

ادله اثبات علیت تحلیلی

زهیر بلندقامت پور / دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام zbolandghamat@yahoo.com

marifat@qabas.net

غلامرضا فیاضی / استاد فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

پذیرش: ۹۶/۱/۲۸

دریافت: ۹۵/۶/۱۸

چکیده

علیت را می‌توان به علیت خارجی و تحلیلی تقسیم کرد. در علیت خارجی، علت و معلول وجود منحاز و جداگانه‌ای از یکدیگر دارند؛ اما در علیت تحلیلی علت و معلول وجود جداگانه‌ای از یکدیگر ندارند؛ اعم از اینکه هر دو به وجود واحد بسیط موجود باشند و یا اینکه از معانی عدمی باشند. در کلمات فلاسفه به تقسیم علیت به خارجی و تحلیلی تصریح نشده است؛ اما مسائلی در فلسفه ایشان وجود دارد که جز با قبول علیت تحلیلی توجیه پذیر نیست. این مسائل را می‌توان دلیل بر قبول ارتکازی علیت تحلیلی توسط فلاسفه اسلامی دانست. شاید مهم‌ترین دلیل بر اثبات علیت تحلیلی، جریان برهان لم در قیاس اقتراعی حملی است. در برهان لم، حد وسط علت ثبوت‌الاکبر للاصغر است؛ با اینکه در قیاس اقتراعی حملی همه حدود برهان به وجود واحد موجود شده‌اند. این مقاله به بررسی این دلیل و دیگر ادله اثبات علیت تحلیلی می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: علیت، علیت خارجی، علیت تحلیلی، معنا، برهان لم.

مقدمه

یکی از مباحث مهم فلسفه، بحث علیت است. علیت نقش داشتن علت در تحقق معلول است و لازمه توقف، وجود مغایرت میان متوقف و متوقف علیه است: «لأن العلیة من حیث کونها علیة تقتضی المباینة بین العلة والمعلول» (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۳۱). شیء واحد از جهت واحد نمی‌تواند هم متوقف باشد هم متوقف علیه؛ زیرا این دو از معانی متقابل‌اند و در یک شیء از یک جهت و در یک زمان قابل جمع نیستند. تلقی عموم فلاسفه از این تغایر، تغایر وجودی علت و معلول است؛ یعنی دو وجود خاص خارجی داشته باشیم که یکی متوقف بر دیگری باشد. وجود متوقف، معلول و وجود متوقف علیه، علت است. مصداق این علیت همان است که در کتب فلسفی مطرح می‌شود و در بحث علیت از آن نام می‌برند؛ مانند علیت خداوند سبحان نسبت به جمیع ماسوی‌الله، علیت اراده برای حرکات بدن و علیت من برای اراده و تفکراتم. وجود عقل اول متوقف بر وجود خدای سبحان و ایجاد اوست. بنابراین میان خداوند سبحان و عقل اول، رابطه علیت وجود دارد. خداوند وجودی دارد و عقل اول وجودی دیگر. بنابراین علیت میان آنها علیت خارجی است. البته بنا بر نظریه وجود رابط صدرالمألهین و نگاه وحدت وجودی عرفا، همه ماسوی‌الله به عین وجود خداوند سبحان موجودند. لذا با پذیرش علیت تحلیلی، می‌توان یکی از مصادیق علیت تحلیلی را بحث وحدت وجود و نحوه پیدایش کثرت از وحدت در نظر عرفا دانست.

علاوه بر تغایر وجودی علت و معلول، نحوه‌ای دیگر از تغایر وجود دارد که نوع دیگری از علیت را رقم می‌زند. برای فهم علیت تحلیلی، باید بحث معنا مورد توجه قرار گیرد. معنا حقیقتی غیر از مفهوم و مصداق دارد. معنا همان حقیقتی است که مفهوم از آن حکایت بالذات دارد و آن را نشان می‌دهد. معنا تنها جهت خاصی از واقع و مصداق است. با توجه به این نکته می‌توان گفت علاوه بر تغایر وجودی، علت و معلول می‌توانند تغایر در معنا نیز داشته باشند. ممکن است دو معنا بر هم توقف داشته باشند، اما هر کدام وجود جداگانه‌ای نداشته باشند. اگر در یک وجود واحد بسیط، دو معنا بر هم توقف داشته باشند، متوقف معلول است و متوقف علیه، علت. انسان وجود واحدی دارد و با اینکه واحد است، صفات پرشماری بر او حمل می‌شود. هم صفت ضاحک بر انسان حمل می‌شود، هم صفت متعجب؛ اما ضحک متوقف بر تعجب است. تا تعجب نباشد، ضحکی نخواهد بود. پس تعجب علت ضحک است؛ اما هر دو به وجود واحد انسان تحقق دارند. اینجا حقیقتاً علیت هست، اما علیت خارجی نیست. این علیت را باید علیت تحلیلی نامید.

از سوی دیگر، گاهی ترتب و توقف در معانی عدمی و ممتنعات نیز یافت می‌شود. برای مثال عدم معلول، متوقف بر عدم علت است. بنابراین عدم علت، علت است برای عدم معلول. در این مورد با اینکه عدم علت و عدم معلول وجود خاص خارجی ندارند، اما در عالم عدم تحقق دارند. همچنین دور، مستلزم تقدم شیء بر نفس و اجتماع نقیضین است؛ یعنی لازمه دور، تقدم شیء بر نفس و اجتماع نقیضین است؛ از آنجا که لازم متوقف بر ملزوم و مؤخر از آن است، دور علت برای لوازمش می‌باشد.

این توقف نه تنها در معانی عدمی، بلکه در معانی تحلیلی هم جاری است. امکان لازمه تحلیلی ماهیت و متوقف بر آن است. پس ماهیت، علت برای امکان است. میان عبارات عقلایی نیز می‌توان این توقف را یافت. جواز استمتاع متوقف بر زوجیت است. زوجیت و جواز، هر دو از معانی اعتباری‌اند. به دلیل توقف جواز استمتاع بر زوجیت، زوجیت علت برای جواز استمتاع است.

در علیت‌های مطرح شده، علت و معلول وجود جداگانه‌ای از هم ندارند. چنین علیتی را علیت تحلیلی می‌گوییم. در علیت تحلیلی دو معنایی که متوقف بر هم هستند، وجود جداگانه‌ای از هم ندارند. حال یا هر دو به وجود واحد موجودند، مانند ضحک و تعجب؛ یا اصلاً از معانی عدمی و اعتباری‌اند که به هیچ صورت وجود خاص خارجی پیدا نمی‌کنند؛ مانند رابطه عدم علت و عدم معلول یا دور و تقدم شیء بر نفس. با توجه به این مطالب، علیت خارجی و تحلیلی را چنین تعریف می‌کنیم:

علیت خارجی: توقف وجودی یک وجود - وجود حقیقی خارجی یا وجود اعتباری - بر وجودی دیگر است که یکی متوقف و دیگری متوقف علیه می‌باشد. اولی را معلول خارجی و دومی را علت خارجی می‌نامیم. در علیت خارجی، علت و معلول در وجود با هم تغایر دارند.

علیت تحلیلی: توقف یک معنا بر معنای دیگر است، اعم از اینکه هر دو معنا به یک وجود - به معنای خاص - موجود باشند و یا اینکه اصلاً امر وجودی نباشند. در اینجا نیز متوقف، معلول تحلیلی و متوقف علیه، علت تحلیلی نامیده می‌شود. در علیت تحلیلی، میان علت و معلول تغایر وجودی نیست، بلکه علت و معلول فقط در معنا تغایر دارند.

