

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0> 10.22034/marefatfalsafi.2025.5001527 20.1001.1.17354545.1404.23.2.3.0

A Comparative Study of the Views of Mulla Sadra and Heidegger on Causality and Its Origin

 **Ali Harati** / A Ph.D. holder in comparative philosophy, Qom University. a.harati@stu.qom.ac.ir

Mojtaba Etemadinia / Assistant Professor, Department of Philosophy and Logic Education, Farhangian University, Tehran, Iran. m.etemadinia@cfu.ac.ir

Received: 2025/01/07 - **Accepted:** 2025/10/22

Abstract

Criticizing the dominant views in their respective philosophical cultures, both Mulla Sadra and Heidegger came to reinterpret the concept of causality in a novel way. They have, thus, provided a fitting ground for a comparative analysis. In his intellectual course, Mulla Sadra has connected the concept of causality to three different notions respectively: "existence connected [for-another]" (wujud rabeti such as an accident whose existence is for substance), "copula," (wujud rabti which connects the predicate to the subject) and "state of being" (tasha'un). While in the first two periods, the conventional meaning of causality is somewhat preserved, in the third period, under the influence of his theory of the "personal unity of existence," the duality between cause and effect is negated. The effect is then understood as a state or development of the cause, and thus the conventional meaning of causality is discarded.

Similarly, passing by the traditional account of Aristotle's four causes, Heidegger links causality to "responsibility" and "letting something for presence." In his critique of the conventional notion of causality as "causality and effectiveness," Heidegger associates it with two key concepts: "poiesis" (bringing forth) and "aletheia" (truth or concealment). In his lectures on the fundamental principle, Heidegger, like Mulla Sadr, rejects the conventional meaning of causality and understands it in terms of the immediate manifestation of being.

Despite structural similarities in their approach to the concept of causality, the philosophical foundation, intellectual concerns, and methodology of the two thinkers are clearly distinct from one another.

Keywords:causality, copula, state of being, aletheia, poiesis.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی مقایسه‌ای دیدگاه صدر المتألهین و هایدگر در باب علیت و خاستگاه آن

a.harati@stu.qom.ac.ir

m.etemadinia@cfu.ac.ir

دکتر علی هراتی /  / دکترای فلسفه تطبیقی دانشگاه قم.

مجتبی اعتمادی نیا / استادیار گروه آموزش فلسفه و منطق دانشگاه فرهنگیان تهران.

دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۸ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۳۰

چکیده

صدر المتألهین و هایدگر از آن‌رو که هر دو با نقد دیدگاه‌های غالب در فرهنگ فلسفی متبوع خود، در پی بازخوانی و ارائه تفسیری نو از مفهوم «علیت» اند، بستری مناسب برای بررسی‌های مقایسه‌ای فراهم می‌آورند. صدرا در سه دوره از حیات فکری خود، مفهوم مزبور را - به ترتیب - با سه مفهوم «وجود رابطی»، «وجود رابط» و «تشان» پیوند می‌دهد. اگرچه در دو دوره نخست، تا حدی معنای متعارف «علیت» حفظ شد، اما در دوره سوم و در پرتو باور به نظریه «وحدت شخصی وجود»، با نفی ثنویت مألوف میان علت و معلول، معلول به مثابه شأنی از شئون علت و تطوری از تطورات آن تلقی گردید و بدین سان، معنای رایج «علیت» کنار گذاشته شد. هایدگر نیز با عبور از تلقی‌های سنتی از علت‌های چهارگانه ارسطویی، علیت را با «مسئول بودن» و «راهی کردن چیزی برای حضور» پیوند می‌زند. او ضمن نقد معنای متداول «سبب‌بودگی و اثرگذاری» در علیت، آن را با دو مفهوم «پوئسیس» و «آلیا» قرین می‌سازد. هایدگر در درس‌گفتارهای اصل بنیاد - همانند ملاصدرا - با نفی معنای متعارف علیت، آن را در پرتو ظهور و آشکارگی بی‌واسطه هستی فهم می‌کند. با وجود شباهت‌های ساختاری در مواجهه با اصل «علیت»، پایگاه فلسفی، دغدغه‌های فکری و روش‌شناسی این دو فیلسوف، به‌روشنی از یکدیگر متمایزند.

کلیدواژه‌ها: علیت، وجود رابط، تشان، آلیا، پوئسیس.

مقدمه

صدرالمتهلین (بنیان‌گذار حکمت متعالیه) و هایدگر (از برجسته‌ترین فیلسوفان سنت قاره‌ای در قرن بیستم) هریک به‌نوبه خود، نظریه‌های رایج دربارهٔ علیت را به چالش کشیده و کوشیده‌اند با تأملی هستی‌شناختی، بنیان‌های پنهان این مفهوم را آشکار سازند.

صدرالمتهلین با گذار از اصالت ماهیت به اصالت وجود و سپس با عبور از آن به نظریهٔ «وحدت شخصی وجود»، در نهایت «علیت» را به مفهوم «تشان» فرومی‌کاهد. هایدگر نیز با عبور از تفکر متافیزیکی رایج، به پدیدارشناسی تاؤولی (هرمنوتیکی) روی می‌آورد و علیت را به مسئولیت، وامدار بودن، و در نهایت، به «آلیا» ارجاع می‌دهد. هیچ‌یک از این دو فیلسوف، اصل «علیت» را نفی نمی‌کنند، بلکه بر ضرورت بازاندیشی و بازخوانی آن تأکید می‌ورزند به نظر می‌رسد طرح فکری این دو اندیشمند، حائز اهمیت بنیادین باشد؛ زیرا بدون بازگشت به معناشناسی ریشه‌ای علیت، نمی‌توان در برابر شکاکان، تبیینی موجه و قابل قبول از آن ارائه داد.

صدرالمتهلین می‌کوشد از یک‌سو، معنایی از اصل «علیت» ارائه دهد که در آن، مناط ربط معلول به علت، وجود آنها باشد؛ و از سوی دیگر، به ریشه‌های هستی‌شناختی علیت نفوذ کند و با معرفی آن به مثابه تجلی و ظهور، آن را با دیدگاه توحیدی ادیان الهی همسو سازد.

در مقابل، هایدگر در پی آن است که از یک‌سو، معنایی از «علیت» عرضه کند که از تحلیل‌های ذهن‌گرایانه (سوبژکتیویستی) آشکار هیومی و ذهن‌گرایانه پنهان کانتی مصون باشد؛ و از سوی دیگر، در خود اصل «علیت» رخنه کند تا به دیدگاهی دربارهٔ «ازخودبرآمدن» و شکوفایی عینی هستی دست یابد.

صدرالمتهلین در برابر متکلمانی قرار داشت که علیت را «عادت الهی» می‌دانستند، و هایدگر در برابر تجربه‌گرایانی که علیت را به «عادت ذهنی» فرو می‌کاستند. در این بسترها، هر دو متفکر ضمن پذیرش اصل «علیت»، در پی آن‌اند که نشان دهند تبیین‌های الهیاتی و روان‌شناسانه رایج، توان توضیح کافی برای این اصل ندارند.

همهٔ این موارد نشان می‌دهد که مقایسهٔ دیدگاه‌های این دو فیلسوف — که هریک به نحو نقادانه به سنت فلسفی باسابقه‌ای تعلق دارند — می‌تواند رویکردی معقول و موجه باشد و در جهت ارائهٔ فهمی ژرف و خلاف‌آمد عادت از مفهوم «علیت»، سودمند واقع شود.

بر اساس بررسی‌های انجام‌شده، تاکنون پژوهشی جامع و مستقل در قالب کتاب یا مقاله، به مقایسهٔ دیدگاه‌های صدرالمتهلین و هایدگر دربارهٔ مسئلهٔ «علیت» اختصاص نیافته، اگرچه نظام فلسفی این دو اندیشمند بزرگ، بارها تحلیل و مقایسه شده است.

دربارهٔ صدرالمتهلین، دیدگاه‌های او در باب علیت به‌طور گسترده مورد مطالعه قرار گرفته‌اند؛

اما در خصوص هایدگر — به‌ویژه در منابع فارسی — پژوهش‌های مستقلی که به‌طور خاص به این موضوع پرداخته باشند، بسیار اندک و بلکه نایاب‌اند.

در این میان مقاله «بازسازی سیر سه‌مرحله‌ای مبحث علیت در حکمت متعالیه» (سعادت مصطفوی و دیگران، ۱۳۹۲)، تأملات صدرالمآلهین در باب علیت را در سه دوره فکری او بررسی کرده‌اند. این نوشتار در ساماندهی دیدگاه‌های صدرا، از این مقاله بهره برده است.

