

علیت تحلیلی و کاربردهای آن در حکمت متعالیه

Analytical Causality: Its Functions in Transcendent Philosophy

Mostafa Mousavi Azam

Hasan Ebrahimi

Abdolrasoul Kashfi

سیدمصطفی موسوی اعظم*

حسن ابراهیمی**

عبدالرسول کشفی***

Abstract

Philosophers usually believe that causality entails the existential diversity of the cause and the effect. However, for the cases in which there is not any existential diversity, they assert that causality is actualized as well. According to Mull Sadr, this kind of causality has to be known by rational analysis. So, the causality does not imply existential diversity. The theory of analytic causality entails development of the meaning of causality and we have to propose a definition of causality which is consistent with both analytic and existential diversity. According to principles of Transcendent Philosophy, there are two definitions of causality which is consistent with both analytic and existential diversity. While the former is "the dependence between two being", the latter is "the dependence between two referents". Since the diversity of "being" and "referent" does not essentially entail "existential diversity", if two "beings" and two "referents" are actualized by two "existence", the causality is objective and if not, it is analytic. Based on these definitions, causality does not entail existential diversity. Rather, it entails mere diversity, either existential or analytic. There are a number of applications for analytic causality including causality of essence for its implications, causality of contingency for need, the causality in conjunctive-categorical argument, causality of accident for accident, causality of substance for accident, causality of form (genus) for matter (difference), and causality of the matter and the form for the essence.

Key Words: Causality, Diversity, Objective Causality, Analytic Diversity, Existential Diversity, Dependence.

چکیده

در رویکرد مشهور، علیت مستلزم کثرت وجودی، اعم از تباینی و تشکیکی، میان علت و معلول است؛ با این حال، خود فلاسفه در مواضعی که کثرت وجودی برقرار نیست، علیت را متحقق دانسته‌اند. صدرا این قسم علیت را به تحلیل عقلانی می‌داند و آگاهانه ملازمه‌های بین «علیت» و «کثرت وجودی» نمی‌یابد. تئوری علیت تحلیلی مستلزم توسعه معنای علیت است و می‌باید تعریفی ارائه کرد که انطباق‌پذیر بر هر یک از کثرات وجودی و تحلیلی باشد. بر اساس مبانی حکمت متعالیه، دو تعریف از علیت بیان می‌شود که توأمان انطباق‌پذیر بر کثرت وجودی و تحلیلی است. نخست، رابطه توقف میان دو موجود؛ دوم، رابطه توقف میان دو مصداق. از آن‌جا که کثرت «موجود» و «مصداق» لزوماً «کثرت وجودی» را به دنبال ندارد، اگر دو «موجود» و دو «مصداق» در خارج به دو «وجود» تحقق یابند، علیت خارجی است و اگر به یک «وجود» موجودند، علیت تحلیلی است. با پذیرش دو تعریف فوق علیت مستلزم کثرت وجودی (خارجی) نیست، بلکه مستلزم مطلق کثرت است، اعم از آن‌که کثرت وجودی باشد یا تحلیلی. می‌توان کاربردهای فراوانی از علیت تحلیلی به دست آورد که برخی قبل از حکمت متعالیه و برخی بعد از آن، رواج یافته است: علیت ماهیت برای لوازم خود، علیت امکان برای احتیاج، علیت در برهان اقترانی حملی، علیت عرض برای عرض، علیت جوهر برای عرض، علیت صورت (فصل) برای ماده (جنس) و علیت ماده و صورت برای ذات ماهیت.

واژگان کلیدی: علیت، کثرت، علیت تحلیلی، علیت خارجی، کثرت تحلیلی، کثرت وجودی (خارجی)، توقف.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۵/۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۶/۲۰

* استادیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه یاسوج

** استادیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

*** دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

Analytical Causality: its functions in transcendent philosophy, mostafa.mousavi64@gmail.com

Assistant professor of Islamic philosophy and theology, University of Tehran, ebrahim@ut.ac.ir

Associate professor of Islamic philosophy and theology, University of Tehran, a_kashfi@yahoo.com

مقدمه

از آنجا که یکی از تقسیمات اولیه وجود انقسام به علت و معلول است، بحث علیت جزء مسائل حائز اهمیت فلسفه به شمار می‌آید. در فلسفه یونان، به قدری بحث از علیت پررنگ و مهم می‌نمود که فلسفه را «علم علل» می‌نامیدند (مطهری، ۱۳۸۶: ۶/۹۴). ارسطو نخستین فردی است که به تبیین و اقسام علیت پرداخته است؛ با این حال، تعریف جامع و مدوونی از آن بیان نداشته است (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۲۹-۱۳۰). از دغدغه‌های فلاسفه و متکلمان ارائه تعریفی عام و جامع از علت است، و در گذر زمان انحای گوناگونی از آن را بیان داشته‌اند. با این تعاریف می‌توان به معنای واحدی دست یافت: «هر آنچه در تحقق شیء دیگر مدخلیت دارد، یا هر آنچه شیء در وجودش بر آن توقف، احتیاج، تعلق و افتقار دارد» علت نام دارد.^۱

علیت یک نسبت و رابطه دوسویه است بنابراین، مستلزم دوگانگی و کثرت است. از آنجا که مشائیان قائل به تبیین وجودات‌اند و اشرقیان قائل به اصالت ماهیت، در جهان‌بینی خود کثرت میان موجودات را «تبیینی» می‌دانستند. بر اساس این نگرش، قول به «کثرت تبیینی» میان علت و معلول بدیهی به نظر می‌آید؛ بدین معنا که علت به همه وجودش مابین و مغایر از وجود معلول است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، الف: ۲۵۷؛ فخرالدین رازی، ۱۴۱۱ق: ۱/۳۶۰؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۲/۳۳۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۰/۷۴). ملاصدرا در میان فلاسفه، با طرح مسئله تشکیک، قائل به «کثرت تشکیکی» میان علت و معلول شد و تمایز این دو را به کمال و نقص دانست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳/۳۹۲). در کثرت تشکیکی علت همه وجود معلول و کمال آن است و در همه وجود میان این دو مغایرت نیست. روشن است که هستی‌شناسی اصالت وجودی، مبتنی بر تشکیک وجودات، نگاهی متفاوت از هستی‌شناسی اصالت

ماهوی و یا اصالت وجودی مبتنی بر تبیین وجودات، در باب کثرت علی و معلولی دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۰/۷۴). محل اتفاق در آن است که کثرت، اعم از تبیینی و تشکیکی، یک «کثرت وجودی (خارجی)» است، به این معنا که علیت باید میان دو وجود برقرار باشد.

علاوه بر کثرت تبیینی و تشکیکی، می‌توان به کثرت سومی با عنوان کثرت تحلیلی اشاره کرد که در همه نظام‌های فلسفی مدنظر بوده و علیت در آن کاربرد داشته است و ملاصدرا صراحتاً به آن اشاره می‌کند. صدرا سخن از «کثرت تحلیلی» دارد و آن زمانی است که از وجود واحد، «معانی» و «مفاهیم» متعدد نفس‌امری به تحلیل عقلانی حاصل آید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۶/۳۸۹).

این مقاله سعی بر آن دارد که، با نظر به علیت تحلیلی، چیستی و کاربردهای آن را در فلسفه اسلامی و خصوصاً حکمت متعالیه مورد توجه قرار دهد. توسعه معنای علیت از سوی صدرا تعریف متناسب آن را می‌طلبد؛ بنابراین، بر اساس مبانی صدرا و فلاسفه اسلامی، سعی در ارائه معنای انطباق‌پذیر بر علیت خارجی و علیت تحلیلی است.

۱- صدرا و طرح علیت تحلیلی

از نظر بسیاری، پیش‌فرض کثرت وجودی علت و معلول خدشه‌ناپذیر به نظر می‌آید، اما دقت نظر در برخی از کلمات فلاسفه اسلامی، حصرگروی در کثرت وجودی علت و معلول را با چالش جدی مواجه می‌سازد. غیاث‌الدین منصور دشتکی در کشف الاحوال المحمدیه مدعی است که جواز علیت شیء برای خودش به جهات مختلف، از سوی ابن‌سینا امری پذیرفته است:

«لکن الشیخ فی النجاء و الإشارات صرح بأنه یجوز أن یکون شیء من جهة علّة لنفسه من جهة أخرى؛ فإنّ المتعجب من حیث إنه متعجب علّة للضاحک من حیث إنه ضاحک» (دشتکی، ۱۳۸۶: ۲/۸۴۶).

