

بازگشت علیت به تشان؛ چالش‌ها و پاسخ‌ها

Back Causality to Disposition (*Tashaun*); Challenges and Responses

Ruhullah Souri*

Muhammad Mahdi Gorjian**

روح‌الله سوری*

محمد مهدی گرجیان**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۶/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۱۷

Abstract

Copulative existence (*Wujud-e Rābīti*) is "in itself for other". To "in itself" tells of its special nature and to "for other" tells of the relevance of this nature to another object. So, it has the essence apart from the relevant side that the relevance is the qualification of its essence. But the relevant existence (*Wujud-e Rābīti*) is just "for other" and not "in itself". It means that all its identity is the relevant and associated to otherness; therefore, there is no existence apart from the relevant side. In Mulla Sadra, the effect has the relevant existence and so, does not have an independent realization. His argument can be summarized in three steps: (1) rejection of external occurrence: on the basis of the principality of existence, the existence of the effect is just effect (in need); it is all its identity and the form of its existence; (2) rejection of analytic occurrence: the representation of the truth of effect (all is the relevant) means that there is no essence for the effect (even in mind); (3) Back causality to disposition (*Tashaun*): the effect is not "in itself" and there is no existence without cause; so, the distinction of cause and effect is in something non-external. Mulla Sadra calls it disposition (*Tashaun*). Some researchers raise some doubts in the second step, which is considerable. The answer to these doubts leads to the new version of Sadra's argument, which is more accurate than current versions. However, Mulla Sadra's claim in a way of the analysis of originator of the efficient cause is verifiable, which is less considered.

Key words: causality, copulative existence (*Wujud-e Rābīti*), relevant existence (*Wujud-e Rābīti*), disposition (*Tashaun*), eternal necessity, Mulla Sadra.

چکیده

وجود رابطی، «فی نفسه لغيره» است؛ جهت «فی نفسه» آن از ذات و ویژه‌اش حکایت دارد و جهت «لغيره» آن نمودار تعلق و ربط این ذات به شیء دیگری است. بنابراین، او هویتی جدا از طرف ربط خود دارد که ربط، عارض هویت (ذات) اوست. اما وجود رابط، تنها «فی غیره» است و فاقد جنبه «فی نفسه»؛ یعنی تمام هویت آن همان ربط و تعلقش به دیگری است. در نتیجه وجودی جدا از طرف ربط خود ندارد. صدرالمتألهین معلول را دارای وجود رابط و فاقد تحقق مستقل است. برهان او در سه گام خلاصه می‌شود: (۱) نفی عروض خارجی: بر اساس اصالت وجود، وجود معلول، معلول (نیازمند) است، یعنی گونه وجودی و هویت آن چنین است و این تمام هویت آن است. (۲) نفی عروض تحلیلی: تصور حقیقت معلول (که چیزی جز ربط نیست)، مانع از لحاظ ذات (حتی در ذهن) برای آن است. (۳) بازگشت علیت به تشان: معلول فاقد حیث «فی نفسه» بوده و وجودی جدا از علت ندارد، بنابراین تمایز علت و معلول در امری غیر از وجود خارجی است. ملاصدرا این تمایز را «تشان» می‌نامد. برخی پژوهشگران شبهاتی به گام دوم وارد کرده‌اند که درخور توجه است. پاسخ بدین شبهات به تقریری نوین از برهان صدرا می‌انجامد که دقیق‌تر از تقریرهای کنونی است. البته مدعای صدرالمتألهین از راه تحلیل هستی‌بخشی نیز قابل اثبات است که کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: علیت، وجود رابط، وجود رابطی، تشان، ضرورت ازلی، صدرالمتألهین.

* Ph.D. of Islamic Philosophy; Teacher of Seminary and University. r.s.jelveh@chmail.ir

** Associate Professor, Baqir al-Ulum (AS) University. mm.gorjian@yahoo.com

* دکتری فلسفه اسلامی؛ مدرس حوزه و دانشگاه (نویسنده مسئول).

r.s.jelveh@chmail.ir

** دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع). mm.gorjian@yahoo.com

مقدمه

برخی اندیشمندان فلسفه را دانش علل نامیده‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۵؛ مطهری، بی تا: ۶/ ۶۴۶)، زیرا نخستین بحث‌های فلسفی با بررسی تغییرات عالم (ماده) و جستجوی عامل (فاعل) آن آغاز می‌شود. فلاسفه یونان بیشتر بر علل مادی متمرکز بودند، در نتیجه علت فاعلی را منحصر در فاعل تغییر می‌دانستند. شاهد این مدعا به‌کارگیری واژه «دگرگونی/ تغییر» در تعریف افلاطون از علت (وال، ۱۳۷۰: ۳۱۶) و به‌میان کشیدن علت صوری و مادی توسط ارسطو است.^(۱) فلسفه غرب با بی‌توجهی به علت هستی‌بخش، خدا را تنها به‌عنوان سرسلسله تغییرات می‌شناسد. البته فلوطین با طرح نظریه فیض تا حدی به پیوستگی علت هستی‌بخش با معلول نزدیک شد (رحیمیان، ۱۳۸۱: ۶۸-۷۸).

ابن سینا علت فاعلی را به الهی (معطی الوجود/ فاعل وجود) و طبیعی (معطی الحركة/ فاعل تغییر) تقسیم کرد و به فاعل هستی‌بخش توجه بیشتری نموده، آن را از سنخ فاعل‌های طبیعی برتر دانست (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۲۵۷).^(۲) معطی الوجود (که منحصر در مجردات است) اصل هستی معلول را افاضه می‌کند (فارابی، ۱۳۹۲: ۴۸؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۳/ ۲۴۰-۲۳۷) اما معطی الحركة چیزی که هست را دگرگون و به چیز دیگری تبدیل می‌نماید، مانند علت اجسام مادی نسبت به یکدیگر.

آیات و روایات بسیاری به تصریح یا کنایه، به علت اشاره نموده‌اند،^(۳) از جمله «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) و فلاسفه اسلامی با الهام از متون دینی به بحث از فاعل هستی‌بخش و بررسی زوایا و لوازم آن پرداختند و خدای مفیض وجود را اثبات نمودند. سپس با دقت در فرایند هستی‌بخشی، به نظریه وجود رابط (فقری) معلول پی برده و تصویر جدیدی از

آفرینش ارائه دادند. بر اساس این نظریه مخلوقات نه تنها فقیر و رابط الی الله بلکه عین فقر و ربط به خدایند؛ «يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵). این دیدگاه که توسط صدرالمতألهین مطرح شد، تبیینی عقلانی از نظریه وحدت وجود عرفاست که از راه بازگشت علت به تشان مستدل شده است.

وحدت وجود یکی از مسائل چالشی و سرنوشت‌ساز در فلسفه و عرفان است که بازتاب مهمی در اعتقادات داشته و تفسیر ویژه‌ای از «توحید» ارائه می‌دهد. بنا بر این تفسیر، تنها یک شخص وجود متحقق است که از آن حق تعالی است و مخلوقات جز شئون و تعینات این وجود نامحدود نیستند. بازگشت علت به تشان به‌عنوان یکی از مهم‌ترین راه‌های اثبات وحدت وجود، شایسته توجه بسیار است.

بیشتر فلاسفه معاصر (به‌پیروی از صدرالمتألهین) مسئله بازگشت علت به تشان را پذیرفته‌اند، گرچه برخی پژوهشگران اشکالاتی بر استدلال ملاصدرا وارد می‌دانند (معلمی، ۱۳۸۷: ۲۰۴ و ۲۰۶؛ فیاضی، بی تا). به‌رغم تلاش‌های انجام شده، تبیین جامعی که پاسخ‌گوی این شبهات باشد، یافته نشد. تقریرهای کنونی یا اساساً توجهی به نقدهای وارده ندارند یا پاسخ مناسبی بدان‌ها نمی‌دهند (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۱/ ۳۲۷؛ سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۷۲؛ شکر، ۱۳۸۹: ۱۲-۱۱؛ اکبری‌ان و محمدی، ۱۳۸۷: ۳۷-۳۲).

۱. تبیین مفاهیم پایه

تعریف و تبیین مفاهیم کلیدی سبب روشنی فرایند پژوهش خواهد بود. از این‌رو، نخست مفاهیم پایه تبیین می‌شود.

وجود فی‌نفسه (مستقل): وجودی که در ذات (هویت) خویش و مستقل از وجودهای دیگر، تحقق می‌یابد. و خود دوگونه است: فی‌نفسه لغیره

وجود رابط فاقده جنبه «فی نفسه» است و تنها وجود «لغیره» دارد. بنابراین در تعریف وجود رابط قید «فی نفسه» را حذف و «لغیره» را نگاه می‌دارد تا تقابل این دو را نمایان سازد. اما فلاسفه معاصر وجود رابط را «فی غیره» می‌نامند (طباطبایی، بی تا الف: ۴۰؛ همو، بی تا ب: ۲۸)، شاید بدین جهت که «لغیره» رابط با «لغیره» رابطی اشتباه نشود.

ب) پیروان کنونی ملاصدرا از حقیقت معلول با واژه «عین الربط به علت» یاد می‌کنند که نام‌گذاری مناسبی است. اما صدرالمتهلین در آثار خود بیشتر «وجود رابط» را به کار می‌برد، زیرا اصطلاح «وجود رابط» ملاصدرا در برابر «وجود رابطی» مشاء است و بار معنایی ویژه‌ای دارد. مراد صدرالمتهلین از «وجود رابط» معنای اصطلاحی آن (ذات هی الربط) است، نه لغوی (ذات لها الربط).

ج) وجود معلول در نگاه ابتدایی «رابطی» است، یعنی فی نفسه لغیره، بنابراین ذات^(۴) و هویتی مستقل (از علت) دارد که ربط و نیاز، تمام هویت او نیست. اما حکمت متعالیه وجود معلول را «رابط» می‌داند، یعنی «فی غیره» (طبق اصطلاح معاصرین) یا «لغیره» (طبق اصطلاح صدرالمتهلین)، بنابراین نیاز (وابستگی) به علت تمام ذات و هویت آن است. بر این اساس، معلول فاقد هویت مستقل بوده و چیزی جز تشان و تعین هویت علت نیست. این دیدگاه به وحدت شخصی وجود می‌انجامد که مخلوقات نه وجودهای مرتبط با حق، که شئونات وجودی حقتند. اما وجود رابطی، اگر ربط را عارض بر ذات معلول بدانیم (چنانکه از سخنان متکلمین و مشائین متعارف برداشت می‌شود) به تباین وجودها می‌انجامد، زیرا معلول وجودی جدای از علت دارد و از حیث وجودی اشتراکی ندارند. و اگر ربط را بخشی از ذات و هویت معلول بدانیم (نه تمام هویتش)، به تشکیک وجود می‌انجامد، چراکه بخشی از هویت

(ناعت/ رابطی): وجودی که در عین استقلال، ویژگی خاصی را برای شیء دیگر به‌ارمغان می‌آورد، لذا در توصیف‌کنندگی نیازمند غیر است؛ مانند سفیدی برای جسم. فی نفسه لنفسه (غیر ناعت): وجود مستقلی که ویژگی خاصی را برای وجودی دیگر به‌ارمغان نمی‌آورد و به هیچ وجه نیازمند به دیگری نیست؛ مانند جسم.

