالاتر می‌رود. در این نگاه، کثرت مرتبه‌ای نیز مطرح نمی‌شود. وجود حقیقتی واحد و اصل است و بقیه موجودات، مظهر و شئون این حقیقت واحدند. در اینجا است که ملاصدرا خود را در قله دیدگاه توحیدی می‌داند (همان: ۲۹۲/۳).

اما از نظر شیخ اشراق، موجودات یا به تعبیر بهتر انوار، مطلقاً گسسته و منفصل از همنند، ولی نسبت به هم چنان موقعیتی دارند که می‌توان هر یک از آن‌ها را برحسب درجه قریشان به نورالانوار و درجه منور بودنشان، شدید و ضعیف دانست. بنابراین این انوار را باید موجودات خواند و نه وجود. آن‌ها جوهر فرزند نه امواج اقیانوس

واحد وجود. شیخ اشراق، نور را حقیقت واحد مشکک ذو مراتب نمی‌داند. او قائل به اشیا و ماهیات متکثری است که حقیقتی جز نور ندارند و تفاوتشان در شدت و ضعف است. این با سخن ملاصدرا که قائل به حقیقت واحد وجود است و شدت و ضعف را به مراتب و شئون این حقیقت واحد برمی‌گرداند، بسیار تفاوت دارد.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا نظریه‌ی اضافه اشراقی را درباره‌ی رابطه‌ی علت و معلول می‌پذیرد و معتقد است که اضافه واجب به ممکنات، اضافه اشراقی است، لذا نفس ذات واجب برای تحقق اضافه و نسبت و برای تحصل طرف دیگر که متفرع بر اضافه و نسبت است، کفایت می‌کند. ملاصدرا با قائل شدن به اینکه وجود حقیقت واحد است که مراتب شدید و ضعیف دارد و معلول یک مرتبه از آن و علت مرتبه‌ای دیگر از آن است، از سهروردی فاصله می‌گیرد. سهروردی اگرچه معلول را متعلق به علت می‌داند و به همین علت رابطه‌ی عمیق‌تری بین علت و معلول نسبت به دیگر فلاسفه در نظر می‌گیرد، باز هم برای معلول هویتی مستقل در نظر می‌گیرد. این در حالی است که ملاصدرا بر چنین استقلال خرد می‌گیرد. آنچه دو دیدگاه صدرایی و اشراقی را کاملاً از هم جدا می‌سازد، نظر نهایی ملاصدراست که علت امری حقیقی، و معلول شأنی از شئون آن است و باید از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی گذر کرد.

کتاب شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، چاپ دوم، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ ش.
۲. همو، *وجود مستقل و رابط*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ ش.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۴. همو، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۵. همو، *الشفاء (الطبیعیات)*، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۶. همو، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۷. همو، *منطق المشرفیین*، چاپ دوم، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ ق.
۸. اکبریان، رضا، *حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶ ش.
۹. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختموم*، قم، اسراء، ۱۳۷۵ ش.
۱۰. همو، *شرح حکمت متعالیه*، تهران، الزهراء، ۱۳۶۸ ش.
۱۱. سبزواری، ملاهادی، *شرح المنظومه*، تصحیح آیه الله حسن حسن زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۷۹ ش.
۱۲. سهروردی، شهاب الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق (التلویحات)*، مقدمه و تصحیح هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۱۳. شهرزوری، شمس الدین، *شرح حکمة الاشراق*، تحقیق حسین ضیایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۱۴. شیرازی، قطب الدین، *شرح حکمة الاشراق*، تحقیق عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۱۵. شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، *اسرار الآیات*، تصحیح و مقدمه محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۱۶. همو، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۷. همو، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح و تحقیق مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۱۸. همو، *المبداً و المعاد*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۱۹. همو، *المشاعر*، به اهتمام هانری کربن، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.
۲۰. همو، *مجموعه الرسائل التسعه*، تهران، ۱۳۰۲ ق.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *نهایة الحکمه*، چاپ شانزدهم، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۲ ق.