

بررسی تطبیقی ملاک نیازمندی معلول به علت در فلسفه اسلامی و کتاب و سنت

محمد تقی یوسفی^۱

چکیده

نیازمندی معلول به علت روشن و بدیهی است. ولی اینکه در واقعیت و عالم ثبوت خارجی، چرا معلول به علت نیاز دارد و «ملاک و مناط نیاز معلول به علت» چیست، مسأله‌ای است که هم در فضای فلسفه اسلامی به آن پرداخته شده و هم رد پای آن را می‌توان در آیات و روایات پیدا کرد. در این نوشتار که با روش تحلیلی توصیفی ارائه می‌شود، ابتدا به بیان دیدگاه‌های فلاسفه اسلامی در مورد ملاک ثبوتی معلولیت یا همان مناط نیاز معلول به علت می‌پردازیم که برخی به امکان ذاتی، برخی به فقر ذاتی نوری و برخی به فقر وجودی یا امکان فقری باور دارند. در ادامه، با استخراج ملاک ثبوتی معلولیت در آیات و روایات، به تحلیل و مقایسه آنها می‌پردازیم. در این مقایسه، توافق یکی از دیدگاه‌های فلسفی، یعنی نظریه حکمت متعالیه درباره ملاک نیاز معلول به علت - که همان فقر وجودی یا امکان فقری است - کاملاً با مفاد کتاب و سنت اثبات می‌شود.

واژگان کلیدی: علیت، ملاک نیاز، امکان ذاتی، فقر نوری، امکان فقری.

مقدمه

اصل علیت یکی از مهم‌ترین اصول فلسفه اسلامی است که فلاسفه مسلمان در کتب خود به تفصیل مباحثی را بدان اختصاص داده‌اند. از جمله مسائل مهمی که در مباحث علیت مطرح شده، بحث از ملاک نیازمندی معلول به علت است. تعیین ملاک نیازمندی معلول به علت یکی از مباحث مورد نزاع میان متکلمان و فلاسفه اسلامی است. متکلمان با استناد به متون دینی، ملاک احتیاج به علت را حدوث زمانی می‌دانند. یعنی مخلوقات چون حادث زمانی هستند و سابقه نیستی دارند، به علت نیاز دارند. به نظر آنان، قانون علیت باید به این صورت بیان شود که «هر حادثی به علت نیاز دارد». در نتیجه ملاک استغنائی از علت، قدم زمانی خواهد بود. یعنی هر موجودی جز خدای تعالی حادث زمانی است و وجودش سابقه نیستی دارد (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۳۰۶).^۱

فلاسفه اسلامی به نظریه حدوث زمانی رضایت نداده و دیدگاه‌های دیگری ارائه کرده‌اند. حکمای مشاء "امکان ذاتی" را ملاک نیازمندی معلول به علت دانسته‌اند. این در حالی است که بازتاب مبانی حکمت اشراق نظریه "فقر ذاتی نوری" یا به اختصار "فقر نوری" است. ولی در حکمت متعالیه "فقر وجودی" یا "امکان فقری" ملاک نیازمندی معلول به علت دانسته شده است. در این نوشتار ابتدا به دیدگاه فلاسفه مسلمان در مورد ملاک نیازمندی معلول به علت پرداخته شده و سپس ملاک نیازمندی معلول به علت از آیات و روایات استنباط می‌شود و برداشت متکلمان مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

۱. علت و معلول

دو واژه علت و معلول که دو مفهوم متضایفند (خواه در معنای لغوی و خواه در معنای اصطلاحی)، با یکدیگر معنا می‌شوند. با این مقدمه ابتدا به معنای لغوی و سپس به معنای اصطلاحی می‌پردازیم:

۱-۱. علت و معلول در لغت

در کتاب لغت «علت» و «معلول» مجموعاً در چهار معنا به کار رفته‌اند (جمع «علت» با دو صیغه "علل" و "عَلَلات" و جمع الجمع آن با صیغه "أَعْلال" آمده و جمع «معلول» با واژه "معالیل" آمده است):

۱. مذهب أهل الحق من المشرعين: «أن كل موجود سوى الواجب بذاته؛ فوجوده بعد العدم، و كائن بعد ما لم يكن، و أن الله تعالى كان و لا كان، و أن ما أبدعه لم يكن معه. و وافقهم على ذلك جماعة من الحكماء المتقدمين، و الأساطين السبعة...» (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۳۰۶).

۱. «علت» به معنای مرض شاغل و بیماری همیشگی است و «معلول» کسی یا چیزی است که دارای بیماری همیشگی است.
۲. «علت» کاری است که وقت صاحبش را بگیرد و «معلول» به کسی گفته می‌شود که گرفتار چنین کاری می‌شود.
۳. «علت» غرض و انگیزه کار است و «معلول» کاری است که انگیزه فاعل به انجام آن تعلق گرفته است.
۴. «علت» به چیزی می‌گویند که وجود چیزی به آن بستگی داشته باشد و «معلول» کسی یا چیزی است که وجودش وابسته به دیگری است (ر.ک به: طریحی، ۱۴۰۸/ق/۱۳۶۷، ج ۵، ص ۴۲۹؛ فیومی، ۱۴۱۴/ق، ج ۲، ص ۴۲۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۰/ق/۱۹۹۰، ج ۱۱، ص ۴۶۸).

۲-۱. علت و معلول در اصطلاح

«علت» و «معلول» در اصطلاح با معنای چهارم لغوی همسو است و دست‌کم به سه معنای خاص، عام و اعم به کار رفته است:

۱. در معنای خاص، «علت» موجودی است که از وجودش وجود دیگری حاصل شود و با نبودش معدوم شود. به تعبیر دیگر، علت چیزی است که وجود دیگری با آن حتمی می‌شود و با نبود او، وجود دیگری محال است:

«فالعلة هي الموجود الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر و ينعدم بعدمه فهی مايجب بوجودها وجود و يمتنع بعدمها ذلك الوجود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷/ق، ص ۶۸؛ ر.ک به: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۷۷).

در این معنا، معلول نیز چیزی است که وجودش با وجود دیگری حتمی است و با نبود دیگری یا نبود جزئی از دیگری، وجود او محال است:

«والمعلول ما يجب وجوده بوجود شيء آخر و يمتنع ذلك الوجود بعدمه أو عدم شيء منه» (شیرازی، ۱۴۱۷، ص ۶۸).

۲. در معنای عام، «علت» موجودی است که وجود چیزی دیگری بر وجود آن توقف دارد (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۱۶۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۲۷) و «معلول» موجودی است که بر وجود دیگری توقف دارد. در این اصطلاح، وجود معلول با وجود علت ضروری نمی‌شود؛ هرچند بدون آن معلول محقق نخواهد شد. یعنی لازم هست، ولی کافی نیست. به بیان دیگر، علت به معنای چیزی است که شیء دیگر در وجود یا حقیقتش متوقف بر آن باشد و معلول چیزی است که

در وجود یا حقیقتش نیازمند به غیر است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۹۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷ق، ص ۶۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۶۰۳).

