

## بررسی و نقد تبیین معرفت‌شناختی مفاد اصل علیت از اصل استحاله تناقض

محمدصادق کاویانی<sup>۱</sup>، غلامرضا فیاضی<sup>۲</sup>

### چکیده

هر امر ممکن در تحقق یا عدم تحقق نیازمند علت است. اهمیت بالای بررسی معرفت‌شناختی این قضیه در دوره معاصر، این نوشتار را به بررسی و نقد یکی از روش‌های متداول تبیین آن، یعنی تحصیل اصل علیت از اصل استحاله اجتماع نقیضین واداشته است. بر این اساس گفته می‌شود تحقق ممکن بدون علت، مستلزم تناقض در ذات ممکن است. پس اصل علیت همواره صادق است. جستار حاضر ضمن بررسی فلسفی مقدمات طرح مدعای مزبور و نتایج مترتب بر آن، با هدف نفی اثبات‌پذیری اصل علیت از اصل استحاله تناقض، به این نتیجه دست یافته است که هرچند تحقق ممکن بدون علت در حقیقت به تناقض منتهی می‌گردد، ولی این تناقض با در نظر گرفتن اصل علیت حاصل گشته است. بلکه باید گفت اگرچه علم به استحاله تناقض در استنتاج کذب نقیض اصل علیت از مفاد این اصل، شرط است؛ ولی از جهت معرفت‌شناختی، اصل علیت بر اصل استحاله تناقض تقدم نیز دارد. بر همین اساس اصل عدم تناقض، مبداء و اولی‌الاولی‌ات تمامی بدیهیات تصدیقی محسوب نمی‌شود. به‌صورت کلی می‌توان نشان داد که نه اثبات اصل علیت ممکن است و نه انکار آن، بلکه صرفاً می‌توان بر بدهت آن تنبیه داد.

**واژگان کلیدی:** اصل علیت، استحاله تناقض، تبیین علیت، بدهت علیت، اولی‌الاولی‌ات.

sadegh.kavyani@gmail.com

۱. دانشجو سطح چهار مرکز تخصصی فلسفه اسلامی (نویسنده مسئول)

fayyazi@utq.ac.ir

۲. استاد و عضو هیئت علمی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)



## مقدمه

شبّهات برخی از فیلسوفان تجربه‌گرای غربی چون دیوید هیوم (Hume, 1896, p, 44-50) و برخی از نظریات فیزیک جدید در توصیف حوادث ریزاتمی و تفسیر پیدایش جهان (Quentin, 1988, p, 39-57)، تبیین معرفت‌شناختی اصل علیت را به یکی از مسائل مهم فلسفی امروزی تبدیل نموده است. این امر مورد توجه فیلسوفان مسلمان نیز بوده است؛ چنان‌که برخی از ایشان با ارجاع به قواعدی چون "استحاله انقلاب در ذات" (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۸۶)، "استحاله ترجیح بلامرجح" (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۳۱)، "الشیء ما لم یجب، لم یوجد" (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۱۹۹-۲۰۴) و ... وجه صدق معرفت‌شناختی اصل علیت را تبیین نموده‌اند. ۱ ولی اهمیت ارجاع به اصل استحاله تناقض، بیشتر جلوه می‌نماید؛ زیرا بداهت این اصل را نه در ردیف سایر اصول بدیهی، بلکه مبدأ و اولی‌الاولیات تمامی بدیهیات تصدیقی (و از جمله اصل علیت) و حتی تمامی شناخت‌های حصولی انسان دانسته‌اند. ۲ ولی آیا به‌راستی می‌توان مدعی شد که اصل علیت

---

۱. برخی از محققان معاصر، اصل علیت را با اموری چون "استحاله شکاکیت مطلق" (احمدی، ۱۳۷۴، ص ۵۸) و یا "ارجاع به علم حضوری" (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۵۰-۲۵۱) تبیین نموده‌اند. گرچه به‌صورت کلی در این نوشتار نشان داده خواهد شد که اثبات اصل علیت از هر طریقی محال می‌باشد؛ ولی بررسی تفصیلی این امور از عهده این نوشتار خارج است (برای مطالعه در این خصوص ر.ک: خادمی، ۱۳۸۰، ص ۴۰۷-۴۰۸؛ عارفی، ۱۳۸۲، ص ۳۳۶-۳۳۸).

۲. تا جایی که حتی طبق مبنای بسیاری از حکمای متقدم - چنان‌که در بخش‌های آتی این نوشتار توضیح داده



صرفاً از اصل استحاله تناقض تحصیل می‌شود و یا هرگونه تلاشی در این امر، خود متوقف بر پذیرش اصل علیت است؟  
به منظور بررسی این مسئله، نوشتار حاضر ابتدا به بیان دقیق صورت و صیانت مفاد اصل علیت می‌پردازد و سپس جایگاه اصل استحاله تناقض در تبیین معرفت‌شناختی اصل علیت را واکاوی می‌نماید.

### مفاد اصل علیت

اصل علیت به گونه‌های متفاوتی در کلام متکلمان و حکمای مسلمان تقریر شده است. ایشان موضوع این قضیه را گاهی معلول، گاهی حادث و گاهی ممکن<sup>۱</sup> بیان داشته‌اند. پیش از بررسی این صور، باید متذکر شد که برخی از اندیشمندان غربی گمان نموده‌اند مفاد اصل علیت این است که "هر موجودی نیازمند به علت است". از این رو ایشان باور به وجود موجودی بی‌علت (خداوند متعال) را در تناقض با پذیرش اصل علیت تلقی نموده‌اند:

«چنانچه هر چیزی باید دلیل و علتی داشته باشد، پس وجود خداوند نیز باید علت داشته باشد و اگر هر چیزی بتواند بدون علت و دلیل - همان‌طور که وجود خداوند به اثبات می‌رسد - وجود پیدا کند. بنابراین بحث مذکور فاقد اعتبار می‌گردد» (راسل، ۱۳۴۹، ص ۱۹).

ولی در میان فیلسوفان مسلمان، چنین دیدگاهی مردود است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۳۵)؛ زیرا اگر تمامی موجودات عالم، معلول علت دیگری باشند، سلسله موجودات مزبور در تحقق احتیاج به علتی خارج از آن سلسله خواهد داشت که خود معلول علت دیگری نیست<sup>۲</sup> (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۹۸). از این رو هر موجودی محتاج به

► خواهد شد - تمامی اصول بدیهی دیگر، چون "استحاله ترجیح بلا مرجح"، "الشیء ما لم یجب لم یوجد"، "اصل علیت" و ... همان اصل استحاله تناقض‌اند که به مورد خاص خویش تخصیص داده شده‌اند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۴۴).

۱. اعم از امکان ماهوی و فقری.

۲. در غیراین صورت، سلسله مزبور خود بی‌نیاز از غیر بوده و واجب‌الوجود خواهد بود. ولی این مطلب پذیرفتنی نیست؛ چراکه این سلسله لااقل به اجزایش احتیاج خواهد داشت. این بیان خود یکی از ادله نفی استحاله دور و تسلسل در سلسله علی و معلولی است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۹۸).

علت نیست؛ چراکه سرسلسله علت‌های عالم (واجب‌الوجود بذاته) خود موجودی است بدون علت.

### دیدگاه اول (هر معلولی احتیاج به علت دارد):

برخی از محققان اصل علیت را مفاد قضیه "هر معلولی احتیاج به علت دارد" دانسته‌اند که موضوع آن (معلول) مشتمل بر معنای محمول آن (نیازمندی به علت) است. به بیان دیگر، هر معلولی بنا به تعریف، وجودش متوقف بر موجود دیگر و نیازمند به آن است و این بیان چیزی جز اصل علیت نیست:

«اصل علیت عبارت است از قضیه‌ای که دلالت بر نیازمندی معلول بر علت دارد و لازمه-اش این است که معلول بدون علت تحقق نیابد. این مطلب را می‌توان در قالب قضیه حقیقه به این شکل بیان کرد: "هر معلولی محتاج به علت است" (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۳۴).

