

رابطه علّیت و حدوث

علیرضا پارسا^۱

چکیده

در میان مسائل فلسفی قانون علّیت از لحاظ سبقت اولین مسئله‌ای است که فکر بشر را به خود متوجه ساخته و او را به تفکر و اندیشه برای کشف معمای هستی وادار کرده است. شناخت جهان و بحث از حدوث و قدم آن نیز همواره مورد نظر دانشمندان بوده و هست. این توجه بر اساس پیوند و رابطه این دو اصل با یکدیگر تبیین بهتری می‌یابد. لازمه پذیرش اصل علّیت، بحث از علّت هستی بخش هستی و از ابتدا داشتن یا نداشتن جهان است. بر همین اساس بحث از امتناع تخلف معلول از علّت تامه که از لوازم اصل علّیت است، پایه اصلی بحث از حدوث و قدم عالم است. علاوه بر آن تبیین حدوث یا قدم عالم وابسته به تبیین ملاک احتیاج شیء به علّت است زیرا با نفی علّیت پرسش از چرایی پیدایش جهان و حدوث و قدم آن بی‌معنی خواهد بود. لذا تنها در پرتو اصل علّیت و لوازم آن است که بحث از حدوث و قدم عالم تبیین می‌گردد. در این نوشتار دو اصل امتناع تخلف معلول از علّت تامه و ملاک احتیاج شیء به علّت به عنوان اصول پیوند دهنده اصل علّیت با مباحث اندیشمندان مختلف در مسئله حدوث و قدم عالم مورد توجه قرار گرفته است. فلاسفه با پذیرش اصل امتناع مختلف معلول از علّت تامه بر قدیم بودن جهان اصرار نموده‌اند و متکلمین با نفی این اصل و با توسل به اختیار فاعل مختار بر ناسازگاری این اصل با فاعلیت خداوند پرداخته و بر اساس آن حدوث عالم را نتیجه گرفته‌اند و برای اثبات نظر خود ملاک احتیاج شیء به علّت را «حدوث» دانسته‌اند. اما فلاسفه با نقض آراء متکلمان در این مسئله با بیان بداهت اصل ترجیح بلامرجح بر ضرورت پذیرش اصل عدم انعکاس معلول از علّت تامه تأکید نموده‌اند و با اثبات «امکان» و امکان فقری معلول، ملاک احتیاج شیء به علّت را فراتر از حدوث دانسته و «امکان» را به عنوان ملاک احتیاج شیء به علّت دانسته و بر اساس آن بر قدم عالم استدلال نموده‌اند و پذیرش آن را مخالف داده‌های وحیانی ندانسته‌اند.

کلیدواژه‌ها: علّت، معلول، حدوث، قدم، فلاسفه، متکلمین.

مقدمه

به خود متوجه ساخته و او را به تفکر و اندیشه برای کشف معمای هستی وادار کرده است. مطابق آن چه تاریخ فلسفه نشان می‌دهد در دوره‌های قدیم که فلسفه دوران کودکی خود را طی می‌کرده آن را «علم علل» می‌خوانده‌اند و در دوران‌های جدید نیز احیاناً فلسفه را به عنوان «علم علل اولیه» تعریف کرده‌اند. (طباطبائی، بی تا: ۳/ ۱۷۵).

ارسطو در کتاب *متافیزیک* پس از بیان این نکته که باید شناختی از علّت‌های آغازین به دست آورد زیرا تنها هنگامی از دانستن هر چیزی سخن می‌گوئیم که تصور می‌کنیم علّت نخستین آن را می‌شناسیم. به بیان اقسام علل چهارگانه پرداخته، سپس عنوان می‌نماید که فیلسوفان قبل از او درباره برخی از مبادی و علل بحث نموده‌اند و پس از آن به ذکر دیدگاه فلاسفه گذشته می‌پردازد، از سخنان او در این مورد به خوبی مشهود است که بحث علّیت از سابقه‌دارترین بحث‌های فلسفی است که پیش از سقراط و افلاطون و ارسطو نیز مطرح بوده است لیکن ارسطو قائل است که پژوهش آنان در این باره مبهم است. (ارسطو، ۱۳۶۶: ۴۴-۱۱).

ارسطو در ادامه بررسی که در مورد علّت و به‌کارگیری آن توسط فلاسفه پیش از خود نموده است چنین می‌نویسد: کسانی که درباره «اصل» و «علّت» سخن گفته‌اند هیچ‌یک به انواع دیگری غیر از آنچه که ما (ارسطو) در کتاب «درباره طبیعت» معین کرده‌ایم نپرداخته‌اند. اما همه، ظاهراً اشاره‌ای هر چند مبهم به آن کرده‌اند، چون نتوانسته‌اند به علّت دیگری دست یابند. لذا گواهی خواهند داد که ارسطو علل را چه از لحاظ اعداد و چه از لحاظ نوع به درستی معین کرده است. (ارسطو، ۱۳۵۸: ۴۱).