ابن‌سینا از علت و معلول با تعبیر ذات یاد کرده است که بیشتر با رابطه ماهوی بین علت و معلول سازگار است نه رابطه وجودی. درحالی‌که براساس فلسفه ابن‌سینا، قطعاً رابطه وجودی مورد نظر است. ولی به جهت عدم طرح مسأله اصالت وجود یا ماهیت، صدور چنین تعبیری در آثار حکما طبیعی است. وی می‌گوید: «علت» به معنای هر ذات بالفعلی است که وجود ذات بالفعل دیگر به وسیله آن باشد و «معلول» به معنای هر ذاتی است که وجود بالفعل آن از وجود غیر باشد؛ به طوری که وجود آن غیر از وجود این معلول نباشد (ابن‌سینا، ۱۹۸۹م، ص ۲۶۰-۲۶۱).

۳. در معنای اعم، علت موجودی است که بدون تحقق او، دیگری تحقق نمی‌یابد؛ خواه توقف و وابستگی وجودی داشته باشند که به آن علت حقیقی می‌گویند و خواه در ایجاد زمینه برای تحقق معلول نقش داشته باشد که به آن علت معد، اعدادی و مجازی می‌گویند. چنین تعریفی که شامل علت حقیقی و مجازی می‌شود، از آثار فلسفی برداشت می‌شود (به‌عنوان نمونه، ر. ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۶۴، ۲۲۲ و ۲۴۲؛ طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۶۱۲-۶۱۳).

۲. نیازمندی معلول به علت

اصل علیت را می‌توان به صورت گزاره‌ای تحلیلی - که بدیهی است - بیان کرد که عبارت است از: «هر معلولی علتی دارد» (ر. ک به: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۹). از این رو ملاصدرا امکان هر بحث و گفت‌وگویی را مبتنی بر پذیرش علیت دانسته است:

«اذا ثبت مسألة العلة و المعلول صح البحث و ان ارتفعت ارتفع مجال البحث»

(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۶۳).

اصل علیت استدلال‌پذیر نیست؛ زیرا در هر استدلالی بین مقدمات و نتیجه باید رابطه علی و ضروری باشد. بنابراین اقامه هر استدلالی مبتنی بر پذیرش اصل علیت است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۳۶-۳۳۷).

هر چند اصل قانون علیت بدیهی است، حتی تحقق آن در خارج هم به نظر برخی از حکما بدیهی است (در گفتار حکمایی چون ملاصدرا، علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی به آن اشاره شد). ولی گاهی تحقق آن در خارج نظری تلقی می‌شود. از این رو بر آن برهان اقامه می‌شود. ابن‌سینا بر ثبوت خارجی قانون علیت این‌گونه استدلال می‌کند: شیء موجود چون دارای امکان ماهوی است، نسبتش به وجود و عدم مساوی می‌باشد و اگر ماهیت موجود بدون استعانت از امر خارجی موجود شود، باید درحالی‌که تساوی نسبت به وجود و عدم دارد، فاقد تساوی نسبت باشد و این به

معنای اجتماع نقیضین است و محال می‌باشد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۰۴). علامه طباطبایی نیز در کتاب نه‌ایة الحکمة برای اثبات اصل علیت دلیلی مشابه دلیل ابن سینا اقامه نموده است (ر.ک به: طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۶۰۱-۶۰۲). ولی در کتاب "اصول فلسفه رئالیسم" روش دیگری را برمی‌گزیند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۱).

۳. ملاک‌های نیاز معلول به علت در فلسفه اسلامی

همچنان‌که در ابتدای این مقاله اشاره کردیم، در فلسفه مشاء، اشراق و حکمت متعالیه ملاک‌های متفاوتی در مورد معلولیت ارائه شده است که در ادامه بدان می‌پردازیم.

۳-۱. دیدگاه اول: امکان ذاتی ملاک نیازمندی معلول به علت

امکان ذاتی به‌عنوان ملاک نیاز، دیدگاهی است که می‌توان آن را به عموم حکمایی که توجهی به اصالت وجود نداشته‌اند نسبت داد (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۰۱). به‌عنوان نمونه، می‌توان در آثار فارابی (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۵۲)^۱، ابن سینا (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۰۳-۱۰۴) و میرداماد (میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۲۲۸)^۲ امکان ذاتی را به‌عنوان ملاک نیاز معلول به علت مشاهده کرد.

حکما در اثبات نظریه امکان ذاتی استدلال‌هایی ذکر کردند که در حقیقت نفی نظریه حدوث زمانی است. ولی چون مسأله را دو وجهی فرض می‌کردند، با نفی حدوث زمانی امکان ذاتی را اثبات می‌کردند. به‌عنوان نمونه، به برخی از ادله اشاره می‌کنیم:

۱. فقدان وجه نیاز در تحلیل حدوث زمانی (دلیل اول)

از نظر مشائین نمی‌توان ملاک نیازمندی شیء به علت را حدوث آن دانست؛ زیرا حدوث زمانی، وصفی است که از ملاحظه ترتب هستی ماهیت بر نیستی آن انتزاع می‌شود. یعنی وقتی ملاحظه می‌کنیم که مثلاً «الف» در یک مقطع زمانی نبود و سپس به وجود آمد، بدین لحاظ که هستی‌اش مسبوق به نیستی است، آن را «حادث زمانی» می‌نامیم. از طرف دیگر، ماهیت به اعتبار عدمش و تا وقتی که معدوم است بالضرورة معدوم می‌باشد و آن‌گاه که به‌وجود آمد و متلبس به هستی شد، بالضرورة موجود می‌باشد. به بیان دیگر، ماهیت از آن جهت که هر یک از وجود و یا عدم برایش در

۱. «الماهیة المعلولة لا یمتنع فی ذاتها وجودها و الآ لم توجد؛ و لا یجب وجودها بذاتها و الآ لم تکن معلولة؛ فهی فی حد ذاتها ممکنة الوجود و تجب بشرط مبدئها و تمتنع بشرط لا مبدئها؛ فهی فی حد ذاتها هالکة و من الجهة المنسوبة الی مبدئها واجبة ضرورة».

۲. میرداماد نیز پس از رد دیدگاه متکلمین می‌نویسد: «فاذن، قد اتضح ان الامکان اعتبار یسبق الحاجة المتقدمة علی الجعل السابق علی فعلیة التقرّر و الوجود، و الحدوث وصف یلحق الفعلیة المتأخرة عن الحاجة لا بمرتبة واحدة، فانسلبت علیة الحاجة مطلقاً عن الحدوث و تعینت للامکان».

متن واقع تعین یافته، ضروری الوجود و یا ضروری العدم می باشد. پس «الف» در آن مقطع زمانی که معدوم بوده، بالضروره معدوم است و در مقطع زمانی بعد که به وجود آمد، بالضروره موجود می باشد. از سوی دیگر، ضرورت ملاک استغنائی از علت است. یعنی ماهیت از آن جهت که وجود و یا عدم برایش ضرورت یافته، علت نمی خواهد. اساساً علت برای آن است که به شیء ضرورت بدهد. نتیجه اینکه حدوث وصفی است که از ترتب وجود شیء بر عدم آن انتزاع می شود؛ یعنی از ترتب ضرورت وجود بر ضرورت عدم. حال چون ضرورت ملاک استغنائی از علت است، نمی توان حدوث را ملاک نیازمندی به علت دانست (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۰۳-۱۰۴؛ همچنین ر.ک به: طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۳۸-۲۳۹).

