

گلفام حسین*
(پاکستان)

جامعة المصطفی العالمیة

اصل علیّت از دیدگاه حکمت متعالیه و پیامدهای اعتقادی آن

چکیده

فلاسفه اسلامی اهمیت ویژه‌ای برای اصل علیّت قائل هستند، از نظر آنها، علت عبارت است از موجودی که تحقق موجودی دیگر (معلول) متوقف بر آن است. بر اساس تفسیر امکان ماهوی، از منظر فلاسفه مشاء خصوصاً ابن سینا، هر یک از علت و معلول ماهیت و وجودی جدا از دیگری دارد و آنچه موجب نیازمندی معلول به علت می‌شود، ممکن الوجود بودن آن است و رابطه بین علت و معلول، رابطه دو امر مضاف از نوع اضافه‌ی مقولی است. اما بر اساس نظام حکمت متعالیه، خصوصاً از دیدگاه صدرا که با دیدگاه فلسفی و عرفانی اصل علیّت را مورد تأمل قرار داده، اولاً برای علت و معلول دو وجود متباین به تمام ذات و مستقل از هم قائل نیست، بلکه باتوجه بر اصولی مانند: اصالت وجود، تشکیک وجود و وحدت شخصی وجود، اضافه میان علت و معلول، اضافه اشراقیه است؛ ثانیاً تحلیل مسئله علیّت و معلولیت و ارجاع آن به تشان، ضمن نفی کثرت از وجود و موجود، کثرات را در حدّ اوصاف و شئون خدای سبحان معتبر شمرده. بر اساس حکمت متعالیه، یکی از پیامدهای اعتقادی اصل علیّت، توحید در خالقیت است، یعنی اعتقاد به اینکه تنها آفریدگار حقیقی، خدا است و خالقیت سایر موجودات در سایه خالقیت خداوند و نیز مقهور اراده و مشیت اوست. بر این اساس از پیامدهای اعتقادی اصل علیّت، توحید در ربوبیت، یعنی هر چه در نشئه آفرینش و عالم امکان وجود دارد معلول و آفریده و تحت تدبیر حق تعالی است.

واژه‌گان کلیدی: علیّت و معلولیت، حکمت متعالیه، پیامدهای اعتقادی اصل علیّت، امکان فقری.

مقدمه

بحث از اصل علیت، یکی از مبنایی‌ترین و قدیمی‌ترین مباحث عقلی و فلسفی است؛ زیرا محور همه تلاش‌های علمی را کشف علی و معلولی بین پدیده‌ها تشکیل می‌دهد و اصل علیت به عنوان یک اصل کلی و عام، مورد استناد همه علوم است که درباره احکام موضوعات حقیقی، بحث می‌کند و از سوی دیگر، کلیت و قطعیت هر قانونی علمی، مرهون قوانین عقلی و فلسفی علیت است و بدون آنها نمی‌توان هیچ قانونی کلی و قطعی را در هیچ علمی به اثبات رسانید.

ملاصدرا در بسیاری از دیدگاه‌های فلسفی خود ممتاز و متمایز به نظر می‌رسد. نظریه او راجع به علیت با تکیه بر دو مبنا ارائه می‌شود. الف: دیدگاه عرفانی او که علیت را به معنای تشان در نظر گرفته و در آن، غیر خدا به عنوان مظاهر و تجلیات خداوند محسوب می‌شوند. (صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ج 1، ص 47 و 48) ب: دیدگاه فلسفی او که بیشتر با تکیه بر مبانی خاص، راجع به این مسئله ارائه شده است؛ زیرا او با نگاه اصالت وجودی خود راجع به علیت، رابطه بین علت و معلول را رابطه بین دو موجود که یکی وجود دهنده و دیگری وجود گیرنده است، تعریف می‌کند به طوری که هر چیزی که می‌خواهد علت برای یک شیء باشد باید به توسط وجود خود تأثیر در وجود شیء دیگر داشته باشد، پس علت وابستگی اشیاء را به یکدیگر وجود اشیاء می‌داند از این رو ملاک نیازمندی معلول به علت را امکان فقری یا وجودی می‌داند به این معنا که وجود معلول وجود تعلق و منسوب به علت است و هر چند در نگاه نخستین معطی له و عطاء و اعطاسه امر است ولی در نهایت یک چیز است که هم عطاست و هم معطی له و هم از جهت تعلقش با معطی عطا است. پس در نظام حکمت متعالیه، امکان فقری جای امکان ماهوی را گرفته و تنها ملاک نیازمندی به علت است. (محمد حسین طباطبائی، نهاییه الحکمه، تحقیق و تعلیق عباس علی الزارعی السبزواری، ج 3، ص 203، 1422 ش.، محمدتقی یزدی، دروس فلسفه، ص 163، ش).

از جهت دیگر، بدون تردید پاره ای از افکار بشر علاوه بر محتوای درونی خود دارای نتایج و پیامدهای نیز می‌باشد، حال اگر این نتایج از اموری باشند که مرتبط به اعتقادات آدمی باشد، می‌توان آنها را پیامدهای اعتقادی از آن افکار در نظر گرفت. مانند اینکه اگر کسی در یک استدلال منطقی صغری و کبری را قبول نماید، ضرورتاً نتیجه آن را نیز می‌پذیرد. در بحث «اصل علیت» از نگاه «حکمت متعالیه» اگر کسی ذات باری تعالی را به عنوان علت العلل بپذیرفته باشد، باید پیامدهای اعتقادی آن را مانند خالقیت و ربوبیت را نیز قبول نماید. این مقاله کوششی است برای بررسی تحلیلی اصل علیت بر مبنای حکمت متعالیه و پیامدهای اعتقادی آن.

قواعد اولیه علیت

با کنکاش و تأمل در مفاد اصل علیت، می‌توان قواعد اولیه را از نگاه حکمت متعالیه که اهمیت ویژه‌ای دارد، بیان نمود آنگاه به اصل موضوع پرداخته می‌شود:

1. کلیت

برای احراز کلیت اصل علّیت باید توجه نمود که هیچ اتفاقی بدون علت تحقق نمی‌یابد، به عبارت کاملاً موجز «هر حادثه‌ای علتی دارد» عبارت روشنتر اگر موجودی از خود وجودی ندارد، باید یک عامل و فاعلی باشد که آن وجود را به او بدهد. (مطهری، مجموعه آثار (اصول فلسفه و روش رئالیسم) ج 6، ص 644، 1373 ش) در مقابل کلیت اصل علّیت، نظریه صدفه و یا اتفاق قرار دارد که بر این باور است، یک موجود می‌تواند بدون علت بوجود بیاید. سبزواری در اشعار فلسفی‌اش چنین می‌گوید:

«در جهان هستی هیچ چیز اتفاقی و یا صدفه ای وجود ندارد چون هر آنچه اتفاق می‌افتد منتهی به عللی می‌شود که وجود آن را ضروری کرده است. چون سلسله علل همه منتهی به واجب الوجود می‌شوند.» (یحی انصاری شیرازی، درس شرح منظومه، ملاحادی سبزواری، ج 1، ص 271، 1374 ش) نکته مهم آن است که آنچه را مردم اتفاق می‌پندارند بدین علت است که آنها ناآگاه از علل حقیقی اند و پی به علت حقیقی آن نبرده‌اند. اگر آنها از استحاله عدم تناهی سلسله علل آگاهی داشتند و به این حقیقت دست یافته بودند که سلسله علل باید منتهی به واجب الوجود شود، به صدفه و اتفاق عقیده‌ای نداشتند. ملاصدرا در این رابطه می‌گوید:

«ما چنین چیزهایی را اتفاق می‌نامیم چون جاهل به سلسله عللی هستیم که آن را می‌سازد و نیز به این علت که آنها بر وقایعی رخ داده‌اند که علل عقلی متفاوتی دارند البته وقایع، علل خاص و پایان مخصوص به خود را دارند.» (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، ج 1، ص 202، 1423 ه.ق). ملاصدرا در این عبارت به روشنی کلیت اصل علّیت را بیان می‌کند. در طول تاریخ فلسفه، کلی بودن اصل علّیت به عنوان یک اصل روشن و بدیهی مورد قبول بوده است. اگرچه بسیاری از متفکرین امروزی این مسئله را کاملاً ممکن می‌دانند که بعضی از رخدادهایی که درون ساختمان اتم بوقوع می‌پیوندند هیچ علتی ندارد، ولی تحلیل و بررسی و نقد این مسئله خارج از توان این مقاله است. آنچه در اینجا قابل ذکر است این است که ملاصدرا بر ضرورت وجوب وجود علت، هنگام وجود معلول تأکید می‌کند.