به‌طور خلاصه از بیانات ارسطو و تتبع در کتب تاریخ فلسفه این مطلب محرز می‌گردد که تاریخچه

بحث از علّیت و حدوث در میان اندیشمندان جهان از قدمتی طولانی برخوردار است، به‌گونه‌ای که ادعای گزافی نخواهد بود اگر قائل شویم به اینکه این دو بحث از مباحث آغازین فلسفه و کلام بوده است. گزارش‌های ارسطو در این رابطه تأییدکننده این نظر است (ارسطو، ۱۳۶۶: ۲۶-۱۱ و فارابی ۱۳۵۳: ۶۰)، اما چه رابطه‌ای بین این دو بحث وجود دارد. در این نوشتار روابط این دو اصل بیان می‌گردد. ابتدا به تبیین اصل علّیت و حدوث پرداخته می‌شود و سپس اصل عدم انفکاک معلول از علّت تامّه با تبیین فلاسفه و متکلمین بیان می‌گردد و از خلال دیدگاه آنان وابستگی بحث حدوث و قدم عالم را به پذیرش اصل علّیت و اصل عدم انفکاک معلول از علّت تامّه که از لوازم اصل علّیت است را بیان خواهیم کرد و در نهایت بحث از ملاک احتیاج شیء به علّت که از ابداعات اندیشمندان مسلمان در تبیین چگونگی پیوند اصل علّیت و حدوث یا قدم عالم است بیان خواهد شد.

اصل علّیت

اصل علّیت به معنی اینکه «هر معلولی محتاج علّت است» به‌عنوان یک اصل کلی و عام مورد استناد همه علوم است و کلیت و قطعیت هر قانون نیز مرهون قانون علّیت و لوازم آن است (قدردان قراملکی، ۱۳۷۵: ۲۴) هم‌چنان‌که در اهمیت این قانون صدرالمتألمین معتقد است: «اذا ثبت مسئله العله و المعلول صحّ البحث و ان ارتفع، ارتفع مجال البحث» (صدرالمتألمین، ۱۳۸۳: ۳/ ۱۶۳) بر این اساس می‌توان گفت منشأ تکون مباحث عقلی و الهیاتی اصل علّیت است و در بیان مسائل فلسفی قانون علّت و معلول از لحاظ سبقت و قدمت اولین مسئله‌ای است که فکر بشر را

از برخی دیگر غفلت نموده‌اند، البته نمی‌توان گفت که قرآن‌کریم به صورت مستقیم علیّت موجود در طبیعت و اثر داشتن اشیاء را بیان نموده هم‌چنان‌که نقطه مقابل آن را نیز نمی‌توان به طور کلی بیان نمود، اما از آیات متعددی می‌توان دریافت که، قانون علیّت را در پدیده‌های طبیعی قبول دارد و اشیاء مادی را به عنوان میانجی فعل خداوند پذیرفته است. برای مثال می‌توان از آیاتی که دلالت بر حرکت ابرها در اثر وزش باد و ریزش باران به‌وسیله ابر، و زنده شدن زمین بر اثر باران و روئیدن گیاهان و روزی‌گرفتن انسان بر اثر آن، هم‌چنین حرکت کشتی‌ها به‌وسیله جریان‌ها و بادها و روشنی جهان به‌وسیله خورشید و ماه و هلاکت عده‌ای از تبه‌کاران امت‌های گذشته به‌وسیله غرق در آب و یا بر اثر زلزله و رو شدن زمین و طوفان‌ها و یا فساد مترفین و خود مردم و هم‌چنین خداوند در بیان معجزات گاه نفس نبی را مؤثر در پیدایش فعل الهی می‌داند. (برای اطلاع بیشتر به جلد اول *تفه سیرالمیزان* مراجعه نمائید).

ب) وجود کلماتی از امام علی (ع) در *نهج البلاغه* که بیان‌گر قبول اصل علیّت است همانند خطبه ۲۲۷ (ج) ابن حزم اندلسی در کتاب *«الفصل فی الملل و الاہواء و النحل»* پس از ایراد بر اشاعره که طبع داشتن اشیاء را نفی می‌نمایند و بر علیّت مستقیم خداوند اصرار دارند. با ذکر این نکته که در لغت قدیم عرب که با آن نازل شده، لغت طبیعت و لغت‌های مترادف آن به کار رفته است و با ذکر حدیثی از پیامبر (ص) عنوان می‌کند که پیامبر (ص) خود این‌گونه لغات را نیز به‌کار می‌برده‌اند و هیچ‌گونه انکاری نسبت به آنها به‌وسیله پیامبر (ص) و نه صحابه صورت نگرفته است و این امر نشان می‌دهد که اگر قول به علیّت و تأثیر مستقیم خداوند و نفی میانجی در فعل پروردگار در آن زمان مطرح بود می‌بایست سخنی در

بحث علیّت به تاریخ تفکر بشر وابسته است و یا بهتر اینکه بگوئیم، اساساً مبداء تفکر و جوانه‌زدن سؤال و «چرا» به واسطه اعتقاد به اصل علیّت است. اما هم‌چنان‌که پذیرش اصل علیّت برای بشر مطرح بوده، نفی آن نیز توسط برخی صورت گرفته است. هم‌چون اپیکوریان که قائل به بخت و اتفاق بوده‌اند. (کاپلستون: ۶۶۵؛ راک و ولفسن، ۱۳۶۸: ۵۵۸؛ فروغی، ۱۳۶۱: ۶۸). در میان مسلمین نیز هم قول به پذیرش علیّت مطرح بوده و هم نفی آن البته برخی اعتقاد دارند که مسلمانان اولیه به واسطه تعلیم، هیچ‌گونه علیّتی را سواً علیّت مستقیم خداوند باور نداشته‌اند، سپس در اوایل قرن سوم در اثر آشنایی با آثار فلسفی یونانی با نگرش‌های متضاد آن آشنا شده‌اند.