بنابراین وجوب و ضرورت تنها وقتی برطرف می شود که ماهیت جدا از وجود و عدمش اعتبار شود؛ زیرا در این صورت است که نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم. پس عقل تا ماهیت را با امکانش مد نظر قرار ندهد، آن را نیازمند به علت نمی بیند و این نشان می دهد که مناط و ملاک نیازمندی به علت امکان ذاتی و لا اقتضاء بودن ماهیت است.

۲. تقدم چند مرتبه ای ملاک نیاز بر خویش (دلیل دوم)

حکما می گویند: «الشیء قرر فامکن فاحتاج و اوجب فوجب فاوجد فوجد فحدث» (ر.ک به: شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۱۷)^۱. بر این اساس، حدوث زمانی ماهیت متوقف است بر وجود ماهیت، ایجاد علت، وجوب ماهیت، ایجاب علت، حاجت ماهیت، امکان ماهیت و تقرر ماهوی آن ماهیت.

اگر حدوث زمانی در نیازمندی ماهیت به علت نقش داشته باشد، ماهیت باید پیش از آنکه حادث شود حادث باشد؛ زیرا از طرفی بنا بر فرض، نیازمندی ماهیت به علت متوقف بر حدوث ماهیت است. در نتیجه حدوث، مقدم بر نیازمندی ماهیت می باشد و از طرف دیگر، چنان که از تحلیل فوق به دست آمد، نیازمندی ماهیت چهار مرتبه بر حدوث ماهیت مقدم می باشد. در نتیجه، حدوث پنج مرتبه بر خودش تقدم می یابد. اما اگر امکان ذاتی ملاک احتیاج به علت باشد، اشکال دور لازم نمی آید؛ زیرا حدوث صفتی است که ماهیت پس از وجود پیدا کردن بدان متصف می شود. اما ماهیت بدون در نظر گرفتن وجود قابل اتصاف به امکان ذاتی است (میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۲۲۸؛ ر.ک به: طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۳۹-۲۴۰).

در پاسخ به این سؤال که آیا چنین دیدگاهی را می توان از کتاب و سنت جست و جو کرد یا خیر،

۱. این عبارت گاهی با قرار گرفتن ماهیت به جای شیء، این گونه بیان می شود: «الماهية أمكنت فاحتاجت فأوجبت فوجبت فأوجدت فوجدت».

می‌توان گفت: امکان ذاتی تنها با تحلیل عقل با نگاه به ماهیت معلول - که ماهیتی امکانی است - به دست می‌آید و به عنوان ملاک معلولیت در آیات و روایات نمی‌توان ردپایی از آن پیدا کرد.

۲-۳. دیدگاه دوم: فقر ذاتی انوار

نظام فلسفی سهرودی براساس نور و ظلمت است. توضیح اینکه: سهرودی تقسیماتی از موجود ارائه می‌دهد که در ضمن عنوان نور و ظلمت، جوهر و عرض از آنها بحث می‌کند. (سهرودی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۰۷). به لحاظ این دو تقسیم، اقسام ذیل حاصل می‌شوند:

۱. نور جوهری که به آن نور محض و مجرد می‌گویند. مثال‌های این نور تمامی انوار جوهری‌اند؛ مثل نورالانوار یا نورالنور، انوار قاهره طولی و عرضی، مفارقات، نفوس فلکی (انوار مدبره فلکی)، نفوس انسانی (به آنها انوار اسپهبدیه می‌گویند).

۲. نور عرضی که دو گونه است:

الف) نور عرضی مجرد (نور سانح)؛ اشراق دریافتی از انوار عالی که توسط انوار سافل دریافت می‌شود.

ب) نور عرضی مادی؛ مانند نور آفتاب و آتش و شمع.

۳. ظلمت جوهری (جوهر غاسق و برزخ)؛ مانند تمامی اجرام و انواع جسمانی.

۴. ظلمت عرضی (هیأت ظلمانی)؛ مانند اعراض جسمانی (سهرودی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۰۷).^۱

سهرودی از سوی دیگر موجود را به غنی و فقیر تقسیم می‌کند (همان، ج ۱، ص ۴۲۸). موجود غنی موجودی است که در ذات و کمالاتش به غیر نیاز ندارد که مصداقش فقط نورالانوار است؛ به خلاف موجود فقیر که در ذات یا کمالاتش به غیر نیاز دارد؛ خواه نور باشد و خواه ظلمت. یعنی همه انوار به جز نورالانوار و همه ظلمت‌ها مصداق فقیرند و وجه نیازشان همین "فقر نوری" است؛ خواه بهره‌ای از نور داشته باشند (ولی در نوریت ضعیف باشند) و خواه اصلاً نوری نداشته باشند (همان، ج ۱، ص ۴۲۸ و ۵۵؛ همان، ج ۲، ص ۱۰۷؛ همان، ج ۴، ص ۷۵).^۲ بر این اساس، ملاک

۱. «الشیء ینقسم الی نور و ضوء فی حقیقة نفسه و الی ما لیس بنور و ضوء فی حقیقة نفسه... و النور ینقسم الی ما هو هیئة لغيره و هو النور العارض، و الی نور لیس هو هیئة لغيره و هو النور المجرد و النور المحض. و ما لیس بنور فی حقیقة نفسه ینقسم الی ما هو مستغن عن المحل و هو الجوهر الغاسق و الی ما هو هیئة لغيره و هی الهیئة الظلمانیة و البرزخ هو».

۲. «و ممّا قسم الیه الوجود أنّ الموجود اما ان یکون غنیاً او فقیراً. و الغنی المطلق ما لا ینتجح الیه غیره فی ذاته و لا کمال لذاته کیف کان، و أنّ الفقیر هو الذی یتوقف منه علی غیره اما ذاته و اما کمال لذاته».

- «الغنی المطلق هو الذی لا یتعلّق بغيره ذاته و لا حال لذاته هی کمال له و الفقیر ما یتوقف منه علی غیره ما ذکرنا».

نیاز معلول به علت از نگاه شیخ اشراقی "فقر ذاتی نوری" یا به اختصار "فقر نوری" است. تعبیر فقر ذاتی از آن جهت است که شیخ اشراقی هم ماهیت را اصیل می‌داند و هم به تشکیک در ماهیت باور دارد. بر این اساس، غیر از نورالانوار همه موجودات (خواه از سنخ نور باشند و خواه از سنخ ظلمت) به لحاظ ضعف مرتبه نوری در ذات و ماهیت اصیل خویش محتاج نورالانوارند. پس می‌توان ملاک نیاز آنها را "فقر ذاتی نوری" دانست.

هر چند "نور و ظلمت" در قرآن کریم و روایت اسلامی جایگاه خاصی دارد. ولی فقر نوری به عنوان ملاک معلولیت و به تعبیر دیگر، ملاک نیاز معلول به [علت] در کتاب و سنت مطرح نشده است.