مقاله «مناط علیت در نظر ملاصدرا و حکمای پس از ملاصدرا» (غفاری، ۱۴۰۱)، ملاک نیازمندی اشیا به علت را از منظر ملاصدرا واکاوی کرده است. از نظر نویسنده، صدرالمآلهین و پیروان او فقر و فاقت وجودی معلول را مناط علیت دانسته‌اند، درحالی‌که در برخی روایات منقول از امامان شیعه علیه السلام، ملاک نیازمندی معلول به علت، نیاز معلول در وجود قائم به غیر عنوان شده است. نویسنده نظر اخیر را بر دیدگاه پیروان صدرا ترجیح داده است.

در باب علیت از منظر هایدگر نیز تنها مقاله «وساطت علیت به معنای یونانی در درک هایدگر از تکنولوژی» (موسوی‌مهر، ۱۳۹۲)، با تمرکز بر رساله پرسش از تکنولوژی، نشان داده است که چگونه هایدگر در تبیین ذات فناوری نوین، از مفهوم یونانی علیت نزد پیشاسقراطیان بهره برده است. نقطه ثقل این مقاله تلقی بنیادین و نامتعارف هایدگر از مفهوم «تکنولوژی مدرن» است.

چنان‌که پیداست، به‌رغم واکاوی تفصیلی دیدگاه‌های صدرالمآلهین در باب علیت و پژوهش‌های اندک درباره هایدگر، بررسی مقایسه‌ای دیدگاه‌های این دو فیلسوف در زبان فارسی، موضوعی تازه و بستری نکاویده است، و این همان مقصودی است که مقاله پیش‌رو در پی ساماندهی آن است.

در جهت تحقق این هدف، ابتدا با اتکا به دو اثر *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة* و *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، و با بهره‌گیری از روش توصیفی — تحلیلی، دیدگاه صدرالمآلهین را در باب علیت در سه دوره فکری (شامل اصالت ماهیت، اصالت وجود در قالب وحدت تشکیکی، و اصالت وجود مبتنی بر وحدت شخصی) بررسی خواهیم کرد.

سپس به سراغ دیدگاه‌های هایدگر، مبتنی بر دو رساله پرسش از تکنولوژی و درس‌گفتارهای *اصل بنیاد* خواهیم رفت.

در پایان، وجوه افتراق و اشتراک دیدگاه‌های این دو فیلسوف را در باب علیت و خاستگاه آن با یکدیگر مقایسه خواهیم کرد تا ضمن ارائه تحلیل‌های تاریخی و برون‌متنی از طرح فکری آنها، پرتوی بر برخی تلقی‌های نامتعارف از مفهوم «علیت» در دو اقلیم فلسفی به‌ظاهر متمایز افکنده شود.

۱. صدرالمتألهین و بازنگری در مفهوم «علیت»

با تأملی ژرف در آثار صدرالمتألهین، می‌توان دریافت که او در طول حیات علمی خود، تحولات فلسفی قابل توجهی را از سر گذرانده است. این تحولات را می‌توان در قالب سه سیر فلسفی عمده دسته‌بندی کرد:

نخست. سیر مبتنی بر اصالت ماهیت؛

دوم. سیر مبتنی بر اصالت وجود در چارچوب وحدت تشکیکی؛

سوم. سیر مبتنی بر اصالت وجود در چارچوب وحدت شخصی.

بررسی‌ها نشان می‌دهند که مواضع فلسفی صدرالمتألهین در هریک از این مراحل دگرگون شده و با تحول اندیشه او، دگرگونی‌هایی در مبانی و نتایج فلسفی‌اش نیز پدید آمده است.

خود صدرالمتألهین نیز بر این باور بود که سومین مرحله از سیر فلسفی‌اش (یعنی مرحله اصالت وجود مبتنی بر وحدت شخصی) کامل‌ترین مرحله تکامل فلسفی و حکمی اوست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۲).

صدرالمتألهین مسئله «علیت» را نیز متناسب با هریک از مراحل فکری خود مورد توجه قرار داده و در هر مرحله، الگو و تلقی خاصی از آن ارائه کرده است.

آیت‌الله جوادی آملی، به‌عنوان یکی از نمایندگان برجسته جریان نوصدرایی، بر این نکته تأکید دارد که ملاصدرا در سیر فلسفی و حکمی خود، مراحل گوناگونی را پشت سر گذاشته و بنابراین، در تفکر فلسفی‌اش، نه ایستا، بلکه پویا و رونده بوده است (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۷۷-۱۳۷۸).

در نخستین مرحله، صدرالمتألهین همانند بسیاری از فیلسوفان پیشین، ماهیت‌ها و کثرت‌های موجود در عالم هستی را عین واقعیت و مستقل از یکدیگر می‌پنداشت.

در مرحله دوم، با ژرف‌اندیشی بیشتر، به حقیقت واحد و مشترکی که در پس کثرت موجودات نهفته است، پی برد؛ حقیقتی که همان اصل وجود یا خود هستی است و همه موجودات، در مراتب و درجات مختلف، از آن بهره‌مندند اما در عالی‌ترین مرحله تفکر فلسفی خود، به این نتیجه رسید که تمام اعیان، اشیا و کثرات عالم به سبب فقر وجودی ذاتی‌شان، جز مظاهر و تجلیات یک حقیقت متعالی و برتر نیستند (ر.ک. سعادت مصطفوی و دیگران، ۱۳۹۲).

در باب «علیت» نیز صدرا در مرحله نخست، علیت را در سطحی‌ترین نوع وجودشناختی (یعنی نگاه ماهوی) بررسی می‌کند. سپس در مرحله دوم، علیت را با وجودشناسی عمیق‌تری (یعنی نگاه مبتنی بر اصالت وجود) تحلیل می‌نماید. و در نهایت، در مرحله سوم، علیت را در پرتو وجودشناسی مبتنی بر نظریه «وحدت شخصی وجود» واکاوی می‌کند.

نکته قابل توجه آنکه صدرالمتألهین در مراحل بعدی، نظریات مراحل پیشین را نفی نکرده، بلکه آنها را به‌عنوان پله‌هایی برای صعود به مراتب عالی‌تر هستی‌شناسی تلقی کرده است.

برای نمونه، در کتاب *الشواهد الربوبیه* - که از آثار نهایی اوست - همچنان شاهد موضع‌گیری‌هایی در چارچوب مرحله نخست هستیم. بنابراین، ملاصدرا با طرح هر دیدگاه جدید، دیدگاه پیشین خود را کنار نگذاشته، بلکه آن را متناسب مرتبه‌ای خاص از هستی‌شناسی دانسته و دیدگاه تازه را مبتنی بر مراتب عمیق‌تر هستی ارائه کرده است (سعادت مصطفوی و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۲۳).

در ادامه، با هدف تحلیل و بررسی دیدگاه صدرالمتألهین در باب علیت، دو اثر *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه* و *الشواهد الربوبیه* - از آن‌رو که دربردارنده امهات آراء او در این زمینه‌اند - محور بحث و تأمل قرار خواهند گرفت

۱-۱. مرحله اول: تفسیر علیت بر مبنای وجود رابطی

ملاصدرا در برخی از آثار خود، از حکمای پیشین ستایش کرده و فهمی از علیت را به آنان نسبت می‌دهد که هرچند با نگاه ماهوی همراه است، اما تحقق لنفسه را از معلول - چه جوهر باشد و چه عرض - نفی می‌کند. در این دیدگاه، معلول دارای «وجود رابطی» است. به بیان دیگر، جز علت‌العلل (یعنی حق تعالی) هیچ موجودی به‌طور مستقل و لنفسه وجودی ندارد. سایر موجودات، اگرچه از نوعی وجود فی‌نفسه برخوردارند، اما این وجود «لغیره» است.

در این مرحله، با موضعی ماهوی و کثرت‌نگر مواجه‌ایم. صدرالمتألهین گاه تعریفی از علیت ارائه می‌دهد که با وجود رابطی معلول سازگار است؛ یعنی برای معلول، وجود فی‌نفسه قائل می‌شود، هرچند آن را «لغیره» می‌نامد. با این حال، باید توجه داشت که این دیدگاه، از نگاه ماهوی رایج - که وجود معلول را در صورت جوهری بودن، دارای وجود لنفسه می‌داند - فاصله گرفته و به تلقی وحدت‌انگارانه نزدیک‌تر شده است.