وجود فی غیره (رابط): وجودی که فانی در ذوات (هویات) دیگر است و هرگز مستقل از آنها تحقق نمی‌یابد؛ مانند وجود رابط معلول و اتحاد خارجی سفیدی و جسم.

علت: چیزی است که خودش (به‌خودی خود یا به‌واسطه دیگری) وجود یافته، سپس منشأ پیدایش و قوام پدیده دیگری می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۱۸). به دیگر سخن، چیزی که با وجودش وجود شیء دیگر (معلول) به دست می‌آید و با عدمش عدم چیز دیگر (معلول) رخ می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۲۷/۲).

تشان: یگانگی در اصل وجود و تمایز در حدود آن، مانند قوای نفس که همگی به وجود نفس موجودند اما در عین حال بینایی غیر از نفس و غیر از شنوایی است، یعنی دارای حدی است که نفس و شنوایی فاقد آن است، زیرا نفس اساساً فاقد حدود قوا است و شنوایی حد دیگری (غیر از حد بینایی) دارد.

یادآوری

الف) آنچه درباره وجود رابط و رابطی مطرح شد، تعریف مشهور و معاصر این واژگان بود. اما وجود رابط در آثار صدرالمتهلین با واژه «لغیره» مورد اشاره قرار می‌گیرد (عبودیت، ۱۳۸۵: ۲۰۹)؛ واژه «لغیره» در آثار ملاصدرا در دو مورد به کار می‌رود: فی نفسه لغیره (رابطی) و لغیره (رابط). غرض ملاصدرا آن است که روشن نماید وجود رابطی هم جنبه «فی نفسه» دارد و هم جنبه «لغیره». اما

معلول ربط و فقر به علت است و با او سنخیت دارد، بنابراین وجود علت و معلول در عین امتیاز، دارای اشتراک هستند.

۲. دو تلقی از وجود معلول و لوازم هریک

چنانکه گذشت، وجود معلول با دو تلقی عمده مواجه است؛ متکلمین و مشایین آن را «رابطی» و حکمت متعالیه «رابط» می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۳۳۰).^(۵) پذیرفتن هر یک از این دو دیدگاه، آثار و لوازم ویژه‌ای دارد. مدعای صدرالمآلهین (بازگشت علت به تشآن) تنها بر اساس وجود رابط استوار می‌گردد، زیرا معلول تنها در صورتی می‌تواند شأن وجودی علت باشد که ذات و هویت مستقلی نداشته و تمام هویت آن همان ربط (نیاز) به علت باشد. پژوهش حاضر طرح بحث جالبی برای تبیین این مدعا دارد که از سخنان صدرالمآلهین الهام گرفته شده است. در این راستا، ابتدا به بررسی وجود رابطی (فی نفسه لغیره) پرداخته و احکام «فی نفسه» و «لغیره» بودن را استخراج می‌نماید، سپس روشن می‌کند که وجود رابط تنها «لغیره» است و احکام «فی نفسه» (استقلال وجودی) را ندارد. نکته اساسی در تصور مدعا و برهان ملاصدرا و تصدیق آن، فهم دقیق وجود رابط و رابطی و تفاوت آنهاست. بنابراین، پیش از تقریر برهان ملاصدرا به تبیین این دو می‌پردازیم.

۱-۲. وجود رابطی معلول

وجود «فی نفسه» دوگونه است: «لنفسه» و «لغیره». وجود «فی نفسه لنفسه» نه در اصل ذات و نه در ویژگی‌های آن، نیازمند دیگری نیست، اما «فی نفسه لغیره» در ویژگی‌های ذات نیازمند غیر است؛^(۶) مراد از وجود رابطی همین است (ملاصدرا، بی‌تا: ۷۴).^(۷) مصداق بارز وجود رابطی، اعراض هستند. ربط اعراض به جوهر، عارض بر ذات آنها و زوال‌پذیر است، مانند ربط جسم به مکانی خاص

(این) که با جابه‌جایی جسم، از بین می‌رود. مشایین وجود معلول را رابطی پنداشته، آن را در ردیف اعراض قرار می‌دهند. این رویکرد ناخودآگاه سبب می‌شود ربط معلول را (مانند اعراض) زائد و عارض بر ذات آن بدانند. اما معلول مانند جسم نیست که بدون طرف ربط (علت)، تحقق یابد. بنابراین، عروض ربط بر ذات (هویت) معلول، برداشتی عوامانه و خلاف واقع است. اما عموم مشایین و متکلمین، ربط (نیاز) را عارض بر هویت معلول و قابل حذف پنداشته و معتقدند معلول با حذف علت می‌تواند موجود باشد، مانند بنا که با مرگ بنا نابود نمی‌شود. آنها معتقدند سبب نیازمندی معلول به علت، حدوث معلول است که امری است عارض بر ذات معلول. بنابراین، در بقا که این امر عارضی (حدوث) زائل می‌شود، معلول نیازی به علت ندارد (بحرانی، ۱۴۰۶: ۴۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴۹۰؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۲۱۶-۲۱۴).

نتیجه چنین پنداری تباین وجودی اشیاست، زیرا معلول‌ها وجودهایی بیگانه از علل خویش دارند که ربط عارض آنهاست نه ذاتی آنها. ابن سینا نیز با این دیدگاه مخالفت نموده، ربط را عین ذات معلول می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۲۱۶)، گرچه تمام ذات او نیست، زیرا معلول وجود رابطی است و جنبه «لغیره» نیز دارد؛ یعنی ذات و هویت خارجی معلول به گونه‌ای است که در ذهن به دو جنبه «فی نفسه» و «لغیره» تحلیل می‌شود. وجود رابطی معلول دارای دو جنبه است که هر یک احکام ویژه‌ای دارد. اکنون به بررسی آنها می‌پردازیم.

۱-۱-۲. احکام جهت «فی نفسه»

الف) استقلال وجودی: وجود «فی نفسه» در ذات و هویت خویش تحقق می‌یابد. بنابراین، هویت و واقعیتی مغایر با دیگر واقعیات عالم (از جمله علت) دارد، به گونه‌ای که اگر واقعیات جهان را

ب) انعکاس مفهوم حرفی: وجود «لغیره» هویتی مستقل از غیر ندارد، بدین‌روی مفهومی که در ذهن نمودار می‌کند مفهومی است حرفی که نمی‌تواند محمول واقع شود.

ج) عدم انتزاع ماهیت: وجود «لغیره» نفسیت و استقلال ندارد، لذا نمی‌توان به نفسیت او اشاره نمود و پرسید: «ما هو؟». بنابراین قابل انتزاع ماهیت نیست.

د) وجود رابطی از حیث «لغیره» بودن، تنها نوع و جهت از تعلق به غیر را حکایت می‌کند و نسبت به استقلال یا وابستگی در دیگر جنبه‌ها لابلشروط است (سلب اقتضا، نه اقتضای سلب).

اکنون مراد از وجود رابطی معلول، داشتن هر دو جهت مذکور است؛ جهت «فی نفسه» آن حاکی از ذات و ویژه‌اش و جهت «لغیره» آن نمودار تعلق و ربط این ذات به شیء دیگری است.

متکلمین و اکثر مشایین بر آنند که ربط عارض بر هویت معلول می‌شود اما ابن‌سینا معتقد است ربط بخشی از هویت معلول است، یعنی معلول در خارج حقیقت واحدی است که ذهن آن را به دو جهت «فی نفسه» و «لغیره» تحلیل می‌کند، سپس تحلیل خود را به صورت قضیه‌ای حملیه بیان می‌کند که موضوع آن جنبه «فی نفسه» و محمول آن جنبه «لغیره» معلول است؛ «ذات لها الربط». در این تحلیل، ذات (موضوع قضیه مذکور) ابتدا خالی از ربط (نیاز) تصور شده، سپس ربط بر آن حمل (عروض) شده است. عروض ربط بر ذات معلول، در نگاه متکلم، خارجی (دو حقیقت خارجی انضمام یافته) و از دیدگاه ابن‌سینا تحلیلی (دو جنبه حقیقت واحد خارجی) است، به گونه‌ای که توانایی ذهن بر این تحلیل، دلیل بر تحقق خارجی اجزای تحلیلی در ضمن وجود معلول است.

لازمه وجود رابطی معلول امور ذیل است (عبودیت، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۱۹):

بشماریم، عدد ویژه‌ای بدان اختصاص می‌یابد. لذا وجود رابطی معلول خاستگاه کثرت موجودات است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۳۳۰).^(۸)

ب) انعکاس مفهوم اسمی: مفهومی که از وجود «فی نفسه» انتزاع می‌شود مفهومی است اسمی^(۹) و مستقل، زیرا انتزاع مفهوم در گرو ویژگی‌های مصداق است. و چون وجود «فی نفسه» دارای هویت و ذاتی مستقل است، مفهومی که در ذهن نمودار می‌کند، مفهومی است اسمی و مستقل که می‌تواند در قضایای هل بسیطه محمول واقع شود؛ مانند «انسان موجود است».

ج) انتزاع ماهیت: مفهوم ماهوی مفهومی است مستقل که در پاسخ پرسش «ما هو؟» می‌آید و جنس و فصل شیء را بیان می‌دارد. وجود «فی نفسه» چون دارای نفسیت و استقلال است، می‌توان بدین نفسیت اشاره نموده، پرسید: «ما هو؟». پاسخ این پرسش ماهیت شیء را بیان خواهد کرد (طباطبایی، بی تا ب: ۳۰).

د) وجود رابطی از حیث «فی نفسه» بودن، گزارشی از ربط (تعلق به غیر) یا عدم ربط ندارد و نسبت به ربط لابلشروط است (سلب اقتضای ربط، نه اقتضای سلب ربط)، و از آنجا که لابلشروط با شروط گوناگون جمع می‌شود، وجود «فی نفسه» دوگونه است؛ «لنفسه» که فاقد تعلق به غیر است و «لغیره» که در برخی ویژگی‌ها به غیر وابسته است.

۲-۱-۲. احکام جهت «لغیره»

الف) وابستگی وجودی: وجود «لغیره» (از آن جهت که لغیره است) وابسته و نیازمند به دیگری است. بنابراین اگر واقعیات جهان را بشماریم، عدد ویژه-ای به آن اختصاص نمی‌یابد، زیرا کمترین مرتبه تمایز دو وجود آن است که هریک با چشم‌پوشی از دیگری، موجود باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/ ۳۱۴)^(۱۰) درحالی‌که لحاظ وجود «لغیره» بدون غیر، ممکن نیست.