۳-۳. دیدگاه سوم: امکان فقری (فقر وجودی)

در حکمت متعالیه ملاک دیگری مطرح شده که تحت عنوان فقر ذاتی، فقر وجودی و یا امکان فقری از آن یاد می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۷۴). ملاصدرا ابتدا ملاک‌های حدوث زمانی و امکان ذاتی را مورد اشکال قرار می‌دهد؛ مثلاً در تحلیل و نقد حدوث زمانی بر این نکته تکیه می‌کند که حدوث کیفیت متأخر از وجود است و نمی‌تواند ملاک نیازمندی باشد؛ زیرا تقدم شیء بر خودش لازم می‌آید (ر.ک به: همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۰۶-۲۰۷). در نقد دیدگاه امکانی به دو نقد اشاره می‌کند:

- نقد اول بر دیدگاه امکان ذاتی اینکه امکان ذاتی از لوازم ماهیت است و بنا بر اصالت وجود، ماهیت متأخر از وجود است؛ چراکه اگر وجود نباشد، ماهیت تحقق ندارد. پس امکان معلول چند مرتبه متأخر از وجود آن است و نمی‌تواند ملاک احتیاج و معلولیت وجود معلول باشد. این سخن حکما که می‌فرماید «الماهیة تقررت فامكنت فاحتاجت فوجدت»، در جای خود صحیح است و آن مربوط به جایی است که با تعمل عقلی وجود را نادیده می‌گیریم. اما این ملاک ذهنی است، نه خارجی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۵۳).
- نقد دیگر اینکه "امکان" امری سلبی و اعتباری و از لوازم عقلی ماهیت بوده و عبارت است

► - «الغنی هو ما لا یتوقف ذاته و لا کمال له علی غیره؛ و الفقیر ما یتوقف منه علی غیره ذاته او کمال له».

- «الحق الاول لا یجب علیه شیء الزاما عن غیره، و لکن یجب به الاشیاء. و هو الغنی المطلق و الجواد المطلق. و «الغنی المطلق» هو الذی لا یتوقف ذاته و لا کمال لذاته علی غیره. و «الفقیر» هو الذی یتوقف منه اما ذاته او صفة کمال له. و لما علمت ان الممكنات کلها مفتقرة الی واجب الوجود، فلا غنی علی الاطلاق الا واجب الوجود».

از عدم اقتضای ضرورت وجود و ضرورت عدم. چنین امر اعتباری نمی‌تواند موجب نیازمندی به علت شود. ماهیت نیز به جهت اینکه بالعرض موجود است، متعلق جعل جاعل و مناط نیازمندی به علت نمی‌تواند باشد (همو، ۱۴۱۷ق، ص ۳۶).

از نظر ملاصدرا وجود معلول عین فقر و نیازمندی است و ملاک نیازمندی معلول به علت هم همین فقر وجودی است: «أن سبب الحاجة إلى العلة ليس هو الإمكان بل كون الشيء نفسه متعلق الوجود بغيره» (همو، ج ۱، ص ۷۴). وی بر دیدگاه خود برهان اقامه می‌کند که به دو برهان اشاره می‌کنیم:

برهان اول: تعلق جعل به وجود معلول

براساس اصالت وجود، معلول به جعل واحد از علت صادر می‌شود. بنابراین وجود معلول به‌تمامه مجعول و نیازمند به جاعل است و معلول عین فقر و حاجت به علت است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۶).

برهان دوم: نیازمندی ذاتی معلول

ملاصدرا در تبیین این استدلال چنین می‌گوید: «اگر ممکن الوجود وجودش عین فقر و نیازمندی به علت نباشد، یعنی نیازمندی و انتساب معلول به علت زائد بر ذات آن است. پس معلول در ذاتش مستقل خواهد بود و این خلاف ممکن الوجود بودن است؛ زیرا استقلال در ذات ملاک واجب الوجود بودن است (همان، ج ۱، ص ۳۳۰).

همه این دیدگاه‌ها در برابر دیدگاه مشهور متکلمان است که حدوث زمانی را ملاک نیاز دانسته‌اند که نقد آن در تبیین دیدگاه‌های حکما گذشت؛ زیرا حکمای مسلمان با وجود اختلافشان در بیان ملاک نیاز، در نفی دیدگاه مشهور کلامی حدوث زمانی اتفاق نظر دارند.

۴. ملاک‌های نیازمندی معلول به علت در کتاب و سنت

پیش از استنباط ملاک نیازمندی معلول به علت از متون شریعت، تذکر این مطلب شایان توجه است که در قرآن کریم آیات متعددی بر اصل علیت دلالت دارد. به‌عنوان نمونه، دسته‌ای از آیات خداوند را خالق، آفریننده و به تعبیر دیگر، علت فاعلی و هستی‌بخش همه موجودات می‌دانند که این خود به معنای پذیرش ضرورت وجود علت برای معلول و در نتیجه پذیرش قانون علیت است. قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

«اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا» (سجده ۳۲، ۴)؛

خداوند کسی است که آسمان‌ها و زمین و آنچه میان این دو است را آفرید.

در آیه دیگر نیز می‌فرماید:

«ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ» (انعام (۶)، ۱۰۲)؛

این است خدای یکتا که پروردگار شماست. خدایی جز او نیست؛ آفریننده هر چیزی. پس او را بپرستید.

همچنین می‌فرماید:

«ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (غافر (۴۰)، ۶۲)؛

این است خدای یکتا، پروردگار شما و آفریدگار هر چیزی. خدایی جز او نیست.

به نظر می‌رسد آیات قرآن دلالت بر این دارند که اصل علیت و اینکه موجودات عالم دارای خالق و علتی هستند، برای مردم و دست‌کم مخاطبین قرآن کریم واضح و بدیهی بوده است. قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

«وَلَيْتَن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (زمر (۳۹)، ۳۸)؛

و اگر از آنها بپرسی چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده، حتماً می‌گویند: «خدا».

در این آیات خطاب از مؤمنین به رسول خدا ﷺ برگشته، ولی در معنا خطابی است عام که همه انسان‌ها را شامل می‌شود؛ هر چند از نظر لفظ، رسول خدا ﷺ مخاطب است. برای اینکه حجت‌هایی که در آن ذکر شده، شامل همه انسان‌هاست. بنابراین این آیه دلالت بر آن دارد که همه انسان‌ها بر خالق داشتن آسمان و زمین اذعان دارند.

در روایات نیز به اصل علیت و اینکه موجودات دارای علت و اسبابی هستند اشاره شده است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «أَبَى اللَّهُ أَنْ يُجْرَى الْأَشْيَاءُ إِلَّا بِأَسْبَابٍ فَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۸۳)؛ خدا از آن ابا دارد که چیزها را جز به اسباب آنها جاری گرداند. بنابراین برای هر چیز سببی قرار داد.

در روایت دیگری امیرالمؤمنین علیه السلام خداوند را خالق و صانع همه اشیاء دانسته است: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ الْمُحْدِثُ لِكُلِّ مُحْدَثٍ الصَّانِعُ لِكُلِّ مَصْنُوعٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۰، ص ۹۱).

در روایتی امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّهُ جَلَّ ثَنَاؤُهُ عَلَهُ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَيْسَ شَيْءٌ بِعِلَّةٍ لَهُ» (توحید مفضل، ص ۱۸۰)؛ حقیقتاً او (خدا جلّ ثناؤه) علت هر چیزی است و هیچ چیزی علت او نیست.