اثبات علیت تحلیلی

علیت تحلیلی امری ممکن است و استحاله ندارد؛ یعنی ممکن است میان دو معنا بدون اینکه وجود جداگانه‌ای داشته باشند، نوعی ترتب و توقف و علیت تحقق داشته باشد؛ اما وقوع آن محتاج دلیل

است. برای این منظور لازم است به مواردی اشاره شود که فیلسوفان در لابه‌لای کتب خود به علیت تحلیلی اشاره داشته‌اند. در کتب گذشتگان به علیت تحلیلی تصریح نشده و بابتی تحت عنوان علیت تحلیلی وجود ندارد؛ اما در کلمات و نوشته‌های ایشان مواردی وجود دارد که تنها می‌تواند مصداق علیت تحلیلی باشد. می‌توان گفت فلاسفه اسلامی با اینکه نامی از علیت تحلیلی نبرده‌اند، اما ارتکازاً به آن قایل بوده‌اند. در بعضی از کتب به این علیت، علیت میان مفاهیم و اعتبارات ذهنی نیز گفته شده است (مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۱۵). اکنون به این موارد اشاره می‌کنیم. ضابطه کلی در همه این موارد این است که دو معنا بر هم توقف دارند، اما وجود جداگانه‌ای از یکدیگر ندارند. توقف نیز تنها در جایی تحقق دارد که علیت نیز تحقق داشته باشد. علامه طباطبائی در بحث وجوب بالقیاس، ضابطه‌ای را مطرح می‌کند که شامل بحث کنونی نیز می‌شود. در نظر ایشان هر جا توقفی هست، علیت نیز باید به نحوی تحقق داشته باشد: «لو لا رابطة العلیة بینهما لم يتوقف أحدهما علی الآخر» (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۹۸).

۱. علیت حد وسط در برهان لمی اقتترانی حملی

از مهم‌ترین مواردی که فلاسفه از علیت تحلیلی استفاده کرده‌اند و ارتکازاً آن را پذیرفته‌اند و آن را نوعی علیت شمرده‌اند، علیت حد وسط در برهان‌های اقتترانی حملی است. قیاس اقتترانی حملی از دو قضیه حملیه تشکیل شده و حد وسط در هر دو تکرار شده است. جایگاه حد وسط در صغرا و کبرا اشکال چهارگانه قیاس را پدید می‌آورد. برای سهولت و به دلیل بداهت، ما تنها از شکل اول استفاده می‌کنیم و از آن مثال می‌آوریم؛ اما این مسئله در باقی اشکال و صور منتج آنها نیز جاری است.

در شکل اول، حد وسط در صغرا محمول و در کبرا موضوع است. هنگامی که قیاس اقتترانی حملی، برهان لمی باشد، علاوه بر اینکه حد وسط علت اثبات اکبر برای اصغر است، علت ثبوت اکبر برای اصغر نیز می‌باشد، اعم از اینکه علت نفس اکبر نیز باشد یا نباشد. شکل اول اقتترانی حملی به این شکل است:

صغرا: الف ب است؛

کبرا: ب ج است؛

نتیجه: الف ج است.

آنچه در این قیاس بسیار مهم است و با مسئله علیت تحلیلی ارتباط دارد، علیت حد وسط در برهان لمی است. در برهان لمی «ب» علت ثبوت اکبر برای اصغر است؛ اما این علیت نمی‌تواند علیت خارجی

باشد. چون مقدمات این قیاس حملیه‌اند، «الف» و «ب» بر هم حمل می‌شوند و چون مفاد حمل، هوویت است، الف و ب هوویت دارند و به وجود واحد موجودند. همچنین «ج» نیز بر «ب» حمل شده است و این دو هوویت دارند. بنابراین حد وسط نمی‌تواند وجود جداگانه‌ای از اکبر و اصغر داشته باشد، بلکه هر سه با هم هوویت دارند. به عبارتی مفاد حمل، هوویت است. لازمه هوویت، اتحاد وجودی آنهاست. اکبر و اصغر و اوسط سه معنا هستند که هوویت دارند و یک وجود دارند. منظور از حدود برهان نمی‌تواند مفاهیم یا مصادیق آنها باشد؛ زیرا واضح است که مصادیق هر سه، امری واحد است و هر سه به وجود واحد موجود شده‌اند. مفهوم حد اکبر و اصغر و اوسط با اینکه غیر از هم هستند، اما میان این مفاهیم از حیث مفهوم بودنشان هوویت برقرار نیست. مفهوم اصغر در ذهن مفهومی جداگانه از مفهوم اکبر و اوسط است و هوویت میان آنها برقرار نیست. به عبارتی مفهوم «الف» غیر از مفهوم «ب» است و نمی‌توان گفت: «مفهوم الف، مفهوم ب است»؛ زیرا واضح است که این مفاهیم غیر از هم هستند و هوویتی میانشان برقرار نیست. هوویت در واقع میان آن معانی‌ای وجود دارد که این مفاهیم بالذات از آنها حکایت می‌کنند. بنابراین نمی‌توان علیت حد وسط را علیت خارجی دانست. پس یا باید علیت حد وسط برای ثبوت اکبر برای اصغر را منکر شد که لازمه‌اش عدم امکان برهان در اقترازی حملی است و یا باید نوعی علیت میان آنها تصویر کرد. این علیت میان معانی‌ای تحقق دارد که وجود جداگانه‌ای از هم ندارند. این علیت تنها می‌تواند علیت تحلیلی باشد، نه خارجی. نکته مهم این است که همه فلاسفه و منطقیین برهان لم را در اقترازی حملی جاری می‌دانند و علیت حد وسط در آن را علیت حقیقی و نفس‌الامری می‌دانند نه اعتباری و صرفاً ذهنی.

برهان لمی ناظر به مقام ثبوت و تحقق است؛ اما در عالم نفس الامر سه وجود جداگانه نداریم که حدود برهان به آن موجودات تحقق یافته باشند و میان آنها علیت باشد. هنگامی که ذهن شیء واحدی را تحلیل می‌کند، بعضی معانی را متوقف بر معانی دیگری می‌یابد. یک معنا علت برای ثبوت معنایی دیگری می‌شود. بنابراین توجه به بحث برهان لمی در اقترازی حملی، می‌تواند بهترین دلیل بر وجود علیت تحلیلی باشد؛ زیرا از طرفی همه فلاسفه و منطقیین چنین علیتی را می‌پذیرند و از جانب دیگر برهان لمی را امری ثبوتی و نفس‌الامری می‌دانند و از جانب سوم چنین علیتی نمی‌تواند علیت خارجی باشد.

ابن‌سینا در برهان شفا حمل حیوانیت بر زید را به دلیل انسانیت می‌داند و این برهان را لمی می‌داند.

صورت برهانی که ابن‌سینا ذکر می‌کند چنین است:

صغرا: زید انسان است؛

کبرا: هر انسانی حیوان است؛

نتیجه: زید حیوان است.

زید، انسان و حیوان سه وجود جداگانه نیستند، بلکه همه معانی‌ای هستند که به وجود واحد و شخصی زید موجودند. انسانیت زید علت ثبوت حیوانیت برای اوست؛ زیرا حیوان ابتدا بر انسان حمل می‌شود و انسان نیز بر زید حمل می‌شود. بنابراین انسان علت است برای ثبوت حیوانیت برای زید؛ اما این علیت، علیت خارجی نیست؛ زیرا انسان وجودی جدا از زید و حیوان ندارد، بلکه هر سه معنا به وجود واحد که همان وجود زید است موجودند. همچنین این‌سینا حمل جسم بر انسان به واسطه حیوانیت را نیز برهان لم قلمداد می‌کند. در این مثال نیز حدود برهان وجود جداگانه‌ای از هم ندارند و هر سه بر هم حمل می‌شوند و به وجود واحدی موجودند.