هویت خارجی معلول در عین ربط و سنخیت با علت به نوعی از آن متمایز خواهد بود؛ این قول به تشکیک وجود است که وحدت و کثرت را در متن وجود پیاده می‌نماید.

۲-۲. وجود رابط معلول

وجود رابطی دو جنبه داشت؛ «فی نفسه» و «لغیره». اما وجود رابط تنها جنبه دوم را داراست و چنین احکامی دارد:

الف) وابستگی وجودی: کمترین مرتبه تمایز دو وجود آن است که هر یک با چشم‌پوشی از دیگری، موجود باشد (همان: ۳/ ۳۱۴).^(۱۲) اما موجود رابط تنها دارای جهت «لغیره» است و تعلق به غیر، متن هویت اوست، لذا فانی در غیر است و مستقل از آن هویتی ندارد. بنابراین اگر واقعیات جهان را بشماریم، عدد ویژه‌ای به آن اختصاص نمی‌یابد (همان: ۲/ ۳۰۵). وجود رابط هنگامی که رابط لحاظ شود، شیء محصل و تامی نیست بلکه نوعی نسبت به اشیای محصل است (همان: ۱/ ۱۴۳).^(۱۳)

ب) انعکاس مفهوم حرفی: وجود معلول چون تنها دارای جهت «لغیره» است و هویتی مستقل از غیر ندارد، مفهومی که در ذهن نمودار می‌کند مفهومی است حرفی، که نمی‌تواند محمول واقع شود (همان: ۱/ ۸۴؛ طباطبایی، ۱۹۸۱: ۱/ ۳۲۷).^(۱۴)

ج) عدم انتزاع ماهیت: وجود رابط فاقد جهت «فی نفسه» است، لذا نمی‌توان به نفسیت آن اشاره نمود و پرسید: «ما هو؟». بنابراین قابل انتزاع ماهیت نیست. به دیگر بیان، ماهیات پاسخی به پرسش «ما هو» و مفاهیمی مستقل هستند درحالی‌که وجودهای رابط مفهوم مستقل ندارند (طباطبایی، بی تا ب: ۳۰؛ همو، بی تا الف: ۴۰).

د) نفی عروض تحلیلی: در وجود رابطی، ربط (جهت «لغیره») بر ذات (جهت «فی نفسه») معلول عارض می‌شود؛ یا در خارج (دیدگاه متکلمین و

الف) ربط (نیازمندی) معلول به علت، تمام ذات (هویت) معلول نیست، یعنی در خارج، این نیاز یا عارض و زائد بر ذات معلول است یا جزء تحلیلی ذات.

ب) معلول به سبب «فی نفسه» بودن، وجودی منحاز از علت دارد، یعنی اگر واقعیات عالم را بشماریم، علت وجودی و معلول وجود دومی خواهد داشت. پس در فرایند علیت با دو وجود مواجهیم که یکی نیازمند (مرتبط) به دیگری است.

ج) ذات معلول (چون فی نفسه است) مفهومی اسمی را در ذهن تداعی می‌نماید که می‌تواند محمول در قضایا واقع شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۸۲).^(۱۱)

د) ذهن آدمی می‌تواند از حیث فی نفسه معلول، مفهوم ماهوی ویژه‌ای انتزاع نماید.

ه) اگر معلول وجود رابطی باشد، وجودی منحاز از علت خواهد داشت که ماهیت ویژه‌ای از آن انتزاع می‌شود و ماهیت ملازم امکان است. بنابراین، لازمه وجود رابطی معلول، امکان ماهوی آن است. بدین‌روی، برهان مشایین برای اثبات وجود خدا متوقف بر امکان ماهوی است، زیرا نگاه ایشان به علیت چنین اقتضایی دارد؛ امکان ماهوی (امکان ذاتی) پیرامون ماهیات مطرح است، گویی ماهیت ظرفی است که به جهت امکان ذاتی اش خالی از وجود و عدم است، سپس علت آن را از وجود پر می‌کند. این دیدگاه دارای نواقصی است که اشاره خواهد شد.

و) عروض ربط (جهت لغیره) بر ذات معلول (جهت فی نفسه) یا خارجی است (متکلمین و مشایین) یا تحلیل ذهنی (ابن‌سینا). در صورت نخست، معلول در خارج ذاتی بیگانه از علت دارد که رابطه علیت (ربط معلول به علت) و سنخیت حاصل از آن، عارض و زائد بر آن است. بنابراین اصل هویت معلول بیگانه از علت است؛ این پذیرش تباین وجودی است. اما در صورت دوم،

همین فقر و تعلق به علت، که گونه وجودی اوست، با نام امکان وجودی یا فقری اشاره می‌شود. امکان ذاتی (ماهوی) در برابر وجوب ذاتی و صفت مفاهیم است اما امکان فقری در برابر غنا و استقلال وجودی، و ویژگی وجود خارجی است؛ نه اینکه وجود به فقیر و غنی تقسیم شود، بلکه حقیقت وجود، غنی، و شئون او فقیر به اویند. امکان فقری لازمه منطقی دیدگاه حکمت متعالیه مبنی بر وجود رابط معلول است، لذا صدرالمتألهین در براهین اثبات خدا از امکان فقری بهره می‌جوید.

۳. جهت‌گیری ابن‌سینا به سوی وجود رابط معلول

متکلمین و عموم مشایین ربط را عارض بر هویت خارجی معلول می‌دانستند اما ابن‌سینا چنین عروضی را نمی‌پذیرد. بر این اساس، آیا می‌توان گفت ابن‌سینا نیز مانند ملاصدرا قائل به وجود رابط معلول است؟ به‌ویژه اینکه شواهد دیگری (مانند بحث از ضرورت مطلقه) در دست است که از تمایل وی به وجود رابط حکایت دارد. به نظر می‌رسد شواهد مذکور توان اثبات این ادعا را ندارند و تنها اثبات می‌کنند که دیدگاه ابن‌سینا متفاوت از دیدگاه متعارف مشایین و قول میانه‌ای بین آنها و حکمت متعالیه است. اکنون به بررسی این شواهد می‌پردازیم.

۳-۱. ضرورت مطلقه

اصطلاح «ضرورت ذاتی» در برابر «امکان ذاتی» و به معنای ضرورت ثبوت محمول برای موضوع، مادامی که موضوع متحقق است، می‌باشد. تا موضوع تحقق نیابد، ثبوت محمول (و ضرورت این ثبوت) برای موضوع نیز منتفی است، بنابراین ضرورت ثبوت محمول برای موضوع مشروط به تحقق موضوع است. برای نمونه، ضرورت ثبوت سه گوش برای مثلث مشروط به تحقق مثلث است

عموم مشایین) یا در تحلیل ذهنی (دیدگاه ابن‌سینا). اما موجود رابط فاقد جهت «فی‌نفسه» است و تمام هویت آن همان تعلق و ربط به غیر است. بنابراین، عروض ربط بر ذات او (حتی در تحلیل ذهنی) بی‌معناست. واقعیت خارجی معلول به‌گونه‌ای است که عقل نمی‌تواند آن را به ذات و ربط تحلیل نموده و ذات آن را بدون ربط (معلولیت/نیاز) تصور و سپس ربط را بر آن حمل (عرض) کند. از این‌رو تعبیر «ذات لها الربط» نادرست و «ذات هی الربط» مسامحی است، زیرا معلول حیث فی‌نفسه (ذات) ای ندارد تا مورد پرسش قرار گیرد که دارای ربط است یا خود ربط؟ معلول تنها دارای حیث «لغیره» است و جز وابستگی به غیر چیزی ندارد، بنابراین تصور آن بدون ربطیت ممکن نیست.

ملاصدرا معتقد است رابطه، ذاتی ندارد، مانند آینه که از خود چیزی ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۱۴۳).^(۱۵) تحلیل وجود ممکن به وجود و ربط ممکن نیست بلکه او با تمام ذاتش مرتبط است، نه با نسبت و ربطی زائد بر ذات یا جزء ذات (همان: ۱/۳۳۰).^(۱۶) معلول هویتی مابین با هویت علت فاعلی خود ندارد تا عقل بتواند با چشم‌پوشی از هویت علت، به هویت معلول اشاره نماید و در نتیجه دو هویت مستقل باشند که یکی مفیض و دیگری مفاض اوست (همان: ۲/۲۹۹).^(۱۷)

ه- اشتراک لفظی وجود: از مجموعه نکات پیش می‌توان دریافت که اطلاق واژه وجود بر «وجود رابط» تسامحی است. بنابراین واژه وجود در دو اصطلاح وجود رابط و مستقل مشترک لفظی خواهد بود (همان: ۱/۷۹).^(۱۸) عالم خارج ویژه وجود مستقل است و رابط‌ها در خارج وجود ویژه‌ای ندارند.^(۱۹)

و) امکان فقری: وجود رابط فاقد ماهیت و امکان حاصل از آن (امکان ماهوی) است. اما به

و اگر مثلثی نباشد این ضرورت نیز منتفی است. اگر موضوع قضیه به گونه‌ای باشد که همواره متحقق بوده و در هیچ فرضی معدوم نمی‌گردد (واجب تعالی)، شرط تحقق موضوع بیهوده است. بنابراین، اگر محمولی (موجود بودن) برای چنین موضوعی ضروری باشد، این ضرورت مشروط به تحقق موضوع نخواهد بود، زیرا موضوع همواره متحقق است، در نتیجه ضرورت ثبوت محمول برای او نیز ازلی است. فلاسفه کنونی چنین ضرورتی را «ضرورت ازلیه» می‌نامند.

«ضرورت ذاتی» درباره مفاهیم ماهوی مطرح است، یعنی ضرورت ثبوت محمول (موجود بودن، زرد بودن) را برای موضوع که مفهومی ماهوی است (سیب) بیان می‌کند، اما «ضرورت ازلی» تنها برای موضوعی ثابت است که اساساً ماهیت ندارد (واجب). بر این اساس، ضرورت ازلیه امری وجودی است، نه ماهوی.

در بحث‌های منطقی ابن‌سینا، اصطلاحی به نام «ضرورت مطلقه» وجود دارد که با «ضرورت ذاتیه» تفاوت دارد. ضرورت مطلقه ابن‌سینا ناظر به وجود خارجی است و تنها برای واجب تعالی و صفاتش مطرح می‌شود (طوسی، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۴۵).^(۲۰) ضرورت ذاتی در برابر امکان ذاتی و ناظر به مفاهیم ماهوی است. اما ضرورت مطلقه، از آنجا که ناظر به وجود است، پس شیء مقابل او (لا ضرورت مطلقه) نیز امری وجودی است.