بر اساس تعبیر ملاصدرا در کتاب *الشواهد الربوبیه*، موجوداتی که از حق سرچشمه می‌گیرند، هستی‌شان در ذات خود (فی‌نفسه)، همان هستی‌ای است که از حق دارند (یعنی لغیره)، بدون هیچ تفاوتی (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۴۵) همچنین مطابق آنچه در *الاسفار الاربعه* آمده، وجود معلول در ذات خود (فی‌نفسه)، همان وجودی است که به‌واسطه فاعل دارد (لغیره)؛ و این همان صدور معلول از فاعل است، بی‌آنکه تفاوت حیثیتی میان این دو، وجود داشته باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۲۹).

صدرالمتألهین در این عبارات و نیز در عبارات مشابه دیگر (مثلاً، صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۳۲)، تأکید می‌کند که وجود موجودات فی‌نفسه چیزی جز وجودشان برای خداوند متعال نیست؛ و این بدان معناست که معلول فاقد وجود لنفسه است.

۱-۲. مرحله دوم: تفسیر علیت بر مبنای وجود رابط

صدرالمتألهین در این مرحله، با اتکا به فهمی که از فقر وجودی موجودات به دست آورده است، تحقق همه معالیل را از سنخ تحقق «وجود رابط» می‌داند. بر اساس این دیدگاه، همان‌گونه که «حرف» در زبان، وجود

مستقلی ندارد و معنای آن در گرو دیگر اجزا و ارکان جمله است، معالیل نیز فاقد وجود مستقل فی نفسه‌اند. به‌زعم ملاصدرا، دیدگاه رایج حکما و فلاسفه الهی مبنی بر اینکه وجود معلول به‌عنوان معلول، همان وجودش برای علت است (یعنی فی نفسه، اما لغیره)، حق مطلب را در توحید الهی ادا نمی‌کند؛ زیرا آنان با اثبات وجودی متمایز از وجود حق برای ممکنات، نوعی ثنویت در وجود را به رسمیت می‌شناسند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۹-۳۳۰) تفاوت نظر ملاصدرا با قاطبه فلاسفه در این است که آنان وجود معلول را «رابطی» می‌دانند، اما او آن را «رابط» می‌نامد. از نظر صدرا، لازمه سخن فلاسفه آن است که برای وجود ممکن، وجودی مغایر با وجود حق تعالی در نظر گرفته شود، هرچند این وجود مغایر، با حق تعالی مرتبط باشد و از او منسلخ نباشد.

اما صدرالمتألهین بر آن است که همه موجودات تنها در سایه وجود مستقل تحقق دارند؛ به این معنا که آنها ذاتی جز ربط به وجود مستقل ندارند. ممکنات حتی اگر در ذهن حاضر شوند، به‌عنوان ربط و تعلق به او در ذهن می‌آیند. بنابراین، اگر این موجودات و معالیل فاقد ذات مستقل‌اند، نمی‌توان فارغ از ربط و تعلق به علت، احکامی را به آنها نسبت داد؛ درست مانند حروفی که در جمله به‌کار می‌روند، اما استقلال معنایی ندارند، بلکه معنای آنها از دیگر کلمات موجود در جمله به دست می‌آید.

صدرالمتألهین در این باره می‌نویسد: «ان الممكن لا يمكن تحليل وجوده إلى وجود ونسبة إلى الباری، بل هو منتسب بنفسه، لا بنسبة زائدة مرتبط بذاته لا بربط زائد، فيكون وجود الممكن رابطياً عندهم و رابطاً عندنا» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۰)؛ وجود ممکن را نمی‌توان به دو بخش وجود و نسبت به خداوند تقسیم عقلانی کرد، بلکه او به‌خودی‌خود به خداوند منتسب است، نه به‌واسطه یک نسبت افزوده‌شده. او با ذات خود به خداوند مرتبط است، نه با یک رابط اضافی. بنابراین، وجود ممکن از نظر آنان (فلاسفه دیگر) رابط‌های است، اما از نظر ما رابط (یعنی عین ربط) است.

در همین زمینه، ملاصدرا در جای دیگر تصریح می‌کند که آنچه «معلول» نامیده می‌شود، در حقیقت هویتی مباین با هویت علت خود - که آن را افاضه کرده است - ندارد تا بتوان با دو هویت مستقل در اشاره عقلی مواجه شد: یکی افاضه‌کننده و دیگری افاضه‌شده (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۴۹).

مفهوم «وجود رابط» در دیدگاه صدرالمتألهین، مفهومی تعلق و وابسته است که تعقل آن به‌تنهایی ممکن نیست و از سنخ «معانی حرفی» است. امکان ندارد این شأن و حیثیت از آن منسلخ شود و با عطف توجه به آن، واجد «معنای اسمی» گردد یا به وجود محمولی تبدیل شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۲).

در این ساحت، تمام موجودات در نهایت، به بقای حق تعالی - و نه ابقای او - و به وجود حق تعالی - و نه ایجاد او - واجد موجودیت‌اند.

این تفاوت‌ها از تمایز میان «وجود رابط» و «وجود رابطی» معلول در نسبت با علت ناشی می‌شود. در تلقی

«وجود رابطی»، هنوز برای اشیا، نوعی وجود نیمه‌مستقل قائل هستیم؛ اما در تلقی «وجود رابط»، فقر به عین فقر است و آن وجود نیمه‌مستقل به وجودی عین وابستگی - نه وجودی با وابستگی - تحول می‌یابد.

۳-۱. مرحله سوم: تفسیر علیت بر مبنای تجلی و تشأن

نظریه «وجود رابط» در اندیشه صدرالمثلهین، ایستگاه پایانی تأملات فلسفی او نیست، بلکه وی با پیگیری لوازم و نتایج این نظریه، به افق نظریه «وحدت شخصی وجود» راه می‌برد. با توجه به سیر تکاملی و مرحله‌ای فلسفه ملاصدرا، می‌توان دو تفسیر از نظریه وجود رابط ارائه کرد:

نخست، تفسیر فلسفی که در آن، وجود رابط به معنای «عین‌الربط» بودن وجود ممکنات در قیاس با وجود واجب است. در این تفسیر، ممکنات بهره‌ای از وجود دارند و این تلقی رایج در حکمت متعالیه، بر مبنای نظام تشکیکی وجود بنا شده است.

دوم، تفسیر عرفانی این نظریه است. بر اساس این تفسیر، موجودات به‌مثابه وجود رابط، اطوار و شئون حق تعالی شمرده می‌شوند و هیچ بهره‌ای از وجود حقیقی ندارند. از این منظر، حقیقت وجود و وجود حقیقی، صرفاً ناظر به «واحد شخصی» است.

تفسیر عرفانی از وجود رابط بدین معناست که هرچند در نگاه متداول، به ممکنات عنوان «وجود» و «موجود» اطلاق می‌شود، اما درواقع، آنها وجود حقیقی ندارند و تنها شئون و اطوار وجود واحدند. این وجود واحد، همان حق تعالی است که بر سراسر هستی سیطره دارد.

اثبات وحدت شخصی وجود، قول به تشکیک در مظاهر، و برچیده شدن نظام علیت متعارف فلسفی، ازجمله نتایج و پیامدهای این تفسیر است.

نظریه «وجود رابط معلول» از منظر صدرا، پلی است که اندیشه فلسفی را به چشم‌اندازی عرفانی رهنمون می‌سازد. بر این اساس، با ساختار شکنی و لایه‌برداری از نظریه «وجود رابط معلول»، صدرالمثلهین به این نتیجه می‌رسد که در این سطح از تفکر، به‌کارگیری اصطلاح «علت و معلول» به معنای متداول - که ناظر به دوگانگی آنهاست - باید کنار گذاشته شود. او در این باره می‌نویسد:

فما وصفناه أولاً أنَّ في 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 عليّة المسمى بالعلّة و تأثيره
للمعلول إلى تطوّره بطور و تحيئه بحيثية لا انفصال شيء مابين عنه (صدرالمثلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۰)

پس آنچه را در ابتدا و به‌حسب نظر دقیق می‌گفتیم که در نظام هستی، علت و معلول وجود دارد، به‌حسب سلوک عرفانی در نهایت بدان باز می‌گردد که علت امری حقیقی، و معلول جهتی از جهات اوست؛ و علیتی که همانا

تأثیر علیت در معلول است، به تطور و گونه‌گونه شدن خود آن امر حقیقی و تحیت به حیثیت از حیثیات برمی‌گردد، نه جدا شدن چیزی مابین از او.

بدین‌سان، صدرالتألهین در این عبارت و نیز در مواضع مشابه (مثلاً، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۰۵ و ۴۶-۴۷)، با تغییر معنای متعارف «علیت»، تفسیری عرفانی از آن ارائه می‌کند؛ تفسیری که بر اساس آن، علت دیگر وجودبخش معلول نیست، بلکه معلول شأنی از شئون علت و تطوری از تطورات آن به‌شمار می‌آید.

