

بررسی رابطه‌ی علی و معلولی و تحول مباحث آن در حکمت متعالیه

دکتر عبدالعلی شکر*

چکیده

در حکمت متعالیه با تحلیل اصل علیت بر مبنای اصالت و تشکیک وجود، این نکته روشن می‌شود که علیت و معلولیت مربوط به وجود بوده و ذاتی آن‌ها است. معنای این تحلیل آن است که معلولیت و علیت عین ذات و هستی آن‌ها است و معلول، حقیقتی جز وابستگی و ربط نسبت به علت خود ندارد. این دیدگاه موجب ایجاد تحول بنیادین در مباحث علیت نظیر ملاک نیازمندی معلول به علت، بقای نیاز معلول به علت، بطلان دور و تسلسل، مسأله‌ی جعل، قاعده‌ی الواحد، ربط حادث به قدیم و فاعل بالتسخیر خواهد شد. وحدت شخصی وجود نیز از این طریق قابل اثبات می‌گردد.

واژه‌های کلیدی: ۱- علت ۲- معلول ۳- وجود رابط و مستقل ۴- حکمت متعالیه

۱. مقدمه

دیدگاه‌های مختلف فلسفی و علمی گرچه برای پاسخ به یک یا چند سؤال طرح می‌شوند، لوازم و پی‌آمدهای دیگری نیز در پی خواهند داشت؛ تا جایی که بنا بر شواهد تاریخی، برخی نظریات، علاوه بر ایجاد دگرگونی در حوزه‌ی علمی یا فلسفی، سبب تحولات اجتماعی و اعتقادی نیز گردیده‌اند. به همین جهت، مطالعه و بررسی آثار و نتایج این نظریات اهمیت ویژه‌ای دارد.

مباحث و نظریاتی که صدرالمتألهین تحت تأثیر پیشینیان، در حوزه‌ی فلسفه وارد کرد، موجب تحولات قابل ملاحظه‌ای شد. در حکمت متعالیه، بر اساس مبانی جدید، بناهای نوینی ایجاد شد و در سایه‌ی آن، سؤالات دیرینه و متعددی پاسخ خود را یافتند. از جمله مباحثی که تأثیر دیدگاه وحدت وجودی عرفایی چون ابن‌عربی در آن مشهود است، تحلیل

* استادیار دانشگاه شیراز
e-mail: mo_alim2001@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۸۷/۱۰/۹

* استادیار دانشگاه شیراز

تاریخ دریافت: ۸۶/۱۰/۱۰

رابطه‌ی علی و معلولی است که نتایج شگرفی در حوزه‌ی فلسفه داشته است. بر اساس این تحلیل، که مبتنی بر اصالت وجود است، علیت و معلولیت عین حقیقت و هستی علت و معلول است و وجود معلول، عین ربط و وابستگی محض نسبت به وجود علت خود به شمار می‌رود.

۲. رابطه‌ی علیت

اصل علیت از مباحث کهن و محوری در فلسفه است و پیوسته مورد توجه فیلسوفان قرار گرفته و مسایل متعددی به واسطه‌ی آن اثبات یا ابطال شده است. پیرامون ابعاد این اصل، نقض و ابرام‌های فراوانی صورت گرفته است، تا جایی که عده‌ای به کلی در آن تردید کرده‌اند و هم‌چنین در میان کسانی که آن را پذیرفته‌اند، اختلاف نظر وجود دارد. رابطه‌ی میان علت و معلول خویش نیز از جمله مباحثی است که در خصوص آن، نظر واحدی در میان صاحب نظران وجود ندارد.

برخی نظریات، رابطه‌ی علت و معلول را صرف تقارن، هم‌زمانی و توالی امور و نتیجه‌ی عادت ذهنی دانسته‌اند که منشأ این عادت ذهنی، قوه‌ی خیال است (۲۲، ج ۵، صص: ۲۹۵-۳۰۵). در این دیدگاه علت از معلول به کلی متمایز است.

کسانی که بر مبنای اصالت ماهیت و تباین ذاتی موجودات، اصل علیت را پذیرفته‌اند، در واقع همین تمایز را تأیید می‌کنند؛ ماهیات، حصار نفوذناپذیری‌اند که هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند. ماهیت علت به کلی از ماهیت معلول جدا است و هیچ‌گونه وحدتی میان آن‌ها امکان‌پذیر نیست؛ زیرا ماهیات مَثَر کثرت‌اند و آن‌چه پیوند و وحدت میان اشیا برقرار می‌کند، وجود است. پس با اعتقاد به اصالت ماهیت و تباین ذاتی موجودات نمی‌توان سخن از رابطه‌ی میان علت و معلول به میان آورد.

این نگرش‌ها بیانگر بیگانگی و انفصال دایمی علت و معلول از یکدیگراند. علاوه بر این‌که، تفسیر علیت به شکل اضافه‌ی تعاقبی یا تقارنی به انکار اصل علیت منجر می‌شود؛ زیرا اضافه، واقعیت عینی ندارد و به فرض داشتن تحقق عینی، قایم به طرفین است و قبل از تحقق معلول محقق نیست و بعد از تحقق معلول نیز مستلزم گسستگی ذاتی معلول از علت است؛ ضمن این‌که تحقق خارجی اضافه، معلول بودن آن را در پی دارد و جهت ارتباط با علت خود مستلزم رابط است (۲۳، ج ۲، ص: ۳۷).

بنابراین با اثبات اصالت وجود و اشتراک معنوی مفهوم آن و پذیرش تشکیک در مراتب وجود، تنها راه صحیح در توجیه و تبیین رابطه‌ی معلول با علت خود، رابط و عین وابستگی دانستن معلول نسبت به علت است.^۱ انکار وجود رابط، به معنای گسیختگی رابطه‌ی میان

معلول و علت است. مطابق اصالت وجود، تنها وجود، صلاحیت علیت را دارد (۲۶، ج ۲، ص: ۳۸۰). معلول نیز جزو وجود نیست و در عین حال، با علت نیز یک چیز نیست؛ پس باید گفت خود وجود با علت مرتبط و این ارتباط، مقوم آن است (۲۶، ج ۱، ص: ۲۱۶). بر همین اساس، وجود به رابط و مستقل تقسیم می‌شود. به این معنی که معلول عین ربط و وابستگی به علت است و از شؤون و تجلی آن به شمار می‌رود.

۳. ملاک نیاز به علت

تعیین موضوع برای اصل علیت، که تحت عنوان ملاک نیازمندی معلول به علت در آثار حکمای اسلامی مطرح شده، به جهت ارتباط با مباحث خداشناسی مورد توجه خاص فلاسفه و حکمای اسلامی قرار گرفته است. نیاز ممکنات به علت، مورد اتفاق همه‌ی نحله‌های فلسفی و کلامی است و بسیاری، آن را در شمار امور بدیهی قرار داده‌اند (۲۶، ج ۱، ص: ۲۰۷)؛ زیرا ممکن‌الوجود که نسبت به وجود و عدم حالت تساوی دارد، یا وجودش از ناحیه‌ی غیر است که علت اوست و یا از ناحیه‌ی غیر نیست، که در این صورت واجب است (۴، ص: ۵۱). از طرف دیگر، موجودیت مطلق نیز نمی‌تواند مناط احتیاج به علت باشد؛ زیرا علت نهایی را نیز در بر می‌گیرد.