بر این اساس، علت درباره خدا و معلول درباره آفریدگان در کلام اهل بیت عصمت و طهارت[□] به‌کار رفته است و این در صورتی معقول است که اصل علیت مفروض باشد.

با توجه به این مقدمه می‌گوییم: مشهور متکلمان از ظاهر آیات و روایات استنباط می‌کنند که حدوث زمانی ملاک ثبوتی معلولیت و به تعبیر دیگر، ملاک نیاز معلول به علت است. درحالی‌که

آنان با غفلت از مفاد برخی از آیات و روایات به چنین نظریه‌ای رسیدند که در ادامه به تبیین آنها می‌پردازیم.

۵. قیام وجودی (فقر وجودی)

در کتاب شریف نهج البلاغه از امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام نقل شده که در آن تعریفی از معلول ارائه می‌شود؛ تعریفی که به خوبی می‌توان از آن ملاک نیاز معلول به علت را به دست آورد.

«كُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُولٍ»؛ هر آنچه قائم به غیر خود باشد، معلول است.

در این فراز هر قائم و ایستای به غیری معلول دانسته می‌شود؛ چون معلول آن است که وجودش از دیگری بوده و قائم به او است پس در اصل وجودش بی‌نیاز نیست، بلکه نیازمند به دیگری و قائم به او است. بر این اساس، می‌توان ملاک معلولیت را "انکای وجودی" به دیگری دانست.

ابن ابی الحدید در توضیح این فراز چنین گفته است:

«هر چیزی که قوام به غیر داشته باشد معلول است؛ مانند اعراض که نیازمند محل و موضوع هستند؛ زیرا ذاتاً قوام نمی‌یابند، مگر به موضوع. بر این اساس، به لحاظ احتیاج به غیر ممکن‌الوجودند و نیازمند به مؤثر (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ق، ج ۱۳، ص ۷۱).^۱»

تفسیر ابن ابی الحدید که قیام در دیگری را به معنای قوام به غیر گرفته، کاملاً درست است. ولی مثال او به عرض، دقیق نیست؛ زیرا هر چند اعراض بدون وجود جوهر موجود نیستند، ولی "وجود لغیره" دارند نه "فی غیره".

در حالی تعبیر روایت قیام در دیگری است که با وجود وابسته و فی غیره تناسب دارد؛ به گونه‌ای که این قیام در حقیقت قیام وجودی است؛ زیرا به تناسب حکم و موضوع که فرمود "قَائِمٌ فِي سِوَاهُ" نشان می‌دهد که این غیری که با تعبیر "سواه" در عبارت "فِي سِوَاهُ" آمده، همان علت وجوددهنده به این معلول است؛ زیرا اگر قرار بود معلول فرد سومی باشد، با جوهر و موضوعی که این عرض قائم به آن است در نیاز به علت دیگر مشترک می‌شدند؛ زیرا تنها خداست که به هیچ علتی نیاز ندارد. پس روایت ناظر به عرض نیست؛ زیرا نه تنها عرضی که در موضوع است نیاز به علت دارد، بلکه خود آن موضوع هم نیاز به علت دارد. به تعبیر دیگر، عرض بودن ملاک نیاز وجودی به غیر نیست، و الا باید جوهرها و موضوعها از دایره معلول بودن خارج شوند. درحالی که به قرینه روایت «وَكُلُّ شَيْءٍ قَائِمٌ بِهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۹)، همه ماسوای خدا قیام وجودی به خدا دارند و معلول او

۱. «و كل قائم في سواه معلول أي و كل شيء يتقوم بغیره فهو معلول و هذا حق لا محالة كالأعراض لأنها لو كانت واجبة لاستغنت في تقومها عن سواها لكنها مفتقرة إلى المحل الذي يتقوم به ذاتها فإذا هي معلولة لأن كل مفتقر إلى الغير فهو ممكن فلا بد له من مؤثر».

هستند؛ خواه جوهر باشند و خواه عرض. بر این اساس، جوهر علت موجد و هستی‌بخش آنان نیست تا معلول او باشند. معلول آن است که به لحاظ وجودی قائم به غیر است و وجودش را هر لحظه از او می‌گیرد؛ جوهر باشد یا عرض، موضوع باشد یا صفت. البته این فراز در کتاب تحف‌العقول به جای واژه "قائم" از واژه "موجود" استفاده شده و چنین آمده است:

«و کُلُّ موجودٍ فی سِوَاهُ مَعْلُولٍ» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص ۶۲)؛ و هر چیزی که در غیر خودش وجود دارد، معلول است.

تعبیر موجود فی غیره نیز نشان از آن دارد که ملاک معلولیت و نیازمندی، تقوم وجودی به دیگری است؛ به گونه‌ای که وجود معلول در علت خویش است. اگر در دفاع از برداشت ابن ابی الحدید کسی بگوید روایت تنها به معلول بودن عرض اشاره دارد و معنایش آن است که هر عرضی که قائم به وجود جوهر و موضوع است در حقیقت معلول او است، در پاسخ گوئیم: اولاً شواهد کافی برای ترجیح چنین برداشتی وجود ندارد. بلکه با توجه به روایات دیگری مانند «کل شیء معلول له»، خلاف این معنا فهمیده می‌شود.

ثانیاً اگر هم چنین برداشتی درست باشد، نه با قانون علیت تنافی دارد و نه با ملاک نیاز معلول به علت؛ چون عرض وجودی مستقل ندارد، بلکه "وجود لغیره" او یا حالّ در موضوع است (البته اگر آن را محمول بالضمیمه بدانیم) و یا وجود فی الموضوع یا "فی غیره" است. در صورتی که آن را شأنی از شئون موضوع و محمول من ضمیمه یا خارج محمول بدانیم. در هر صورت قیام در دیگری وجه نیاز است که با توسعه آن به همه موجوداتی که وجودشان از خودشان نیست و قیام به دیگری دارند، فقر و اتکای وجودی آنها ملاک نیاز خواهد بود.

اگر کسی بگوید منظور "سواه" در عبارت «کل قائم فی سواه» ظرف مکان یا زمان است و معنایش این است که موجود زمان‌دار و مکان‌دار معلول است و موجودی که زمانی و مکانی نباشد معلول نیست، در پاسخ گوئیم:

اولاً زمان‌مندی و مکان‌مندی از نشانه‌ها و ملاک‌های اثباتی و از نشانه‌های معلولند.

ثانیاً ملاک جامعی برای معلولیت نیستند و شامل معلول‌های مجرد نمی‌شوند؛ زیرا در این صورت هر موجود بی مکان و بی زمانی باید از دایره معلولیت خارج شود. یعنی هر مجردی باید غیر معلول باشد. در حالی که این گونه نیست. هر چند متکلمان تنها خدا را مجرد می‌دانند و این اشکال بر مبنای آنان وارد نیست، ولی اصل مبنا مورد اشکال است. به دلیل اینکه ادله تامی بر وجود مجردات دیگری غیر از واجب تعالی در آثار فلسفی و کلامی اقامه شده است (به عنوان نمونه، ر. ک به: حلی، ۱۴۰۷، ص ۱۷۶-۱۸۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، م، ۸، ص ۲۶۰-۳۱۲).