این همان آموزه عرفانی ابن‌عربی و پیروان اوست (در این‌باره ر.ک. طاهری و اعتمادی‌نیا، ۱۳۹۱) که ملاصدرا در نهایت، پس از یک سیر فلسفی، به آن دست یافته است. او هنگامی که در پایان مباحث علت و معلول در جلد دوم الاسفار الاربعه، در نهایت، علیت را به تشان ارجاع می‌دهد، آن را بزرگ‌ترین دستاورد فلسفه خویش قلمداد می‌کند و آن را مایه اتمام و اکمال فلسفه و حکمت می‌داند و در این زمینه، مذهب حق را همان مذهب عرفا معرفی می‌کند (صدرالتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۲).

صدرالتألهین بدین‌سان از تفسیر رایج فلسفی وجود رابط دست کشیده و به تفسیر عرفانی آن روی آورده است. در چنین وضعیتی، هم تقسیم‌بندی متعارف میان علت و معلول، و هم رده‌بندی وجود به «وجود فی‌نفسه» و «وجود فی‌غیره» از میان می‌رود و تنها یک معنا از وجود موضوعیت می‌یابد: «وجود فی‌نفسه لنفسه بنفسه» که همان حق واجب متعال است. بر این اساس، سایر موجودات در حقیقت، صرفاً شئون و مظاهر وجود حق تعالی‌اند بدین‌سان، ممکن در مرتبه ذات خود، اصلاً موجود نیست؛ نه فی‌نفسه، نه بنفسه، و نه لنفسه، بلکه ممکن بما هو ممکن، وجودی اعتباری نسبت به مبدأ اول دارد که همانا واجب بالذات و موجود فی‌نفسه بنفسه است (صدرالتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۲-۳۳).

۲. هایدگر و بازنگری در مفهوم «علیت»

دیدگاه هایدگر درباره علیت و سیر تطورات آن را می‌توان در دو اثر مهم او پی گرفت: رساله پرسش از تکنولوژی و درس گفتارهای اصل بنیاد.

این دو اثر افزون بر آنکه در بخش‌هایی به‌صراحت به بحث «علیت» می‌پردازند، در سال‌های اوج بلوغ فکری هایدگر — به‌ترتیب در سال‌های ۱۹۵۵ و ۱۹۵۶ — ارائه شده‌اند. در این آثار، هایدگر با عبور از تلقی‌های سنتی و متافیزیکی از علیت، کوشیده است تا معنایی بنیادین‌تر و هستی‌شناسانه از آن ارائه دهد؛ معنایی که نه‌تنها از چارچوب علیت ارسطویی فاصله می‌گیرد، بلکه از تحلیل‌های ذهن‌گرایانه هیوم و کانت نیز فراتر می‌رود.

در ادامه، با تمرکز بر این دو اثر، به واکاوی تلقی هایدگر از علیت و دگرگونی‌های مفهومی آن در اندیشه متأخر وی خواهیم پرداخت.

۱-۲. تحلیل مفهوم «علیت» در رساله «پرسش از تکنولوژی»

پیش از نگارش رساله پرسش از تکنولوژی، هایدگر در اثر هستی و زمان، مفهوم «علت» را با مفاهیمی همچون «مقصر بودن»، «مسئول بودن»، «بانی بودن» و حتی «سبب‌ساز بودن» قرین می‌سازد (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۳۶۰). این معانی کم‌وبیش در رساله پرسش از تکنولوژی نیز حفظ شده‌اند.

به‌زعم هایدگر، هر آنچه معلولی در پی دارد، «علت» خوانده می‌شود؛ اما علت صرفاً آن نیست که چیزی را به وجود آورد، بلکه غایت یا هدفی که ماهیت و پدیدار مورد نظر در پی آن است نیز علت به‌شمار می‌آید (هایدگر و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۷).

او یادآور می‌شود که فلسفه قرن هاست آموزش می‌دهد که علت بر چهار نوع است: علت مادی، علت صوری، علت غایی و علت فاعلی. برای توضیح این چهار نوع علت، هایدگر از تمثیل «جام نقره‌ای» بهره می‌گیرد و می‌پرسد شاید دیگر وقتش رسیده باشد که بپرسیم: چرا فقط چهار نوع علت وجود دارد؟ اصلاً معنای واقعی «علت» در ارتباط با انواع چهارگانه مذکور چیست؟ منشأ خصلت علی این چهار علت چیست که به آنها تا این حد وحدت بخشیده است که به یکدیگر تعلق داشته باشند؟ (هایدگر و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۸).

هایدگر خاطر نشان می‌کند که ما برای مدت‌زمانی طولانی، علت را تنها به‌مثابه امری سبب‌شونده تصور کرده‌ایم. در این تلقی، علت فاعلی - که تنها یکی از علل اربعه است - به معیار و ملاک اصلی علیت تبدیل شده است. دامنه این تلقی تا آنجا گسترش یافته که حتی علت غایی نیز دیگر به‌عنوان علت شناخته نمی‌شود.

از نظر هایدگر، آنچه را ما «علت» می‌نامیم، یونانیان باستان «αἴτιον» (aition) می‌خواندند؛ یعنی چیزی که چیز دیگری به آن مدیون است.

در تفکر یونانی، علل اربعه شکل‌های گوناگون «مدیون بودن» یا «مسئول بودن» نسبت به چیزی هستند؛ انحایی که با وجود تفاوت، به یکدیگر تعلق دارند (هایدگر و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۸). اتحاد علل اربعه را می‌توان در جهت تحلیل پدیدارشناسانه هایدگر از مواجهه عملی و ماقبل نظری انسان با جهان دریافت (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۹۲) در تمثیل «جام نقره‌ای»، این ظرف مقدس به ماده‌ای که از آن ساخته شده (یعنی نقره) مدیون است. اما تنها به نقره مدیون نیست، بلکه به «صورت» و «شکل»ی که آن را از سایر ابزارها متمایز می‌سازد نیز مدیون است. همچنین جام نقره‌ای به «غایت» و «هدف»ی که برای آن استفاده می‌شود - مثلاً، به‌عنوان ظرفی مقدس - نیز مدیون است و در نهایت، این جام به «نقره‌ساز» نیز مدیون است؛ کسی که آن را ساخته است.

هایدگر تأکید می‌کند که نقره‌ساز با تأمل کردن - یا به زبان یونانی، «لگین» یا «لوگوس» (λόγος) - این سه نحوه مدیون بودن را گرد هم می‌آورد (هایدگر و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۹-۱۰). در نتیجه، در جام نقره‌ای به‌عنوان ظرف مقدس، چهار نحوه مدیون بودن حاکم است. این نحوه‌ها با یکدیگر تفاوت دارند، اما در عین حال، به یکدیگر تعلق دارند. هایدگر می‌پرسد: چه چیزی از همان آغاز، عامل وحدت آنهاست؟ این هماوایی و هماهنگی چهار نحوهٔ مسئول بودن از کجا ریشه می‌گیرد؟ از نظر او، علل اربعه مسئول «در دسترس بودن» جام نقره‌ای در برابر ما هستند (هایدگر و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۱).

در دسترس بودن، حضور یافتن امر حاضر را معین می‌سازد. چهار طریقهٔ مسئول بودن، امری را پدیدار می‌کنند. آنها به آن چیز اجازه می‌دهند که به حضور درآید، آن را آزاد می‌گذارند و بر سر راه رسیدن به حضور کامل او قرار می‌دهند. بنابراین، ویژگی اساسی «مسئول بودن» عبارت است از: «راهی کردن چیزی برای رسیدن به حضور». هایدگر خاطر نشان می‌کند که هماوایی چهار نحوهٔ ره‌آوردن، امکان می‌دهد تا آنچه حضور ندارد، حضور یابد. آنها به اتفاق، تحت نظارت نوعی «آوردن» قرار دارند؛ آوردنی که امر حاضر را به ظهور می‌آورد.

او سپس با نقل قولی از رسالهٔ مهمانی افلاطون، این چهار نحوهٔ ره‌آوردن را به «پوئیس» (ποίησις) یا «فراآوردن» ارجاع می‌دهد. برای یونانیان، «پوئیس» تنها به تولید ابزار یا آثار هنری محدود نمی‌شد، بلکه «فوزیس» (φύσις) یا طبیعت نیز نوعی پوئیس بود، با این تفاوت که طبیعت، بدون نیاز به غیر، این فراآوردن را انجام می‌دهد؛ اما در فراوری انسانی - که یکی از نموده‌های آن «تخنه» (τέχνη) است - فاعلیت فردی ضروری است (بیمل، ۱۳۸۷، ص ۱۹۳).

