

علیت، معنا، ملاک، اقوال

محمد سربخشی^۱

چکیده

فلاسفه اغلب علیت را در امور وجودی جاری دانسته و به کارگیری آن در سایر موارد، از جمله امور عدمی را مجاز تلقی کرده‌اند. همچنین ایشان علت نامیدن علت اعدادی را مسامحه خوانده و عرفی دانسته‌اند. اما علیت حقیقتی نفس‌الامری و عام دارد؛ به نحوی که می‌توان آن را به خارجی و تحلیلی تقسیم کرده و بدون هیچ مجازی، در امور وجودی، عدمی و حتی در میان امور اعتباری جاری دانست.

اقوال مختلفی - از انکار علیت تا پذیرش آن نسبت به هر موجودی - در باب علیت موجود است. اما دیدگاه درست در میان موجودات، تنها نیازمندی موجودات محدود و ضعیف به علت است. در بحث ملاک نیازمندی به علت نیز، اگر علیت را منحصر در موجودات نماییم، ملاک همان محدودیت و ضعف وجودی است و اگر آن را عام در نظر بگیریم، باید امکان معنایی را ملاک نیازمندی به علت بدانیم. دیدگاه اخیر متعلق به جناب استاد فیاضی دام ظلّه العالی است.

واژگان کلیدی: علیت، ملاک علیت، معنا، حدوث، امکان ماهوی، امکان فقری، امکان معنایی.

msarbakshshi@gmail.com

۱. استادیار و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 1

مقدمه

بحث علیت یکی از بحث‌های مهم و پر مناقشه فلسفه است؛ چرا که هم در معنا، هم در تحقق آن، هم در ملاک نیازمندی و هم در تقسیمات و اتصالات آن اختلاف شده است. برخی از فلاسفه علیت را انکار کرده و قائل به تصادف شده‌اند. گفته می‌شود عرفا نیز علی‌رغم پذیرش اصل علیت، مصداقی برای آن قائل نیستند و به جای آن، شأن را می‌پذیرند. از طرفی نیز در اینکه ملاک نیازمندی به علت چیست، اختلاف زیادی وجود دارد. برخی اصل موجودیت، برخی حدوث، برخی امکان و برخی ضعف وجودی را ملاک نیازمندی به علت معرفی کرده‌اند. در اطلاق علت بر برخی از اقسام آن نیز مناقشه شده است؛ مثلاً گفته می‌شود اطلاق علت بر علت‌های اعدادی از روی تسامح است و لازم است آنها را مجازاً علت بدانیم. اما این ادعا باعث پیدایش این سؤال می‌شود که حقیقت علیت چیست و چه چیزی را حقیقتاً می‌توان علت نامید؟ نویسنده این مقاله قصد دارد مسائل فوق را به تفصیل مورد بررسی قرار داده و موضع صحیح هر کدام را روشن سازد. *إن شاء الله*.

چیستی علیت و اقسام آن

برای تبیین مطلب لازم است که بدانیم علیت چیست. برای علت دست‌کم سه تعریف ارائه شده که همه آنها ریشه در تعریف علیت دارد. این تعاریف عبارتند از:

۱. علت چیزی است که با وجودش وجود معلول و با عدمش عدم معلول ضروری است.
۲. علت چیزی است که معلول در موجود شدن خود، ضرورتاً محتاج آن است.
۳. علت چیزی است که معلول به نحوی متوقف بر آن است (عبودیت، مصباح، ۱۳۹۶،

ص ۶۲-۶۹).

تعریف اول اخص از تعاریف دیگر است و تنها علت تامه را شامل می‌شود. مطابق این تعریف، علت‌های ناقصه و اعدادی علت نیستند. تعریف دوم، اعم بوده و علت‌های ناقصه را هم شامل می‌شود. اما علت اعدادی، چون در موجودیت معلول نقشی ندارد و فقط زمینه‌ساز وجود معلول است، مشمول آن نمی‌شود. تعریف سوم، عام‌ترین تعریف‌هاست و علت‌های اعدادی را هم شامل می‌شود. در این تعریف آنچه معیار علیت دانسته شده، صرف توقف معلول بر علت است؛ آن هم به هر نحوی که باشد. گفته شده که تعریف سوم مسامحی است و فلاسفه علت اعدادی را مجازاً علت می‌نامند (همان، ص ۶۸-۷۲). با تأمل در تعاریف فوق، نکاتی روشن می‌شود که در ادامه ذکر می‌شود.

نکته اول: تعاریف سه‌گانه، در برداشت‌های سه‌گانه از حقیقت علیت ریشه دارند. در یکی از تعاریف، در معنای علیت، توقف یک وجود بر وجود دیگر، آن هم به نحو تام لحاظ شده است. یعنی علیت وقتی تحقق می‌یابد که اولاً پای دو وجود در میان باشد، ثانیاً وجود اول تمام نیازهای وجود دوم را تأمین کند و ثالثاً وجود اول، تأثیر حقیقی در وجود دوم داشته باشد. در معنای دوم، قید دوم حذف شده است. لذا علت ناقصه را هم شامل می‌شود. در معنای سوم، قید سوم نیز حذف شده و این تعریف «علت اعدادی» را هم شامل شده است.

نکته دوم: این نکته در تبیین قیده‌های معنای علیت است؛ اینکه آیا این قیود حقیقتاً در معنای علیت مأخوذند؟ آیا درست نیست علیت را به صورت خالص معنا کرده و قیود فوق را تنها جهت وضع اصطلاحاتی خاص تلقی نماییم؟ به نظر می‌رسد می‌توان و بلکه لازم است علیت را خالص معنا کرده و قیده‌های مذکور را در حد اصطلاح بدانیم؛ چراکه:

یک) در هر وضعی، لفظ بر ذات معنا وضع می‌شود و لواحق آن یا ویژگی‌های مصداق در موضوع^۱ له لحاظ نمی‌گردد؛ همان چیزی که جناب صدرالمناهلین و دیگران معتقد بوده و گفته‌اند: «الفاظ بر ارواح معانی وضع می‌شوند» (شیرازی، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۱۵۰-۱۵۱؛ شیواپور، کاملان، ۱۳۹۰، ص ۸۳-۱۰۲).

برای درک این مطلب می‌توان از یک مثال استفاده کرد؛ مثلاً لفظ میزان در گذشته برای ابزاری استعمال می‌شد که دارای دو کفه بوده و به وسیله طناب‌های سه‌گانه از دو طرف یک چوب آویزان می‌شدند. بعدها ترازوهای فلزی به بازار آمد و امروزه ترازوی دیجیتالی

تولید شده که همان کار را - و بلکه دقیق تر - انجام می‌دهد. این ابزارها میزان نامیده می‌شوند. آنچه باعث شده اسم میزان بر همه آنها صدق کند، وجود همان کارکردی است که از یک ترازو انتظار می‌رود. پس آنچه در معنای میزان اخذ شده، ذات معناست؛ به گونه‌ای که حتی در روایات، انبیا و اهل بیت : نیز میزان نامیده شده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۷، ص ۲۸۷؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۱۹).

این مثال‌ها نشان می‌دهند که آنچه لفظ بر آن وضع می‌شود ذات معناست. در لفظ علت و علیت نیز مسأله به همین ترتیب است و آنچه در ذات معنای علیت مأخوذ است، همان توقف چیزی بر چیز دیگر است به انحاء توقف.