2. سنخیت

مراد از سنخیت علی و معلولی این است علت به‌گونه‌ای باشد که از آن معلولی خاص صادر شود؛ پس باید برای علت، خصوصیت وجهتی باشد که موجب صدور معلول فقط از آن علت شود. صدر المتألهین مفاد این اصل را چنین تبیین می‌کند:

«کون العلة بحيث یصدر عنها المعلول فانه لا ید أن تكون للعلة خصوصية بحسبها یصدر عنها المعلول دون غیره» (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، ج 2، ص 205، 1423 ه.ق) «به این معنا که مراد از سنخیت این است که علت به گونه‌ای باشد که از آن معلولی خاص صادر شود.»

پس باید برای علت، خصوصیت و جهت‌ی باشد که موجب صدور معلول فقط از آن علت شود. این نکته قابل یاد آوری است که تعبیر سنخیت بین علت و معلول، تنها در علل هستی بخش و معالیل آنها درست است و سنخیت هم ناظر به کمالات و حیثیات وجودی است و تناسب میان علت و معلول در تمام علت ها و

معاليل، غير از سنخيت است؛ زيرا رابطه بين علل غير حقيقي- اعدادی- و معلول آنها، تعبير به تناسب صحيحتر به نظر می‌رسد.

این اصل گویای این نکته است که شباهت‌ها و اشتراکات غیرقابل تغییر و ثابتی بین هر علت و معلولی وجود دارد. مثلاً خوردن، علت سیری، و خواندن و مطالعه کردن علت دانشمند شدن است. بنابراین برای به دست آوردن و علم به یک معلول پیدا کردن باید پی به علت خاص آن برد و علت خاص را پیدا کرد. امکان ندارد ما از راه نوشیدن و مطالعه کردن به سیری برسیم و گرسنگی خود را برطرف کنیم. این امر ما را به این مطلب رهنمون می‌کند که علت باید واجد چیزی باشد که می‌خواهد به معلول بدهد؛ مطلبی که اکثر فلاسفه آن را بدیهی شمرده‌اند. این اصل که علت معین تنها یک معلول معین دارد، که بدیهی نیز شمرده شده است، یکی از مهمترین اصولی است که به فکر ما سازمان داده و یک جهان بینی منظمی را می‌سازد.

3. استحاله تسلسل علل

مسئله دیگر در بحث علت و معلول، استحاله تسلسل است. این بحث هم در امور عامه مطرح می‌شود و هم به عنوان برهانی در اثبات واجب‌الوجود، در باب علت و معلول هر چند ابن‌سینا همانند ارسطو از امتناع تسلسل سخن می‌گوید، اما تناهی تسلسل نامتناهی علل معده را می‌پذیرد. تسلسل در علل که در صورت نامتناهی بودن محال است مبتنی بر این است که وجود شیئی، مترتب بر وجود شیئی دیگر باشد. و آن شیء دیگر [دوم] نیز خود متوقف بر شیئی دیگر [سوم] باشد و آن نیز بر دیگری و به همین ترتیب تا بی‌نهایت، چنین امری محال است. (ابن‌سینا، إلهیات از کتاب شفاء، ترجمه‌ی ابراهیم دادجو، ص 245، 1388ش) زیرا ملاک نیازمندی به علت، امکان ذاتی است؛ یعنی هر معلولی از آن جهت که ممکن بالذات است، معلول است. بنابراین اگر سلسله‌ای باشد که همه‌ی آحاد آن معلول، ممکن بالذات باشند - چنان چه کل عالم، عالم امکان است - مطابق اصل علیت، تنها راه برای موجود شدن هر یک از آنها این است که علت آنها موجود باشد. در این استدلال، ابن‌سینا ابتدا یک سلسله‌ی فرضی متناهی را در نظر می‌گیرد که همه‌ی حلقات آن بی‌استثنا ممکن بالذات است. سپس نشان می‌دهد که موجود شدن خودبخودی هر یک از حلقات و آحاد، بدون عاملی بیرونی، ناقض اصل علیت و محال است. در نتیجه، تسلسل علی و معلولی محال است. (احمد بهشتی، میرزاجانی، محسن، رضا محمود، (نوآوری‌های ابن‌سینا در مسئله‌ی علیت). اندیشه دینی بهار، شماره 46، ص 137، 1392ش).

4. عقیده به اصل ضرورت علیّ

در فلسفه اسلامی بحث ضرورت علیّ، ذیل عنوان‌های مختلف مطرح شده است. «الشیء مالم يجب لم يوجد»، «وجوب وجود المعلول عند علته التامه»، «ان كل ممكن مخوف بالوجوبين»، «تلازم العلة و المعلول»، «المعلول من لوازم ذات الفاعل التام» و حتی «الترجیح من غیر مرجح محال»، تنها برخی عناوین هستند که اندیشمندان مسلمان برای ارائه آرای خود در باره این موضوع بر گزیده‌اند.

مفاد و مدلول این موضوع این است که وجود معلول تا زمانی که از ناحیه علت تامه اش واجب نگردد موجود نمی‌شود (ضرورت بالغیر)؛ و نیز اگر علت موجود باشد، معلول بالضروره وجود دارد و بر عکس اگر معلول موجود باشد، علتش نیز بالضروره موجود است (ضرورت بالقیاس). در این بحث مراد قسم دوم است.

ملاصدرا بر ارتباط ضروری و اساسی بین علت و معلول تأکید می‌ورزد. این بدین معنی است که همراهی این دو (علت و معلول) اتفاقی نیست - اینکه هر چیزی که علت شد بنحوی باشد که وقتی معلولی را به وجود می‌آورد، معلول چاره‌ای جز تحقق نداشته باشد و علت، تحقق معلول را الزامی کند - که هر جا چنین علتی بود معلول باید بوجود بیاید. بعنوان مثال، اگر خورشید غروب کند، این به تنهایی درست نیست که گفته شود «پس شب می‌آید» بلکه شب باید بیاید. چون ارتباط این دو از یک نوع ارتباطی است که وقتی یکی اتفاق افتاد دیگری نمی‌تواند اتفاق نیفتد. (احمد بهشتی، میرزاجانی، محسن، رضا محمود، (نوآوری‌های ابن سینا در مسئله‌ی علیّت). اندیشه دینی بهار، شماره 46، ص 137، 1392 ش).