آقای ولفسن در فصل هفتم کتاب *فلسفه علم کلام* (ولفسن، ۱۳۶۸: ۵۵۸) تحت عنوان «علیّت» به نقل از کتاب *مجادله مسیحی و مسلمانان یوحنا* نحوی، عنوان می‌نماید: اعتقاد فرد مسلمان این بوده است که همه چیزها آفرینش مستقیم خدا است، بر خلاف مسیحی که معتقد است، خداوند به میانجی‌گری علیّت‌ها خلق می‌کند و با این سخن نتیجه می‌گیرد که در قسمت اول قرن دوم، فرد مسلمان منکر آن بوده که خدا به میانجی‌گری علیّت‌ها عمل کند، یعنی در حقیقت علیّت موجود در طبیعت را نمی‌پذیرد. وی در تعلیل خاستگاه این بینش مسلمانان، متسمک به برخی آیات می‌شود و نتیجه می‌گیرد که تأثیر متزاید این آیات بر روی عقل مسلمانان نخستین، آن بوده که خدا و تنها خدا، به امر و قدرت، علیّت مستقیم همه حوادث در عالم است و در برابر این اعتقاد استقرار یافته مسلمانان نخستین هیچ مخالفتی به ثبت نرسیده است. به نظر نگارنده سخن ولفسن با توجه به موارد ذیل نمی‌تواند درست باشد:

الف) ایشان فقط برخی از آیات را ذکر نموده و

اساس بحث خود را بحث علّیت و در کل دست‌گاه فلسفی خود بر مبنای علل چهارگانه ارسطویی استوار نموده‌اند (ابن سینا، ۱۳۶۱: ۶۳ و نصر، ۱۳۵۹: ۳۵۵ - ۳۵۴) و فلاسفه اشراق و به دنبال آنان فلاسفه معتقد به حکمت متعالیه با متأثر شدن از عرفان به بحث رابط و مستقل بودن علّت و معلول رسیده و معلول را از شئون علّت دانسته‌اند.

حدوث و قدم عالم

بحث از حدوث و قدم عالم به معنی اینکه آیا جهان حادث و مسبوق به عدم است یا قدیم است و ابتدای زمانی برای آن قابل تصوّر نیست از جمله مباحث پر چالش در میان اندیشمندان بوده و هست. شناخت جهان و بحث از حدوث و قدم آن نیز هم چون بحث علّیت و به تبع از آن دارای پیشینه تاریخی است که ذکر آن در این مختصر نمی‌گنجد. این بحث هم‌چنان‌که ارسطو در کتاب «السماء و العالم» بیان داشته، قبل از وی مطرح بوده و ایشان فهرست عقاید گذشتگان را در باب حدوث و قدم عالم بیان می‌نماید. (فارابی، ۱۳۵۳: ۶). فلاسفه و متکلمین اسلامی نیز در بحث حدوث و قدم عالم معمولاً پیشینه تاریخی و دیدگاه‌های مختلف در این مورد را در کتب خود متذکر شده‌اند. به عنوان نمونه:

ابن سینا در کتاب *اشارات نمط پنجم*، فصل دوازدهم، به ذکر مذاهب مختلف در حدوث و قدم عالم می‌پردازد و شارح محترم آن، خواجه طوسی نیز در شرح، نام گروه‌هایی را که این تقسیم‌بندی شامل آنها می‌شود از فلاسفه قدیم یونان تا متکلمین اسلامی را ذکر می‌نماید. (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۳/ ۱۲۷)

هم‌چنین غزالی در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد*،

نفی طبع و اثر داشتن اشیاء به ثبت رسیده باشد (ابن حزم، ۱۳۴۸ق: ۱۸). لذا نگارنده معتقد است که آقای ولفسن در این مورد بر رأی صوابی نیست.

می‌توان گفت بحث علّیت در نزد اهل کلام ابتدا در ارتباط با فعل بشری یعنی مسئله آزادی اراده، مطرح شده و به علّیت فی نفسه توجه نشده است. هم‌چنان‌که ابوالحسن اشعری در کتاب *مقالات الاسلامیین تحت عنوان «اختلاف ایشان (متکلمان) درباره علّت»* اختلاف نظرهای متکلمین را در مورد علّت تحت ده قول جمع‌آوری نموده و این اقوال را به اسکافی، بشر بن معمر جبائی، ابراهیم النجاری، عباد بن سلیمان، نظام، منتسب می‌نماید (اشعری، ۱۳۸۲ ق: ۳۹۱-۳۸۹).

در مجموع می‌توان گفت در کلام سه نگرش کلی در مورد علّیت وجود دارد:

۱. نگرشی که غزالی آن را ترسیم نموده که مبتنی بر نگرش درباره بقاء و فناء اعراض است و از جهت ایجابی به آن معنی است که خداوند علّت مستقیم هر حادثه‌ای است و از نظر سلبی به آن معنی است که هیچ علّیتی میان حوادث عالم نیست.

۲. نگرشی که بنا بر آن جهان در تحت فرمان قوانین علّیت است که، خدا آنها را در هنگام آفرینش جهان در آن جایگزین ساخته و این قوانین در زیر نظارت عالی خدا عمل می‌کنند و فرمانبردار اراده اویند.