دو دلیل دوم نیز ارتکازی است که عقل سلیم انسان نسبت به این موضوع دارد. وقتی بدون پیش‌داوری و بدون لحاظ اصطلاحات علوم مختلف به معنای علیت توجه کنیم، خواهیم دید که هیچ کدام از قیود فوق در معنای آن اخذ نشده‌اند. از این رو، همه انسان‌ها بنا بر علت ساختمان می‌دانند یا همه انسان‌ها امور عدمی را علت می‌دانند؛ مثلاً عدم ابر را علت عدم باران تلقی می‌کنند، درحالی‌که در برخی تعابیر، چنین علیتی مجازی دانسته شده است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۳۲) و یا همه علت ناقصه را علت می‌شمارند، درحالی‌که طبق معنای اول، علت ناقصه علت نیست. همه این‌ها نشان می‌دهد که معانی مقید، صرفاً یک اصطلاح است و هیچ کدام از قیود فوق در اصل معنای علیت مأخوذ نیست.

نکته قابل توجه و لازم‌الذکر اینکه قرار نیست تعیین معنای علیت، امری صرفاً قراردادی فرض شود. لذا باید توجه داشت که منظور از مطالب فوق، انکار معنای نفس‌الامری برای علیت نیست و اتفاق بیان فوق نیز تأکیدی بر وجود حقایق نفس‌الامری و معانی ذاتی برای علیت است. یعنی علیت، صرف نظر از لفظی که برای آن وضع شده، حقیقتی نفس‌الامری دارد که تابع قرارداد نیست.

بله، اصطلاحات خاصی که در هر علم وضع می‌شوند، قراردادی هستند، اما خود حقایق قراردادی نیستند. لذا نکته‌ای که در صدد بیان آن هستیم، تأکید نمودن بر همین حقایق نفس‌الامری است. از طرفی، علیت هم از حقایقی است که صرف نظر از اصطلاحات قراردادی، معنایی نفس‌الامری دارد و بایستی این معنا نیز شناسایی شود. با دقت در مطالب مذکور معلوم می‌شود که آنچه در ذات این معنای نفس‌الامری وجود دارد، توقف چیزی بر چیز دیگر است؛ به هر نحوی از توقف. لذا روشن است که معنای نفس‌الامری علیت، در

همان نفس الامر خود می تواند انواعی داشته باشد و در آن انواع، تخصیص بخورد یا اضافاتی داشته باشد. به این ترتیب، معنای علت تامه هم نفس الامر دارد. اما مطلب این جاست که این معنا در ذیل معنای اصلی علیت - که همان معنای عام است - مندرج است و نباید نوع را به جای معنای اصلی در نظر گرفته و معنای اصلی را کنار بگذاریم تا در ادامه ناگزیر شویم علت خواندن علت اعدادی را مجاز بشماریم. وقتی به معانی موجود در ذهن توجه کنیم، معنایی را خواهیم یافت که جز توقف - به هر نحوی - چیزی بر چیز دیگر، قید دیگری ندارد. چنین معنایی ساختگی نیست و ذهن به نحو انتزاعی آن را از همان واقعیت های خارجی به دست آورده است. پس می توان نفس الامری برای آن قائل شده و ذات معنای علیت را همان دانست. وجه اصلی بودن این معنا نیز «اعم ترین معنا» بودن آن است؛ به نحوی که می تواند تمام مصادیق علت را در ذیل خود جمع کند. راه دیگری نیز برای به دست آوردن ذات معنای علیت وجود دارد که می توان با فهرست کردن مواردی که این واژه در آنها به کار رفته، به روح معنای علیت دست یافت.

یکی از کاربردهای واژه علت، به کارگیری آن در علت های اعدادی است؛ مثلاً واژه علیت، درباره نسبت بنا و ساختمان به کار می رود و همچنین همه ما ضربه پای فوتبالیست را علت حرکت توپ می نامیم. مطابق اصطلاحات فلسفی، علیت در چنین مثال هایی از نوع اعدادی است (عبودیت، مصباح، ۱۳۹۶، ص ۶۹). اما اگر قید تأثیر حقیقی در وجود را از معنای علیت حذف نموده و تنها صرف مؤثر بودن - به هر نحوی - را در آن اخذ کنیم، علت اعدادی هم حقیقتاً علت خواهد شد. بر همین اساس، می توان علت را به حقیقی و اعدادی تقسیم کرد. اما مطابق این تلقی نام گذاری قسیم علت اعدادی به حقیقی، نام گذاری مناسبی نبوده و نیازمند تغییر است که در اینجا نام غیر اعدادی را برای آن انتخاب می کنیم.

در کاربرد دیگر، واژه علت برای تمام چیزهایی به کار می رود که نقشی غیر اعدادی، اما ناقص در به وجود آمدن معلول دارند. می توان گفت در این کاربرد، تام بودن علت در معنای علیت مأخوذ نیست. لذا با این وصف، علت ناقصه هم علت است و مطابق این معنا می توان علت را علاوه بر تقسیم به اعدادی و غیر اعدادی، به تامه و ناقصه نیز تقسیم کرد. در کاربرد دیگر، تعبیر علت، درباره امور عدمی، تحلیلی و شأنی و اعتباری نیز به کار می رود؛ مثلاً عدم ابر را علت عدم باران فرض می کنند. یا اصالت وجود، علت تشکیک دانسته می شود. یا امکان، علت نیازمندی معلول به علت لحاظ می شود و یا در نگاه عرفانی

نیز، خداوند متعال علت تجلیات خود دانسته می‌شود و بالاخره، ذاتیات (جنس و فصل) علت تحقق ذات منظور می‌شوند.

این کاربردها نشان می‌دهند که در معنای علیت، وجودی یا حقیقی بودن علت و معلول شرط نبوده و همچنین خارجی بودن علت و معلول نیز لازم نیست و این دو می‌توانند غیریت تحلیلی داشته باشند و بالاخره اینکه ضرورتی ندارد برای پذیرش علیت، کثرت وجود را بپذیریم. به این ترتیب، امر عدمی نیز می‌تواند علت باشد و علت را می‌توان به وجودی و عدمی تقسیم کرد. همچنین خارجی بودن علت نیز ضرورتی ندارد و علت تحلیلی هم علت است و می‌توان آن را به خارجی و تحلیلی تقسیم کرد و ضرورتی ندارد که طرفین علیت، وجود مستقلی داشته باشند و یا اصلاً وجود باشند. بلکه ممکن است یک طرف وجود و طرف دیگر هم شأن و تجلی آن باشد. خلاصه اینکه حقیقی بودن علت ضرورتی ندارد و امور اعتباری هم می‌توانند علت باشند.

مواردی که ذکر شد، نشان می‌دهد که قیود فوق‌الذکر در اصل معنای علیت دخالتی ندارند و با حذف آنها می‌توان علیت را چنین تعریف کرد: «توقف چیزی بر چیزی به‌هر نحوی که باشد».

نکته‌نهایی اینکه عدم پذیرش تحلیل فوق منجر به نفی معنای عام علیت شده و باعث می‌شود موارد زیادی از مصادیق علت و معلول از دایره علیت خارج شوند، درحالی‌که جایگزین مناسبی برای آن وجود ندارد؛ مثلاً اگر بخواهیم علیت اعدادی را علیت ندانیم، تمام روابط علی و معلولی عالم ماده که از سنخ اعدادی هستند زیر سؤال خواهد رفت. در این صورت، این روابط را چه باید نامید؟ آیا می‌توان مؤثر بودن این‌گونه امور را به‌نحو مطلق انکار کرد؟ اگر نمی‌توان، آیا مؤثر بودن همان علیت نیست؟ همین یک نکته کافی است تا اذعان کنیم «علیت» معنایی عام دارد و شامل تمام موارد مذکور می‌شود.