از آنجاکه این تقریر از اصل علیت دلالتی بر وجود معلول‌هایی در جهان خارج ندارد، گاهی این اصل در بیان ایشان به صورت ذیل نیز تقریر گشته است:

«معلول‌هایی که در خارج وجود دارند، نیازمند به علت می‌باشند» (همان).

از منظر ایشان، تنها با علم حضوری می‌توان مصادیقی را برای این گزاره در جهان خارج مشخص نمود؛ زیرا شناخت مصادیق معلول جز آنچه با علم حضوری درک می‌شود، بدیهی نیست (ر.ک: همان).

### بررسی و نقد

۱. اگرچه گزاره "هر معلولی به علت احتیاج دارد" کاملاً بدیهی است؛ ولی این بیان مناط نیازمندی موجود معلول به علت را تبیین نمی‌نماید. یعنی اینکه در جهان خارج، چه موجودی معلول است و چه موجودی معلول نیست، از عهده این گفتار خارج است. حتی برخی فیلسوفان غربی چون هیوم که معروف به انکار اصل علیت در جهان خارج هستند، گزاره مزبور را کاملاً بدیهی و صحیح می‌دانند (Hume, 1896, p, 49). ولی تقریرهایی از اصل علیت که ملاک معلولیت برای آن ذکر شده (چون حدوث، امکان و ...) را انکار می‌نمایند؛ چراکه با وجود چنین ملاک‌هایی می‌توان مصادیق معلول‌های خارجی را مشخص نمود.

۲. شناخت مصادیق معلول نیز منحصر به علم حضوری نیست؛ چراکه می‌توان با ارجاع به برخی لوازم معلولیت، ملاکی بدیهی (چون حدوث، امکان و ...) در تشخیص مصادیق معلول با علم حصولی به‌دست آورد<sup>۱</sup> (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۲۳).

### دیدگاه دوم (هر حادثی به علت احتیاج دارد):

از دیدگاه برخی از متکلمان، مناط احتیاج معلول به علت در حدوث آن است. از این‌رو ایشان هر حادثی را نیازمند به علت می‌دانند:

«علة الاحتیاج إلى المؤثر عندنا الحدوث لا الإمكان» (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۳).

البته این اعتقاد تمامی متکلمان نیست؛ بلکه نوع متکلمان سابق این‌گونه می‌اندیشیدند.<sup>۲</sup> از دیدگاه ایشان تنها موجود قدیم در عالم خداوند متعال است و از آنجاکه تماثل با خداوند متعال محال است، تمامی مخلوقات وی حادث<sup>۳</sup> بوده و این حدوث خود بیان‌گر نیاز موجودات به خالق قدیم برای آنهاست:

«أن القدم صفة من صفات النفس، و الاشتراك في صفة من صفات النفس، یوجب التماثل و لا مثل لله تعالی فیجب أن لا تكون قدیمة، و إذا لم تكن قدیمة وجب أن تكون {الاجسام} محدثة لأن الموجود یتردد بین هذین الوصفین، و إذا لم یکن علی أحدهما، كان علی الآخر لا محالة» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۵۵).

### بررسی

اگرچه تنها موجود قدیم در عالم خداوند متعال است و تمامی مخلوقات وی حادث می‌باشند. ولی ملاک نیازمندی معلول به علت در حدوث آن نیست؛ زیرا:

الف) "حدوث" خود متأخر از "وجود" است؛ چراکه حدوث به معنای "وجود" بعد از "عدم" است و در مقام تحلیل، صفت وجود و متأخر از آن محسوب می‌شود؛

۱. کما اینکه در بحث مادی نبودن واجب‌الوجود - بدون ارجاع به علم حضوری - هر موجودی که سابقه عدم یا امکان زوال داشته باشد، نیازمند به غیر بوده و ممکن‌الوجود محسوب می‌شود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۶۰).  
 ۲. محقق طوسی در این خصوص می‌گوید: «القائلون بكون الامكان علة الحاجة هم الفلاسفة و المتأخرون من المتكلمين و القائلون بكون الحدوث علة لها هم الأقدمون منهم» (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵، ص ۱۲۰).  
 ۳. مقصود این متکلمین از حدوث و قدم، معنای زمانی آن است (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۰).  
 ۴. اعم از حادث زمانی و ذاتی.

ب) "وجود" نیز متأخر از "ایجاد" است؛ چراکه وجود معلول در مقام تحلیل، پس از ایجاد علت معنا می‌یابد؛

ج) "ایجاد" نیز متأخر از "احتیاج" است؛ چراکه هر معلولی اگر در وجودش احتیاج به علت نداشته باشد، ایجاد آن معنا نخواهد داشت؛

د) "احتیاج" نیز متأخر از "علت احتیاج" است؛ چراکه هر معلولی متأخر از علت خویش است؛

پس "حدوث" متأخر از "علت احتیاج" است. اما طبق فرض "حدوث" همان "علت احتیاج" است و تقدم شیء بر نفسش لازم می‌آید (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۰۴):

«أن الحدوث كیفیة للوجود فیتأخر عنه تأخرا ذاتیا و الوجود متأخر عن الإيجاد و الإيجاد متأخر عن الاحتیاج و الاحتیاج متأخر عن علة الاحتیاج فلو كان الحدوث علة الحاجة لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب و هو محال» (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۵۴).<sup>۱</sup>

### دیدگاه سوم (هر ممکنی به علت احتیاج دارد):

از دیدگاه فلاسفه مشاء و برخی از متکلمان متأخر، مناط احتیاج معلول به علت در امکان<sup>۲</sup> آن نهفته است:

«اختلف الناس هنا في علة احتیاج الأثر إلى مؤثره فقال جمهور العقلاء إنها الإمكان لا غير، و قال آخرون إنها الحدوث لا غير، و قال آخرون هما معا و الحق الأول» (همان، ص ۵۳).

دلیل ایشان بر این امر این است که وقتی ممکن الوجود فی حد ذاته اعتبار شود، نسبتش به وجود و عدم تساوی است. پس وجود یا عدم ممکن احتیاج به علتی خارج از ذات

۱. باین وجود، حدوث در مقام اثبات می‌تواند نشان از معلول بودن یک موجود باشد؛ زیرا اگر موجودی نبوده و سپس به وجود آمده باشد، وجود برایش ضرورت نخواهد داشت (چرا که سابقا نبوده است)؛ چنانکه عدم نیز برای وی ضرورت نخواهد داشت (چرا که لاحقا به وجود آمده است). پس احتیاج به موجودی دارد که وجود را به آن اعطا نماید و آن موجود، علت اوست و بعید نیست مقصود از روایاتی که حدوث عالم را نشانه‌ای بر خداوند متعال بیان داشته‌اند، همین تفسیر باشد: «... يُسْتَدَلُّ بِحُدُوثِ مَا يَحْدُثُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى...» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۳۲۰).

۲. مقصود از امکان، امکان ماهوی خاص است که بر قابلیت تحقق و عدم تحقق ماهیت ممکن دلالت دارد. لازمه این امکان نفی ضرورت وجود و عدم از ماهیت امکانی است.

۳. تبیین تفصیلی معرفت‌شناختی وجه صدق اصل علیت در بخش دوم خواهد آمد.

(ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۹۷). این علت هنگام وجود معلول، یک امر خارجی است و هنگام عدم معلول، عدم یک امر خارجی است؛ یعنی حقیقت علت خارجی باعث حقیقت معلول خارجی و حقیقت عدم علت خارجی سبب حقیقت عدم معلول خارجی گشته است:

«أن كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته، فوجوده و عدمه كلاهما بعله، لأنه إذا وجد فقد حصل له الوجود متميزاً من العدم، و إذا عدم حصل له العدم متميزاً من الوجود. فلا يخلو إما أن يكون كل واحد من الأمرين يحصل له عن غيره أو لا عن غيره، بالجملة فإنما يصير أحد الأمرين واجبا له، لا لذاته، بل لعلته أما المعنى الوجودي فبعلته هي علة وجودية و أما المعنى العدمي فبعلته هي عدم العلة للمعنى الوجودي» (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۳۸-۳۹).

مقصود از علت و مناط بودن امکان در نیازمندی به علت (هر ممکن الوجودی به علت احتیاج دارد)، نه یک علت خارجی، بلکه یک علت تحلیلی است. توضیح آنکه:

۱. در خارج "امکان" و "نیازمندی معلول به علت" مصادیق متباین ندارند؛ زیرا:

۱-۱. در خارج امکان لازمه حقیقی ماهیت ممکن الوجود است<sup>۱</sup> و از طرف دیگر، ماهیت و وجود در خارج به عین یکدیگر موجودند.<sup>۲</sup> پس امکان ممکن به عین وجود ممکن موجود است.

۲-۱. از آنجاکه رابطه علت نه صرف یک رابطه ذهنی،<sup>۳</sup> بلکه یک امر عینی خارجی است، احتیاج معلول به علت نیز از آن وجود معلول است. از طرف دیگر، احتیاج به علت عارض بر وجود معلول نیست؛ زیرا در این صورت وجود معلول در مقام ذات بی نیاز از علت خواهد بود. در حالی که معلول طبق فرض معلول است. پس نیازمندی به علت به عین وجود خارجی معلول (ممکن) موجود است.

پس وجود ممکن الوجود در خارج مصادق واحدی برای "نیازمندی به علت" و "امکان" آن است.

۲. در علت خارجی باید میان معلول و علت تغایر خارجی باشد؛

۱. زیرا از طرفی ماهیت در مقام ذات تنها خودش خودش است و از طرفی دیگر، امکان از ماهیت جداشدنی نیست.

۲. «الوجود عین الماهیه خارجاً» (صدرالدین شیرازی، بی تا، ص ۸۳).

۳. بر خلاف نظر برخی فیلسوفان تجربه‌گرای غربی، چون هیوم (See: Hume, 1896, p, 47).



پس امکان، علت تحلیلی نیازمندی ممکن به علت می‌باشد. در علیت تحلیلی - بر خلاف علیت خارجی که تغایر خارجی معلول و علت شرط است - یک وجود واحد می‌تواند وجود دو معنی باشد که یکی برای دیگری وصف علیت پیدا کند؛ مثلاً ذات مقدس باری تعالی هم متصف به وجود است و هم متصف به علم که در خارج به یک وجود موجودند؛ ولی روشن است تا موجودی متصف به وجود و هستی نشود، متصف به علم نیز نمی‌شود. پس وجود باری تعالی علت (تحلیلی) اتصاف او به علم است. در مسأله اتصاف ممکن‌الوجود به نیازمندی به علت نیز امکان ممکن‌الوجود، علت تحلیلی نیازمندی وجود یا عدم او به علت است (ر.ک: نبویان، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۱۷۱-۱۷۲):

«کسانی که امکان ماهوی را سبب نیازمندی می‌دانند، مرادشان این نیست که امکان همان‌گونه که علت فاعلی سبب وجود و تحقق معلول در خارج است، سبب تحقق احتیاج و نیاز در خارج باشد. امکان، احتیاج و حتی حدوث همگی از معانی تحلیلی ذهنی‌اند؛ اگرچه اتصاف اشیاء به آنها در خارج است و مراد از علیت و سببیت همان استنادی است که در بین این معانی ذهنی در هنگام تنظیم روابط این اشیاء وجود دارد و این استناد در تحلیل عقلی و مقام علت‌یابی موجب تقدم یکی بر دیگری می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۱۴).

#### ۴-۱. دیدگاه چهارم (هر فقیر بالذاتی به علت احتیاج دارد):

هرچند در آثار صدرالمتألهین در مبحث نیاز ممکن به علت، امکان ماهوی نیز ذکر شده است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۱۷)، ولی دیدگاه نهایی وی در این خصوص طرح امکان فقری است. توضیح آنکه بنا بر اصالت وجود آنچه که حقیقتاً به علت محتاج، وابسته و فقیر است، وجود معلول است، نه ماهیت آن و از آنجاکه علیت یک رابطه عینی خارجی است، پس ذات وجود معلول عین حاجت و نیازمندی است. یعنی این ذات به تنهایی غیرمستقل و قائم به غیر (علت) است. تقریر این مدعا بدین‌شکل بیان می‌گردد:

۱. طبق اصالت وجود، فقر و حاجت اصالتاً برای وجود معلول است.
۲. فقر و نیازمندی، ذاتی وجود معلول است نه عرضی؛ چراکه در صورت عرضی بودن فقر، معلول در ذات خود مستغنی از غیر خواهد بود. درحالی‌که طبق فرض وجود معلول به غیر وابسته است.

۳. ذاتی وجود، عین وجود است؛ چراکه وجود جزء ندارد.

پس فقر و احتیاج عین وجود معلول است. از این تعلق، وابستگی و فقر وجود امکانی به امکان فقری یا وجودی تعبیر می‌شود. بنابراین امکان فقری وصف وجود شیء امکانی است (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۲۵۳). درحالی‌که امکان ماهوی - که لاضرورت وجود و عدم است - نمی‌تواند با وجود معلول جمع شود؛ چراکه ثبوت هر شیء برای خودش ضروری و سلب آن از خودش محال است. از این رو ثبوت وجود برای وجود معلول ضروری است نه ممکن. پس وجود ممکن نمی‌تواند به لاضرورت و امکان متصف گردد. به بیان دیگر، امکان ماهوی صفت ماهیت و متأخر از آن است. از طرف دیگر، ماهیت نیز متأخر از وجود است. پس نمی‌تواند تبیینی صحیح در مناط احتیاج معلول خارجی به علت باشد. آنچه حقیقتاً مناط احتیاج معلول به علت محسوب می‌گردد، امکان فقری آن است (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۹۲).

### بررسی و نقد:

با وجود اینکه ثبوت وجود برای وجود ممکن ضروری است، ولی این ضرورت نه یک ضرورت ازلی (ضرورتی که مقید به هیچ قیدی نیست)، بلکه ضرورت به‌شرط محمول (ذاتی) است؛ چراکه این ضرورت تنها در ظرف موجودیت ممکن معقول است. پس قابل جمع با امکان ذاتی است.<sup>۱</sup> در نهایت باید دانست: اگرچه کاملاً بدیهی است که هر فقیر بالذاتی به علت احتیاج دارد و طبق اصالت وجود باید فقر و احتیاج را عین وجود معلول دانست، ولی همان نقدی که بر دیدگاه اول (هر معلولی به علت احتیاج دارد) وارد شد، بر این دیدگاه نیز وارد است؛ زیرا آن بیان نمی‌کند در خارج چه موجودی معلول است و چه مناطی در این خصوص می‌توان ارائه نمود.<sup>۲</sup>

## تبیین اصل علیت از اصل استحاله تناقض

### بیان فیلسوفان مسلمان در این مسئله

تبیین اصل علیت از اصل بدیهی استحاله تناقض به شیوه‌های مختلفی در آثار فیلسوفان

۱. قسیم امکان ذاتی ضرورت ازلی است، نه ضرورت بشرط محمول (ذاتی)؛ چنانکه صدرالمتألهین خود می‌گوید: «الامکان فی الوجودات معناه سلب الضروره الازلیه لا سلب الضروره الذاتیه» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۵۴).  
 ۲. نقد صدرالمتألهین به نظریه حدوث متکلمان و امکان ماهوی بر نظریه خویش، یعنی امکان فقری نیز وارد است. یعنی امکان فقری که همان فقر است، خود از صفات وجود است و این فقر مسبوق به وجود است و نتیجتاً مسبوق به ایجاد و وجوب است. پس باید چند مرتبه بر خود تقدم داشته باشد (ر.ک: نبویان، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۲۵۵-۲۵۸).