از نظر هایدگر، «فوزیس» والاترین شکل پوئیس است؛ زیرا همانند غنچه‌ای که می‌شکفت؛ در آن خصوصیت شکوفایی وجود دارد (هایدگر و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۱).

بدین‌روی، از منظر هایدگر، علل اربعه با وحدت و یکپارچگی‌شان، به مفاهیمی همچون «مسئول بودن»، «راهی کردن برای حضور یافتن»، «پوئیس یا فراآوردن» و در نهایت، «فوزیس» یا «از - خود - بر - آمدن» دلالت می‌کنند. هایدگر از دل مفهوم «علیت»، به‌سوی ظهور، نامستوری و «آلیا» (ἀλήθεια) حرکت می‌کند. او در دوره‌ای از حیات فکری خود، معتقد بود: نخستین فیلسوفان یونان، آلیا را مساوق با «حقیقت» و در ارتباط با مفهوم وجود، به‌معنای ظهور و آشکارگی به‌کار می‌بردند.

هایدگر گاه این واژه را به «نامستوری» (unconcealment) ترجمه می‌کند (Heidegger, 1998, p144). در پی فراموشی حقیقت به‌مثابهٔ آلیا، موجودات دیگر به‌عنوان «امر حاضر» در نظر گرفته نمی‌شوند، بلکه به‌مثابهٔ «برابریستایی» در برابر ذهن و ادراک آدمی تلقی می‌گردند. از این رهگذر، در مهار علیت و نظام مقولات

ارسطویی گرفتار می‌شوند و التفات به آشکارگی آنها به محاق می‌رود.

برخی شارحان هایدگر، آلیا را دال بر نسبتی میان بطون و ظهور می‌دانند و آن را در پرتو مفهوم «تجلی» قابل فهم می‌دانند. بر این اساس، موجودات معلول وجود نیستند، بلکه «فتح باب» وجودند؛ یعنی وجود را آشکار می‌سازند و از آن پرده برمی‌دارند (جمادی، ۱۳۹۲، ص ۳۸۵).

اما به‌زعم هایدگر، مقبولیت علل اربعه ارسطویی - که بر دو پایه «نظم‌بخشی» و «کارآمدی» استوار است - ارتباط بی‌واسطه انسان با هستی را خدشه‌دار کرده است. در آمیختگی علیت ارسطویی با تِخنه - که در آغاز نزد یونانیان به معنای «دانایی عملی» و در خدمت کشف و بر ملاسازی موجودات بود - موجب شد تا تِخنه در نهایت به ابزاری برای تنظیم و کارآمدسازی اشیا تبدیل شود (خاتمی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۳).

به‌زعم هایدگر، بهره‌گیری از تِخنه برای بهره‌وری از اشیا و کارآمدسازی آنها بنیان فناوری نوین را قوام بخشید که مبتنی بر آن، اشیا به اعتبار نیرویی که برای مصرف آدمی ذخیره و فراهم می‌آورند، ارزش‌گذاری می‌شوند. چیزهایی که بدون حضور فاعل شناسایی (سوژه) انسانی در این جهان وجود دارند، با ورود او به عرصه ادراک، به اموری مفید و از آن مهم‌تر، به منابع قابل بهره‌برداری تبدیل می‌شوند. گلی در باغ که در غیاب فاعل شناسایی صرفاً یک شیء یا معلوم طبیعی به‌شمار می‌رود، از این منظر، در پرتو فناوری نوین، همه طبیعت به همراه انسان، منبع ذخیره به‌شمار می‌رود (احمدی، ۱۳۹۱، ص ۳۰۴).

۲-۲. تحلیل مفهوم «علیت» در درس گفتارهای «اصل بنیاد»

هایدگر در درس گفتارهای اصل بنیاد به موضوع محوری تفکر خود، یعنی «هستی»، از زاویه‌ای تازه با عنوان «اصل بنیاد» می‌پردازد. در فلسفه، این اصل معمولاً با عنوان «اصل جهت کافی» لایب‌نیتس یا همان اصل «علیت» شناخته می‌شود؛ اما هایدگر با نقد ترجمه‌های رایج، تأکید می‌کند که اصطلاحاتی همچون «جهت کافی»، «علت» یا «دلیل» برای ترجمه عنوان این درس گفتارها نارسا هستند و باید به‌جای آنها از معادل «بنیاد» استفاده کرد. عنوان آلمانی این درس گفتار *Der Satz vom Grund* است که واژه *Satz* به معنای «جمله»، «گزاره» یا «اصل» و واژه *Grund* به معنای «علت»، «دلیل»، «عقل» و همچنین «خاک»، «زمین» و «بیخ» است. این تنوع معنایی یکی از چالش‌های اصلی مترجمان آثار هایدگر است؛ زیرا او آگاهانه از واژگانی با بار معنایی چندگانه استفاده کرده است.

«اصل بنیاد» در بیان متعارف آلمانی این‌گونه فرمول‌بندی می‌شود: *Nichts ist ohne Grund*؛ یعنی: هیچ چیز بدون بنیاد نیست. اما هایدگر با تأکید بر واژه *ist* (به معنای «هست» یا «است») و تفاوت آهنگ خوانش این عبارت، دو تفسیر از آن ارائه می‌دهد: در خوانش نخست، تمرکز بر واژه‌های *Nichts* و *ohne*؛ و در خوانش دوم، تأکید بر *ist* و *Grund* قرار می‌گیرد.

هایدگر خوانش دوم را برمی‌گزیند و نتیجه می‌گیرد: هستی همان بنیاد است.

از این منظر، ترجمه دقیق‌تر «اصل بنیاد» چنین است: نه چیزی هست بدون بنیاد.

مزیت این ترجمه آن است که هر دو واژه کلیدی «هست» و «بنیاد» را در خود دارد، و هایدگر از این هم‌نشینی، این‌همانی هستی و بنیاد را استنباط می‌کند.

اما چرا باید Grund را به «بنیاد» ترجمه کرد؟

هایدگر این واژه را بیش از آنکه به معنای «علت» بداند، به معنای «خاک»، «زمین»، «بیخ» و «بن» در نظر می‌گیرد. از نظر او، «علت» مفهومی محدودتر از «بنیاد» است؛ زیرا «هر بنیادی می‌تواند علت باشد»، اما «هر علتی لزوماً بنیاد نیست» (هایدگر، ۱۳۹۷، ص ۲۱۲).

در ادامه، هایدگر مفهوم «بی‌بنیادی» را با واژه Abgrund بیان می‌کند که به‌طور اصطلاحی به معنای «مغاک» یا «ورطه» است. پیشوند Ab- در آلمانی به معنای «دور شدن» است. بنابراین، Abgrund به معنای «دور از بنیاد» یا «بنیادی که خود از بنیاد دور است» خواهد بود.

از نظر هایدگر، هستی هم Grund است و هم Abgrund؛ یعنی هم بنیاد همه‌چیز است و هم خود بی‌بنیاد است (هایدگر، ۱۳۹۷، ص ۲۰۵). با مسامحه می‌توان گفت: هستی، علتی است که خود علت ندارد.

هایدگر در ادامه، «اصل بنیاد» را در برابر قطعه‌ای از شعر آنجلوس سیلیسیوس (Angelus Silesius) قرار می‌دهد و این دو را به‌مثابه دو طرز تفکر متقابل معرفی می‌کند (هایدگر، ۱۳۹۷، ص ۷۴):

گل سرخ بدون چراست؛ می‌شکند، چون می‌شکند به خودش نظر ندارد، نمی‌پرسد آیا کسی می‌بیند او را؟
در این شعر، «گل سرخ» نماد هستی است؛ هستی‌ای که بنیاد ندارد، چرایی ندارد، و صرفاً «هست؛ چون هست» هایدگر این طرز تفکر را «عرفانی» و «شاعرانه» می‌نامد و آن را برتر از تفکر منطقی - فلسفی می‌داند. به‌زعم او، پیش از افلاطون و ارسطو، یونانیان هستی را چنین می‌دیدند؛ با «چشم هستی‌بین» به جهان می‌نگریستند و از هستی حیرت می‌کردند.

اما در دوران جدید، ما در خواب عمیق تفکر بازنمودی فرو رفته‌ایم؛ دیگر از مشاهده موجودات شگفت‌زده نمی‌شویم و به‌محض مواجهه با چیزی، به‌دنبال چرایی و بنیاد آن می‌گردیم.

این طرز تفکر، دیر یا زود، هستنده‌ای از میان هستنده‌ها را به‌عنوان بنیاد برمی‌گزیند و از این‌رو اصلاً به خود هستی نمی‌پردازد؛ زیرا هستی را نمی‌توان به‌مثابه عین (ایژه) در برابر ذهن (سوژه) قرار داد.