اصل علیت؛ دیدگاه‌ها و تقریرهای مختلف آن

در باب علیت، دو دیدگاه کلی وجود دارد: برخی علت را انکار کرده و قائل به تضاد^۱ شده‌اند و برخی نیز آن را پذیرفته‌اند. در میان منکرین علیت، سه گروه را می‌توان برشمرد:

۱. تضاد یا اتفاق معانی مختلفی دارد. آنچه در اینجا مراد است نفی علت فاعلی است. درباره معانی اتفاق نگاه کنید: (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۱۹-۱۲۰).

برخی از فیلسوفان حس‌گرا که به سبب رویکرد حس‌گرایانه منکر علیت شده‌اند. گروه دیگر - اغلب دانشمندان طرفدار فیزیک کوانتوم - که به زعم خود، بنا به دلایل علمی منکر علیت هستند و بالاخره، کسانی که با طرح دلیل عقلی کوشیده‌اند تصادف را ممکن بدانند. طرفداران علیت نیز به دو گروه اصلی قابل تقسیم هستند: گروه اول، علیت را فقط در میان وجودات جاری دانسته و گروه دوم، مجرای علیت را اعم از وجود می‌دانند. ظاهراً عرفا علیت را قبول دارند، اما مصداقی برای آن قائل نیستند. در مقابل، کسانی که علیت را پذیرفته‌اند به سه گروه تقسیم می‌شوند: برخی معتقدند هر موجودی نیازمند علت است. برخی دیگر هر امر (معنای) ممکن را نیازمند علت می‌دانند و گروه سوم نیز فقط برخی از موجودات را نیازمند علت می‌شمارند. گروه اخیر، قیدی را برای موجود در نظر گرفته و موجود مقید را محتاج علت می‌خوانند. برخی قید مذکور را حدوث دانسته و موجود حادث را محتاج علت دانسته‌اند. مشهور فلاسفه اسلامی نیز امکان را ملاک احتیاج دانسته و موجود ممکن را نیازمند علت معرفی کرده‌اند. طرفداران حکمت متعالیه، ضعف وجود را ملاک قرار داده و موجود رابط را محتاج علت دانسته‌اند. در این میان، استاد فیاضی امکان معنایی را ملاک دانسته است. به این ترتیب می‌توان گفت در مجموع، در باب پذیرش یا انکار اصل علیت، نه دیدگاه وجود دارد:

۱. انکار علیت بر اساس حس‌گرایی
۲. انکار علیت بر اساس فیزیک کوانتوم
۳. انکار علیت بر اساس اقامه دلیل عقلی برای اتفاق
۴. قبول علیت و جاری دانستن آن در رابطه خداوند متعال و تجلیات او یا رابطه میان خود تجلیات
۵. قبول علیت و جاری دانستن آن درباره هر موجودی
۶. قبول علیت و اختصاص دادن آن به موجودات حادث
۷. قبول علیت و اختصاص دادن آن به موجودات ممکن
۸. قبول علیت و اختصاص دادن آن به موجودات رابط
۹. قبول علیت و تعمیم آن به معانی ممکن.

اما با این وصف، در این مقاله از بررسی تفصیلی این دو دیدگاه صرف‌نظر کرده و تنها به

بررسی سایر دیدگاه‌ها می‌پردازیم؛ زیرا:

اولاً بر اساس مبانی فلسفه اسلامی، علیت امری شهودی و عقلی است و اساساً حس و علم (تجربی) به صورت تخصصی نمی‌تواند درباره آن نظر دهد. ثانیاً، بررسی رویکرد حس‌گرایانه و دیدگاه علمی طرف‌داران فیزیک کوانتوم بحث مفصلی را می‌طلبد که پرداختن به آنها موجب تطویل این مقاله می‌شود. ثالثاً، این دو دیدگاه از حیث نتیجه شبیه دیدگاه سوم‌اند و در نهایت، قائل به تصادف شده و با نقد تصادف، آن دو نیز نقد می‌شوند.

دیدگاه سوم: قول «اتفاق و تصادف»

برخی از فلاسفه و دانشمندان معتقدند که رخ دادن تصادف و اتفاق محال نیست. مبنای این سخن از طرف دانشمندان، فیزیک کوانتوم در حوزه ذرات و رویکرد کیهان‌شناختی کوانتوم است (کریگ، ۱۳۸۸، ص ۴۴-۴۷). مبنای طرف فلاسفه هم نقدی است که بر تقریر علیت وارد شده است. ایشان در این نقد، هر موجودی را واجب‌الوجود دانسته و واجب‌الوجود را به بالذات و بالغیر (ممکن‌الوجود بالذات) تقسیم کرده‌اند؛ درحالی‌که واجب‌الوجود می‌تواند به سه نوع «بالذات، بالغیر (ممکن‌الوجود بالذاتی که به وسیله علت موجود شده) و بالتصادف (ممکن‌الوجودی که بدون علت موجود شده است)» باشد. در واقع، فلاسفه با چشم‌پوشی از فرض سوم، نیازمندی ممکن‌الوجود بالذات به علت را نتیجه گرفته‌اند. به عبارت دیگر، برای آنکه بگوییم همه یا برخی از موجودات نیازمند علت‌اند، ابتدا باید استحاله تصادف را اثبات کنیم و سپس آنها را نیازمند علت بدانیم. در حالی‌که فیلسوفان بدون اثبات آن، قائل به علیت شده‌اند.

امروزه تصادف در دو جا مطرح می‌شود؛ یکی در ابتدای پیدایش عالم که با طرح نظریه انفجار بزرگ و تصادفی بودن آن، پیدایش بدون علت اصل عالم توجیه می‌شود^۱ و دوم، در پدیده‌های اتمی. دومی همان است که با تعبیر اصل عدم قطعیت از آن یاد می‌شود (پاکینگورن، ۱۳۸۸، ص ۵۱-۵۲؛ علوی‌نیا، ۱۳۸۵، ص ۱۲۱؛ گروهی از نویسندگان، ۱۳۸۴، ص ۵۹۸-۵۹۹).

در مقابل فیلسوفان، برخی - به‌طور معمول - علیت را بدیهی می‌دانند. از نظر ایشان،

۱. استیفن هاوکینگ، به‌طور خاص یکی از اشخاصی است که با طرح نظریه کیهان‌شناختی انفجار بزرگ (Big Bang) به انکار وجود خدا پرداخته است (مشایخی، ۱۳۹۵، ص ۵).

صرف تصور موضوع و محمول این اصل، انسان عاقل را وادار به پذیرش آن می‌کند. طبیعی است که عدم توانایی در درک اجزای این قضیه و نسبت بین آنها، منجر به تشکیک یا انکار خواهد شد (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۵۴؛ مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۱۵۸-۱۶۱). با این همه، به نظر می‌رسد با تبیینی خاص می‌توان درستی قضیه «هر ممکن‌الوجودی نیازمند علت است» را اثبات کرد.

