

ملاک نیازمندی معلول (ممکن) به علت

عبدالله صادقی^۱

چکیده

مسئله ارتباط خدا با جهان از مسائل پر اهمیت و چالش برانگیز در میان متفکر و اکثر مردم بوده است و همه علاقه‌مند هستند تا با کیفیت این ارتباط آشنا شوند. روشن است که برای بوجود آمدن معلول باید علت موجود باشد، اما مسئله این است که رابطه بین علت و معلول چگونه است. مسئله این نوشتار موضوعی بنیادی است که رویکرد تحلیلی دارد و به روش کتابخانه‌ای تحقیق شده است. براین اساس آنچه می‌توان در ارتباط بین علت و معلول بیان کرد این است که بین علت و معلول، تقارن علت و معلول برقرار است و حیات معلول به علت وابسته است. این وابستگی در تقریر میان متکلمان و فلاسفه متفاوت است. متکلمان این رابطه را براسا حدوث تفسیر می‌کنند و فلاسفه سخن از امکان ماهوی و امکان فقری می‌آورند.

کلیدواژه‌ها: علت، معلول، متکلمان، فلاسفه، حدوث، امکان ماهوی، امکان فقری

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی جامعه المصطفیٰ علیه السلام العالمیه خراسان

قانون علیت و رابطه سببی و مسببی اشیاء علاوه بر جریان داشتن آن در زندگی بشری، یکی از مسائل تاریخی در میان اندیشمندان معارف کلامی و فلسفی است که زمینه‌ساز اختلافاتی بین آنان شده است. مثلاً در مورد علیت "الف" برای "ب"، دو سؤال قابل طرح است: یکی اینکه چرا "ب" موجود شده است؟ پاسخ این است که وجود "الف" اقتضا کرده که "ب" موجود گردد و اگر "الف" موجود نمی‌شد، قطعاً "ب" موجود نمی‌شد. پس وجود "الف" خود پاسخ این پرسش است. فرض کنید یک درخت سرسبز و درخت دیگر خشک باشد. شخصی می‌پرسد چرا این یک درخت سرسبز است و آن دیگر خشک شده است؟ در پاسخ می‌توان گفت، چون به آن درخت آب و آفتاب رسیده است و به درخت دیگر آب و آفتاب نرسیده است. سؤال دیگر اینکه چرا "ب" نیازمند به "الف" است و بدون "الف" نمی‌تواند وجود پیدا کند؟ و چرا "ب" از "الف" بی‌نیاز نیست؟ این پرسشی اساسی که درباره آن اختلافات و بحث‌های فراوانی بین اندیشمندان خصوصاً فلاسفه و متکلمین واقع شده است.

برای یافتن پاسخ سؤال نخست در باب علیت بین اشیاء، تجربیات و آزمایش‌های بشری زمینه دست‌یابی به جواب را فراهم خواهد نمود. بنابراین پاسخ آن با آزمایش و تجربه و تجزیه و ترکیب بدست خواهد آمد. اما یافتن پاسخ سؤال دوم با روش تجربی امکان‌پذیر نیست و نیاز به علم دیگری است که توان پاسخ‌دهی به چنین مسائل و سوالاتی داشته باشد. فلسفه علمی است که با تحلیل‌های عقلی و محاسبات دقیق برهانی، می‌تواند ریشه وابستگی‌های علی و معلولی و نیاز معلول به علت را موشکافی کند و روابط علی معلولی کشف نماید و این فلسفه است که پاسخ‌گوی این است که اگر شیئی از آن جهت که شیء است و موجود است باید وابسته به علتی باشد، یا صرف شیئیت و موجودیت ملاک وابستگی و نیازمندی نیست؟ اینکه رابطه علت و معلولی و ملاک نیازمندی معلول (ممکن) به علت چیست؟

تلازم علت و معلول

با توجه به تعریف علت و معلول، به آسانی روشن می‌شود که نه تنها تحقق معلول بدون علل داخلی (اجزاء تشکیل دهنده آن) ممکن نیست، بلکه بدون تحقق هر یک از اجزاء علت تامه امکان ندارد؛ زیرا فرض این است که وجود آن نیازمند به همه آنها می‌باشد و فرض تحقق معلول بدون هر یک از آنها به معنای بی‌نیازی از آن است. البته در جایی که علت جانشین‌پذیر باشد، وجود هر یک علی‌البدل کافی است و فرض وجود معلول بدون همه آنها ممتنع خواهد بود و در مواردی که پنداشته می‌شود که معلولی

بدون علت به وجود آمده است (مانند معجزات و کرامات)، در واقع علت غیرعادی و ناشناخته‌ای جانشین علت عادی و متعارف شده است.

از سوی دیگر، در صورتی که علت تامه موجود باشد، وجود معلولش ضروری خواهد بود؛ زیرا معنای علت تامه این است که همه نیازمندی‌های معلول را تأمین می‌کند و فرض اینکه معلول تحقق نیابد، به این معناست که وجود آن نیازمند به چیز دیگری است که با فرض اول منافات دارد، و فرض اینکه چیزی مانع از تحقق آن باشد، به معنای عدم تمامیت علت است؛ زیرا «عدم مانع» هم شرط تحقق آن است و فرض تمام بودن علت، شامل این شرط عدمی هم می‌شود؛ یعنی هنگامی که می‌گوییم علت تامه چیزی تحقق دارد، منظور این است که علاوه بر تحقق اسباب و شرایط وجودی، مانعی هم برای تحقق معلول وجود ندارد.

بعضی از متکلمین پنداشته‌اند که این قاعده، مخصوص علت‌های جبری و بی‌اختیار است، اما در مورد فاعل‌های مختار، بعد از تحقق جمیع اجزاء علت، باز جای اختیار و انتخاب فاعل محفوظ است. غافل از اینکه قاعده عقلیه قابل تخصیص نیست و در این موارد، اراده فاعل یکی از اجزاء علت تامه می‌باشد و تا اراده فاعل به انجام کار اختیاری تعلق نگرفته باشد، هنوز علت تامه آن تحقق نیافته است، هر چند سایر شرایط وجودی و عدمی فراهم باشد.