ابن‌سینا این مطلب را پایه‌گذاری نمود اما لوازم آن (امکان فقری/ فقر وجودی) را پی نگرفت. بعدها صدرالمتألهین ضرورت مطلقه ابن‌سینا را ضرورت ازلی و لاضرورت مطلقه را امکان فقری (که وصفی وجودی است) نامید و نظریه وجود رابط معلول را پایه‌گذاری نمود.

۳-۲. نفی عرضی بودن ربط

ابن‌سینا سخنانی دارد که ربط (نیاز) را عین ذات

معلول می‌داند نه عارض بر آن، و بدین وسیله از دیدگاه متعارف مشایین فاصله گرفته و به حکمت متعالیه نزدیک می‌شود. او می‌گوید: «وجود یا نیازمند به دیگری است، پس نیازش به دیگری مقوم اوست، یا غنی از دیگری است، پس غنایش مقوم اوست. وجود نیازمند نمی‌تواند (به صورت) غیر نیازمند تحقق یابد، چنانکه وجود غنی نمی‌تواند (به صورت) نیازمند تحقق یابد و گرنه حقیقت آنها تغییر و تبدل خواهد یافت». (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۷۹)^(۲۱)

صدرالمتألهین از این سخنان نتیجه می‌گیرد که ابن‌سینا نیز قائل به وجود رابط معلول است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۴۷-۴۶) در حالی که ابن‌سینا در اینجا تنها عروض خارجی ربط بر ذات معلول را نفی کرده و ربط را عین ذات معلول می‌داند اما نسبت به نفی جنبه «فی‌نفسه» از ذات معلول ساکت است. وجود رابط در جایی است که ربط تمام ذات معلول باشد به گونه‌ای که جنبه «فی‌نفسه» از آن منتفی گردد. می‌توان ربط را عین ذات معلول دانست اما به وجود رابط معلول قائل نبود و تنها وجود رابطی را پذیرفت. این نکته ظریف منشأ ایرادتی است که عده‌ای به برهان صدرالمتألهین وارد کرده‌اند.

۴. برهان نخست بر بازگشت علیت به تشان (بر

اساس وجود رابط معلول)

صدرالمتألهین در موارد متعددی بدین برهان اشاره نموده است. سخنان وی در شواهد و تفسیر قرآن بسیار نزدیک به هم (همو، ۱۳۶۰: ۵۱-۴۹؛ همو، ۱۳۶۶: ۱/ ۶۴-۶۳) اما با عبارات اسفار اندکی متفاوت است (همو، ۱۹۸۱: ۲/ ۳۰۰-۲۹۹)، گرچه روح آنها یکی است. این برهان، نخست ثابت می‌کند که ربط (نیاز) معلول، در خارج عین هویت آن است نه عارض بر آن. سپس اثبات می‌کند که اگر واقعیت معلول آنگونه که هست (ربط به علت)

ربط تحلیل می‌شود.

(۱۳) $11+12$ ؛ معلول فاقد جنبه «فی نفسه» است و تنها حیث «لغیره» دارد، یعنی وجود رابط است، نه رابطی.

(۱۴) نداشتن حیث «فی نفسه» به معنای نداشتن وجود منحاز است.

(۱۵) $13+14$ ؛ معلول وجودی جدا از علت خویش ندارد.

(۱۶) معلول (به حکم علیت) غیر از علت است.

(۱۷) $15+16$ ؛ معلول در عین تغایر با علت، وجودی جدا از آن ندارد.

(۱۸) شأن در عین تغایر با ذی‌شأن، وجودی جدا از او ندارد.

(۱۹) معلول تشآن وجودی علت است.

می‌توان با انضمام مقدمه‌ای دیگر، وجود نامحدود واجب را نتیجه گرفت:

(۲۰) سلسله علل فاعلی به واجب الوجود می‌انجامد.

(۲۱) $19+20$ ؛ تنها موجود حقیقی واجب تعالی

است و مخلوقات جز تشآن این وجود نامحدود نیستند.

صدرالمتألهین می‌گوید: «آنچه علت نامیده می‌شود، اصل، و معلول شأنی از شئون و طوری از اطوار اوست. علیت و افاضه به تطور و تجلی مبدأ اول به اطوار و ظهورات [مختلف] باز می‌گردد. (همو، ۱۳۶۳: ۵۴؛ همو، ۱۳۶۰: ۵۱).^(۲۲)

نکته: گام نخست تنها اثبات می‌کند که ربط (نیاز/ للغیر بودن) معلول در خارج عین ذات (هویت) اوست (نه عارض بر آن) اما نسبت به نفی جنبه «فی نفسه» ساکت است، لذا نیازمند گام دوم هستیم که با نفی عروض تحلیلی، جنبه «فی نفسه» را از معلول سلب نماید. ابن سینا نیز گام نخست را پذیرفته اما در همین جا متوقف شده است، لذا منطقاً نمی‌توانست علیت را به تشآن باز گرداند.

تصور شود، تحلیل آن به ذات و ربط، ممکن نیست. آن‌گاه نتیجه می‌گیرد که معلول فاقد جنبه «فی نفسه» است و وجودی جدای از علت ندارد، در نتیجه شأن وجودی علت است.

برهان ذیل حاصل جمع‌بندی عبارات ملاحظه‌در در کتب مختلف و تدوین آن در قالبی منطقی است.

گام نخست: نفی عروض خارجی

(۱) علیت یعنی جعل و تحقق خارجی معلول توسط علت.

(۲) بنا بر اصالت وجود، آنچه جهان خارج را پر نموده، وجود است.

(۳) $1+2$ ؛ علیت در وجود پیاده می‌شود، یعنی وجود معلول، معلول (رابط/ نیازمند) علت است، نه ماهیت آن.

(۴) وجود ویژه هر چیز، هویت اوست.

(۵) $3+4$ ؛ ربط معلول، گونه وجودی و عین ذات (هویت) اوست، نه زائد و عارض بر آن.

گام دوم: نفی عروض تحلیلی

(۶) سلب ذات شیء از آن محال است.

(۷) $5+6$ ؛ ربط (نیاز) وجودی معلول عین ذات

او است و قابل سلب نیست.

(۸) تصور دقیق هر چیز مشروط به تصور ذات آن است.

(۹) $7+8$ ؛ تصور معلول بدون ربط ممکن نیست.

(۱۰) اگر عقل بتواند معلول را به ذات و ربط

تحلیل کرده و ربط را بر ذات حمل نماید، ذات معلول را (هنگامی که موضوع است) بدون ربط تصور نموده است.

(۱۱) $9+10$ ؛ عقل نمی‌تواند معلول را به ذات و

ربط تحلیل نماید.

گام سوم: بازگشت علیت به تشآن

(۱۲) اگر معلول موجود «فی نفسه لغیره» باشد، جنبه «فی نفسه» آن به ذات و حیث «لغیره» آن به

چنانکه گفته شد، دیدگاه او قول میانه‌ای بین مشاء و حکمت متعالیه است.^(۲۳)

انتزاع مفهوم در گرو ویژگی‌های مصداق است. بنابراین، توانایی ذهن بر تحلیل معلول به ذات و ربط، نشانه‌ی خاستگاه خارجی این تحلیل است؛ یعنی هویت خارجی معلول به گونه‌ای است که ذهن آن را به ذات و ربط تحلیل می‌کند. در نتیجه معلول دارای نوعی استقلال وجودی بوده، جنبه «فی نفسه» دارد. بنابراین، نفی عروض تحلیلی دلیل آن است که هویت خارجی معلول فاقد ذات و جنبه «فی نفسه» است ولذا وجودی منحاز از علت خویش نداشته، تشآن و تطور وجودی اوست.

۵. بررسی شبهات

بر مقدمات فوق شبهاتی وارد است. برخی از این شبهات را فردی از گذشتگان مطرح کرده که بدان اشاره شده است اما برخی شبهات و پاسخ آنها طراحی نویسنده برای روشن شدن زوایای پنهان مسئله است.

۱-۵. مقدمه هشتم (محال بودن تصور شیء بدون تصور ذات آن) نادرست است، زیرا می‌توان انسان را بدون لحاظ حیوانیت و نطق تصور نمود.

پاسخ

الف) تصور لفظ و معنای لفظی انسان بدون حیوانیت و نطق ممکن است، زیرا اساساً ذات (ماهیت) انسان تصور نشده است اما تصور ذات انسان بدون حیوانیت و نطق محال است، زیرا ماهیت شیء، چیزی جز جنس و فصل آن نیست. تصور جنس و فصل در ضمن تصور نوع، می‌تواند اجمالی باشد اما نمی‌تواند حذف شود.

ب) مراد از ذات در مقدمه هشتم، هویت (نه ماهیت) معلول است که (بر اساس گام اول) همان ربط (نیاز) وجودی اوست. اگر ربط گونه وجودی معلول باشد، تصور معلول بدون ربط، در واقع

تصور چیز دیگری است، نه معلول.

۲-۵. مقدمه یازدهم (عقل نمی‌تواند معلول را به ذات و ربط تحلیل نماید) نادرست است. بهترین دلیل بر امکان چیزی وقوع آن است و تصور معلول بدون ربط، واقع شده است، زیرا ذهن معلول را به ذات و ربط تحلیل نموده، می‌گوید: «ذات هی الربط». این گزاره به گونه‌ای تحلیل هویت معلول است، یعنی معلول را به عنوان ذاتی مستقل، موضوع قرار می‌دهد، سپس ربط (نیاز) را بر آن حمل می‌کند. پس این ادعا که حتی در ذهن نمی‌توان معلول را به ذات و ربط تحلیل نمود، خلاف وجدان، و شبهه متناظر آن بدیهی است (معلمی، ۱۳۸۷: ۲۰۴).

پاسخ

ذهن برای فهم واقعیت خارجی، ابتدا آن را تجزیه نموده، اجزای عقلی آن را از هم گسسته و جداگانه تصور می‌نماید؛ مانند ایستادن زید که در ذهن به ایستادن و زید تحلیل می‌شود. سپس ذهن با نگاه به خارج، درمی‌یابد که این تفکیک خلاف واقعیت خارجی است. آن‌گاه اجزای ذهنی (ایستادن، زید) را بر هم حمل می‌نماید (زید ایستاده است) تا ادراک خود را مطابق واقع گرداند. بنابراین، اجزای تحلیلی گسیخته از هم، انعکاس نیمی از واقعیت خارجی است و نیمه دیگر با حمل پدیدار می‌شود. تحلیل معلول به ذات و ربط نیز این‌گونه است، یعنی موضوع قضیه «ذات هی الربط» به تنهایی فقط بخشی از واقعیت معلول را نشان می‌دهد و آنچه تمام حقیقت معلول را به نمایش می‌گذارد، کل قضیه است؛ یعنی حمل (اتحاد) ذات و ربط، که نشانگر عین الربط بودن هویت معلول است.