بنا به اعتقاد قائلان به تضاد، ما نیز ابتدا می‌پذیریم که از نظر عقلی، اقسام موجودات دارای سه فرض «واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود بالغیر و واجب‌الوجود بالتضاد» است. اما فرض سوم فرض باطلی است و تنها به صورت ابتدایی قابل طرح است؛ چراکه در واجب‌الوجود بالتضاد، منظور از تضاد، یا امری عینی است و یا منظور این است که چنین چیزی بدون دخالت علت موجود شده است. روشن است که قسم اول، منظور قائلان تضاد نیست. پس واجب‌الوجود بالتضاد، ممکن‌الوجودی خواهد بود که بدون علت واجب‌الوجود شده و موجود شده است. معنای این حرف آن است که حقیقت ممکن‌الوجود که خالی از وجود است، بدون دخالت چیز دیگری دارای وجود شده است. به عبارت دیگر، موجود شدن ممکن‌الوجود بالذات، بدون دخالت موجود دیگر (علت)، به معنای اضافه شدن وجود به حقیقت ممکن‌الوجود است؛ زیرا فرض این است که ممکن‌الوجود بالذات در ذات خود خالی از وجود است و وجودی که به این ذات اضافه می‌شود، از سه حال خارج نیست:

- عین ذات آن است. در این صورت، لازمه‌اش آن خواهد بود که ممکن‌الوجود بالذات در عین ممکن‌الوجود بودن، واجب‌الوجود بالذات باشد و این تناقض است.
 - غیر ذات آن است. اگر غیر آن باشد، به وسیله غیر به ذات ممکن‌الوجود اضافه شده و به اصطلاح به آن اضافه شده است. در این صورت، علت پذیرفته می‌شود.
 - عدمی است که تبدیل به وجود شده و به ذات ممکن اضافه می‌شود. لازمه این فرض، تناقض است؛ زیرا وجود و عدم متناقض‌اند و تبدیل عدم به وجود محال است. به طور خلاصه، پذیرش تضاد به این معناست که ممکن‌الوجود بالذات که ذاتش خالی از وجود و عدم است، پر از وجود شود. این وجود یا بالذات است یا بالغیر است و یا از عدم به وجود تبدیل شده است.
- فرض اول و سوم باطل است. پس فرض دوم درست است و این پذیرش علت است.

اشکال وارده بر موضوع این است که: چه ایرادی دارد چیزی که در آن سابق معدوم بوده، خودبه‌خود و در آن لاحق موجود شود؛ چیزی که منکران تصادف - چون علیت را مفروض گرفته‌اند - چنین فرضی را رد می‌کنند. اما وقتی دعوا بر سر خود علیت باشد، نمی‌توان آن را بدون دلیل کنار گذاشت؟

پاسخ آن است که شما یا «تغییر آن سابق به آن لاحق را علت موجود شدن» می‌گیرید که در این صورت علیت را می‌پذیرید و یا منظورتان این است که آن سابق و لاحق دخلی در این امر ندارند، بلکه چیزی که تا به الان نبوده است، الان بود شده است. در این صورت می‌گوییم این سخن عیناً به معنای تبدیل شدن عدم به وجود است؛ زیرا نفی دخالت آنات در تبدیل فوق به معنای پذیرش تبدیل یک شیء از یک آن به خصوص به بعد، از معدوم بودن به موجود بودن است و این یعنی عدم به وجود تبدیل شده است. اما چنین چیزی محال است؛ زیرا:

اولاً لازمه‌اش پذیرش منشأ اثر بودن هیچ است. به این معنا که اگر قرار باشد عدم تبدیل به وجود شود، باید بپذیریم که عدم می‌تواند منشأ چیزی باشد که از جنس خودش نیست. ثانیاً چون تبدیل عدم به وجود در یک آن (بدون امتداد زمانی) رخ می‌دهد، لازم می‌آید عدم و وجود یک چیز، در همان آن جمع شوند و این اجتماع نقیضین است.^۱

دیدگاه چهارم: قول عرفا

در اینکه آیا عرفا علیت را قبول دارند یا خیر، دو قول وجود دارد. به طور کلی گفته می‌شود چون عرفا کثرت وجود را قبول ندارند و علیت همواره میان دو وجود برقرار می‌شود، بنابراین عرفا علیت را هم قبول ندارند و به جای آن تشأن را می‌پذیرند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۵۴-۲۵۵، ۲۵۹-۲۶۰؛ شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۹۹-۳۰۰). ولی باید گفت: حتی اگر این سخن را بپذیریم، باز هم نمی‌توان عرفا را منکر علیت دانست. بلکه باید گفت: مطابق این نظر، ایشان برای علیت مصداقی قائل نیستند و اگر کثرتی وجود داشت، ایشان نیز علیت را می‌پذیرفتند. دقت در کلمات عرفا و به کارگیری واژه علت و معلول در نوشته‌های

۱. در انتهای مقاله خواهیم دید که دیدگاه امکان ماهوی مردود است و نمی‌توان امکان را ملاک نیازمندی دانست. با این همه، پاسخی که اینجا به اشکال تصادف داده شد پابرجاست. علت آن است که علی‌رغم انکار امکان ماهوی، امکان معنایی پذیرفته شده و به‌عنوان ملاک نیازمندی مطرح می‌شود و عین این تقریر در آن جاری می‌گردد.

عرفانی - که به وفور یافت می‌شود - چنین برداشتی را تأیید می‌کند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۷-۱۸ و ۳۴ و ۵۳ و ۱۴۹ و ...). به‌علاوه اینکه اساساً تخصیص علت به امور وجودی، دیدگاه صحیحی نیست و - همان‌گونه که در بخش اول مقاله گفتیم - علت حقیقتی است که هم در امور وجودی و هم در غیر آن جاری است.

عرفا کثرت را به‌طور مطلق نفی نمی‌کنند و شئونات حضرت حق را به عنوان تجلی می‌پذیرند (همان، ص ۱۶۱؛ آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۵۹). بنابراین می‌توان گفت که عرفا نیز رابطه علی و معلولی را پذیرفته و آن را در میان حضرت حق و تجلیات آن و نیز در میان خود تجلیات قائل‌اند.

دیدگاه پنجم: دیدگاه برخی از حس‌گراها که هر موجودی را محتاج علت می‌دانند

این دیدگاه - به‌طور معمول - در کتاب‌هایی که در باب علت بحث کرده‌اند، ذکر می‌شود (عبودیت، مصباح، ۱۳۶۹، ص ۴۸-۵۰؛ نبویان، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۵۰). اما معلوم نیست قائل آن به‌طور دقیق چه کسی است. در این میان، گفته شده که مادی‌گرایان چنین دیدگاهی را دارند. به‌هرحال طبق این دیدگاه، هر موجودی نیازمند علت است و اگر بپرسیم چرا چنین است، معمولاً دو پاسخ برای آن وجود دارد:

اولاً موجود یعنی چیزی که به وجود آمده است. بنابراین هر چیزی که عنوان موجود به خود بگیرد، به وجود آمده است. از طرفی هم به وجود آمدن تصادفی محال است. پس هر چیزی که به وجود آمده، علتی دارد.

ثانیاً وقتی موجودات اطراف خود را بررسی می‌کنیم، همه آنها را نیازمند علت می‌یابیم. پس هر موجودی نیازمند علت است (منظور از بررسی در اینجا بررسی حسی است).

صرف نظر از اینکه چه کسانی به این دیدگاه قائل‌اند، باید گفت که اولاً اسم مفعول بودن کلمه موجود، از نظر صرفی نمی‌تواند تعیین‌کننده بحث‌های عقلی و فلسفی باشد. بنابراین از نظر فلسفی، موجود به معنای به وجود آمده نیست، بلکه موجود چیزی است که وجود دارد؛ خواه به وجود آمده باشد یا خیر. ثانیاً دلیل قطعی عقلی داریم که دست‌کم موجودی «واجب‌الوجود بالذات» است که نیازمند علت نباشد.