هذا التقویم لیس بحسب الخارج لاّتحادهما فی الوجود و المتحدان فی ظرف لا یمکن تقوّم أحدهما بالأخر وجودا بل بحسب تحلیل العقل الماهیه النوعیه إلی جزءین عقلیین و حکمه بعلیه أحدهما للآخر ضرورة احتیاج أجزاء ماهیه واحدة بعضها إلی بعض ... (همان: ۲/ ۳۰).

بنا بر عبارت فوق، در اجزای ماهیت واحد یکی به دیگری احتیاج دارد و زمانی که سخن از احتیاج است پای علّیت به میان می‌آید، اما این علّیت در خارج نیست، چراکه کثرت وجودی در میان نیست؛ بنابراین، علّیت مورد نظر علّیت حاصل به تحلیل عقل است.

۳. ملاصدرا با عنایت بر این نکته که صدق علّیت بر واقع، منحصر در تغایر وجودی نیست و در برخی موارد، تغایر به تحلیل عقل در تحقّق علّیت کافی است، مجدداً بر علّیت فصل برای جنس تأکید می‌کند:

و لا حجر فی أن یکون فی الوجود شیء واحد یرعرض له کثرة عقلیه یتحقّق بینهما علیّه و معلولیه فی اعتبار الکثرة كما فی أجزاء حد الماهیه کالسواد من جنسه و فصله حیث یحکم العقل بعد التحلیل بأن فصله و هو قابض البصر علّه لجنسه و هو اللون و کل منهما علّه الماهیه (همان: ۵/ ۲۸۷).

در عبارت فوق به تصریح بیان می‌شود که تغایر تحلیلی برای صدق معنای علّیت کافی است و لزوماً تغایر وجودی میان علّت و معلول مطرح نیست.

۴. علّیت صورت برای ماده به تعمّل عقلانی است:

قد صرح القوم بأن الصور علّه للهیولی و مع اتحادهما لا یتصور ذلك؛ و جوابه أن العلیة المذكورة فیها لیست من حیث إنها شیء واحد بل إذا صار هذا الواحد کثیرا بتعمّل من العقل یحکم بعلیه بعض منه لبعض (همان).

ملاصدرا در بحث ترکیب اتّحادی ماده و صورت، از زبان مستشکل به طرح این اشکال

نکته‌ای که منصور دشتکی به آن اشاره دارد بارها در کلمات ابن‌سینا و دیگر فلاسفه نیز رؤیت‌شدنی است. با این حال، ملاصدرا نخست فیلسوفی است که با آگاهی از استعمال و کاربرد علّیت در کثرت تحلیلی آن را امکان‌پذیر می‌داند. وی به طرح علّیتی می‌پردازد که به تحلیل عقل صورت می‌پذیرد و در عبارات مختلف بر آن تصریح می‌کند.

۱. اوّلین نمونه در جلد سوم/سفر و در بیان رابطه حرکت، مسافت و زمان مشاهده‌شدنی است:

اعلم أن المسافة بما هی مسافة و الحركة و الزمان کلها موجود بوجود واحد و لیس عروض بعضها لبعض عروضاً خارجياً بل العقل بالتحلیل یفرق بینها و یحکم علی کلّ منها بحکم یخصه فالمسافة فرد من المقولة کیف أو کم أو نحوهما و الحركة هی تجدها و خروجها من القوة إلی الفعل و هی معنی انتزاعی عقلی و اتصالها بعینه اتصال المسافة و الزمان قدر ذلك الاتصال و تعینه أو هی باعتبار التعین المقدری فیحکم بعد التحلیل و التفصیل - بعلیه بعضها لبعض بوجه فیقال إن اتصال الحركة إنما یشت لها بواسطة اتصال المسافة فاتصال المسافة علّه لکون الحركة متصله و لا نعنی بذلك أن اتصال المسافة علّه لاتصال آخر للحركة بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافاً إلی الحركة - فالمسافة كما أنها علّه لوجود الحركة كذلك علّه لاتصالها إذ یمکن لأحد أن یتصور حركة لا متصله كما هی عند القائلین بالجزء و أما کون الزمان متصلاً فلیس ذلك بعلة لأن ماهیته الكم المتصل و الماهیات غیر مجعولة ... (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳/ ۱۸۰).

ملاصدرا «اتصال مسافت» را علّت برای «اتصال حرکت» می‌داند؛ در حالی که، هر دوی این اتصال‌ها به یک وجود موجودند و عقل به تحلیل، حکم به تغایر «اتصال حرکت» و «اتصال مسافت» از یکدیگر می‌کند.

۲. صدرا در بیان رابطه جنس و فصل و علّیت فصل برای جنس دارد:

علیت کافی است و هر چند علیت ملازم کثرت است، اما انحصاری در کثرت وجودی نیست.^۲

۲- بازتعریف «علیت» و چیستی «علیت تحلیلی»

ملاصدرا به علیت تحلیلی اشاراتی دارد؛ و در فلسفه اش، این قسم علیت کاربرد فراوانی دارد. اما چنین دیدگاهی پیش فرض‌ها و لوازمی را به دنبال دارد که کمتر مد نظر قرار گرفته است. از محوری‌ترین پیش فرض‌های علیت تحلیلی ارائه تحلیلی مفهومی است که انطباق‌پذیر بر «کثرت وجودی (خارجی)» و «تحلیلی» باشد. بر آن‌ایم تعریفی از علیت ایراد شود که، علاوه بر کثرت خارجی، بر کثرت تحلیلی صدق کند، زیرا اگر «اشتراک معنا» بین علیت تحلیلی و خارجی پذیرفته شود، و علیت تحلیلی قسمی دیگر در کنار علیت خارجی قرار گیرد، مستلزم تعریفی از علیت است که صدقش بر همه مصادیق و اقسام امکان‌پذیر شود.

به بیان دیگر، تعاریف گوناگونی از علیت عرضه شده است که با توجه به آن‌ها می‌توان به تعریف واحدی دست یافت: «هر آنچه در تحقق شیء دیگر مداخلت دارد، و به بیان دیگر، هر آنچه شیء در وجودش به آن توقف، احتیاج، تعلق و افتقار دارد». مفاهیم اخذشده‌ای چون «توقف»، «احتیاج»، «تعلق» و «افتقار» مستلزم کثرت و تغایرند. سؤال در این است که «آیا لزوماً این تعریف دال بر تعدد وجودی در خارج است و در خارج وجود علت منفک از وجود معلول است و یا آن‌که می‌توان برداشتی اعم از تعریف فوق داشت که، علاوه بر صدق علیت در کثرت خارجی، در کثرت تحلیلی نیز صادق باشد؟».

در فلسفه اسلامی، و خصوصاً حکمت متعالیه، این چالش منحصر در مسئله علیت نیست، بلکه مفاهیمی چون «اتصاف»، «عروض» و «تضایف»

می‌پردازد که اگر ترکیب ماده و صورت اتحادی باشد، رابطه علیت ممکن نیست، چراکه علیت مستلزم کثرت وجودی است؛ حال آن‌که در ترکیب اتحادی چنین کثرتی لحاظ نمی‌شود. از نظر ایشان چنین اشکالی وارد نیست، زیرا علیت صورت برای ماده از حیث عینیت خارجی نیست، بلکه عقل با تعمل عقلانی شیء واحد را به دو چیز تحلیل و حکم به علیت یکی و معلولیت دیگری می‌کند.

سبزواری که خود در مواضعی محکم بر مغایرت و کثرت وجودی میان علت و معلول حکم می‌کند، در مواردی به کثرت تحلیلی در تحقق علیت اکتفا کرده است. در بحث «اراده» و این‌که «آیا اراده ارادی است؟»، بر این باور است که اگر اراده را ارادی بدانیم، لازمه‌اش تسلسل اراده‌هاست؛ زیرا اراده سابق علت اراده لاحق است و اراده سابق اراده دیگری را طلب کرده و متوقف بر آن است. اشکال می‌شود زمانی تسلسل اراده‌ها وارد است که قائل به علیت میان آن‌ها باشیم؛ حال آن‌که لازمه علیت تغایر وجودی است، اما همه این اراده‌ها به وجود فاعل متحقق‌اند:

و إن قيل: لابد من المغایره بین العله و المعلول، و هی مفقوده هاهنا. نقول: یکفی المغایره المتحققه بحسب اللحاظ التفصیلی فیها، کما فی علیه الفصل للجنس مع اتحادهما جعلاً و وجوداً للحمل بینهما، و کما فی علیه الصوره للماده مع ان التركيب بینهما اتحادی، کما هو رایه [صدرالمتألهین] و رای السید السند المدقق (سبزواری، ۱۳۷۵: ۳۴۸).