أن الحيوان محمول على زيد بتوسط حملة على الإنسان. فالإنسان علة لوجود زيد حيوانا - لأن الحيوان محمول أولا على الإنسان، والإنسان محمول على زيد. فالحيوان محمول كذلك على زيد. وكذلك الجسم محمول أولا على الحيوان ثم على الإنسان. فالحيوان وجوده للإنسان علة في وجود الإنسان جسماً (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۸۱).

علیت جنس قریب برای حمل جنس بعید بر نوع، و نیز علیت جنس برای حمل فصل جنس بر نوع، علیت تحلیلی و قابل استفاده در برهان لمی است: «إن الجنس علة للنوع في حمل فصل الجنس عليه، كما هو علة له في حمل جنس الجنس عليه» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۸۱).

خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۰۸) و میرداماد در تقویم الایمان (میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۲۱۹) برهان بر احتیاج عالم به تألیف‌کننده را نیز برهان لمی شمرده‌اند. صورت برهان به این شکل است:

صغرا: العالم مؤلف؛

کبرا: وکل مؤلف له مؤلف؛

نتیجه: العالم له مؤلف.

نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که حد اکبر «له مؤلف» می‌باشد نه جزء آن، یعنی «مؤلف». به عبارتی با اینکه حد وسط معلول جزئی از اکبر است، اما چون علت ثبوت اکبر برای اصغر

است، برهان لمی است؛ و به دلیل اقترانی حملی بودن، میان حدود برهان این‌همانی و هوهویت برقرار است و هر سه حد برهان به وجود واحد موجودند. بنابراین کل حد اکبر بر اوسط و حد اصغر حمل می‌شود و به وجود واحد موجودند.

اشکال

اشکالی که ممکن است مطرح شود این است که با اینکه حد اکبر «له مؤلف» است و میان حد اکبر با حد اصغر این‌همانی برقرار شده، تکیه‌گاه اصلی برهان این است که تألیف‌کننده‌ای در خارج تحقق دارد که عالم را ایجاد کرده و مؤلف، وجودی جدا از عالم دارد. به عبارتی حد وسط اصلی این برهان، علیت خارجی تألیف‌کننده برای عالم است. پس این برهان در واقع از علیت خارجی استفاده کرده است نه علیت تحلیلی و تنها علیت خارجی را اثبات می‌کند نه علیت تحلیلی را. این اشکال در بعضی دیگر از مثال‌هایی که برای برهان لمی مطرح کرده‌اند نیز وجود دارد. برای مثال ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق - ب، ص ۸۰) این برهان را نیز لمی می‌داند و حد وسط را علت ثبوت اکبر برای اصغر می‌شمارد:

صغراً: این انسان عفونت صفرا دارد؛

کبراً: هر کس عفونت صفرا داشته باشد، تب نوبه دارد؛

نتیجه: پس این انسان تب نوبه دارد.

در این مثال نیز با اینکه برهان لمی از نوع اقترانی حملی است و میان حدود برهان، هوهویت و این‌همانی جریان دارد، اما در واقع عفونت صفرا علت خارجی برای پیدایش تب نوبه است. بنابراین علیت موجود در این براهین علیت خارجی است که به دلیل تنگنای زبانی به این صورت مطرح شده است. علت خارجی، وجودی جدا از معلول خود دارد و بر معلول خود قابل حمل نیست؛ اما در این براهین از علیت خارجی به نحوی مشتق شده است - مشتق اصولی مورد نظر است نه مشتق نحوی - و با اضافه کردن «ذو» یا «دارای» به علت خارجی، بر معلول خارجی خود قابل حمل شده‌اند و به این صورت توهم علیت تحلیلی شده است.

پاسخ

اولاً این اشکال در همه موارد برهان لمی جاری نیست. برای مثال این اشکال در علیت انسانیت برای حمل حیوانیت بر زید قابل طرح نیست؛ زیرا انسانیت و حیوانیت، وجودی جدا از زید ندارند؛

ثانیاً گرچه تألیف‌کننده علت خارجی عالم است، اما حد اکبر برهان «له مولّف» می‌باشد نه «مولّف»؛ و میان «له مولّف» و حد اصغر حقیقتاً هوویت برقرار است. «مولّف» بودن عالم حقیقتاً علت است برای دارای مولّف بودن. به عبارتی علت خارجی نمی‌تواند نفی‌کننده علت تحلیلی باشد؛ چنان‌که علت تحلیلی نیز نفی‌کننده علت خارجی نیست. برای مثال علت تحلیلی انسانیت برای ثبوت حیوانیت برای زید، منافاتی با علت خارجی خداوند نسبت به زید و حیوانیت زید ندارد. مولّف عالمی می‌آفریند که هم مولّف است هم دارای مولّف؛ اما مولّف بودن علت تحلیلی است برای دارای مولّف بودن. به عبارت دیگر معنای «مولّف» غیر از معنای «له مولّف» است. معنای اول وجودی جدا از عالم دارد و علت خارجی عالم است و معنای دوم به عین وجود عالم موجود است و رابطه تحلیلی میان آنها برقرار است. در مثال عفونت صفرا نیز چنین است. عفونت صفرا علت خارجی برای مبتلا شدن این انسان به تب نوبه است؛ اما آنچه حد وسط قرار گرفته، خود عفونت صفرا نیست. عفونت صفرا بر انسان حمل نمی‌شود، مگر از باب حمل ذوهو؛ با اینکه در مقدمات برهان باید از حمل هوهو استفاده شود. این انسان دارای عفونت صفراست و حد وسط، «دارای عفونت صفرا» است نه «عفونت صفرا». به علاوه اگر دقیق‌تر نگاه شود، عفونت صفرا عرضی است که مانند تب نوبه عارض بدن شده است و بنا بر نظر صدرالمتألهین عرض از شئون جوهر است و وجودی جدا از جوهر خود ندارد. لازمه این کلام - همان‌طور که بعداً توضیح خواهیم داد - این است که جوهر، علت تحلیلی برای همه اعراضی باشد که عارضش می‌شود. بنابراین حتی خود عفونت صفرا وجودی جدا از جوهر بدن ندارد و معلول تحلیلی جوهر بدن (حد اصغر) است؛ گرچه علت تحلیلی ثبوت اکبر برای اصغر است.

با توجه به آنچه بیان شد، توجه به برهان لمی در قیاس اقترانی حملی از محکم‌ترین ادله وجود علت تحلیلی در فلسفه است. علاوه بر برهان لمی، حتی برهان اینی در اقترانی حملی نیز دلیل بر وجود علت تحلیلی در فلسفه است. در برهان اینی دلیل حد وسط با اینکه علت اثبات اکبر برای اصغر است، اما خود معلول ثبوت اکبر برای اصغر است. در صورت اقترانی حملی بودن، همه حدود برهان بر هم حمل می‌شوند و میان آنها هوویت وجود دارد. بنابراین در این نوع برهان اینی نیز علت تحلیلی جاری است؛ منتها حد وسط علت تحلیلی نیست؛ بلکه معلول تحلیلی خواهد بود. در این مطلق نیز حد وسط و حد اکبر معلول علت ثالثه هستند که از علت خالی نخواهد بود که این علت نیز علت تحلیلی خواهد بود نه خارجی. بنابراین توجه به بحث برهان در اقترانی حملی - اعم از لم و این - علت تحلیلی را اثبات می‌کند.