۳. نگرش معمر که بنا بر آن عالم در تحت فرمان قوانین علّت است که هر چند در هنگام آفرینش جهان خدا، آنها را در آن مستقر ساخته به صورت مستقل و بدون نظارت عالی خدا عمل می‌کنند و در تحت فرمان اراده او نیستند. (ولفسن، ۱۳۶۸: ۶۱۸-۶۱۷)

در میان فلاسفه اسلامی نیز بحث علّیت جایگاه ویژه‌ای دارد، البته فلاسفه مشاء به پیروی از ارسطو

صورت اگر قائل به قدم زمانی عالم شویم، قائل به تعدد واجب‌الوجود شده‌ایم. به همین خاطر است که فلاسفه مسلمان، بحث از ملاک نیازمندی اشیاء به علّت را مطرح نموده‌اند و از این رو ثابت کردند که یک شیء اگرچه ممکن است از لحاظ زمانی قدیم باشد، لیکن از لحاظ ذاتی قدیم نیست. لذا مشکل مطرح شده حل می‌گردد (مطهری، ۱۳۷۰: ۴/ ۳۱ - ۲۰) و بدین ترتیب دو مفهوم جدید شکل می‌گیرد، مفهوم حدوث زمانی و حدوث ذاتی.

برخی از فلاسفه همانند میرداماد برای جمع بین احادیث و گفتار فلاسفه، قائل به حدوث دهری می‌شود و کتاب قبسات خود را به این امر اختصاص می‌دهد (همان: ۴۵) و صدرالمتألهین نیز بر مبنای اندیشه خود در «حرکت جوهری» قول به قدم زمانی عالم را قولی بی‌اساس دانسته و جهان طبیعت را یکسره در حدوث مستمر می‌بیند. (صدر، ۱۳۸۳ ق: ۵/ ۲۲۸ - ۲۰۶)

امتناع تخلّف معلول از علّت تامه

بحث از محال بودن انفکاک معلول از علّت تامه که از فروعات بحث علیّت است، پایه اصلی بحث حدوث و قدم عالم است و از جمله مباحثی است که فلاسفه مهم‌ترین دلیل خود را بر قدم عالم بر آن استوار نموده‌اند.

ابن‌سینا در کتاب / اشارات در مورد عدم امکان انفکاک معلول از علّت تامه چنین می‌نویسد:

«وجود المعلول متعلق بالعلیه من حیث هی علی التی بها تکنون علیه...» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ ق: ۱۱۶) هستی معلول به علّت وابسته است. از آن روی که علّت دارای حالی است که به آن اعتبار علّت است. و مرحوم خواجه در شرح خود در این مورد متذکر می‌شود که: یریدان ینبه علی ان المعلومات لاتتخلف

مردم را در باب حدوث و قدم عالم به چهار دسته تقسیم می‌نماید و قول اهل سنت را که در حقیقت مورد پذیرش خودش نیز هست، قول حق می‌داند (غزالی، ۱۳۵۸ ق: ۹۶).

بر این اساس می‌توان گفت بحث از حدوث و قدم عالم بحثی است که بین فلاسفه و اندیشمندان همواره مطرح بوده و سابقه آن به آغازگر حکمت یعنی طالس منتهی می‌شود. (ارسطو ۱۳۶۶: ۱۲). این بحث در میان مسلمانان به عقیده آقای ولفسن به دلیل ابهام در مورد معنی آفرینش، مسلمانان قدیم در عین آنکه می‌دانستند که آفرینش معنایی متقابل با قدم دارد. درباره این مسئله که آفرینش از عدم صورت می‌گیرد یا از ماده بی‌شکل از پیش موجود، آگاهی نداشته‌اند. (ولفسن، ۱۳۶۸: ۳۸۵ - ۳۸۴).

اما در هر حال این بحث در میان مسلمانان مطرح شده و از بحث‌های جنجالی بین فیلسوفان و متکلمان بوده است و در ردیه‌هایی که بر یکدیگر نگاشته‌اند بیشترین صفحات نوشتار خویش را به این بحث اختصاص می‌داده‌اند.

فلاسفه مسلمان برای تبیین بیشتر دیدگاه خود اصلاحات جدیدی را به کار می‌برند که در فلسفه یونانی مطرح نبوده است، مسئله تقسیم حدوث به ذاتی و زمانی از مباحثی است که بعدها فلاسفه مسلمان به دلیل کشمکش‌های متکلمان و به واسطه آگاهی از تعالیم اسلامی و تحت تأثیر تفکر فلسفی آن را مطرح نموده‌اند. ریشه نقلی آن را می‌توان در احادیثی که ظاهر آنها قول به حدوث عالم را بیان می‌نماید (نهج البلاغه / خطبه ۸۹، ۱۵۲، ۲۲۷) بیان نمود. ریشه عقلی آن را نیز می‌توان قبول این مطلب دانست که سلسله حادث‌ها به یک‌جایی پایان نمی‌پذیرد. لذا این مشکل به وجود آمد که در این

عن علته التامه (همان : ۱۱۷).

فلاسفه و متکلمین همواره این اصل را مورد بحث قرار داده اند و به استدلال در اثبات آن پرداخته اند. اما قبل از اینکه به استدلال حکیمان بپردازیم، لازم است کاربرد و رابطه این مسئله را با بحث حدوث و قدم عالم بیان نماییم.