تحلیل اصل علیّت از دیدگاه حکمت متعالیه

فلاسفه اسلامی اهمیت ویژه‌ای برای اصل علیّت قائل بوده‌اند، به طوری که این اصل شالوده تفکر فلسفی آن‌ها را تشکیل داده است. از نظر آن‌ها، علت عبارت از موجودی که تحقق موجودی دیگر (معلول) متوقف بر آن است. از نظر فلاسفه مشاء خصوصاً ابن سینا، بر اساس تفسیر امکان ماهوی، هر یک از علت و معلول ماهیت و وجودی جدا از دیگری دارد و آنچه موجب نیازمندی معلول به علت می‌شود، ممکن الوجود بودن آن است. بنابر این تفسیر از علیّت، رابطه بین علت و معلول، رابطه دو امر مضاف است که اضافه میان آن‌ها از نوع اضافه‌ی مقولی است، اما صدرا این دیدگاه ابن سینا را مورد نقد قرار می‌دهد و برای علت و معلول دو وجود متباین به تمام ذات و مستقل از هم قائل نیست، بلکه او با تکیه بر اصولی مانند: اصالت وجود، تشکیک وجود و وحدت شخصی وجود، معتقد شد که اضافه میان علت و معلول اضافه‌ی اشراقیه است؛ یعنی درست همانطور که حالات نفس انسان، معلول او و متکی بر او هستند، ممکنات نیز قائم به وجود الهی‌اند و هیچگونه استقلال وجودی ندارند. چنانچه دکتر ابوالفضل کباشمشکی می‌فرماید: «صدرا با ارجاع علیّت به تشان، به این نتیجه می‌رسد که حاق چیزی جز وجود شخصی یگانه که در مظاهر و مجالی خویش ظهور می‌نماید نیست. و این وجود شخصی یکتا همان خداست که کمالات نامتناهی مندمج در بساطت تام خویش را در لباس موجودات به تفصیل به نمایش می‌گذارد. به تعبیر عارفان: «کُنت کنزاً مخفیاً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لکی أعرف». (ابوالفضل کباشمشکی، تأثیر متقابل عرفان و فلسفه در حکمت متعالیه، مجله متافیزیکا، سال دوم، شماره اول، شماره پیاپی پنجم، ص. 67) توضیح اینکه: در نظام

صدرایی، بر اساس اصالت وجود، جعل و علیت بر مدار وجود است و اصالت وجود، در جعل، تابع اصالت وجود در تحقق است، به عبارت دیگر، با قبول اصالت وجود، ماهیت که امری اعتباری است قابل جعل و افاضه نیست. پس این، وجود است که مجعول و معلول است. وقتی معلول، وجودش را از علت می‌گیرد، پس تمام ذاتش عین ارتباط و تعلق به علت است، نه اینکه معلول، ذاتی باشد مضاف به علت، بلکه معلول، عین اضافه به علت است و این اضافه اشراقیه است نه مقولی، یعنی معلول، جلوه و شأن از شئون علت است. (صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیه*، ج 1، ص 414، 1423ه). خلاصه آنکه مطابق اصالت وجود و تشکیک وجود و امکان فقری، ملاک احتیاج به علت، فقر وجودی است و این دو نتیجه در پی دارد: اولاً، علیت به وجود تعلق می‌گیرد نه به ماهیت، یعنی رابطه علیت را در وجود علت و معلول باید جستجو کرد نه ماهیت آنها.

ثانیاً، وابستگی معلول به علت، ذاتی وجود آن است. وابستگی وجودی هیچگاه از معلول جدا نخواهد شد. به عبارت دیگر، وجود معلول، عین تعلق و وابستگی به علت هستی بخش است به عقیده ملاصدرا معلول به هیچ وجه جنبه فی نفسه ندارد، بلکه حقیقت او عین وابستگی به علت است. به عقیده او معلول عین ربط و احتیاج است نه چیزی که احتیاج بر او عارض شده باشد. بدین ترتیب روشن می‌شود که در این تبیین، حقیقت و واقعیت معلول، مغایر علت خود و ثانی او نیست. (صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج 2، ص 299، 1423ه) این سخن او به بدان معنی نیست که علت و معلول عین هم اند و آن واقعیتی که مصداق علت است، مصداق معلول هم هست یا معلول جزئی از علت است، بلکه بدان معنی است که معلول شأنی از شئون واقعیت علت است. (همان، ج 1، ص 47، 49، 67) او تصریح دارد معلول ظهور علت و نمود و جلوه اوست؛ از این رو تنها یک حقیقت است و بقیه تجلیات او. (همان، ج 1، ص 46، 147) در نتیجه بر اساس حکمت متعالیه رابطه علیت را باید در میان وجود علت و وجود معلول جستجو کرد؛ نه در ماهیت آنها. بر این اساس است که وجود عینی به دو قسم «مستقل و رابط» تقسیم می‌شود. و این مطلب ارزشمندترین ثمرات حکمت متعالیه است. (مصباح یزدی، *آموزش فلسفه*، ج 2، ص 31، 1379ش) علامه طباطبائی در توضیح امکان فقری می‌فرماید:

«مقصود از امکان فقری تعلق و وابستگی وجود معلولی به وجود علی و خاصیت فقر ذاتی وجود امکانی و وابستگی اش به وجوب واجبی می‌باشد. امکان در این اصطلاح وصف برای حقیقت عینی وجودهای معلولی است، و عین ربط بودن آنها نسبت به وجود علی را بیان می‌کند.» (محمدحسین طباطبائی، *نهایه الحکمه*، تحقیق و تعلیق عباس علی الزارعی السبزواری، ص 62، 1422ه.ق)

بنابراین، وجود حقیقی معلول چیزی بجز ربط وجودی محض نیست و آشکارا ملاک نیازمندی معلول به علت چیزی جز وجود ربطی معلول نیست.

پیامد اعتقادی اصل علیّت

بعد از تحلیل اصل علیّت از دیدگاه حکمت متعالیه و اینکه خداوند تعالی علت اولی و علت العلل است، پیامد های اعتقادی اصل علیّت تحلیل و بررسی می‌شود.

1. اثبات مبدأ

اصل علیّت و معلولیت را نمی‌توان دلیل جداگانه‌ای برای اثبات واجب دانست، بلکه این قانون زیر بنایی همه ادله ای است که در اثبات واجب تعالی مطرح می‌شود. قانون علیّت، از با ارزش‌ترین قوانین مورد استفاده در فلسفه الهی است. همین قانون با سایر قوانین منشعب از آن است که ما را ملزم می‌کند که تمام رشته‌های علی و معلولی را منتهی به یک ذات کامل و غیر معلول بدانیم و همه‌ی نظامات را تحت نظام واحد و قائم به ذات واحد بشناسیم. به همین دلیل است که مرحوم صدر المتألهین در جلد دوم اسفار می‌نویسد:

«أن الطريق إلى إثبات الصانع ينسد بسببه فإن الطريق إليه هو أن الجائر لا يستغني عن المؤثر فلو أبطلنا هذه القاعدة لم يمكننا إثبات واجب الوجود». (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، ج2، ص134، 1423هـ)

اگر علیّت نفی گردد، راه اثبات صانع نیز مسدود می‌شود. زیرا طریقه‌ی اثبات صانع این است که هر امر ممکنی محتاج به مؤثر است و چنانچه این طریق باطل شود، امکان اثبات واجب‌الوجود نخواهد بود. لازمه‌ی انکار علیّت در میان موجودات، این است که نتوانیم این رابطه را بین خداوند و موجودات نیز اثبات نماییم؛ زیرا اگر در میان موجودات چنین رابطه‌ای وجود نداشته باشد، نسبت هر موجودی به موجود دیگر یکسان و نسبت واحدی خواهد بود که هیچ اختلافی از نظر تأثیر و تأثر در میان این نسبت‌ها نخواهد بود. در این صورت انسان از کجا به لغت و معنای کلمه‌ی «سبب و علت» آشنا شده و از چه راهی می‌تواند سببیت خدای تعالی را برای همه‌ی موجودات اثبات نماید. (محمدحسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، ج9، ص259، 1390ش)

2. توحید در خالقیت

مراد از عنوان مذکور این است که مؤثر واقعی، موجد و خالق اصلی در نظام هستی فقط واجب تعالی است و توحید در این عنوان به معنای «لا شریک له فی الایجاد» است یعنی شریک نیست او را در ایجاد ممکنات و ابداع مبدعات و اختراع مکونات و جمیع ایجادات و اختراعات و تمام ابدعات و تکوینات به او منتهی می‌شوند». (ملاعبدالله زنوری، لعمات الهیه، ص123، 1361ش)

بر اساس حکمت متعالیه می‌توان در مورد اصل اعتقادی توحید در خالقیت به نکات کلیدی ذیل اشاره نمود:

الف: خالقیت حقیقی و استقلالی ذات باری تعالی

بر اساس اصول حکمت متعالیه و مخصوصاً با توجه به اصل تعلقی بودن وجود معلول و عدم استقلالی آن نسبت به علت هستی بخش، هر علتی نسبت به معلول خودش از نوعی استقلال نسبی برخوردار

است اما همگی علتها و معلولها نسبت به خداوند متعال عین فقر و وابستگی و نیاز هستند و هیچگونه استقلالی ندارند. از این رو، خالقیت حقیقی و استقلالی، منحصر به خدای متعال است و همه موجودات در همه شئون خودشان و در همه احوال و ازمنه، نیازمند به وی می‌باشند و محال است که موجودی در یکی از شئون هستیش بی‌نیاز از وی گردد.