در نتیجه، امر حاضر - یعنی آنچه بودنش مایه حیرت است - وقتی از منظر روابط علی فهمیده می‌شود، دیگر «حضور» نخواهد داشت. علت‌یابی‌ها امر حاضر را بی‌حضور می‌کنند (جابری، ۱۳۹۷).

هایدگر با استناد به شعر سیلسیوس، نشان می‌دهد که هستی همان «گل» است که «می‌شکفتد» و «علت» ندارد و «چرای» ندارد و نباید از چرای‌اش پرسید؛ چون «بی‌بنیاد» است. اما در تفسیر دقیق‌تر، توضیح می‌دهد که این قطعه شعر مخالف صورت‌بندی لایب‌نیتس از «اصل بنیاد» است که می‌گوید: «هیچ چیز بدون چرا نیست». کلام آنجلوس سیلسیوس در تقابل با آن قرار دارد که می‌گوید: «گل سرخ بدون چراست».

هایدگر وقتی شعر آنجلوس سیلسیوس را در برابر «اصل بنیاد» مطرح می‌کند، می‌خواهد بگوید: هستی در نظر او همین «گل» است که «می‌شکفتد» و «علت» و «چرای» ندارد و نباید از چرای‌اش پرسید؛ چون «بی‌بنیاد» است. هایدگر توضیح می‌دهد که این قطعه شعر مخالف صورت‌بندی لایب‌نیتس از «اصل بنیاد» است که می‌گوید: «هیچ چیز بدون چرا نیست». کلام آنجلوس سیلسیوس در تقابل با آن قرار دارد: گل سرخ بدون چراست. اما در تفسیر هایدگر با دقت در محتوای شعر آنجلوس سیلسیوس متوجه می‌شویم که شاعر اگرچه برای رویش گل سرخ «چرا» را انکار می‌کند، اما با کلمه «چون» دوباره به معنایی از بنیاد اشاره می‌کند. گل سرخ بدون «چرا» است، اما نه بدون «چون». گویا ما با یک تناقض مواجه هستیم؛ یعنی نفی و اثبات همزمان یک چیز؛ یعنی بنیاد. با این همه، آیا بنیادی که «چرا» در جست‌وجوی آن است، با بنیادی که «چون» فراهم می‌کند به معنای دقیق کلمه یکسان است؟

هایدگر پاسخ این پرسش را در بخش دوم شعر جست‌وجو می‌کند که می‌گوید: «به خودش نظر ندارد، نمی‌پرسد: آیا کسی می‌بیند او را؟» عبارت «به خودش نظر ندارد» مقصود از عبارت «بدون چراست» را نشان می‌دهد. گل سرخ، گل سرخ است، بی‌آنکه به توجه کردن به خودش و بازنمایی خودش نیاز داشته باشد. گل سرخ توجهی به بنیادهای خودش ندارد؛ توجه به بنیادها، میان شکفتن و بنیادهای شکفتن قرار نمی‌گیرد (هایدگر، ۱۳۹۷، ص ۷۷). در اینجا هایدگر در پی آن است تا ذهن‌گرایی و خودبنیادی نهفته در تفکر متافیزیکی - به‌ویژه عقل‌گرایی عصر جدید - را مورد انتقاد قرار دهد؛ تفکری که در آن هستنده تنها زمانی هستنده تلقی می‌شود که در برابر فاعل شناسایی (سوژه) قرار گیرد و بتواند به عنوان شیء مورد شناسایی (ابژه) موضوع مطالعه و پژوهش واقع شود. در چنین نگاهی، گل سرخ صرفاً هنگامی معنا می‌یابد که در نسبت با فاعل شناسایی تعریف شود؛ اما گل، بی‌اعتنا به این نگاه، به شکفتن مشغول است و توجهی به آن چیز دیگر ندارد که ممکن است در وهله نخست، به عنوان «علت» و «شرط» شکفتن تلقی شود.

۳. بررسی مقایسه‌ای

نوع مواجهه صدرالمآلهین و هایدگر با مفهوم «علیت»، به نحوی یادآور طرح «آفهبونگ» (Aufhebung) در فلسفه هگل است. در فلسفه هگل، شناخت از طریق بحث جدلی (دیالکتیک) ممکن می‌شود؛ جدلی که بر ایجاب و سلب

استوار است. اگر در فرایند شناسایی اشیا، هویت آنها با نفی‌شان به غیریت و کثرت بدل شود، اما این نفی دوباره نفی نگردد، شناخت در کثرت سرگردان می‌ماند و کثرت بما هو کثرت، نه شناخت است و نه متعلق شناخت.

از این رو نفی نخست باید دوباره نفی شود تا موضوع از موقف فرق، به جمع بعد الفرق تعالی یابد و شناخت ممکن گردد. هگل این فرایند جدلی را با واژه «Aufhebung» بیان می‌کند؛ یعنی چیزی که از سر راه برداشته می‌شود، نه به کلی حذف، بلکه در مرتبه‌ای بالاتر حفظ و ارتقا می‌یابد (طالب‌زاده، ۱۳۹۸، ص ۲۱۳).

به نظر می‌رسد مواجهه ملاصدرا و هایدگر با مفهوم «علیت» نیز از همین جنس است: هر دو رویکردی دوگانه اتخاذ می‌کنند؛ گاه ایجابی و گاه سلبی، اما حتی در مواضع سلبی، معنای ایجابی «علیت» را در سطحی دیگر محفوظ می‌دارند این نوسان مفهومی، چنان که ژان وال نیز بدان التفات یافته، در خود مقوله «علیت» نهفته است. او در تحلیل خود، بر پیچیدگی و چندلایه بودن مفهوم علیت تأکید می‌ورزد و معتقد است که بسته به سطح تحلیل، «علیت» می‌تواند معانی و کاربردهای متفاوتی داشته باشد. این مفهوم ممکن است در سطح عرفی و روزمره، یا حتی در سطحی پایین‌تر از آن مطرح شود، و در سطح فلسفی، چنان لطیف گردد که به نظر برسد از میان رفته است. علیت همواره در نوسان میان این دو قطب قرار دارد: گرایش به تنزل در سطح تجربه روزمره، یا صعود به سوی تجربه‌های لطیف و شهودی (وال، ۱۳۸۰، ص ۳۳۳-۳۳۴).

در مواجهه دوگانه صدرالمتألهین با مسئله علیت، باید گفت: به زعم او، این مسئله به سبب پیچیدگی‌های پرشمارش، برای اغلب مردم و حتی علما، معضلی جدی است؛ زیرا معالیل چیزی جز حجاب‌هایی بر علل نیستند. از این رو برخی از این بحث، اثبات سبب کرده‌اند و برخی دیگر، نفی آن را نتیجه گرفته‌اند. ملاصدرا می‌گوید: مردم در مسئله «علیت» یا حیران‌اند یا جاهل، درحالی که توحید موحد حقیقی با رؤیت اسباب و علل منافاتی ندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۵۵).

در یک ساحت، صدرالمتألهین علیت را بر اساس «وجود رابطنی» اثبات می‌کند و با این کار، با متکلمان اشعری مقابله می‌نماید؛ گروهی که نسبت میان علت و معلول را صرفاً تعاقب می‌دانستند و با استناد به «لا مؤثر فی الوجود الا الله»، تأثیر و تأثر علی را انکار می‌کردند. آنها نظم میان امور را با صرف تقارن و تعاقب تفسیر می‌کردند و نظریه «عادة الله» را مطرح می‌ساختند (ر.ک. غزالی، ۱۳۶۳، ص ۲۳۹-۲۵۰).

اما صدرالمتألهین با طرح «وجود رابطنی»، ضرورت و ارتباط واقعی میان علت و معلول را برجسته می‌سازد و نشان می‌دهد که با مفاهیم توالی - حتی اگر به عادت الهی منتسب شوند - نمی‌توان علیت را تبیین کرد. موجودات ممکن، واجد ماهیت‌اند و ماهیت نسبت به وجود و عدم، حالت تساوی دارد؛ یعنی برای تحقق وجود خارجی، به علتی فراسوی خود وابسته‌اند که وجود را به آنها اعطا کند (Kamal, 2006, p89).