۳-۵. حمل نشانه اتحاد است نه وحدت. اتحاد، به معنای اشتراک دو چیز در امر واحدی است، و این دوئیت نیازمند نوعی تمایز است. بنابراین

واقعیت است، نتیجه می‌گیرد: اگر واقعیت معلول، آن‌گونه که در خارج است، تصور شود، قابل تحلیل به ذات و ربط نیست (نفی عروض تحلیلی). بنابراین، نفی عروض تحلیلی متوقف بر نفی عروض خارجی و واقع‌یابی عقل است، نه خودش.

چنانکه گفته شد، عقل نمی‌تواند هویت ربطی معلول را به ذات و ربط تحلیل نماید، زیرا (چنانکه در گام نخست روشن شد) این تحلیل خلاف واقع است. بنابراین، اگر به معلول بودن معلول و اینکه تمام هویت خارجی آن ربط آن است (عروض ناپذیری خارجی) توجه شود، نمی‌توان ذاتی برای آن تصور نمود (عروض ناپذیری تحلیلی) (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۲۹۹).^(۲۴)

اما اگر معلول بدون توجه به معلول بودنش (بریده از علت) لحاظ گردد، عروض تحلیلی رخ می‌دهد. بنابراین، عروض تحلیلی زائیده لحاظ استقلال معلول است، یعنی ذهن ابتدا واقعیت معلول را دگرگون نموده، بدون توجه به معلولیت آن (بریده از علت) تصور می‌کند و ذاتی مستقل برای آن لحاظ می‌نماید، سپس ربط را بر آن حمل می‌نماید (عروض تحلیلی). به دیگر سخن، عروض تحلیلی مخالف واقعیت معلول است. از این‌رو خاستگاه عروض تحلیلی واقعیت دگرگون‌شده معلول است. اما واقعیت معلول آن‌گونه که هست، ربط، تمام ذات آن است، نه جزء تحلیلی آن (همان، ۱/۱۴۳).^(۲۵)

ب) ثبوت نتیجه یک استدلال، متوقف بر کلیت کبری است. کبری کلی نخواهد بود جز اینکه اکبر (محمول نتیجه) بر اصغر (موضوع نتیجه) صادق باشد و صدق اکبر بر اصغر به معنای صدق نتیجه است. بنابراین، اثبات نتیجه متوقف بر کلیت کبری و کلیت کبری متوقف بر اثبات (صدق) نتیجه است. خواجه ابوسعید ابوالخیر همین اشکال را سبب بی-

موضوع قضیه مذکور (ذات معلول)، دست‌کم در ذهن، از محمول (ربط)، متمایز می‌باشد. یعنی ذهن در تحلیل خود، ذات معلول را بدون ربط تصور نموده است.

پاسخ

ذهن اصطلاح عامی است که بر «خیال»، «وهم» و «عقل» اطلاق می‌شود. وهم و خیال کارهایی شگفت‌انگیز و گاه خلاف واقع انجام می‌دهند؛ برای نمونه، خداوند را به صورت نوری محسوس در ژرفای آسمان تصور می‌کنند. اما عقل، چون واقع‌گرا و کاشف واقعیت است، نمی‌تواند هویت ربطی معلول را فراموش نموده، آن را به نحو ذاتی مستقل که ربط بر آن عارض می‌گردد، تصور نماید. بنابراین، اگر واقعیت خارجی معلول (که عروض خارجی نمی‌پذیرد) آن‌گونه که هست تصور شود، عقل نمی‌تواند آن را به ذات و ربط تحلیل نموده و ربط را بر ذات عارض نماید (نفی عروض تحلیلی) (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۱۴۳ و ۸۴). بنابراین گزارش از واقعیت معلول با قضیه (ذات هی‌الربط)، تسامحی است. اساساً حقیقت معلول چون ذاتی ندارد، قابل پرسش و گزارش نیست.

۴-۵. پاسخ بالا مصادره به مطلوب است، زیرا دلیل مخالفت عروض تحلیلی با واقعیت معلول آن است که اگر واقعیت معلول درست تصور شود، عروض تحلیلی نخواهد پذیرفت. به دیگر سخن، برای نفی عروض تحلیلی (که مطلوب گام دوم است) از خودش کمک گرفته و آن را مفروض پنداشته است (معلمی، ۱۳۸۷: ۲۰۴).

پاسخ

الف) برهان ابتدا اثبات می‌کند که عروض مخالف واقعیت خارجی معلول است (نفی عروض خارجی). سپس، با توجه به اینکه عقل کاشف

که هیچ بخشی از جهان خارج را پر ننموده، زیرا به محض پایان شیشه، آب آغاز می‌شود و بین این دو شیء سومی نیست. به دیگر سخن، وجود شیشه و آب، به هر دو معنا در خارج موجود است (واقعیت خارجی دارد)، یعنی هم صادق بر واقعیت خارجی است و هم بخشی از متن خارج را پر کرده است. اما مرز و حد این دو تنها به معنای دوم در خارج موجود است، یعنی خارج را پر نکرده اما حقیقتاً بر آن صادق است، زیرا پایان یافتن شیشه و آغاز آب، خود امری خارجی (واقعی) است.

عروض خارجی، نه متن واقعیت خارجی معلول است، نه صادق بر آن. اما عروض تحلیلی گرچه متن واقعیت خارجی معلول نیست ولی بر آن صادق است. بنابراین، هنگامی که می‌گوییم: «عروض تحلیلی خلاف واقعیت معلول است»، معنای نخست از واقعیت مراد است، یعنی عروض تحلیلی خود واقعیت معلول نیست، گرچه صادق بر آن است. در نتیجه، نفسیت و استقلال که از عروض تحلیلی به دست می‌آید تنها صادق بر واقعیت معلول است اما خود واقعیت معلول نیست. مطلوب گام دوم نیز همین است که عروض تحلیلی از واقعیت (به معنای نخست) بی‌بهره است. بنابراین، اگر گفته شود عروض تحلیلی به هر دو معنا، واقعی است، نادرست خواهد بود، زیرا جایگاه عروض تحلیلی ذهن است و هرگز نمی‌تواند به معنای نخست (خود خارج) واقعی باشد. اگر گفته شود عروض تحلیلی به معنای دوم (صدق بر خارج) واقعی است، سخن درستی است اما اشکالی وارد نمی‌سازد، زیرا برهان مدعی نفی این مطلب نیست.

۶-۵. سرانجام، واقعیت خارجی معلول به گونه‌ای است که عروض تحلیلی بر آن صادق است. آیا این صدق، دلیل بر وجود جداگانه معلول نیست؟

اعتمادی به برهان می‌داند. اما ابن‌سینا در جواب می‌گوید: کلیت کبری متوقف بر اندراج اصغر در اکبر است، اجمالاً، و مقصود از نتیجه حصول اندراج است تفصیلاً (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۲۷). اساساً طلب مجهول مطلق محال است؛ چیزی که کاملاً مجهول و مغفول است مورد پرسش قرار نمی‌گیرد. پرسش از چیزی است که اجمالاً تصور شده باشد. عروض‌ناپذیری تحلیلی نیز اجمالاً تصور شده است، اما مطلوب گام دوم، تصور تفصیلی آن است.

۵-۵. مراد از واقعیت معلول در پاسخ «الف» چیست؟ تحلیل معلول به ذات و ربط (عروض تحلیلی) مخالف کدام واقع است؟ صدرالمتألهین تلاش می‌کند از نفی عروض خارجی، نفی عروض تحلیلی را نتیجه بگیرد، یعنی عروض‌ناپذیری خارجی را به عنوان تنها واقعیت معلول معرفی نموده، عروض‌ناپذیری تحلیلی را مخالف آن نشان دهد. این در حالی است که عروض تحلیلی بخشی از واقعیت معلول است، زیرا ریشه در واقعیت خارجی معلول دارد؛ یعنی واقعیت معلول در خارج به گونه‌ای است که در ذهن به ذات و ربط تحلیل می‌شود.

پاسخ

پاسخ این شبهه، تقریر نوینی از برهان ارائه می‌دهد. بر اساس مبانی ملاصدرا واقعیت داشتن (موجود بودن) چیزی در خارج دو گونه است: ۱- خود متن خارج (پرکننده خارج)؛ مانند متن دورنی گوی شیشه‌ای. ۲- صادق بر خارج؛ مانند حد و پایان گوی (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۶۵، ۶۶، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۳۲۷ و ۳۳۰؛ همان: ۳/ ۳۲؛ طباطبایی، بی‌تا ب: ۱۴؛ عبودیت، ۱۳۸۵: ۱/ ۹۰).

اگر گوی شیشه‌ای در آب قرار داشته باشد و از مرکز گوی به سمت بیرون حرکت کنیم، به جایی می‌رسیم که شیشه پایان یافته و آب آغاز می‌شود. این جایگاه همان حد و مرز بین شیشه و آب است

پاسخ

خط را نابود می‌کند. خط امتدادی واحد است که هیچ‌گاه تقسیم نخواهد شد زیرا به‌محض تقسیم نابود می‌شود، اما همواره قابل تقسیم است؛ یعنی خود تقسیم واقعی نیست اما قابلیت آن، واقعی است. بنابراین، تمایز اجزای خط تمایز وجودی نیست، زیرا اجزا وجودی جدای از خط ندارند. اساساً لازمه امتداد، تحقق چنین حدود و اجزائی است که خارج را پر نمی‌کنند اما حقیقتاً بر آن صادقند و خارج بدان‌ها متصف است.

جمع‌بندی پاسخ‌ها

اگر عروض تحلیلی خود واقعیت معلول باشد (معنای نخست موجودیت)، سبب تمایز وجودی معلول از علت می‌گردد اما اگر صادق بر واقعیت معلول باشد (معنای دوم موجودیت)، سبب تمایز تشائی می‌گردد. تحلیلی بودن این عروض به معنای توقف آن بر کارکردهای ذهن است، پس خود خارج نیست و تنها صادق بر آن است. بنابراین، تمایز و استقلال معلول نیز خارجی (وجودی) نیست. صدرالمتألهین این تمایز را تشان می‌نامد. بنابراین مراد وی از نفی عروض تحلیلی، نفی مطلق آن نیست بلکه مراد، نفی عروض تحلیلی از واقعیت معلول (به معنای نخست) است.

