




HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	Vol. 53, No. 1: Issue 106, Spring & Summer 2021, p.61-82	
Online ISSN: 2538-4171		Print ISSN: 2008-9112
Receive Date: 21-11-2021	Revise Date: 14-05-2022	Accept Date: 21-05-2022
DOI: https://dx.doi.org/10.22067/epk.2022.73771.1082	Article type: Original	

Reconsidering Preparatory Cause and its Anthropological Implications

Dr. Ahmad Shahgoli, Assistant Professor of the Iranian Research Institute of Philosophy (corresponding author)

Email: <mailto:shahgoli@irip.ac.ir>

Dr. Fardin Jamshidi Mehr, Assistant Professor of Gonbad Kavous University

Abstract

In Islamic philosophy, cause is divided into efficient cause ('llat-e t̄jādī) that bestows existence, and occasional or preparatory cause ('llat-e i'dādī). Based on the definition and criteria of cause proposed by Muslim philosophers, preparatory cause is only metaphorically called a cause. In this article, with a philosophical method and with the aim of explaining the real position of the preparatory cause among the causes and rereading some philosophical issues concerning causality, it is proved that causality is a graded reality that enjoys a wide range of intense and weak levels. Causality is consistent and harmonious with existence in this sense; cause and effect are among the modes of existence, and existence is graded. High levels are efficient causes and weak grades are preparatory causes. Therefore, though possessing a weak and low level, the occasional cause is also a real cause. According to the criteria of a cause, "co-existence" (ma'iyat) and/or "being directly and originally created" (ibdā') are not conditions of being a cause, and considering these two as the criteria of causation is due to the part-to-whole fallacy. The method of this research is analytical-rational and its purpose is to explain the true position of the preparatory cause among the real causes.

Keywords: cause, efficient cause, occasional cause, preparatory cause



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	سال ۵۳ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۸۲ - ۶۱	
شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۷۱	شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲	
تاریخ: پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۳۱	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۲/۲۴	تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۳۰
DOI: https://dx.doi.org/10.22067/epk.2022.73771.1082	نوع مقاله: پژوهشی	

بازخوانی علت اعدادی و تبیین دلالت‌های انسان‌شناختی آن

دکتر احمد شه‌گلی

استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران (نویسنده مسئول)

Email: shahgoli@irip.ac.ir

دکتر فریدین جمشیدی مهر

استادیار گروه الهیات دانشگاه گنبدکاووس

چکیده

علت به دو قسم ایجاد و اعدادی تقسیم می‌شود. در فلسفه اسلامی، بر اساس تعریف و معیار علت، علت اعدادی مجازاً علت نامیده می‌شود. در این مقاله با روشی فلسفی و با هدف تبیین جایگاه واقعی علت اعدادی در بین علل و بازخوانی برخی از مسائل فلسفی بحث علیت، اثبات می‌شود که علیت امری تشکیکی است که دارای طیفی وسیعی از مراتب قوی و ضعیف است. وزن علت به وزن وجود است. علت و معلول از احکام وجود به شمار می‌روند و وجود نیز مشکک است. مراتب قوی، علل ایجاد و مراتب ضعیف آن علل اعدادی هستند. بنابراین، علت اعدادی نیز به طور حقیقی علت اما در مرتبه ضعیف آن است. بر اساس معیارها، «معیت» یا «ابداعی بودن» شرط علت نیست و قرار دادن این دو در معیارهای علیت ناشی از تسری حکم جزء به کل است. روش این پژوهش، تحلیلی-عقلی است و هدف آن نیز تبیین جایگاه واقعی علت اعدادی در بین علل حقیقی است.

واژگان کلیدی: علت، علت اعدادی، علت ایجاد، علت معد.

مقدمه

یکی از مباحث مهم فلسفه بحث از علل و اقسام آن است. بحث علت و معلول به جهت پیوند آن با بسیاری از مسائل فلسفی و آثار و نتایجی که در مباحث مختلف بر جای می‌گذارد، یکی از اساسی‌ترین مباحث فلسفی به شمار می‌آید. بحث علیت یکی از مباحث اصیل فلسفی است، چرا که موضوع فلسفه یعنی «وجود بما هو وجود» بدون هیچ قیدی یا علت است و یا معلول. و چون تقسیم علت و معلول، بر خود وجود بدون هیچ واسطه‌ای عارض می‌شود، بنابراین، یک بحث کاملاً فلسفی به شمار می‌آید. از این‌رو، هیچ موجودی نیست مگر این‌که در یکی از این دو قسم جای می‌گیرند. از منظر فیلسوفان مسلمان مفهوم و اصل علیت یک اصل بدیهی و بی‌نیاز تعریف و استدلال است (مطهری، مجموعه آثار، ۳۸۲/۱)، بنابراین، کسانی مانند اشعری در جهان اسلام یا هیوم از فیلسوفان مغرب زمین که اصل علیت را به نحوی انکار کرده‌اند، در مقابل یک امر بدیهی موضع گرفته‌اند. با وجود این، تعاریفی که برای علیت اقامه شده، به عنوان تعاریف اسمی شناخته شده و از سنخ تعریف حقیقی نیستند (آشتیانی، تعلیقه بر شرح منظومه، ۵۴/۲). یکی از این تعاریف، تعریفی است که حکیم سبزواری ذکر کرده و آن این‌که هر چیزی که به شیء دیگر به نحو مطلق نیازمند باشد اعم از این‌که این نیازمندی در صدور باشد یا در قوام، به صورت تام باشد یا ناقص، به شیء مفتقر و نیازمند معلول و به شئی نیاز به جانب اوست، علت می‌گویند (سبزواری، شرح المنظومه، ۴۰۶/۲).

علت از جهات مختلف تقسیمات متفاوتی به خود می‌گیرد، اما از دیدگاه فلاسفه، تقسیم علت به اعدادی و ایجادی یک تقسیم حقیقی به حساب نمی‌آید، چرا که در اصطلاحات فلسفی، بنا به تعاریف و ملاک، علت فقط شامل علل ایجادی می‌شود و علت اعدادی مجازاً در ذیل این عنوان قرار می‌گیرد. در این مقاله با تبیین اقسام علل اربعه و بازخوانی بحث علیت و تبیین ماهیت حقیقی علت اعدادی، برخی از معیارهای مشهور درباره علت اعدادی، مورد نقد قرار می‌گیرد. بر این اساس، علیت اعدادی در امتداد علل ایجادی و به معنای حقیقی، علت است. چرا که علیت امری تشکیکی است و علت اعدادی جزء مراتب ضعیف علیت به شمار می‌رود. همان‌طور که از محتوای مقاله و استنادات موجود در آن روشن خواهد شد، فیلسوفان صاحب‌نام مسلمان از بوعلی گرفته تا اندیشمندان معاصر در اصل این مطلب که علت اعدادی یک علت مجازی است نه حقیقی، هم متفق‌القول هستند و هم صراحت دارند. بنابراین، در این مقاله به صراحت‌های آن‌ها استناد شده است. از طرف دیگر، غالب آن‌ها در آثار خود مطالبی دارند که با این دیدگاه و با این صراحت‌ها سازگاری ندارد. بنابراین، میان تصریحات حکما و لوازم برخی از مطالب آنان نوعی تعارض وجود دارد. در این مقاله تلاش شده است که اولاً این تعارض روشن شود و ثانیاً حقیقی بودن علت

اعدادی اثبات گردد. این تلاش مبتنی بر اخذ ملاکی بوده که از خود همین فیلسوفان جلیل القدر استفاده شده است. البته ادعای این مقاله با سؤالات و چالش‌هایی هم روبرو بوده، مانند مسئلهٔ سنخیت و مسئلهٔ معیت علت و معلول حقیقی با یکدیگر که باز تلاش شده بر اساس مبانی فلسفهٔ اسلامی، خصوصاً صدرایی، به این پرسش‌ها پاسخ داده شود. پس اگر ملاک، تصریحات فلاسفه باشد، فیلسوفانی که مورد استناد قرار گرفته و بلکه غالب فیلسوفان مسلمان موافق مجازی بودن علت اعدادی هستند و نویسندگان این مقاله بر اساس کلمات و معیارهای موجود در آثار حکما، با این نظر مخالفت دارند.