اما اینکه گفته شود طبق بررسی‌های انجام گرفته، هر موجودی نیازمند علت است، اشکالات متعددی دارد:

اولاً بررسی مذکور محال است که همه موجودات را در بر بگیرد. به اصطلاح، استقرائی که در ضمن این ادعا خوابیده ناقص است. حتی همه موجودات حسی نیز از دسترس بررسی حسی خارج‌اند؛ چه رسد به موجوداتی که اساساً حسی نیستند.

ثانیاً همه موجودات حسی نیستند. اشکال اساسی‌تر این است که خیال شده می‌توان علیت را با حس دریافت؛ مثلاً هنگام احساس گرمای ناشی از آتش، آنچه حس می‌شود دیدن دست، آتش و اقتران این دو و احساس گرما توسط قوه لامسه است. اما خود علیت محسوس نیست. این همان است که «هیوم» با تکیه بر آن، علیت را انکار کرده و آن را عادتی ذهنی دانسته است. به عبارت دیگر، اگر حس‌گرایی درست باشد، نه تنها نمی‌توان هر موجودی را نیازمند علت دانست، بلکه بایستی همانند هیوم، علیت را انکار کرد (باربور، ۱۳۸۴، ص ۸۸؛ کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۲۹۵-۳۰۵).

دیدگاه ششم: دیدگاه برخی از متکلمین در خصوص نیازمندی هر موجود حادثی بر علت

برخی از متکلمان گفته‌اند که ملاک نیازمندی به علت، حدوث است. پس هر موجود حادثی نیازمند علت بوده و موجود قدیم بی‌نیاز از آن است. منظور از حدوث و قدیم، حدوث و قدیم زمانی است. دلیل نیازمندی حادث به علت این است که وقتی موجودی در زمانی وجود نداشته و بعداً به وجود آمده، قطعاً نمی‌توانست خود به خود ایجاد شود، بلکه باید به واسطه یک علت به وجود بیاید. اما اینکه قدیم بی‌نیاز از علت است، دلیلش این است که قدیم همیشه وجود داشته و نیازی به این ندارد که کسی آن را به وجود آورد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۷۵). از نظر قائلان این قول، فقط خداست که قدیم است و بقیه موجودات حادث هستند. برخی از متکلمان در پذیرش این دیدگاه چنان افراط کرده‌اند که معتقد شده‌اند معلول پس از حدوث، در بقای خود نیازی به علت ندارد. لذا به فرض محال، اگر امکان داشت که خداوند از بین برود، ضرری به عالم نمی‌زد (ایچی، ۱۳۲۵، ج ۵، ص ۳۸).

حدوث را تنها می‌توان به عنوان نشانه نیازمندی دانست، نه ملاک آن؛ زیرا برخی از موجودات علی‌رغم قدیم بودن محتاج علت‌اند. به علاوه، اگر ملاک نیازمندی حدوث باشد، می‌توان پرسید که آیا زمان حادث است یا قدیم؟ اگر بگوییم زمان حادث است، تناقض پیش می‌آید؛ زیرا لازمه‌اش این است که زمان در زمانی نبوده و بعداً به وجود آمده است. اما اگر قائلان این دیدگاه آن را قدیم بدانند، یا باید به دو خدا قائل شوند (خدای اصلی و

زمان) یا خدا را همان زمان بدانند. در مواجهه با این اشکالات، برخی خواسته‌اند با توهمی دانستن زمان، مسأله را حل کنند. لازمه چنین سخنی، توهمی دانستن حدوث و در نتیجه توهمی دانستن ملاک نیازمندی است. برخی برای حل مسأله، زمان را منتزع از ذات الهی دانسته‌اند. اما این دیدگاه هم درست نیست؛ زیرا منجر به پذیرش تغییر در ذات الهی می‌شود. تعالی الله عن ذلك علواً کبيراً (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۷۶-۷۷).

علاوه بر این، لازمه قدیم بودن، بی‌نیازی از علت نیست؛ زیرا ممکن است علتی موجود باشد که قدیم بوده و از همان قدیم، معلول بوده است؛ مثلاً خورشیدی را فرض کنید که قدیم است. شعاع این خورشید هم قدیم بوده و محتاج خورشید خواهد بود. در مورد خداوند متعال هم می‌گوییم خود متکلمان قبول دارند که خداوند متعال قدیم است. از ایشان می‌پرسیم که آیا خداوند از همان قدیم خدا بوده یا بعداً خدا شده است؟ در روشنی این پاسخ که «خداوند متعال از همان قدیم خدا بوده است» شکی نیست. حال می‌پرسیم آیا خدایی که قدیم بوده، می‌توانسته از همان قدیم خدایی بکند یا خیر؟ باز هم پاسخ مثبت است. پس خداوند متعال می‌تواند معلول قدیم داشته باشد.

نکته قابل توجه دیگر اینکه در روایات، عالم صریحاً حادث دانسته شده است؛ تا جایی که در کتب روایی بابی برای این موضوع در نظر گرفته و روایات ناظر به حدوث عالم را در آن گرد آورده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۷۲). این امر باعث شده تا فیلسوفان حکمت متعالیه بکوشند با اعتقاد به حرکت جوهری، همه موجودات عالم ماده را حادث زمانی بدانند؛ حادثی که هر لحظه نو به نو آفریده می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۶۴-۶۶؛ طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۸).

مطلب آخر اینکه اساساً تقسیم اولی موجودات به حادث و قدیم زمانی نادرست است و ابتدا باید آنها را به موجودات زمانی و فرازمانی تقسیم نموده و موجودات زمانی را به حادث و قدیم تقسیم کرد. مطابق این تقسیم، خداوند متعال و مجردات فرازمانی خواهند بود و موجودات عالم ماده حادث یا قدیم زمانی.

دیدگاه هفتم: دیدگاه مشهور فلاسفه در مورد نیازمندی موجود ممکن به علت

مشهور فلاسفه معتقدند ممکن‌الوجود بالذات به‌خاطر امکان ذاتی نیازمند علت است. در تبیین این دیدگاه می‌توان گفت که اشیاء به‌طور کلی و با دید عقلی سه قسم‌اند: واجب‌الوجود بالذات، ممتنع‌الوجود بالذات و ممکن‌الوجود بالذات.

واجب الوجود بالذات به خاطر ضرورت وجود ذاتی، مستغنی از علت است. ممتنع الوجود بالذات هم به خاطر ضرورت عدم ذاتی نمی تواند علت داشته باشد. در مقابل، ممکن الوجود بالذات هیچ کدام از این ضرورت ها را نداشته و در نتیجه هیچ یک از این موانع را هم ندارد. پس می تواند علت داشته باشد. به عبارت دیگر، آنچه در میان ویژگی های سه گانه اشیاء مانع علت داری است، ضرورت وجود و ضرورت عدم ذاتی است و ممکن الوجود فاقد این دو می باشد؛ به خصوص که معنای اصلی امکان، عدم ضرورت وجود و عدم است و متساوی النسبة الی الوجود و العدم بودن، لازمه معنای امکان است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۵۸؛ همو، بی تا، ص ۵۱). یعنی هر موجودی یا باید وجود را به نحو ذاتی داشته باشد و یا آن را از غیر به دست آورد. ممکن الوجود بالذات نیز چون واجب الوجود بالذات نیست، باید آن را از غیر بگیرد و چون ممتنع الوجود بالذات نیست، مشکلی در گرفتن وجود از غیر ندارد. پس ممکن الوجود بالذات می تواند وجودش را از علت گرفته و علت داشته باشد.