در آیات قرآن کریم نیز بر فقر و نیازمندی انسان‌ها و بی‌نیازی خدا تصریح شده است؛ آنجا که می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر (۳۵)، ۱۵)؛

ای مردم! شما همگی در پیشگاه خداوند فقیرید و فقط او بی‌نیاز و ستوده است.

هرچند خطاب آیه به مردم است، ولی نیازمندی انسان‌ها موضوعیت ندارد؛ زیرا ملاک نیاز، انسان بودن نیست و هر موجود مخلوقی، خواه انسان باشد و خواه نباشد، در وجودش فقیر و محتاج به خداست و شاید انسان به‌عنوان فرد بارز مطرح شده باشد. یعنی چون انسان خود را مستقل می‌بیند و فریاد "انا ربکم الاعلايش" گوش فلک را کر می‌کند، به او خطاب می‌شود که نیازمند خدایی و ادعای خدایی نکن؛ زیرا انسان همین که احساس بی‌نیازی کند، سرکشی می‌کند: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِكَيِّطٍ أَنْ رَأَى اسْتَعْنَى» (علق (۹۶)، ۶ و ۷).

دیگر اینکه هرچند نوع فقر در آیه مشخص نیست و ممکن است ادعای فقر مالی شود، ولی واقعیت آن است که اطلاق فقر، فقر وجودی را هم در بر می‌گیرد و بلکه بارزترین و مهم‌ترین فرد فقر است؛ زیرا در سایه فقر وجودی همه فقرها معنا پیدا می‌کند؛ به‌گونه‌ای که اگر فقر وجودی واقعیت داشته باشد، سایر فقرها هم به تبع آن خواهد آمد (ر.ک به: فیض کاشانی^۱، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۲۳۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۳۴).

قرآن کریم در آیه شریفه دیگری نیز به فقیر بودن انسان‌ها و غنی بودن خداوند اشاره می‌کند و می‌فرماید:

«وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلْ عَنِ نَفْسِهِ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ» (محمد (۴۷)، ۳۸)؛

و هر کس بخل ورزد، نسبت به خود بخل کرده است و خداوند بی‌نیاز است و شما همه نیازمندید.

در این آیه شریفه اگرچه ابتدا سخن از بخل به میان آمده است و ممکن است چنین تصور شود که مراد از فقر و استغنا موارد مالی است، اما جمله «وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ» دارای اطلاق است و قرآن کریم به‌دنبال بیان یک حکم کلی است که مسائل مالی و غیر مالی و همه انحاء فقر و نیازمندی انسان به خداوند را شامل می‌شود. علامه طباطبایی در ذیل این آیه شریفه می‌نویسد: «جمله "وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ" قصر قلب است و معنایش این است که "اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ دُونَكُمْ" بی‌نیاز واقعی تنها خداست نه شما، و "انتم الفقراء دون الله" (و نیازمند تنها شما نیستید نه خدا)» (طباطبایی، ج ۱۸،

۱. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ فِي أَنْفُسِكُمْ وَأَحْوَالِكُمْ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ الْمُسْتَعْنَى عَلَى الْإِطْلَاقِ الْمَنْعَمِ عَلَى سَائِرِ الْمَوْجُودَاتِ حَتَّى اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْحَمْدُ» (کاشانی، ج ۴، ص ۲۳۵).

ص ۲۵۰). اگر خدا بی نیاز مطلق است، به قرینه مقابله در برابر او هر چه باشد نیازمند مطلق است. در روایات اسلامی نیز به غنی بودن خداوند و فقیر بودن مخلوقات اشاره شده است. امام علی علیه السلام در نهج البلاغه می فرماید:

«... غَنَى كُلِّ فَقِيرٍ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۹)؛ بی نیازکننده هر فقیری تو هستی.

همچنین در دعای عرفه می خوانیم:

«لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ غَنَى كُلِّ فَقِيرٍ» (مفاتیح الجنان: دعای عرفه)؛

هیچ مانع و قدرتی نیست، مگر به خدایی که بی نیازکننده هر فقیری است.

اکنون می توان آیات و روایات فوق را ناظر به ملاک نیاز مخلوقات به خالق دانست و آن هم قیام وجودی، و به تعبیر دیگر فقر وجودی است که هم در انسان وجود دارد و هم در سایر مخلوقات. با این حساب، از روایات و آیات مذکور می توان قیاسی منطقی را ترتیب داد. به این صورت که:

۱. هر چیزی که قائم به غیر باشد، معلول است که مهم ترین قیام به غیر، قیام وجودی است (مقدمه اول).

۲. همه اشیاء قائم به خداوند هستند. یعنی همه قیام وجودی به خداوند دارند (مقدمه دوم).

۳. همه اشیاء معلول خداوند هستند؛ چون قیام وجودی به خدا دارند (نتیجه).

پس ملاک نیاز به معلول، همین قیام وجودی است که گاهی از آن به فقر وجودی یا امکان فقری تعبیر می شود.

۱-۵. بررسی نظریه کلامی حدوث زمانی

یکی دیگر از ملاک های ثبوتی معلولیت که در روایات بدان اشاره شده، ملاک حدوث زمانی است و ظاهرش آن است که حدوث زمانی ملاک ثبوتی نیاز معلول به علت است. ابتدا به بیان روایات می پردازیم و سپس به تحلیل آنها خواهیم پرداخت.

امام باقر علیه السلام در پاسخ به این سؤال سلیمان بن مهران که گفت آیا درست است که بگوییم خداوند در مکان قرار دارد، فرمودند: «سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَنْ ذَلِكَ إِنَّهُ لَوْ كَانَ فِي مَكَانٍ لَكَانَ مُحَدَّثًا لِأَنَّ الْكَائِنَ فِي مَكَانٍ مُحْتَاجٌ إِلَى الْمَكَانِ وَالْإِحْتِيَاجُ مِنْ صِفَاتِ الْمُحَدَّثِ لَا مِنْ صِفَاتِ الْقَدِيمِ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۷۸؛ مجلسی، ج ۳، ۱۴۰۳ق، ص ۳۲۷)؛ خداوند متعالی پاک و منزّه از این سخن است. اگر خداوند در مکان باشد، پس او حادث است؛ زیرا هر آنچه که در مکانی باشد نیازمند به مکان خواهد بود و نیازمندی از صفات موجودات حادث است نه از صفات موجود قدیم (خدا).

در برداشت از این روایت ممکن است این‌گونه گفته شود که امام علیه السلام احتیاج را از ویژگی‌های موجودات حادث دانسته است و ملاک نیازمندی را بر روی حدوث برده است. گویا امام علیه السلام موجودات را به حادث و قدیم تقسیم کرده است و احتیاج و نیازمندی را مختص به موجود حادث دانسته و قدیم را بی‌نیاز خوانده است. بنابراین طبق این روایت، همه معلولات در دسته حادث قرار می‌گیرند و ملاک معلولیت حدوث می‌شود.