۱- چستی علت اعدادی

یکی از تقسیمات علت، تقسیم آن به تامه و ناقصه است. در علت تامه با وجود علت، وجود معلول ضروری می‌شود. مانند: علیت صادر اول برای صادر دوم؛ ولی وجود علت ناقصه مستلزم وجود معلول نیست (ملاصدرا، اسفار، ۱۲۷/۲). علت ناقصه به چهار قسم: علت فاعلی، غایی، صوری و مادی تقسیم می‌شود (ارسطو، ۱۲۹). علت فاعلی و غایی علل خارجی، و علل مادی و صوری علل قوام‌شی هستند (ملاصدرا، مجموعهٔ الرسائل، ۳۴۲؛ همو، الشواهد الربوبیه، ۶۱/۱). علت فاعلی در فلسفه با اصطلاح طبیعی آن تفاوت دارد. فاعل در اصطلاح حکمای الهی به معنای افاضه‌کنندهٔ وجود معلول است، اما در اصطلاح طبیعیون به معنای مبدأ حرکت شیء می‌باشد (ملاصدرا، الحاشیه علی الهیات الشفاء، ۲۲۳؛ همو، سه رسائل فلسفی، ۲۱۸). غالب فلاسفهٔ اسلامی، علل ناقصه را منحصر در علل اربعه می‌دانند (ابن سینا، رسائل ابن سینا، ۲۴۴؛ ملاصدرا، الحاشیه علی الهیات الشفاء، ۲۲۴). آن‌ها وجه حصر را این‌گونه تبیین می‌کردند که علت یا داخل در قوام معلول یا خارج از آن است. اگر داخل در وجود معلول است، یا بالقوه است (ماده) یا بالفعل (صورت) و اگر علت شیء خارج از وجود معلول باشد، دو صورت دارد: یا معلول به واسطهٔ آن ایجاد شده (فاعل) و یا به خاطر آن به وجود آمده است (غایت) (ابن سینا، رسائل ابن سینا، ۲۴۴). کسانی چون سهروردی با افزودن شرط و مانع علل ناقصه را به شش قسم (سهروردی، مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، ۶۳-۶۲) و برخی با افزودن علت معد، آن را به هفت قسم تقسیم می‌کنند (آشتیانی، تعلیقه علی شرح المنظومه، ۲۲۴/۱). معتقدان به حصر علل اربعه، موارد فوق را (شرط، فقدان مانع و علت معد و...) به شرایط فاعلی و صوری ارجاع می‌دهند (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۵۰۳، تعلیقه سبزواری؛ زنوزی، ۲۶). بر این اساس، شروط دو گونه‌اند: یکی شرط فاعلیت فاعل که بدون آن فاعل نمی‌تواند کار خود را انجام دهد، مانند تأثیر علم در افعال اختیاری انسان و دیگر شرط قابلیت قابل یعنی چیزی که باید در ماده تحقق یابد تا قابلیت دریافت کمال جدیدی از فاعل پیدا کند، مثل وضعیت

جنین نسبت به قبول روح (مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱۹/۲-۲۰) در یک تقسیم بندی دیگر، علت یا حقیقی است و یا اعدادی. توضیح آن‌که، گاهی علت به موجودی اطلاق می‌شود که وجود معلول وابستگی حقیقی به آن دارد، به‌گونه‌ای که جدایی معلول از آن محال است، مانند علیت نفس برای اراده و صورت‌های ذهنی که نمی‌توانند جدای از نفس تحقق یابند و یا باقی بمانند، در این صورت، آن را «علت حقیقی» می‌نامند و گاهی به موجودی اطلاق می‌شود که در فراهم آوردن زمینه پیدایش معلول مؤثر است، ولی وجود معلول وابستگی حقیقی و جدایی‌ناپذیر به آن ندارد، مانند پدر نسبت به فرزند، در این صورت آن را «علت اعدادی»^۱ و یا «معد» می‌گویند (همان، ۱۹). از علت اعدادی گاهی با عناوین دیگری مانند علت معد، علت مَهیء و علت مُعین نیز تعبیر می‌شود (ملاصدرا، شرح الهدایة الأثریة، ۴۳۵). اعداد به حسب لغوی به معنای آماده کردن و زمینه‌سازی است (معین، ۱۵۷) و وجه نام‌گذاری اصطلاحی علت به معد نیز بر حسب همین معنای لغوی این است که علت اعدادی زمینه پیدایش معلول را فراهم می‌آورد (جوادی آملی، 335/7). علت معد - که یکی از اموری است که تحقق امور طبیعی متوقف بر آن است - حقیقی است که می‌توان آن را به لحاظی شرط و به لحاظ دیگر آن را نسبت به تحقق معلول، عدم المانع دانست (دلپذیر، ۸۶). بناء نسبت به ساختمان، پدر و مادر نسبت به فرزند، از جمله علل اعدادی هستند که تنها زمینه‌ساز پیدایش معلول هستند. وجود شرایط و معدّات که به منزله مراحل و منازل عبور يك شیء است به طور نسبی شرط وجود معلول هستند و مراد از نسبی این است که وجود هر يك از آن‌ها در يك مرحله از مراحل تکون معلول و در یک زمان خاص - نه در همه مراحل و زمان‌ها - ضروری است (مطهری، مجموعه آثار، ۶ / ۵۸۸). تحقق علت معد مربوط به عالم مادی است و همه فعل و انفعالات عالم مادی، برای پیدایش صورت و فعلیت جدید، از نوع علت اعدادی به شمار می‌روند، زیرا تأثیر علت مادی متوقف بر وجود شرایط و زمینه‌های گوناگون مادی است که با مجموع آن‌ها معلول در این عالم محقق می‌شود. علت اعدادی در وجود معلول دخالتی ندارد، بلکه تنها در تقریب اثر علت هستی‌بخش به معلول و نیز در آماده کردن معلول برای اثرپذیری از علت هستی‌بخش دخالت دارد. ملاصدرا در این باره می‌نویسد:

«بأن العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة أما المعدة فيجوز تقدمها على المعلول إذ هي غير مؤثرة في وجود المعلول بل هي تقرب الأثر إلى المعلول... المعدة هي الحركة السابقة على ذلك الوصول فبهذه الطريقة يمكن استناد الحوادث - بواسطة حركة يقرب العلة إلى المعلول و يجعل المادة مستعدة لقبول التأثير إلى سبب قديم مؤثر في وجود العالم بجميع أفراد و أجزائه السابقة و اللاحقة» (ملاصدرا، اسفار، ۲

با توجه به این که حکما، علت اعدادی را دخیل در وجود معلول نمی دانستند و صرفاً آن را به عنوان زمینه ساز مورد توجه قرار می دادند، از اطلاق حقیقی عنوان «علت» بر امر مُعد ابا داشتند و آن را صرفاً از باب مجاز علت می نامیدند. استاد مطهری در توضیح علت اعدادی و این که این نوع از علت از باب تسامح علت خوانده می شود، کلام فلاسفه را چنین روایت می کند:

«از نظر فلاسفه، ما دو نوع علت و معلول داریم که نوع اول را ابا دارند علت و معلول بنامند؛ اگر هم احياناً به آن ها علت و معلول می گویند با نوعی تسامح است. این ها را بیشتر «معدّات» می نامند و گاهی «علل معدّه» یا «علل اعدادی» و به تعبیر بوعلی «مهیّته» می گویند. آیا ما می توانیم دانه گندم را که از آن بوته گندم به وجود می آید علت بوته گندم به شمار آوریم؟ یا در همان تخم مرغ که مرغ از آن به وجود می آید آیا مرغ علت تخم مرغ است؟ در اصطلاح این فلاسفه این ها معدّات هستند و اگر هم می گویند علل، مرادشان علل اعدادی است نه علل ایجاد. به همین معناست که مثلاً پدران و مادران علت فرزندان هستند یعنی علل اعدادی هستند. پدر در موقعی وجودش ضرورت دارد و بعد از آن دیگر هیچ ضرورتی ندارد» (مطهری، مجموعه آثار، ۱۱/۱۷۴).

بر این اساس می توان خصوصیات علت اعدادی را چنین بیان کرد:

- ۱- علت اعدادی زمینه پیدایش معلول را فراهم می آورد.
- ۲- تلازمی بین علت معد و معلول آن وجود ندارد.
- ۳- معلول با نبود علت اعدادی معدوم نمی شود.
- ۴- محدوده علت اعدادی عالم ماده است.
- ۵- علت اعدادی را از جهات دیگر می توان شرط یا عدم مانع نسبت به معلول دانست.
- ۶- علت اعدادی مجازاً علت است.