بنابراین برای تحقق معلول (ممکن) توسط علت باید تمام شرایط مهیا باشد، مانع هم وجود نداشته باشد و در این حالت اگر علت اراده کند، معلول محقق خواهد شد و همه آنها در حکم علت تامه است نه اینکه اراده فاعل جزء خارج از علت تامه باشد. بنابراین برای همه علت‌ها و معلول‌ها این قاعده وجود دارد و تخصیص آن در مورد فاعل مختار، تخصیص منطقی نیست و اگر قائل به تخصیص شویم، باید از قاعده بودن رابطه علی- معلولی دست بکشیم. زیرا اگر پذیرفتیم قاعده علی- معلولی، قاعده‌ای است عقلی دیگر استثناء در آن راه ندارد و قابل تخصیص نیست.

تقارن علت و معلول

از قاعده تلازم علت و معلول، می‌توان قاعده «تقارن علت و معلول» را نیز بدست آورد. یعنی هرگاه معلول از موجودات زمانی باشد و دست‌کم یکی از اجزاء علت تامه هم‌زمانی باشد، علت و معلول هم‌زمان تحقق خواهند یافت، و تحقق علت تامه با تحقق معلول، فاصله زمانی نخواهد داشت؛ زیرا اگر فرض شود که بعد از تحقق همه اجزاء علت تامه، بعد از گذشت زمانی هرچند کوتاه معلول تحقق یابد، لازم‌اش این است که در همان زمانیکه تمام اجزاء علت تامه تحقق یافته، وجود معلول ضروری نباشد، در

صورتی که مقتضای وجوب بالقیاس معلول نسبت به علت تامه، این است که به محض تمامیت علت، وجود معلول ضروری باشد.

اما اگر علت و معلول از قبیل مجردات باشند و هیچ کدام زمانی نباشند، در این صورت تقارن زمانی آنها مفهومی نخواهد داشت. همچنین اگر معلول زمانی باشد، ولی علت مجرد تام باشد؛ زیرا معنای «تقارن زمانی» این است که دو موجود در «یک زمان» تحقق یابند، در صورتی که مجرد تام در ظرف زمان تحقق نمی‌یابد و نسبت زمانی هم با هیچ موجودی ندارد، ولی چنین موجودی نسبت به معلول خودش احاطه وجودی و حضور خواهد داشت و غیبت معلول از آن محال خواهد بود، البته این مطلب با رابط دانستن معلول نسبت به علت هستی‌بخش، هماهنگی بیشتری خواهد داشت.

از سوی دیگر، همچنین تقدم زمانی معلول بر علتش محال خواهد بود؛ زیرا مستلزم این است که معلول در هنگام پیدایش، نیازی به علت مزبور نداشته باشد و وجود علت نسبت به آن، ضروری نباشد.

با توجه به این قاعده، کاملاً روشن می‌شود که تفسیر رابطه علیت به «تعاقب دو پدیده» نادرست است؛ زیرا لازمه تعاقب، تقدم زمانی علت بر معلول است و چنین چیزی علاوه بر اینکه در مجردات و علل هستی‌بخش، معنا ندارد، در علل تامه‌ای که مشتمل بر امر غیر زمانی باشند نیز امکان ندارد، و تنها فرضی را که می‌توان برای آن در نظر گرفت، علل ناقصه زمانی است که تقدم آنها بر معلول امکان‌پذیر است.

از سوی دیگر تعاقب منظم دو پدیده، اختصاصی به علت و معلول ندارد و بسا پدیده‌هایی که همواره پی‌درپی به وجود می‌آیند و میان آنها رابطه علیتی وجود ندارد، مانند شب و روز، پس نسبت بین موارد علیت و موارد تعاقب، به اصطلاح «عموم و خصوص من وجه» است.

نکته دیگر اینکه تقارن دو موجود هم اختصاصی به علت و معلول ندارد، و ممکن است دو پدیده هم‌زمان تحقق پیدا کنند و هیچ رابطه علی میان آنها وجود نداشته باشد، و حتی ممکن است دو پدیده تقارن دائمی داشته باشند و در عین حال هیچ یک از آنها علت دیگری نباشد؛ مانند زمانیکه یک علت موجب پیدایش دو معلول باشد، معلول‌های علت واحد همواره باهم به وجود می‌آیند، ولی هیچ یک علت دیگری نیستند. پس نسبت میان موارد علیت و موارد تقارن، «عموم و خصوص من وجه» است؛ یعنی در بعضی از موارد هم تقارن زمانی هست و هم علیت، مانند علت تامه زمانی و معلول آن، و در بعضی از موارد علیت هست، ولی تقارن زمانی نیست، مانند علل مجرده و علت‌های ناقصه‌ای که قبل از تحقق معلول موجود هستند، و در بعضی از موارد تقارن هست، ولی علیت نیست، مانند پیدایش هم‌زمان نور و حرارت در لامپ برق.

بنابراین «تعاقب و تقارن دو پدیده» را نمی‌توان «لازمه علت و معلول» دانست و تفسیر علیت به «تعاقب و تقارن» از قبیل تفسیر به «لازم خاص» نیست؛ زیرا هیچ‌کدام از آنها اختصاصی به علت و معلول ندارد، همچنین نمی‌توان «تعاقب و تقارن» را از قبیل تفسیر به «لازم اعم» دانست؛ زیرا هیچ یک از «تعاقب و تقارن» در تمام موارد علت و معلول صدق نمی‌کنند.

وابستگی استمرار حیات معلول به علت

تلازم علت و معلول رابطه پایداری است که بین علت تامه و معلول آن وجود دارد؛ یعنی هرگاه علت باقی باشد معلول هم باقی است و نیز علت تامه از بین برود معلول هم نابود خواهد شد. پس اگر معلول پس از نابود شدن علت تامه و حتی بعد از نابود شدن یک جزء آن باقی بماند، مستلزم آن است که معلول در حال بقاء، بی‌نیاز از علت باشد؛ در صورتی که نیازمندی، لازم ذاتی وجود معلول است و هیچ‌گاه از آن سلب نمی‌شود. این مطلب از مسائلی است فلاسفه و متکلمین درباره آن اختلاف دارند. فلاسفه تأکید دارند که معلول هم در ایجاد و هم بقاء نیازمند به علت است، زیرا فلاسفه بر این باورند که ملاک نیازمندی معلول به علت، امکان ماهوی آن است و این ویژگی هیچ‌گاه از ماهیت معلول جدا نمی‌شود، برای این اساس معلول همیشه نیازمند به علت خواهد بود.