بنابراین، سبزواری به مانند صدرالمتألهین اقرار به تحقق علیت در مواردی دارد که علت و معلول اتحاد وجودی دارند، و ذهن به لحاظ تفصیلی و تحلیل عقلی کثرت میان آن‌ها برقرار کرده است. صدرا در عبارات فوق، تئوری جدیدی را پیش می‌نهد که پیش‌تر از سوی هیچ فیلسوفی بدین قطعیت و شفافیت مورد توجه نبوده است. تغایر و کثرتی که به تحلیل عقل درک می‌شود برای صحت

آن است. تحقق صفات الهی به وجود حق تعالی مبین این نکته است که مفاهیم غیر ماهوی می‌توانند به وجود واحد بسیط متحقق شوند و عینیت وجودی برقرار باشد.

مبتنی بر مبانی صدرا، این قاعده فراتر از مفاهیم وجودی است. ایشان بارها بر «صدق ماهیات متعدّد در وجود واحد» تصریح داشته‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳/۳۳۷ و ۳۵۲ و ۳۲۹ و ۳۰۱). از سوی دیگر، در نظام صدرایی، اعراض خارج المحمول است که به وجود جوهر متحقق است؛ و از این حیث چاره‌ای جز پذیرش «صدق ماهیات متعدّد بر وجود واحد» نیست و فقط با پذیرش قاعده مذکور است که صدق اعراض بر جواهر توجیه‌پذیر می‌شود (فیاضی، ۱۳۸۷: ۶۱)، اما فرض عینیت «وجود» و «ماهیت» بر مصداق واحد اختلافی است و زمینه‌ساز طرح دیدگاه‌های متفاوت در باب اصالت وجود و ماهیت است (ر. ک: همان: ۶۰-۶۲) که بدان اشاره می‌شود.

دوم، اگر مفهومی در یک قضیه خارجی حقیقتاً بر خارج صادق باشد، به گونه‌ای که بتوان گفت این مفهوم بر آن شیء خارجی صادق است، در آن صورت آن شیء در خارج وجود دارد. در واقع، از «صدق» یک مفهوم بر خارج، «وجود» آن در خارج نتیجه گرفته می‌شود. ایشان در *اسفار* دارد:

و معنى كون الشيء موجوداً أن حده و معناه يصدق على شيء موجود في الخارج صدقاً خارجياً كما هو في القضايا الخارجية كقولنا الإنسان كاتب أو أبيض فالمضاف بهذا المعنى موجود لصدق قولنا السماء فوق الأرض و زيد أب و هذا بخلاف الأمور الذهنية كقولنا الحيوان جنس و الإنسان نوع فإن الجنسية و النوعية و ما أشبههما ليست من الأحوال الخارجية التي تثبت للأشياء في الأعيان بل في الأذهان (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۴/۲۰۰-۲۰۱).

و در حواشی خود بر *شفاء* می‌آورد:

نیز با آن مواجه‌اند. هر یک از مفاهیم مذکور مستلزم «کثرت»، «مغایرت» و «اثنیت» هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱/۵۸ و ۳/۳۵۵ و ۳۵۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۷۵: ۱۱۱؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۳/۱۲۶؛ سبزواری، ۱۳۸۸: ۳۹۴)؛ حال آن‌که در بسیاری از موارد به یک وجود متحقق‌اند. بنابراین، اگر بتوان به مبنایی دست یافت که مبتنی بر آن تعریفی از علیت ارائه شود که بر کثرت خارجی و تحلیلی صدق کند، در آن صورت دست‌کم در تعریف‌سازی بسیاری از مفاهیم فلسفی، و از جمله مفاهیم پیش‌گفته نیز، راهگشاست.

۲-۱- تعریف نخست: رابطه توقف میان دو موجود

با دقت نظر در مبانی حکمت متعالیه و بحث اصالت وجود، می‌توان با خوانشی جدید از تعریف فوق تحقق علیت در تغایر و کثرت تحلیلی را امری محتمل و موجه دانست. به زعم خود، یکی از تعاریف انطباق‌پذیر بر کثرت وجودی و تحلیلی عبارت است از: «رابطه توقف میان دو موجود»؛ حال اگر این دو موجود به وجود واحد متحقق باشند، علیت تحلیلی است و اگر به دو وجود در خارج متحقق باشند، علیت خارجی است.

این تعرف مبتنی است بر ایده «موجودیّت اتّحادی» که به معنای تحقق دو یا چند موجود به وجود واحد است. این امر بر اساس مبانی ملاصدرا به راحتی اثبات شدنی است که البته نیازمند دو مقدمه است: نخست، «صدق معانی کثیر به وجود واحد»؛^۳ این قاعده عمدتاً در مباحث الهیات بالمعنی الاخصّ و در باب اسماء و صفات حق تعالی بیان می‌شود و بیانگر عدم تنافی بین وجود بسیط حق تعالی و تحقق اسماء و صفات متکثر در آن است. فلاسفه در اصل تحقق این قاعده متفق‌القول‌اند، چراکه وجود خداوند، اسماء و صفاتش بهترین دلیل بر تحقق

أَنْ كَلِمَا يَصْدُقُ حِدَهُ عَلَيَّ أَمْرٌ خَارِجِي فَهُوَ موجود و من هذا القبيل المتقدم الزماني فإن مفهومها يصدق على أبعاض الزمان و مقارناتها فكيف يكون هذا التقدم من قبيل المضافات الذهنية الغير المنتزعة عن الموجودات الخاصة فالحق في التفصي عن هذا الإشكال ما حققناه في سائر كتبنا (صدرالمتألهين، بی تا: ۱۵۳).

علامه طباطبائی این قاعده را محکم ترین دلیل بر اثبات وجود یک شیء در خارج می داند و در این باب دارد: «لا دلیل علی وجود شیء اقوی من صدق مفهومه علی الخارج حقیقتاً فی قضیه خارجیّه» (طباطبائی، ۱۳۸۶: ۲ / ۵۲۱).

صدق یک معنا بر خارج متفرع بر اتصاف همان معنا به موصوف خود در خارج است. بنابراین، التزام ملاصدرا به قاعده فوق را باید در پاسخ به این پرسش جست و جو کرد که: «آیا اتصاف به وصف خارجی مستلزم تحقق آن در خارج است؟» از منظر فیلسوف، مفروغ عنه است که «موصوف» و «اتصاف» در خارج متحقق اند؛ و نزاع در این است که آیا «وصف» در خارج متحقق است یا نیست؟ برخی چون دوانی بر این باورند که آنچه لزوماً در خارج ثبوت دارد و در اتصاف کافی است وجود «موصوف» است و ضرورتی در تحقق «وصف» نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ق: ۱۱۱). اتخاذ این مبنا به سبب صدق اوصاف عدمی بر موصوف خارجی است. گفتنی است همان طور که زید به علم می تواند متصف شود، به جهل نیز متصف می شود. از آن جا که «عمی» و «جهل» دو وصف عدمی اند، نمی توان آن ها را متحقق در خارج دانست. در نتیجه دوانی قائل است که ثبوت شیء برای شیء دیگر، فرع ثبوت «مثبت له» است نه «ثابت» (قوشچی، بی تا: ۶۷).

ملاصدرا دیدگاه دوانی را قبول ندارد و بر این باور است که اتصاف نسبتی است میان «موصوف» و «صفت» و در هر نسبتی باید طرفین در خارج موجود باشند. از این رو، اتصاف زمانی می تواند

تحقق یابد که وصف مانند موصوف در خارج متحقق باشد. اشکال می شود که در همه موارد لازمه اتصاف تحقق طرفین در خارج نیست، مانند اتصاف زید به عمی و جهل. ملاصدرا در پاسخ حظی از وجود برای امور عدمی - ولو ضعیف - قائل می شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱ / ۳۳۶-۳۳۷).