مسأله‌ی مورد بحث، قید خاصی است که موجب احتیاج معلول به علت است. در تعیین این قید خاص، سه قول در میان فلاسفه و متکلمان ابراز شده است. قول نخست، از آن برخی از متکلمان است که به جهت اعتقاد ویژه‌ی آنان در معنای قدرت، سبق عدم زمانی معلول را در قبال فاعل مختار لازم دانسته و قدمت را منحصر در ذات حق دیده‌اند و از این رو حدوث را به عنوان ملاک احتیاج معرفی کرده‌اند. در میان این دسته نیز اختلاف است. برخی حدوث را به تنهایی، عده‌ای جزو و گروهی شرط علت احتیاج می‌دانند. لازمه‌ی این قول به انحای مختلف آن، بی‌نیازی امور حادث پس از حدوث است. حتی برخی از متکلمان بر این باورند که پس از خلقت عالم، بقای آن مستلزم وجود خدا نیست، وجود بنا پس از فنای بنا را شاهد مدعای خود ذکر کرده‌اند (۳، ج ۳، ص: ۵۸).

حکما حدوث را به دلیل این که مستلزم دور و تقدم شیء بر نفس با چند واسطه است، رد می‌کنند. به اعتقاد آن‌ها حدوث وصف وجود مسبوق به عدم است، وجود معلول نیز متأخر از ایجاد علت است و آن نیز پس از وجوب و ایجاب علت قرار دارد؛ همه‌ی این‌ها به دنبال احتیاج معلول می‌آیند که مسبوق به امکان ذاتی است؛ زیرا اگر مسبوق به امکان ذاتی معلول نباشد، مسبوق به واجب یا ممتنع خواهد بود؛ وجوب و امتناع ملاک بی‌نیازی

هستند. بنابراین، از نظر حکما ملاک احتیاج معلول به علت نه حدوث بلکه امکان ذاتی آن‌ها است.

شیخ الرییس در بیان اثبات امکان ذاتی به عنوان ملاک حاجت شیء به علت، پس از تحلیل معنای فعل به وجود، عدم و وجود بعد از عدم، تنها وجود را در خور فعل فاعل می‌داند. این وجود که وجوب بالغیر دارد، دو قسم است: یا «وجوب بالغیر» صفت دایمی او است یا به طور موقت این صفت را دارد. در هر دو حالت «تعلق بالغیر» بر آن‌ها قابل حمل است که این محمول اولاً و بالذات بر آن‌که اعم است، یعنی واجب بالغیر دایم، حمل می‌شود و سپس بر اخص به واسطه‌ی اعم حمل می‌شود. ابن‌سینا از این تحلیل نتیجه می‌گیرد که این تعلق به سبب امر دیگری غیر از حدوث است و آن امکان ذاتی است. وقتی که امکان ذاتی ملاک احتیاج باشد، مشکل بقای معلول پس از ایجاد نیز حل می‌شود، چه وصف امکان همیشه با معلول است (۳، ج ۳، صص: ۵۹-۷۰). حکما دلایل دیگری نیز بر این مسأله اقامه کرده‌اند.

صدرالمتألهین منشأ حاجت را نه حدوث و نه امکان ذاتی نمی‌داند؛ زیرا امکان مبتنی بر اصالت ماهیت است. بنا بر اصالت وجود، ماهیت بدون وجود، تحقق نمی‌یابد بلکه پس از تحقق وجود، ماهیت بالعرض محقق می‌گردد. امکان که وصف ماهیت است، پس از تحقق بالعرض ماهیت انتزاع می‌شود. صفت که در مرتبه‌ی متأخر از موصوف خود است چگونه می‌تواند در مقام علت احتیاج که مقدم بر همه است بنشیند؟ این که امکان را قبل از احتیاج قرار داده‌اند، بر مبنای انفکاک ماهیت از وجود آن است که در مقام ذهن و با تأمل ذهنی صورت می‌گیرد و حال آن‌که در خارج وضعیت چنین نیست.

بدین ترتیب صدرالمتألهین با این بیان به بررسی نظر خود در این باره می‌پردازد. در نظر ایشان آن‌چه مناط احتیاج است، وجود ربطی و تعلق معلول است. حادث بودن به دلیل تأخر آن پس از احداث، و امکان ذاتی به دلیل ابتنا بر اصالت ماهیت نمی‌تواند سبب احتیاج معلول باشند و لذا از اشکالات مزبور مصون نیستند. اما صدرالمتألهین با تحلیلی که از امکان فقری ارائه می‌دهد، نه تنها در معرض چنین ایراداتی واقع نمی‌شود، بلکه تبیین روشن‌تری از مسأله به وجود می‌آورد. صدرالمتألهین در این خصوص می‌گوید: «و الحق ان منشأ الحاجه الی السبب لا هذا و لا ذاک بل منشأها کون وجود الشئی تعلقاً متقوماً بغیره مرتبطاً الیه» (۲۶، ج ۳، ص: ۲۵۳).

در جای دیگر چنین می‌نویسد: «فإذن تعلق الحادث بعلة إنما هو من حیث له وجود غیر مستقل القوام» (۲۷، ص: ۳۷).

به عبارت دقیق‌تر، وجود معلول چون عین ربط و تعلق است، عین حاجت است، نه سبب حاجت. عین وابستگی معلول، سه‌گانگی و فاصله‌ی حاجت، علت حاجت و مورد حاجت را از میان بر می‌دارد. این سه‌گانگی مربوط به عالم ذهن است، اما در خارج هر سه یک چیزند که همان حاجت و عین نیاز و وابستگی است.

۴. دوام فیض و نیاز دایم معلول

با این بیان مشکلاتی هم‌چون دور، تقدم شیء بر خود و نیز بقای معلول بدون علت به وجود نمی‌آیند. وجودی که عین ربط و وابستگی است، حتی برای یک لحظه بدون علت مستقل و حقیقی‌اش پایدار نیست، چنان‌که اراده بدون نفس تحقق ندارد. متکلمانی که با تمسک به مثال‌هایی هم‌چون بقای بنا پس از بنا و لباس بعد از خیاط، به عدم نیاز حادث پس از حدوث حکم کرده‌اند، به نحوه‌ی ارتباط ضروری معلول با علت خود بی‌توجه بوده‌اند. آنان قانون علیت را امری محسوس پنداشته‌اند، غافل از این‌که صرف رؤیت حسی بنا و لباس پس از سازندگان آن، موجب درک ارتباط ضروری علیت نیست. شیخ ال‌رییس این نکته را به خوبی گوشزد کرده است (۴، ص: ۱۶).^۲

وقتی که مناظ احتیاج به علت در وجودات، قصور ذاتی و رابط بودن آن‌ها نسبت به علت خود باشد، این تعلق ذاتی به علت در حال حدوث و بقا ملازم و همراه آن‌ها است؛ زیرا هویتی جز همین تعلق و وابستگی ندارند. در نتیجه انفکاک آن‌ها از علت مستحیل است، بلکه همیشه از ناحیه‌ی «فیاض علی‌الاطلاق» مستفیض هستند. صدرالمتألهین در این زمینه می‌گوید: «افتقار برای وجود تعلقی در تمام حالات حدوث، استمرار و بقا همیشگی است؛ بنابراین نیاز آن در حین بقا همانند حاجت آن در حین حدوث است» (۲۶، ج ۱، ص: ۲۱۹). از سوی دیگر، اقتضای ذات حق دوام فیض او است. نحله‌های کلامی و فلسفی و عرفانی انقطاع فیض و امساک را خلاف اقتضای ذات حق و اسما و صفات او می‌دانند. این فیض مستمر با آن وابستگی ذاتی معلول انطباق پیدا می‌کند؛ زیرا تعلق ذاتی و وابستگی دایمی معلول، جز با استمرار فیض که از ویژگی‌های فاعلیت الهی است، صدق نمی‌کند. اگر لحظه‌ای انقطاع فیض صورت گیرد، معلول دوامی نخواهد داشت. پس دوام معلول، نشان از دوام فیض الهی دارد.