«و من الأبحاث المتعلقة بالإمكان حجة الممكن إلى العلة في البقاء أيضا كما قلنا لا يفرق الحدوث و البقاء في الحاجة إذ لم يكن للممكن اقتضاء. فكما لم يكن وجوده في أول الحال باقتضاء من ذاته فكذا في ثانی الحال و ثالث الحال و هكذا لأن مناط الحاجة كما سیجىء هو الإمكان و هو لازم الماهیه. فكذا الحاجة بل الوجود الإمكانی فی أی وعاء من أوعیة الواقع كان سواء كان فی الدهر أو فی الزمان أو فی طرفه حادثا أو باقیا عین الفقر و الفاقه إلى العله- لا أنه ذات له الفقر- و هو متقوم بها متدوت بذاتها بحيث لو قطع النظر عن وجودها لم يكن شیئا و بوجه بعيد كقطع النظر عن ذاتیات شیئیه الماهیه حیث لا تبقى تلك الماهیه. فما أسخف قول من يقول إن المعلول محتاج إلى العله حدوثا لا بقاء(المحقق السبزواری، شرح المنظومه، ص ۲۶۲-۲۶۳)»

گرچه متکلمین با فلاسفه در این عقیده توافق دارند که معلول در اصل ایجاد و حادث شدن نیاز به علت دارد. با این وجود در میان متکلمین اختلافاتی وجود دارد. برخی از آنان ملاک نیازمندی معلول به علت را فقط حدوث می‌دانند و برخی دیگر حدوث و امکان را با هم ملاک نیازمندی می‌دانند؛ یعنی حدوث را جزء العله برشماردند. گروهی دیگر حدوث را مقتضی و امکان را شرط تحقق ممکن دانسته‌اند و گروه آخر امکان را مقتضی و حدوث را شرط نیازمندی معلول به علت خوانده‌اند. نقطه اختلاف و تمایز نظر متکلمین و فلاسفه در بحث ملاک نیازمندی معلول به علت، بحث نیازمندی معلول در بقاء به علت است.

یعنی فلاسفه معتقدند که معلول علاوه بر ایجاد در بقاء هم به علت نیازمند است و اگر بر فرض زمانی علت نباشد معلول هم نخواهد بود، یعنی بقاء معلول متوقف بر بقاء علت است و اگر علت باشد معلول خواهد بود و اگر علت وجود نداشته باشد معلول هم وجود نخواهد داشت. اما متکلمین معتقدند که معلول در بقاء محتاج به علت نیست و از بعضی از ایشان نقل شده که اگر برای علت العلل (واجب تعالی) فرض نبودنی و فناء وجود می داشت، ضرری به وجود عالم نمی زد و عالم به حیات خود ادامه می داد (لو جاز علی الواجب العدم لما ضر العالم) (رک: مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ص ۵۹).

متکلمین برای اثبات نظریه خود به شواهدی از بقاء معلولات پس از زوال علل آنها تمسک کرده اند، مانند فرزندی که پس از مرگ والدین زنده می ماند، و ساختمانی که بعد از مرگ سازنده اش باقی است و یا لباسی که بعد از مرگ خیاط آن همچنان صاحب لباس آنرا می پوشد.

«و لما تمسکوا بمثال البناء و البناء هدمنا بناءهم علیهم بأن مثل المجعول للشیء و حاله کفیه أی کمثل الفیء للشاخص فإنه تبع محض له یحدث بحدوثه و ینقی ببقائه و یدور معه حیثما دار. و البناء لیس علّة موجودة. بل حرکات یده علل معدة لاجتماع اللبئات و الأخشاب و ذلك الاجتماع علّة لشکل ما. ثم بقاء ذلك الشکل فیها معلول الیوسه المستندة إلى الطبیعه. و المؤثر الحقیقی لیس إلا الله جل شأنه (المحقق السبزواری، شرح المنظومه، ج ۲، ص ۲۶۴-۲۶۵).»

اشکالی که فلاسفه بر متکلمین گرفته اند این است که متکلمین ملاک نیازمندی معلول به علت را حدوث یا مجموع امکان و حدوث دانسته اند. اما فلاسفه دلیل می آورند که حدوث، صفت وجود معلول است و از نظر تحلیل عقلی، متأخر از مرتبه وجود آن می باشد و وجود، متفرع بر ایجاد، و ایجاد متأخر از وجوب و ایجاب است و ایجاب به چیزی تعلق می گیرد که فاقد وجود باشد، یعنی ممکن الوجود باشد و این (امکان) همان وصفی است که از خود ماهیت انتزاع می شود؛ زیرا ماهیت است که نسبت آن به وجود و عدم یکسان است و اقتضایی نسبت به هیچ کدام از آنها ندارد. پس تنها چیزی که می تواند ملاک نیازمندی به علت باشد، همین امکان ماهوی است که از ماهیت جداشدنی نیست. بنابراین معلول دائماً محتاج علت خواهد بود و معلول هیچ گاه بی نیاز از علت نخواهد بود.