۲- بررسی وجه مجازی بودن علیت در علت اعدادی

در فلسفه اسلامی علت اعدادی، علت حقیقی نیست و اطلاق علیت بر آن مجازی است (بهمنیار، ۵۲۷، مطهری، مجموعه آثار، ۱، ۱۷۴). علامه طباطبایی درباره مجازی بودن علیت علل اعدادی می نویسد:

«و فی تسمیه المعدّات عللاً تجوز فلیست عللاً حقیقیه و اّما هی مقربات تقرب الماده الی افاضه الفاعل» (طباطبایی، البدایة الحکمة، ۱۱۲).

مهم‌ترین وجه مجازی شمردن علیت برای علت معد، مبتنی بر رابطه تضایف بین علت و معلول است. علت و معلول متضایف‌اند و امور متضایف در قوه و فعل و نیز در وجود و عدم متکافی هستند (سبزواری، شرح المنظومه، ۳/۵۶۵). بر این اساس، چون علت با معلول در وجود و عدم تکافی دارد، یعنی هرگاه علت موجود باشد، معلول هم ضرورتاً موجود است و بالعکس با وجود معلول، وجود علت قطعی و یقینی خواهد بود، بنابراین، در این‌که علت معد، در زمره علل حقیقی شمرده شود، تردید پیدا خواهد شد، زیرا علل اعدادی با معلول معیت ندارند، و وجود معلول دلیل قطعی و یقینی برای وجود علت اعدادی نیست. مثلاً فقدان پدر سبب عدم فرزند نمی‌شود و بر این اساس، علیت آن مجازی شمرده می‌شود و قاعده فلسفی «کل علة بالذات مع معلولها» دال بر همین مطلب است (ملاصدرا، الحاشیة علی الهیات الشفاء، ۲۶۵؛ شیرازی، درة التاج، ۵۲۲).

نقد و بررسی

این‌که میان علت و معلول تضایف وجود دارد قابل‌خنده نیست، زیرا تصور علت، مستلزم تصور معلول است همان‌طور که تصور معلول، تصور علت را به همراه دارد. بنابراین، هر آن‌چه که حقیقتاً علت باشد، با معلول خود تقابل تضایف دارد، بنابراین، اگر علت اعدادی هم حقیقتاً - و نه مجازاً - علت باشد، باید با معلول خود تضایف داشته باشد و لازمه تضایف، تکافی در قوه و فعل و نیز در وجود و عدم است. برای اثبات حقیقی بودن علیت در امر اعدادی، نمی‌توان در ملزوم (یعنی تضایف) شک کرد، زیرا تضایف میان علت و معلول یک امر وجدانی است و قابل تردید نیست. بنابراین، قائلان به حقیقی بودن علیت برای امر اعدادی باید به مسئله معیت علت و معلول پاسخ دهند و این نوشتار که ادعای حقیقی بودن علیت در امر اعدادی را می‌پذیرد، در پی پاسخ به این مسئله است. بنابراین، پرسش منکران این است که اگر علیت اعدادی، امری حقیقی - و نه مجازی - باشد، عدم همراهی و معیت علت و معلول را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ در این مقاله سه پاسخ برای چنین پرسشی تبیین می‌شود که در ادامه به این پاسخ‌ها می‌پردازیم.

پاسخ اول: این پاسخ ناظر بر این است که کلمات حکما در تعریف علیت مشتمل بر قید معیت نیست، بنابراین با توجه به تشکیک در نظام وجود و مشکک بودن مراتب علیت، معیت علت و معلول تنها در برخی از مراتب علیت وجود دارد. از این‌رو نمی‌توان آن را در اصل علیت دخیل دانست. برای روشن شدن ارکان علیت، ابتدا معنای جامع علیت در کلمات حکما و فلاسفه تبیین می‌شود تا روشن شود که آیا معیت میان علت و معلول، از ارکان علیت است یا خیر.

ابن سینا در تعریف علت می‌گوید:

«السبب هو كل ما يتعلق به وجود الشيء من غير أن يكون وجود ذلك الشيء داخلاً في وجوده» (ابن سینا، عیون الحکمة، ۵۱).

این تعریف می‌تواند به گونه‌ای تفسیر شود که علت اعدادی را هم دربر گیرد، اما ابن سینا - در مواضع دیگر - علل اعدادی را مجازاً علت می‌داند (ابن سینا، الشفاء (طبیعیات)، ۴۱۱/۲)، از این رو، بر اساس مبنای ابن سینا، علت فقط شامل علل ایجابی و ناقصه می‌شود. سهروردی، اطلاق اسم علت را بر هر یک از اقسام علل اربعه حقیقی می‌داند و علت را به «ما يتوقف عليه وجود الشيء» تعریف می‌کند: «و العلة قد يقال و يعنى بها ما يتوقف وجود الشيء عليه، و هذا اما ان يكون كل ما يجب به وجود الشيء او جزء ما يجب به وجود الشيء» (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۳۷۷/۱). ملاصدرا در تعریف علت می‌نویسد:

«العلّة لها مفهومان، أحدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده من حيث هو وجوده وجود شيء آخر و من عدمه عدم شيء آخر، و ثانيهما ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده» (ملاصدرا، شرح الهداية الأثيرية، ۲۸۱؛ همو، الحاشية على الهيات الشفاء، ۲۲۲).

عده‌ای از متأخرین در تعریف جامع از علیت می‌گویند:

«العلّة امر يحتاج اليه او متوقف عليه امر آخر بما انه محتاج اليه و متوقف عليه، و ذلك الامر المحتاج او المتوقف هو المعلول بما انه محتاج و متوقف» (مصباح یزدی، تعلیقة على النهاية، ۲۲۶).

این معنا از علیت شامل علت به معنای اعم است که همه علل را در بر می‌گیرد. با تأمل در تعاریف مختلف علیت، روشن می‌شود که قدر جامع معنای علیت عبارتست از: «توقف وجود چیزی به چیز دیگر یا مدخلیت وجود چیزی در چیزی دیگر یا احتیاج وجود چیزی به چیز دیگر» (سبزواری، شرح المنظومة، ۴۰۶/۲، رازی، ۱۲/۳). در هیچ یک از این تعاریف «معیت» یا «ابداعی بودن» به عنوان شرط تحقق علیت ذکر نشده است. مشروط کردن «علیت» به «معیت» ناشی از سرایت حکم برخی از مصادیق به همه مصادیق است. اگر چه، برخی از مصادیق علیت دارای معیت هستند، اما این مستلزم اشتراک این خصوصیت در همه اقسام علل نیست. علیت با این توضیح مفهوم عامی است که شامل انواع علل از ایجابی و اعدادی می‌شود و معنای عام آن «توقف وجود چیزی به چیز دیگر یا مدخلیت وجود چیزی در چیزی دیگر» است. یکی از شواهدی که این دلیل را تأیید می‌کند این است که حکما علت ناقصه را حقیقتاً - و نه مجازاً - علت می‌دانند، در حالی که وجود علت ناقصه لزوماً با وجود معلول معیت ندارد چرا که مستلزم وجود معلول نیست.

پاسخ دوم: تقابل تضایف همان طور که میان علت و معلول وجود دارد، در بین امر متقدم و امر متأخر

هم محقق است. از نظر فلسفی تصور متقدم بدون تصور متأخر ممکن نیست و بالعکس، یعنی تصور امر متأخر تنها با تصور امر متقدم ممکن است. بنابراین، اصل تضایف در میان متقدم و متأخر قابل تردید نیست. از طرف دیگر، تکافی و معیت متضائفان از لوازم تضایف است. پس لازم است که متقدم و متأخر هم متکافی و هم دارای معیت باشند. در تقدم و تأخر غیر زمانی، تبیین معیت دشوار نیست، مثلاً اگر چه در تقدم بالعلیه - که تقدم علت تامه بر معلول است - علت رتبتاً بر معلول تقدم دارد، اما از نظر زمانی میان آن‌ها معیت حاکم است. مشکل در تقدم و تأخر زمانی است که عبارت است از تقدم بعضی از اجزای فرضی زمان نسبت به برخی دیگر یا یک امر زمانی بر یک امر زمانی دیگر. در این قسم از تقدم و تأخر، توجیه معیت میان متقدم و متأخر، به یک مسئله مورد اختلاف تبدیل شده است. توضیح آن‌که مثلاً اگر دیروز نسبت به امروز - که اجزای فرضی زمان هستند - تقدم دارد، پس به حکم تضایف باید معیت هم داشته باشند، در حالی که تا دیروز سپری نشود، امروز محقق نخواهد شد و به حسب ظاهر هیچ معیتی قابل توجیه نیست. محقق طوسی در این مورد و در توجیه معیت چنین بیان نموده که در تضایف، تصور یکی از متضایفین مستلزم تصور دیگری است. بنابراین، تضایف مربوط به مقام تصور و ذهن است. بر همین اساس، لازمه تضایف یعنی معیت هم باید در مقام ذهن محقق باشد. بر همین اساس، اگر چه در جهان خارج از ذهن، دیروز با امروز هیچ‌گونه معیتی ندارد، اما در مقام ذهن می‌توان آن‌ها را با هم تصور کرد، پس معیت در ذهن حاصل است (طوسی، ۱۴۶/۲).