۵. فاعل بالتسخیر

در فلسفه، فاعل به اقسام مختلفی از قبیل فاعل بالطبع، فاعل بالقسر، فاعل بالقصد، فاعل بالجبر، فاعل بالعنایه، فاعل بالرضا و فاعل بالتجلی تقسیم شده است. یکی از این

اقسام، فاعل بالتسخیر است که فلاسفه‌ی مسلمان، با توجه به دو فاعل که در طول یک‌دیگر مؤثرند، به اثبات رساندند (۲۳، ج ۲، ص: ۸۸). تبیین روشن این نوع فاعل زمانی است که با عنایت به تعلقی بودن معلول نسبت به علت خود، اذعان می‌شود، تمام فاعل‌ها نسبت به ذات حق و فاعل حقیقی، وابستگی وجودی دارند. بدین معنی که هر چند در میان موجودات وابسته، رابطه‌ی علی و معلولی وجود دارد، مانند آتش که ایجاد حرارت می‌کند، از آن‌جا که تنها یک وجود مستقل داریم و بقیه رابط و وابسته‌اند، آن فاعل‌ها یا علل نیز حقیقی نبوده، معلول علت حقیقی و مستقل‌اند و فاعلیت آن‌ها در نهایت به آن وجود مستقل و علت حقیقی منتهی می‌شود.

۶. تسلسل علل نامتناهی

به وضعیت سلسله‌ای از علل و معالیل، که حد یقف نداشته باشند، «تسلسل علل غیر متناهی» گفته می‌شود. ابطال چنین سلسله‌ای، از مسایل سابقه‌داری است که حتی در میان حکمای یونان نیز مطرح بوده و بر آن برهان اقامه شده است. از جمله ارسطو این مسأله را در مابعدالطبیعه مطرح کرده است (۸، ص: ۴۹).

اهمیت این مسأله در مباحث خداشناسی و اثبات واجب موجب شده است که حکما و هم‌چنین متکلمان اسلامی از دیرباز به آن توجه داشته باشند. از زمان فارابی براهین متعددی بر ابطال تسلسل اقامه شده است. صدرالمتهلین در ذیل مباحث علیت، حدود ده برهان در این زمینه نقل کرده است که بر اکثر آن‌ها نقد وارد شده است. تنها براهانی که صدرالمتهلین آن‌را «اسدالبراهین» می‌نامد (۲۶، ج ۲، ص: ۱۴۵)، برهان موسوم به طرف و وسط است که شیخ الرییس آن‌را در الهیات شفا اقامه کرده است (همان، ص: ۳۴۳).

در این برهان معلول با علتش و علتش با علتش فرض می‌شود که هر کدام ویژگی خاص خود را دارند. بدین ترتیب که در طرف نازل فقط معلول وجود دارد و در طرف مقابل آن تنها علت است و عنصر میانی آن‌ها، هم معلول و هم علت است، از دو جهت، یعنی علت بعد از خود و معلول قبل از خود است. هر چقدر بر عناصر این سلسله افزوده شود، حکم عنصر میانی را خواهد داشت. حال اگر سلسله به لحاظ عناصر آن نامتناهی فرض شود، مستلزم وجود وسط بدون طرف خواهد بود که چنین چیزی محال است.

این برهان همانند براهین دیگر، تسلسلی را ابطال می‌کند که اجزای آن سه شرط زیر را داشته باشند: ۱- موجودیت بالفعل؛ ۲- اجتماع در وجود؛ ۳- ترتب علی و معلولی.

۶. ۱. اقامه‌ی برهان بر امتناع تسلسل علل نامتناهی بر پایه‌ی وجود رابط

بر اساس رابط بودن وجود معلولات، برهان دیگری بر امتناع تسلسل علل نامتناهی اقامه

می‌شود که علاوه بر وضوح و سادگی، در معرض ایرادهایی که به سایر براهین وارد می‌شود، قرار نمی‌گیرد. این برهان از مبنای صدرالمآلهین استفاده می‌شود، اما در آثار او دیده نمی‌شود؛ بلکه شارحان او در برخی از آثار خود آورده‌اند. علامه‌ی طباطبایی این برهان را به این شکل تقریر می‌کند: «وجود معلول نسبت به علت خویش رابط است، به طوری که قوام او جز به آن علت نیست. علت نیز وجود مستقلی است که قوام معلول به او است. حال اگر علت این وجود معلولی، خود نیز معلول علت دیگری باشد و این روند تا بی‌نهایت ادامه یابد و به علت غیر معلول و مستقل غیر رابط منتهی نشود، هیچ‌کدام از اجزای سلسله، محقق نمی‌شود؛ زیرا تحقق وجود رابط بدون وجود مستقل محال است» (۱۶، ص: ۱۶۸؛ ۱۷، ص: ۸۹).

در براهین گذشته چون وجود معلول را جدای از علت به شمار می‌آوردند، فرض علت مستقل وجود داشت که می‌توانست معلول علت مستقل دیگری واقع شود و این سلسله تا بی‌نهایت قابل پیش‌روی بود. اما با فرض این‌که وجود معلول استقلالی ندارد، به سهولت دریافت می‌شود که سلسله نمی‌تواند بی‌انتهای باشد؛ زیرا تحقق رابط، مستلزم تحقق مستقل است. اگر سلسله‌ای از روابط بدون مستقل فرض شود، مستلزم تحقق رابط بدون مستقل است، خواه روابط متناهی باشند، خواه غیر متناهی.

با نظر دقیق‌تر می‌توان گفت که رابط و وابسته بودن معلولات، مستلزم تسلسل متناهی نیز نخواهد بود. زیرا اگر از علت تحقق رابط پرسش شود و در پاسخ وجود رابط دیگری ذکر گردد، پرسش به رابط دیگر منتقل نمی‌شود، بلکه همان سؤال اول به قوت خود باقی است. تسلسل زمانی وقتی صورت می‌گیرد که رابط دارای ذاتی مستقل باشد و بتواند به طور مستقل در پاسخ از علت رابط دیگر ذکر شود؛ اما فرض این است که وجود رابط عین فقر است و هیچ استقلالی ندارد تا در مقام پاسخ بنشیند. بنابراین، اولین پاسخ از علت تحقق رابط به منزله‌ی آخرین پاسخ است؛ پاسخی که جز با وجود مستقل صحت نخواهد داشت. بنابراین، زمینه برای ایجاد سلسله‌ی متناهی یا غیر متناهی باقی نمی‌ماند. حتی وجود سلسله‌ی دوری نیز منتفی است. به این دلیل که دور حداقل مستلزم دو طرف است؛ در حالی که وجود رابط، که یک معنای حرفی است، هرگز طرف واقع نمی‌شود. در تسلسل هم وضعیت به همین شکل است، یعنی در حقیقت دو طرف نیست تا میان آن‌ها واسطه فرض شود (۱۱، ج ۳، صص: ۱۳۲-۱۳۴).