اما پاسخ فلاسفه به مواردی که متکلمین به عنوان شاهد بر بقاء معلول بعد از نابودی علت ذکر کرده اند، این است که در این موارد علل حقیقی نابود نشده است، بلکه آنچه نابود شده یا تأثیرش منقطع گردیده، علت اعدادی است که در واقع، علت بالعرض برای معلول های نام برده می باشند. ساختمانی که بعد از مرگ سازنده باقی می ماند، مجموعه ای از علل حقیقی دارد که شامل علت هستی بخش و علت های داخلی (ماده و صورت) و

شرایط وجود ساختمان از قبیل چینش مواد ساختمانی به شکل و هیئت مخصوص و عدم موانعی که آنها را از یکدیگر جدا کنند می‌شود، و تا مجموع این علل باقی است، ساختمان هم باقی خواهد ماند و بنایی که مصالح ساختمانی را روی هم قرار می‌دهد، در واقع «علت معد» برای پیدایش این وضعیت خاص در مواد ساختمان است، و آنچه شرط وجود و بقاء ساختمان است، همان وضعیت خاص می‌باشد، نه کسی که مثلاً با حرکات دست خود موجب انتقال مواد و مصالح ساختمانی و پدید آمدن وضعیت مزبور شده است، و فاعلیتی که در نظر سطحی به بنا نسبت داده می‌شود، فاعلیت بالعرض است.

همچنین وجود فرزند، معلول علل حقیقی خودش می‌باشد که غیر از علت هستی‌بخش، شامل مواد آلی خاص با کیفیات مخصوصی است که بدن را مستعد تعلق روح می‌سازد و تا شرایط لازم برای تعلق روح به بدن باقی باشد، زندگی وی ادامه خواهد داشت و پدر و مادر، نقشی در بقاء این علل و اسباب و شرایط ندارند و حتی فاعلیت ایشان نسبت به انتقال نطفه و استقرار در رحم هم فاعلیت بالعرض است.

تا اینجا روشن گردید که نظر متکلمین در مناط و ملاک نیازمندی به علت که همان حدوث باشد با اشکال مواجه است و باید ملاک و مناط را امری غیر از حدوث دانست. بنابراین فلاسفه مناط و ملاک نیازمندی معلول به علت را امکان دانسته‌اند. حال سوال این است که خود فلاسفه در این امر توافق دارند یا اینکه در بین آنان اختلاف نظر وجود دارد.

امکان ملاک نیازمند معلول به علت

- در میان اندیشمندان مسلمان پیرامون این مسئله سه ملاک بیان گردیده است:
۱. حدوث: این نظریه منسوب به متکلمان است و مقصود آنان از حدوث، حدوث زمانی است. (رک: صدر، فلسفتنا، ص ۳۱۸)
 ۲. امکان ماهوی (ذاتی): این نظریه با اصالت ماهیت سازگار است و طرفداران اصالت ماهیت معتقدند که مناط نیازمندی به علت ناشی از امکان ماهوی معلول (ممکن) است. زیرا ماهیت از آن جهت که در ذات خویش نسبت به وجود و عدم "لا اقتضا" است برای تحقق یافتن و خروج از حالت تساوی بین وجود و عدم نیازمند علتی است.
 ۳. امکان فقری (وجودی): این نظریه ملاصدرا و پیروان مکتب حکمت متعالیه است که مناط احتیاج ممکنات به علت را فقر وجودی ممکنات می‌دانند و بیان می‌دارند که معلولیت ممکنات ناشی از وابستگی و تعلق آنها به علت است. (رک: صدر، فلسفتنا، ص ۳۱۹)

نظریه حدوث زمانی متکلمان

متکلمان مناط و ملاک نیازمندی ممکن به علت را حدوث ممکنات دانسته و مقصود از حدوث را نیز حدوث زمانی بیان می‌کنند. در تأیید این نظریه به ادله‌ای تمسک کرده‌اند: دلیل اول: با توجه به اینکه معنای ماهیت یعنی "حالت تساوی نسبت به وجود و عدم" است، بنابراین تا زمانی که عقل، شیء ممکن را با وصف حدوث لحاظ نکند، نیازی به ترجیح یکی از دو طرف وجود یا عدم نخواهد داشت.

در پاسخ به این دلیل بیان شده است که سخن از ماهیت امکانی "من حیث هی هی" نیست، بلکه مراد از ماهیت در این بحث، ماهیت موجود یا معدوم است و ماهیت موجود یا معدوم نیازمند به علت است.

دلیل دوم: شأن علت، ایجاد و افاضه وجود به معلول است. از طرفی موجود یا حادث است یا قدیم. اگر موجود مفروض حادث نباشد، قدیم (زمانی) خواهد بود، و این بدین معناست که همواره وجود داشته است. بنابراین اگر قرار باشد که علت موجودی را که همواره بوده است را ایجاد کند "تحصیل حاصل" و "ایجاد موجود" پیش خواهد آمد که این امر از لحاظ عقل محال است.

علت بر معلول خود تقدم ذاتی و رتبی دارد و تقدم زمانی آن لازم نیست و از سوی دیگر، اگر تحصیل حاصل به نفس همان تحصیل باشد، نه تنها محال نیست، که امری لازم و ضروری است (رک: ملاصدرا، اسفار، ج ۲، صص ۳۹۰ و ۳۹۱).

متکلمین ادله دیگری در این باره ذکر کرده‌اند که از آن چشم پوشی می‌گردد. زیرا محور اصلی این مقاله پرداختن به نظرات فیلسوفان در مناط و ملاک نیازمندی معلول است.

نظریه امکان ماهوی

فلاسفه پیش از ملاصدرا در تقابل با نظریه متکلمان پیرامون حدوث زمانی دانستن ملاک نیازمندی معلول به علت، ابراز داشتند که ملاک و مناط نیازمندی معلول به علت، امکان ماهوی است. به همین جهت هر ممکنی از آن جهت که ممکن است، در تحقق خود، به علت نیاز دارد.

«و من الاحتجاجات للزاعمین أن أثر العله هی صیوره الماهیه موجوده کما هو المشهور من المشاءین أن مناط الحاجه إلى الفاعل هو الإمكان و الإمكان لیس إلا کیفیه نسبه وجود المحمولی أو الرابطی إلى الماهیه فالمحتاج إلى الجاعل لیس إلا صیوره الماهیه موجوده (صدر المتألهین، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۷۴- الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، ص ۴۰۳)».