مسلمان مطرح شده است. طبق یک بیان، تحقق ممکن بدون علت مستلزم انقلاب در ذات ممکن خواهد بود (ر.ک: قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۰۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۰۷؛ خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۹۱، ص ۱۰۸). پس هر ممکنی در تحقق نیازمند به علت است. تقریر منطقی این استدلال بدین شکل است:

۱. در فرض تحقق ممکن بدون علت (مرجح)، ذات ممکن به تنهایی کافی برای تحقق او خواهد بود؛

۲. هر آنچه ذاتش کافی در تحقق آن باشد، بی‌نیاز از غیر و واجب‌الوجود خواهد بود؛

۳. پس ممکنی که بی‌علت تحقق یابد، بی‌نیاز از غیر و واجب‌الوجود خواهد بود؛

۴. ولی این امر انقلاب در ذات ممکن و محال خواهد بود.

سهروردی می‌گوید:

«لا یستغنی الممكن عن المرجح لوجوده، و ألا ینقلب بعد امکانه فی نفسه واجبا بذاته»

(سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۸۶).

در تکمیل این استدلال باید دانست که هر انقلابی محال نیست.<sup>۱</sup> بلکه اگر انقلاب مستلزم نوعی تناقض باشد محال است. انقلاب در ذات نیز خود مستلزم نوعی تناقض است (ر.ک: فیاضی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۰)؛ زیرا فرض تحقق ممکن بدون علت به این نتیجه منتهی خواهد شد که ممکن در عین آنکه ممکن است، ممکن نبوده، بلکه واجب‌الوجود باشد. حال می‌توان همین استدلال را با بیان دیگری (بدون طرح مستقیم استحاله انقلاب در ذات) به‌صورت مستقیم از اصل استحاله تناقض تبیین نمود. تقریر منطقی این مدعا بدین شکل است:

۱. در فرض تحقق ممکن بدون علت (مرجح)، ذات ممکن به تنهایی کافی برای تحقق او خواهد بود؛

۲. هر آنچه ذاتش کافی در تحقق آن باشد، تساوی نسبت به وجود و عدم نداشته، بلکه وجود برای آن واجب و عدم برای آن ممتنع است؛

۳. پس ممکنی که بی‌علت تحقق یابد، ذاتاً نسبت به وجود و عدم تساوی ندارد؛

۱. مثلاً حرکت خود نوعی از تحول و دگرگونی (انقلاب) است. ولی نه تنها مستلزم تناقضی نیست، بلکه در عالم

ماده دائماً محقق است (مطهری، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۸۷-۱۹۳).

۴. ولی این تناقض (در ذات ممکن) است و محال می‌باشد؛ زیرا ممکن ذاتاً نسبت به وجود و عدم تساوی دارد.

در نتیجه ممکن همواره در تحقق به علت احتیاج دارد و این همان اصل علیت است (ر.ک: خمینی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۴۱):

«ترجح احد الجانبین لا لمرجح من ذاتها و لا من غیرها، فالعقل الصریح یحیلہ، لانه تناقض، حیث انه مستلزم لکونها غیر متساویه النسبه الی الوجود و العدم فی حد نفسها و هی متساویه النسبه الیهما» (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۶۰۱).

### بررسی و نقد

در بررسی تناقض به وجود آمده از تحقق ممکن بدون علت باید به چند امر توجه نمود:

#### تنبیه اول

از حیث مقام اثبات باید دانست که صرف استدلال‌آوری هر مستدلی در تبیین مفاد اصل علیت، بر لزوم قبول اصل علیت<sup>۱</sup> از سوی وی دلالت دارد. در غیراین صورت نمی‌توانست منطقاً دلیلی بیاورد. تبیین این مدعی بدین شکل است:

۱. اگر اصل علیت را بتوان با استدلالی حقیقتاً اثبات نمود، آن استدلال، علت اثبات اصل علیت شده است.

۲. اما چنین امری دور محال (یا تسلسل) است؛ زیرا صحت تمسک به علت (استدلال مزبور) در حصول معلول (اثبات اصل علیت)، خود متوقف بر صحت اصل علیت است. پس به هیچ‌وجه نمی‌توان اصل علیت را اثبات نمود. ولی این امر نباید کوچک‌ترین تردیدی در صحت این اصل ایجاد نماید؛ چراکه اصل علیت خود یک شناخت بدیهی و بی‌نیاز از اثبات و استدلال است. بلکه می‌توان گفت هیچ راهی نیز برای انکار اصل علیت وجود ندارد؛ به طوری که منکر این اصل هر دلیلی را برای نفی آن اقامه نماید، ناخواسته (به صرف پذیرش صحت استدلال‌آوری) اصل علیت را نیز قبول نموده است. از این رو بر صحت اصل علیت، دلیلی جز تنبیه بر بداهت آن وجود ندارد:

«قانون علیت و معلولیت، جزء علوم متعارفه<sup>۲</sup> محسوب می‌شود. به طوری که نه اثبات

۱. مقصود علیت عامه است که شامل علیت خارجی و علیت تحلیلی است.

۲. اصول متعارفه یک علم عبارتند از یک یا چند اصلی که دلایل و براهین آن علم روی آن بنا شده است؛

آن ممکن است و نه انکار آن؛ چون هرگونه استدلالی در گرو قبول علیت مقدمات برای نتیجه است. "قانون علیت" اصل هر تفکر و هر گونه استدلال می باشد و بدون آن هیچ اندیشه‌ای استوار نیست» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۳۹-۴۳).

بر این اساس، هیچ‌گاه مقررین استدلال‌های ابتدای این بخش (تبیین اصل علیت از اصل استحاله تناقض) در صدد اثبات اصل علیت نبوده‌اند. بلکه تنها بر بداهت آن تنبیه داده‌اند.<sup>۱</sup>

### تنبیه دوم

از حیث مقام ثبوت نیز می‌توان نشان داد که استدلال‌های بخش پیشین (بیان فیلسوفان مسلمان) تنبیهی مرکب از اصل علیت و سایر قضایای بدیهی دیگری چون استحاله تناقض - اند؛ به گونه‌ای که تناقض حاصل از تحقق ممکن بدون علت خود با ملاحظه اصل علیت به وجود آمده است؛ زیرا مقدمه دوم این استدلال‌ها - یعنی «هر آنچه ذاتش کافی در تحقق آن باشد، وجود برای آن ضروری و واجب‌الوجود خواهد بود» - نیز خود از اصل علیت بهره جسته است؛ چراکه در آن تحقق موجود بی‌علت منحصر در واجب‌الوجود بیان شده است. یعنی تحقق ممکن بدون علت، فرضی غیرمعقول محسوب شده است و روشن است که این عبارت بیان دیگری از اصل علیت است. در حقیقت بدون در نظر گرفتن اصل علیت، اگر شیئی بدون علت تحقق یابد، هم می‌تواند واجب‌الوجود باشد و هم ممکن‌الوجود.<sup>۲</sup> ولی اگر اصل علیت را در نظر بگیریم، در این صورت تحقق موجود بی‌علت تنها منحصر در واجب‌الوجود خواهد بود و تحقق ممکن بی‌علت. یعنی تحقق واجب‌الوجودی که ممکن

به طوری که خود آن اصول بدیهی و غیرقابل تردیدند و هیچ ذهنی خلاف آنها را جایز نمی‌شمارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۹، با تعلیقات مطهری، ج ۳، ص ۲۴).