بر این مبنا، از نظر ملاصدرا و پیروانش صدق هر وصفی بر خارج دال بر وجود داشتن آن وصف در خارج است، البته برخی سعی بر آن داشته اند که اصل بیان شده از سوی ملاصدرا را به گونه ای دیگر تفسیر کنند و به دنبال تشکیک در ملازمه «صدق خارجی» و «تحقق خارجی» مفاهیم بوده اند. آن ها بر این باورند که «موجودیت» به معنای «طارد عدم» را نباید با «موجودیت» به معنای «صدق خارجی» خلط کرد و آنچه مراد صدرا از قاعده مذکور است «موجودیت» به معنای صدق خارجی است.

بر این اساس، از صدق خارجی یک مفهوم لزوماً نمی توان حکم به تحقق خارجی آن کرد و دلیل آن مفاهیم عدمی اند که هر چند بر موضوع خود صادق اند، اما اطلاق «موجودیت» به معنای «طارد عدم» بر آن ها نمی توان کرد (عبودیت، ۱۳۸۵: ۱ / ۱۲۴). طرح چنین مبنایی توجیه گر دیدگاه مشهور در باب اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است که هر چند ماهیت فاقد هر گونه تحقق است، اما در عین حال بر واقع خارجی صادق است (همان). ایشان حکم ماهیات را چون مفاهیم عدمی می دانند که هر چند بر موضوع خود در خارج صادق اند، خود هیچ تحقق نمی خواهند داشت؛ این دیدگاه مردود است، چراکه اگر ثبوت و موجودیت در صدق قضایا غیر از موجودیت به معنای «طارد عدم» بود، در آن صورت دیگر چه نیازی بود که امثال دوانی فقط تحقق موصوف را شرط اتصاف و صدق خارجی می دانستند؟! اگر مراد از موجودیتی که صدرا در اتصاف و صدق خارجی بیان می دارد، معنایی غیر از وجود و تحقق خارجی است، دیگر

«عمرو» و «بکر» است، اما خود «زید»، «عمرو» و «بکر» به سبب اشتغال بر عوارض مشخصه «مصدق عرضی» محسوب می‌شوند (همان). بنابراین، «مصدق ذاتی» قدرت خداوند وجود خداوند با همه صفات نیست، بلکه قدرتی است که متحقق به وجود خداوند است و وجود خداوند، همراه با همه صفات کمالیه، حکم «مصدق عرضی» را برای آن دارد و هکذا در سایر صفات الهی. بنابراین، مصادیق متکثر به تحلیل عقل به وجود واحد موجود می‌شوند. مبتنی بر تعریف ارائه شده از «مصدق ذاتی»، از آنجا که هر موجودی اعم از مادی و مجرد دارای حیثیات گوناگون است، مصادیق ذاتی فراوانی را می‌توان در آن‌ها متحقق دانست. در نتیجه، برخی از مواضع تکثر «مصدق ذاتی» منجر به تکثر وجودی نمی‌شود.

با این تبیین می‌توان علیت را رابطه توقف بین دو مصداق ذاتی دانست؛ حال اگر این دو مصداق بالذات به دو وجود در خارج متحقق شوند، علیت خارجی است، مانند علیت «واجب الوجود» برای «عقل اول»؛ و اگر به یک وجود متحقق باشند، علیت تحلیلی است، مانند علیت جوهر برای عرض.

۳- کاربردهای علیت تحلیلی در حکمت متعالیه

ملاصدرا در برخی از عبارات تصریح بر عدم تلازم علیت و کثرت وجودی دارد. وی سخن از علیتی دارد که به مدد تحلیل عقلانی میسر است. ملاصدرا علیت حرکت برای زمان (همان: ۳/ ۱۸۰) و علیت فصل برای جنس (همان: ۵/ ۲۸۷) را به تحلیل عقل می‌داند و با این باور که صدق علیت بر واقع منحصر در کثرت وجودی نیست، کثرت حاصل از تحلیل عقلانی را کارآمد می‌نگرد (همان).

توسعه معنای علیت و بیان آن در روابط تحلیلی چشم‌انداز وافق وسیعی را پیش رو می‌نهد که به واسطه آن بسیاری از روابط علی و معلولی پیش گفته، که با حصرگروی بر علیت خارجی

نیازی به مخالفت با کسانی نبود که در قاعده فرعی ثبوت «ثابت» را (چون اوصاف عدمی و اضافات) لازم نمی‌دانستند. ابطال این قول زمانی روشن‌تر می‌شود که خود صدرالمتهلین ملتزم می‌شود که امور عدمی نیز در اتصاف خارجی - هر چند ضعیف - حظی از وجود دارند و ملازمه «صدق خارجی» و «تحقق خارجی» را حتی در باب اعدام جاری می‌کند.

با انقسام موجودیت به اتحادی و انضمامی این نکته مهم حاصل می‌آید که لزوماً تحقق دو موجود مستلزم دو وجود نیست. از این روی، در تحقق «حق تعالی» و «عقل اول»، دو موجود مستلزم دو وجود است، و از این حیث رابطه توقف میان‌شان به معنای علیت خارجی است و ماده و صورت از آنجا که به یک وجود موجودند، علیت‌شان تحلیلی است.

۲-۲- تعریف دوم: رابطه توقف میان دو مصداق (ذاتی)

همچنین، با اتکا به مقدمه اول (صدق معانی کثیر بر وجود واحد) و صرف‌نظر از مقدمه دوم، می‌توان تعریف دیگری از «علیت» بیان کرد که توجیه‌گر علیت تحلیلی است. توضیح آن‌که در نگاه سطحی گمان بر این است که با تعدد مصداق تعدد وجود حاصل می‌شود، اما این نوع نگاه در همه جا صادق نیست؛ چراکه بنا بر مقدمه اول مصادیق متعددی می‌توانند به وجود واحد متحقق شوند؛ برای مثال، وجود خداوند دارای همه صفات کمالیه از قبیل حیات، علم، قدرت، اراده و ... است و همه این صفات در وجود حق تعالی مصداق می‌یابند.

مراد از مصداق در این‌جا «مصدق ذاتی» است که همان حیثیت موجود است که مفهوم منطبق بر آن است (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۱/ ۱۵۶). برای مثال، در بحث «کلی طبیعی» مصداق ذاتی مفهوم «انسان» همان حیثیت انسانیت موجود در «زید»،

عرض‌ها خارج‌المحمول‌اند و به وجود معروض موجودند (نداطبائی، ۱۳۸۶: ۱/۲۸۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۱/۱۶۴). مطهری به تفصیل در باب عروض جسم تعلیمی بر جسم طبیعی (مطهری، ۱۳۸۶: ۵/۲۸)، زمان بر حرکت (همان: ۶/۷۳۲)، کمّ بر جسم (همان: ۱۱/۴۳۱) و حرکت بر طبیعت شیء (همان: ۲۵۲) به بحث می‌پردازد و عروض هر یک بر معروض را تحلیلی می‌داند.

۳-۲- علیّت ماهیّت برای لوازم خود

فلاسفه مسلمان ملاک تلازم را در علیّت می‌بینند و بر این باورند که تلازم بدون علیّت تحقق نخواهد یافت (طوسی، ۱۳۷۵: ۲/۱۱۴-۱۱۷ و ۳/۴۳؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۱/۹۴؛ صدرالمآلهین، بی‌تا: ۳۲؛ صدرالمآلهین، ۱۴۲۲ق: ۷۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲/۸۶). عدم انفکاک میان طرفین تلازم در نظر آنان برخاسته از ضرورت علیّی و معلولی است و به همین منظور، فیلسوفی چون ملاصدرا اصولی چون «اللازم معلولٌ للملزوم» و «الماهیات عللٌ للوازمها» را مطرح کرده است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۲/۱۸۱ و ۲۱۲ و ۵/۱۲۷). مطابق اصول فوق ماهیّت به مثابۀ ملزوم علّت لوازم خود است، اما به روشنی معلوم است که ماهیّت وجودی جدا و مغایر از لازم خود ندارد، بلکه هر دو به یک وجود موجودند. بنابراین، علیّت دائر مدار کثرت و تغایر وجودی نیست؛ یا بایستی استعمال علیّت در این مورد را مجاز یا از باب تسامح دانست و یا معنایی از علیّت ارائه کرد که لازمه‌اش کثرت وجودی به هر دو معنای پیش‌تر ذکر شده نباشد.