اغلب فیلسوفان حکمت متعالیه این دیدگاه را نقد کرده و رد نموده اند. مبنای رد آنها این است که امکان مذکور وصف ماهیت است و با نفی ماهیت و اعتباری دانستن آن، امکان نیز اعتباری می شود. به این ترتیب، ملاک نیازمندی به علت هم اعتباری خواهد شد. بنابراین دیگر نمی توان امکان را ملاک علیت دانست و باید به سراغ دیدگاه حکمت متعالیه رفته و ضعف یا فقر وجودی را ملاک قرار دهیم (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۵۲-۲۵۲). پیروان حکمت متعالیه نیز اغلب این نقد را می پذیرند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۰-۳۱؛ مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۲۳۸).

در این باب می توان به نکات مهمی اشاره کرد. اول اینکه ماهیتی که موصوف امکان است، ماهیت بالمعنی الاعم است؛ زیرا وقتی شیء را با وجود سنجیده و اقسام سه گانه «واجب الوجود و ممتنع الوجود و ممکن الوجود» را به دست می آوریم، منظور از شیء باید اعم از ماهیت بالمعنی الاخص باشد تا ذات ممتنع و واجب را نیز در بر بگیرد. همه فیلسوفان اتفاق نظر دارند که واجب الوجود و ممتنع الوجودهای بالذات، ماهیت بالمعنی الاخص ندارند. بنابراین نمی توان موضوع و مقسم این اقسام را ماهیت بالمعنی الاخص دانست. پس ماهیتی که با وجود سنجیده و اقسام سه گانه از آن حاصل می شود، معنایی انتزاعی است که از واقع این امور انتزاع شده و نمی توان آن را اعتباری محض دانست (نبویان، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۰۷-۱۱۰).

- دوم اینکه اعتباری بودن ماهیت به انحاء مختلفی قابل تقریر است و حکم همه آنها یکی نیست. تقریرهای قابل فرض عبارتند از:
۱. ماهیت حد خارجی وجود است.
 ۲. ماهیت ظهور حد خارجی وجود است.
 ۳. ماهیت ظهور خود وجود است.
 ۴. ماهیت نحوه وجود است.
 ۵. ماهیت نحوه ظهور وجود است.

اگر ماهیت را حد خارجی وجود بدانیم، به تبع وجود، واقعی خواهد بود. در تقریر دوم، سوم و چهارم، ماهیت امری اعتباری است و نمی‌توان راهی برای واقعی کردن امکان پیدا کرد. در تقریر پنجم - که ماهیت نحوه و وصف وجود است - همواره و در هر حالی ممکن‌الوجود بوده و نیازمند علت است. مطابق این تقریر، خدا هم ماهیت دارد؛ زیرا وجود خداوند متعال وصفی دارد که سایر وجودها ندارند. پس نحوه و وصف وجود خدا متفاوت از سایر موجودات بوده و به اصطلاح، ماهیت خاص خود را خواهد داشت (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۸۰-۸۱). از آنجاکه ماهیت در این تقریر وصف وجود است، محتاج آن است. بنابراین ماهیت خدا هم نیازمند وجود خود خواهد بود. چنین علیتی تحلیلی است (همان، ص ۲۴۲-۲۴۳؛ نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۲۸-۲۳۳؛ همسو، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۴۶-۲۴۹). بنابراین علت داشتن ماهیت واجب تعالی، منافاتی با علت خارجی نداشتن آن ندارد. شبیه آنکه بگوییم اوصاف خداوند قائم به ذات خداست و به نحو تحلیلی معلول آن است؛ گرچه به نحو وجودی، عین آن است. هرگاه وجودی که علت تحلیلی ماهیت خودش است فقیر و نیازمند به علت خارجی باشد، ماهیت آن نیز محتاج علت خارجی خواهد بود و هر گاه این وجود محتاج نباشد، ماهیت آن نیز محتاج نخواهد بود. بنابراین می‌توان گفت ماهیت ما سوی‌الله دارای دو علت است: علت تحلیلی که وجود خودش است و علت خارجی که علت وجود ماهیت است. اما ماهیت حق تعالی تنها یک علت دارد که آن هم فقط به نحو تحلیلی علت است و عبارت است از وجود خود خداوند متعال.

تقریر نیازمندی به علت، بدین نحو به تقریر حکمت متعالیه برگشت داشته و به صورت مستقل کارایی نخواهد داشت؛ زیرا - همان‌گونه که دیدیم - ماهیت ما سوی‌الله در نهایت به سبب نیازمندی وجودش به علت خارجی، محتاج علت خارجی می‌شود و بدون اثبات

نیازمندی وجود، نمی‌توان محتاج علت خارجی بودن یک ماهیت را اثبات کرد. به عبارت دیگر، چون ماهیت وصف وجود است و در تمام احکامش تابع آن است، نمی‌تواند مستقلاً ملاک نیازمندی به علت باشد.

دیدگاه هشتم: دیدگاه حکمت متعالیه در مورد نیازمندی هر موجود رابطی به علت

در حکمت متعالیه، بر اساس اعتقادی که اصالت را به وجود داده و ماهیت را اعتباری می‌دانند، ملاک نیازمندی به علت نیز امری وجودی دانسته شده و امکان ماهوی انکار می‌گردد. ظاهر عبارات برخی از فیلسوفان حکمت متعالیه نشان می‌دهد که ایشان علاوه بر پذیرش دیدگاه حکمت متعالیه، امکان ماهوی را نیز پذیرفته‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۷۴-۷۷). همچنین در بحث اثبات واجب تعالی از امکان ماهوی استفاده کرده و برهان اقامه نموده‌اند (همان، ص ۲۸۹-۲۹۰). در مقابل، خود ملاصدرا ملاک بودن امکان ماهوی را به صراحت انکار می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۵۳).

در حکمت متعالیه، موجود به دو قسم مستقل و رابط تقسیم شده است. موجود رابط به موجودی گفته می‌شود که نیازمندی، عین ذات آن است و همین، ملاک احتیاج به علت دانسته می‌شود. به عبارت دیگر، چون وجود اصیل است، خود وجود است که یا محتاج علت است و یا محتاج نیست و چون بسیط است، احتیاج نیز در ذات خود وجود است. به این ترتیب، معلول وجودی است که احتیاج به علت، عین ذات آن است (مطهری، ۱۳۳۸، ج ۶، ص ۵۸۰-۵۸۳). گاهی این ملاک با تعبیر ضعف وجودی بیان شده است. به این ترتیب، موجودی که از حیث شدت وجود بی‌نهایت است، فقط علت بوده و بقیه موجودات، به هر میزان که ضعف وجودی دارند، محتاج موجود شدیدتر از خود خواهند بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۹۱).

اینکه موجود فقیر و رابط محتاج علت است بدیهی است. اما اینکه آیا فقر وجودی ملاک علیت است یا خیر، توسط برخی مورد انکار است. استاد فیاضی معتقدند همان دلیلی که در انکار حدوث ارائه شد، در فقر وجودی هم جاری است. صدرالمتهلین در رد ملاک بودن حدوث گفته است «حدوث» وصف وجود بوده و لاحق به آن است. بنابراین در احکامش تابع وجود است و نمی‌تواند ملاک نیازمندی باشد (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۵۲). از نظر استاد فیاضی، امکان فقری نیز نسبت به وجود همین ویژگی را داشته و متأخر از آن است و نمی‌تواند ملاک نیازمندی باشد (نبویان، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۵۵-۲۵۶). حکیم سبزواری نیز با

توجه به اینکه رابط بودن معلول همان نیازمندی به علت است، معتقدند که علیت امکان فقری برای نیاز معلول به علت، واقعی نیست و کنایه‌ای از عینیت امکان فقری با نیازمندی معلول به علت است (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۵۰۸).