۱. ملاصدرا در خصوص این امر می‌گوید: «إذا ثبت مسألة العلة والمعلول صح البحث وإن ارتفعت ارتفع مجال البحث» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۳).

۲. ممکن است اشکال شود که حتی بدون فرض اصل علیت، اگر ممکن بدون علت تحقق یابد، بعد از تحقق، وجود برای او ضروری و عدم برای آن ممتنع است و این امر در تناقض با تساوی ذاتی نسبت ممکن به وجود و عدم است. پس در این حالت نیز تحقق ممکن بدون علت به تناقض در ذات ممکن منتهی می‌گردد. ولی طبق توضیحات بخش ۱-۴، باید دانست ممکنی که تحقق یافته، تنها ضرورت به شرط محمول (نه ازلی) پیدا می‌نماید. ولی این ضرورت سازگار با تساوی ذاتی ممکن نسبت به وجود و عدم است. پس تحقق ممکن بی‌علت بدون لحاظ اصل علیت، مستلزم تناقضی در ذات ممکن نخواهد بود.

است و این تناقض در ذات ممکن است. این مدعا را می‌توان به بیانی دیگر نیز مطرح نمود:  
 ۱. نیازمندی ممکن به علت، نه یک وصف ذاتی برای ممکن، بلکه عرضی لازم برای آن است. بدین شرح که هر آنچه بر یک موضوع حمل می‌شود، از دو حال خارج نیست؛ یا آن محمول قوام‌بخش ذات موضوع است که ذاتی نام می‌گیرد<sup>۱</sup> و یا خارج از ذات موضوع است که عرضی نامیده می‌شود. عرضی نیز دو قسم دارد؛ یا آنچه که امتناع دارد عقلاً انفکاکش از موضوع (عرض لازم) و یا ممتنع نیست عقلاً انفکاکش از موضوع (عرض مفارق) (ر.ک: یزدی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۷). حال از آنجاکه نیازمندی به علت، قوام‌بخش ذات ممکن نیست، بر فرض ثبوت چنین وصف انفکاک‌ناپذیری برای ممکن، این صفت یک عرض لازم برای ممکن خواهد بود.

۲. عوارض لازم یک ذات خود معلول تحلیلی آن ذات هستند؛ زیرا:

۱-۲. طبق قاعده "کلُّ عرضی معلل" (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۳۳)، عروض هر عرضی بر یک ذات نیازمند علتی است.

۲-۲. این علت در عروض لوازم یک ذات بر آن، یک علت تحلیلی توسط همان ذات

است؛ زیرا:

اولاً تلازم حقیقی میان دو امر تنها در صورت پذیرش علت میان آن دو و یا علت میان آنها با شیء خارجی معقول خواهد بود:

«لا بد فی التلازم من کون أحد المتلازمین علة موجبة للآخر أو کونهما معا معلولي علة خارجة» (همان، ص ۳۲).

ثانیاً چیزی بیرون از ذات نمی‌تواند علت (مباشر) برای لوازم ذات باشد؛ زیرا لوازم یک ذات تنها متوقف بر همان ذاتند؛ نه امری دیگر.

ثالثاً لوازم ذات به عین ذات موجودند. پس (مطابق آنچه در تبیین علت تحلیلی در بخش اول گذشت) هر ذاتی علت تحلیلی عوارض لازم خودش است (نبویان، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۱۷۰-۱۷۱):

«إن المهیة علةٌ للوازمها»<sup>۲</sup> (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۳۵).

۱. مقصود از ذاتی در عبارت فوق، ذاتی منطقی است؛ اعم از ذات (تمام موضوع) و ذاتی فلسفی (جزء ذات) (ر.ک: فیاضی، ۱۳۹۲، ص ۲۶۷). چنان‌که بیان خواهد شد، این ذاتی باب ایساغوجی (کلیات خمس) نیز نام می‌گیرد.  
 ۲. چنان‌که ملاصدرا نیز می‌گوید: «لوازم الماهیات معلولات لها» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۸۹).

۳. پس نیازمندی ممکن به علت، خود معلول تحلیلی ذات ممکن است.
۴. بدون پذیرش اصل علیت، نمی‌توان اموری را به‌عنوان علت و معلول حقیقی در نظر گرفت.
۵. پس تنها در صورتی می‌توان نیازمندی ممکن به علت را - به‌عنوان یک عرض لازم - بر ممکن حمل نمود که به‌صورت پیش‌فرض اصل علیت را پذیرفته باشیم.
- لذا هرگونه تلاش در تبیین اصل علیت، خود متوقف بر پذیرش اصل علیت است. به عبارت دیگر، نیازمندی ممکن به علت، مندرج در ذات ممکن نیست. بنابراین صرف تحقق ممکن بی‌علت بدون لحاظ اصل علیت، از مصادیق تناقض منطقی نیست (گرچه با لحاظ اصل علیت مستلزم آن هست). از این‌روست که اصل علیت از صرف اصل عدم تناقض استنباط نمی‌گردد.<sup>۱</sup>

### تنبیه سوم

اصل علیت در مقدمه (۴) استدلال‌های بخش ۲-۱ نیز به‌کار رفته است؛ زیرا اجتماع نقیضین (من حیث هی) تنها خودش خودش است و استحاله آن نه عین ذات آن، بلکه از لوازم بین اوست و طبق آنچه در تنبیه قبل گذشت، پذیرش هر لازمه ذاتی برای یک ذات، مبتنی بر قبول اصل علیت است. پس می‌توان گفت اصل استحاله تناقض حقیقتاً تصدیق نخواهد شد، مگر اول اصل علیت تصدیق گردد. یعنی اصل علیت خود به‌نحوی تقدم بر اصل امتناع تناقض نیز دارد.<sup>۲</sup> حتی گزاره "ممکن ذاتاً ضرورت وجود و عدم نداشته و نسبت به وجود و عدم حالت تساوی دارد" در مقدمه ۴ استدلال بخش ۲-۱ نیز از اصل علیت بهره جسته است؛ زیرا:

۱. ذاتی دو اصطلاح رایج دارد. یک معنای ذاتی که مصطلح باب ایساغوجی منطبق بوده و قوام‌بخش ذات یک موضوع است؛ همچون جنس، فصل و نوع. ولی اگر ذاتی از حاق

۱. شهید صدر در دیدگاهی مشابه آنچه گذشت، می‌گویند: «أن مبدء العلیة لا یمكن استنباطه من مبدء عدم التناقض، اذ لا یوجد ای تناقض منطقی فی افتراض حادثه بدون سبب، لأن مفهوم الحادثة لا یستبطن ذاتیا فکرة السبب، و علی هذا الاساس یتوجب علی الاتجاه العقلی فی الفلسفه الذی یومن بعقلیه مبدء العلیة و القبلية، أن یوضح طریقه تفسیره عقلیاً لمبدء العلیة، بدون أن یتورط فی محاوله استنباطه من مبدء عدم التناقض مباشرة» (صدر، ۱۴۲۶ق، ص ۱۳۴)

۲. البته مقصود این نیست که اصل استحاله تناقض نظری از صرف اصل علیت استنباط می‌شود. بلکه مقصود این است که اگر شخصی بخواهد وصف بدیهی "استحاله تحقق" را برای ذات "اجتماع متناقضین" همواره (به‌عنوان یک وصف جدانشدنی برای آن) تصدیق نماید، باید در مرتبه قبل، علیت آن ذات را برای چنین لازمه‌ای پذیرفته باشد تا چنین تصدیقی منطقی باشد؛ زیرا چنان‌که گذشت، تلازم حقیقی منحصر در باب علیت است.