ب: قیومیت اطلاق

بر اساس میانی حکمت متعالیه اصالت از آن وجود است و جود یک حقیقت ذومراتب می‌باشد و میان مراتب آن در نظام طولی، علّیت و معلولیت حاکم است و جعل هم به وجود تعلق می‌گیرد و معلولیت و مجعولیت هم در ذات معالیل نهفته است و همه موجودات ممکن اعم از علل و معالیل با وجود بر خورداری از نوعی استقلال نسبی در مقایسه باهمدیگر، نسبت به واجب تعالی عین فقر و تعلق و ربط می‌باشند و وجود مستقل که همان وجود واجب عزّ اسمه می‌باشد مقوم آنها است.

از طرف دیگر ایجاد فرع بر وجود و مقوم به آن و نحوه ایجاد هم فرع بر نحوه وجود می‌باشد بگونه‌ای که استقلال در تأثیر و ایجاد حاکی از استقلال در وجود است پس فرض ایجاد متوقف داشتن وجود است. ترجمه عبارت ملاصدرا در تفسیر این مطلب چنین است: «ایجاد مقوم به وجود و متأخر از آن است زیرا یک چیز تا موجود نشود موجد بودنش قابل تصور نمی‌باشد. پس موجدیتش فرع به موجودیتش است بنابر این هرگاه نحوه وجود چیزی مقوم به ماده باشد نحوه ایجادش هم به همین صورت مقوم به ماده خواهد بود». (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، ج 3، ص 110، 1423ه).

ج: استناد همه اشیاء به واجب تعالی اعم از ذوات و اوصاف و افعال

واجب الوجود واحد است و همه ماسوایش ممکن بالذات و متعلق الوجود به او هستند و بواسطه او واجب و موجود گردیده‌اند لذا استناد و ارتفاع همه موجودات به او لازم می‌آید که همه جودات مستفاد از امری واحد - که همان واجب الوجود لذاته است - باشند. پس همه اشیاء محدث از او هستند... فالکَلّ من عند الله». (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، ج 6، ص 93، 14230)

3. توحید در مالکیت

بر اساس تحلیل اصل علّیت در اعتقادات دینی، ذات باری تعالی تنها مؤثر واقعی، موجد و خالق نظام آفرینش است، اصل مالکیت به عنوان یکی صفات فعلی خداوند از لوازم خالقیت است، زیرا یکی از مهم‌ترین شعب توحید افعالی، توحید در مالکیت است. مراد از توحید در مالکیت این است که مالک حقیقی، هم از نظر تکوین، هم از نظر تشریح، ذات پاک خدا است؛ و بقیه مالکیت‌ها همه جنبه مجازی و غیرمستقل است.

مالکیت به رابطه خاص بین مالک و ملک اشاره می‌کند که امکان تصرف مالک در ملک را نشان می‌دهد. این رابطه و سلطه، گاه حقیقی و واقعی است؛ یعنی مالک، سلطه واقعی و حقیقی بر ملک دارد؛ مانند مالکیت خداوند بر مخلوقات، و مالکیت انسان بر نفس یا بر صورت ذهنی اشیاء. گاهی نیز این سلطه

اعتباری است؛ یعنی بین مالک و ملک فقط رابطه و سلطه‌ای فرض می‌شود که آنچه جدا و گسیخته از ملک است، به‌منزله آنچه به او ارتباط دارد، در نظر گرفته شود. در واقع نوعی شبیه‌سازی صورت می‌گیرد. مالکیت حقیقی، امر تکوینی و واقعی است. مانند مالکیت انسان نسبت به اعضا و جوارح خود.

مالکیت اعتباری عبارت از اعتبار واجدیت و احاطه شخصی (یا حقیقی یا حقوقی) بر شیء، اعم از عین و منفعت است به‌گونه‌ای که بر آن شیء سلطه داشته باشد و بتواند در آن تصرف کند و مانع تصرف دیگران شود. در شرع نیز همین معنای عرفی لحاظ شده است. (منذر قحف، السیاسیه الاقتصادیه فی أطار النظر الاسلامی، ص 61، 1411) عنصر اصلی در مفهوم مالکیت «امکان تصرف» است.

آیت‌الله جوادی آملی (دامه‌زاده) در تفسیر خود درباره مالکیت نگاه جامع دارد، ایشان می‌فرماید: «مَلِكٌ که مبدأ اشتیاق مالک است، اقسامی دارد؛ در نتیجه مالکیت هم آنحای متعدد دارد. ... قسم دوم که برتر از قسم نخست است «مالکیت حقیقی محدود» است؛ مانند مالکیت انسان نسبت به اندام و جوارح خویش. انسان با اراده می‌تواند در جوارح خود، مانند چشم و گوش، تصرف کند. این مالکیت حقیقی قسم سوم که برتر از دو قسم گذشته است، «مالکیت حقیقی مطلق» است و آن مالکیت نامحدود خدای سبحان نسبت به عالم است. همان‌گونه که علت تامه، مالک همه شئون هستی معلول خویش است، خدای سبحان نیز قیوم سراسر نظام هستی و مالک همه شئون آن است و همه موجودات، ملک و معلول و مقوم به او هستند.» (جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، توحید در قرآن، ج 1، ص 394، 1386 ش)

4. توحید در ربوبیت

مراد از ربوبیت الهی آن است که هر چه در نشئه آفرینش و عالم امکان وجود دارد معلول و آفریده و تحت تدبیر حق تعالی است، و هیچ‌گونه شریکی در آفرینش و تدبیر عالم - به تمام پدیده‌های آن - برای خداوند قابل تصور نیست، زیرا علت هستی بخش در تمام شئون هستی تنها خداوند است. بر اساس حکمت متعالیه که وجود معلول عین ربط به علت است و از خود چیزی ندارد و تمام شئون وجودی معلول از مرتبه وجود علت نشأت می‌گیرد، می‌توان یک تحلیل جامع و درست را از ربوبیت حق تعالی ارائه نمود، زیرا مراد از ربوبیت الهی آن است که هر چه در نشئه آفرینش و عالم امکان وجود دارد معلول و آفریده و تحت تدبیر حق تعالی است، و هیچ‌گونه شریکی در آفرینش و تدبیر عالم - با تمام پدیده‌های آن - برای خداوند قابل تصور نیست، زیرا علت هستی بخش در تمام شئون هستی تنها خداوند است. (صادقی ارزگانی، نتایج کلامی حکمت صدرایی، ص 128، 1388 ش).