از پاسخ خواجه نصیر معلوم می‌شود که وی تضایف میان اجزای زمان را تنها در مفهوم، صرف نظر از مصادیق، جاری می‌داند و به همین سبب به معیت اجزای زمان در ذهن فتوا داده است. باید توجه کرد که تضایف میان مفاهیم بریده از مصداق، در جایی که مفهوم تحلیلی باشد، بدون اشکال است مثلاً مفهوم «علت»، صرف نظر از مصادیق آن، متضمن مفهوم «دارای معلول بودن» است همان‌طور که در دل مفهوم «ابوت»، حتی اگر از مصدق آن چشم‌پوشی کنیم، مفهوم «بُوت» وجود دارد. با این حساب، مفهوم اجزای زمان مانند دیروز، امروز و فردا از منظر خواجه نصیر، مفاهیمی تحلیلی هستند که بدون در نظر گرفتن مصادیق، با یکدیگر تضایف و معیت دارند و می‌توان این مطلب را چنین مستدل کرد که اجزای زمان، اجزایی فرضی هستند چرا که زمان در عالم واقع، یک حقیقت سیال و متصرم است که قرار و ثباتی برای آن تصور نمی‌شود. اما ذهن می‌تواند برای این حقیقت سیال، اجزایی را فرض کند و این اجزاء از آن جهت که جزء هستند، صرفاً امور ذهنی هستند. بنابراین، استلزام تصور یکی برای دیگری صرفاً در مفهوم جاری است و ارتباطی با مصداق خارجی ندارد.

ممکن است تصور شود که پاسخ خواجه نصیر به مسئله معیت میان امر متقدم و متأخر، می‌تواند پاسخ

مناسبی برای مسئلهٔ مورد بحث در این بخش از مقاله باشد، به این بیان که اگر چه میان علت و معلول تضایف وجود دارد و تضایف مستلزم معیت است، اما لزومی ندارد که این معیت در جهان خارج باشد. بلکه همین که در مقام تصور و ذهن میان علت و معلول معیت وجود داشته باشد، کفایت می‌کند حتی اگر این علیت، علیت اعدادی باشد. بر این اساس، بدون این که ملاک علیت از منظر حکما - یعنی معیت میان علت و معلول - مخدوش شود، علیت اعدادی هم به معنای حقیقی در زمرهٔ علل قرار می‌گیرد.

البته باید به این نکته توجه کرد که چون بنا بر صحیح‌ترین اقوال، زمان معقول ثانی فلسفی است، اساس این پاسخ چندان موجه نیست، زیرا بحث بر سر علیت اعدادی که حقیقتی خارجی است، می‌باشد، بنابراین، تضایف و معیت ذهنی از محل نزاع خارج است.

پاسخ سوم: در مسئلهٔ معیت میان امر متقدم و متأخر پاسخ خواجه نصیر - اگر چه باطل نیست اما - مورد پسند و رضایت صدرالمتألهین شیرازی واقع نمی‌شود و او به دنبال پاسخ شایسته‌تری است. از این‌رو وی - مبتنی بر برخی از مبانی حکمت متعالیه مانند تشکیک در وجود - معیت میان امر متقدم و متأخر را در جهان خارج از ذهن تبیین می‌کند و می‌گوید از آن جا که نظام هستی مبتنی بر شدت و ضعف وجودی است و هر مرتبه از وجود کمالاتی دارد که برخی به اصل وجود مربوط است و برخی دیگر به مرتبهٔ خاصی از مراتب اختصاص دارد، بنابراین، باید معیت امر متقدم و متأخر در عرصهٔ زمان به حسب رتبهٔ وجودی زمان تبیین گردد. بنابراین، صحیح نیست که معیت میان علت و معلول در رتبه‌های عالی وجودی با معیت میان اجزای فرضی زمان مقایسه شود، اگر چه در اصل معیت با یکدیگر اشتراک دارند. توضیح آن که چون وجود زمان یک وجود ضعیف، سیال و پراکنده است، بنابراین، معیت میان اجزای فرضی زمان هم به همین نحوه از وجود مرتبط است و این معیت عین سیالیت، تجدد و تقضی است. همین سخن در باب وحدت زمان به عنوان یک موجود خارجی صادق است و وحدت زمان، وحدتی است که عین تجدد و تصرف است (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۶۱).

همین پاسخ حکیم شیرازی در جواب مسئلهٔ مورد بحث در این مقاله، پاسخ مناسبی است و آن این که چون علت اعدادی تنها در عالم ماده که عالم تفرقه و پراکندگی است، معنا دارد بنابراین، معیت علت اعدادی با معلول خود قابل قیاس با معیت علت ایجادی با معلول نیست، اگر چه هر دو در اصل برخوردار از معیت مشترکند، اما معیت علت اعدادی با معلول در بستر زمان به وجود متفرق و پراکنده تحقق دارد؛ به عبارت دیگر، چون موجودات زمانی، به حسب مرتبه‌ای که دارند، از وجودی سیال و گذرا برخوردارند، همهٔ شئون وجودی آن‌ها هم بر اساس همین پراکندگی و عدم ثبات تفسیر می‌شود. بنابراین، علت اعدادی هم در زمرهٔ علل حقیقی قرار دارد و چون وزان علیت، وزان وجود است و وجود امری مشکک

می‌باشد که مرتبه‌ای آثار و احکام خاص خود را داراست، بنابراین، معیت میان علت اعدادی از نظر ظهور خارجی با معیت مراتب بالای از علیت، متفاوت است اما در عین حال همه مراتب علیت، از اصل معیت با معلول برخوردارند.

اما در باب تکافیء علت و معلول از جهت وجود و عدم، باید گفت که در علل ایجادیه که نسبت به معلول احاطه وجودی دارند و معلول از شئون وجودی علت به شمار می‌آید، تکافیء وجودی و عدمی، مشخص و واضح است به این معنا که وجود خارجی علت بدون وجود خارجی معلول قابل تصور نیست و بالعکس، یعنی وجود معلول از باب استدعاء، وجود علت را می‌طلبد و عدم هیچ یک با وجود دیگری جمع نمی‌شود. اما در علل اعدادی به دلیل ضعف وجودی علت و ضعف تأثیر علت اعدادی بر معلول، تکافیء وجودی و عدمی در خفاء بیشتری ظهور می‌کند، به طوری که گاهی علت اعدادی به حسب ظاهر معدوم شده اما معلول همچنان پابرجاست، مانند وجود فرزند بعد از مرگ پدر. در حالی که بر هیچ منصفی پوشیده نیست که اثرات وجودی پدر در وجود فرزند موجود است و با مرگ پدر از بین نمی‌رود. البته به دلیل این که وجود پدر محیط بر وجود فرزند نیست، بر خلاف علل ایجادیه، چنین تکافیء همه جانبه نمی‌تواند باشد و وجود خارجی فرزند وابسته به وجود خارجی پدر نیست، اما این به معنای عدم تکافیء نخواهد بود.