به نظر می‌رسد برای قضاوت در همه این اقوال، لازم است در معنای ملاک بازننگری کرد. اگر منظور از ملاک، علیت (ولو تحلیلی) باشد، هیچ کدام از موارد گذشته را نمی‌توان ملاک علیت دانست؛ به‌همان دلیلی که خود فیلسوفان در مورد سایر اقوال و جناب استاد فیاضی و حکیم سبزواری در مورد فقر وجودی فرموده‌اند. اما اگر منظور از ملاک، نشانه بودن است، قطعاً می‌توان فقر وجودی را نشانه نیازمندی دانست. درحالی‌که حدوث به دلیل عدم شمول نسبت به معلول‌های قدیم و به اصطلاح، به خاطر جامع نبودن نمی‌تواند نشانه کاملی برای نیازمندی باشد. امکان ماهوی نیز به دلیل اعتباری بودن، چنین خصوصیتی را ندارد. اما فقر وجودی، علی‌رغم آنکه عین معلول است می‌تواند نشانه معلولیت تلقی شود. حتی اگر کسی به این حرف اشکال کرده و بگوید درک فقر وجودی، عیناً درک معلولیت است، و لذا فقر وجودی نشانه معلولیت هم نیست و می‌توان ضعف و محدودیت وجودی را به عنوان نشانه نام برد. روشن است که ضعف و محدودیت وجودی، غیر از معلولیت است و گرچه به همان دلیل که در فقر وجودی و حدوث گفته شد نمی‌تواند علت معلولیت باشد، اما می‌تواند نشانه معلولیت باشد.

دیدگاه نهم: دیدگاه استاد فیاضی در خصوص نیازمندی هر معنای ممکن به علت

اکثر فلاسفه، علیت را در اعم از وجود جاری دانسته‌اند و کلماتشان مشحون از مواردی است که آن را به اموری غیر از وجود نسبت داده‌اند. همین که گفته می‌شود امکاناً علت نیازمندی است، نشان می‌دهد که علیت در امور عدمی هم جاری است. ابن‌سینا، خواجه و دیگران تصریح کرده‌اند که علیت در اعدام نیز جاری می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۸؛ طوسی، ۱۴۰۵، ص ۲۳۶). با توجه به نکته فوق و اشکالاتی که استاد فیاضی به دیدگاه‌های دیگر وارد دانسته‌اند و معتقدند که ملاک نیازمندی به علت، امکان معنایی است، منظور از امکان معنایی این است که هر معنایی که ممکن باشد، نیازمند علت است و معنا اعم از وجود، ماهیت و عدم است. به عبارت دیگر، هر معنایی - اعم از معنای ماهوی، منطقی و فلسفی - مشمول تقسیم سه‌گانه واجب‌الوجود، ممکن‌الوجود و ممتنع‌الوجود است؛ زیرا این تقسیم، حمله مردده‌المحمول بوده و حصر آن عقلی است و به همین دلیل شامل هر گونه

معنایی می‌شود (نبویان، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۰۲-۱۰۴). بنابراین هر معنایی که با یک محمول در نظر گرفته شود، یا واجب است یا ممتنع است و یا ممکن. در این جهت نیز تفاوتی میان اقسام معانی نیست. روشن است که از میان این سه قسم، آنچه ممکن است، نیازمند علت خواهد بود (همان، ص ۱۰۹).

برای درک بهتر این دیدگاه لازم است توضیح بیشتری درباره معنا داده شود. اگر دقت کنیم خواهیم دید که امور مختلف را می‌توان دست‌کم به سه صورت مفهوم، معنا، مصداق مورد بررسی قرار داد. مفهوم امری ذهنی یا حالتی نفسانی است که از معنایی در خارج حکایت می‌کند؛ بر خلاف لفظ که به صورت اعتباری بر معنا دلالت می‌کند. حکایت مفهوم از معنا ذاتی و حقیقی بوده و تابع قرارداد نیست؛ مثلاً «مفهوم آب»، صورت ذهنی آن (در نگاه مشائین) یا حالت حکایت نفس (در حکمت متعالیه) از حقیقت آب است. اما معنا همان محکی مفهوم و حقیقتی است که مفهوم به صورت بالذات از آن حکایت می‌کند. مصداق نیز هر امری است که موضوع برای حمل معنا می‌شود یا به عبارت دیگر، معنا همواره در ضمن آن محقق می‌گردد.^۱ ویژگی معنا، عام بودن آن است و همه امور، اعم از وجودی، عدمی و ماهوی را شامل می‌شود؛ زیرا اموری که مورد فهم ما قرار می‌گیرند، به امور وجودی اختصاص ندارد. از طرفی، هر مفهومی در حال حکایت از یک معناست. پس می‌توان گفت معنا اعم از امر وجودی، عدمی و ماهوی است. همین نکته نشان‌گر مقدم بودن رتبه معنا بر همه امور است؛ زیرا هر عامی از نظر رتبه مقدم بر جزئیات خود است.^۲ نکته دیگر قابل بیان درباره معنا، نسبت آن با واقعیت است. گفته شد که معنا محکی مفهوم است و می‌دانیم که محکی مفاهیم نیز یا در خارج محقق‌اند یا تحقق‌ی در آن ندارند؛ مثلاً محکی مفهوم اسب در خارج محقق است و محکی اجتماع نقیضین تحقق‌ی در آن ندارد. اگر واقع را اعم از وجود بدانیم - که می‌دانیم (مثل عدم مو در کف دست که واقعی برای خود دارد) - در این صورت باید گفت واقع ظرفی است که معانی می‌توانند در آن محقق

۱. برای آشنایی بیشتر با این اصطلاحات نگاه کنید به: نبویان، جستارهایی در فلسفه اسلامی، مشتمل بر آراء اختصاصی (فیاضی، ج ۱، ص ۲۹-۵۶).

۲. اشاره به این نکته از آن جهت است که می‌خواهیم بگوییم معنا - بر خلاف ماهیت و امکان وجودی - می‌تواند ملاک نیازمندی به علت باشد. چنان‌که در دو دیدگاه قبلی دیدیم، امکان ماهوی و فقری به دلیل تأخر از وجود نمی‌توانستند ملاک و علت نیازمندی به علت باشند.

شوند. به عبارت دیگر، واقع همان نفس الامر معانی است که در فلسفه مورد بحث قرار گرفته و مطابق قضایای صادق دانسته می‌شود. به این ترتیب، واقع هر معنایی به حسب خودش خواهد بود. یعنی اگر معنا حقیقی باشد، واقع آن نیز حقیقی خواهد بود؛ مانند معنای وجود که واقعی حقیقی دارد. در مقابل، اگر معنا اعتباری باشد، واقع آن نیز اعتباری خواهد بود؛ مانند معنای سیمرخ که ماهیتی اعتباری است و واقع آن نیز اعتباری است (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۴۹-۵۰).

حال می‌گوییم: از آنجاکه تقسیم مواد به وجوب، امکان و امتناع بر اساس حصر عقلی بوده و هر امری را شامل می‌شود (نبویان، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۰۲-۱۰۴)، تمام امور وجودی، عدمی و ماهوی (هر معنایی) یا واجب‌اند یا ممتنع و یا ممکن. به عبارت دیگر، وقتی هر کدام از این‌ها را با واقعیت خارجی بسنجیم، یا واجب خواهند بود یا ممکن و یا ممتنع. روشن است که واجب و ممتنع نیازمند علت نیستند و ضرورت ذاتی آنها مانع تأثیرپذیری از غیر است. اما ممکن می‌تواند و بلکه ضرورتاً علت خواهد داشت؛ چرا که داشتن واقعیت خارجی یا عدم آن برای ممکن، علی‌السویه است.