بنابراین یکی از پیامدهای مهم و درخشان اعتقادی حکمت متعالیه در توحید ربوبیت است که با رویکرد اصالت وجود قابل طرح و گسترش است. ملاصدرا نیز بر مبنای خود توحید در ربوبیت اینگونه بیان می‌کند:

«فنقول لما تبین أن واجب الوجود واحد و کل ما سواه ممکن بذاته و وجوداتها متعلقه به و به صار واجبا و موجودا فواجب استناد کل الموجودات و ارتفاعها إليه یلزم أن یکون وجودات الأمور کلها مستفادة من أمر واحد هو الواجب الوجود لذاته فالأشياء کلها محدثة عنه» (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، ج 6، ص 94، 1423 هـ)

از این نتیجه گرفته می‌شود که هیچ پدیده‌ای نمی‌تواند تأثیر مستقل در ایجاد یا تدبیر جهان داشته باشد، و به این ترتیب، معلوم می‌شود که آفرینش و تدبیر عالم به دست ربّ عالمیان است و هیچگونه شائبه شرکت در ربوبیت واجب تعالی قابل تصور نیست. نکته دیگری که قابل ذکر این است که شئون مختلف ربوبیت را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: ربوبیت تکوینی که شامل اداره امور همه موجودات و تأمین نیازمندی‌های آنها و در یک کلمه «کارگردانی جهان» می‌شود، و ربوبیت تشریحی که اختصاص به موجودات ذی‌شعور و مختار دارد و شامل مسائلی از قبیل فرستادن انبیاء و نازل کردن کتب آسمانی و تعیین وظایف و تکالیف و جعل احکام و قوانین می‌گردد. (مصباح یزدی، دروس فلسفه، ص 84، 1363 ش).

1. دلایل بر توحید ربوبی

برای اثبات توحید ربوبی بر اساس تحلیل اصل علیّت می‌توان دلایلی ذیل را ارائه داد:
تباهی و فساد عالم در صورت عدم پروردگار واحد
اگر بیش از یک پروردگار، جهان آفرینش را به عهده داشته باشد، لازمه اش تباهی عالم و زوال و نابودی آن خواهد بود.

توضیح اینکه؛ اگر مبدأ جهان متعدد بود و هرکدام حقیقت میبایست با دیگری داشته قهرماً نظام احسنی که تابع حقیقت مبدأ عالم است، متعدد و متباین خواهد بود و همچنین صلاح جهان، متعدد و متباین می‌شود، زیرا غیر از مبدأ جهان چیزی به نام قانون با مصلحت یا نظام احسن – وجود ندارد تا اینکه مبدء عالم کارهای خود را برابر آنها تنظیم کند بلکه تمام این امور ناشی از مبدأ عالم و مستفاد از متن کار مبدأ جهان خواهد بود... و چون قانون تابع ذات مبدأ و مستفاد از متن کار مبدأ عالم است، هرگز نمی‌توان گفت که مبدأ عالم، کار خود را در برابر قانون عقلی و مانند آن انجام دهد تا سرانجام در صورت تعدد مبدأ عالم، وحدت قانون یا مصلحت یا نظام احسن و راهگشای نظم همگانی جهان آفرینش باشد. خلاصه اینکه اگر دو مبدأ برای عالم فرض شود، دو حقیقت خواهد بود (و دارای دو عالم مختلف می‌باشد) و در نتیجه دو قانون (مختلف برای آن دو مبدأ وجود خواهد داشت، پس هرگز التیامی در جهان خلقت پیدا نمی‌شد. اگر این برهان یقینی، درست بررسی شود نیازی به استعداد از برهان توارد چند علت بر معلول واحد نیست؛ و جایی برای اشکال گذشته نخواهد ماند. (محمد حسین طباطبائی، نهاییه الحکمه، تحقیق و تعلیق عباس علی الزارعی السبزواری، ص 343، 1422 ه ق و مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج 2، ص 388، 1379 ش).

اشکال بر دلیل و پاسخ آن

چون پروردگار جهان، عالم و عادل و مصلحت‌اندیش هستند می‌توان فرض نمود که همه آنان با تدبیر عقلی برابر آنچه صلاح است و با نظام احسن موافق است جهان را اداره کنند تا هیچگونه ناهماهنگی مشاهده نشود.

علامه طباطبائی(ره) در کتاب «آموزش دین» خلاصه اشکال به توحید ربوبی و پاسخ آن را چنین

بیان می‌کند:

«و نباید تصور کرد که چون خدایان مفروض، عاقل می‌باشند و می‌دانند که اختلافشان جهان را به سوی تباهی می‌کشد هرگز با هم اختلاف نمی‌کنند زیرا در این صورت همه آنها در کار یکدیگر مؤثر خواهند بود و هر یک بواسطه اینکه محتاج موافقت و اذن دیگران است به تنهایی نمی‌تواند هیچ کاری را انجام دهد با اینکه باید خدا منزّه از احتیاج باشد. (محمد حسین طباطبائی، آموزش دین، ج 1، ص 20، 1356ه ش)

2. فطری بودن درک ربوبیت

اگر رابطه بین انسان و خدا (آفریننده و علت هستی بخش) را مورد تأمل قرار دهیم، به خوبی درک می‌کنیم که نه تنها فطری بودن معرفت به شخص خدا، بلکه فطری بودن ربوبیت او هم اثبات می‌شود، زیرا انسان با مشاهده حضوری هویت خود، آن را عین ربط و وابستگی به خدا می‌یابد. در چنین مشاهده‌ای، اگر وابستگی به دو خدا باشد، وابستگی به هر دو خدا درک می‌شود؛ به عبارت دیگر، انسان در علم حضوری، رابطه تکوینی میان خود و خدا را می‌بیند. چنین شهودی برای انسان، در باره کسی حاصل می‌شود که با او رابطه وجود دارد؛ اگر رابطه تکوینی میان خدا و انسان باشد، در شهود، همان یک رابطه دیده می‌شود و اگر میان دو خدا (آفریننده و علت هستی) بخش باشد، رابطه وجود با دو خدا مشاهده می‌شود؛ ولی بنابر آیه میثاق (اعراف، 162) در این رویایی و مشاهده، جزء یک رب دیده نشده است؛ بنابر این جزء او رب دیگری نیست. (مصباح یزدی، دروس فلسفه، ص 111-110، 1363 ش).

3. ربوبیت لازمه مالکیت خداوند

ربوبیت از لوازم مالکیت حقیقی است و تا موجود، مالک حقیقی موجود دیگری نباشد، نمی‌تواند به صورت مطلق و مستقل امور را تدبیر کند. از سوی دیگر، مالکیت حقیقی از شئون خالقیت است، زیرا وجود مخلوق و تمام شئون هستی او در دست خالق است. بنابر این، ربوبیت از لوازم خالقیت است و از آن جا که خالق یکنای هستی خداوند است، رب بی همتای جهان نیز خدا است و هیچ موجود دیگری، ربوبیت استقلالی ندارد. (محمد سعیدی‌مهر، آموزش کلام اسلامی، ج 1، ص 113، 1377 ش).

4. دلایل قرآنی توحید ربوبیت

توحید ربوبیت در پرتو آیات قرآن با دو برهان جامع اثبات می‌شود: به طوری که همه حدود وسطای بر این متعدد به دو حد وسط برمی‌گردد.

1. با حد وسط خالقیت. به این بیان که چون، تنها خالق و مالک هستی خداست. پس تنها رب و یگانه مدیر عالم نیز اوست. پیش از این اثبات شد که تنها خالق جهان و تنها خالق حقیقی عالم خداست و جز او هیچ موجودی، خالق و مالک نیست، اکنون گفته می‌شود جز خالق و مالک موجود دیگری نمی‌تواند مدیر مخلوق و مملوک باشد؛ چون کسی که چیزی را نیافریده و هیچ گونه سلطه تکوینی و مالکیت حقیقی بر آن ندارد و قهراً از جهات درونی و هدف و سود و زیان آن آگاه نیست چگونه می‌تواند آن را پروراند و به کمال

برساند؟ این کار یعنی پروراندن، تنها در توان کسی که آفریننده و مالک آن چیز است و از همه جهات درونی و بیرونی آن گاه است و او جز خدای خالق و مالک، کسی دیگر نیست. (جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، توحید در قرآن، ج2، ص426، 1386ش). قرآن کریم بر پایه همین تحلیل و با تصریح به پیوند محکم بین خالقیت و ربوبیت می‌فرماید:

« يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ » (بقره: 21) ای مردم! پروردگار تان را پرستش کنید که شما و پیشینیان شما را آفریده است.