غزالی در مسئله اول کتاب *تهافت الفلاسفه* که بحث از حدوث و قدم عالم می نماید، اولین دلیل فلاسفه را بر قدم عالم، به گونه ای تقریر می نماید که به خوبی استناد آن دلیل بر اصل امتناع تخلف معلول را از علت تامه، مشهود است. به عنوان مثال در ایرادی که به قول مختار خویش بر حدوث عالم به نقل از فلاسفه بیان می کند، چنین می نویسد: « فان قيل، هذا محال بين الحاله لان الحادث موجب و مسبب و كما يستحيل حادث بغير سبب و موجب، يستحيل وجود موجب، قدم بشرائط ايجابه و اركانه و اسبابه حتى لم يبق شىء منتظر البته، ثم يتاخر الموجب، بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضرورى و تاخره محال، حسب استحاله وجود الحادث الموجب بلا موجب» (غزالی، ۱۹۲۷ م: ۵۱-۵۰)

اگر گویند که این محالی است که محال بودنش روشن است، زیرا حادث موجب و مسبب است و همان طور که حدوث حادثی بدون سبب و موجب محال است، وجود موجبی هم که شرایط ايجاب و اسباب ارکانش به پایان آمده باشد محال است، به بیان دیگر، چیزی نمانده باشد که انتظارش را بکشند، پس موجب متأخر از موجب است و وجود موجب وقتی که همه شرایط آن تحقق یافته باشد ضروری است و تأخر آن محال است، زیرا محال است که موجبی بدون موجبی به وجود آید.

سعدالدین تفتازانی در شرح عقاید عضدیه، دلیل

قول به قدم عالم را خلاصه نموده و اساس آن را بر ضرورت امتناع تخلف معلول از علت تامه بیان می نماید و چنین می نویسد: « اما الاعراض فبعضها، بالمشاهده كالحركة بعدا لسكون و الضوء بعد الظلمه و الاسود بعد البياض و بعضها بالدليل و هو طريان العدم كما فى اضداد ذلك فان القدم ينافى العدم، لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر و الالتزام استناده اليه بطريق الايجاب، او، الصادر عن الشىء، بالتصد و الاختيار يكون حادثا بالضروره و المستند الى الموجب القديم، ضروره امتناع تخلف المعلول عن العله (سليمان دنيا، ۱۹۷۱ م: ۳۹۳)

پس از بیان شواهدی بر کاربرد این اصل در بحث حدوث و قدم عالم اینک به بیانات فلاسفه در اثبات عدم تخلف معلول را از علت تامه، باز می گردیم. فلاسفه اکثراً برای اثبات این مسئله، به مسئله بدیهی امتناع ترجیح بلا مرجح، استناد نموده اند. ابن سینا در کتاب *اشارات* در این مورد چنین می نویسد: کل شیء لم یکن ثم کان فبین فی العقل الاول، ان ترجح احد طرفی امکانه صارا ولی بشیء و بسبب کان قدمکن العقل ان یدهل عن هذا البین، الى ضرور من البیان، و هذا الترجیح و التخصیص من ذلك الشىء، اما ان يقع، و قد وجب السببه او بعد علم يجب، بل هو فی حد الامکان عنه اذلا وجد للامتناع عنه، فיעود الحال فی طلب سبب الترجیح جذعا و لا یقف فالحق انه يجب عنه (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق: ج ۳ / ۱۲۱-۱۲۰)

هر چیزی که نبود سپس هستی یافت، پس از اولیات عقل است که ترجیح یکی از دو طرف امکان به علت و سببی می شود هر چند که گاهی ممکن است، عقل ما از این بیان روشن غافل شود و نیازمند

کرده‌اند که همگی آنان در بحث حدوث و قدم عالم بیان شده است.

برخی از متکلمین در مقام دفاع از نظریه حدوث عالم و در حقیقت نفی عدم تخلف معلول از علت تامه به اختیار فاعل مختار متوسل شده‌اند و بدین‌وسیله شمول قانون علیّت را در مورد فاعل مختار، جاری ندانسته و در این مورد گفته‌اند: «الباری تعالی فاعل مختار و یجوزان یختار، بالختیار قدیم، احداث شیء معین فی زمان معین دون غیره، من الازمنه»

خداوند فاعل مختار است و ممکن است با اختیار قدیم و ازلی خویش، یک شیء معین را در وقت معین ایجاد نماید (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳ ق: ج ۲/ ۱۳۲۹-۱۳۲۱).

عین همین مطالب را غزالی در نفی دلیل اول فلاسفه بر قدم عالم به عنوان نظریه خود چنین بیان می‌نماید:

«چرا انکار می‌آورید بر کسی که می‌گوید: عالم بنا به اراده (خدای) قدیم در زمانی که وجودش مقتضی بوده ایجاد شده و عدم نیز تا جایی که مقتضی است استمرار یابد. و وجود از آنجا که آغاز گشته، آغاز شود و یا اینکه وجود پیش از آن مرا نبود و از این‌رو هم حادث نگشته است و اما در زمانی که حادث شده، صانع قدیم آن را اراده کرده است پس از آن حادث شده است، حال مانع از این اعتقاد کدام است و محال بودن آن در کجاست؟ (غزالی، ۱۹۲۷م: ۵۰)

هم‌چنان‌که ملاحظه شد فلاسفه بر اساس محال‌بودن ترجیح بلامرجح رابطه جهان با خداوند را توجیه می‌کنند زیرا جهان ممکن‌الوجود است و برای ایجاد آن احتیاج به مرجحی دارد، زیرا قولی که از متکلمی بیان شده و غزالی نیز آن را بازگو نمود، در واقع حداقل این اشکال را در بر دارد که آیا خداوند