۲. علیت ذات خداوند سبحان برای صفاتش

توحید صفاتی شامل دو مدعا می شود:

الف) صفات الهی به عین ذات بسیط حق موجودند و وجودی جدا ندارند؛

ب) صفات واجب تعالی نیز عین هم هستند (عبودیت و مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۷۱). مطابق بخش اول مدعای توحید صفاتی، صفات ذاتی الهی وجودی جدا ندارند. اگر صفات، وجودی جدا از ذات داشته باشند، لازمه اش تعدد واجب یا خالی بودن ذات از صفات کمالی است. بنابراین صفات خداوند سبحان به عین ذات او موجودند و وجودی غیر از وجود ذات ندارند. با اینکه همه به عین وجود ذات تحقق دارند، عقل هنگامی که ذات و صفاتش را تحلیل می کند، صفات را متوقف بر ذات می یابد. تا ذات نباشد، صفات تحقق نمی یابند. صفات توقف بر ذات دارند، اما ذات بر صفات توقف ندارد. تا ذات موجود نباشد، هیچ صفتی موجود نمی شود؛ اما تحقق ذات متوقف بر تحقق صفات نیست. صفت وابسته به ذات است، اما ذات وابسته به صفات نیست. بنابراین ذات، علت تحلیلی برای صفات است.

لیس وجود هذه الصفات فیه إلا وجود ذاته بذاته فهي وإن تغایرت مفهوماتها - لكنها فی حقه تعالی موجودة بوجود واحد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۲۰). وجوده الذی هو ذاته هو بعینه مظهر جمیع صفاته الکمالیه من غیر لزوم کثرة وانفعال وقبول وفعل والفرق بین ذاته وصفاته کالفرق بین الوجود والماهیة فی ذوات الماهیات إلا أن الواجب لا ماهیة له لأنه صرف الوجود وإنیته أولى انبجست منه الإنیات کلها فکما أن الوجود موجود فی نفسه من حیث نفسه والماهیة لیست موجودة فی نفسها من حیث نفسها بل من حیث الوجود فکذلک صفات الحق وأسمائه موجودات لا فی أنفسها من حیث الحقیقة الأحدیة (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۸ و ۳۹).

۳. علیت صفات الهی برای بعضی دیگر از صفات

همان طور که صفات عین ذات هستند، صفات نیز از حیث وجود عین هم اند و به وجود واحد ذات تحقق دارند. لازمه توحید صفاتی ترادف صفات نیست. هر صفت معنا و حقیقتی غیر از صفات دیگر دارد و آثار و احکام صفات نیز با هم متفاوت اند.

واعلم أن كثيراً من العقلاء المدققين ظنوا أن معنى كون صفاته تعالى عين ذاته - هو أن معانيها ومفهوماتها ليست متغايرة بل كلها ترجع إلى معنى واحد وهذا ظن فاسد ووهم كاسد وإلا لكانت ألفاظ العلم والقدرة والإرادة والحياة وغيرها في حقه ألفاظاً مترادفة يفهم من كل منها ما يفهم من الآخر فلا فائدة في إطلاق شيء منها بعد إطلاق أحدها وهذا ظاهر الفساد ومؤد إلى التعطيل والإلحاد (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴۵).

اما هنگامی که عقل صفات الهی را در نظر می‌گیرد و آنها را تحلیل می‌کند، میان خود صفات تقدم و تأخر می‌یابد و برای مثال علم و قدرت را فرع بر حیات می‌یابد. حیات صفتی است که منشأ علم و قدرت است. علم و قدرت متوقف بر حیات هستند اما حیات بر آنها متوقف نیست. بنابراین حیات علت است برای علم و قدرت؛ اما به دلیل توحید صفاتی، این علیت نمی‌تواند علیت خارجی باشد، بلکه علیت تحلیلی است. با این حال میان خود علم و قدرت ترتب و توقف وجود ندارد و علیتی هم نسبت به هم ندارند؛ بلکه هر دو معلول علت واحد، یعنی حیات هستند: «فالحياة نحو وجود يترشح عنه العلم و القدرة» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۲۹). همچنین معنای عالم غیر از سمیع و بصیر است، اما سمیع و بصیر از فروع علم‌اند نه بالعکس. بنابراین سمیع و بصیر متوقف بر علم‌اند و علم علت تحلیلی آنهاست: «و مثل کونه سمیعاً و بصیراً و مدرکاً و خبيراً و غیر ذلك مما يتفرع ويتشعب من كونه عليماً» (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴۶). بنابراین توقف و ترتبی که میان صفات باری تعالی وجود دارد، دلیل بر تحقق علیت تحلیلی است.

نکته‌ای که باید به آن توجه شود این است که عینیت صفات با ذات و عینیت صفات با هم، منحصر به ذات باری تعالی نیست. هر ذاتی - واجب یا ممکن - همه صفاتش به عین ذاتش موجود است و صفات، متفرع بر ذات و معلول تحلیلی ذات هستند. همچنین حتی اگر میان صفات ممکن نوعی ترتب و توقف جریان داشته باشد، در واقع میان آنها علیت تحلیلی جاری است.

۴. علیت حرکت برای زمان

حرکت عبارت است از تغییر تدریجی (مصباح، ۱۳۷۹، ص ۲۴۴) یا خروج تدریجی شیء از قوه به فعل (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۲). به دلیل تدریجی بودن و پیوستگی، حرکت امری دارای مقدار است. زمان مقدار این حرکت است (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۲؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۰۵).

حرکت و زمان هر دو به وجود واحد موجودند. چنین نیست که حرکت وجودی داشته باشد و زمان که مقدار این حرکت است، وجودی جدا از آن. عقل هنگامی که وجود واحد سیال را تحلیل می‌کند، حرکت و زمان را از هم تفکیک می‌کند و به هر کدام حکم خاص خودش را اختصاص می‌دهد. زمان را امری می‌یابد که محتاج به حرکت است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۱۴) و حرکت علت و محل زمان است (همان، ج ۳، ص ۳۵). گرچه در خارج، حرکت و زمان از هم جدایی ندارند و هر دو با هم موجود می‌شوند، اما به دلیل توقف زمان بر حرکت و مقدار بودن زمان برای حرکت، زمان متوقف بر حرکت است و میان آنها ترتب وجود دارد. باید حرکت تحقق داشته باشد تا زمان بتواند تحقق یابد. حرکت متوقف علیه است و زمان متوقف. حرکت علت است و زمان معلول؛ اما به دلیل تحقق هر دو به وجود واحد، علیت میان آنها علیت خارجی نیست؛ بلکه علیت تحلیلی است.