فلاسفه «عدد چهار» را علّت «زوجیت» (همان: ۱/۹۱-۹۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲/۱۰۴) و «مثلاث» را علّت «زوایای مثلث» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/۱۹ و ۳۴ و ۶۲ و ۴۵۵) شمرده‌اند. موارد یادشده دلیل خوبی است بر این‌که علیّت در این موارد مجاز و مسامحه

ناسازگار می‌نمود، تبیین و توجیه می‌شود. محل کلام در موضعی است که فیلسوف قائل به رابطه علیّت بین طرفینی است که میانشان کثرت وجودی (خارجی) نیست. بسیاری از مصادیق چون علیّت ماهیّت برای لوازم خود، علیّت امکان برای احتیاج، علیّت در برهان اقترانی حملی و علیّت عرض برای عرض در همه پارادایم‌های فلسفه اسلامی، اعم از مشاء و اشراق و متعالیه، کاربرد داشته‌اند. کاربرد علیّت در موارد مذکور خود نشان از پذیرش قسمی متفاوت از علیّت است که صدرا آن را علیّت تحلیلی می‌نامد. با تحلیل‌انگاری روابطی چون «جوهر و عرض»، «صورت و ماده» و «جنس و فصل»، علیّت تحلیلی در فلسفه صدرا بیش از پیش به چشم می‌آید.^۴ در این بخش، مبتنی بر تئوری علیّت تحلیلی، به کاربردها و مصادیق آن در حکمت صدرایی می‌پردازیم.

۳-۱- علیّت جوهر برای عرض (بر مبنای حکمت متعالیه)

بنا بر مشهور، جوهر ماهیتی است که در وجودش به موضوع نیازمند نیست و عرض ماهیتی است که در وجودش به موضوع محتاج است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ب: ۵۷؛ فخرالدین رازی، ۱۴۱۱ق: ۱/۱۴۱؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۳/۶۴). بنا بر تعریف عرض، تحقق آن فرع بر تحقق جوهر است. از همین رو، فلاسفه عرض و افعال آن را متوقف بر جوهر و تابع آن دانسته و جوهر را علّت فاعلی عرض برشمرده‌اند (آشتیانی، ۱۳۶۷: ۶۶۹؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۱۰۶؛ طباطبائی، ۱۳۷۷: ۱۲۸).

از سوی دیگر، ملاصدرا و پیروانش بر این باورند که به نحو کلی جوهر و عرض به یک وجود موجودند و عرض از مراتب وجود جوهر و ساری در آن است و دیگر کثرت و انفکاک وجودی میان آن‌ها مطرح نیست (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۲/۹۳؛ طباطبائی، ۱۳۸۶: ۱/۲۸۶ و ۳/۸۰۸؛ طباطبائی، ۱۳۷۷: ۱۲۹). بر این اساس،

نیست، زیرا جعل زوجیت و زوایای مثلث منفک از جعل معروض‌شان نیست؛ بدین معنا که عدد چهار و زوجیت و نیز مثلث و زوایای آن همه به یک جعل متحقق‌اند؛ بنابراین، نمی‌توانند تغایر وجودی داشته باشند و طرح علیت در این مقام به معنای عدم لزوم کثرت وجودی میان علت و معلول است.

بنابراین، علیت در قیاس اقتরانی حملی منجر به کثرت وجودی میان علت و معلول نیست، بلکه علت و معلول به وجود واحد موجودند؛ برای مثال، فارابی در منطقیات خود برای برهان لم به چنین قیاسی مثال می‌زند: کل انسان حیوان، و کل حیوان حساس؛ فکل انسان حساس (فارابی، ۱۴۰۸ق: ۱/۲۸۳). ابن‌سینا نیز چنین مثالی می‌آورد: کل انسان حیوان، و کل حیوان جسم؛ فکل انسان جسم (برهان شفا: ۹/۸۱). روشن است که لمیت به معنای آن است که حیوانیت انسان علت جسم‌بودن یا حساس‌بودن آن به کار رفته است؛ حال آن‌که حساسیت و جسمیت هر دو به همراه حیوانیت به وجود انسان موجودند و میان این دو به (معلول) و حیوانیت (علت) آن‌ها تغایر وجودی برقرار نیست.

برهان واجد دو حیثیت است: حیثیت اثباتی (ذهنی) و حیثیت ثبوتی (خارجی). این‌که علیت در برهان اقترانی حملی را به تحلیل می‌دانیم ناظر به حیثیت ثبوتی برهان است، اما گاهی به برهان از حیث اثباتی توجه می‌شود که اگر بخواهیم علیت در مقام اثبات را خارجی و یا تحلیلی بدانیم، وابسته به مبنایی است که در باب «علم» اتخاذ شود. اگر چون مشائیان قائل به انفکاک وجودی بین علم‌ها شویم و علم به متعلق را وجوداً غیر از علم به متعلق دیگر بدانیم، در این صورت علیت دو مقدمه و بالطبع «حد اوسط» برای «نتیجه» به تحلیل نخواهد بود؛ چراکه علت و معلول مغایرت

نیست، زیرا جعل زوجیت و زوایای مثلث منفک از جعل معروض‌شان نیست؛ بدین معنا که عدد چهار و زوجیت و نیز مثلث و زوایای آن همه به یک جعل متحقق‌اند؛ بنابراین، نمی‌توانند تغایر وجودی داشته باشند و طرح علیت در این مقام به معنای عدم لزوم کثرت وجودی میان علت و معلول است.

۳-۳- علیت در برهان اقترانی حملی

تقسیم برهان به «لم» و «ان» بر اساس «حد اوسط» صورت می‌گیرد. در میان حدود سه‌گانه «اصغر»، «اکبر» و «اوسط» که برهان و بلکه هر قیاسی واجد آن‌هاست، «اوسط» از اهمیت بیشتری برخوردار است، زیرا «اوسط» میان اصغر و اکبر ارتباط برقرار کرده است و موجب وصول به نتیجه می‌شود. «حد اوسط» در برهان علت تصدیق است که آن را واسطه در اثبات نیز می‌نامند (یزدی، ۱۴۱۲ق: ۱۱۲؛ حلی، ۱۳۷۱: ۲۰۲؛ صدرالمتهلین، ۱۳۷۵: ۲۳۱).

حال اگر «حد اوسط» افزون بر علت بودن در تصدیق، در خارج از ذهن نیز علت وجود اکبر برای اصغر باشد، برهان را «لم» گویند، و در غیر این صورت برهان «ان» خواهیم داشت (همان: ۲۳۱؛ بغدادی، ۱۳۷۳: ۱/۲۱۰-۲۱۱). به تعبیری دیگر، در برهان لم «اوسط» واسطه در اثبات و ثبوت است، حال آن‌که در برهان ان «اوسط» فقط واسطه در اثبات است (یزدی، ۱۴۱۲ق: ۱۱۲؛ حلی، ۱۴۱۲ق: ۳۹۸؛ قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۴: ۱۶۷-۱۶۸). با طرح علیت در برهان، اثبات یک امر به سه نحو تصورپذیر است، زیرا یا از علت به معلول باید پی برد یا از معلول به علت و یا از احد المعلولین به معلول دیگر که به ترتیب لم، دلیل و ان مطلق می‌نامند (بغدادی، ۱۳۷۳: ۱/۲۱۱؛ طوسی، ۱۳۶۱: ۳۶۲-۳۶۳؛ سبزواری، ۱۳۷۹: ۱/۳۲۸).^۵

براهین سه‌گانه را می‌توان در قالب‌های سه‌گانه قیاس شرطیه، استثنایی و اقترانی حملی به کار برد، اما کاربرد برهان‌های سه‌گانه در قیاس اقترانی

فیقال إن اتصال الحركة إنما يثبت لها بواسطة اتصال المسافة فاتصال المسافة علة لكون الحركة متصله ولا نغني بذلك أن اتصال المسافة علة لاتصال آخر للحركة بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافا إلى الحركة ... (صدرالمألهين، ۱۹۸۱: ۳/ ۱۸۰).

این گفته خود به معنای توقف تحلیلی برخی از اعراض بر دیگری است.