۳- محورهای تقریر رأی برگزیده در باب علیت اعدادی

تقریری که از بحث علیت داده می‌شود متشکل از پنج مطلب است که در ادامه تبیین می‌شود:

اول: خلط تسری حکم برخی از مصادیق به همه مصادیق

همان‌طور که گذشت معیت در همه مصادیق علت اعم از آن‌چه که در بیان مشهور ایجادیه با اعدادی خوانده می‌شود، وجود دارد اما در هر مقامی به حسب همان مقام و مرتبه ظهور می‌کند؛ بنابراین، به نظر می‌رسد که مشروط کردن علیت به معیت متناسب به یک مقام خاص و نیز مشروط کردن آن به ابداعی بودن در برخی از اقوال، ناشی از مغالطه تسری حکم برخی از مصادیق به همه مصادیق علیت است. وقتی علیت در محور ایجاد - و نه زمینه‌سازی - محدود شد، ابداعی بودن و معیت متناسب با موجودات ثابت نیز از لوازم آن خواهد بود. در حالی که قدر جامع مفهوم علیت شامل علت اعدادی نیز می‌شود، بنابراین، مصادیق آن نیز گسترده‌تر و مشروط آن کمتر می‌شود. برخی از مصادیق علیت، ابداعی و از نظر زمانی دارای معیت هستند، اما این امر مستلزم اشتراک همه مصادیق علت در این خصوصیت نخواهد بود. توضیح آن‌که یکی از راه‌های تشخیص مصادیق یک ماهیت خاص، تحلیل تعریف و حد آن ماهیت و تطبیق آن بر افراد و

مصادیق خارجی است. وقتی حد انسان یعنی حیوان ناطق مورد توجه قرار گیرد، می‌توان آن را بر افراد خارجی و مورد شک تطبیق داد تا بتوان افراد انسانی را از غیر آن بازشناخت. اگر چه در بسیاری از مفاهیم فلسفی، حد و تعریف منطقی معنا ندارد، چرا که ممکن است از سنخ ماهیت نباشند، اما تعریفی که جامع و مانع باشد، حتی اگر از ذاتیات شیء حکایت نکند، می‌تواند این مهم را به انجام رساند. همان‌گونه که حقیقت علم به انکشاف است و در اصل این تعریف مصادیق و خصوصیات خارجی از قبیل: حضوری و حصولی، فعلی یا انفعالی، علم بعد از کثرت و قبل از کثرت، کلی و جزئی، مسبوق به ماده و عدم مسبوقیت به ماده، راه ندارد، بنابراین، این خصوصیات مربوط مراتب مختلف علم خواهد بود، نه مقوم اصل علم. اگر خصوصیات یک مصداق مثلاً حضوری بودن در مفهوم علم را اخذ کنیم، بسیاری از علوم، بدون دلیل از دایره علم، خارج می‌شوند. در بحث حاضر نیز با همین روش می‌توان پاسخی برای ابهامات موجود یافت و اثبات کرد که اگر چه تعریف علت بر علل اعدادی نیز صادق است، اما معیت به معنای خاص آن که در مراتب عالیة وجود تحقق دارد، در علل حاضر در مراتب نازله وجود تحقق ندارد و این امر سبب خروج علل اعدادی از دایره علل حقیقی نخواهد شد، زیرا مفهوم علیت که یک مفهوم مشترک است، در مصادیق مختلف و با درجات گوناگون ظهور دارد، از همین رو، آثار و لوازم علیت نیز به نحو تشکیکی در مصادیق مختلف ظهور می‌کند. بنابراین، معیت هم، که نه مقوم علیت بلکه از لوازم وجود خارجی آن است، به وجوه مختلف در مراتب شدید و ضعیف ظهور می‌کند. با این حساب، افزودن قید معیت به همان نحوه‌ای که در مراتب عالیة علل ظهور دارد، در برخی دیگر از مصادیق ناشی از تسری حکم برخی از مصادیق به سایر اقسام است و دلیلی بر مشروط کردن علیت به این قید وجود ندارد. علیت زمانی محقق می‌شود که چیزی به چیز دیگر توقف داشته باشد یا چیزی در چیزی دیگر مدخلیت داشته باشد، اعم از این‌که در وجود باشد یا در زمینه‌سازی برای چیزی.

دوم: تشکیکی بودن علت

بر اساس این معیار، علیت دارای مراتب و مصادیق مختلف است، چرا که وزان علت به وزان وجود است، یعنی علیت از عوارض ذاتی «وجود بما هو وجود» است. از طرفی، وجود نیز مشکک است، بنابراین، همان طور که وجود دارای سلسله مراتبی از شدید و ضعیف، مستقل و وابسته، غنی و فقیر و ... است، علت نیز که در مراتب وجود واقع می‌شود، طیف وسیعی از علل از شدیدترین تا ضعیف‌ترین مراتب را در بر می‌گیرد. همان طور که وجود دارای مراتب شدید و ضعیف است و در عین حال وجود به نحو حقیقت - و نه مجاز - بر همه مراتب آن حتی مرتبه‌ای که در مرتب نیستی است، یعنی ماده اولی اطلاق می‌شود، در بحث علیت نیز همان معیار جاری است، چرا که علیت نیز مشمول حکم تشکیک است، که در

صدر سلسله علت، علل ایجادی قرار دارند و در ذیل آن علل اعدادی تحقق دارند. براساس نگرش تشکیکی به علیت، علت معد نیز حقیقتاً علت است، اما بهره آن از علیت، ضعیف می‌باشد، همان‌طور که وجود ماده اولی واقعاً موجود است، اما بهره آن از هستی ضعیف است. علل اعدادی در سلسله عرضی عالم ماده واقع می‌شوند و چون هیچ‌یک بر دیگری احاطه ندارد، رابطه ایجادی با یکدیگر ندارند، اما در عین حال در تحقق شیء به نوعی دخیل هستند. از آن‌جا که علل اعدادی مرتبه نازل از علل حقیقی به شمار آیند، احکامی از علل ایجادی که در مناط حکم با علت اعدادی هم‌جهت هستند، می‌تواند در مورد علل اعدادی نیز صادق باشند، به عنوان مثال، قاعده فلسفی «کل ما کان علته اکمل فهو اکمل» (شیرازی، شرح حکمة الاشراف، ۳۱۰). در مورد علل ایجادی است، اما این قاعده نیز بر اساس توضیحات گفته شده در مورد علل اعدادی نیز صادق است، اما باید در حیثیت صدق آن دقت شود. علل اعدادی از آن حیثی که در معلول مؤثر هستند، کمال آن‌ها سبب کمال معلول و نقص آن‌ها سبب نقص در معلول می‌شود. سایر احکام نیز به همین ترتیب با احراز مناط تسری حکم، در مورد علل اعدادی نیز صادق خواهد بود.

سوم: معیت علت معد با معلول در مرحله حدوث

بنا بر آنچه که گذشت، معیت علت با معلول، آن‌گونه که در مراتب بالای وجود تحقق دارد، در همه مراحل وجودی معلول، ضرورت ندارد. بر این اساس، باید دانست که علل اعدادی از جهت معیت با معلول در دو مرحله مورد بررسی و توجه قرار می‌گیرند: الف) مرحله حدوث؛ ب) مرحله بقا. علت اعدادی در مرحله حدوث با معلول معیت دارد. برای روشن شدن این مطلب باید حیثیت اثرگذاری علت معد در معلول مورد مذاقه قرار داد. وقتی حیثیت اثرگذاری علت را لحاظ کنیم، در می‌یابیم که علت اعدادی نیز علت حقیقی است که با معلول معیت دارد؛ به عنوان مثال، حرکت دست بقاء علت انتقال مواد است و از این جهت، علت حقیقی است و در زمان حدوث ساختمان حضور دارد (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۴۰۸/۱؛ مصباح یزدی، تعلیقه علی النهایه، ص ۲۳۲). بقاء نسبت به حرکت مواد و مصالح با معلول معیت دارد و فقدان علت، سبب فقدان معلول است، اما از جهت نسبت بقاء با بقای ساختمان، معیتی وجود ندارد، زیرا بقاء علت بقای ساختمان نیست، بلکه بیوست و خشکی مصالح علت بقای ساختمان است (همان، ۱۸۶/۲)، که این خشکی با بقای ساختمان دارای معیت است. همچنین یک نقاش، فاعل بالتحریک آثار منقوشه بر روی صفحه است و حرکت دست با انتقاش صور بر روی صفحه یا بوم نقاشی معیت وجود دارد. بنابراین، اگر حیثیت اثرگذاری مورد توجه قرار گیرد، معلوم می‌شود که تمام خصوصیات علت حقیقی - از جمله معیت - در آن‌چه که علت معد خوانده می‌شود، وجود دارد و کسانی که علت معد را علت مجازی می‌پندارند و معیت آن را با معلول انکار می‌کنند، در حقیقت حیثیت

اثرگذاری علت را با یک امر عام لحاظ کرده‌اند، مثلاً پدر که فاعل بالتحریک برای نطفه است، در زمان تحریک، حضور دارد و نبود پدر به معنای عدم تحریک نطفه خواهد بود. بنابراین، علیت پدر نسبت به فرزند، صرفاً در تحریک نطفه است و اگر این علت با همین معلول لحاظ شود، تمام خصوصیات علت حقیقی در آن ظهور و تجلی دارد در حالی که اگر این علت یعنی پدر را با وجود فرزند به صورت مطلق اعم از مراحل تکوّن آن تا مراحل بعد از تولد مقایسه شود، گمان می‌شود که برخی از خصوصیات علت حقیقی در وجود پدر مفقود است و فقدان پدر، عدم فرزند را به دنبال ندارد. در حالی که میان وجود پدر و بقای فرزند اساساً علیتی نیست، تا نبود پدر مستلزم آن باشد یا نباشد.