اعلم أن المسافة بما هي مسافة والحركة والزمان كلها موجود بوجود واحد وليس عروض بعضها لبعض عرضاً خارجياً بل العقل بالتحليل يفرق بينها ويحكم على كل منها بحكم يخصه فالمسافة فرد من المقولة كيف أو كم أو نحوهما والحركة هي تجدها وخروجها من القوة إلى الفعل وهي معنى انتزاعي عقلي واتصالها بعينه اتصال المسافة والزمان قدر ذلك الاتصال وتعيينه أو هي باعتبار التعيين المقداري فيحكم بعد التحليل و التفصيل بعلمية بعضها لبعض بوجه فيقال إن اتصال الحركة إنما يثبت لها بواسطة اتصال المسافة فاتصال المسافة علة لكون الحركة متصلة ولا نعلم بذلك أن اتصال المسافة علة لاتصال آخر للحركة بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافاً إلى الحركة فالمسافة كما أنها علة لوجود الحركة كذلك علة لاتصالها إذ يمكن لأحد أن يتصور حركة لا متصلة كما هي عند القائلين بالجزء وأما كون الزمان متصلًا فليس ذلك بعلة لأن ماهيته الكم المتصل والماهيات غير مجعولة بل وجود الزمان يستدعي علة وعلته ليست اتصال المسافة فقط بل اتصالها بتوسط اتصال الحركة يعني أن اتصالها من حيث إنه اتصال الحركة علة لوجود الزمان (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۸۰ و ۱۸۱).

همان‌طور که تحلیلی بودن و انتزاعی بودن حرکت و زمان دلیل بر موهوم بودن و اعتباری بودن آنها نیست، علیت میان آنها نیز نه اعتباری، بلکه حقیقی و تحلیلی است. حقیقتاً و ثبوتاً حرکت علت است برای تحقق زمان. زمان به واسطه حرکت موجود شده است، اما این وساطت، وساطت در ثبوت است نه اثبات. توجه

به علیت حرکت برای زمان، به ما نشان می‌دهد علیت تحلیلی امری حقیقی است و صرف اعتبار ذهنی نیست. معانی فلسفی مانند حرکت و زمان با اینکه وجود جداگانه‌ای از هم ندارند و به وجود واحد موجودند، هر دو امری حقیقی و مربوط به عالم ثبوت هستند، نه عالم اثبات. به همین دلیل بخش مهمی از مباحث فلسفه که بحث از حقایق و واقعیات است، مربوط به بحث حرکت و احکام آن است. احکامی نیز که بر هر کدام از این دو بار می‌شوند، امری حقیقی اند نه اعتباری. یکی از این احکام، تقدم حرکت بر زمان و توقف زمان بر حرکت است. این ترتب و تقدم نیز باید امری حقیقی باشد که ریشه در واقع و عالم ثبوت دارد. بنابراین علیت تحلیلی نیز که همان تقدم معنای حرکت بر معنای زمان است، امری حقیقی و ثبوتی است.

۵. علیت صورت برای ماده

در نظر مشائین، ترکیب ماده و صورت ترکیب انضمامی است؛ یعنی ماده وجودی غیر از صورت دارد و از ترکیب آنها جسم حاصل می‌شود. ماده به تنهایی نمی‌تواند موجود شود، بلکه باید صورت - که وجودی جداگانه از آن دارد - به آن ضمیمه شود تا جسم پدید آید. جسم در واقع ضمیمه شدن و کنار هم قرار گرفتن ماده و صورت است. در ضمن جسم، هم ماده موجود است هم صورت و این معنای ترکیب انضمامی این دو است؛ یعنی حتی در حال ترکیب نیز هم ماده موجود است و هم صورت و هر کدام وجود جداگانه از دیگری دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق - الف، ص ۲۳۸).

در نظر صدرالمتألهین و پیروان او ترکیب ماده و صورت، ترکیب اتحادی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۲۹؛ ج ۵، ص ۲۷۵)؛ یعنی با ترکیب ماده و صورت، شیء جدیدی به نام جسم حاصل می‌شود که در آن ماده و صورت وجود منحاز و جداگانه‌ای از هم ندارند، بلکه هر دو به وجود واحد موجود شده‌اند. در عین حال فلاسفه صورت را علت برای ماده یا شریک‌العلیه برای آن شمرده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۸۷؛ همو، بی تا، ص ۷۵). به دلیل ترکیب اتحادی ماده و صورت، صورت وجود جداگانه‌ای از ماده ندارد تا نسبت به آن علیت خارجی داشته باشد. این علیت، علیت تحلیلی است. عقل شیء واحدی به نام جسم را به حیثیت فعل و حیثیت قوه تحلیل می‌کند و حیثیت فعل را علت یا شریک‌العلیه برای حیثیت قوه می‌بیند؛ معنای صورت را که حیثیت فعلیت است از معنای ماده که حیثیت قوه است جدا می‌کند و صورت را علت برای ماده درک می‌کند. از آنجا که حقیقت ماده و صورت با جنس و فصل یکی است، فصل نیز نسبت به جنس علیت دارد که این علیت نیز علیت تحلیلی است.

قد صرح القوم بأن الصور علة للهيولى ومع اتحادهما لا يتصور ذلك وجوابه أن العلية المذكورة فيها ليست من حيث إنهما شيء واحد بل إذا صار هذا الواحد كثيرا بتعمل من العقل يحكم بعلية بعض منه لبعض ولا حجر فى أن يكون فى الوجود شيء واحد يعرض له كثرة عقلية يتحقق بينهما علية و معدولية فى اعتبار الكثرة كما فى أجزاء حد الماهية كالسواد من جنسه وفصله حيث يحكم العقل بعد التحليل بأن فصله وهو قابض البصر علة لجنسه وهو اللون وكل منهما علة الماهية. هذا باعتبار التجريد وأحدهما محمول على الآخر وعلى الماهية باعتبار الإطلاق - فكذلك المادة والصورة وإن كانتا ذاتا واحدة لكن إذا أخذت إحدهما مقيدا بكونه فقط - لم يصدق حملها على تلك الذات لأن تلك الذات ليست إحدهما فقط بل هى عين هذه والأخرى معا فأحد الجزئين مأخوذ بهذا الاعتبار يسمى مادة أو صورة وإذا لم يؤخذ بهذا الاعتبار بل أخذ مطلقا لصدق حمله على الماهية وعلى الآخر فيسمى جنسا وفصلا فإذن الجنس والمادة معنى واحد إذا أخذ مطلقا كان جنسا وإذا أخذ مقيدا بأنه لا يكون جزؤه [غيره] كان مادة وكذلك حال الفصل والصورة. فظهر أن الجنس والمادة متحدان ذاتا مختلفان بالاعتبار وكذلك الفصل والصورة (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۸۷).

ماده و صورت هنگامی که نسبت به نوعی که از ترکیب آنها تشکیل یافته اند ملاحظه می شوند، علت مادی و صورتی نامیده می شوند. طبق یک تقسیم، علت را به علل داخلی و خارجی تقسیم می کنند. علل خارجی شامل علت فاعلی و غایی است و منظور از علل داخلی یا علل قوام، همان ماده و صورت است. نوعی که از ترکیب ماده و صورت حاصل شده است، متوقف بر اجزای خود است. بنابراین اجزا نسبت به کل علیت دارند و کل متوقف بر اجزاست. به این علت هنگامی که ماده و صورت با نوع حاصل از ترکیب آنها سنجیده می شوند، به آنها علت مادی و صورتی گفته می شود.

بنا بر ترکیب انضمامی ماده و صورت، علت ماده و صورت نسبت به نوع، علت خارجی خواهد بود؛ زیرا هر کدام وجودی جدا از دیگری دارد؛ اما بنا بر ترکیب اتحادی ماده و صورت، هر دو به وجود واحد موجودند و علت آنها نسبت به نوع در حقیقت علت تحلیلی است نه خارجی. هنگامی که نوع تحلیل می شود، در آن هم حیثیت قوه یافت می شود و هم حیثیت فعل و هر دو حیثیت به وجود واحد تحقق یافته اند. بنابراین آنچه علت مادی و علت صورتی نامیده می شود وجودی جدا از نوع ندارد، بلکه آنها حیثیات مختلف شیء واحد هستند که بعضی معانی و حیثیات، وابسته به معنا و حیثیت دیگر

هستند. با توجه به این نکته، اگر ترکیب اتحادی ماده و صورت و علیت تحلیلی آنها نسبت به نوع پذیرفته شود، علت خارجی به علت فاعلی و غایی محدود می‌گردد.