۳-۵- علیت امکان برای احتیاج

یکی از نزاع‌های مبنایی میان فلاسفه و متکلمان، بحث از علت نیاز معلول به علت است. برخی از متکلمان سبب نیاز به علت را حدوث می‌دانستند، ولی فلاسفه در مقابل علت احتیاج را در امکان می‌دیدند (همان: ۱/ ۲۰۶؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۳/ ۷۴؛ طوسی، ۱۴۰۵ق: ۱۲۰؛ فخرالدین رازی، ۱۴۱۱ق: ۱/ ۵۲-۵۳ و ۱۲۵). صرف‌نظر از صحت و سقم دیدگاه‌های دو طرف، فلاسفه بر این باورند که در تحقق معلول باید فرایند و مراتبی طی شود، اما در این فرایند مراتب به وجودهای چندگانه موجود نیستند، بلکه عقل آن‌ها را به تحلیل خود درمی‌یابد. از این رو، همه مراتب که از سوی فلاسفه در گزاره «الشیء قرر فأمكن فاحتاج فوجب فوجد» بیان شده، به یک وجود موجودند (مطهری، ۱۳۸۶: ۹/ ۶۲۳-۶۲۴). بنابراین، علیت «امکان» برای «احتیاج» نیز واجد تکثر وجودی نیست، بلکه این علیت میان دو مرتبه است که عقل آن‌ها را به تحلیل کشف می‌کند:

... کسانی که امکان ماهوی را سبب نیاز می‌دانند مرادشان این نیست که امکان، همان گونه که هر علت فاعلی سبب وجود و تحقق معلول در خارج است، سبب تحقق احتیاج و نیاز در خارج باشد. امکان، احتیاج و حتی حدوث همگی از معانی تحلیلی ذهنی‌اند گرچه اتصاف اشیاء به آن‌ها در خارج است و مراد از علیت و سببیت، همانا استنادی است که در بین این معانی ذهنی در هنگام تنظیم روابط اشیاء وجود دارد و این

و «کثرت وجودی» دارند، اما بر مبنای حکمت متعالیه که قائل به اتحاد عقل، عاقل و معقول است دیگر نمی‌توان قائل به انفکاک وجودی معلومات شد، بلکه همه معلومات به نفس وجود عالم موجود است، و «حد اوسط» هر چند علیت برای حصول «نتیجه» است، اما هر دو به وجود نفس عالم متحقق‌اند.

۳-۴- علیت عرض برای عرض

در آثار حکما، به مواردی از علیت عرضی نسبت به عرض دیگر برمی‌خوریم. برای مثال، تعجب را علت ضحک دانسته‌اند و به توقف ضحک بر تعجب حکم کرده‌اند. این در حالی است که عرض قائم به موضوع است و اگر مغایرت آن را با موضوعش بپذیریم، به هیچ وجه نمی‌توان به مغایرت اعراض قائم بر هم حکم کرد. بنابراین، تعجب و ضحک به یک وجود موجودند و در عین حال، میان آن دو علیت برقرار است. غیاث‌الدین منصور در مجموعه منصفات خود دارد:

لكن الشيخ في النجاء والإشارات صرح بأنه يجوز أن يكون شيء من جهة علة لنفسه من جهة أخرى؛ فإن المتعجب من حيث إنه متعجب علة للضحك من حيث إنه ضاحك (دشتکی، ۱۳۸۶: ۲/ ۸۴۶).

مواردی این چنین نیز فقط با علیت به حسب تغایر تحلیلی تبیین شدنی است. همان طور که اشاره شد، از مواردی که تصریح بر علیت تحلیلی می‌شود در رابطه حرکت، مسافت و زمان است. صدرا اتصال مسافت و زمان را متوقف بر اتصال حرکت می‌داند و همه به وجود واحد موجودند:

فالمسافة فرد من المقولة كيف أو كم أو نحوهما و الحركة هي تجدها و خروجها من القوة إلى الفعل و هي معنى انتزاعي عقلي و اتصالها بعينه اتصال المسافة و الزمان قدر ذلك الاتصال و تعينه أو هي باعتبار التعيين المقدر فيحكم بعد التحليل و التفصيل - بعليه بعضها لبعض بوجه

ترکیب ماده و صورت اتّحادی است، به این معنا که ماده و صورت به وجود واحد تحقّق می‌یابند (همان: ۵/ ۲۹۳ و ۳۰۷). از منظر حکمت متعالیه، هر چند که ماده و صورت به لحاظ ماهوی متعدّدند، اما به لحاظ وجودی عین یکدیگرند (همان: ۳۰۹؛ مطهری، ۱۳۸۶: ۱/ ۴۴۷)؛ بنابراین، خارجی بودن ماده و صورت به منزله اجزای ماهیت رنگ می‌بازند (همان: ۶/ ۷۳۲ و ۹/ ۲۸۴ و ۴۲۸). با این تبیین علّیت ماده و صورت برای جسم به دو وجود متمایز نخواهد بود:

... فی الماهیه البسیطة الوجود کالسواد مثلا فإن للعقل أن یعتبر له بحسب ماهیته جزءا جنسیا کاللونیه و جزءا فصلیا کالقبطیه للبصر فیحکم بعد التحلیل بتقدمهما فی ظرف التحلیل علی الماهیه المحدوده بها (همان: ۶/ ۳۸۹).

آنان که میان علّیت و کثرت وجودی ملازمه می‌یابند بر این باورند که ترکیب اتّحادی ماده و صورت دیگر جایی برای علّیت ماده و صورت برای جسم باقی نمی‌گذارد. در این رویکرد، دیگر علّت (ماده و صورت) وجودی جدای از معلول (جسم) ندارد تا از ترکیب ماده و صورت حقیقت دیگری به نام ماهیت متحقّق شود (عبودیت و مصباح، ۱۳۸۹: ۶۳-۶۴)، اما اگر ترکیب ماده و صورت را انضمامی بدانیم، در آن صورت چاره‌ای جز پذیرش تغایر علّت (ماده و صورت) و معلول (جسم) نیست؛ زیرا در صورت عدم تغایر میان آن دو، یک وجود (جسم) دو وجود (ماده و صورت) خواهد بود که تناقض است. مگر به منظور اجتناب از چنین اشکالی ترکیب ماده و صورت را اعتباری بدانیم؛ و این‌که در حقیقت دو وجود داریم و اطلاق انسجام و یگانگی وجود برای جسم به اعتبار است که البته خلاف فرض است، زیرا ترکیب انضمامی، مانند ترکیب اتّحادی، از اقسام ترکیب حقیقی است. بنابراین، ترکیب انضمامی ماده و صورت سازگار با عدم کثرت وجودی میان علّت (ماده و صورت) و معلول

استناد در تحلیل عقلی و در مقام علّت‌یابی موجب تقدّم یکی بر دیگری می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۳/ ۲۱۴).^۶

۳-۶- علّیت ماده و صورت برای ذات (ماهیت)

مراد از «صورت» امر محصل است که به واسطه آن هر شیء فعلیت می‌یابد و تمامیت و تحصل شیء به آن است. «هیولی» نیز به معنای قوه محض است که همه جهات قوه به آن باز می‌شود و از آن تعبیر به «ماده اولی» می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۵/ ۲۰۰). ارسطو بر این باور است که هر جسمی لاجرم واجد ماده و صورت است و بر آن فلاسفه مسلمان دلایل گوناگونی ایراد کرده‌اند. بر مبنای تفکر ارسطویی، حکمای مسلمان بر این باورند که اجسام در تحقّق خود، علاوه بر فاعل و غایت، به ماده و صورت احتیاج دارند. اجسام به‌مثابه «کل ماهوی» اند که در تحقّق محتاج اجزای خودند و از آن‌جا که ماده و صورت اجزای تشکیل‌دهنده «کل ماهوی» اند، از آن‌ها تعبیر به علّت صوری و مادی می‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۶: ۱/ ۲۹۲-۲۹۳).

حکما و متکلمان برای علّت صوری و مادی تعبیری چون «علل داخله»، «علل ماهیت» و «علل قوام» آورده‌اند (سبزواری، ۱۳۷۹: ۱/ ۳۳۰؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۴۹؛ سبزواری، ۱۳۸۸: ۴۵۲). بر مبنای نظر مشائیان، ماده و صورت ترکیب انضمامی دارند و لازمه آن تعدّد وجودی میان آن دو است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۵/ ۲۸۴). بر این اساس، ماده و صورت دو وجود دارند و اجزای خارجی‌اند که از آن وجود سومی ایجاد می‌شود و علّت صوری و مادی در قیاس با جسم تمایز وجودی دارند. اگر ملتزم به عدم کثرت وجودی میان علّت صوری و مادی و جسم شویم، و در عین حال قائل به ترکیب انضمامی، آن صورت یک وجود (جسم) به دو وجود (ماده و صورت) متحقّق می‌شود که باطل است. در نظام صدرایی

علیت صورت و معلولیت ماده به دو وجود متغایر و متمایز نیست (مطهری، ۱۳۸۶: ۱۱/۴۴۷).