بررسی و نقد

در نقد این برداشت می‌توان گفت که هر چند در روایت احتیاج را از صفات موجودات حادث دانسته است و نه قدیم، ولی اولاً روایت درباره نیاز به مکان است که چون مکان حادث است، پس موجود قدیم نمی‌تواند محتاج امری باشد که حادث است. ثانیاً بر فرض که مراد از احتیاج، مطلق احتیاج و حتی احتیاج وجودی باشد. اما دلیل قاطعی که بتوان ظهور روایت را بر معنای ملاک ثبوتی حمل کرد وجود ندارد. بلکه احتمال دارد مراد امام، ملاک اثباتی باشد. یعنی یکی از نشانه‌های معلولیت آن است که حادث زمانی باشد. با این ملاک دسته وسیعی از موجودات که حادث زمانی هستند، قطعاً معلول هستند. ولی به معنای آن نیست که اگر موجودی قدیم بود، حتماً بی‌نیاز است. به بیان دیگر، موجود بی‌نیاز را می‌توان در موجود قدیم یافت و حدوث با بی‌نیازی قابل جمع نیست. ولی قدمت می‌تواند عامل بی‌نیازی باشد، نه اینکه هر قدیمی چنین باشد. بلکه قدیم ذاتی که در وجودش وابسته به دیگری نیست بی‌نیاز از علت است، پس این احتمال منتفی نیست و با وجود چنین احتمالی، برداشت حدوث زمانی از آیه را می‌توان به چالش کشید؛ به‌ویژه اینکه در روایات معلولیت، به قیام به غیر تعریف شده است. یعنی قیام به غیر اساس معلولیت و نیاز به علت است، نه حدوث زمانی.

در روایت دیگری، امام موسی کاظم علیه السلام در پاسخ به درخواست یکی از یاران خود در مورد مسأله توحید، خداوند تبارک و تعالی را این‌چنین توصیف فرموده است: «وَهُوَ الْأَوَّلُ الَّذِي لَا شَيْءَ قَبْلَهُ - وَالْآخِرُ الَّذِي لَا شَيْءَ بَعْدَهُ وَهُوَ الْقَدِيمُ وَمَا سِوَاهُ مَخْلُوقٌ مُّحَدَّثٌ» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۷۶؛ نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۵). او اولی است که شیئی قبل از او نیست و آخری است که شیئی بعد از او نیست و تنها او قدیم است و آنچه غیر اوست، مخلوق و حادث شده است.

در این روایت نیز امام علیه السلام موجود قدیم را منحصر در خداوند متعال دانسته و همه مخلوقات را حادث خوانده است. بنابراین طبق این روایت نیز قدیم بودن ملاک بی‌نیازی و حدوث ملاک نیازمندی است.

بررسی و نقد

این روایت نیز تنها اشاره به محدث بودن غیر خدا دارد، ولی در بیان ملاک نیاز نیست. یعنی

دلیل نیاز را می‌توان وصفی غیر از حدوث دانست؛ مانند امکان یا فقر و وابستگی وجودی. ولی با این حال، همه موجودات وابسته و مخلوق خدا حادث باشند. حتی ممکن است بگوییم «همه آنها حادث زمانی هستند»، ولی با این حال ملاک نیاز حدوث زمانی نباشد.

در روایت دیگری، امام رضا علیه السلام در یک تقسیم ثنائی موجودات را به حادث و ازلی تقسیم کرده است: «... فَإِنَّ الشَّيْءَ إِذَا لَمْ يَكُنْ أَرْلِيًّا كَانَ مُحَدَّثًا وَإِذَا لَمْ يَكُنْ مُحَدَّثًا كَانَ أَرْلِيًّا» (ابن بابویه، ج ۱، ص ۱۸۳؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۴۰۲)؛ همانا شیء هنگامی که ازلی نباشد، حادث شده است و هنگامی که حادث شده نباشد، ازلی است.

بررسی و نقد

این روایت نیز مانند روایت قبلی است و در بیان ملاک نیاز نیست.

امام علی علیه السلام در یکی از خطبه‌های نهج البلاغه می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا تُدْرِكُهُ الشَّوَاهِدُ... الدَّلَالُ عَلَى قِدَمِهِ بِحُدُوثِ خَلْقِهِ وَبِحُدُوثِ خَلْقِهِ عَلَى وُجُودِهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵)؛ سپاس مخصوص خدایی که دیده‌ها او را نمی‌بینند... به‌وسیله حدوث خلقش دلالت‌کننده بر قدمش است و به‌وسیله حدوث خلقش دلالت‌کننده بر وجودش است. در این روایت نیز خداوند قدیم و مخلوقات حادث خوانده شده است.

بررسی و نقد

هر چند دلالت این روایت بر ملاک ثبوتی بودن روشن‌تر است، ولی احتمال این که حدوث ملاک اثباتی باشد و نشانه معلولیت باشد منتفی نیست؛ زیرا همین که مخلوقات حادث باشند، قطعاً باید قدیمی که وجودش وابسته به دیگری نیست موجود باشد تا آنها را به‌وجود آورد. ولی نه به دلیل اینکه حادثند، بلکه به دلیل اینکه وجودشان وابسته است. اگر اصرار بر این باشد که حتماً حدوث را ملاک ثبوتی بدانیم، باز هم نمی‌توان حدوث زمانی را تنها معنای محتمل در آیه دانست. بلکه حدوث ذاتی هم محتمل است که اگر چنین باشد، در حقیقت ملاک نیاز همان حقیقت تعلقی و وابسته معلول به علت است که نه فقط در حدوثش، بلکه حتی در بقانش محتاج به خداست و مستغنی از او نیست.

در روایت دیگری، امام صادق علیه السلام در پاسخ به شخص زندیقی که از دلیل بر "حدوث اجسام" سؤال کرد، این چنین فرمود: «إِنِّي مَا وَجَدْتُ شَيْئًا صَغِيرًا وَلَا كَبِيرًا إِلَّا وَإِذَا صُمُّ إِلَيْهِ مِثْلُهُ صَارَ أَكْبَرَ وَ فِي ذَلِكَ زَوَالٌ وَ انْتِقَالٌ عَنِ الْحَالَةِ الْأُولَى وَ لَوْ كَانَ قَدِيمًا مَا زَالَ وَ لَا حَالٌ لِأَنَّ الَّذِي يَزُولُ وَ يَحْوُلُ يَجُوزُ أَنْ يُوْجَدَ وَ يُبْطَلُ فَيَكُونُ بِوُجُودِهِ بَعْدَ عَدَمِهِ دُخُولٌ فِي الْحَدَثِ وَ فِي كَوْنِهِ فِي الْأَزَلِ دُخُولُهُ فِي الْعَدَمِ وَ لَنْ تَجْتَمِعَ صِفَةُ الْأَزَلِ وَ الْعَدَمِ وَ الْحُدُوثِ وَ الْقَدَمِ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۷۷)؛ من هیچ چیز کوچک و بزرگ را نمی‌بینم، مگر اینکه چون چیزی مانندش به آن ضمیمه

شود بزرگ‌تر شود. همین است نابود شدن (چیز کوچک) و انتقال از حالت اول، و اگر قدیم بود نابود و متغیر نمی‌گشت؛ زیرا آنچه نابود و متغیر شود، رواست که به‌وجود آید و از میان برود. پس با وجود بعد از عدم، داخل در حدوث شود و با وجود در ازل داخل در عدم گردد و صفت ازل و عدم و حدوث و قدم در يك چیز جمع نشود.