چهارم: انفکاک معلول از علت در مرحله بقاء

با تأمل در ماهیت علت معد روشن می‌شود که علت معد با تحریکات و تمهیداتی که در معلول ایجاد می‌کند، «آثاری» را در معلول به جا می‌گذارد. به عنوان مثال، در انتقال نطفه از پدر، انتقال حرارت آتش به آب، منتقل شدن نیرو از محرک به سنگ در حال پرتاب، آثاری از علت به معلول منتقل می‌شود و با تغییر علت معد، اثری که در معلول بر جای می‌گذارد نیز تغییر می‌کند و یا گاهی ممکن است شدت و ضعف پیدا کند. هر چه علل اعدادی حضور بیشتری در معلول داشته باشند، آثار آن نیز شدیدتر خواهد بود. میزان ظهور حالات پدر در فرزند در افراد مختلف متفاوت است، آثار این ظهور نیز از همین جهت دارای شدت و ضعف است. همچنین دو نقاش یا دو معمار به یک اندازه در نقاشی یا معماری خود ظاهر نمی‌شوند. اما با این وجود، این اثرگذاری و بقای این اثر را نمی‌توان به عنوان معیت علت معد با معلول به شمار آورد، زیرا، اولاً امر معد در مقام بقای معلول، به عنوان علت، هیچ نقشی ندارد و ثانیاً اگر صرف وجود اثر در معلول برای صدق معیت کفایت کند، همین مطلب به مراتب دیگر علت سرایت می‌کند. مثلاً در صدر نظام علی و معلولی، لازم نخواهد بود که علت ایجاد با معلول باشد، بلکه چون اثر آن در معلول هست و بلکه عین معلول است، پس با وجود معلول، صدق می‌کند که علت هم وجود دارد ولو بنابر فرض، خود علت ایجاد از بین رفته باشد. بنابراین، همان‌طور که گذشت علت معد در مقام بقای معلول هیچ نقش علی ندارد و همین نقش نداشتن، به معنای انفکاک علت معد از معلول است، اعم از این‌که علت معد، معدوم شود یا هم‌چنان موجود باشد.

انفکاک معلول از علت در موجودات مادی و عدم انفکاک آن در مراتب بالاتر، نظیر تأخر وجودی غایت از فعل در موجودات مادی و عدم تأخر آن در مراتب بالاتر غایت است. در همه انواع علل اعدادی آثاری از علت با تفاوت مراتب در معلول منتقل می‌شود پس از انتقال، اثر، جزء وجود معلول می‌شود و با علت معیت ندارد.

پنجم: انحاء حضور علت معدّ در معلول

در مورد نحوه تأثیر علت معد در معلول، تبیین‌های مختلفی وجود دارد. علت معد، علت مقرب ماده برای افاضه صور و فعلیت جدید است. معدات با فراهم کردن استعداد در اشیاء زمینه را برای افاضه صور فراهم می‌آورند (ابن سینا، الشفاء (طبیعیات)، 2/ 411). بنابراین شأن معد، ایجاد استعداد در ماده است. استعداد نیز امری بالقوه است و با وجود بالفعل جمع نمی‌شود (عشاقی، ۲۹۷). از طرف دیگر، استعداد مربوط به عالم ماده است، پس علت اعدادی نیز متعلق به ماده است (طباطبائی، نه‌ایة الحکمة، ۳/ ۶۱۳). مثال این موضوع حوادث زمانی سابق است که با انصرام و گذر آن زمینه را برای حدوث شیء در آینده فراهم می‌آورد (همان، ۱/ ۶۱۳). ملاصدرا نقش دیگری را هم برای علت اعدادی ذکر می‌کند و آن این‌که علت اعدادی در تقریب اثر علت به معلول دخالت دارد (ملاصدرا، اسفار، ۲/ ۱۳۷). بنابراین، با تقریری دیگر می‌توان علت اعدادی را به دو قسم تقسیم کرد؛ برخی از علل اعدادی در نقش فاعلی ظاهر می‌شوند. در این مورد، علت از جهت صورت‌آفرینی نه از جهت مواد مصالح، نوعی فاعلیت ایجاد و صورت‌گری دارد. در این مورد، علت معد در تحقق صورتی که نبوده مؤثر خواهد بود، مانند بنایی که ساختمان می‌سازد و در صورت ساختمان از آن حیث که صورت جدیدی است، اثرگذار است. برخی دیگر از علل اعدادی در نقش قابلی ظاهر می‌شوند و زمینه را برای افاضه صور فراهم می‌آورند. مانند نقش پدر برای افاضه روح یا زمینه‌سازی کشاورز برای اعطای صورت نباتی. در این موارد علت معد زمینه را برای افاضه صور جدید فراهم می‌کند.

افاضه صور در فاعل‌های الهی - نه فاعل به اصطلاح طبیعیون - مربوط به عالم مجردات است. مثلاً اگر ماده مناسبی در عالم طبیعت وجود داشته باشد، عقل مجرد صورت مناسبی را به آن افاضه می‌کند. در این صورت، نمی‌توان گفت که علت اعدادی اثر علت ایجاد (عقل مجرد) را به ماده نزدیک کرده است. بنابراین، علت اعدادی که در جهت فاعلی نقش دارد، در اینجا تحقق ندارد، بلکه در این جا علت اعدادی که ماده را برای قبول فیض آماده می‌کند، تحقق دارد. اما در صناعات که فاعل‌های طبیعی در به وجود آمدن آن‌ها دخالت دارند، افاضه صور از عالم بالا معنا ندارد، مثلاً صورت ساختمان افاضه عقل مجرد نیست، بلکه مربوط به همین عالم می‌باشد. در این مورد، هم علت اعدادی که نقش فاعلی داشت، محقق است و هم علت اعدادی که ماده را برای قبول فیض مهیا می‌کند.

۴- ثمرات این رویکرد

۱- بر اساس مبانی گفته‌شده، روشن می‌شود که علت اعدادی نیز از مراتب علیت است. از همین رو،

تمام احکامی که مربوط به اصل علیت است، بر علل اعدادی هم مترتب می‌شود اگر چه به دلیل رتبه وجودی نازل و خسیس علل اعدادی، این احکام از ضعف بیشتری نسبت به احکام موجود در علل ایجاد می‌شوند و برخوردارند و بلکه می‌توان گفت که این احکام در علل اعدادی به صورت رقیقه یافت می‌شود، اما اصل وجود آن‌ها را نمی‌توان انکار نمود.

۲- در کلمات حکما و فلاسفه، تسلسل در سلسله عرضی علل و معالیل که همان علل اعدادی به شمار می‌آیند، محال نیست و این عدم استحاله به دلیل فقدان شرایط لازم مانند اجتماع در وجود و ترتب وجودی است (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ/شرق، ۱۸۱/۲). با حقیقی بودن علل اعدادی، عدم استحاله تسلسل در آن‌ها مخدوش نخواهد شد، بلکه هم‌چنان رأی بر این است که تسلسل در سلسله علل اعدادی و عرضی جایز است. زیرا - همان‌طور که گذشت - علل اعدادی تنها در مقام حدوث با معلول معیت دارند و در معیت در بقاء در علیت اعدادی منتفی است. از همین رو، هم‌چنان شرطی مانند اجتماع وجودی در این سلسله از علل، منتفی است و با فقدان شرط، لزوم مشروط (استحاله تسلسل) هم منتفی خواهد بود.

۳- بر اساس قاعده «العلم بالعلّة یوجب العلم بالمعلول» (ملاصدرا، الحاشیة علی الهیات الشفاء، ۱۵۸) اگر علم به علت حاصل شود، علم به ماهیت و انیت معلول هم حاصل خواهد شد (میرداماد، ۱۶۹) و این حکم در باب همه علل حقیقی صادق است. البته باید توجه داشت که ضرورتاً باید حیثیت اثرگذاری و علیت مورد لحاظ قرار گیرد. به عبارت دیگر، تنها از آن جهت که علت در معلول اثر می‌گذارد، علم به علت مستلزم علم به معلول خواهد بود، علم به جهات و حیثیات دیگر از وجود علت که تأثیری در معلول نداشته است، مستلزم علم به معلول نخواهد بود. بر همین اساس، اگر علم به علت اعدادی - از آن جهت که در معلول خود اثرگذار بوده است - حاصل شود، به همان میزان علم به خصوصیات و آثار معلول هم حاصل خواهد شد.