این گروه از فلاسفه معتقدند که قید موضوع در ملاک نیازمندی معلول، ممکن است. یعنی هر موجودی که ذاتاً امکان عدم داشته باشد و فرض نبودن آن محال نباشد نیازمند به علت خواهد بود و کوتاه بودن یا دراز بودن عمر موجودی او را بی‌نیاز از علت نمی‌سازد. بلکه هر قدر عمرش طولانی‌تر باشد نیاز بیشتری به علت خواهد داشت و اگر فرض شود که عمر آن بینهایت باشد نیازش هم به علت بینهایت خواهد بود. بنابراین عقلاً محال نیست که موجود معلولی قدیم باشد.

و امکانی از آن صحبت می‌گردد، صفت ماهیت است که قید موضوع و ملاک احتیاج به علت است، و در نظر فلاسفه ماهیت بما هی نسبت به وجود و عدم اقتضائی ندارد و نسبتش به وجود و عدم یکسان است. بنابراین نیاز به امری وراثی خود دارد تا او را از حد تساوی خارج سازد و آن امر همان علت است و از این روی ملاک احتیاج به علت را امکان ماهوی قلمداد کرده‌اند.

طرفداران نظریه امکان ماهوی برای اثبات نظریه خود علاوه بیان ادله اثبات کننده نظریه خویش، نیاز داشتن تا اشکالات نظریه متکلمان را بیان و در رد نظریه حدوث زمانی دلیل اقامه کرده‌اند.

دلیل اول:

این دلیل را شیخ در اشارات آورده است و می‌توان آن را در قالب یک قیاس اقترانی به شکل زیر بازسازی کرد:

صغری: مفهوم "ممکن" از مفهوم "حادث" عامتر است (بین آن دو عموم و خصوص مطلق برقرار است) و مفهوم "نیازمندی به علت" بر هر دو حمل می‌شود (یعنی می‌گوییم: "ممکن نیازمند علت است" و "حادث نیازمند علت است").

کبری: هر گاه بر دو مفهوم عام و خاص، مفهوم سومی حمل گردد، آن محمول اولاً و بالذات متعلق به مفهوم عام است و ثانیاً و بالعرض بر مفهوم خاص حمل می‌شود. نتیجه: آنچه که اولاً و بالذات محتاج علت است، ممکن از جهت ممکن بودن است و اگر امر حادث نیز به علت محتاج باشد، از جهت حدوث آن نیست بلکه از جهت امکان بودن آن است.

در توضیح کبری این قیاس، گفته می‌شود که مفهوم سوم (محمول) به اقتضای نسبت عموم و خصوص بین دو مفهوم اول و دوم، ممکن است در موردی تنها بر مفهوم عام حمل گردد. مثلاً مفهوم مشی (راه رفتن) را نسبت به دو مفهوم حیوان (عام) و انسان (خاص) در نظر می‌گیریم. حال در موردی که فی المثل اسبی راه می‌رود، مفهوم راه رفتن بر عام یعنی حیوان حمل می‌شود (و می‌توان گفت حیوانی راه می‌رود) اما بر مفهوم خاص (یعنی انسان) حمل نمی‌گردد (زیرا راه رفتن یک اسب، مغایر با راه رفتن یک انسان

است). این واقعیت، حاکی از آن است که مفهوم سوم (محمول)، معلول و لازمه ذات مفهوم خاص نبوده است. چرا که در این صورت، لازم می‌آید بر غیر آن حمل نگردد. در تطبیق این استدلال بر مورد بحث، گفته می‌شود که اگر ممکن غیر حادثی را فرض کنیم (ولو به صورت محال) عقل حکم به نیازمندی آن به علت می‌کند و می‌توان مفهوم "نیاز به علت" را بر آن حمل کرد، حال آن که در این مورد، بنا بر فرض ما، از حدوث خبری نیست. (رک: ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، صص ۷۵-۷۷)

دلیل دوم:

دلیلی است که خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد به آن اشاره کرده است: و إذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة و إن لم يتصور غيره و قد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما يتقدم عليه بمراتب. علامه رحمه الله در شرح عبارت فرمود مردم در علت احتیاج اثر بمؤثر اختلاف کردند جمه‌ور عقلا گفتند علت احتیاج امکان است و دیگران گفتند حدوث است و جماعتی گفتند هر دو با هم و قول اول درست است.

مؤلف بر اثبات دعوی خویش دو دلیل آورده است اول آنکه هر کس ممکن را تصور کند یعنی چیزی را که در آن دو احتمال باشد، هر دو نسبت باو مساوی، آنگاه بیند یکی از آن دو احتمال واقع شده در جستجوی علت آن برآید.

بالعکس اگر در چیزی دو احتمال نباشد اگر چه حادث باشد از علت آن نمی‌پرسد چنانکه ملاحظه عالم را قدیم میدانند با وجود این در جستجوی علت حرکت کواکب و امثال آنند. مثلا باغبان متحیر نشود که چرا جو کشت و گندم نروئید یا درخت زردآلو خرما نداد.

دلیل دوم آنکه علت بر معلول مقدم است و حدوث از احتیاج مؤخر است و مؤخر را نمی‌توان علت مقدم قرار داد.

حادث دانستن عالم علت علم ما میشود بمخلوق بودن او نه علت واقعی مخلوق بودن، وقتی دیدیم چیزی حادث است در می‌یابیم که خود واجب الوجود نیست یعنی ممکن است و چون ممکن است مخلوق است و حدوث چندین مرتبه متأخر از امکان است. چون ممکن بود محتاج به علت داشت و چون محتاج به علت بود، علت آن را ایجاد کرد و چون ایجاد کرد موجود شد و چون موجود شد حادث (تحقق وجود بعد از عدم) گشت. پس حدوث چندین مرتبه مؤخر است (رک: ابوالحسن اشعری، شرح فارسی تجرید الاعتقاد، ص ۴۲-۴۴ و فیاض لاهیجی، شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۱، ص ۸۹).