۷. قاعده‌ی الواحد

این قاعده از امهات مسایل فلسفی است که سابقه‌ی آن به دوره‌ی یونان باستان باز

می‌گردد (۲، ج ۳، ص: ۱۶۴۸). برخی از حکمای اسلامی مفاد این قاعده را بدیهی دانسته‌اند (۳، ج ۳، ص: ۹۷) و علاوه بر این براهین متعددی نیز بر آن اقامه کرده‌اند (همان، ص: ۹۷).

برخی از متکلمان به شدت بر این قول تاخته و آن را منافی قدرت خداوند دانسته و قایلین آن را تکفیر کرده‌اند (۱۹؛ ۲۱، ج ۱، ص: ۴۶۶).

مهم‌ترین مسأله پس از طرح قاعده‌ی الواحد، چگونگی پیدایش کثرت در نظام هستی است. اگر هستی منحصر به یک مبدأ بسیط است و بر اساس این قاعده تنها یک چیز قابل صدور است، پس این همه نقش عجب بر در و دیوار وجود چگونه به او انتساب می‌یابد؟ حکما برای توجیه پیدایش کثرت‌ها در عرصه‌ی هستی قایل به صدور با واسطه‌ی موجودات شده‌اند. از نظر برخی از این بزرگان تنها صادر نخست بی‌واسطه از منشأ یگانه‌ی هستی حاصل آمده است. صادر نخست، که عقل اول نام دارد، بر اثر تعقل درباره‌ی واحد، عقل دوم را صادر می‌کند و بر اثر تعقل درباره‌ی خود، فلک اول را پدید می‌آورد. این سلسله تا عقل دهم و فلک قمر به همین ترتیب ادامه می‌یابد و سپس نفوس بشر و سایر عناصر مادی به وجود می‌آیند (۲۰، صص: ۵۸-۵۹).

سؤال اساسی دیگری که در این موضع رخ می‌نماید و در پرتو وجود رابط پاسخ روشنی می‌یابد، این است که آیا صادر نخست و معلول‌های بعد از آن در علیت خود نسبت به معالیشان دارای استقلال‌اند یا این که تنها مجرای فیض الهی به شمار می‌روند؟ مطابق تحلیل معلول و رابط دانستن وجود آن، مؤثر و علت حقیقی، تنها واحد و بسیط از تمام جهات است؛ اما علیت سایر موجودات مجازی است. از این‌جا تعارضی که میان این قاعده با توحید افعالی وجود دارد، از میان برداشته می‌شود. زیرا در توحید افعالی سایر امور، واسطه‌ی حقیقی نیستند و همه‌ی افعال به واحد حقیقی ختم می‌شوند، به طوری که مؤثری جز او نیست. مفاد قاعده‌ی الواحد این است که بیش از یک واحد از «بسیط الحقیقه» صادر نمی‌گردد و کثرت‌ها در یک صدور طولی پدید می‌آیند. این بیان با توحید مؤثر، قابل جمع است.

اگر تمام معلولات عین ربط به وجود مستقل باشند، دیگر مجالی برای استقلال عقول عشره باقی نمی‌ماند، بلکه بنا بر قول عرفا تنها فیض واحد منبسط از ذات حق صادر می‌شود. این واحد که به تعبیر حکمت متعالیه یک واحد تشکیکی است، شامل همه‌ی کثرت‌ها می‌گردد. این کثرت‌ها منتزع از مراتب همین واحد تشکیکی و عین تعلق به ذات یگانه‌اند.

عین ربط بودن به دلیل این که همه‌ی کثرت‌ها را بدون واسطه‌ی حقیقی، به ذات واحد و مستقل معلق می‌سازد، معنای صدور را نیز منقلب می‌کند. یعنی یک نوع استقلال وجودی را برای امر صادر شده به ارمغان می‌آورد. در حالی که وجودات رابط، از هرگونه استقلال بی‌بهره‌اند. به همین جهت، باید آن‌ها را «ظهورات» و «شؤونات» نامید و در این صورت شکل قاعده‌ی «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» به «الواحد لایظهر عنه الا الواحد» بازگشت می‌کند (۱۱، ج ۳، ص: ۴۲۸).

۸. برهان وحدت وجود بر پایه‌ی وجود رابط

وحدت وجود، از مباحث اساسی عرفان است که از زمان ابن‌عربی به شکل نظری مطرح شده و از طریق صدرالمتألهین به حوزه‌ی حکمت متعالیه راه یافت. این بحث پاره‌ای از مسایل فلسفی همانند مباحث علیت را دگرگون ساخت. وجود رابط یکی از گذرگاه‌هایی است که محصول سلوک حکمت متعالیه به سوی وحدت وجود است. در مقابل، بنیانگذار حکمت متعالیه در برهانی کردن این نظریه که محی‌الدین آن را محل حیرت می‌داند، همت گماشت. به نظر شیخ اکبر، رابطه‌ی جهان با خدا محل حیرت «هو لا هو» است (۵، ج ۲، ص: ۱۴۴)؛ زیرا حق از حیث وجود، عین موجودات است (۶، ص: ۳۰۸). حکیم متأله پس از اثبات عدم‌ناپذیری حقیقت وجود و حقیقت اطلاقی ذات واجب الوجود، کثرت موجودات را به «تجلیات» و «شؤونات» آن باز می‌گرداند و در جهت استحکام پایه‌های آن، به اقامه‌ی برهان دست می‌زند.

قبل از بیان برهان صدرالمتألهین بر وحدت وجود، لازم است اقوال گوناگون پیرامون وحدت و کثرت بررسی شود تا دیدگاه صاحب حکمت متعالیه و متعلق برهان وی روشن گردد.

۸.۱. اقوال مختلف در تفسیر وحدت و کثرت

۸.۱.۱. کثرت وجود و موجود: طبق این قول ذات واجب الوجود در میان موجودات متکثر قرار دارد. حکیم سبزواری اکثریت مردم را بر این اعتقاد می‌داند. این گروه، کلمه‌ی توحید را تنها بر زبان جاری ساخته و اجمالاً به آن اذعان دارند (۲۶، ج ۱، ص: ۷۱).

۸.۱.۲. وحدت وجود و موجود: مقصود از چنین وحدتی که برخی از صوفیه ابراز کرده‌اند، این است که تنها ذات حق وجود دارد و مابقی صرف وهم و خیال‌اند. این قول، منافی عقل صریح و ظواهر حسی و مخالف قواعد شرعی و نظام بندگی دانسته شده است (۱۳، ص: ۳۸).

۸. ۱. ۳. **وحدت وجود و کثرت موجود:** این قول منسوب به ذوق تأله است و به معنای این است که ذات واجب الوجود واحد است و سایر ممکنات متکثراند؛ زیرا وجود که مساوق وحدت است، تنها از آن ذات واجب الوجود است و ماهیات امکانی تنها انتساب به او دارند.

۸. ۱. ۴. **وحدت وجود و موجود:** تفاوت این قول با قول دوم در این است که در این جا وجود کثرت به کلی نفی نمی‌شود. امور متکثر، از نظر قایلان این قول، صرف خیال و وهم نیستند.

این قسم که مورد نظر صدرالمتألهین نیز می‌باشد (۲۶، ج ۲، ص: ۳۰۰)، به دو شکل بیان می‌شود: شکل نخست همان وحدت تشکیکی است. طبق این بیان کثرات مربوط به مراتب وجود هستند و همه‌ی مراتب وجودی از سنخ واحدند. برای روشن شدن این نحوه از وحدت، به مراتب شدید و ضعیف نور مثال می‌زنند.