فلاسفه بر این امر تصریح داشته‌اند که ماده و صورت همان جنس و فصل‌اند و اگر جنس و فصل «بشرط لا» اعتبار شود، بر آن‌ها ماده و صورت اطلاق می‌شود (سبزواری، ۱۹۸۱: ۲/۲۹). از نظر آن‌ها، ترکیب جنس و فصل حقیقی است نه اعتباری؛ به همین سبب، ربط و پیوند بین آن دو حقیقی است و ربط حقیقی بین دو شیء جزء در محور علیت و معلولیت حاصل نمی‌شود؛ بنابراین، در ظرف تعقل یکی از آن دو علت و دیگری معلول است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱/۶/۱۸۴). از آن‌جا که جنس و فصل متزعم از ماده و صورت است و تفاوت آن‌ها به اعتبار است، فیلسوف حکم علیت را، که در ماده و صورت بیان شده است، بعینه در جنس و فصل مطرح می‌کند و به علیت فصل برای جنس حکم می‌کند و آن را به تحلیل عقل می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۱/۱۶۸؛ طباطبائی، ۱۳۸۶: ۱/۲۹۳-۲۹۵).

بحث و نتیجه‌گیری

می‌توان ملاصدرا را نخستین فیلسوفی دانست که تصریح بر تحقق علیت تحلیلی دارد و در مواضع مختلف به بیان آن می‌پردازد. هر چند که اصطلاح «علیت تحلیلی» برگرفته از بیانات ملاصدراست، با این حال پیش‌فرض‌ها و لوازمی را به دنبال دارد. مهم‌ترین قدم در پذیرش علیت تحلیلی آن است که تعریفی از معنای علیت ایراد کرد که بتوان آن را انطباق‌پذیر بر کثرات تحلیلی دانست.

مبانی حکمت متعالیه راه را برای ارائه تعاریف جدیدی از علیت گشوده است. تعاریفی از علیت که امکان تطبیق بر کثرت خارجی و تحلیلی را دارد و دلالتی بر کثرت خارجی و وجودی علت و معلول ندارد. نخست، رابطه توقف میان دو موجود؛ دوم، رابطه توقف میان دو مصداق، اما چگونه این تعاریف کاربردپذیر در کثرت خارجی و تحلیلی‌اند.

(جسم) نیست و لازمه ترکیب اتحدادی نفی کثرت وجودی است.

عدم کثرت وجودی علت صوری و مادی با جسم از منظری دیگر بررسی شدنی است. فلاسفه بر این نکته اذعان دارند که تفاوت ماده و صورت با جنس و فصل به اعتبار است. اگر ماده و صورت را «لا بشرط» اعتبار کرد، همان جنس و فصل‌اند؛ و اگر جنس و فصل «بشرط لا» اعتبار شود، از آن به ماده و صورت تعبیر می‌شود (سبزواری، ۱۹۸۱: ۲/۲۹). بر این مبنا، علیت جنس و فصل برای ماهیت نوعیه را مانند علیت ماده و صورت علل قوام نام نهاده‌اند (سبزواری، ۱۳۷۹: ۱/۳۳۰؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۵/۴۹). از آن‌جا که جنس و فصل ذاتی ماهیت نوعیه‌اند و به نفس ماهیت موجوده موجودند، دیگر فرض کثرت وجودی میان ذاتیات و ماهیت امکان‌پذیر نیست.

۳-۷- علیت صورت (فصل) برای ماده (جنس)

ارتباط و احتیاج بین اجزاء از لوازم تحقق ترکیب حقیقی است؛ حال چه ترکیب میان آن دو را انضمامی دانست چه اتحدادی (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۱/۱۷۹). از آن‌جا که ترکیب ماده و صورت اتحدادی است، ضرورتاً میان این دو رابطه‌ای جز علیت تصورپذیر نیست (سبزواری، ۱۳۸۸: ۵۵۴). فلاسفه نسبت ماده به صورت را شریک العلة می‌نامیدند به این معنا که هر چند صورت سبب تام و علت فاعلی برای هیولی نیست، اما بدون وساطت آن، هیولا به دریافت فیض نائل نمی‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۸/۲۲؛ سبزواری، ۱۹۸۱: ۲/۳۰). روشن است که هیولی اولی تابع صورت است و به رغم آن‌که قابل صورت است خود به خود تقوومی ندارد، بلکه صورت تقووم‌بخش آن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۵/۳۰۷-۳۰۸). بر اساس حکمت متعالیه، وجود ماده عین وجود صورت است و تغایر و تکثر وجودی میان آن‌ها برقرار نیست. از این رو،

۴۵۸؛ کاتبی، ۱۳۵۳: ۱۷۴)؛ ۲. «ما یتوقّف علیّه الشیء» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/ ۳۷۷؛ جرجانی، ۱۳۷۰: ۶۶ و ۵۱۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۹/ ۱۱۹؛ مطهری، ۱۳۸۶: ۷/ ۳۴۷)؛ ۳. «ما یفتقر الیه الشیء» (سبزواری، ۱۳۷۹: ۲/ ۴۰۶)؛ ۴. «ما یتعلّق به الشیء» (ابن سینا، ۱۴۰۰ق: ۶۵)؛ ۵. «ما له مدخل فی الشیء» (طالقانی، ۱۴۱۱ق: ۱/ ۲۰۸ و ...).

۲. البته برخی از عبارات ملاصدرا این نگرش را به دنبال دارد که ایشان نفی کثرت وجودی را مستلزم نفی علّیت دانسته است که بارزترین نمونه آن را می‌توان در مسئله وحدت شخصیّه وجود دانست (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸: ۵۱). از آنجا که، بر اساس وحدت شخصیّه وجود، کثرتی در دار وجود نیست، صدرا متأثر از عرفا، ظهور خداوند در همه مراتب را از طریق منشئیت می‌داند نه علّیت؛ چراکه علّیت مستلزم تکثر و تعدّد در وجود است؛ حال آن‌که در منشئیت چنین نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۲/ ۳۳۲). روشن است که در این جا با یک ناسازگاری درون‌متنی مواجه‌ایم، که از یک سو عباراتی دالّ بر ملازمه «علّیت» و «کثرت وجودی» است و از سوی دیگر، عباراتی دالّ بر عدم ملازمه است. به بیان دیگر، هر چند تصریحاتی دالّ بر ملازمه میان «علّیت» و «کثرت وجودی» است، اما عبارتی در نقض آن‌ها نیز وجود داشته است که به آن‌ها اشاره شد. به نظر در صورتی این ناسازگاری درون‌متنی رفع‌شدنی است که مدعی شویم علّیت بر دو قسم «خارجی» و «تحلیلی» است و آنچه منافات با وحدت شخصیّه وجود دارد «علّیت خارجی» است، زیرا مستلزم تحقق علّت و معلول به دو وجود مغایر است؛ و در جایی که کثرت وجودی میان علّت و معلول برقرار نیست، «علّیت تحلیلی» برقرار است که البته انطباق‌پذیر با جهان‌بینی وحدت شخصیّه وجود است و صدرا از آن تعبیر به «منشئیت» کرده است.

۳. از این اصل به انحای مختلف تعبیر شده است: «صدق حقایق و معانی متعدّد بر وجود واحد»، (زنوزی، ۱۳۸۱: ۳۱۶ و ۳۱۹؛ مطهری، ۱۳۸۶: ۵/ ۲۴۰)؛ دوم، «صدق مفاهیم گوناگون بر وجود

این مسئله نیازمند دو مقدمه است: مقدمه نخست، «صدق معانی و مفاهیم کثیر به وجود واحد» است؛ مقدمه دوم، آن است که «اگر مفهومی در یک قضیه خارجی حقیقتاً بر خارج صادق باشد، می‌توان بر وجود آن در خارج نتیجه گرفت». بر اساس دو مقدمه فوق کثرت «موجود» کثرت وجود را به بار نمی‌آورد. از سوی دیگر، اگر مراد از «مصدق» را مصداق ذاتی بدانیم، همان حیثیت موجوده هر مفهومی است که مفهوم از آن حاکی است و با پذیرش صدق مفاهیم کثیره به وجود واحد، هر مفهومی مصداق ذاتی خود را دارد، هر چند که با تعدّد وجودی مواجه نباشیم. بنابراین، اگر دو «موجود» و دو «مصدق» در خارج به دو «وجود» تحقق یابند، علّیت خارجی است و اگر به یک «وجود» موجودند، علّیت تحلیلی است. با پذیرش سه تعریف فوق، این نکته به دست می‌آید که علّیت مستلزم کثرت وجودی (خارجی) نیست، بلکه مستلزم مطلق کثرت است، اعم از آن‌که کثرت وجودی باشد یا تحلیلی.