ذات موضوع انتزاع گردد - بی آنکه حقیقت دیگری بدان منضم شود - به آن ذاتی باب برهان گویند.<sup>۱</sup>

۲. سلب ضرورت وجود و عدم (و یا تساوی نسبت ممکن با وجود و عدم) اگرچه از حاق ذات ممکن انتزاع می‌گردد، ولی این وصف قوام‌بخش ذات ممکن و مندرج در آن نیست.<sup>۲</sup>

۳. پس این وصف، اگرچه به معنای باب برهان، ذاتی برای موجود ممکن است، ولی به معنای باب ایساغوجی، ذاتی آن نیست (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۵۷).

۴. هر آنچه ذاتی باب برهان یک موضوع محسوب شود، ولی ذاتی ایساغوجی آن محسوب نشود، از اعراض لازم آن موضوع محسوب می‌شود.

۵. اگر اصل علیت را لحاظ نماییم، مجاز خواهیم بود اعراض لازم یک ذات را بر او حمل کنیم (طبق توضیحاتی که در تنبیه دوم گذشت).

۶. پس، اگرچه ممکن ذاتاً از او سلب ضرورت وجود و عدم می‌گردد، ولی ثبوت این عرضی لازم، برای آن با حفظ اصل علیت خواهد بود.

پس فرض "تساوی نسبت ممکن به وجود و عدم" نیز خود در صورت پذیرش اصل علیت، تمام خواهد بود.

حال در پایان بخش دوم می‌توان مواردی را که به صورت پیش فرض اصل علیت در استدلال‌های ابتدایی این بخش به کار رفته است، نشان داد. طبق تنبیه اول، از حیث مقام اثبات اصل صحت تمسک به این استدلال‌ها در حصول نتیجه مطلوب، خود متوقف بر صحت علیت است. طبق تنبیه دوم، در مقدمه دوم این استدلال‌ها (فرض انحصار موجود بی علت در واجب‌الوجود بذاته) و طبق تنبیه سوم نیز در مقدمه چهارم آنها (استحاله اجتماع نقیضین و تساوی ذاتی ممکن نسبت به وجود و عدم) به طور خفی از اصل علیت بهره برداری شده است. پس باید گفت کلام حکما در تبیین اصل علیت از مفاد اصل استحاله تناقض، خود بیان مستقلی در اثبات اصل علیت و یا استنباط آن از اصل استحاله

۱. برای بررسی بیشتر معانی ذاتی (ر.ک: زنونزی، ۱۳۹۷، ج ۴، ص ۵۶۹-۵۷۶).

۲. فارغ از آنکه سلب ضرورت وجود و عدم، معادل امکان تفسیر شود (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۷) و یا یک عرضی لازم برای آن تبیین گردد (ر.ک: نبویان، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۱۳۳).



تناقض (بدون لحاظ این اصل) نیست. بلکه این بیان ایشان تنها یک تبیین تنبیهی بر صحت مفاد اصل علیت است:

«اگر ماهیت موجود بدون استعانت از امر خارجی موجود شود، باید در حالی که تساوی نسبت به وجود و عدم دارد، فاقد تساوی باشد و این به معنای اجتماع نقیضین و محال می باشد.»

استدلال فوق، بدون شک بر اصل علیت مبتنی است و به همین دلیل برهان بر اصل علیت نیست، و لکن یکی از راههای تنبه به قانون علیت است و یا آنکه یکی از مصادیق علیت را اثبات می کند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۴۱).

پرسش مهمی که اکنون باید در اینجا پاسخ داده شود این است که طبق آنچه بسیاری از اهل منطق گفته اند، اصل استحاله تناقض باید اولی الاوائل و مبدأ تمامی بدیهیات تصدیقی، از جمله اصل علیت باشد. در حالی که طبق آنچه گذشت، در خصوص اصل علیت نه تنها این چنین نیست، بلکه اصل علیت از جهت معرفت شناختی تقدم بر استحاله تناقض نیز دارد. برای روشن شدن این امر، در بخش بعد به تبیین تفصیلی این موضوع پرداخته می شود.

### بررسی اولی الاوائل بودن "اصل استحاله اجتماع نقیضین"

در میان اولیات، قضیه استحاله اجتماع نقیضین جایگاهی ویژه دارد؛ چنانکه آن را ام القضا یا یا اولی الاوائل نامیده اند. مفاد این اصل این است که دو نقیض باهم جمع نمی شوند (استحاله اجتماع دو نقیض) و یا دو نقیض باهم رفع نمی شوند (امتناع ارتفاع دو نقیض). تبیین و تفسیر اولی الاوائل بودن قضیه استحاله تناقض تأثیر مهمی در سرنوشت معرفت شناختی اصل علیت دارد. طبق برخی آراء اهل منطق - چنانکه ذکر خواهد شد - به صرف قبول استحاله اجتماع نقیضین می توان با تولید یا اختصاص آن تمامی بدیهیات (چون اصل علیت) را استنتاج نمود و طبق برخی نظرات، هیچ گزاره یقینی (مثل اصل علیت) مورد پذیرش قرار نمی گیرد، مگر آنکه قبل از آن اصل استحاله تناقض مورد پذیرش قرار گیرد. از این رو در این بخش به بررسی نظرات اهل منطق در این خصوص پرداخته می شود:

۱. تبیین و بررسی تفصیلی هر یک از نظریات مطرح در این خصوص، از حوصله این نوشتار خارج است. برای توضیحات تکمیلی (ر.ک: سلیمانی امیری، ۱۳۸۹، ص ۷۹-۸۹).

### دیدگاه اول (نظریه تولیدی)

به اعتقاد اشخاصی چون فخر رازی، همان‌گونه که تمامی نظریات باید به بدیهی ختم شوند، تمامی بدیهیات نیز به اصل استحاله اجتماع نقیضین ختم می‌گردند و از آن استنتاج می‌شوند:

«أن المقدمة الأولية حقاً عندی؛ هی قولنا: النفی و الاثبات لا یجتمعان و لا یرتفعان» (فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۰۲).

از این رو فخر رازی قضایایی چون "کل از جزء بزرگ‌تر است"، "مساوی مساوی شیء"، "مساوی شیء است" و ... را نظری می‌داند و آنها را از فروعات قضیه استحاله اجتماع نقیضین محسوب می‌نماید (همو، ۱۴۱۱ق، ص ۹۴).

### دیدگاه دوم (نظریه تخصیصی)

اهل منطق قضایایی چون "کل از جزء بزرگ‌تر است" را بدیهی محسوب می‌نمایند. یعنی اعتمادشان در صحت این قضایا بر بداهت عقل است و اگر با فخر رازی در این مسئله هم‌نظر می‌بودند، قضایای اخیر را نظری محسوب می‌نمودند نه بدیهی. در حالی که چنین نیست (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۷). با توجه به این نکته، بسیاری دیگر از محققان شکل‌گیری شناخت‌های بدیهی از اصل استحاله تناقض را نه به روش تولیدی، بلکه به صورت تخصیصی بیان می‌دارند. طبق این دیدگاه، تمامی بدیهیات همان اصل امتناع تناقض‌اند که با قیدی خاص به مورد خویش تخصیص خورده‌اند؛ چنانکه شیخ‌الرئیس می‌گوید:

«أول كل الأقاويل الصادقة الذي ينتهي إليه كل شيء في التحليل، حتى أنه يكون مقولاً بالقوة أو بالفعل في كل شيء يبين أو يتبين به، كما بيناه في كتاب البرهان، هو أنه لا واسطة بين الإيجاب و السلب. و هذه الخاصة ليست من عوارض شيء إلا من عوارض الموجود بما هو موجود، لعمومته في كل موجود» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۸).