از آنجا که هر سه امر وجود، عدم و ماهیت موصوف امکان می‌شوند، علیت حقیقتی است که در تمام این امور جاری است و - چنان‌که در ابتدای این بخش گفتیم - اختصاص به امور وجودی ندارد. بنابراین نمی‌توان فقر وجودی یا ماهیت را آن‌گونه که مشائین و صدرالمتهلین دانسته‌اند، موصوف امکان دانست. به علاوه، اشکالات سابق نیز بر این دو دیدگاه وارد است. لذا باید گفت معنا که اعم از همه این‌ها بوده و از نظر رتبی مقدم بر آن‌هاست، موصوف امکان بوده و ملاک نیازمندی به علت است. به این ترتیب، معنای وجود و معنای عدم نیز مانند معنای ماهیت، در صورت ممکن بودن نیازمند علت خواهند بود. از این‌رو، افزون بر اینکه قضیه «انسان موجود است» دارای ماده امکان است، قضیه «وجود زید موجود است» و «عدم زید معدوم است» نیز ماده امکانی دارند و علت می‌خواهند (نبویان، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۵۵-۲۶۱).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

اگر ملاک را به معنای علت نیازمندی به علت معنا کنیم، غیر از دیدگاه اخیر، هیچ کدام از دیدگاه‌های پیشین درست نبوده و ملاک صحیح نیازمندی به علت را بیان نکرده‌اند. اما اگر ملاک را به معنای نشانه نیازمندی به علت بدانیم، دیدگاه پیروان حکمت متعالیه هم صحیح

خواهد بود؛ به خصوص اگر ملاک را به جای فقر وجودی، ضعف و محدودیت وجودی تلقی کنیم. اما در خصوص دیدگاه استاد فیاضی می توان گفت که ما نیز علیت را اعم از علیت خارجی دانستیم و آن را به علیت تحلیلی توسعه داده و حتی در امور عدمی و اعتباری نیز پذیرفتیم. بنابراین وقتی می خواهیم ملاک نیازمندی را برشماریم، باید ملاکی متناسب با آن مطرح کنیم. نتیجه اینکه دیدگاه استاد فیاضی، دیدگاه درستی است و مختار ما نیز می باشد. برتری این دیدگاه به سایر دیدگاه ها آن است که امکان معنایی به دلیل شمولی که دارد می تواند نیازمندی به علت را در تمام موارد توضیح دهد و بر اساس آن، دیگر لازم نیست علیت را به حقیقی و مجازی تقسیم نماییم. به علاوه اینکه اشکال وارده بر دیدگاه حدوثی و امکان فقری (تأخر آن دو از وجود و عدم قابلیت آنها بر ملاک شدن برای علیت) بر این دیدگاه وارد نیست؛ زیرا امکان معنایی مقدم بر وجود، عدم یا ماهیت است و می تواند نقش علت تحلیلی را برای نیازمندی آنها بازی کند.

کتابنامه

۱. آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸). جامع الاسرار و منبع الانوار. «نقد النقود فی معرفة الوجود». تحقیق هانری کربن. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. ابن سینا (۱۴۰۴ق). الشفاء «الهیات». قم: انتشارات کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۳. ایچی، میرسیدشریف (۱۳۲۵). شرح المواقف (ج ۵). قم: الشریف الرضی.
۴. باربور، ایان (۱۳۸۴). علم و دین. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی. چاپ چهارم. تهران: نشر دانشگاهی.
۵. پاکینگورن، جان (۱۳۸۸). نظریه کوانتوم. ترجمه ابوالفضل حقیری. تهران: بصیرت.
۶. سبزواری، المحقق (۱۳۶۰). التعليقات على الشواهد الربوبية. تصحيح و تعليق از سيد جلال الدين آشتیانی. چاپ دوم. مشهد: المركز الجامعي للنشر.
۷. سبزواری، المحقق (۱۳۷۹). شرح المنظومة (ج ۲). تصحيح و تعليق از آیت الله حسن زاده آملی. تهران: ناب.
۸. شیوپور، کاملان، حامد و محمدصادق (۱۳۹۰). صدر المتألهین و نظریه روح معنا در تفسیر مفردات متشابه قرآن. خردنامه صدرا، (۶۳)، ص ۸۳-۱۰۲.
۹. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳). المشاعر. به اهتمام هانری کربن. چاپ دوم. تهران: کتابخانه طهوری.
۱۰. _____ (۱۳۶۱). تفسیر القرآن الکریم (ج ۴). تصحیح محمد خواجوی. چاپ دوم. قم: بیدار.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة (ج ۲ و ۳)، چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸). نهاية الحکمة با تصحیح و تعليق غلامرضا فیاضی. چاپ سوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۱۳. _____ (بی تا). بداية الحکمة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۴. طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۵ق). تلخیص المحصل. چاپ دوم. بیروت: دارالاضواء.
۱۵. عبودیت، عبدالرسول، مصباح، مجتبی (۱۳۹۶). سلسله دروس مبانی اندیشه اسلامی (۲). «خداشناسی». قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.

۱۶. علوی‌نیا، سهراب (۱۳۸۵). فلسفه و کلام (۵۰). «اصل علیت و تعبیر کپنهاگی مکانیک کوانتومی». ص ۱۱۹-۱۲۸.
۱۷. فیاضی، غلام‌رضا (۱۳۸۷). هستی و چیستی در مکتب صدرایی. تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان‌شید. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۸. قیصری، داود (۱۳۷۵). شرح فصوص‌الحکم (القیصری). تحقیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.
۱۹. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه، «فیلسوفان انگلیسی؛ از هابز تا هیوم». ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم. تهران: علمی و فرهنگی و سروش.
۲۰. کریگ، ویلیام (۱۳۸۸). خداباوری و جهان‌شناخت فیزیکی. ترجمه ان شاءالله رحمتی اطلاعات حکمت و معرفت. ۱۲ (۴۸)، ص ۴۴-۴۷.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۱)، تحقیق علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۲. گروهی از نویسندگان، ویراستاران رابرت ج، ویلیام ر. اشتوگر، جرج و. کوینه (۱۳۸۴). «فیزیک، فلسفه و الهیات». ترجمه همایون همتی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (سازمان انتشارات).
۲۳. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق). بحارالانوار (ج ۹۷). به تحقیق جمعی از محققان. چاپ دوم. قم: دار احیاء التراث العربی.
۲۴. مشایخی، محمد مهدی (۱۳۹۵). «آغاز جهان در نگاه علم و دین»، اطلاعات حکمت و معرفت، (۱۲) ص ۲۰-۲۷.
۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). آموزش فلسفه (ج ۱ و ۲). چاپ هفتم. تهران: بین‌الملل.
۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). مجموعه آثار. تهران و قم: انتشارات صدرا.
۲۷. نبویان، سید محمد مهدی (۱۳۹۵-۱۳۹۶). جستارهایی در فلسفه اسلامی (مشمول بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی) (ج ۱ و ۲). قم: انتشارات حکمت اسلامی.
۲۸. یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۸۹). مبانی و اصول عرفان نظری. نگارش عطاء انزلی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.