۶. برهان دوم بر بازگشت علیت به تشان (بر اساس تحلیل هستی‌بخشی علت فاعلی)

مشابین متعارف موجودات را متباین به تمام ذات می‌دانند. ناگزیر علت و معلول نیز دو وجود جداگانه خواهند داشت که علیت و معلولیت عارض بر آنها می‌شود؛ یعنی معلول نه در اصل وجود، که در امری زائد بر وجود نیازمند علت است. این دیدگاه ابتدایی را می‌توان به ریختن آب در لیوان تشبیه نمود. در این نمونه لیوان به‌منزله معلول، آب به‌منزله وجود، دادن آب به‌منزله ایجاد علت و شخص به‌منزله علت است؛ یعنی در علیت با چهار امر متمایز مواجهیم: علت،

آنچه متن خارج را پر نموده (معنای نخست واقعیت)، خاستگاه (قابلیت) عروض تحلیلی است، نه خود آن. این خاستگاه تمایز وجودی علت و معلول نیست، زیرا در این صورت عروض خارجی رخ خواهد داد که در گام نخست ابطال شد. این خاستگاه نوعی لطیف از تمایز است که صدرالمتألهین آن را تشان می‌نامد. دلیل رویگردانی از تمایز وجودی به تمایز تشائی همین است که معلول وجودی ممتاز از علت ندارد، اما همین وجود یگانه خاستگاه تمایز ذهنی علت و معلول است. پس در خارج نیز نوعی لطیف از تمایز برقرار است که در اصل وجود نیست. مراد از تشان یگانگی در اصل وجود و تمایز در حدود آن است، مانند قوای نفس که همگی به وجود نفس موجودند اما در عین حال، بینایی غیر از نفس و غیر از شنوایی است، یعنی دارای حدی است که نفس و شنوایی فاقد آن است، زیرا نفس اساساً فاقد حدود قوا است و شنوایی نیز حد دیگری (غیر از حد بینایی) دارد.

معلول وجودی جدای از علت ندارد اما از تمام گستره و شدت وجودی علت بهره‌مند نیست. بنابراین حدی تنگ‌تر از حد وجودی علت دارد، یعنی یک وجود است که با دو حد نمایان می‌شود. اولی که گستره بیشتری دارد، علت، و دومی که گستره کمتری دارد، معلول نامیده می‌شود. به بیان دقیق‌تر، علت با تموج و تطور وجود خویش حد دوم را در متن وجودی خود پدیدار می‌نماید. بنابراین، حد دوم وجودی غیر از وجود علت ندارد و تشان وجودی آن است. حد دوم تنها صادق بر خارج است اما هیچ کجای خارج را پر نکرده است.

نمونه: خط از جهتی دارای جزء است، زیرا هر کمی تقسیم‌پذیر است. اما از جهت دیگری جزء ندارد، چراکه تحقق بالفعل اجزاء، امتداد یکپارچه

معلول، وجود، ایجاد.

برهان ذیل با تحلیل فرایند هستی‌بخشی، در پی ادغام این امور چهارگانه و بازگشت علیت به تشان است (مطهری، بی تا: ۶/۵۸۳-۵۸۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۲/۳۸-۳۶). قالب منطقی برهان، چنین است:

گام نخست: یگانگی معلول و وجود داده شده

(۱) فرض کنیم معلول همان وجودی که از علت تراوش می‌کند نیست بلکه پذیرنده اوست.

(۲) پذیرنده هر چیز، پیش از آن موجود است.

(۳) $۲+۱=۳$ ؛ معلول پیش از اعطای وجود توسط

علت، موجود است، پس بی‌نیاز از اعطای علت است.

(۴) بی‌نیازی از علت به معنای نفی معلولیت است.

(۵) $۳+۴=۷$ ؛ معلول، معلول نیست؛ (خلف).

(۶) $۵+۱=۶$ ؛ معلول خود همان وجودی است که

از علت تراوش می‌کند.

گام دوم: یگانگی معلول و ایجاد

(۷) معلول یا خود فرایند ایجاد است یا نیست.

(۸) اگر معلول خود فرایند ایجاد نباشد، ناگزیر

نتیجه آن است.

(۹) $۸+۷=۱۵$ ؛ معلول یا خود فرایند ایجاد است یا

نتیجه آن.

(۱۰) اگر معلول نتیجه ایجاد باشد، ایجاد

به معنای دادن وجود به معلول است.

(۱۱) معلول خود وجودی است که علت اعطا

می‌نماید (نتیجه گام نخست).

(۱۳) $۱۱+۱۰=۲۱$ ؛ اگر معلول نتیجه ایجاد باشد، ایجاد

به معنای دادن وجود به وجود است که باطل است.

(۱۴) $۱۳+۹=۲۲$ ؛ معلول خود فرایند ایجاد است.

گام سوم: بازگشت علیت به تشان

(۱۵) ایجاد فعل علت است.

(۱۶) $۱۵+۱۴=۲۹$ ؛ معلول فعل علت است.

(۱۷) هر فعلی در عین تغایر با فاعل (علت)،

ربط به او بوده و وجودی جدای از او ندارد.

توضیح: فعل نحوه وجودی فاعل است، نه

وجودی غیر از فاعل؛ در نمونه «علی از خانه به

مسجد رفت»، علی، خانه و مسجد وجودهایی جدا

از یکدیگرند اما رفتن شیء چهارمی در کنار آنها

نیست بلکه نحوه وجودی علی است.

(۱۸) $۱۷+۱۶=۳۳$ ؛ معلول در عین تغایر با علت،

وجودی جدای از آن ندارد.

(۱۹) شأن شیء در عین تغایر با آن، وجودی

جدای از او ندارد.

(۲۰) $۱۹+۱۸=۳۷$ ؛ معلول تشان وجودی علت است.

نداشتن وجود منحاز یعنی تنها حیث «لغیره»

داشته و فاقد حیث «فی‌نفسه» است. می‌توان با

انضمام مقدمه‌ای دیگر، وجود نامحدود واجب را

نتیجه گرفت.

(۲۱) سلسله علل فاعلی به واجب تعالی

می‌انجامد.

(۲۲) $۲۱+۲۰=۴۱$ ؛ تنها موجود حقیقی، واجب

تعالی است و مخلوقات جز تشان این وجود

نامحدود نیستند.

۷. بررسی شبهات

بر مقدمات فوق شبهاتی وارد است. برخی از این

شبهات را فردی از گذشتگان مطرح کرده که بدان

اشاره شده است اما برخی شبهات و پاسخ آنها

طراحی نویسنده برای روشن شدن زوایای پنهان

مسئله است.

۱-۷. گام نخست برهان ناتمام است، زیرا

معلول دارای دو حیث وجودی و ماهوی است که

می‌توان ماهیت معلول را پذیرنده وجود او دانست.

پاسخ

الف) ظرف بودن ماهیت معلول برای وجود آن

وجودی آن و غیر از حیث ماهوی آن است.

۸. آثار و لوازم بازگشت علیت به تشآن

بازگشت علیت به تشآن مانند هر نظریه دیگری، آثار و لوازمی دارد که بررسی آنها سبب شناخت عمیق‌تر این دیدگاه می‌شود. اکنون به مهم‌ترین لوازم این دیدگاه می‌پردازیم.

۱-۸. وحدت شخصی وجود

بازگشت علیت به تشآن یعنی علت با تموج و تطور وجود خویش حد جدیدی در متن وجودی خود پدید می‌آورد که از جهت اصل وجود با علت متحد است اما از لحاظ محدوده وجودی متفاوت و تنگ‌تر است. بنابراین یک وجود است که با پذیرش حدود مختلف کثرت را پدید می‌آورد. می‌دانیم که تنها موجود مستقل حق تعالی است و دیگران همه معلول و ربط به اویند. بنابراین یک وجود بیشتر نداریم که از آن حق است و مخلوقات جز تعینات و تطورات این وجود نامحدود نیستند. این همان نظریه وحدت شخصی وجود عرفاست که صدرالمتألهین آن را برهانی کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۲۹۲). در این مورد پژوهش‌های بسیاری انجام شده و برای پرهیز از تکرار به همین مقدار بسنده می‌شود.

۲-۸. اثبات «وجود لای بشرط مقسمی» برای حق تعالی

حقیقت وجود در عرفان نظری سه گونه لحاظ می‌شود: ۱- به شرط شیء: وجود به شرط حد و تعیینی ویژه، که (با تفاوت آنچه شرط می‌شود) شامل مقام واحدیت، اعیان ثابت و اعیان خارجه می‌شود. ۲- به شرط لا: وجود به شرط سلب (استهلاک) تمام حدود و تعینات که مقام احدیت نامیده می‌شود. ۳- لای بشرط: وجود به شرط اینکه نه به شرط شیء باشد و نه به شرط لا، که صادر نخستین نام می‌گیرد (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۲-۲۴).

به معنای تحقق ماهیت پیش از دریافت وجود و پذیرش ناخودآگاه اصالت ماهیت است.

ب) چنانکه گذشت، هر ظرفی پیش از مظهر خود متحقق است و ظرف بودن ماهیت معلول برای وجود آن به معنای تحقق معلول پیش از ایجاد علت، و در نتیجه معلول نبودن معلول (تناقض) است. به دیگر سخن، اگر ماهیت پذیرنده وجود باشد، نیازمند دهنده (علت) است. پس خاستگاه نیاز (ربط) معلول، ماهیت اوست. بنابراین، نیازمندی و ربط عین وجود معلول نیست بلکه عارض بر آن است. پس، معلولیت معلول امری عارض بر وجود آن است و معلول در نهاد خویش معلول نیست (تناقض).

۲-۷. عروض وجود بر ماهیت عروضی تحلیلی است، نه خارجی. ماهیت در خارج متحد با وجود است. بنابراین، نیازمندی معلول (که از ماهیت آن بر می‌خیزد) نیز عین وجود معلول است، نه عارض بر آن.

پاسخ

عروض تحلیلی متن واقعیت خارج نیست اما بر آن صادق است. ریشه این صدق، قابلیت وجود خارجی معلول برای عروض تحلیلی است؛ به دیگر سخن، انتزاع مفهوم در گرو ویژگی‌های مصداق است. بنابراین، انتزاع مفاهیم متفاوت وجود و ماهیت گویای آن است که مصداق واحد خارجی حیثیات گوناگونی دارد که از جهتی مفهوم وجود و از جهتی دیگر مفهوم ماهوی از آن انتزاع می‌گردد. از این رو اتحاد مصداقی به معنای یگانگی تام وجود و ماهیت در خارج نیست، زیرا مصداق واحد اما حیثیت متعدد است. بر این اساس، نمی‌توان گفت نیازمندی (ربط) معلول که (طبق فرض) از ماهیت به دست می‌آید، در خارج عین وجود و هویت آن است، زیرا هویت معلول حیث

مقسم این تقسیم نیز وجود لابه‌شرط مقسمی است. تفاوت آن با لابه‌شرط قسمی این است که مقسمی هیچ قیدی ندارد، حتی قید اطلاق، اما قسمی مقید به اطلاق است. در نتیجه لابه‌شرط قسمی از آنجا که مقید به اطلاق است، هویت آن همان سرپانش در تعینات خلقی خواهد بود؛ وجودی یگانه که به سبب امتداد و سرپان بر مراتب وجودی کثرت خیز است. با نگاه به این حقیقت هم کثرت یافته می‌شود، هم وحدت. محور بحث صدرالمتألهین در بحث تشکیک، چنین وجودی است که در عین وحدت، کثیر، و در عین کثرت، واحد است (سبزواری، ۱۹۸۱: ۶/۲۲؛^(۲۶) جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵/۵۴۸).