ملاصدرا نیز ظاهراً دیدگاهی مشابه این قول دارد؛ چراکه از دیدگاه وی، نسبتی که این قضیه در عالم اثبات نسبت به سایر قضایا ایفا می‌نماید، همانند نسبت واجب تعالی به سایر موجودات در عالم ثبوت است:

«النفی و الاثبات لا یجتمعان في شيء... أما سائر القضايا و التصديقات البدیهية أو

النظرية فهي متفرعة على هذه القضية و متقومة بها و نسبتها إلى الجميع كنسبة الوجود الواجبي إلى وجود الماهيات الممكنة لأن جميع القضايا يحتاج التصديق بها إلى التصديق بهذه القضية و هي أولية التصديق غير مفتقرة إلى تصديق آخر ... كل قضية غير أولي الأوائل بديهية كانت أو نظرية فهي بالحقيقة هذه القضية مع قيد مخصوص» (صدرالدين شيرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۴۴).

بر اساس این نظریه، اصل امتناع تناقض در خصوص مبحث علیت به صورت "اصل امتناع صدفه"، در خصوص مقادیر به صورت "قانون مساوات" و ... بیان می شود. فرق نظریه تخصیصی با نظریه تولیدی در آن است که طبق نظریه تولیدی، تمامی فروع اصل استحاله تناقض، خود نظری محسوب می شوند. ولی طبق نظریه تخصیصی، بدیهیات دیگر هر چند مبتنی بر استحاله تناقض اند، ولی همچنان بدیهی محسوب می شوند. به بیان دیگر، تمام بدیهیات همان اصل استحاله تناقض در مورد خاص خویش هستند، نه آنکه مجهول باشند و با این اصل، استنتاج و معلوم شوند (ر.ک: سلیمانی امیری، ۱۳۸۹، ص ۸۳-۸۶).

### بررسی دیدگاه اول و دوم:

دیدگاه اول (نظریه تولیدی) و دوم (نظریه تخصیصی) با اشکالات مهمی مواجه اند:

۱. از آنجاکه در هر نتیجه گیری صحیح منطقی، اولاً دو مقدمه مستقل از یکدیگر لازم است (مقدم و تالی) و ثانیاً علاوه بر صحت مقدمات، نتیجه گیری مزبور باید از صورت قیاسی صحیحی برخوردار باشد (مثل قیاس شکل اول) تا نتیجه صحیحی حاصل شود. پس صرف علم به استحاله اجتماع نقیضین برای تصدیق سایر گزاره های بدیهی کافی نیست (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۲۰-۱۲۱).<sup>۱</sup>

۲. اصل هویت یا این همانی تقدم بر اصل امتناع تناقض دارد؛ چراکه تا اولاً و بالذات هر شیء (اعم از وجودات، ماهیات، اعدام و ...) خودش خودش نباشد، ممکن نیست سایر لوازم (چه بین و چه غیر بین) و اعراض برای آن ثابت شود. حتی اصل وجود واقعیت در جهان خارج نیز از این قاعده مستثنی نیست؛ زیرا واقعیت تنها (من حیث هی) خودش

۱. این اشکال علاوه بر نظریه تولیدی، بر نظریه تخصیصی نیز وارد است؛ زیرا موضوع یا محمول سایر بدیهیات غیر از موضوع و محمول اصل تناقض است. پس مطابق آنچه گذشت، برای تخصیص آنها از اصل تناقض، احتیاج به امور بدیهی دیگری است که خود از تخصیص اصل تناقض ناشی نشده اند

خودش است و موجود بودن آن بعد پذیرش آن در جهان خارج است؛ پس تا واقعیت واقعیت نباشد، موجود بودن آن نیز ثابت نمی‌شود. از این رو باید اولی الاوئل حقیقی را اصل هوویت نامید (ر.ک: فیاضی، ۱۳۹۲، ص ۲۷۳):

«اصل خود همانی بر اصل امتناع تناقض تقدم دارد؛ چنان که تصور بر تصدیق تقدم دارد»  
(عابدی شاهرودی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۴۲۸).

پس اصل هوویت همانند اصل علیت، بدون آنکه از تولید یا تخصیص اصل استحاله تناقض به دست آید، کاملاً بدیهی بوده و هیچ‌گونه توفقی بر اصل استحاله تناقض ندارد و بلکه حقیقت عکس این است. یعنی تبیین معرفت‌شناختی اصل استحاله تناقض، متوقف بر پذیرش اصل هوویت و اصل علیت است.<sup>۱</sup>

### دیدگاه سوم (نظریه متمیم تصدیق)

طبق این دیدگاه گفته می‌شود نیاز سایر بدیهیات به اصل استحاله تناقض نه به صورت تولیدی می‌باشد و نه به صورت تخصیصی؛ بلکه بر اساس متمیم تصدیق صورت می‌پذیرد. یعنی هر قضیه‌ای در صورتی تصدیق یقینی خواهد شد که نقیض آن کاذب باشد؛ به‌طوری- که تا در رتبه سابق منع نقیض نباشد، یقین تحقق نمی‌یابد:

«ان رجوع سائر القضايا البدیهیه و النظریه الی هذه القضیه متمیم للتصدیق بها بقیاس استثنایی توضع فیہ هذه القضیه، ثم یستثنی فیہ احد طرفی النقیض» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۴۵).

### بررسی:

۱. طبق این تفسیر باید در مرتبه سابق هر تصدیقی علم به استحاله نقیض آن داشت. حال باید پرسید علم به استحاله اجتماع نقیضین خود چگونه حاصل شده است؟ اگر چنین شرطی در علم به تمامی تصدیقات وجود داشته باشد، در این صورت علم به استحاله تناقض ممکن نخواهد بود؛ چراکه به دور یا تسلسل محال خواهد انجامید (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۹۸۸-۹۸۹).

۱. بعد از قبول اصل هوویت می‌توان با پذیرش اصل علیت، لوازم موضوعات گوناگون را بر آنها حمل نمود؛ همچون استحاله برای موضوع اجتماع نقیضین. پس اصل استحاله تناقض از حیث معرفت‌شناختی، مؤخر از اصل هوویت و اصل علیت است.

۲. چنان‌که گذشت، اصل هوهویت و اصل علیت، بدون نیاز به اصل استحاله تناقض کاملاً تصدیق می‌شوند و از آنجا که وجود حتی یک مثال نقض کافی برای رد یک قاعده کلی است، نمی‌توان قضیه استحاله اجتماع نقیضین را در متمیم تصدیق به هر واقعیتی معتبر دانست.

در نهایت باید دانست که به اعتقاد برخی از محققان معاصر، نیاز سایر قضایا به اصل استحاله تناقض صرفاً جهت طرد تصدیق‌های دیگر (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۲۲-۱۲۳) یا التفات به استحاله نقیض آنهاست (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۸۴). روشن است که طبق این تقاریر، دیگر نمی‌توان قضیه استحاله اجتماع نقیضین را منشأ تمامی شناخت‌های حصولی، از جمله اصل علیت دانست. مگر آنکه در تعریف علم، منع از نقیض را شرط نماییم. البته در این صورت نیز اگرچه علم به هر قضیه‌ای متوقف بر استحاله تناقض است، ولی باز هم این وابستگی در نفی نقیض علم است (نه ذات همان علم):

«لو زدنا فی تعريف العلم قید کونه مانعاً من النقیض فحصل العلم بکل قضیه و ان کان متوقفا علی ام القضا یا الا ان الذی یتوقف علیها هو نفی نقیضها» (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۹۸۸).<sup>۱</sup>

حال با توضیحات بخش دوم و سوم روشن شد که: اگرچه در استنباط کذب نقیض اصل علیت (تحقق ممکن به علت احتیاج ندارد) از صدق مفاد اصل علیت، علم به استحاله تناقض شرط است؛ ولی علم به اصل علیت، خود توفیقی بر استحاله تناقض ندارد و بلکه باید گفت پذیرش اصل استحاله تناقض خود متوقف بر پذیرش اصل علیت است.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

اصل علیت بیان‌گر تبیین نظام وابستگی و توقف موجودات در عالم ثبوت و اثبات نسبت به یکدیگر است. این اصل به گونه‌های مختلفی تقریر شده است. ولی مفاد آن طبق دیدگاه برگزیده در این نوشتار، عبارت است از اینکه هر امر ممکن در تحقق (یا عدم تحقق) به علت احتیاج دارد. این علت شامل علت خارجی و علت تحلیلی است. در تبیین معرفت-

۱. از این رو شک در قضیه استحاله تناقض موجب بطلان تمامی قضایا نمی‌شود؛ چراکه این شک تنها در بطلان نقیض هر قضیه مؤثر است، نه ذات آن قضیه.