در این روایت نیز امام علیه السلام دلیلی بر حادث بودن اجسام اقامه فرموده است و زوال و انتقال را از ویژگی‌های موجود حادث دانسته است.

بررسی و نقد

در این روایت بحث ملاک نیاز معلول به علت مطرح نیست. بلکه تقابل حدوث و قدم مورد نظر است که امری بدیهی است و هرگز قابل جمع نیست. یعنی حدوث زمانی و قدم زمانی قابل جمع نیست؛ هم‌چنان‌که حدوث ذاتی و قدم ذاتی هم قابل جمع نیست. از این مطلب حق بر این مدعا استدلال شده که موجود قدیم زوال‌پذیر نیست؛ زیرا زوال‌پذیری از ویژگی‌های موجود حادث است.

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا به‌لحاظ عقلی، زوال‌ناپذیری از صفات قدیم زمانی است و یا از صفات قدیم ذاتی؟ به بیان دیگر، آیا اگر موجودی به‌لحاظ زمان قدیم باشد (نه اینکه موجود فوق زمانی باشد) زوال ندارد؟ آیا ازلیت زمانی ملازم با ابدیت زمانی است؟

پاسخ منفی است؛ زیرا نه بدیهی است و نه استدلالی می‌توان بر آن ارائه کرد. آنچه بدیهی است حکم به زوال‌ناپذیری قدیم و ازلی ذاتی است که چون در وجودش مستقل است و نیازی به غیر ندارد، ازلیت ملازم با ابدیت اوست که این صفت تنها درباره خدا صدق می‌کند و لا غیر. بر این اساس، اصلاً نمی‌توان مفاد آیه را منطقی بودن حدوث زمانی برای معلولیت دانست. هرچند حادث زمانی قطعاً معلول است و از نشانه‌های معلولیت حدوث زمانی است، ولی ملاک ثبوتی معلولیت و مناط نیاز معلول به علت، حدوث زمانی نیست.

علاوه بر این، اگر ملاک نیاز معلول به علت حدوث زمانی باشد، معلول (ممکن و مخلوق موجود) برای بقای خویش نیازی به علت نخواهد داشت؛ زیرا بر این اساس پس از حدوث و آفرینش، دیگر وجهی برای نیازمندی او به علت باقی نمی‌ماند. درحالی‌که مفاد آیات و روایات بسیاری، نیازمندی همه مخلوقات به خدای قیوم است؛ قیومی که همه موجودات در لحظه‌لحظه حیات خویش، وجودشان را از او می‌گیرند و قائم به او هستند.

نتیجه‌گیری

ملاک ثبوتی به معنای ویژگی نفس‌الامری است که معلولیت معلول و ملاک نیازمندی معلول به

علت بدان بر می‌گردد. در فلسفه اسلامی، غالب فلاسفه مشاء ملاک معلولیت را امکان ذاتی دانسته‌اند. شیخ اشراق و پیروان او نیز ملاک معلولیت را فقر ذاتی نوری می‌دانند. از نظر ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه، ملاک معلولیت فقر ذاتی و وابستگی وجودی است.

براساس مفاد بخشی از آیات و روایات، ملاک ثبوتی و مناط نیاز معلول به علت، قیام به غیر و فقر وجودی مخلوقات به خالق هستی است. بر این اساس، ملاک فقر ذاتی و وابستگی وجودی و تا حدودی فقر ذاتی نوری با ملاک فقر و قیام به غیر - که در آیات و روایات مطرح شده - توافقی و هم‌خوانی دارد. هرچند در برخی از روایات بر حدوث به‌عنوان ویژگی مخلوقات یادشده و حتی از طریق آن بر ازلیت خدا استدلال شده است، ولی نمی‌توان قاطعانه حدوث را به معنای حدوث زمانی دانست. بلکه با حدوث ذاتی نیز سازگار است.

علاوه بر این، براساس نظریه حدوث زمانی آفریدگان برای بقای خویش نیازی به علت نخواهند داشت. درحالی‌که مفاد کتاب سنت نیاز همیشگی آنها به خالق یکتای هستی است.

کتاب نامه

۱. آمدی، سیف‌الدین (۱۴۲۳ق). اباکار الافکار فی اصول الدین. قاهره: دارالکتب.
۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید مبن هبة الله (۱۳۳۷ش). شرح نهج البلاغة (ج ۱۳). قم: انتشارات کتابخانه آیة الله العظمی مرعشی نجفی.
۳. ابن بابویه قمی (شیخ صدوق)، ابو جعفر محمد بن علی بن حسین (۱۳۹۸ق). التوحید. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۴. _____ (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا علیه السلام. تهران: انتشارات جهان.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الإشارات و التنبيهات. قم: نشر البلاغة.
۶. _____ (۱۹۸۹م). الحدود. چاپ دوم، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۷. ابن منظور الافریقی المصری، ابو الفضل جمال الدین محمد بن مکرم (۱۴۱۰ق). لسان العرب (ج ۱۱). چاپ سوم. بیروت: دار صادر. دارالفکر للطباعة والنشر.
۸. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۳۶۳). تحف العقول عن آل الرسول. چاپ دوم. قم: انتشارات جامع المدرسین.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). ریح مختوم (شرح حکمت متعالیه). چاپ سوم. قم: انتشارات اسرا.
۱۰. حلی، حسن بن یوسف مطهر (۱۴۰۷ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. به تصحیح و تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجامعة المدرسین بقم المشرفة.
۱۱. سهوردی، محمد بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۱ و ۲). چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۲. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). نهج البلاغة (للصالحی صالح). قم: انتشارات هجرت.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (ج ۸). چاپ سوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۴. شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۷ق). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۷). اصول فلسفه و روش رئالیسم. چاپ دوم. قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).

۱۶. _____ (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱). چاپ دوم. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۷. _____ (۱۳۸۰). نهاية الحکمة (ج ۳). به تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۸. طریحی، فخرالدین (۱۴۰۸ق). مجمع البحرین. چاپ دوم. تحقیق احمد الحسینی. بیروت: مکتب نشر الثقافة الاسلامیة.
۱۹. فارابی، ابونصر (۱۳۸۱). فصوص الحکمة. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۰. فتال نیشابوری، محمدبن احمد (۱۳۷۵). روضة الواعظین و بصیرة المتعظین. قم: انتشارات رضی.
۲۱. فیومی، احمدبن محمد (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. چاپ دوم. قم: انتشارات مؤسسه دار الهجرة.
۲۲. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). کافی. به تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری. چاپ چهارم. تهران: انتشارات مؤسسه دارالکتب الاسلامیة.
۲۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ج ۳). چاپ دوم. بیروت: انتشارات دار إحياء التراث العربی.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳). آموزش فلسفه. چاپ ششم. قم: انتشارات امیرکبیر.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۳): در مجموعه آثار شهید مطهری (ج ۶). چاپ هشتم. قم: انتشارات صدرا.
۲۶. میرداماد استرآبادی، محمدباقر (۱۳۸۱). مصنفات میرداماد. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۷. شهرزوری، محمدبن محمود (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الإلهیة فی العلوم الربانیة. به تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.