به نوعی توضیح و بیان باشد و این ترجیح و تخصیص ناشی از ناحیه علت و سبب یا به‌طور وجوب و ضرورت واقع شود. پس وجود معلول از علت واجب شده است یا هنوز به مرحله وجوب نرسیده، بلکه در حد امکان است زیرا وجود معلول پس از هستی علت، ممتنع نخواهد بود، پس در طلب سبب ترجیح همان وضع دوباره همانند سابق به حال خود باقی است و عقل در طلب، سبب ترجیح باز نمی‌ایستد (مگر آنکه وجود معلول از علت واجب شود) پس درست آن است که وجود معلول از طرف علت واجب شود. هم‌چنین سعدالدین عمرتفتازانی در شرح مقاصد، امتناع تخلف معلول از علت تامه را به این سبک تقریب می‌نماید: اگر فاعل با تمام جهات مؤثر موجود باشد لازم است معلول نیز یافت شود. زیرا اگر روا باشد که معدوم بوده و موجود نشود لازمه‌اش آن است که اگر بعداً یافت شود ترجیح بلامرجح باشد چون هیچ‌چیزی که دریافت شدنش مؤثر باشد در بوته انتظار نبوده تا به فعلیت رسیدن آن، این معلول موجود گردد. بنابراین رجحان پیدایش معلول بعد از پیدایش علت تامه، بدون مرجح خواهد بود و (این ترجیح بلامرجح) باطل است (واعظ‌جوادی، ۱۳۶۲: ۲۰۹-۲۰۸). پس از اثبات عدم تخلف معلول از علت تامه، ضرورتاً «قول به قدم عالم» پذیرفتنی خواهد بود. زیرا خداوند علت تامه هستی است و هیچ‌گونه مانعی برای علیّت او نیست. لذا، طبق اقوال گذشته وجود معلول خداوند، عالم، ضروری می‌گردد. به‌همین دلیل است که غزالی دلیل اول فلاسفه را بر قدم عالم به‌همین سیاق بیان می‌نماید (غزالی، ۱۹۲۷م: ۴۹). اکنون این پرسش پیش می‌آید اگر تخلف معلول از علت تامه به هیچ وجه جایز نیست، ازلیت حق تبارک و تعالی در ارتباط با حدوث جهان چگونه توجیه می‌گردد؟ متکلمین و فلاسفه در این مورد مباحثی را طرح

ملاک احتیاج شیء به علت

یکی دیگر از مباحثی که ارتباط بین بحث علت و حدوث را به خوبی روشن می‌نماید، بحث از «مناط احتیاج شیء به علت» است. فلاسفه اسلامی از یک سو قائل به قواعدی بودند که ابتدای زمانی برای عالم قائل نبود، هم‌چون «کل حادث مسبوق به ماده و مده» و از سوی دیگر قول به قدم عالم که از جانب فلاسفه خداپرست عنوان شده و فلاسفه اسلامی نیز خود قائل به دین و خداپرست بودند و در عین حال قول به حدوث جهان، امری بود که در ادیان آسمانی به عنوان فرض مسلم پذیرفته شده بود. لذا برای حل این مشکل، بحثی را که از سوئی به مبحث امکان و وجوب مربوط می‌شود و از سوئی به بحث علت و نتیجه آن در بحث حدوث و قدم عالم آشکار می‌گشت، مطرح نمودند و آن مسئله مناط احتیاج شیء به علت بود. معنای این سخن این است که چه خصوصیتی از خصوصیات شیء است که سبب شده شیء وجودش ناشی از علت باشد. فلاسفه و متکلمین هر کدام پاسخ مناسبت خود را بیان داشته‌اند. قبل از بیان نظرات فلاسفه و متکلمین تذکر این نکته لازم است که فلاسفه اسلامی و هم‌چنین متکلمین که آغازکننده این بحث بوده‌اند هرگز فرض نکردند که صرف شیئیت و موجودیت شیء ملاک نیازمندی و وابستگی باشد که لازم‌اش این است که موجود از آن جهت که موجود است باید وابسته باشد، بلکه این مطلب را قطعی دانسته‌اند که حیثیت و جهت دیگری که به جنبه‌های نقص و عدمی اشیاء بر می‌گردد باید ریشه در این نیازمندی و وابستگی باشد.

متکلمین معتقدند خصوصیتی که موجب می‌شود شیء نیازمند به علت باشد «حدوث» است. متکلمین

متعال که با اختیار قدیم و ازلی خویش انجام یک فعل معین اراده و اختیار می‌نماید می‌تواند انجام همان فعل را وقت دیگر نیز اراده و اختیار نماید یا نه؟ و هم‌چنین مرجح اراده چیست؟ پاسخ منفی موجب عجز خداوند است و پاسخ مثبت تسلسل را به دنبال دارد. زیرا ترجیح بدون مرجح از نظر عقل محال و ممتنع است.

این بحث نیز در بحث حدوث و قدم عالم، از جایگاه ویژه‌ای در بیان فلاسفه و متکلمین برخوردار است. غزالی در پاسخ به سؤال فوق‌الذکر قول به ترجیح بلامرجح را به چند وجه باطل می‌داند، آنها عبارتند از:

الف) این قول بدیهی نیست زیرا به ضرورت شناخته نشده است.

ب) این قاعده در مورد انسان جاری نیست زیرا شخص گرسنه در برابر دو دانه خرما که از هر لحاظ نسبت به او مساوی هستند سرانجام بدون تأمل و وجود مرجح یکی را انتخاب خواهد نمود و برای همیشه در تحیر نخواهد ماند.

ج) فلاسفه نیز در مذهب خودشان ناچار از قبول ترجیح بلامرجح هستند (همان: ۵۸). در هر حال قول به علت و ضرورت عدم انفکاک معلول از علت تامه، ریشه بسیاری از مباحث فلسفی و از جمله اساس بحث حدوث و قدم عالم است.