اکنون این بحث جای بررسی دارد که تقسیم علل به فاعلی و غایی و مادی و صوری در علت تحلیلی نیز می‌آید یا نه. در علیت تحلیلی، علت غایی نمی‌تواند تحقق یابد. علت غایی - بنا بر نظر مختار - علم و محبت فاعل به نتیجه کار است. در بحث علیت تحلیلی، معنا ندارد یک معنا غایت و هدفی را در نظر بگیرد و برای رسیدن به آن غایت، معنای دیگری از او صادر شود؛ درحالی‌که هر دو معنا به یک وجود واحد تحقق یافته‌اند.

در میان علل چهارگانه، آنچه از همه مهم‌تر است علت فاعلی است. علت فاعلی آن است که وجود معلول را از کتم عدم خارج می‌کند و به عرصه هستی می‌آورد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۶۸)؛ مانند اینکه خداوند سبحان - بنا بر نظر مختار در عدم قبول وحدت وجود - علت خارجی برای ایجاد ماسوی‌الله است. در علیت تحلیلی نیز یک معنا علت برای تحقق معنای دیگر می‌شود و آن را از کتم عدم بیرون می‌آورد و موجود می‌کند. ذات خداوند سبحان علت برای تحقق صفاتش است. بنابراین معنای ذات، علت فاعلی برای تحقق معنای صفات است. همچنین صفت حیات، علت برای تحقق صفت علم و قدرت و اختیار است. معنای حرکت نیز علت برای تحقق یافتن معنای زمان می‌باشد. اگر حرکت نباشد، زمان تحقق نخواهد یافت. بنابراین حرکت علت فاعلی و هستی‌بخش به زمان است. البته در فضای علیت تحلیلی، تحقق منحصر در تحقق خارجی و نفس‌الأمر به معنای اخص نخواهد بود، بلکه نفس‌الأمر به معنای اعم مورد نظر است. بنابراین معنای دور، علت برای تحقق تقدم شیء بر نفس می‌باشد و این علیت، علیت فاعلی است.

طبق بیان ما آنچه علت مادی و صوری شمرده می‌شوند، علت تحلیلی هستند؛ اما چنین نیست که علل تحلیلی مادی و صوری باشند. بر پایه تحلیل ذکر شده آنچه علت مادی و صوری نامیده می‌شوند، دو معنایی هستند که به وجود واحد موجودند و در حقیقت اجزای داخلی نوع هستند. پس هستی یافتن نوع، متوقف است بر تحقق یافتن معنای قوه و فعل که از آنها به ماده و صورت تعبیر می‌شود. بنابراین علیت آنها نسبت به نوع نیز علیت فاعلی و هستی‌بخش خواهد بود و در حقیقت علت مادی و صوری نیز به علت فاعلی رجوع خواهند کرد. به عبارت دیگر علت تحلیلی منحصر در علت فاعلی خواهد بود. حداکثر اینکه آنچه علت مادی و صوری نامیده می‌شوند، از اقسام علت فاعلی خواهند بود نه در عرض

علت فاعلی و قسیم آنها. نتیجه آنکه علت خارجی به علت فاعلی و غایی تقسیم می‌شود و علت تحلیلی، منحصر در علت فاعلی خواهد بود.

۶. علیت فصل برای جنس

حقیقت جنس و فصل با ماده و صورت یکی است، جز اینکه نحوه اعتبار آنها متفاوت است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۸۷). جنس و فصل لا بشرط از حمل هستند و بر ذات قابل حمل هستند؛ اما ماده و صورت بشرط لا هستند و قابل حمل بر ذات نیستند. جنس چیزی است که بر کثرات مختلف الحقیقه در جواب ما هو حمل می‌شود و فصل ذاتی مختص به افراد متفق الحقیقه است (سلیمانی امیری، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۹۹) که نوع را از مشارکاتش در جنس جدا می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۲۰۲ و ۲۰۳). جنس و فصل غیر از هم هستند و هر کدام احکامی خاص خود دارند. جنس مشترک است و فصل مختص به یک نوع. جنس مبهم است، اما فصل متحصل. تمام حقیقت نوع به فصل است، نه به جنس؛ اما جنس و فصل وجودی جدا از هم ندارند، بلکه هر دو به وجود واحد موجودند. عقل امر واحد خارجی را به مشترک و مختص تحلیل می‌کند و حکم خاص هر یک را به آن اختصاص می‌دهد.

این مسئله در بسیط‌های خارجی که مرکب از ماده و صورت نیستند، واضح تر است. مجردات و عقول بسیط خارجی‌اند و ماده و صورت ندارند. درعین حال عقل آنها را به جنس و فصل تحلیل می‌کند و جنس و فصل در آنها به وجود واحد موجودند. حتی در جسم که به نظر فیلسوفان مشاء از ترکیب انضمامی ماده و صورت حاصل شده است، در حکمت متعالیه ترکیب میان آنها اتحادی است و هر دو به وجود واحد موجود شده‌اند و در خارج، جسم امری بسیط است. بنابراین جنس و فصل در جسم و جسمانیات نیز به وجود واحد موجود شده‌اند:

واعلم أن الجنس والفصل سواء كانا في المركب أو في البسيط كلاهما مجعول بجعل واحد موجود بوجود واحد (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۱۷۹؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴۵؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۲۹).

با اینکه جنس و فصل به وجود واحد موجودند، فیلسوفان فصل را علت برای جنس می‌دانند. جنس امری مبهم است و فصل متحصل و مبهم برای تحقق نیاز به متحصل دارد. همان‌طور که فعلیت شیء به

صورت آن است، تمام حقیقت نوع به فصل اخیر است. حقیقت صورت و فصل واحد است و تنها اعتبارات آنها متفاوت هستند. تمام حقیقت ماهیت نوع به فصل اخیر آن است و تمامی اجناس قریب و بعید و فصول بعید آن به واسطه فصل قریب موجودند. بنابراین جنس متوقف بر فصل است و فصل علت برای جنس و مقدم بر آن به‌شمار می‌آید.

آن نسبت تشخیص به تشخیص کنسبه الفصل إلى النوع ونسبته إلى النوع كنسبه الفصل إلى الجنس وهو أن أجزاء الماهية سواء كان مطلقه أو مشخصة يجب أن يكون وجود بعضها علة لوجود البعض فنقول يستحيل أن يكون الجزء الجنسي علة لوجود الجزء الفصلي وإلا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له في كل فرد شخصي منه هذا محال فبقي أن يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجزء الجنسي (صدر المتألهين، بی تا، ص ۲۰۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹-۳۱).

این علیت و نیاز، علیت و نیاز خارجی نیست؛ زیرا هر دو به وجود واحد موجودند. بنابراین علیت فصل نسبت به جنس، تنها می‌تواند علیت تحلیلی باشد. معنای فصل نسبت به معنای جنس، تقدم و علیت دارد؛ اما هر دو معنا به یک وجود موجود شده‌اند.