شکل دیگر قول چهارم، همان وحدت شخصی است که وجود را تنها از آن یک حقیقت می‌داند و کثرت‌ها را تجلیات و پرتوهای آن به شمار می‌آورد. وحدت وجود به این معنا، همانند شخصی است که در مقابل چند آینه نشسته و در زوایای مختلف ظهور نموده است (۱۳، ص: ۳۹).

در مکتب ابن عربی مقصود شکل اخیر است. ایشان وجود را منحصر در حق می‌دانند؛ بلکه حق، خود وجود است و اعیان به او ظاهر شده‌اند، وجود عالم عین او است (۵، ج ۲، ص: ۵۴۰؛ ج ۴، ص: ۸۹ و ج ۱، صص: ۴۰۶-۴۷۵).

وحدت شخصی از طریق وحدت تشکیکی و با ترقیق کثرت‌ها و مجازی دانستن آن‌ها حاصل می‌شود و در آن صورت، تشکیک در ظهور خواهد بود (۱۲، ص: ۲۲۰).

۸. ۲. **تقریر برهان صدرالمتألهین بر وحدت وجود**

مطابق برهان صدیقین، تنها ذات واجب الوجود علت حقیقی است. این علیت وصف زاید بر ذات حق نیست، بلکه عین ذات او است؛ چنان‌که معلولیت نیز عین ذات معلول است؛ زیرا اگر معلولیت و علیت عین ذات آن‌ها نباشد، این وصف برای آن‌ها عرضی خواهد شد و دیگر معلول در ذات خود نیازی به علت نخواهد داشت؛ هم‌چنین وصف علیت برای علت عرضی است و در مقام ذات علت نخواهد بود. تمام این‌ها خلاف فرض است. بدین‌سان، معالیل و «ما سوی الله» هیچ‌گونه هویت استقلالی ندارند، بلکه عین تعلق و وابستگی به علت حقیقی خواهند بود. از طرف دیگر، تنها ذات خداوند علت حقیقی است و مابقی تنها تجلی و ظهور ذات حق به شمار می‌روند که بسیط الحقیقه است. تجلی و ظهور نیز جز وجه^۳ او نیست (۲۶، ج ۲، صص: ۲۹۹-۳۰۰). در نتیجه، همه چیز در ذات یگانه‌ی حق

منطوقی است و وجود، جز بر ذات واجب الوجود اطلاق نمی‌گردد؛ ذاتی که از فرط کمال و نورانیت پرتو افشانی کرده و شعاع‌های بی‌شماری از آن ساطع گردیده است.

۹. متعلق جعل

گرچه صدرالمتهلین در مبحث جعل، قدمت آن را به قدمای مشأ می‌رساند (۲۶، ج ۱، ص: ۴۰۳)، این بحث به طور رسمی از زمان شیخ اشراق آغاز شده است. این مسأله با اصالت وجود قرابت دارد، اما بدیل آن نیست.

تفاوت این دو مبحث این است که اصالت وجود شامل واجب و ممکن می‌شود، اما متعلق جعل تنها ممکنات را در برمی‌گیرد؛ به عبارت دیگر، مسأله‌ی جعل پس از اثبات واجب الوجود و پذیرش اصل علیت مطرح می‌شود، در حالی که اصالت وجود ربطی به بحث علیت ندارد و حتی منکران واجب الوجود نیز به آن می‌پردازند.

تفاوت دیگر آن‌ها این است که در بحث اصالت وجود دو قول وجود دارد: یکی اصالت وجود و دیگری اصالت ماهیت، اما در بحث جعل ما با سه نظریه مواجه‌ایم؛ گروهی متعلق جعل را وجود و دسته‌ی دیگر ماهیت را مجعول می‌دانند و نظریه‌ی سوم اتصاف ماهیت به وجود را مورد جعل دانسته است.

شیخ اشراق (۱۵، ج ۱، ص: ۳۰۱ و ج ۲، ص: ۱۸۶) و میرداماد (۲۹، ص: ۵۶)، به دلیل گرایش به اصالت ماهیت، متعلق جعل را وجود ندانسته‌اند، بلکه ماهیت را صادر از جاعل می‌دانند. فخررازی نیز بر همین قول است (۲۱، ج ۱، ص: ۴۹۴).

صدرالمتهلین حکمای متقدم مشایی را قایل به مجعولیت وجود و متأخران را از آن‌ها معتقد به مجعولیت ماهیت می‌داند (۲۶، ج ۱، ص: ۴۰۳). وی با رد اقوال مختلف در خصوص مجعولیت ماهیت و اتصاف آن به وجود، با دلایل متعددی به اثبات مدعای خود پرداخته است (۲۸، صص: ۳۷-۴۳).

۹.۱. اثبات مجعولیت وجود بر اساس رابط بودن وجود مجعول

شیئی که مجعول واقع می‌شود، باید عین ربط به جاعل خود باشد و گرنه مناسبت و سنخیت میان آن‌ها از بین می‌رود و اصل بحث منتفی می‌شود. بنابراین، ملاک معلولیت و مجعولیت عین ربط بودن معلول و مجعول به علت و جاعل است (۱، ص: ۱۱۱). حال باید دید فلسفه‌ی واجد این شرط است یا عرفان. ماهیت بنا بر اتفاق نظر حکما، به لحاظ ذات خود و سوای از وجودی که عارض آن شده است، هیچ حکمی ندارد؛ نه موجود است و نه غیر موجود؛ نه واحد است و نه کثیر؛ هم‌چنین، نه رابط است و نه مستقل؛ هیچ‌کدام از این احکام اقتضای ذات ماهیت نیست، بلکه همه‌ی این احکام به تبع وجود برای ماهیت ثابت

می‌شود. اما وجود می‌تواند عین ربط و تعلق به علت و جاعل خود باشد. با توجه به این مقدمه می‌توان در قالب قیاس شکل دوم، عدم مجعولیت ماهیت را اثبات کرد: هر مجعول بالذاتی عین ربط به جاعل است هیچ ماهیتی عین ربط به جاعل نیست. پس مجعول بالذات ماهیت نیست.

اما این استدلال، تنها مجعولیت ماهیت را نفی می‌کند و مجعولیت بالذات وجود را اثبات نمی‌کند؛ چون رقیب دیگری هنوز در میدان حضور دارد و آن قول به اتصاف است. اثبات مجعولیت وجود منوط به نفی مجعولیت اتصاف نیز است. در گام بعدی گفته می‌شود که اتصاف، نسبت میان ماهیت و وجود است؛ پس یک امر اعتباری است، و حال آن که مجعول بالذات یک امر حقیقی است. پس در یک قیاس دیگر گفته می‌شود که: اتصاف ماهیت به وجود اعتباری است مجعول بالذات اعتباری نیست. در نتیجه: اتصاف ماهیت به وجود، مجعول بالذات نیست.

پس با نفی مجعولیت ماهیت و اتصاف، متعلق جعل یعنی وجود، به اثبات می‌رسد. صدرالمتألهین در *المشاعر*، در قالب قیاس استثنایی و با ملاک عین‌الربط بودن مجعول، به نفی مجعولیت ماهیت استدلال می‌کند: «لو كانت الماهیه بحسب جوهرها مفتقره الی الجاعل ... لا یمكن تصورها بدونها، و لیس كذلك» (۲۸، ص: ۳۷).