بین گروه‌های آزمایشی، پلاسیبو و گروه کنترل تفاوت‌هایی وجود دارد.

بررسی و تحلیل تفاوت نمرات گروه‌های آزمودنی با آزمایشی در مرحله پس‌آزمون، در جدول شماره ۴ آمده است؛ که باتوجه به اندازه F می‌توان نتیجه گرفت که بین تأثیر این سه گروه، تفاوت معنی‌دار وجود دارد.

بواسطه احتیاج شرط فلا استغناء اصلا (دینانی، ۱۳۶۶: ۲/ ۳۷۵).

غزالی نیز که حدوث عالم را پذیرفته و برای اثبات آن بیش از یک چهارم کتاب *تهافت الفلاسفه* خود را به آن اختصاص داده، مناط احتیاج به علت را حدوث دانسته و به فلاسفه ایراد می‌گیرد که اگر جهان قدیم باشد، نمی‌تواند فعل خداوند باشد (غزالی، ۱۹۲۷ م: ۲۷۱) هم‌چنین غزالی برای تأیید این نظر قول اشاعره را مبنی بر اینکه عرض دو زمان در یک محل نمی‌ماند را بیان می‌نماید. (همان: ۸۵). اما فلاسفه‌ای مانند ابن رشد که ملاک خود را امکان قرار داده و قدم عالم را پذیرفته‌اند بر اشاعره چنین اعتراض می‌نمایند: "اما من يقول بان الاعراض لا تبقى زمانين و ان وجودها في الجوهر هو شرط في بقاء الجوهر فهو لا يفهم ما في قوله من التناقض... " کسی که قائل به این است که اعراض در دو زمان باقی نمی‌ماند و اعراض شرط بقاء جوهر هستند، توجه ندارد که قول او متناقض است زیرا در تعریف عرض، شرط موجود شدن عرض را وجود جوهر دانسته‌اند و اگر قول متکلمین در این باب پذیرفته شود که عرض در خارج شرط بقاء جوهر است لازم می‌آید که جوهر شرط وجود جوهر باشد و این امر توقف شیء بر نفس است که از نظر عقل محال است. (ابن رشد، ۱۹۶۹ م: ۲۴۳)

نظر فلاسفه: مطابق نظر فلاسفه قبل از ملا صدرا علت احتیاج به علت، ماهیت داشتن است و هر چیزی که ماهیتی دارد و وجودی، و ذاتش یعنی ماهیتش غیر از وجود واقعیتش می‌باشد نیازمند به علت است، خواه آنکه آن موجود حادث باشد یا قدیم و اما موجودی که ذاتش عین وجود و واقعیت است و حیثیتش مؤلف از ماهیت و وجود نیست، بی‌نیاز از

آن نقصی که منشاء نیازمندی اشیاء و وابستگی آنها به غیر خودشان می‌شود را نیستی پیشین یعنی نیستی مقدم بر هستی از حیث زمان دانستند و منشاء کمال و بی‌نیازی و استدلال از غیر را قدم و نداشتن سوء سابقه نیستی دانستند. پس مطابق این نظریه، هر حادثی یعنی هر موجودی که وقتی نبود و بعد پیدا شد، حتما علتی دارد.

متکلمین پس از قائل شدن به اینکه ملاک نیازمندی اشیاء حدوث است با این مشکل روبرو شدند که اگر مناط احتیاج ممکن‌الوجود به علت، حدوث است، لازم می‌آید ممکن‌الوجود پس از حادث شدن از علت بی‌نیاز گردد، زیرا حدوث که مناط احتیاج به علت است، پس از حادث شدن ممکن‌الوجود از بین می‌رود و لازمه این سخن این است که عالم در حال بقاء به صانع خود نیازمند نباشد و متکلمین برای رهایی از این اشکال بزرگ، چاره‌ای اندیشیده‌اند به این ترتیب که گفته‌اند: شرط بقاء جوهر همانا اعراض هستند به طوری که اگر عرض موجود نباشد، جوهر باقی نخواهد ماند. سپس اضافه کرده‌اند چون شرط بقاء جوهر اعراض هستند و اعراض ذاتاً متجدد و محتاج به مؤثراند و هرگز در دو زمان به یک حال باقی نمی‌مانند جوهر نیز در حال بقاء محتاج به مؤثر هستند و به این ترتیب مشکل بی‌نیازی جهان از صانع را در حال بقاء به زعم خود حل کرده‌اند. چنانچه شارح «مواقف» می‌گوید: وانما زهبوا الى ذلك لانهم قالو بان السبب المرجح الى الموتر هو الحدوث، فلزم مهم استغنا العالم حال بقاءه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم، تعالی عن ذلك علوا کبیرا لما ضرعده وجود العالم، فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض و لما كان هو متجددا محتاجا الى الموتر دائما كان الجوهر ايضا حال بقاءه محتاجا الى ذلك الموتر

۳. الهیات، نجات، فصل دوازدهم.
۴. اسفار ج، ۱، ص ۲۰۶.
۵. اسفار ج، ۲، ص ۲۰۳.
۶. اسفار ج، ۳، ص ۲۵۲.
۷. المباحث المشرقیه، فخررازی، ج ۱، ص ۱۳۴.
۸. قبسات، میرداماد، ص ۲۱۳.
۹. نهاییه الحکمه، علامه طباطبایی، ص ۵۶.
۱۰. البراهین در علم کلام، فخررازی، ص ۵۱.