دلیل سوم:

چکیده دلیل، این است که ممکن، در حال عدم یا وجود، ضرورت به شرط محمول دارد، یعنی در حال عدم، معدوم است بالضرورة مادام معدوماً و در حال وجود (پس از عدم) نیز موجود است بالضرورة مادام موجوداً. از سوی دیگر، حدوث عبارت است از ترتب وجود بر عدم. پس حدوث همانا ترتب ضرورتی بر ضرورتی است و ضرورت ملاک غناست و مانع نیاز می‌باشد. بنابراین حدوث از حیث ذاتش مانع نیاز می‌باشد، پس چگونه می‌تواند علت نیاز باشد؟ بدین ترتیب روشن می‌شود که علت نیاز، امکان است نه حدوث. (ملاصدرا، اسفار، ج ۲، ص ۳۸۹)

نظریه امکان فقری

این نظریه‌ای است صدرالمتهلین آن را بیان کرده است. وی در بخشی از کتاب اسفار، پس از اشاره به دو نظریه "حدوث" و "امکان ماهوی" گفته است: الحق ان منشأ الحاجه الی السبب لا هذا و لا ذاك بل منشأها كون وجود الشیء تعلقاً متقوماً بغیره مرتبطاً الیه (صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۳، ص ۲۵۰)

آیت الله مصباح‌زادی پیرامون ملاک احتیاج معتقدند که اگر موضوع این قضیه موجود بطور مطلق باشد معنایش این است که موجود از آن جهت که موجود است نیاز به علت دارد و لازمه‌اش این است که هر موجودی نیازمند به علت باشد ولی چنین مطلبی نه تنها بدیهی نیست بلکه دلیلی هم ندارد و بالاتر آنکه برهان بر خلاف آن داریم. زیرا براهینی که وجود خدای متعال را اثبات می‌کنند بیانگر این مطلب هستند که موجود بی‌نیاز از علت هم وجود دارد. پس موضوع قضیه مزبور مقید است اکنون باید ببینیم که قید آن چیست. متکلمین پنداشته‌اند که قید آن حادث است یعنی هر موجودی که حادث باشد و در یک زمانی موجود نباشد و بعد بوجود بیاید نیازمند به علت خواهد بود و از این روی موجود قدیم را منحصر به خدای متعال دانسته‌اند و چنین استدلال کرده‌اند که اگر موجودی ازلی باشد و سابقه عدم نداشته باشد نیازی ندارد که موجود دیگری آن را بوجود بیاورد.

در برابر ایشان فلاسفه معتقدند که قید موضوع در قضیه یاد شده ممکن است یعنی هر موجودی که ذاتاً امکان عدم داشته باشد و فرض نبودن آن محال نباشد نیازمند به علت خواهد بود و کوتاه بودن یا دراز بودن عمرش او را بی‌نیاز از علت نمی‌سازد بلکه هر قدر عمرش طولانی‌تر باشد نیاز بیشتری به علت خواهد داشت و اگر فرض شود که عمر آن بی‌نهایت باشد نیازش هم به علت بی‌نهایت خواهد بود بنابراین عقلاً محال نیست که موجود معلولی قدیم باشد.

ولی باید دانست امکانی که بعنوان قید موضوع و ملاک احتیاج به علت ذکر شده صفت ماهیت است و بقول فلاسفه ماهیت است که خود بخود اقتضائی نسبت به وجود و عدم ندارد و به دیگر سخن نسبتش به وجود و عدم یکسان است و باید چیز دیگری آن را از حد تساوی خارج سازد و آن چیز همان علت است و از این روی ملاک احتیاج به علت را امکان ماهوی قلمداد کرده‌اند.

اما این بیان با اصالت ماهیت سازگار است و کسانی که قائل به اصالت وجود هستند سزاوار است که تکیه‌گاه بحثهای فلسفی خود را وجود قرار دهند و به همین جهت است که صدرالمتهلین فرموده است که ملاک احتیاج معلول به علت نحوه وجود آن است و عبارت دیگر فقر وجودی و وابستگی ذاتی بعضی از وجودها ملاک احتیاج آنها به وجود غنی و بی‌نیاز می‌باشد پس موضوع قضیه مزبور موجود فقیر یا موجود وابسته خواهد بود و هنگامی که مراتب تشکیکی وجود را در نظر بگیریم که هر مرتبه ضعیفتری وابسته به مرتبه قویتر است می‌توانیم موضوع قضیه را موجود ضعیف قرار دهیم و ملاک احتیاج به علت را ضعف مرتبه وجود بدانیم.

با دقت در بیان صدرالمتهلین بدست می‌آید که اولاً رابطه علیت را باید در میان وجود علت و وجود معلول جستجو کرد نه در ماهیت آنها و این همان نتیجه طبیعی قول به اصالت وجود است بر خلاف کسانی که پنداشته‌اند که علت ماهیت معلول را محقق می‌سازد و یا آن را متصف به موجودیت می‌کند و به اصطلاح جعل به ماهیت تعلق می‌گیرد و یا به اتصاف ماهیت به وجود و این هر دو قول مبتنی بر اصالت ماهیت است و با ابطال آن جایی برای اینگونه نظرها باقی نمی‌ماند.

ثانیاً معلولیت و وابستگی معلول ذاتی وجود آن است و وجود وابسته هیچگاه مستقل و بی‌نیاز از علت نخواهد شد و عبارت دیگر وجود معلول عین تعلق و وابستگی به علت هستی‌بخش است و بر این اساس است که وجود عینی به دو قسم مستقل و رابط تقسیم می‌شود و این همان مطلب نفیسی است که قبلاً به آن اشاره کرده‌ایم و آن را از ارزشمندترین ثمرات حکمت متعالیه دانسته‌ایم و در این مبحث باید به تبیین آن بپردازیم (آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۲۹-۳۰)

علامه طباطبائی در ملاک احتیاج معلول به علت معتقدند که ماهیت نسبت به وجود و عدم حالت تساوی دارد و برای رجحان به طرف وجود و عدم نیازمند علت است. اگر بر فرض ملاک احتیاج را حدوث دانسته شود با اشکالات مواجه است. زیرا حدوث عبارت است از "وجود پس از عدم". و در حدوث سه مؤلفه وجود دارد: وجود، عدم و بعدیت (صیورت).

۱. وجود: وجود هر موجودی، دارای ضرورت است؛ زیرا یا واجب بالذات است که ذاتاً وجودش ضروری است یا واجب نیست که موجود دیگری وجود را برایش ضروری ساخته است. پس اگر وجود هر چیزی (از جمله، وجود امور حادث) را در نظر بگیریم تنها صفت آن ضرورت خواهد بود و صفت ضرورت موجب نیاز نداشتن به علت است و لذا "نیازمندی به علت" از وجود بر نمی آید.