اگر ماهیت مجعول باشد، پس باید بدون جاعل تصور نشود؛ زیرا ملاک مجعولیت عین‌الربط بودن است و معنای عین‌الربط بودن همین است که بدون علت و جاعل خود امکان تصور آن نیست؛ در حالی که ماهیت بدون لحاظ جاعل و علت قابل تصور است؛ زیرا ماهیت به لحاظ ذاتش چیزی جز خودش نیست.

۲.۹. نفی مجعولیت ماهیت از طریق تحلیل معنای جعل

جاعل و مجعول باید بالذات باشند تا محذور تسلسل پدید نیاید، هم‌چنین جاعل بالذات باید غنی محض و مجعول بالذات فقیر محض باشد؛ زیرا اگر جاعل بالذات غنی محض نباشد، در ذات آن غنا نخواهد بود و در نتیجه به غنی محتاج می‌شود و اگر مجعول بالذات فقیر محض نباشد، به لحاظ ذات خود بی‌نیاز از جاعل خواهد بود (۱۰، ج ۵، ص: ۴۳۶) و این خلاف فرض است. پس همان‌طور که قبلاً گذشت، مجعول باید عین ربط به جاعل باشد. حال اگر ماهیت عین ربط و فقر به جاعل باشد، این فقر، فقر وجودی نیست، بلکه فقر ماهوی است. فقر ماهوی تحت مقوله‌ی اضافه است؛ زیرا میان مجعول بالذات و جاعل بالذات ارتباط معنوی بر قرار است (۲۸، ص: ۴۲) و یکی مستلزم دیگری است. در این صورت، تمام ماهیات جوهری و عرضی در مقوله‌ی عرضی اضافه مندرج خواهند بود و لذا جوهری نخواهیم داشت و ماهیات عرضی بدون موضوع باقی می‌مانند که محال است.

صدرالمتألهین این برهان را چنین تقریر کرده است: «لو تحققت الجاعلیه و المجعولیه بین الماهیات، لزم أن تكون ماهیه کل ممکن من مقوله المضاف و واقعه تحت جنسه و اللازم باطل بالضرورة» (۲۸، ص: ۴۱-۴۲).

۱۰. ربط حادث به قدیم

این مسأله و نیز ربط متغیر به ثابت^۵ از جمله دشواری‌هایی است که از دیرباز دامن‌گیر دستگاه‌های مختلف فلسفی بوده است. پذیرش اصل علیت و سنخیت آن این قاعده را شکل می‌دهد که علت متغیر، متغیر است، چنان‌که علت حادث، حادث است. این قاعده به ضمیمه‌ی قاعده‌ی «الواحد»، مقدمات مشکل ربط حادث به قدیم و متغیر به ثابت را فراهم می‌کنند. مطابق اصل علیت، میان اشیای عالم رابطه‌ی علیت برقرار بوده و در نهایت به یک علت حقیقی منتهی می‌شوند. اشیای حادث و متغیری که در عرصه‌ی هستی ظهور یافته و هر لحظه نو می‌شوند، نشان از علتی دارند که هم سنخ آن‌ها است و آن‌ها نیز خود معلول چنین علت‌هایی خواهند بود تا به ثابتات و مجردات می‌رسند. این‌جا محل بروز اشکال است؛ چرا که از نحوه‌ی پیدایش امور حادث و متغیر از علل قدیم و ثابت پرسش می‌شود و سرانجام قاعده‌ی «الواحد» بر دشواری مسأله افزوده و این سؤال را تقویت می‌کند که چگونه حوادث متکثر به واحد مطلق استناد می‌یابند؟

صدرالمتألهین در تقریر اشکال می‌نویسد: «اگر وجود هر متعددی مسبوق به متجدد دیگری باشد که علت آن تجدد است، سخن در علت تجدد علت آن و نیز علت علت آن از سر گرفته می‌شود و این امر یا منتهی به تسلسل یا دور و یا به تغیر در ذات اول منجر می‌گردد» (۲۶، ج ۳، ص: ۶۸). این امر موجب حیرت صاحب‌نظران شده و آنان را وادار به چاره‌جویی کرده است.

۱.۱۰. مبنای حکما و متکلمان در حل مسأله

۱.۱۰.۱. متکلمان: برخی از متکلمان، هم‌چون اشاعره، اصل علیت را انکار کرده‌اند و برای پرهیز از اشکالات متعددی که متوجه آنان می‌شود، به نظریه‌ی عادت گرویده‌اند (۲۱، ج ۱، ص: ۶۲۲). با این مبنا، اشکال مورد بحث که زاییده‌ی اصل علیت و فروغ آن است، متوجه آنان نمی‌شود.

گروه دیگری از متکلمان با رد قاعده‌ی «وجوب وجود معلول عند وجود علت‌ه التامه» و ملازم دانستن آن با موجوبیت خداوند، از طریق قول به حدوث زمانی عالم، اراده و اختیار خداوند را به عنوان رابط میان جهان حادث و صانع قدیم به اثبات رسانده‌اند (۱۸، ص: ۱۷).

صدرالمتألهین، به تفصیل، رأی این گروه را مطرح و سپس به نقد آن پرداخته است (۲۶، ج ۲، صص: ۱۳۱-۱۳۷).

مهم‌ترین اشکال این نظریه تخصیص قاعده‌ی عقلی معیت معلول با علت تامه‌ی خود و استلزام دور بر اساس قول به فاعل مختار بودن خداوند است؛ زیرا مطابق این نظریه، اختیار خداوند از راه حدوث به اثبات می‌رسد که خود مصحح اثبات حدوث زمانی عالم است. اراده‌ای که رابط میان حادث و قدیم است، خودش یا حادث است یا قدیم. اگر اراده‌ی قدیم باشد، مراد نمی‌تواند حادث باشد و در صورت حادث بودن، تسلسل لازم می‌آید. در نتیجه، نظریه‌ی متکلمان نیز از عهده‌ی پاسخ‌گویی به مشکل طرح شده بر نمی‌آید.

۱۰. ۱. ۲. نظریه‌ی مشهور حکمای مشایی در حل مسأله‌ی ربط حادث به قدیم:

حرکت دوری و دایمی فلک راه‌حلی است که حکمای مشایی در این باره عنوان کرده‌اند (۹، ص: ۶۴۴). ابن‌سینا به منظور اثبات «عقول مجرد»، از حرکت افلاک بهره جسته و معتقد است که حرکت نفوس فلکی ارادی بوده و به قصد تشبه به مافوق خود در حرکت‌اند؛ و چون وجودات مافوق، «دایم‌الفیض» اند، حرکت این افلاک نیز دایمی خواهد بود (۳، ج ۳، ص: ۱۱۷). این حرکت دایمی و دوری، دارای دو چهره است: یکی چهره‌ی ثابت، که ناظر به «حرکت توسطیه» است و دیگری چهره‌ی متغیر، که مربوط به «حرکت قطعیه» است. چهره‌ی ثابت آن، مرتبط به ثابت و قدیم و چهره‌ی متغیر آن، مرتبط با حوادث است. بنابراین، از نظر ایشان به سبب حرکت اشکال مرتفع می‌شود (۴، ص: ۲۶۷). ابن‌سینا در جایی دیگر، طبیعت معروض قرب و بعد را رابط میان ثابت و سیال می‌داند (همان، ص: ۴۰۳).