خدای این نظام تشکیکی، برترین مرتبه هستی است که مقید به قید اطلاق است (طباطبایی، بی‌تا ب: ۱۹)^(۲۷) یعنی از حدود و قیود مراتب مادون رهاست و این رهایی تنها قید اوست. بدین‌رو، ساری در مراتب مادون است، زیرا هویت او اطلاق و سرپان در کثرات است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/۱۶-۱۴، ۲۳-۲۴ و ۶۰-۶۱؛ همو، ۱۳۶۳: ۸)^(۲۸). بنابراین، خدای سلسله تشکیکی وجود لابه‌شرط قسمی است.^(۲۹) اما خدای عرفان وجود لابه‌شرط مقسمی است که از قید اطلاق و سرپان نیز رهاست (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۱۶).^(۳۰) او نیز ساری در تعینات است اما هویتش و رای این سرپان است. سرپان او به لحاظ یکی از ظهورات او (لابه‌شرط قسمی) است، نه اصل ذات. با لحاظ این حقیقت، چیزی جز وحدت یافته نمی‌شود و برای یافتن کثرت باید به ظهورات او توجه نمود (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۱۰۸).^(۳۱) عرفا لابه‌شرط قسمی را یکی از ظهورات و تعینات ذات (صادر نخستین/نفس رحمانی) می‌دانند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۲۱۵-۲۱۴).

اکنون پرسش اینجاست که صدرالمتألهین با بازگشت علیت به تشان، آیا در پی آن است که

حق تعالی را به وجود لابه‌شرط مقسمی اثبات نماید یا مانند بحث تشکیک، در پی اثبات وجود لابه‌شرط قسمی است؟ نتیجه بازگشت علیت به تشان، وحدت شخصی وجود است؛ یعنی اثبات وجود نامحدود خدا و نفی وجود دیگران. وجود نامحدود، به حکم نامحدود بودن، همه اشیاست و باز به حکم نامحدود بودن، هیچ‌یک از آنها نیست. بنابراین، در عین سرپان، هویتی و رای سرپان دارد. این ویژگی وجود لابه‌شرط مقسمی است (فناری، ۱۳۷۴: ۲۰۸). از این‌رو آنچه صدرالمتألهین در بحث علیت پی می‌گیرد اثبات حق تعالی با وجود لابه‌شرط مقسمی است، که همان دیدگاه عرفاست.

۳-۸. تفسیر درست وجود سرایی معلول

برخی حکما معتقدند وجود معلول سرایی بیش نیست (طباطبایی، بی‌تا الف: ۴۱؛ همو، بی‌تا ب: ۳۰-۳۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲/۴۴-۳۷ و ۹/۴۸۱-۴۸۰). مراد آن نیست که معلول هیچ و پوچ و فاقد هر نوع حقیقت خارجی است. مراد آن است که معلول وجود ویژه‌ای کنار علت ندارد و تشان وجودی اوست.

توضیح: خط دارای امتداد واحدی است، نه مرکب از اجزایی مماس به هم. البته ذهن ما این اجزا را از هم می‌گسلد و جدا از هم لحاظ می‌کند. ذهن برای یافتن کثرت ناچار از این تقطیع است. اما چنین کثرتی (اجزاء گسیخته از هم) غیر واقعی و خیالی است. آنچه واقعیت دارد امتدادی یکپارچه است که اجزا را در خود محو کرده است.

نظام وجود نیز یک واحد به هم پیوسته و دارای کثرت تشکیکی است. اما اندام‌های حسی، وهم و خیال انسان این نظام واحد را به صورت تقطیع شده ادراک می‌نماید و عقل از برش این وجودهای مقطوع، ماهیات را انتزاع می‌نماید. از آنجا که حقیقت وجود به ذهن نمی‌آید، ذهن برای شناخت خارج ناگزیر از این فرایند است. بنابراین،

گام سوم: نفی جنبه «فی نفسه» یعنی معلول از لحاظ وجودی تغایری با علت ندارد. از سویی، معلول غیر از علت است؛ این تغایر در حد وجود است نه اصل آن. یعنی معلول تشآن و تطور وجودی علت است نه زایش وجودی از علت.

شبهه: عروض تحلیلی ریشه در واقعیت خارجی معلول داشته و بخشی از واقعیت آن است. پس تصور حقیقت معلول مانع از تصور ذات نخواهد بود.

پاسخ: واقعیت داشتن (موجود بودن) چیزی دو معنا دارد: خود متن خارج، صادق بر خارج. عروض تحلیلی تنها به معنای دوم واقعی است. بنابراین نفسیت و ذات مستقل علت نیز تنها به معنای دوم واقعی است؛ یعنی صادق بر خارج است اما خود خارج نیست. بنابراین، عروض تحلیلی مخالف واقعیت معلول (به معنای اول) است و تصور واقعیت معلول (به معنای اول) مانع تصور ذات برای آن است. مراد صدرالمتألهین نیز نفی مطلق عروض تحلیلی نیست بلکه نفی آن از واقعیت معلول (به معنای اول) مد نظر است. مراد از بازگشت علیت به تشآن نیز همین است که معلول متنی خارجی در کنار علت نیست بلکه صادق بر متن وجودی علت است.

برهان دیگر؛ گام نخست: معلول همان وجودی است که از علت افاضه می‌شود، نه پذیرنده آن، و الا پیش از علت موجود خواهد بود. گام دوم: وجودی که از علت افاضه می‌گردد عین ایجاد علت است، نه نتیجه آن، و الا این نتیجه به پذیرنده‌ای به نام معلول نیازمند است (که باطل شد). پس معلول عین ایجاد است. گام سوم: ایجاد فعل علت است و افعال، وجودی جدا از فاعل ندارند و تنها نحوه وجود فاعلند. نتیجه: معلول نحوه و تشآن وجودی علت است.

وجود رابط معلول آن‌گونه که هست، عین الربط به علت و فاقد جنبه فی نفسه است. اما هنگامی که ذهن آن را مستقل از علت لحاظ می‌کند، منشأ انتزاع مفهوم ماهوی می‌گردد و وجودی فرضی بدان منسوب می‌شود. می‌توان گفت وجود معلول سراب و ماهیت منتزع از آن سراب اندر سراب است؛ چنانکه برخی اهل معرفت مخلوقات را سراب و خیال می‌دانند: «کَلِمَا فِي الْهَوْمِ وَهْمٌ أَوْ خِيَالٌ / أَوْ عَكُوسٌ فِي الْمَرَايَا أَوْ ظَلَالٌ». اما مراد از این سراب و تخیل گونه‌گی معنای معرفت‌شناختی (واقعیت نداشتن / خیال بافی) آن نیست، بلکه معنای هستی‌شناختی (تمثل حقیقت در لباس ماهیت) مراد است.

بحث و نتیجه‌گیری

وجود رابطی معلول «فی نفسه لغيره» است؛ از جهت «فی نفسه» دارای ذات و هویتی جدای از علت، و از جهت «لغيره» دارای نوعی ربط و تعلق به آن است؛ بنابراین، ذاتی است دارای ربط. اما وجود رابط معلول تنها «لغيره» است و جز ربط و تعلق به علت، چیزی نیست؛ لذا ذاتی است عین ربط. صدرالمتألهین با تکیه بر این مطلب اثبات می‌کند که معلول تشآن وجودی علت است، نه وجودی مرتبط با علت.

گام نخست برهان: اگر ربط و نیاز عارض بر ذات معلول باشد معلول در ذات خود نیازمند علت نیست، در نتیجه معلول نیست (تناقض). پس ربط عین ذات معلول است.

گام دوم: تصور حقیقت شیء (معلول) بدون تصور ذات آن (ربط) محال است. پس تحلیل معلول به ذات و ربط ممکن نیست. اگر ربط (جنبه لغيره) جزئی از ذات معلول بود (و جنبه فی نفسه جزء دیگر) ذهن می‌توانست معلول را به ذات و ربط تحلیل نماید. پس معلول فاقد جنبه فی نفسه است.

پی‌نوشت‌ها

به‌تنهایی معنایی ناقص دارد؛ مانند «از» و «به» در جمله «از خانه به مسجد رفتم».

۱۰. «أقل مراتب الاثنینة بین شیئین اثنین، أن یکون لكل منهما وجود فی نفسه و إن قطع النظر عن قرینه».

۱۱. «أن [مفهوم] الوجود الربطی... مفهوم مستقل بالتعقل هو وجود الشئ فی نفسه، و إنما لحقته الإضافة إلى الغير بحسب الواقع خارجاً عن ماهیة موضوعه فله صلوح أن یؤخذ بما هو هو فیکون معنی اسمياً».

۱۲. «أقل مراتب الاثنینة بین شیئین اثنین، أن یکون لكل منهما وجود فی نفسه و إن قطع النظر عن قرینه».

۱۳. «أن الروابط و الأدوات حین کونها كذلك لیست شیئاً من الأشياء المحصلة التامة بل نسب إلى الأشياء و فرق بین الشئ و نسبة الشئ».

۱۴. «أن الوجود الربطی بالمعنی الأول [الوجود الربطی] مفهوم تعلقی لا یمکن تعقلها علی الاستقلال و هو من المعانی الحرفیة و یمتثل أن یمتثل أن یمتثل عن ذلک الشان و یؤخذ معنی اسمیاً بتوجیه الالتفات إلیه فیصیر الوجود المحمولی».

۱۵. «إن الرابطة لا ذات لها أصلاً كالمرآة التي لا لون لها ولا حقيقة أصلاً».

۱۶. «أن الممكن لا یمکن تحلیل وجوده إلی وجود و نسبة إلی الباری بل هو منتسب بنفسه لا بنسبة زائدة مرتب بذاته لا برابط زائدة».

۱۷. «أن هذا المسمى بالمعلول لیست لحقیقته هویة مبیانة لحقیقة علة المفیضة إیاه، حتی یمکن للعقل أن یشیر إلی هویة ذات المعلول مع قطع النظر عن هویة موجدتها فیکون هویتان مستقلتان فی التعقل إحداهما مفیضاً و الآخر مفاضاً».

۱۸. «أن الحق أن الاتفاق بینهما [الوجود الربطی و الربطی] فی مجرد اللفظ».

۱۹. نداشتن وجود ویژه دو گونه است: ۱) عدم، که هیچ تحقیقی در خارج ندارد. ۲) وجود رابط، که وجودش همان وجود طرف ربط است. وجود رابط (گرچه تحقیقی در ذهن و خارج مقابل ذهن، ندارد) اما دارای نفس الامر است، زیرا دایره نفس الامر گسترده‌تر از این دو است.