۲. عدم: عدم هر معدومی نیز دارای ضرورت است؛ زیرا هر معدومی یا ممتنع بالذات است یا ممتنع بالغير و در هر دو حالت، عدم ضروری است. پس اگر عدم حادث را نیز در نظر بگیریم، تنها صفت آن ضرورت خواهد بود و صفت ضرورت، موجب نیاز نداشتن به علت است و لذا از این جهت نیز ربطی به "نیازمندی به علت" نخواهد داشت.

۳. بعدیت و وجود نسبت به عدم: این بعدیت نیز جز بعدیت یک ضروری (یعنی وجود) نسبت به ضروری دیگر (یعنی عدم) نیست و ترتب و بعدیت یک ضروری نسبت به ضروری دیگر نیز همچون خود این دو ضروری، موجب نیازمندی به علت نیست.

«قد تقدم أن الماهیه فی حد ذاتها لا موجوده و لا معدومه فهی متساویه النسبه إلی الوجود و العدم فهی فی رجحان أحد الجانبین لها محتاجه إلی غیرها الخارج من ذاتها و أما ترجح أحد الجانبین لا لمرجح من ذاتها و لا من غیرها فالعقل الصریح یحیلها. ثم إن مجعول العله و الأثر الذی تضعه فی المعلول هو إما وجود المعلول أو ماهیته أو صیوره ماهیته موجوده لکن یتحیل أن یكون المجعول هو الماهیه لما تقدم أنها اعتباریه و الذی یتفیده المعلول من علته أمر أصیل علی أن العلیه و المعلولیه رابطه عینیة خاصه بین المعلول و علته و إلا لکان کل شیء علیه لکل شیء و کل شیء معلولاً لکل شیء و الماهیه لا رابطه بینها فی ذاتها و بین غیرها.

و یتحیل أن یكون المجعول هو الصیوره لأن الأثر العینی الأصلی حینئذ هو الصیوره التی هو أمر نسبی قائم بطرفین و الماهیه و وجودها اعتباریان علی الفرض و من المحال أن یقوم أمر عینی أصیل بطرفین اعتباریین و إذا استحال کون المجعول هو الماهیه أو الصیوره تعین أن المجعول هو الوجود و هو المطلوب (طباطبائی، نهایه الحکمه، ص ۱۵۷-۱۵۶).

بنابراین اولاً علت و معلولی وجود دارد، ثانیاً هر ممکنی معلول است و ثالثاً بین علت و معلول رابطه وجودی برقرار است و معلول در تحقق وجود به علت محتاج است و رابعاً زمانیکه نیاز، فقر و حاجت حقیقتاً به معلول و ممکن نسبت داده شود، بنابراین وجود معلول عین نیازمندی و حاجت به غیر است و موجود غیرمستقلی است که وجود به آن

افاضه می‌گردد. بنابراین ملاک نیازمندی معلول به علت فقر وجودی ممکن به علت است نه حدوث.

«فقد تبین مما تقدم أولاً أن هناك عله و معلولا و ثانياً أن كل ممكن فهو معلول و ثالثاً أن العليه و المعلوليه رابطه وجوديه بين المعلول و علتته و أن هذه رابطه دائره بين وجود المعلول و وجود العله و إن كان التوقف و الحاجه و الفقر ربما تنسب إلى الماهيه. فمستقر الحاجه و الفقر بالأصالة هو وجود المعلول و ماهيته محتاجه بتبعه. و رابعاً أنه إذ كانت الحاجه و الفقر بالأصالة للوجود المعلول و هو محتاج في ذاته و إلا لكانت الحاجه عارضه و كان مستغنياً في ذاته و لا معلوليه مع الاستغناء فذات الوجود المعلول عين الحاجه أي أنه غير مستقل في ذاته قائم بعلتته التي هي المفيضه له (طباطبائی، نهایه الحکمه، ص ۱۵۷)»

بنابراین این نظریه از بسیاری از اشکالات وارد بر نظریه‌های متکلمان و مشائین به دور است و علاوه بر این با مسلک "اصالت وجود" مناسبت تامی دارد. زیرا بر اساس این نظریه، موضوع قضیه مورد بحث، "ممکن موجود" (یا موجود امکانی از حیث وجود آن) است که طبق مسلک اصالت وجود در خارج اصالت دارد و منشأ تحقق آثار است. طبق این نظریه نحوه وجود ممکنات، وجودی تعلقی و نیازمند غیر است و همین فقر وجودی است که سبب نیازمندی ممکن به علت می‌گردد.

البته در این جا نیز ممکن است اشکالی مشابه با اشکال وارد بر نظریه حدوث طرح شود. بی تردید "امکان فقری" مفهومی است (از سنخ معقولات ثانیة فلسفی) که از نحوه وجودهای امکانی انتزاع می‌گردد. بنابراین امکان فقری از اوصاف و عوارض (عقلی) وجود است و هر وصفی از موصوف خود رتبتاً مؤخر است. لذا امکان فقری از وجود شیء مؤخر است و چون وجود شیء نیز به چند مرتبه از علت نیاز به علت تأخر دارد، نتیجه می‌شود که امکان فقری به چند مرتبه از مرتبه علت نیازمندی مؤخر است. تنها پاسخی که فعلاً می‌توان به این اشکال داد این است که امکان فقری را علت نیازمندی به علت در بقا بدانیم.