۱۰. ۱. ۳. راه‌حل صدرالمتألهین در مسأله‌ی ربط حادث به قدیم: به اعتقاد

صدرالمتألهین پاسخ نهایی این اشکال از طریق حدوث ذاتی عالم و حرکت در جوهر میسر است. بر این اساس، سراسر عالم طبیعت یک هویت اتصالی و «متصرم» دارد و تجدد در متن آن است. این طبیعت، قطع نظر از حرکت هویتی ندارد. جاعل به جعل بسیط، وجودی را جعل می‌کند که سیلان ذاتی او است (۲۶، ج ۳، ص: ۶۸؛ ۲۷، صص: ۲۱ و ۲۲؛ ۲۸، صص: ۹۸-۱۰۱). اعتقاد صدرالمتألهین بر این است که هر چیزی از نوعی ثبات و فعلیت برخوردار است که مصحح افاضه‌ی جاعل است (۲۶، ج ۳، ص: ۶۸). حرکت نیز یک جهت ثبوت دارد، که همان متغیر بودن او است؛ آن‌چه منسوب به علت است، همین جهت ثبوت حرکت است (۲۴، ج ۱، ص: ۳۱۷).

هر شخص جوهری و طبیعت جسمانی دو روی دارد: یکی حقیقت وجودی که چهره‌ی ثابت آن است و دیگری حیثیت تجدد و تغیر. چهره‌ی ثابت، مصحح ربط آن‌ها به قدیم و ثابت است و چهره‌ی متغیر آن‌ها با حوادث ارتباط می‌یابد.

برخی از شارحان حکمت صدرایی نیز حرکت جوهریه و تشکیک در وجود را در حل معضل ربط حادث به قدیم وافی به مقصود می‌دانند و معتقدند فیضی که از فایض افاضه می‌شود یک حقیقت واحد و دارای مراتب است؛ مرتبه‌ی عالی آن ثابت و مجرد، و مرتبه‌ی دانی آن متغیر و مادی است و هر دو با یک جعل ایجاد شده‌اند. این مشکل زمانی پدید می‌آید که سیلان، ذاتی متغیر نباشد (۱۱، ج ۵، صص: ۴۷۶-۴۷۷).

۲.۱۰. نقد و بررسی کلام صدر المتألهین

مطابق بیان ایشان، تجدد و سیلان یا تمام هویت شیء را تشکیل می‌دهد، یا لازمه‌ی ذاتی آن است. اگر تجدد تمام هویت شیء باشد، به علت مباشر نیاز است. سراسر عالم طبیعت، عین سیلان و تجدد است و علت مباشر آن، خواه طبیعت شیء، خواه چیز دیگر، مطابق اصل سنخیت باید متجدد باشد. اگر تجدد لازمه‌ی ذاتی شیء باشد، ذات و لازمه‌ی آن یک چیز است که هم ثابت دارد و هم تجدد، یا دو چیز است که یکی ثابت و دیگری متجدد است؟ حالت اول، مستلزم اجتماع نقیضین یا اجتماع ضدین است؛ به اعتبار «ثابت و لاثابت» بودن اجتماع نقیضین، و به اعتبار «ثابت و متغیر» بودن اجتماع ضدین است. مهم‌تر این که چگونه لزوم ذاتی میان دو نقیض یا دو ضد، قابل توجیه است؟ حال اگر دو چیز فرض شود که یکی ثابت و دیگری متجدد باشد، سؤال نخست دوباره بازگشت می‌نماید که چگونه تجدد لازمه‌ی یک امر ثابت شده است؟

به دیگر سخن، چیزی که به جعل بسیط جعل می‌شود، امر وجودی و بسیط است؛ زیرا ماهیت اعتباری است و وجود هم دارای مراتب است. یکی از این مراتب نحوه‌ی وجود حرکت است. جاعل این امر وجودی و بسیط که عین تجدد است، چگونه می‌تواند ثابت باشد؟ اگر تجدد لازمه‌ی طبیعت شیء باشد، مشکلی را حل نمی‌کند؛ زیرا طبیعت شیء و لازمه‌ی آن به دلیل اعتباری بودن ماهیت، امر وجودی خواهد بود. در وجود هیچ ترکیب اجزایی قابل فرض نیست و تنها بر اساس تشکیک وجود می‌توان آن را دارای مراتب دانست. طبیعت شیء و لازم آن یا در یک مرتبه از مراتب تشکیکی وجود قرار دارند یا در دو مرتبه. اگر در یک مرتبه باشند، پس یک امر بسیط بیش نیست و اگر در دو مرتبه باشند، مرتبه‌ی عالی علت مرتبه‌ی اسفل خواهد بود. چنانچه حرکت را در مرتبه‌ی اسفل قرار دهیم، علت مباشر آن، که در مرتبه‌ی عالی قرار دارد، باید متحرک باشد. حرکت در هر مرتبه باشد،

بسیط و عین وجود است و در عین حال، عین تجدد است، پس علت آن باید متغیر باشد. مگر این که اصل علیت و سنخیت آن و نیز اصالت و بساطت وجود را انکار کنیم.

۱۰.۳. وجود رابط و ربط حادث به قدیم

پیچیدگی ربط حادث به قدیم و هم‌چنین ربط متغیر به ثابت، ممکن است ناشی از عدم تحلیل صحیح رابطه‌ی علیت باشد. اگر رابطه‌ی معلول با علت خود به نحوی باشد که بتواند مستقل از علت خود باشد، آن‌گاه باید در پی یافتن محل اتصال و نقطه‌ی ارتباط آن با علتش باشیم و در توجیه آن درمانده شویم.

با تحلیلی که صدرالمآلهین از علیت و نحوه‌ی ارتباط معلول با علت حقیقی خویش ارائه می‌دهد (۲۶، ج ۱، ص: ۳۲۹ و ج ۲، ص: ۳۰۰)، هرگز معلول دارای هویتی مستقل از علت خویش نخواهد بود؛ بلکه عین تعلق به آن است. جست‌وجوی رابط، زمانی موضوعیت می‌یابد که معلول جدای از علت، هویت و استقلال داشته باشد. وجود حوادث و حرکات و متغیرات و هم‌چنین مجردات، جمله‌ی جز ربط به ذات حق حقیقی ندارند. سخن از رابط گفتن در خصوص این موجودات بی‌معنا است؛ چون خود عین ربطاند. این‌جا سخن از تشأن و تجلی است که عین اتصال به ذی شأن و متجلی است و به همین خاطر از نحوه‌ی ارتباط آن‌ها پرسش نمی‌شود.

این تحلیل در پاسخ به مشکل ربط حادث به قدیم و یا ربط متغیر به ثابت ارائه نمی‌شود، بلکه زمینه‌ی پیدایش آن را از میان بر می‌دارد.

۱۱. نتیجه

ارجاع رابطه‌ی علی و معلولی به رابطه‌ی میان وجود مستقل و وجود رابط مستلزم دگرگونی اساسی در مباحثی است که در ذیل آن مطرح می‌شود. بر این اساس، رابطه‌ی میان علت و معلول، نه صرف تقارن و توالی و نه بیگانگی آن دو، بلکه عین وابستگی معلول به علت حقیقی و مستقل است. با این بیان، مباحث مهم و متعددی در فلسفه متحول می‌گردد. در خصوص ملاک نیازمندی معلول به علت، حدوث و یا امکان ذاتی نمی‌تواند ملاک موجهی برای نیازمندی معلول به علت باشد، بلکه ملاک صحیح، امکان فقری و عین ربط بودن او نسبت به علت خویش است و چون این وابستگی و نیاز، دایمی است، دوام فیض الهی نیز تبیین می‌گردد.