۴- یکی دیگر از قواعدی که در فلسفه و در باب علت و معلول وجود دارد، قاعده «المعلول یجب أن ینسب له» است (فیض کاشانی، ۶۴) که بر سنخیت میان علت و معلول تأکید می‌کند. از آن‌جا که علت اعدادی نیز در زمره علل حقیقی قرار دارد، بنابراین، سنخیت میان علت و معلول در علل اعدادی نیز ضروری است. این‌که شارحان حکمت/شرق یعنی شهرزوری و قطب شیرازی قاعده مذکور را به صورت مقید پذیرفته و بیان داشته‌اند که «فإنّ المعلول لا بدّ و ان ینسب له من بعض الوجوه» (شهرزوری، ۳۴۵؛ شیرازی، شرح حکمة/الشرق، ۳۲۳). به این دلیل است که معلول را از همه جهات - اعم از جهت نقص و کمال و نیز اعم از جهت حدوث و بقا - مورد توجه قرار داده‌اند و بر این اساس، چون از انتساب

جهت نقص معلول به علت ابا داشته‌اند، قاعده مذکور را مقید کرده‌اند، این در حالی است که اگر تنها حیثیت اثرگذاری علت بر معلول و نیز اثرپذیری معلول از علت مورد توجه قرار گیرد و از احکام و ویژگی‌هایی که خاص مقام معلول است، صرف نظر شود، قاعده مناسبت، به نحو کلی و مطلق قابل پذیرش خواهد بود.

۵- دلالت‌های انسان‌شناختی

نحوه علیت انسان در تحقق افعال جوارحی و صنایع از نوع علت اعدادی است. انسان افعال جوارحی و صنایع را ایجاد نمی‌کند، بلکه با زمینه‌سازی و تحقق شرایط و فعلیت اراده، زمینه به وجود آمدن افعال جوارحی وی محقق می‌شود. کنش‌های انسانی عمدتاً همراه نوعی فعالیت بدنی است که علیت انسان نسبت به آن‌ها اعدادی است. از آن جا که علیت انسان در این امور مسبوق به ادراک و اراده و غایات انسانی است، لذا با سایر علل اعدادی که فاقد ادراک، اراده و غایت هستند تفاوت دارند. اوصاف و احوال انسان، از آن حیثیتی که در تحقق شیء مؤثر است، متناسب با ظرفیت قابل در معلول سرایت می‌کند؛ بنابراین، همواره خصوصیت فاعلیت انسانی از حیث تأثیرگذاری در معلول منعکس می‌شود؛ هر چه فاعل قوی‌تر باشد، اثر آن بیشتر است و میزان حضور فاعل قوی در معلول بیش از حضور فاعل ضعیف در معلول است. نحوه تأثیر و کیفیت تأثیر و شدت تأثیر متوقف بر شرایط فاعلی انسان و قابلیت متفاوت است. حضور اوصاف فاعلی انسان در برخی از علل اعدادی از برخی دیگر شدیدتر است، مثلاً حضور صفات پدر در فرزند بیش از حضور صفات نجار در تخت است. انسان نسبت به صنایع علت اعدادی است، آن‌ها را ایجاد نمی‌کند، بلکه زمینه‌ساز تحقق صنایع است. وقتی انسان صنعتی را می‌سازد، حیثیت علمی او در صنعت ظهور پیدا می‌کند. صنعت حاصل از حکمت انسان، به نوعی ظهور حکمت انسان است. همان‌گونه که بین علت و معلول کمال ملائمت و سنخیت است، در علل اعدادی نیز این حکم جاری است، اما ممکن است به لحاظ تجربی سنخیت بین علل اعدادی و معلول احراز نشود. تجربه و آزمایش، قادر به تبیین چگونگی سنخیت بین فاعلیت انسانی در صنایع خود نیست، اما بر اساس قاعده عقلی که علت اعدادی به طور حقیقی علت است و بین علت و معلول سنخیت وجود دارد، اصل این قاعده نیز در مورد نسبت انسان با افعال و صنایع وی صادق است.

اگر چه علیت همه موجودات عالم ماده، در زمره علل اعدادی حقیقی هستند، اما درجه و مرتبه علل اعدادی یکسان نیست. برتری وجودی انسان بر حیوانات و نباتات اقتضا می‌کند که تأثیر آن نیز به عنوان علت اعدادی، متفاوت و عمیق‌تر از نباتات و حیوانات باشد. تأثیراتی که علت معدّه انسانی در مصنوعات

خود به جای می‌گذارد، بسیار بیشتر از آثاری است که حیوانات و نباتات بر اشیای دیگر باقی می‌گذارند. از آن‌جا که حقیقت انسان، یک حقیقت واحد اما مشکک و ذومراتب است، بنابراین، آثاری که از مراتب عالی وجودی انسان مثل بُعد عقلانی او بر اشیاء باقی می‌ماند، قوی‌تر و شریف‌تر از آثاری است که از جهت نازل وجودی او باقی می‌ماند. علاوه بر این که هر انسانی از مراتب و شئون وجودی متعددی برخوردار است که برخی از آن‌ها نسبت به برخی دیگر شرافت دارند، انسان‌های مختلف هم نسبت به یکدیگر در یک رتبه و مقام وجودی نیستند. بنابراین، انسانی که از جهت فضایل علمی و عملی جایگاه والاتری دارد، به عبارت دیگر، از رتبه وجودی بالاتری برخوردار است، آثار قوی‌تری از خود در فعل ظهور می‌دهد (سبزواری، *أسرارالحکم*، ۳۰). بر همین اساس، فاعلیت انسان نیز به مثابه فاعلیت خداوند، دو گونه است؛ فاعلیت امری و ایجابی مانند هنگامی که صورتی عقلی را در ذهن انشاء می‌کند و فاعلیت خلقی و اعدادی مانند هنگامی که با اعضاء و جوارح مادی خود فعلی را به انجام می‌رساند.

نکته: برای تبیین اهمیت آثار انسان‌شناختی علل اعدادی، شواهدی از آموزه‌های دینی و گفتار بزرگان درباره علت اعدادی ذکر می‌شود: یکی از شواهدی که در قرآن کریم دلالت بر اهمیت جایگاه علت اعدادی دارد، نهی از اقامه نماز در مسجد ضرار است. «لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَمَسْجِدٍ أُسَسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ» (التوبة: ۱۰۸). اگر چه این حکم از جهت سیاسی، هجمه‌ای علیه منافقان به حساب می‌آید، اما همان‌طور که از آیه شریفه فهمیده می‌شود، جهت دیگری هم مورد تأکید است و این جهت از امر به اقامه نماز در مسجدی که بر اساس تقوی بنیان نهاده شده و در آن انسان‌هایی که به پاکی و طهارت گرایش دارند، مأوی می‌گزینند، روشن می‌شود. تقوای انسان‌های بنیان‌گذار و رفت و آمد انسان‌های پاک در فضای مسجد و در و دیوار آن اثر گذار است. در آموزه‌های دینی نیز نقش علت اعدادی انسان در افعال مورد اهمیت است. «بسملة» در هنگام ذبح حیوان و در مقابل نهی از خوردن گوشتی است که در هنگام ذبح آن، یاد خدا نشده است: «فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ» (انعام: ۱۱۸) و «وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ» (انعام: ۱۲۱). برخی از مفسران، در باب مرجع ضمیر در عبارت «إِنَّهُ لَفِسْقٌ» دو احتمال مطرح کرده‌اند؛ اول این که این ضمیر به عدم ذکر خدا در هنگام ذبح برگردد، که این امر فسق و فاعل آن فاسق است، و دوم این که خوردن از این گوشت، فسق خواهد بود (جصاص، ۱۷۲/۴). به نظر می‌رسد که این احتمال دوگانه، معقول باشد، زیرا فسق کسی که عمداً از ذکر خداوند پرهیز می‌کند در گوشت حیوان ذبح شده، مؤثر خواهد بود و خوردن از این گوشت، آثار وضعی و تکوینی خاصی به دنبال دارد، از همین جهت از آن نهی شده است. در کلمات ائمه هدی (علیهم