2. نیاز به حد وسط قرار دادن عنوان خالقیت نیست بلکه چون ربوبیت، نحوی از خالقیت یا ملازم با آن است با اثبات توحید خالقیت، توحید ربوبیت نیز ثابت می‌شود، زیرا رب، یعنی کسی که چیزی را تدبیر می‌کند و با اعطای کمال، آن را می‌پروراند و او را گام به گام به سوی هدف پیش می‌برد و اعطای کمال، که امری وجودی است نوعی از خلق است. پس بازگشت ربوبیت به خالقیت است؛ چون که رب برای پروراندن مربوب خود، کمال را می‌آفریند و کمال را به مربوب پیوند می‌دهد و در واقع پیوند بین کمال و مستکمل را می‌آفریند. (همان: ج2، ص427)

5. توحید افعالی

یکی از مباحث و پیامدهای اعتقادی اصل علیت، توحید افعالی ذات باری تعالی است، مراد این است که خدای متعال در انجام کارهای خودش نیازی هیچ‌کس و هیچ‌چیز ندارد و هیچ موجودی نمی‌تواند هیچ‌گونه کمکی به او بکند. اثبات توحید افعالی مبنی بر این است که وجود معلول، یک وجود مستقل و فی‌نفسه است، نه رابط و فی‌غیره، زیرا تنها بر این اساس می‌توان برای غیر واجب، سهمی از علیت و تأثیر، ولو به‌عنوان واسطه فیض و فاعل مسخر، قائل شد. بنابراین نظر، وقتی آتش می‌سوزاند، و یا آب، آتش را خاموش می‌کند و یا انسان حرکتی انجام می‌دهد و یا فرشته خلق و ایجاد می‌کند، خداوند فاعل دور و بعید خود را و این امور فاعل قریب و نزدیک. خداوند واقعاً مؤثر است و این امور نیز واقعاً مؤثرند، اما تأثیر خود را از خدا گرفته‌اند، و به حول و قوه او اثر می‌گذارند.

علامه طباطبایی (ره) در تعریف توحید افعالی می‌فرماید:

«توحید افعالی عبارت است از اینکه هر اثری و هر فاعلی و مؤثری سربرزند، به اذن خدای تعالی و تحت ربوبیت او انجام می‌پذیرد» (محمد حسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، ج3، ص402، 1390ش)

توحید افعالی و اختیار انسان

یکی از شبهات مطرح در اینجا، تعارض میان توحید افعالی بر اساس نظریه دقیق حکمت متعالیه، با اختیار انسان است؛ سؤال این است که آیا مبدأ وجودی و فاعل‌های هستی‌بخش کارهای انسان، تنها خود

اوست و یا فراتر از محدوده وجود انسان ریشه ایجاد و مبدأ وجودی دیگر نیز دارد. به عبارت دیگر، افعال انسان تنها مستند به خود اوست یا در عین انتسابش به انسان، به خداوند نیز استناد دارد؟ در پاسخ می‌توان گفت که در جمع میان اصل اختیار انسان و توحید افعالی برای خداوند تبارک و تعالی، سه نظریه معروف و مشهور میان مسلمین وجود دارد، یکی نظریه «تفویض» است که منتسب به معتزله هست، نظریه دوم منتسب به اشاعره بوده و سر از «جبر» درمی‌آورد، نظریه سوم، نظریه اهل بیت (ع) و پیروان ایشان است که معروف و مشهور به «بین‌الامرین» است. ممکن است که پرسش مطرح شود که این بحث بیشتر رنگ و صبغه کلامی دارد و این مسئله چه ربطی به موضوع مورد نظر ما دارد؟

در پاسخ می‌توان گفت که این مسئله نه تنها صبغه فلسفی ندارد بلکه صدر المتألهین آن را جزء مسائل پیچیده و در حوزه مباحث عقلی جهان اسلام شمرده است: ایشان می‌فرماید:

«في شمول إرادته لجميع الأفعال هذه المسألة أيضا من جملة المسائل الغامضة الشريفة قل من اهدتني إلى مغزاها و سلك سبيل جدواها و اختلفت فيه الآراء و تشعبت فيه المذاهب و الأهواء- و تحيرت فيه الأفهام اضطربت فيه آراء الأنام» (صدرالدين شيرازي، الحكمة المتعالية، ج 6، ص 370، 1423هـ) و از سوی دیگر، کارهای انسان جزو موجودات امکانی است و هر موجود ممکن الوجود نیازمند علت است و بحث علت و معلول جزو مباحث اصلی فلسفه شمرده می‌شود، بدین ترتیب، به خوبی روشن خواهد شد که در فلسفی بودن این مسئله جای تردید نیست. (صادقی ارزگانی، نتایج کلامی حکمت صدرایی، ص 130، 1388ش).

6. تفسیر علیّت به تشّان و تجلی

قانون علیّت و معلولیت، مبنایی است دینی که هم عقل آن را در حکمت و کلام ثابت می‌یابد و هم نقل آن را مفروغ عنه می‌داند؛ و آنچه در عرفان مطرح است نفي اصل علیّت نیست، بلکه نفي اسباب و علل موهوم یا متوسط و اعتماد بر علت معقول یا نهایی است. اساس توحید عرفانی اطلاق ذاتی واجب و عدم تناهای اوست که مستلزم «وحدت شخصی وجود» و موجب ارجاع «علیت» به «تشّان» از یکسو و تبدل «صدر» به «ظهور» از سوی دیگر و بازگشت «علل حقیقی» به «علل اعدادی» از سوی سوم و حصر علیّت حقیقی در موجود حقیقی یعنی ذات واجب از سوی چهارم است. (جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج 1، ص 199، 1378ش).

در بحث اصل علیّت، یکی از مباحث مهم که باید مورد تأمل، توجه و دقت قرار گیرد، بحث تفسیر علیّت به تشّان و تجلی است، زیرا تحلیل مسئله علیّت و معلولیت و ارجاع آن به تشّان، ضمن نفي کثرت از وجود و موجود، کثرات را در حدّ اوصاف و شئون خدای سبحان معتبر شمرده و تمایز بین خداوند و عالم، تمایز دو وجود متباین و مغایر که در طول یا عرض یکدیگر باشند، نیست. بر این اساس، از ارجاع علیّت به نمود و ظهور و تعبیری؛ تشّان است که معنای توحید افعالی به خوبی درک می‌شود و دیگر جایی برای غیر نمی‌ماند و معلول با تمام آثارش شانی از شئون علت به حساب می‌آید.

ارجاع علیت به تشآن، یکی از ابتکارات ملاصدرا است، زیرا حقیقت وجود از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی، تعالی و ترقی می‌یابد، آنگاه معلول که تاکنون به‌عنوان صادر مطرح می‌شد، به‌عنوان مظهر شناخته می‌شود و واجب که تاکنون به‌عنوان مصدر معرفی می‌شد، الآن به‌عنوان ظاهر شناخته می‌شود؛ زیرا تمام «بود»، مخصوص واجب است و برای جهان امکان، جز «نمود» چیزی نمی‌ماند؛ در این حال، بررسی هر موجودی از آن جهت که جز آیت، ظهور و نمود صرف چیز دیگری نیست، به‌طور قطعی راهنمای وجود واجب که ذی آیت، ظاهر و بود محض می‌باشد، است. (جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، ج3، ص 480، 1395ش) در اسفار ملاصدرا این نظریه خود را این‌گونه بیان نموده است:

«ظهران لا ثاني للوجود الواحد الأحد الحق و اضمحلت الكسرة الوهمية و ارتفعت أغاليط الأوهام و الآن حصص الحق و سطع نوره النافذ في هياكل الممكنات يقذف به على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق و للثنوين الويل مما يصفون إذ قد انكشف أن كل ما يقع اسم الوجود عليه و لو بنحو من الأنحاء فليس إلا شأننا من شئون الواحد القيوم و نعتا من نعوت ذاته و لمعة من لمعات صفاته». (صدرالدين شیرازی، الحکمه، ج2، ص 301، 1423هـ).