در مواضع عدیده، میان علّت و معلول مغایرت و کثرت وجودی برقرار نیست. از این روی، علّیت تحلیلی قبل از حکمت متعالیه کاربردهایی داشته و البته در نظام صدرایی توسعه یافته است. از جمله این کاربردها می‌توان به علّیت ماهیّت برای لوازم خود، علّیت امکان برای احتیاج، علّیت در برهان اقترانی حملی و علّیت عرض برای عرض اشاره کرد. بر اساس مبانی ملاصدرا، مصادیق علّیت تحلیلی بیش از پیش به چشم می‌آید؛ مانند علّیت جوهر برای عرض، علّیت صورت (فصل) برای ماده (جنس) و علّیت ماده و صورت برای ذات.

پی‌نوشت‌ها

۱. پنج تقریر از معنای عام علّیت ارائه شده است که جوهره آن را در تعریف فوق بیان داشته‌ایم: ۱. «ما یحتاج الیه الشیء» (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱ق: ۱/

- واحد» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۱/ ۱۷۴-۱۷۶ و ۳/ ۳۴۷-۳۵۰ و ۷/ ۲۳۰-۲۳۲)؛ سوم، «صدق حقایق گوناگون بر وجود واحد» (همان: ۳/ ۳۲۵-۳۲۶ و ۳۲۹ و ۲۱۸ و ۶/ ۳۳۵ و ۲۸۲ و ۲۷۵-۲۷۶ و ۱۲۴)؛ چهارم، «صدق ماهیات متعدد بر وجود واحد» (زنوزی، ۱۳۸۱: ۳۱۶؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۳/ ۳۳۷ و ۳۵۲ و ۳۲۹ و ۵/ ۳۰۱) و روشن است که بیان چهارم اخص از سه بیان دیگر است.
۴. شایان ذکر است در بعضی موارد مصادیق مذکور هم‌پوشانی دارند. برای مثال، علیت ماهیت برای لازم خود هم در علیت جوهر برای عرض و علیت عرض برای عرض صدق‌پذیر است؛ و تفکیک مصادیق مذکور لزوماً به معنای تمایز افرادی و موردی هر یک از دیگری نیست و فقط به منظور دسته‌بندی دقیق‌تر علیت در کثرت تحلیلی است.
۵. البته برخی اقسام دیگری از برهان مطرح شده است که فقط میان اوسط و اکبر تلازم برقرار است و این تلازم ارتباطی با علیت ندارد (قطب‌الدین رازی، بی‌تا، الف: ۳۳۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۷۸-۱۷۹).
۶. بر این اساس، فلاسفه برهانی را که حد وسط در آن «امکان» قرار گیرد و از آن «احتیاج» اثبات شود، سیر آن را از علت به معلول می‌دانند و آن را برهان لم می‌نامند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۲۴۸).
- ارسطو. (۱۳۸۵). متافیریک. شرف‌الدین خراسانی. تهران: نشر گفتار.
- بغدادی، ابوالبرکات. (۱۳۷۳). *المعتبر فی الحکمة*. ۳ جلد. اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- جرجانی، سیدشریف علی بن محمد. (۱۳۷۰). *کتاب التعریفات*. ۱ جلد. تهران: ناصر خسرو.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). *رحیق مختوم*. جلد ۹. قم: مرکز نشر اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۱). *هزار و یک کلمه*. ۶ جلد. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف. (۱۳۷۱). *الجواهر النضید*. ۱ جلد. قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۴۱۲ق). *القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية*. ۱ جلد. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- دشتکی، غیاث‌الدین منصور. (۱۳۸۶). *مجموعه مصنفات غیاث‌الدین منصور حسینی دشتکی*. تصحیح عبدالله نورانی. تهران: دانشگاه تهران- انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- زنوزی، ملا عبدالله. (۱۳۸۱). *لمعات الهیه*. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۸۳). *أسرار الحکم*. ۱ جلد. قم: مطبوعات دینی.
- _____ (۱۹۸۱م). *تعلیق بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ (۱۳۸۸). *تعلیق بر الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۷۵). *شرح الاسماء*. تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۹). *شرح المنظومه*. ۵ جلد. تهران: نشر ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. ۴ جلد. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمآلهین. (بی‌تا). *الحاشیة علی الهیات الشفاء*. ۱ جلد. قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۴۰۴ق). *الف. الشفاء (الالهیات)*. ۱ جلد. قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.
- _____ (۱۴۰۴ق). *ب. الشفاء (المنطق)*. ۴ جلد. قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.

منابع

- آشتیانی، میرزا مهدی. (۱۳۶۷). *تعلیق بر شرح منظومه سبزواری*. تهران: انتشارات دانشگاه.
- آل یاسین، جعفر. (۱۴۰۵ق). *الفارابی فی حدوده و رسومه*. ۱ جلد. بیروت: عالم الکتب.
- ابن سینا. (۱۴۰۰ق). *رسائل ابن سینا*. ۱ جلد. قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۴۰۴ق). *الف. الشفاء (الالهیات)*. ۱ جلد. قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.
- _____ (۱۴۰۴ق). *ب. الشفاء (المنطق)*. ۴ جلد. قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.

فیاضی، غلامرضا. (۱۳۸۷). هستی و چیستی در مکتب صدرایی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
قطب‌الدین رازی. (بی تا، الف). شرح المطالع. قم: انتشارات کتبی نجفی.
_____ (بی تا، ب). شرح شمسیه. بیروت: شركة شمس المشرق.
_____ (۱۳۸۴). تحرير القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية. ۱ جلد. قم: انتشارات بیدار.
قوشچی، علاء‌الدین علی بن محمد. (بی تا). شرح تجرید العقائد. چاپ سنگی. منشورات: رضی، بیدار، عزیزی.
کاتبی، نجم‌الدین. (۱۳۵۳). حکمة العین و شرحه. ۱ جلد. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۶۳). تعلیقه بر نهاییه الحکمة. ۲ جلد. تهران: انتشارات الزهراء.
_____ (۱۳۸۶). شرح برهان شفاء. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶). مجموعه آثار. ۲۷ جلد. تهران: صدرا.
یزدی، مولی عبدالله بن شهاب‌الدین. (۱۴۱۲). الحاشیة علی تهذیب المنطق. ۱ جلد. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

_____ (۱۴۲۲). شرح الهدایة الانیریة. ۱ جلد. بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
_____ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین. ۱ جلد. تهران: انتشارات حکمت.
_____ (۱۳۸۸). شواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. قم: بوستان کتاب.
_____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث.
_____ (۱۳۰۲). مجموعه الرسائل التسعة. جلد ۱. تهران.
طالقانی، محمدنعم. (۱۴۱۱). منهج الرشاد فی معرفة المعاد. ۳ جلد. مشهد: آستان قدس رضوی.
طباطبائی، محمدحسین. (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین قم.
_____ (۱۳۷۷). بدایة الحکمة. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
_____ (۱۳۸۶). نهاییه الحکمة. تصحیح غلامرضا فیاضی. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
طوسی، نصیرالدین. (۱۴۰۵). تلخیص المحصل. بیروت: دار الاضواء.
_____ (۱۳۶۱). أساس الاقتباس. ۱ جلد. تهران: دانشگاه تهران.
_____ (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیهاة مع المحاکمات. ۳ جلد. قم: نشر البلاغة.
عبودیّت، عبدالرسول. (۱۳۸۵). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. ۲ جلد. تهران: انتشارات سمت.
عبودیّت، عبدالرسول. مصباح، مجتبی. (۱۳۸۹). خداشناسی فلسفی. قم: انتشارات آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
فارابی، ابونصر. (۱۴۰۸). المنطقیات. تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
فخرالدین رازی. (۱۴۱۱). المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات. جلد ۲. قم: انتشارات بیدار.