صلوات الله) مطالبی بسیار زیادی آمده است که به وضوح بر اثرگذاری حالات روحی و فضایل و رذایل اخلاقی انسان در مصنوعات، مأكولات و افعال او دارد. به برخی از این روایات در ادامه اشاره می‌شود. در کتاب طب النبی (صلی الله علیه و آله) آمده است که «طَعَامُ الْجَوَارِ دَوَاءٌ وَ طَعَامُ الْبَخِيلِ دَاءٌ» غذای انسان جواد و بخشنده، درمان، و غذای انسان بخیل، درد و مرض است (مستغفری، ص ۲۱). آورده‌اند که ذوالنون مصری گرسنه و زندانی بود. زن صالحه‌ای غذایی به وسیله زندان‌بان برای وی فرستاد، او نخورد و بعد عذرخواهی کرد و گفت: غذا را روی طبق ستم‌گری آوردند، یعنی نیرویی که غذا را به من رساند پاک نبود (فیض کاشانی، راه روشن، ۳/ ۲۴۹). محمد بن ابی القاسم از پدرش نقل می‌کند که گفت: ابوبکر صنحاجی شخصی را به سوی یحیی بن عمر بن المعتصم که از دوستان نزدیک او بود، فرستاد تا مقداری از خرما برای براری (وحشی) برای او بفرستد. یحیی آن را برای او فرستاد. هنگامی که خرما را در مقابل ابوبکر قرار دادند، از خوردن آن امتناع ورزید. وقتی از علت امتناع پرسیدند، گفت: آن را یک زن حائض چیده است. ابوالقاسم گفت: من بار دیگر شخصی را فرستادم تا مقداری دیگر خرما بفرستد. و تعدادی خرما برای من در بشقاب فرستاد. ابوبکر آن را خورد و گفت: این خرما را پسرش علی چیده است. ابوالقاسم گفت: بلافاصله به خانه ابوزکریا رفته، و از او در مورد خرماهای اول و دوم سؤال کردم. او به من گفت: من خرمای اول را توسط زنی برداشتم و دومی را فرزندم علی برداشت (تادلی، ۲۵۰).

نتیجه گیری

در این پژوهش بر نکات زیر تأکید شد:

۱- علت به دو قسم اعدادی و ایجادی تقسیم می‌شود. در دیدگاه رایج، علت اعدادی مجازاً علت نامیده می‌شود. از آن جا که رابطه تضایف بین علت و معلول است. امور متضایف در قوه و فعل و وجود و عدم متكافی هستند. علل اعدادی با معلول معیت ندارند. فقدان پدر سبب عدم فرزند نمی‌شود و بر این اساس علت آن مجازی است. بر اساس دیدگاه برگزیده، علت اعدادی به طور حقیقی علت است و علیت امری تشکیکی است که از مراتب قوی و ضعیف را در بر می‌گیرد. علیت اعدادی از مراتب ضعیف علیت است.

۲- با تأمل در تعاریف مختلف علیت، روشن می‌شود که قدر جامع معنای علیت عبارتست از: «توقف وجود چیزی به چیز دیگر یا مدخلیت وجود چیزی در چیزی دیگر یا احتیاج وجود چیزی به چیز دیگر». بنابراین، در هیچ یک از این تعاریف «معیت» یا «ابداعی بودن» شرط علت نیست. بر این اساس، مشروط کردن «علیت» به «معیت» ناشی از تسری احکام برخی از مصادق به همه مصادیق است. علت

معد در حدوث همراه با معلول است و در بقاء با تحریکات و تمهیداتی که در معلول ایجاد می‌کند، «آثاری» را در معلول به جا می‌گذارد.

۳- بر اساس دیدگاه برگزیده، علت اعدادی از مراتب علیت است. مرتبه قوی علت، علت ایجادی است که در آن، تمام وجود علت به معلول وابسته است و مرتبه ضعیف علت، علت اعدادی است که معلول بدون آن می‌تواند در بقا استمرار وجودی داشته باشد. برخی از احکام علل ایجادی نیز به طور رقیقه در این علل وجود دارد. همان طور که در علل ایجادی کمالات علت در معلول ظاهر می‌شود، در علل اعدادی نیز چنین است.

منابع

- آشتیانی، مهدی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، المؤتمر العلامة الأشتیانی، قم، ۱۳۹۰.
- آشتیانی، مهدی، تعلیقه علی شرح المنظومه السبزواری، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۶.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، رسائل ابن سینا، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۰۰.
- _____، عیون الحکمة، ج ۲، دارالقلم، بیروت، ۱۹۸۰ م.
- _____، الشفاء (طبیعیات)، مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ ق.
- ارسطو، متافیزیک، مترجم شرف الدین خراسانی، ج ۵، نشر حکمت، تهران، ۱۳۸۵.
- بهمینار بن مرزبان، التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۵.
- تادلی، ابویعقوب یوسف بن یحیی ابن زیات، الشوف الی رجال التصوف، مصحح علی عمر، مکتبه الثقافة الدینیة، قاهره، ۱۴۲۷ ق.
- جصاص، احمد بن علی، أحكام القرآن، تحقیق از محمدصادق قمحای، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۵ ق.
- جوادی آملی، عبدالله، ریحیق مختموم، نشر اسراء، قم، ۱۳۷۵.
- دلپذیر، جواد، تأملی در چیستی علت اعدادی، فصلنامه حکمت اسلامی، سال ششم، ش ۲، ۱۳۹۸، صص ۷۵-۱۰۱.
- زنوزی، علی بن عبدالله، لمعات الهیة، حکمت اسلامی، تهران، ۱۳۹۸.
- سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، ج ۱، نشر ناب، تهران، ۱۳۶۹-۱۳۷۹.
- _____، أسرار الحکم، مصحح کریم فیضی، مطبوعات دینی، قم، ۱۳۸۳.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن، ج ۳، پژوهشگاه علوم انسانی مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.

- _____، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن، ج ۲، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد، شرح حکمة الاشراق، تحقیق از حسین ضیائی تربتی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲.
- شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة الاشراق، ج ۱، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
- شیرازی، قطب‌الدین، درة التاج، تصحیح محمد مشکوة، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۹.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، مجموعه الرسائل التسعة رسائل آخوند ملاصدرا، ج ۱، مکتبه المصطفوی، قم، ۱۳۰۲.
- _____، سه رسائل فلسفی، ج ۳، دفتر تبلیغات اسلام، قم، ۱۳۸۷.
- _____، اسفار، ج ۹-۱، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م.
- _____، الحاشیة علی الهیات الشفاء، انتشارات بیدار، قم، بی تا.
- _____، شرح الهدایة الأثریة، تصحیح از محمد مصطفی فولادکار، مؤسسه تاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
- _____، الشواهد الربوبیة، انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه، قم، ۱۳۸۲.
- _____، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳.
- طباطبایی، سید محمد حسین، البدایة الحکمة، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۳۸۳.
- _____، نه‌ایة الحکمة، تحقیق عباسعلی زارعی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۲۴ ق.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الإشارات و التنبیہات مع المحاکمات، نشر البلاغة، قم، ۱۳۷۵.
- عشاقی، حسین، وعایة الحکمة، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم، ۱۳۸۲.
- فیض کاشانی، ملامحسن، اصول المعارف، تصحیح از سید جلال‌الدین آشتیانی، ج ۳، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵.
- _____، راه روشن، ترجمه کتاب المحجة البيضاء، مترجم محمدرضا عطایی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۲.
- مستغفری، جعفر بن محمد، طب النبوی، مصحح علی اکبر الهی خراسانی، مکتبه الحیدریة، نجف، ۱۳۸۵.
- مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقة علی النهایة، مؤسسه در راه حق، قم، بی تا.
- _____، آموزش فلسفه، ج ۳، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۲.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار: عدل الهی، ج ۱، صدرا، تهران، بی تا.
- _____، مجموعه آثار: درس‌های اسفار (۱-۳) (مبحث حرکت)، ج ۱۱، صدرا، تهران، بی تا.

_____، مجموعه آثار: اصول فلسفه و روش زالیسم، ج ۶، صدرا، تهران، بی تا.

معین، محمد، فرهنگ فارسی، ج ۱۴، انتشارات معین، تهران، ۱۳۸۷.

میرداماد، سیدمحمدباقر، مصنفات میرداماد، به اهتمام عبدالله نورانی، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۵-۱۳۸۱.