هم‌چنین بطلان تسلسل علل نامتناهی، برهان دیگری پیدا می‌کند؛ زیرا تمام معلول‌ها در نهایت به یک وجود مستقل وابستگی پیدا می‌کنند. در پرتو یگانگی علت مستقل و حقیقی، قاعده‌ی «الواحد» و نیز مسأله‌ی وحدت وجود اتقان بیشتری می‌یابد. مسأله‌ی

جعل نیز شکل دیگری یافته و تنها وجود است که متعلق جعل واقع شده و اصالت از ماهیت سلب می‌شود. ربط حادث به قدیم نیز که از مباحث جنجالی و دیرینه در فلسفه است، به گونه‌ای تبیین می‌شود که به حلقه‌ی رابط و واسطه‌ی میان حادث و قدیم و نیز میان متغیر و ثابت، نیازی نخواهد بود؛ زیرا رابط، میان دو امر مستقل فرض می‌شود؛ اما وقتی به جز وجود مستقل و علت حقیقی، بقیه‌ی موجودات عین تعلق باشند، هویت استقلالی از آنان سلب شده و دیگر به رابط نیازی نیست؛ زیرا خود، عین ربط هستند.

یادداشت‌ها

۱- «وجود رابط» در مقابل «وجود محمولی» و «فی نفسه» قرار دارد؛ بدین معنی که از هیچ نفسیتی برخوردار نیست و حقیقتی جز «فی غیره» بودن ندارد. وجود رابط با وجود رابطی متفاوت است، زیرا وجود رابطی دارای وجود فی نفسه است که این نفسیت همانند اعراض، برای غیر متحقق است.

بر اساس اصالت و تشکیک وجود، علیت و معلولیت مربوط به وجود علت و معلول است، به طوری که معلولیت و علیت، تمام هستی و حقیقت آن‌ها را تشکیل می‌دهد. پس وجود معلول عین تعلق و ربط به علت خویش است و تمام موجودات ممکن، تعلقات و روابط نسبت به ذات حق می‌باشند (۲۶، ج ۱، ص: ۸۰).

۲- و اما الحس فلا یؤدی الّا الی الموافاه (همان).

۳- کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذو الجلال و الاکرام (الرحمن/۲۶-۲۷). لا اله الا هو کل شیء هالک الا وجهه (قصص/۸۸).

۴- مثل انسلاب کونها مرتبطه و ذات مجعول به مشترطه (۱۴، ج ۲، ص: ۲۲۰).

۵- ربط حادث به قدیم و ربط متغیر به ثابت از جهاتی با هم اختلاف دارند و دو مسأله‌ی مستقل فلسفی به شمار می‌روند. ربط حادث به قدیم از فروع مبحث حدوث و قدم و قوه و فعل است، اما ربط متغیر به ثابت از فروع بحث علیت است؛ گرچه مسأله‌ی نخست نیز بی‌ارتباط با علیت نیست، چنان که شیخ ال‌رییس آن‌را در مباحث علیت مطرح ساخته است (۴، ص: ۴۰۲). تفاوت دیگر این‌که در بحث ربط حادث به قدیم برخلاف ربط متغیر به ثابت سخن از تغییر نیست؛ بلکه ممکن است امر حادث متغیر نباشد (۲۵، ج ۳، ص: ۱۸).

منابع

* قرآن کریم

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۷۶)، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
۲. ابن‌رشد، محمد بن احمد، (۱۳۸۰)، *تفسیر مابعدالطبیعه‌ی ارسطو*، تهران: انتشارات حکمت.
۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۹۹۲م)، *الاشارات و التنبیهاث*، به کوشش سلیمان دنیا، بیروت: مؤسسه‌ی النعمان للطباعه و النشر.
۴. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۶)، *الشفاء (الالهیات)*، به کوشش حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
۵. ابن‌عربی، محی‌الدین، (۱۹۹۸م)، *الفتوحات المکیه فی معرفه الاسرار المالکیه و الملکیه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. ابن‌عربی، محی‌الدین، (۱۳۷۷)، *فصوص الحکم با شرح خوارزمی*، به کوشش حسن زاده‌ی آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
۷. ابن‌عربی، محی‌الدین، (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، تعلیقات: ابوالعلا عقیفی، تهران: انتشارات الزهرا.
۸. ارسطو، (۱۳۷۹)، *مابعدالطبیعه*، ترجمه‌ی شرف‌الدین خراسانی، تهران: انتشارات حکمت.
۹. بهمنیار بن مرزبان، (۱۳۴۹)، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق: مرتضی مطهری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، *رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه*، به کوشش حمید پارسانیا، قم: مرکز نشر اسرا.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۶)، *رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه*، به کوشش حمید پارسانیا، قم: مرکز نشر اسرا.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، *تحریر تمهید القواعد*، تهران: انتشارات الزهرا.

بررسی رابطه‌ی علی و معلولی و تحول مباحث آن در حکمت متعالیه ۷۷

۱۳. حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۷۷)، *یازده رساله‌ی فارسی، تهران: پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*.
۱۴. سبزواری، ملاهادی، (۱۴۱۶ق)، *شرح المنظومه (قسم الحکمه)*، به کوشش حسن‌زاده آملی و مسعود طالبی، قم: نشر ناب.
۱۵. شیخ اشراق، (۱۳۸۰)، *مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق*، به کوشش هانری کربن، سید حسین نصر و نجف‌قلی حبیبی، تهران: پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۶۲)، *نهایه الحکمه*، به اشراف میرزا عبدالله نورانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه مدرسین بقم المشرف.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۶۴)، *بدایه الحکمه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه مدرسین بقم المشرفه.
۱۸. علامه‌ی حلی، (۱۳۶۷)، *کتاب النافع یوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر*، قم: کتابفروشی علامه.
۱۹. غزالی، ابوحامد امام محمد، (۱۳۲۱)، *تهافت الفلاسفه*، تحقیق سلیمان دنیا، مصر: دارالمعارف.
۲۰. فارابی، ابونصر، (۱۹۹۱م)، *آراء اهل المدینه الفاضله*، تحقیق دکتر البیر نصری نادر، بیروت: دارالمشرق.
۲۱. فخررازی، (۱۹۶۶م)، *المباحث المشرقیه*، تهران: مکتبه اسدی.
۲۲. کاپلستون، فردریک، (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه (فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم)*، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم، تهران: انتشارات سروش.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۶۶)، *آموزش فلسفه*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹)، *حرکت و زمان در فلسفه‌ی اسلامی*، تهران: انتشارات حکمت.
۲۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۵)، *حرکت و زمان در فلسفه‌ی اسلامی*، تهران: انتشارات حکمت.
۲۶. ملاصدرا، (۱۹۸۱-۱۹۹۰م)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۷۸ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۲۷. ملاصدرا، (۱۳۷۸)، *حدوث العالم، به کوشش سیدحسین موسویان و سیدمحمد خامنه‌ای*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۲۸. ملاصدرا، (۱۳۶۳)، *المشاعر، به اهتمام هنری کرین*، تهران: کتابخانه طهوری.

۲۹. میرداماد، (۱۳۷۴)، *القبسات، به اهتمام مهدی محقق*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.