شناختی این اصل نیز بیان شد اگرچه تحقق ممکن بدون علت حقیقتاً به تناقض منتهی می‌گردد، ولی این تناقض خود با پذیرش اصل علیت پدید آمده است؛ زیرا از حیث مقام اثبات، پذیرش نتیجه هرگونه استدلالی در خصوص این مدعا خود با فرض پذیرش علیت مقدمات آن بر صحت نتیجه مزبور است. ثبوتاً نیز نیازمندی ممکن به علت مندرج در ذات ممکن نبوده و در نهایت یک عرض لازم برای آن است و طرف دیگر تلازم حقیقی منحصر در باب علیت است. از این رو هیچ راهی برای تحصیل اصل علیت جز تنبیه بر بداهت آن وجود ندارد. حتی نشان داده شد که اصل علیت از جهت معرفت‌شناختی، بر اصل استحاله تناقض نیز تقدم دارد؛ چراکه استحاله تناقض نه عین ذات تناقض، بلکه لازمه اوست و پذیرش لوازم یک ذات برای آن در گرو قبول اصل علیت است. برخی از محققان که در صدد بوده‌اند نشان دهند اصل استحاله تناقض اولی‌الاولی تمامی قضایای بدیهی - از جمله اصل علیت - است و تمامی آنها از تولید یا تخصیص استحاله تناقض ناشی می‌شوند و یا در نهایت در متمیم تصدیق به آنها شرط استحاله تناقض وجود دارد، ولی با نفی این امر نشان داده شد اگرچه در استنباط کذب نقیض اصل علیت از مفاد اصل علیت، علم به اصل استحاله تناقض شرط است؛ اما چنین شرطی در علم به اصل علیت وجود ندارد. حاصل آنکه اصل علیت ثبوتاً و اثباتاً توفیقی بر اصل استحاله تناقض و بلکه تمامی اصول بدیهی دیگر ندارد. با این وجود، این امر خدشه‌ای بر بداهت اصل علیت وارد نمی‌نماید؛ به طوری که هیچ راهی نیز بر نفی این اصل بدیهی وجود ندارد.

## کتابنامه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). التوحید. محقق و مصحح هاشم حسینی. قم: جامعه مدرسین.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. قم: البلاغه.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق). الشفاء، «الالهیات». قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۴. احمدی، احمد (۱۳۷۴). «نقدی بر نظریه هیوم در باب علیت». آیت حسن (یادنامه آیت الله حسن زاده آملی). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۵. تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد مقدمه، تحقیق و تعلیق از عبد الرحمن عمیره. (ج ۲). قم: الشریف الرضی.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). تبیین براهین اثبات خدا. تنظیم و تدوین حمید پارسانیا. چاپ ششم. قم: اسراء.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). ریح مختوم. تنظیم و تدوین حمید پارسانیا. (ج ۱، ۲). قم: اسراء.
۸. خادمی، عین الله (۱۳۸۰). علیت از دیدگاه فیلسوفان مسلمان و تجربه گرا. قم: بوستان کتاب.
۹. خمینی رحمته الله علیه، روح الله (۱۳۹۱). طلب و اراده. ترجمه و شرح سید احمد فهری. چاپ دوم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. راسل، برتراند (۱۳۴۹). چرا مسیحی نیستیم. مترجمان س. الف و س. طاهری، تهران: دریا.
۱۱. زنوزی، علی بن عبد الله (۱۳۹۷) مجموعه آثار آقا علی مدرس (ج ۴) // تصحیح: کمیته احیاء و تصحیح آثار مجمع عالی حکمت اسلامی. قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
۱۲. سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۸۹). منطق پیشرفته. قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله.
۱۳. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات (ج ۲). چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۴. قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۳). شرح حکمة الاشراق. تهران: انجمن

- آثار و مفاخر فرهنگی
۱۵. صدر، محمداقبر (۱۴۲۶ق). الاسس المنطقيه للاستقراء. قم: مركز الابحاث و الدراسات التخصصيه للشهيد الصدر.
۱۶. صدرالدين شيرازى، محمدبن ابراهيم (۱۳۶۶). تفسير القرآن الكريم (ج ۴). قم: بيدار.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲ق). شرح الهداية الاثريه. بيروت: مؤسسه التاريخ العربى.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م). الحكمة المتعاليه في الاسفار العقلية الاربعة (ج ۱، ۲ و ۳)، چاپ سوم. بيروت: دارالاحياء التراث العربيه.
۱۹. \_\_\_\_\_ (بى تا). الحاشيه على الالهيات الشفاء. قم: بيدار.
۲۰. طباطبايى، محمدحسين (۱۳۸۹). اصول فلسفه و روش رئاليسم (ج ۲، ۳). مقدمه و پاورقى مرتضى مطهرى. تهران: صدرا.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). نهاية الحكمة (ج ۱، ۳، ۴) تصحيح و تعليق غلامرضا فياضى. چاپ چهارم. قم: مركز انتشارات مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى علیه السلام.
۲۲. نصيرالدين طوسى، محمد بن محمد (۱۴۰۵ق). تلخيص المحصل (نقد المحصل). چاپ دوم. بيروت: دار الاضواء.
۲۳. عابدى شاهرودى، على (۱۳۹۴). نقد قوه شناخت. به كوشش محمد على اردستاني. قم: سازمان انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامى.
۲۴. عارفى، عباس (۱۳۸۲). بديهى و نقش آن در معرفت شناسى. قم: مؤسسه آموزشى پژوهشى امام خمينى علیه السلام.
۲۵. قاضى عبدالجباربن احمد (۱۴۲۲ق). شرح الاصول الخمسه. بيروت: دار الاحياء التراث العربى.
۲۶. علامه حلى، حسن بن يوسف (۱۴۱۳ق). كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. تصحيح، تعليق و مقدمه حسن زاده آملى. قم: مؤسسه نشر اسلامى.
۲۷. فخر رازى، محمدبن عمر (۱۳۷۳). شرح عيون الحكمة (ج ۱). تهران: مؤسسه الصادق علیه السلام.
۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۱ق). المحصل. عمان: دارالرازى.
۲۹. فياضى، غلامرضا (۱۳۹۲). هستى و چيستى در مكتب صدرائى. تحقيق و نگارش



حسینعلی شیدان شید، قم: سبحان.

۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). آموزش فلسفه (ج ۱، ۲). چاپ پانزدهم. تهران:

سازمان تبلیغات اسلامی.

۳۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳). تعلیقه علی نهاییه الحکمة. قم: مؤسسه آموزشی

پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

۳۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). آموزش عقاید. چاپ دوم. تهران: مرکز چاپ و نشر

بین الملل.

۳۳. مطهری، مرتضی (۱۳۹۳). درس‌های اسفار (ج ۲). چاپ هشتم. تهران: صدرا.

۳۴. نبویان، محمد مهدی (۱۳۹۷). جستارهایی در فلسفه اسلامی (مشمول بر آراء اختصاصی

آیت‌الله فیاضی) (ج ۲ و ۳). قم: حکمت اسلامی.

۳۵. یزدی، عبدالله (۱۴۱۲ق). الحاشیه علی تهذیب المنطق. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

36. Hume, David (1896). *A Treatise of human nature*. Oxford: Clarendon Press.

37. Quentin, Smith (1988). *The uncaused beginning of the universe*. *Philosophy of Science* 55 (1). p 39-57.