نتیجه

روشن شد که بین علت و معلول، تلازم، تقارن و وابستگی استمرار حیات وجود دارد. در اصل وابستگی معلول به علت شاید اختلافی نباشد و متکلمان و فلاسفه با هم توافق داشته باشند. اما بعد از مرحله وابستگی، شکاف عمیقی میان متکلمان و فلاسفه و خود فلاسفه بوجود می‌آید. متکلمان ملاک وابستگی (نیازمندی) حیات معلول به علت را حدوث تفسیر می‌کنند و فلاسفه امکان ماهوی یا امکان فقری تلقی می‌کنند. متکلمان برای فرار

از جبر و مجبور نشدن خدا در خلقت عالم، نظریه حدوث را برای رابطه جهان با خلقت پیشنهاد می‌دهند و بجاری بکاربردن علت و معلولی در رابطه خدا با جهان، مفهوم فاعل مختار را بکار می‌برند تا به اصطلاح خدا را مجبور ندانند و برای خدا اختیار تام اثبات نمایند. به نظر اکثر آنان اگر رابطه خدا با جهان رابطه علت و معلول باشد و چون بین علت و معلول رابطه ضروری برقرار است، به ناچار خداوند که علت‌العلل است باید و مجبور است خلق کند و نمی‌تواند خلق نکند. از اینرو مفهوم یا اصطلاح فاعل مختار را بکار می‌برند. علاوه بر آن نظریه حدوث زمانی عالم نتیجه دیگری نیز برای متکلمان دارد. براساس نظریه حدوث زمانی متکلمان برای جهان ابتدائی تصور می‌کنند و جهان را مسبوق به عدم دانسته و می‌گویند زمانی بود و جهانی نبود و خداوند آنرا آفرید. از اینرو بر فلاسفه اشکال وارد می‌کنند که آنها با پذیرش حدوث ذاتی، جهان را قدیم دانسته و برای خدا شریکی از نظر قدیم بودند می‌سازند. این نظرگاه متکلمان می‌تواند ناشی از نگاه مخلوق به خالق یا معلول به علتی باشد؛ یعنی آنان در باب معرفی الهی و شناخت خداوند غالباً برهان لمّی را کارساز می‌دانند و می‌گویند که تنها راه شناخت خدا، از راه آثار است. خلاصه ادله آنها مبتنی بر تباین خالق و مخلوق، حدوث زمانی عالم و خلق من لاشیء است. از اینرو سختی را باطل دانسته و جهان را وجودی پرت و جدا شده از خدا می‌دانند. زیرا موجودات جهان از سنخ خدا نیست و از من لاشیء با کن فیکون و اراده پدید آمده است. نتیجه این چنین نظری، جدا و پرت شدن عالم به گوشه‌ای از عالم هستی است که هیچ رابطه وجودی با خدا ندارد و سنخ وجود خدا با سنخ وجود موجودات جهان متفاوت است. در این نگاه کلامی، مقوله "زمان" خواسته یا ناخواسته متغیر اصلی قرار می‌گیرد. اما در نگاه فلسفی متغیر زمان حذف می‌گردد. نگاهی که فلسفه به خلقت جهان دارد، نگاه از خدا به جهان یا از بالا به پایین و فرازمانی است؛ یعنی خداوند و عالم ماوراء زمان ندارد به تبع زمان جایگاهی در خلقت نخواهد داشت. زیرا زمان یک امری اعتباری است که با پدید آمدن جهان، قرین جهان شده است. و گرنه قبل از خلقت جهان زمانی نبوده است که بخواهد مورد توجه قرار گیرد. به بیان دیگر خداوند زمانمند نیست و نمی‌توان گفت که خدا از زمان "الف" بوده و تا زمان "ب" خواهد بود. وقتی خداوند زمانمند نباشد، زمان برای خداوند معنا نخواهد داشت. بنابراین برای خداوند آغاز و پایان معنا ندارد. زیرا خداوند باقی بوده و هست. از اینرو متغیر زمان برای خداوند بی‌معناست. پس قبل از خلقت جهان متغیر زمان وجود ندارد و بی‌معنا است. کجا متغیر زمان معنا دارد می‌شود و زمان ظهور و بروز پیدا می‌کند؟ این زمان بعد از خلقت یا نهایتاً حین خلقت جعل و اعتبار می‌شود. بنابراین در نظریه حدوث زمانی کلامی زمان متغیر اصلی است و جهان زمانی نبوده است و بعد خداوند این جهان را خلق کرده است. این نظریه نسبت به این جهان فعلی که انسان در آن زندگی می‌کند درست و قابل قبول است. زیرا این جهان

آغازی داشته و پایانی برای آن تصور شده است. در اینصورت این جهان زمانی نبود و اثری از آن در عالم هستی نبود و خداوند با اراده و مشیت خود آنرا پدید آورد. اما اگر سخن نسبت به کل هستی و ماسوی الله باشد. آیا باز هم می‌توان نظریه حدوث زمانی را درست دانست. زیرا خداوند وجودی زمانی نیست و اصلا برای خداوند زمان معنا ندارد و اصولا هیچ زمانی وجود نداشته و خداوند خلق کرده است. و تصور اینکه زمانی باشد و خلقتی نباشد، بسیار دشوار و بعید به نظر می‌رسد. زیرا نمی‌توان برای خدا اول و آخر فرض کرد. چون ازلی، سرمدی، ابدی ... است و هیچ تصور زمانی نمی‌توان برای خدا داشت که خدا باشد و چیزی نباشد. چیزی نباشد مبتنی بر آغازی برای خداست که خداوند قبل از آن خلقت نداشته است. این تصویری زمانی را برای خدا بوجود می‌آورد که با ازلی، سرمدی، ابدی سازگار نیست.

منابع:

- طباطبائی، محمدحسین، نهاییه الحکمه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، بی‌تا.
- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
- المحقق السبزواری، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق: آیت الله حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، تهران: نشر ناب، چاپ اول، چاپ ۱۳۶۹ - ۱۳۷۹ ه.ش.
- صدر المتألهین، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم، ۱۳۶۰ ه.ش.
- صدر المتألهین شیرازی، الاسفار الاربعه، قم: کتابخانه مصطفوی، چاپ دوم، ۱۳۸۷.
- ابوالحسن شعرانی، شرح فارسی تجرید الاعتقاد، تهران: انتشارات اسلامی، بی‌تا.
- فیاض لاهیجی، شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، اصفهان: انتشارات مهدوی، بی‌تا.
- صدر، محمدباقر، فلسفتنا، لبنان: دارالتعارف، چاپ دوازدهم، ۱۴۰۲ (ه.ق).