«روشن شد که وجود واحد احد حقیقی را ثانی و دومی نیست، لذا کثرت پنداری نابود گردیده و اشتباه‌کاری‌های قوه و اهمه برطرف می‌گردد. اکنون حقیقت آشکار شد که ... چون روشن گشت که هر چه نام وجود بر آن – گونه‌ای اطلاق می‌شود، جزء شأنی از شئون قیوم یکتا و وصفی از توصیفات ذات او و تابشی از تابش‌های صفات او نیست»

براساس آخرین کاوش نهایی، در نظام حکمت، متعالیه علیت به تجلی برگشت داده می‌شود و با این رویکرد به نوع رابطه و پیوند علت با معلول یا رابطه وجودی ذات باری تعالی و سایر موجودات به‌عنوان شأن حضرت حق، نگرینته می‌شود که دارای پیامدهای اعتقادی ارزشمندی است.

نتیجه‌گیری و ارزیابی

با توجه به قانون اصل علیت بر اساس نظام حکمت متعالیه، می‌توان گفت که اضافه و نسبت میان علت و معلول اضافه اشراقیه است؛ یعنی درست همانطور که حالات نفس انسان، معلول او و متکی بر او هستند، ممکنات نیز قائم به وجود الهی اند و هیچگونه استقلال وجودی ندارند. بر اساس این رویکرد، می‌توان پیامدهای اعتقادی ذیل را به‌عنوان نتایج اعتقادی اصل علیت ذکر نمود:

1. اثبات مبدء؛ اصل علیت و معلولیت را نمی‌توان تنها دلیل جداگانه‌ای برای اثبات واجب دانست، بلکه این قانون زیر بنای همه ادله‌ای است که در اثبات واجب تعالی مطرح می‌شود.

2. بر اساس حکمت متعالیه می‌توان در اصل اعتقادی توحید در خالقیت به نتایج ذیل دست‌یافت: الف: هستی‌بخشیدن ممکنات از طریق واجب‌الوجود است. ب: ذات باری تعالی مقوم نسبت به سایر موجودات است، ج: اصل محدث بودن همه موجودات از واجب تعالی اثبات می‌شود.

3. ذات باری تعالی تنها مؤثر واقعی، موجد و خالق نظام آفرینش است، اصل مالکیت به‌عنوان یکی صفات فعلی خداوند از لوازم خالقیت است، زیرا یکی از مهم‌ترین شعب توحید افعالی، توحید در مالکیت

است. مراد از توحید در مالکیت این است که مالک حقیقی، هم از نظر تکوین، هم از نظر تشریح، ذات پاک خدا است؛ و بقیه مالکیت‌ها همه جنبه مجازی و غیرمستقل است.

4. یکی دیگر از پیامدهای اعتقادی اصل علیت بر اساس حکمت متعالیه، توحید در ربوبیت است که تنها با مبنای اصالت وجود که توحید ربوبی تحلیل جامع می‌شود، زیرا هرچه در نشئه آفرینش وجود دارد تحت تدبیر ذات حق تعالی است.

5. از پیامدهای اعتقادی اصل علیت توحید افعالی است، زیرا بر اساس اصل علیت که می‌توان گفت ذات باری تعالی در انجام کارهای خودش نیازی به هیچ‌چیز ندارد. در این رابطه این پرسش را طرح نمودیم که آیا فعل انسان مستند به خود اوست یا در عین انتسابش به انسان به خداوند نیز استناد دارد؟ در پاسخ گفتیم که اولاً از منظر حکمت صدرایی این مسئله از مسائل پیچیده و در عین حال فراگیر در حوزه مباحث عقلی جهان اسلام است، ثانیاً بر اساس برگشت علیت به تشان می‌توان گفت که علت‌های متوسط، از جمله انسان، در مورد کارش به جهت اینکه معلول واجب تعالی بوده، عین ربط به واجب تعالی می‌باشند و در واقع بمنزله مجاری فیض وجودند و نقش واسطه را میان سرچشمه اصلی وجود ایفا می‌کنند. ثالثاً استناد فعل به دو فاعل در طول هم، هیچ محذوری ندارد. رابعاً همه شئون وجودی انسان از جمله فاعلیت او، مستهلک در فاعلیت خداوند و مسخر فاعل بودن خداوند است.

References

1. *Quran e kareem.*
2. *Nehj ul balaagheh*, Khotbeh 155.
3. Inb Seenā. (1388 sh.) *Ilahiyyaay az kitab e Shifa*, (wiraayish wa tarjomeh ye Ibrahim daad Joo), Tehran: Ameer Kabeer.
4. Ansaari Shirazi, Yahya. (1384 sh.), *Doroos e sharh e manzooome*, (jild 2), Mollas Hadi Sabzwari, (chap awwal), Boston e kitab, Qom.
5. Behishti, Ahmad izdi, Mohsin Mirza Jani. Mehmood Reza. (1392). *Andisga e dini*. (Noaawri haay e Ibn e seena dar mas'ala ye illat). Bahaar. Shomaareh 46. (p. 119-142).
6. Jawaadi Aamoli, Abdolla. (1386 sh.). *Tafseer e mozooe e quran Kareem*. Toheed dar Qur'an. (Jild 1,2). (chap siwwom), Qom: Markaz e nashr e Isra. Qaaf.
7. Jawaadi Aamoli, Abdolla. (1378sh.). *Tafseer e tasmeen*. (chaap e awwal), Qom: Markaz e nashr e isra.
8. Jawaadi Aamoli, Abdolla. (1395sh.). *Sar chashmeh e andisheh*. (chaap e dowwom), Qom: Markaz e nashr e isra.

9. Zanoori, Molla Abdollah, Lae'maat. (1361sh.). *Intisharaat e mo'assiseh e motaleaat wa tahqiqaat e farhangi.* (chaap 2), Tehran.
10. Saeedi mehr, Mohammad. (1377 sh.). *Amozesh e kalaam e eslami* (1). *Intisharaat e miassiseh e farhangi taha.* (chaap awwal saal). Qom.
11. Shirazi, Molla Sadra, Mohammad bin Ibrahim. (1423 hijri). *Alhikmat ul mota'alia fi alasfaar al aqliyya al arba'ah.* (jild1,2,3, 6). Dar ul ihyaa al toraath.
12. Sherwani, Ali. (1384sh.). *Tehrir ul asfaar lil mola sadr ul seen al shirazi.* (jild 1), Markaz jahani oloom e Islamic, Qom.
13. Sadighi, Orzgani Mohammad Amin Sadghi. (1388 sh.). *Nataayij e kalami e hekmat e sadra'e.* Qom: Bostan e ketab.
14. Tabatabae, Mohammad Hussain. (1390 sh.). *Tafsir al mizan.*(tarjomeh Sayyed Mohammad Baqir Moosavi e Hamedani), (jild 1,3,9). *Intisharat e jameh e modarriseen howze ilmiye,* (chaap 32, zimistan, 20 jildi) Qom.
15. Tabatabae, Mohammad Hussain. Allame Mohammad Hussain. (1356 sh.). *Amozesh e deen.* (jild 1 aqhaaed), *Intisharaat e jahaan aara.*
16. Tabatabae, Mohammad Hussain. (1422 Hijri kamari). *Nihaayat ul Hekmah, Taghigh wo Taleeq Abbas Ali az Zarei al Sabzwari.* *Entisharat e moassisa an nashr ul eslami.* Qom
Al Tabba tul sadidsah al asharat ul monqiha.
17. Tabatabae, Mohammad Hussain. (1419 H.gh(hijri e ghamari)). *Bidaayat ul hekmah.* (at-tab'a 16). *Taghigh wo Taleeq: Al Shaekh Abbas Ali Zarei al Sabzwari.* *Moassisa an nashr ul eslami.*
18. Ghaffari, Abu al Hasan. (1392 sh.). ((Jaaygah e illiyat dar Quran was riwayaat was taseer e aan dar tafakkor e aghali)). *Fasal nama e ghabasaat,* (shomaare 68), Tabistan.
19. Misbah Yazdi, Mohammad Taqi. (1394 sh.). *Maaref e Quran* (1) *entisharaat e moassisah e aamozeshi peyoheshi e Emam Khomani (r.h),* ' (chaap 2, bahaar), Qom.
20. Misbah Yazdi, Mohammad Taqi. (1379 sh.). *Amozesh e falsafa.* *Entsharaat e sazmaan e tablighaat e eslami.* (1 chaap 2). Qom.
21. Misbah Yazdi, Mohammad Taqi. (1363sh.). *Doroos e falsafeh.* *Intisharaat e moassisa e motaleaat was taghighaat e farhangi.* (chaap awal, shahriwar), Tehran.
22. Makarem e Shirazi. (1374 sh.). *Nasir.*Ttafseer e nemooneh. (makarem jild 19), (chaap 15), Tehran: Dar ul kotob al islamiya.