برخی معتقدند: ملاصدرا با طرح «وجود رابطی»، اصل «علیت» را از بدفهمی‌های تجربه‌انگاران متکلمان رهایی بخشید و به آن شأنی مابعدالطبیعی داد (Rizvi, 2005, p34). اما در ساحتی دیگر، او در پی عرفا، معنای متداول «علیت» را نفی می‌کند؛ هرچند با طرح مفاهیم «تشان» و «ظهور»، نوعی علیت درونی را در برابر علیت متعدی حفظ می‌نماید. علت درونی یا «حال»، برخلاف علت متعدی، جدا از معلول قابل تصور نیست؛ چنان‌که علت مستقر در معلول است، معلول نیز مستقر در علت، یا به تعبیر ملاصدرا، شأنی از شئون آن است.

در سوی دیگر، هایدگر نیز رویکردی دوگانه به علیت دارد. در رسالهٔ پرسش از تکنولوژی، علیت را اثبات می‌کند، اما آن را نه به معنای «سبب‌بودگی و اثرگذاری»، بلکه به مثابهٔ فرایند «به ظهور رساندن» موجودات تفسیر می‌نماید. در درس‌گفتارهای اصل بنیاد، «اصل بنیاد» - که می‌توان آن را معادل اصل «علیت» دانست - در برابر قطعه‌ای شعری قرار می‌گیرد که بر اساس آن، هستی از خود برمی‌آید و به خودی خود نمایان می‌شود. در اینجا، گویی هایدگر اصل «علیت» را نفی می‌کند؛ اما با تمایز نهادن میان «چون» و «چرا»، معنایی استعلا یافته از علیت را حفظ می‌نماید. این رهیافت‌های متفاوت، به نوسان مفهومی و چندپهلویی ذاتی اصل علیت بازمی‌گردد.

در فلسفهٔ اسلامی، «علیت» از جمله معقولات ثانی فلسفی است؛ مفاهیمی کلی که عروض آنها ذهنی و اتصاف آنها خارجی است.

در فلسفهٔ هایدگر، «در - جهان - بودن» و «گشودگی انسان به جهان»، اصول بنیادین اند. از این‌رو وقتی به اتصاف خارجی علیت توجه می‌کند، آن را به مفهوم «نامستوری» و «آشکارگی» پیوند می‌زند؛ و آنگاه که به عروض ذهنی آن التفات می‌یابد، با مد نظر قرار دادن «از خود برآمدن» و «شکوفایی» هستی، معنای متعارف «علیت» را نفی می‌کند. هایدگر از یک‌سو در برابر تجربه‌گرایی هیوم و فلسفهٔ نقادی کانت قرار می‌گیرد - که با تحلیلی ذهن‌گرایانه (در هیوم آشکار، در کانت پنهان) در پی تبیین علیت‌اند - و از سوی دیگر، با پیوند زدن مسئلهٔ علیت به کل تاریخ متافیزیک غربی، می‌کوشد از معنا و مفهوم رایج آن فراتر رود.

کانت میان توالی ذهنی (سوبژکتیو) و توالی عینی (ابژکتیو) تفاوت نهاد (Kant, 1998, A193)، اما با شکاف ریشه‌ای (رادیکالی) میان بود (نومن) و نمود (فنومن)، در نهایت، تفسیری ذهن‌گرایانه از علیت عرضه کرد. هایدگر در مقابل، با مد نظر قرار دادن انسان به مثابهٔ «دازاین» و ساختار «در - جهان - بودن»، می‌کوشد تفسیری غیرذهن‌گرایانه از وجود و مفاهیم ملازم با آن ارائه دهد. او در پرسش از تکنولوژی، ما را گام‌به‌گام از معنای مفهومی و حصولی «علیت»، به معنایی حضوری و وجودی سوق می‌دهد. وی در درس‌گفتارهای اصل بنیاد، در پرتو نگاهی پوئیس‌وار، از اصل بنیاد / علیت فراتر می‌رود؛ زیرا به‌زعم او، کل تاریخ متافیزیک پساسقراطی با اتکا به علیت ارسطویی، مانع از آشکارگی اصیل موجودات بوده است.

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، در سیر فلسفی صدرالمتألهین - به‌ویژه در مرحله سوم، یعنی نظریه «وحدت شخصی وجود» - مفهوم «علیت» دیگر به‌معنای ایجاد چیزی جدای از علت نیست، بلکه به‌معنای ظهور، تجلی و تشّان است. در این تلقی، معالیل فاقد وجود مستقل‌اند و صرفاً شئون و اطواری از وجود واحد (حق تعالی) به‌شمار می‌روند. بنابراین، وجود آنها به‌مثابه حضور همان حقیقت واحد در مظاهر گوناگون درک می‌شود.

«علیت» نزد صدرالمتألهین در نهایت، به حضور حق در کثرات می‌انجامد؛ یعنی «علیت» صورت دیگری از حضور هستی واحد در اشیاء متکثر است. از این منظر، حضور وجودی علت در معلول، همان اساس علیت است. در سوی دیگر، هایدگر با بازخوانی خاستگاه یونانی مفهوم «علیت»، آن را نه صرفاً «سبب شدن»، بلکه نوعی «مسئول بودن» یا «امکان دادن به حضور» تفسیر می‌کند. او «علیت» را فرایند «راهی کردن» برای حضور یافتن چیزها می‌داند؛ همان پوئیس یا فراآوردن. در این چارچوب، همه انواع علیت (مادی، صوری، فاعلی، غایی) با هم می‌کوشند تا چیزی را در معرض حضور و نامستوری قرار دهند.

بر این اساس، علیت امکان ظهور اشیا در آوردگاه هستی است؛ و این تلقی در نهایت به الّثیا می‌انجامد؛ یعنی حقیقت به‌مثابه حضور و آشکارگی. واکاوی علیت برای هایدگر بهانه‌ای است برای بازاندیشی در تلقی‌های متعارف از نحوه حضور اشیا در جهان. او بی‌آنکه هستی را شی‌ء وار مد نظر آورد، می‌کوشد نشان دهد که همه چیز تنها در صورتی می‌تواند برای انسان معنادار و حقیقی شود که در افق گشودگی هستی ظاهر گردد.

بدین‌سان، در تلقی هر دو فیلسوف، مفهوم «علیت» با مفهوم «حضور» پیوندی بنیادین دارد. علیت نه صرفاً ایجاد رابطه‌ای میان اشیا، بلکه نحوه‌ای از ظهور و آشکارگی هستی است. نزد ملاصدرا، علیت در بستر وحدت هستی‌شناختی و الهیاتی، به نوعی حضور تشّانی و درون‌ذات‌گرایانه می‌انجامد؛ و نزد هایدگر، به آشکارگی بی‌واسطه هستی در افق الّثیا.

چنان‌که پیداست، نزد هر دو فیلسوف، علیت از سطح نسبت‌سنجی میان اشیا فراتر می‌رود و به نحوه‌ای از گشودگی هستی‌شناختی ارتقا می‌یابد. با این حال، رویکرد ملاصدرا و هایدگر در مواجهه با اصل «علیت»، تفاوت‌هایی نیز دارد. صدرالمتألهین در نهایت، علیت را در چارچوب الهیات عرفانی خود به ظهور و تجلی ارجاع می‌دهد، درحالی‌که هایدگر، علیت را به نامستوری و آشکارگی هستی مرتبط می‌سازد.

از حیث روش‌شناسی، صدرالمتألهین مواجهه‌ای متافیزیکی - مفهومی با علیت دارد، درحالی‌که هایدگر رویکردی پدیدارشناسانه و تأویل‌گرایانه (هرمنوتیکی) اتخاذ می‌کند.

صدرالمتألهین با ریشه‌یابی و تحلیل مفاهیمی همچون وجود رابطنی و وحدت شخصی وجود، در پی تبیین دقیق رابطه علت و معلول است، درحالی‌که هایدگر با تمرکز بر تجربه زیسته انسان و تعامل او با جهان، می‌کوشد

تا حقیقت علیت را در «مسئول بودن» و «راهی کردن برای حضور یافتن» پی بگیرد.

ملاصدرا با تحلیل مفاهیم انتزاعی و کلی مانند وجود، ماهیت، جوهر، عرض و نظایر آن، به فلسفه‌ورزی می‌پردازد؛ اما هایدگر به جای تحلیل مفاهیم انتزاعی، به تجربه زیسته و افق گشودگی هستی توجه دارد. او با بهره‌گیری از روش تفسیر و تحلیل متون و پدیده‌ها، می‌کوشد تا به فهمی عمیق‌تر از ماهیت علیت دست یابد؛ معتقد است که فهم علیت مستلزم تفسیر و تعبیر تجارب انسانی است.