۷. علیت اجزای ماهیت برای ذات ماهیت

ماهیات یا مرکب‌اند یا بسیط. منظور از بساطت و ترکیب، بساطت و ترکیب خارجی نیست، بلکه یا از جنس و فصل تشکیل شده‌اند یا مرکب از جنس و فصل نیستند. برای مثال نقطه، ماهیت بسیط است و از اجزای جنسی و فصلی مرکب نیست؛ اما ماهیات مرکبه مانند انسان، دارای جنس و فصل‌اند. حیوانیت و ناطقیات، جنس و فصل منطقی انسان هستند. حیوان و ناطق اجزای ذاتی ماهیت انسان‌اند. تا این دو جزء تحقق نیابند، ماهیت انسان هیچ نحوه تحقق (چه در عالم وجود و چه در عالم عدم یا اعتبار) نخواهد یافت. انسانیت متوقف بر تحقق حیوانیت و ناطقیات است و آنها علت او هستند. به عبارتی اجزای ماهیت تقدم بالتجوهر بر خود ماهیت دارند (طباطبائی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۴۴). پس اجزای ماهیت علت برای تحقق و تقرر ماهیت‌اند. ماهیت متوقف بر اجزایش است، اما اجزا متوقف بر خود ماهیت نیستند. کل همان اجزاست و وجودی جداگانه از اجزا ندارد؛ اما اجزا به‌تنهایی علت‌اند برای کل، که همان اجزا با وصف اجتماع است (طباطبائی، ۱۴۲۳ق، ص ۷۷). بنابراین اجزای ماهیت تحقق جداگانه‌ای از

ذات ماهیت ندارند و ذات و ذاتیات به وجود واحد موجودند. پس علیت میان ذاتیات و ذات باید علیت تحلیلی باشد نه خارجی. در ماهیاتی که بسیط خارجی اند (مانند مجردات) اختلافی در بساطت خارجی و تحقق جنس و فصل به وجود واحد نیست. حتی در ماهیاتی که در خارج مرکب از ماده و صورت خارجی هستند نیز بنا بر ترکیب اتحادی ماده و صورت، جنس و فصل به وجود واحد تحقق یافته است. آری، اگر کسی ترکیب ماده و صورت را ترکیب انضمامی بداند، نمی تواند جنس و فصل را موجود به وجود واحد بداند و باید علیت میان آنها و ذات را علیت خارجی بداند؛ زیرا به دلیل یکی بودن حقیقت جنس و فصل با ماده و صورت و ترکیب انضمامی ماده و صورت، جنس و فصل نیز هر یک مابازای خاص خود، و وجودی جدا از دیگری خواهند داشت و بنابراین ترکیب میان آنها خارجی، و علیت میان آنها نیز خارجی خواهد بود:

احتیاج الماهیه والطبائع الكلية إلى أجزائها كالجنس والفصل أو كالمادة والصورة احتیاج تقومی بحسب نفس قوامها من حیث هی أو بحسب قوامها موجودة واحتیاجها إلى فاعلها و غایتها احتیاج صدورى فالأولیان علتان للماهیه (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۲۱ و ۹۸).

۸. علیت ذات ماهیت برای لوازم ماهیت

ذات ماهیت، علت برای لوازم آن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۸۹؛ ج ۳، ص ۳۸۸). صدرالمتألهین در اینکه آیا ماهیت می تواند علت وجود باشد یا نه، از شیخ اشراق نقل می کند: «أن الماهیه علة للوازمها بذاتها لا بوجودها» و در ادامه رد خواهد نصیر را نقل می کند: «أما الذاتیات بالنسبة إلى الماهیه والماهیه بالنسبة إلى لوازمها فلا يجب تقدمها إلا بالوجود العقلى لأن تقومها بالذاتیات واتصافها بلوازمها إنما هو بحسب العقل لا كالجسم مع البیاض (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹۸).

منظور از این عبارت این نیست که تقدم جنس و فصل و تقدم ماهیت بر لوازمش فقط به حسب ذهن و وجود ذهنی است؛ زیرا می توان لازم ماهیت را تصور کرد بدون اینکه خود ماهیت به تصور درآمده باشد. برای مثال می توان زوجیت را تصور کرد، اما دو یا چهار یا هیچ عدد زوج دیگری را لحاظ نکرد. بنابراین منظور از به حسب عقل بودن، همان چیزی است که در این مقاله از آن به علیت تحلیلی تعبیر می شود. هر کجا «دو» تحقق یابد، زوجیت نیز تحقق خواهد یافت و این حکم مختص به عالم ذهن نیست. به همین

دلیل خود صدرالمتألهین در جلد سوم اسفار عروض لوازم را عروض به حسب تحلیل عقلی می‌داند نه عروض خارجی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۲).

چنان‌که ذاتیات ماهیت، وجودی جدا از ماهیت ندارند، لوازم ماهیت نیز هستی و تحققی جدا از خود ماهیت ندارند. لازم ماهیت - که برخی آن را لازم‌الوجودین می‌خوانند (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۶۷ و ۲۶۸) - به تحقق ماهیت تحقق دارد. حرارت لازمه آتش است و تحققی جدا از آن ندارد. همین‌طور زوجیت لازمه «چهار» است و به عین تحقق «چهار» تحقق می‌یابد. باین‌حال تحقق زوجیت متوقف بر تحقق «چهار»، و تحقق حرارت آتش متوقف بر تحقق آتش است. به این دلیل که علت و معلول، تحققی جدا از هم ندارند، علیت میان آنها علیت تحلیلی است نه خارجی. چنین نیست که چهار تحققی خاص خود داشته باشد و علت خارجی باشد برای تحقق زوجیت.

به عبارت دیگر طبق قاعده «کل عرضی معلل» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۵۹) لوازم ذات، عرضی هستند اما عرضی لازم. چیزی بیرون از ذات نمی‌تواند علت برای عرضی لازم ماهیت باشد، بلکه عوارض لازم، معلول خود ماهیت هستند نه چیزی دیگر. آری، علت تحقق ماهیت، علت برای تحقق لوازمش نیز می‌باشد؛ اما علت ماهیت، علت غیرمباشر است و خود ماهیت علت مباشر. به عبارت دیگر علت خارجی تحقق ماهیت، علت خارجی برای تحقق لوازم نیز می‌باشد، اما علت غیرمباشر؛ ولی خود ماهیت علت تحلیلی و مباشر نسبت به لوازم است. پس علت تحقق لوازم ماهیت خود ماهیت است و لوازم ماهیت نیز وجودی جدا از خود ماهیت ندارند. بنابراین علیت میان آنها علیت تحلیلی است نه خارجی.

۹. علیت دور برای تقدم شیء بر نفس

دور محال است. دور یعنی توقف شیء بر چیزی که خود آن چیز - با واسطه یا بی‌واسطه - متوقف بر شیء اول است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۴۱). دلیل محال بودن دور این است که مستلزم توقف و تقدم شیء بر نفس است.