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۶). *قوا عد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ابن سینا، ابوعلی، حسین بن عبدالله (۱۳۶۱). *فن سماع طبیعی*. ترجمه محمدعلی فروغی. تهران: انتشارات امیر کبیر.

ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ ق). *الاشارات و التنبيهات*. شرح خواجه نصیر، دفتر نشر الكتاب.

ابن سینا، ابوعلی حسین عبدالله (۱۴۰۴ ق). *الهیات شفا*. به اهتمام ابراهیم مذکور. قم: منشورات آیت الله نجفی.

ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۳۵۷ ق). *نجات*. مصر: مطبعه السعاده.

ابن رشد، محمد بن احمد. (۱۹۶۹ م). *تفهات التنهافت*. به تحقیق سلیمان دنیا. مصر: دارالمعارف.

ابن حزم (۱۳۴۸ ق). *الفصل فی الملل و الاهواء و النحل*. به تصحیح عبدالرحمن خلیفه. مصر: مکتبه محمدعلی صبیح.

ارسطو (۱۳۵۸). *طبیعت*. ترجمه علی اکبر فرورقی. تهران: انتشارات دانشگاه ملی ایران.

علت است و البته چنین موجودی، چون موجودیت عین ذاتش است و نسبت ذاتش با موجودیت ضرورت است نه امکان محال و ممتنع است که معدوم باشد و چون محال است که معدوم باشد پس ازلی و ابدی خواهد بود، یعنی همیشه خواهد بود. مطابق این نظریه موجود بی نیاز از علت که آنرا واجب الوجود می خوانیم، قدیم است لکن هر قدیمی بی نیاز از علت نیست و اشکالی ندارد که موجود قدیمی یافت شود که در ذرات خود امکان وجود داشته باشد و به افاضه واجب الوجود، ازلاً و ابداً موجود باشد. این نظریه متعلق است به عموم حکماء اصالت ماهیتی و هم چنین حکمایی که توجهی به اصالت وجود و اصالت ماهیت نداشته اند، و حتی فلاسفه اصالت وجودی نیز از همین نظریه پیروی کرده اند. (طباطبایی، بی تا: ۳/ ۱۹۱-۱۹۰) پس مطابق این نظریه قانون علیت و معلولیت را می توان این طور تعریف کرد: هر ممکنی حتماً علتی دارد.

اما از نظر ملاحظه در، مسئله خلاء ذاتی ماهیت از هستی و نیازمندی به شیء دیگر که آن خلاء را پر کند بنابر اصالت ماهیت درست است، نه بنابر اصالت وجود، به همین جهت است که صدرالمتهلین فرموده است: ملاک احتیاج معلول به علت نحوه وجود آن است، به عبارت دیگر فقر وجودی و وابستگی ذاتی برخی از وجودها ملاک احتیاج آنها به وجود غنی و بی نیاز است.

از آنجائی که منظور ما از طرح این مبحث نمایاندن این مطلب است که بحث علیت در حقیقت رابطه ای تام با بحث حدوث و قدم دارد به همین مقدار اکتفا نموده و برخی منابع را در این زمینه نام می بریم:

۱. *اشارات*، ج ۲، ص ۷۳.

۲. *الهیات*، شفا، فصل اول مقاله ششم.

- ارسطو (۱۳۶۶). متافیزیک. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: نشر گفتار.
- اشعری، ابی‌الحسن (۱۳۸۲ ق). مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین. به تصحیح، هلموت ریتز دارالنشر فرانز شتاینر.
- رازی، فخرالدین (۱۳۴۱). البراهین در علم کلام، تصحیح و نگارش سیدمحمدباقر سبزواری، تهران: دانشگاه تهران.
- سلیمان دنیا (۱۹۷۱ م). الحقیقه فی نظر الغزالی. مصر: دارالمعارف.
- صدرالمতالیهین (۱۳۸۳). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه - الاربعه. دارالمعارف الاسلامیه.
- طباطبایی (بی‌تا). اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: موسسه مطبوعات دارالعالم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۴). تفسیر المیزان. نشر فرهنگی رجاء.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۷). نهاییه الحکمه. تعلیقه محمدتقی مصباح‌یزدی، تهران: انتشارات الزهراء.
- غزالی، ابو حامد (۱۹۲۷ م). تهافت الفلاسفه. به تحقیق موريس بويج. بيروت: مطبعة الكاتوليكية.
- فارابی، ابونصر (۱۳۵۲). ه ماہنگی افکار دو فیلسوف افلاطون و ارسطو. مترجم عبدالحسین. فروغی، محمدعلی (۱۳۶۱). سیرحکمت در اروپا. تهران: انتشارات صفی علیشاه.
- قدردان قراملکی، محمدحسین (۱۳۷۵). اصل علیّت در فلسفه و کلام. قم: نشر دفتر تبلیغات اسلامی.
- کاپلستون فردریک، (بی‌تا) تاریخ فلسفه. جلد یکم. ترجمه جلال الدین مجتبی. مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). شرم مبسوط منظومه. جلد چهارم. تهران: انتشارات حکمت.
- نصر، سیدحسین (۱۳۵۹). نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت. تهران: انتشارات خوارزمی.
- واعظ جوادی، اسماعیل، (۱۳۶۲). حدوث و قدم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ولفسن، هری اولسترن (۱۳۶۸). فلسفه علم کلام. ترجمه احمد آرام. تهران: انتشارات الهدی.