23. Motahhatri, Moteza. (1373 sh.). *Majmooeh e aasaar*. (jild 6: osool e falsafeh was rawish e rialism), (jild 2), Tehran: Intisharaat e sadra.

24. Monzar, Qahd. (1411 GH.). *Assiyaast ul ightisaadia fe itaar ul nizaam al islami*, Al bank ul Islamic lil tanmia al mahad ul islami lil bohoos wa al tarattob.

25. Kiashemshaki, A. (2019). Reciprocity of Philosophy and Irfan in Transcendental philosophy, *Metafizika Journal* (ISSN 2616-6879), Vol. 2. (№ 1. Serial 5). (p. 67).

Gulfam Hussain

The Principle of Causality from the Point of View of Transcendent Wisdom and its Theological Consequences.

(abstract)

Islamic philosophers attach special importance to the principle of causality, and according to them, the cause is an existant on which depends the realization of another being (effect). Based on the interpretation of the contingency of quiddity, according to the peripatetic philosophers, especially Ibn Sina, each one of cause and effect has a separate nature and existence, and it is the contingent nature of effect that necessitate it's existence from a cause.

The relationship between cause and effect is the categorical relationship.

But according to the transcendent wisdom, especially Mulla Sadra's point of view, who has considered the causality from a philosophical and mystical point of view, does not consider the cause and effect totally divergent.

As per the basic principles of transcendent wisdom such as; Existence, Gradation of Being and Unity of the existence the relation between cause and effect is the Illumination relation. Secondly it negates the multiplicity nature of existence and attaches the multiplicity to the characteristics of God.

According to transcendent wisdom, one of the theological consequences of the principle of causality is the belief of monotheism in creation, means the only true Creator is God, and that the creativity of other beings is in the shadow of God and subjugation of His will and providence. Therefore one of the results of the belief in causality is the belief in monotheism of divine lordship, that is, every creation in the universe is just an effect , a creation and is under the control of the Almighty.

Keywords: *causality and effect, transcendent wisdom, the ideological impact of penury contingency.*

Гульфам Хусейн

***Трансцендентальная философия
и категория причинности с точки зрения ее богословских
последствий
(резюме)***

Исламские философы придавали особое значение закону причинности. По их мнению, причина является существом, от которого зависит реализация другого существа. Основываясь на интерпретации принципа возможности сущности, согласно философам-перипатетикам, особенно Ибн Сине, каждая причина и каждый результат имеют различную природу и существование. Результаты вызывают необходимость по причине того, что они возможны. Взаимосвязь между причиной и следствием - это связь двух существующих вещей, как например, присвоение категории дополнительным категориям.

Однако, согласно системе трансцендентальной философии, в частности, основываясь на философских и мистических взглядах Садраддина Ширази, особенно изучал и исследовал принцип причинности: во-первых, он не считает причину и результат двумя противоположными, совершенно разными и независимыми существами.

Точнее, основываясь на принципах уникальности бытия, уровней существования и индивидуального единства бытия, Садраддин Ширази объясняет связь между причиной и следствием как связь освящения. Во-вторых, при анализе принципа причины и следствия он ссылается к аспектам существования, и, отрицая существование и множественность существ основывается на том факте, что множество действительны только в атрибутах и деяниях Всемогущего Бога.

Согласно трансцендентальной философии, одним из богословских следствий принципа причинности является проблема таухида (единобожие) в творении. То есть вера в то, что единственный истинный творец - Бог. Создание других существ в тени творения Бога, всё нуждается в Нем. Исходя из этого, одним из других теологических следствий принципа причинности является принцип таухида быть Господом. То есть, вселенная и все возможные области творения находятся под контролем Всемогущего Бога.

Ключевые слова: *причинность, причина и следствие, трансцендентальная философия, возможность бедности, теологические последствия причинности.*

Dr. Gülfam Hüseyin

Transsendental fəlsəfə və onun teoloji nəticələri baxımından səbəbiyyət kateqoriyası
(xülasə)

İslam filosofları səbəbiyyət qanununa xüsusi əhəmiyyət vermişlər. Onlara görə, səbəb, başqa bir varlığın gerçəkləşməsinin asılı olduğu bir varlıqdır. Mahiyyətin mümkünlüyü prinsipinin təfsirinə əsaslanaraq, peripatetik filosoflar, xüsusən də İbn Sinaya görə hər bir səbəb və nəticə ayrı bir təbiətə və varlığa malikdir. Nəticələrin bir səbəbə ehtiyac duymasına səbəb olan şey onların mümkün olmasıdır. Səbəb və nəticə arasındakı əlaqə, kateqoriyanın əlavə kateqoriyalara aid edilməsi kimi iki var olan şeyin əlaqəsidir.

Lakin Transsendental fəlsəfə sisteminə görə, xüsusilə Sədrəddin Şirazi fəlsəfi və mistik baxışlarına əsasən, səbəbiyyət prinsipini xüsusi şəkildə tədqiq etmiş və araşdırmışdır: Birincisi, o, səbəb və nəticəni bir-birinə zidd, tamamilə fərqli və bir-birindən müstəqil iki varlıq hesab etmir. Daha doğrusu Sədrəddin Şirazi varlığın özünəməxsusluğu, varlığın mərtəbələri və varlığın fərdi birliyi kimi prinsiplərə əsaslanaraq, səbəb və nəticə arasındakı münasibətləri işıqlandırma əlaqəsi kimi izah edir. İkincisi, o, səbəb və nəticə prinsipini təhlil edərkən, onu varlığın cəhətlərinə istinad etdirir, varlıq və varlığın çoxluğunu inkar etməklə, çoxluqları yalnız uca Allahın atributlarında və işlərində etibarlı sayılmasına əsaslanır.

Transsendental fəlsəfəyə görə səbəbiyyət prinsipinin teoloji nəticələrindən biri yaradılışdakı tövhid məsələsidir. Yəni, həqiqi yaradıcının yeganə Tanrı olduğuna inamdır. Başqa varlıqların yaratması, Allahın yaratmasının kölgəsindədir, eyni zamanda onun iradəsi və icazəsinə tabedir. Buna əsaslanaraq səbəbiyyət prinsipinin digər teoloji nəticələrindən biri də, Rəbb olmaqda tövhid prinsipidir. Yəni, yaradılış və kainatın mümkün olan hər bir sahəsi uca Allahın nəzarəti altındadır.

Açar sözlər: səbəbiyyət, səbəb və nəticə, transsendental fəlsəfə, yoxsulluğun mümkünlüyü, səbəbiyyətin teoloji nəticələri

Məqalə redaksiyaya daxil olmuşdur: 12.06. 2020

Təkrar işləməyə göndərilmişdir: 10.07. 2020

Çapa qəbul edilmişdir: 10.09. 2020