أما بطلان الدور فلأنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه وتأخره عن نفسه وحاجته إلى نفسه والكل ضروري الاستحالة لأن الشيء إذا كان علة لشيء كان مقدما عليه بمرتبة وإذا كان الآخر مقدما عليه كان الشيء مقدما على نفسه بمرتبتين هذا في الدور المصرح ثم كلما يزيد عدد الوسطة يزيد عدد مراتب تقدم الشيء على نفسه مع مرتبة أخرى يزيد عليه (صدرالمتألهین،

۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۴۲)

لازمه دور، توقف و تقدم شیء بر خودش است. به دلیل امتناع ذاتی توقف و تقدم شیء بر نفس، دور نیز محال است. نکته مهم این است که هر جا تلازم و استلزام تحقق داشته باشد، پای علیت نیز به میان می آید. میان لازم و ملزوم رابطه خاصی تحقق دارد که موجب عدم جدایی آنها از هم می شود. این رابطه حقیقی که در آن طرفین انفکاک پذیر نیستند، تنها در رابطه علیت تحقق دارد: «أن الملازمة بین الشیئین لا تنفک عن معلولیه أحدهما للآخر أو معلولیه کل منهما لأمر ثالث» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳۶، ۲۲۷ و ۲۴۰؛ ج ۲، ص ۱۴۵). حتی در تضایف نیز عدم انفکاک دو وصف معلول تحقق نسبت میان متضایفین است. بنابراین هر جا استلزام تحقق یابد، پای علیت نیز در میان است. یا طرفین علت و معلول اند یا هر دو معلول علت واحدی هستند. بنابراین تحقق دور، علت تحقق تقدم شیء بر نفس است. رابطه میان آنها رابطه ای حقیقی است که به اعتبار ذهن فرد یا جامعه وابسته نیست؛ بنابراین امری حقیقی و نفس الامری است. پس علیت میان آنها نیز امری حقیقی و نفس الامری است؛ اما دور و تقدم شیء بر نفس، وجود جدا از هم ندارند. بنابراین علیت میان آنها نیز علیت تحلیلی است نه خارجی.

۱۰. علیت میان نفس و بدن بر مبنای تفکر صدرالمتألهین

حکما نفس را صورت انسان و بدن را ماده انسان قلمداد می کنند: «أن النفس صورة البدن والبدن مادة له كما ذهب إليه المحققون من الحكماء وصرح به الشيخ وأتباعه» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۸۶). در نظر مشائین ترکیب ماده و صورت ترکیب انضمامی است و هر کدام از ماده و صورت وجود خاص خود را دارند؛ اما در نظر صدرالمتألهین از یک طرف ترکیب ماده و صورت ترکیب اتحادی است و بنابراین ترکیب نفس و بدن نیز ترکیب اتحادی است: «النفس يحصل منها ومن البدن نوع طبیعی و بینهما ترکیب اتحادی» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۰۹) و از طرف دیگر بنا بر حرکت جوهری، نفس در ابتدای تکون مادی است و در حرکت جوهری اش می تواند مراتب مثالی و عقلانی پیدا کند. بنابراین بدن مادی (که ماده انسان است) از مراتب نفس مثالی یا عقلانی (که صورت انسان است) می باشد و هر دو به وجود واحد موجودند. ومما يجب أن يعلم أن الإنسان هاهنا مجموع النفس والبدن وهما مع اختلافهما في المنزلة موجودان بوجود واحد فكأنهما شيء واحد ذو طرفين أحدهما متبدل دائر فان وهو كالفرع والآخر ثابت باق وهو كالأصل وكلما كملت النفس في وجودها صار البدن أصفى و ألطف وصار أشد اتصالا بالنفس وصار الاتحاد بينهما أقوى وأشد حتى إذا وقع الوجود العقلي صاراً شيئاً واحداً بلا مغايرة (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۹۸؛ ج ۵، ص ۲۸۶).

چنان‌که صورت نسبت به ماده علیت دارد، نفس نیز که صورت است، علت برای بدن می‌باشد؛ اما به دلیل موجود شدن نفس و بدن به وجود واحد، علیت میان آنها نمی‌تواند علیت خارجی باشد، بلکه علیت تحلیلی است. البته این حکم تنها بنا بر نظر کسانی صحیح است که مانند صدرالمعتألهین نفس و بدن را موجود به وجود واحد، و ترکیب میان آنها را ترکیب اتحادی بدانند؛ اما بنا بر نظر مشاء که ترکیب ماده و صورت ترکیب انضمامی است و در نظر کسانی که میان نفس و بدن ترکیب قائل نیستند - بلکه نفس و بدن را دو وجود جداگانه می‌دانند که بدن تنها مرکب و وسیله نفس نسبت به بعضی افعالش می‌باشد (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۸) - حکم به علیت تحلیلی میان آنها صحیح نیست.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب بیان‌شده می‌توان گفت اگرچه تقسیم علیت به تحلیلی و خارجی در کتب قدما و بزرگان فلسفه نیامده است، مثال‌ها و مصادیقی وجود دارد که جز با قول به علیت تحلیلی توجیه‌پذیر نیست. در مثال‌های آورده‌شده، فلاسفه اسلامی به توقف و علیت میان یک معنا با معنایی دیگر تصریح کرده‌اند؛ با اینکه علت و معلول، وجودی جدا از یکدیگر ندارند. مهم‌ترین دلیل بر اثبات علیت تحلیلی، تحقق برهان لم در قیاس اقتরانی حملی است. به تصریح همه منطقیین در برهان لم، حد وسط علیت ثبوت اکبر برای اصغر است. پس حد وسط علت است؛ اما به دلیل اینکه در اقترانی حملی حدود برهان به وجود واحد موجودند و هو هویت دارند، وجودی جدا از یکدیگر نخواهند داشت. بنابراین حد وسط، علت ثبوت اکبر برای اصغر است؛ اما با حد اکبر و حد اصغر نیز هو هویت دارد. پس با اینکه حد وسط علت است، وجودی جدا از معلول خود ندارد و این همان علیت تحلیلی است. صفات واجب نیز به عین وجود ذات او موجودند، با اینکه صفات، متوقف بر ذات و معلول ذات هستند. این مصادیق و دیگر مثال‌هایی که در مقاله ذکر شد، همه بر تحقق علیت تحلیلی دلالت می‌کنند. بنابراین فلاسفه اسلامی ارتکازاً به چنین علیتی قائل بوده‌اند و لازم است در بحث علیت، تقسیم علیت به خارجی و تحلیلی و فروع آن نیز مطرح شود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق - الف، **الهیات شفا**، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- ، ۱۴۰۴ق - ب، **برهان شفا**، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- سلیمانی امیری، عسکری، ۱۳۹۱، **معیار دانش**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، **الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية**، ج دوم، مشهد، دانشگاه مشهد.
- ، ۱۳۷۵، **رسائل فلسفی صدرالمتألهین**، تهران، حکمت.
- ، ۱۳۸۲، **تعليقة على الهيأت شفا**، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ، ۱۹۸۱م، **الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة**، ج سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- ، بی تا، **تعليقة على الهيأت شفا**، قم، بیدار.
- طباطبائی، سیدمحمد حسین، ۱۴۱۷ق، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۴۲۳ق، **بداية الحكمة**، تصحیح تعلیق عباسعلی سبزواری زارعی، ج نوزدهم، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۳۷۸، **نهاية الحكمة**، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، **شرح الاشارات و التنبیها**، قم، بلاغت.
- عبودیت، عبدالرسول و مجتبی مصباح، ۱۳۹۰، **خداشناسی فلسفی**، ج دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۷، **هستی و چیستی در مکتب صدرایی**، تحقیق حسینعلی شیدان شید، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ، ۱۳۸۹، **علم النفس فلسفی**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح، محمدتقی، ۱۴۰۵ق، **تعليقة على نهاية الحكمة**، قم، مؤسسه در راه حق.
- ، ۱۳۷۹، **آموزش فلسفه**، ج دوم، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- میرداماد، میرمحمدباقر، ۱۳۷۶، **تقویم الایمان و شرحه كشف الحقائق**، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.