صدرالمآلهین با استفاده از مفاهیمی همچون «وجود رابطی» و در پرتو نظریه «وحدت شخصی وجود»، نشان می‌دهد که چگونه همه موجودات، به منزله تجلیاتی از وجود واحد و مطلق، در رابطه‌ای علی با یکدیگر قرار دارند. در مقابل، هایدگر با نقد نگاه «موجود - خدا - شناسانه» (onto-theo-logical) مبتنی بر علیت ارسطویی، علیت را به هستی مرتبط می‌سازد. او با به کارگیری این تعبیر، ماهیت متافیزیک را ناظر به موجودشناسی، خداشناسی مدرسه‌ای، و منطق صورتی مبتنی بر اصل «تناقض» تلقی می‌کند (ر.ک. بیمل، ۱۳۸۷، ص ۱۸۷). بدین‌رو، به جای جست‌وجوی علتی متعالی و فراتر از جهان، هایدگر در پی درک ماهیت علیت در درون خود هستی است. برای او، «علیت» به معنای آشکار شدن و نمایان شدن هستی است. او با تحلیل مفاهیمی همچون «دازاین» و «بودن در جهان»، نشان می‌دهد که انسان در تعامل با جهان و اشیا، به صورت ضمنی و پیشینی، به وجود علیت پی می‌برد.

نتیجه‌گیری

«علیت» از جمله بنیادی‌ترین مفاهیم فلسفی و در عین حال، مفهومی سهل و ممتنع نزد بسیاری از فیلسوفان بزرگ جهان بوده است. این مفهوم، به مثابه یکی از مقومات اصلی در توصیف جهان، همواره در فلسفه غرب و نیز فلسفه اسلامی محل بحث و تأملات فراوان بوده و در معرض نقض و ابرام‌های پرشمار قرار گرفته است. صدرالمآلهین در مقام یکی از نام‌آورترین فیلسوفان جهان اسلام، سه مرحله متمایز را در تفسیر این مفهوم بنیادین طی می‌کند:

در مرحله نخست - که می‌توان آن را مرحله «اصالت ماهیت» نامید - با طرح مفهوم «وجود رابطی»، نشان می‌دهد که معلول برای تحقق خود، نیازمند رابطی وجودی است. او با این تفسیر، به مقابله با متکلمان اشعری می‌پردازد؛ گروهی که علیت را به «عادت الهی» فرو می‌کاستند و با انکار رابطه علی میان پدیده‌ها، صرفاً به تقارن و تعاقب امور قایل بودند. صدرالمآلهین با طرح «وجود رابطی»، نسبت میان علت و معلول را ضروری می‌داند. در مرحله دوم، یعنی مرحله «اصالت وجود مبتنی بر وحدت تشکیکی»، ملاصدرا با ژرف‌اندیشی بیشتر، به

مفهوم «وجود رابط» می‌رسد. در این مرحله، او با تأکید بر فقر وجودی ممکنات، آنها را وابسته به وجود واجب می‌داند و وجود ممکن را «عین ربط» به حق تعالی تفسیر می‌کند.

در مرحله سوم و نهایی، مرحله «اصالت وجود مبتنی بر وحدت شخصی» ملاصدرا با گذار از نظام تشکیکی وجود به نظریه «وحدت شخصی وجود»، به تفسیر علیت بر مبنای «تجلی» و «تشان» می‌پردازد. در این مرحله، معلول به مثابه شأن و ظهوری از وجود واحد حق تعالی معرفی می‌شود و با این تفسیر، از نظام علیت مبتنی بر کثرت، به نظام ظهور و تجلی مبتنی بر وحدت می‌رسد؛ نظامی که با دیدگاه اصحاب معرفت عرفانی قرابت دارد. هایدگر نیز در دو اثر مهم خود (پرسش از تکنولوژی و درس گفتارهای اصل بنیاد) به توضیح به مسئله «علیت» می‌پردازد. در پرسش از تکنولوژی، او با ریشه‌یابی چهار علت ارسطویی، مفهوم «مسئول بودن» را به عنوان حقیقت اصلی علیت معرفی می‌کند. او نشان می‌دهد که هر آنچه معلولی را در پی دارد، مسئول آوردن آن به حضور است. در درس گفتارهای اصل بنیاد، هایدگر مفهوم «اصل بنیاد» علیت را با قطعه‌ای از شعر آنجلوس سیلسیوس مقایسه می‌کند. در ابتدا، به نظر می‌رسد که او در پی نفی کلی علیت است؛ اما با برجسته‌سازی تمایز میان «چون» و «چرا»، نشان می‌دهد که معنایی ایجابی از علیت همچنان برای او مطرح است.

هایدگر با تأکید بر ساختار «در - جهان - بودن» انسان، مفهوم «علیت» را با «ظهور» و «آشکارگی هستی» گره می‌زند و در پرتو مفهوم «از - خود - برآمدن»، از تفسیر ذهنی علیت فاصله می‌گیرد. از منظر او، علیت را نمی‌توان صرفاً به «سبب‌بودگی» و «اثرگذاری» تقلیل داد.

چنان که پیداست، هر دو متفکر رویکردی جدلی به مقوله علیت دارند؛ به گونه‌ای که در برابر انکارهای سطحی متکلمان و تجربه‌گرایان، به دفاع ایجابی از علیت می‌پردازند، و در عین حال، در فهم ریشه‌های هستی‌شناختی این مفهوم، رویکردی ساختارشکنانه و سلبی اتخاذ می‌کنند.

با این حال، تفاوت‌های روش‌شناختی میان آنها قابل توجه است: صدرالمتألهین علیت را در چارچوب‌های متافیزیکی و الهیاتی بررسی می‌کند، درحالی‌که هایدگر با فراروی از متافیزیک مرسوم، علیت را با رویکردی پدیدارشناسانه و در ارتباط با مفهوم «آلِئیا» و «آشکارگی وجود» تحلیل می‌نماید.

منابع

- احمدی، بابک (۱۳۹۱). هایدگر و تاریخ هستی. تهران: نشر مرکز.
- بیمل، والتر (۱۳۸۷). بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر. ترجمه بیژن عبدالکریمی. تهران: سروش.
- جابری، طالب (۱۳۹۷). تفکر هایدگر بر مبنای حیرت است. روزنامه فرهیختگان. farhikhtegandaily.com/news/20215
- جمادی، سیاوش (۱۳۸۷). زمینه و زمانه پدیده‌شناسی. تهران: ققنوس.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷-۱۳۷۸). حکمت صدرایی. ماهیت و مختصات. قیسات، ۳ (۱۰-۱۱)، ۱۵-۱۸.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۷). جهان در اندیشه هایدگر. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- سعادت مصطفوی، سیدحسین و دیگران (۱۳۹۲). بازسازی سیر سه مرحله‌ای مبحث علیت در حکمت متعالیه. حکمت صدرایی، ۱۱ (۱)، ۱۹-۳۰.
- صدرالمتألهین (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. بیروت: دار احیاء التراث.
- صدرالمتألهین (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*. تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر غفاری، ابوالحسن (۱۴۰۱). مناط علیت در نظر ملاصدرا و حکمای پس از ملاصدرا. *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۱ (۴)، ۵-۲۸.
- طالب‌زاده، حمید (۱۳۹۸). *گفت‌وگویی میان هگل و فیلسوفان اسلامی*. تهران: رسام.
- طاهری، صدرالدین و اعتمادی‌نیا، مجتبی (۱۳۹۱). علیت و اختیار از منظر ابن عربی و اسپینوزا. *پژوهشنامه عرفان*، ۶ (۳)، ۷۲-۹۵.
- غزالی، ابوحامد (۱۳۶۳). *تهافت الفلاسفه*. تحقیق سلیمان دنیا. مصر: دارالمعارف.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۹). هستی و زمان. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۷). *اصل بنیاد*. ترجمه طالب جابری. تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین و دیگران (۱۳۹۳). *فلسفه تکنولوژی*. ترجمه شاپور اعتماد. تهران: مرکز.
- وال، ژان (۱۳۸۰). بحث در مابعدالطبیعه. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: خوارزمی.
- موسوی‌مهر، سیدمحمد مهدی (۱۳۹۲). وساطت علیت به معنای یونانی در درک هایدگر از تکنولوژی. *شناخت*، ۱ (۶)، ۱۳۳-۱۵۱.
- Heidegger, M. (1998). *On the Essence of Truth, in Pathmarks*. Ed. by William McNeill. Cambridge University Press.
- Kamal, M. (2006). *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy* (Ashgate World Philosophies Series). Routledge.
- Kant, I. (1998). *The critique of pure reason*. Translated and Edited by Paul Guyer & Allen W.Wood. Cambridge University Press.
- Rizvi, Sajjad (2005). *Mulla Sadra and Causation: Rethinking a Problem in Later Islamic Philosophy*. *Philosophy East and West*, 55, 570-583.