۲۰. «الضرورة قد تكون علی الإطلاق کقولنا الله تعالی حی، و قد یمکن معلقة بشرط و الشرط إما دوام وجود الذات... و إما دوام کون الموضوع موصوفاً بما وضع معه». خواجه طوسی در شرح سخن بالا می‌گوید: «المطلقة هی التي یمکن الحکم

۱. می‌دانیم که تغییر ویژه موجودات مادی است، همچنان علت مادی و صوری تنها برای معالیل مادی متصور است.

۲. «ان الفلاسفة الإلهیین لیسوا یعنون بالفاعل مبدأ التحریک فقط، كما یعنیه الطبیعیون، بل مبدأ الوجود و مفیده، مثل الباری للعالم، و أما العلة الفاعلیة الطبیعیة فلا تقید وجوداً غیر التحریک بأحد أنحاء التحریکات، فیکون مفید الوجود فی الطبیعیات مبدأ حركة».

۳. الف) حج: ۵: «تَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَّتْ وَ أَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ». (ب) امام صادق (ع): «أَبَى اللَّهُ أَنْ يَجْرِيَ الْأَشْيَاءُ إِلَّا بِأَسْبَابٍ فَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَباً» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۱۸۳، ۲/ ۴۸۷؛ صفار، ۱۴۰۴: ۱/ ۶ و ۵۰۵). ج) امام مهدی (ع): «مُوجِدٌ كُلُّ مَوْجُودٍ» (طوسی، ۱۴۱۱: ۲/ ۸۰۴؛ کفعمی، ۱۴۱۸: ۱۷۹؛ همو، ۱۴۰۵: ۵۲۹). د) پیامبر اعظم (ص): «يَا مَنْ كُلُّ شَيْءٍ مَوْجُودٌ بِهِ» (کفعمی، ۱۴۱۸: ۴۰۵؛ همو، ۱۴۰۵: ۲۵۱؛ مجلسی، ۱۴۲۳: ۴۳۴).

۴. واژه ذات بیشتر به معنای ماهیت و گاهی به معنای هویت به کار می‌رود. در اینجا مراد از ذات معلول هویت آن است، نه ماهیتش.

۵. «فیکون وجود الممكن [المعلول] رابطاً عندهم [مشاء] و رابطاً عندنا».

۶. مانند صور نوعیه که در اصل وجود نیازمند ماده نیستند اما در تعیین خویش بدان محتاجند. اعراض نیز در اصل وجود نیازمند جوهر نیستند اما در ویژگی وجود (نعت‌کنندگی) نیازمند جوهر و حلول در آن هستند.

۷. «معنی وجود الربطی وجود الشئ فی نفسه و لكن لا لنفسه، بل لغيره».

۸. «لم یتیسر لهم إلا هذا القدر من التوحید و هو کون وجود الممكن رابطاً لا رابطاً لأنهم لما قالوا بالثانی فی الوجود أثبتوا للممكن وجوداً مغایراً للوجود الحق لكن علی وجه یمکن مرتبطاً إلی الحق و منسوباً إلیه بحيث لا یمکن أن ینسلخ منه الانتساب إلی المعبود الحق تعالی».

۹. مفاهیم دو دسته‌اند: اسمی که به‌تنهایی و مستقل از دیگری، معنایی تام دارد؛ مانند انسان، رفتن و حرفی که در جمله (در کنار دیگر مفاهیم) معنای تام پیدا می‌کند و

باب الانبساط و السریان علی هیاکل الماهیات» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۷).

۲۹. این مطالب در صورتی است که تشکیک را قول مستقلی در کنار تباین مشایین و وحدت شخصی عرفا بدانیم. اما برخی معتقدند تشکیک وجود تقریر دیگری از وحدت شخصی است و سرانجام به همان باز می‌گردد.

۳۰. «أول المراتب و الاعتبارات العرفانية المحققة لغيب الهوية الاعتبار المسقط لسائر الاعتبارات، و هو الإطلاق الصرف عن القيد و الإطلاق».

۳۱. «فان الوحدة هي الذاتية له و الكثرة انما هي لواحق عرضت له بحسب صفات معدومة بالذات موجودة بالعرض».

منابع

قرآن کریم.

اکبریان، رضا؛ محمدی، حسین علی (۱۳۸۷) «وجود رابط از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی». آیینة معرفت. شماره ۱۴. ص ۴۸-۲۷.

ابن ترکیه، صائین الدین (۱۳۶۰) تمهید القواعد. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

ابن سینا (۱۳۷۹) النجاة من الغرق فی بحر الظلمات. تهران: دانشگاه تهران.

_____ (۱۴۰۴ق، الف) التعليقات. بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.

_____ (۱۴۰۴ق، ب) الشفاء (الإلهيات). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.

بحرانی، ابن میثم (۱۴۰۶ق) قواعد المرام فی علم الکلام. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.

تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق) شرح المقاصد. قم: شریف رضی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶) رحيق مختوم. تحقیق حمید پارسانیا. قم: اسراء.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۹) قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند. تهران: مؤسسه مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی.

رحیمیان، سعید (۱۳۸۱) فیض و فاعلیت وجودی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۰) «تعلیقات الشواهد الربوبیه». در ملاصدرا. الشواهد الربوبیه فی المناهج

فیها لم یزل و لا یزال من غیر استثناء و شرط».

۲۱. «الوجود إما أن يكون محتاجاً إلى الغير، فتكون حاجته إلى الغير مقومة له، و إما أن يكون مستغنياً عنه، فيكون ذلك مقوماً له. و لا یصح أن یوجد الوجود المحتاج غیر محتاج، كما أنه لا یصح أن یوجد الوجود المستغنی محتاجاً، و إلا قد تغير و تبدل حقیقتهم». همچنین: «الوجود المستفاد من الغير، كونه متعلقاً بالغير، هو مقوم له، كما أن الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته. و المقوم للشيء لا يجوز أن يفارقه، إذ هو ذاتي له» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۷۸).

۲۲. «أن المسمى بالعلة هو الأصل، و المعلول شأن من شئونه، و طور من أطواره. و رجعت العلية و الإفاضة إلى تطور المبدأ الأول بأطواره و تجليه بأنحاء ظهوراته». همچنین: «فما وضعناه أولاً أن فی الوجود علة و معلولاً بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفاني إلى كون العلة منهما أمراً حقيقياً و المعلول جهة من جهاته و رجعت عليه المسمى بالعلة و تأثيره للمعلول إلى تطوره بطور و تحيئه بحيثية لا انفصال شيء مبین عنه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/ ۳۰۲-۳۰۱).

۲۳. دیدگاه برخی فلاسفه کنونی مانند آیت الله مصباح یزدی و استاد فیاضی در همین راستا قرار می‌گیرد.

۲۴. «ليست لحقيقته [المعلول] هوية مباحنة لحقيقة علة المفيضة إياه حتى يكون للعقل أن يشير إلى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجدتها فيكون هويتان مستقلتان في التعقل إحداهما مفيضا و الآخر مفاضاً».

۲۵. عبارت «حين كونها كذلك» در سخن صدر المتألهين بدین نکته اشاره دارد: «أن الروابط و الأدوات حين كونها كذلك ليست شيئاً من الأشياء المحصلة التامة بل نسب إلى الأشياء و فرق بين الشيء و نسبة الشيء» (همان: ۱/ ۱۴۳).

۲۶. «أن الكثرة... لا تنافي الوحدة الحققة بل تؤكدها فإنها كاشفة عن الأشملية و الأوسعية».

۲۷. «فهی المطلقة من غير أن تكون محدودة إلا بأنها لا حد لها».

۲۸. «شمول حقيقة الوجود للأشياء الموجودة ليس كشمول معنى الكلي للجزئيات... إذ ليست كلياً طبيعياً. بل شموله ضرب آخر من الشمول لا يعرفه إلا العرفاء الراسخون فی العلم. و قد عبروا عنه تارة بالنفس الرحمانی... و بانبساط نور الوجود علی هیاکل الممكنات و قوایل الماهیات و نزوله فی منازل الهویات». همچنین: «أن شمول الوجود للأشياء... من

- السلوکية. مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
- شکر، عبدالعلی (۱۳۸۹) «اثبات وجود رابط بر مبنای تحلیل رابطه علی معلولی». خردنامه صدرا. شماره ۸۲ ص ۱۳-۴.
- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق) بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد. تحقیق محسن کوجه باغی. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۹۸۱م) «تعلیقه علی أسفار الأربعة». در ملاصدرا. الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة العقلية. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- _____ (بی تا، الف) بداية الحکمة. قم: نشر اسلامی.
- _____ (بی تا، ب) نهاية الحکمة. قم: نشر اسلامی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵) شرح الإشارات و التنبیها مع المحاکمات. قم: نشر بلاغت.
- طوسی (شیخ)، محمد بن الحسن (۱۴۱۱ق) مصباح المتمجد و سلاح المتعبد. بیروت: مؤسسه الفقه الشيعه.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵) درآمدی به نظام حکمت صدرایی. تهران: سمت.
- فارابی، ابونصر (۱۳۹۲) تعلیقات. تحقیق سید حسین موسویان. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- فناری، محمدبن حمزه (۱۳۷۴) مصباح الأنس (به همراه مفتاح الغیب). تصحیح محمد خواجهوی. تهران: مولی.
- فیاضی، غلامرضا (بی تا) جزوه درسی موجود در مجمع عالی حکمت اسلامی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱) إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قیصری، داود (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم. تهران: علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق) الأصول من الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی (۱۴۰۵ق) المصباح (جنة الأمان الواقية و جنة الإيمان الباقية). قم: دار الرضی.
- _____ (۱۴۱۸ق) البلد الأمين و الدرع الحصین. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۲۳ق) زاد المعاد - مفتاح الجنان. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳) آموزش فلسفه. تهران: امیر کبیر.
- مطهری، مرتضی (بی تا) مجموعه آثار. نرم افزار نور. معلمی، حسن (۱۳۸۷) حکمت متعالیه. قم: هاجر.
- ملاصدرا (۱۳۶۰) الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۶۳) المشاعر. تهران: طهوری.
- _____ (۱۳۶۶) تفسیر القرآن الکریم. تحقیق محمد خواجهوی. قم: بیدار.
- _____ (۱۹۸۱م) الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلية. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- _____ (بی تا) تعلیقه بر حکمة الإشراق. چاپ سنگی.
- وال، ژان (۱۳۷۰) مابعدالطبیعه. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: خوارزمی.
- یزدان پناه، یدالله (۱۳۸۸) مبانی و اصول عرفان نظری. قم: مؤسسه امام خمینی.