

مناط علیّت در نظر ملاصدرا و حکمای پس از ملاصدرا

ابوالحسن غفاری*

چکیده

موضوع این مقاله مناط علیّت در نظر ملاصدرا و حکمای پس از ملاصدراست. مناط علیّت ناظر به ملاک نیازمندی اشیا به علت است. اینکه سرّ نیاز و احتیاج به علت از کجا ناشی می‌شود، به طور کلی پنج نظر در این خصوص وجود دارد: برخی ملاک نیاز را به ساحت وجود می‌برند که این گروه عمدتاً ماتریالیست‌ها هستند؛ برخی ملاک نیاز را به حدوث برمی‌گردانند که اینها عمدتاً متکلمان‌اند. فیلسوفان مشایی و اشراقی ملاک احتیاج را امکان ماهوی می‌دانند. چهارمین نظر درباره مناط علیّت، امکان فقری است که این نظر بر اساس اصالت وجود مطرح می‌شود. حکمای صدرایی با نقد امکان ماهوی، ملاک احتیاج معلول به علت را فقر و فاقت وجودی معلول می‌دانند که هم در حدوث و هم بقا همراه معلول است. در این میان وجود فقری ذات دارای فقر نیست که فقر عارض بر او شود، بلکه فقر و نداری عین هویت و ذات اوست. اما درباره نظر پنجم باید گفت برخی استدلال حکما در امکان فقری را کافی ندانسته و این نظر را به چالش کشیده‌اند. بر اساس روایات وارده از برخی ائمه به نظر می‌رسد ملاک نیاز معلول در وجود قائم به غیر است. این نظر علاوه بر داشتن امتیازهای نظر امکان فقری، از اشکالات آن مبراست و به درستی مناط علیّت را تبیین می‌کند.

واژگان کلیدی: مناط علیّت، معلول، امکان ماهوی، امکان فقری، وجود قائم به غیر، ملاصدرا.

مقدمه

پیش از ملاصدرا نظریه حاکم در بحث ملاک نیازمندی اشیا به علت نظریه امکان ماهوی بود. در دوره ملاصدرا اندیشمندانی همچنان وجود دارند که از نظریه امکان ماهوی در مسئله مناط نیازمندی اشیا به علت طرفداری می‌کنند. این مسئله به‌ویژه در اندیشه ملارجبعلی تبریزی و طیف وسیعی از شاگردان او ادامه داشت. در عین حال سیر و تطور این مسئله به سمت وسوی نظریه ملاصدرا کشیده شد و طولی نکشید که نظریه امکان ماهوی به محاق رفت. صدرالمتألهین با تأسیس اصولی از جمله اصالت وجود و تشکیک وجود علاوه بر نظریه متکلمان، نظریه امکان ماهوی حکما را به چالش کشیده و به نظریه‌ای در این باب رسید که نتیجه منطقی اصول و مبانی فلسفی اوست. متکلمان حدوث را از لوازم معلول و مناط و معیار معلول بودن می‌دانند، ولی این مناط توسط حکما به امکان ماهوی و سپس به وسیله ملاصدرا به امکان فقری منتهی گردید. در دوره‌ای که هنوز ملاصدرا به شدت سرگرم مباحث فلسفی بود، نظریه حاکم درباره مناط نیازمندی اشیا به علت در بین حکمای عصر او نظریه مشابیه یعنی امکان ماهوی بود، سلطه آرای حکمای مشاء چنان بود که حتی برخی شاگردان او مانند فیاض لاهیجی و دیگر حکما مانند ملارجبعلی تبریزی، علیقلی بن قرچغای خان و پیرزاده همگی ملاک نیازمندی اشیا به علت را امکان ماهوی می‌دانند. این روند تا حدود صد سال بعد از مرگ ملاصدرا ادامه داشت و نظریه امکان فقری نظریه غالب آن دوران نبود. این مسئله تا حدودی به دلیل ناآشنایی متفکران آن دوره با افکار ملاصدرا و عدم توسعه و گسترش اندیشه‌های او بود. بعدها با کوشش‌های حکمایی همچون میرزا محمدتقی الماسی، آقامحمد بیدآبادی و ملاعلی نوری آرا و افکار صدرالمتألهین به صورت گسترده عرضه و تدریس شد. از این دوره به بعد حکمت متعالیه کم‌کم به فلسفه رسمی تبدیل شد و حکمت مشاء را تحت تأثیر خود قرار داد؛ به گونه‌ای که اغلب حکما به توسعه و تدریس اندیشه‌های ملاصدرا اقدام کرده و در بحث ملاک نیازمندی اشیا به علت، امکان وجودی یا امکان فقری توجه کرده‌اند.

فیاض لاهیجی تأثیر زیادی بر متفکران بعد از خود به‌ویژه در بدیهی‌دانستن مسئله نیاز

ممکن به علّت دارد. اغلب حکمای پس از او در این باره به اثر ارزشمند او *شوارق الالهام* توجه دارند؛ در عین حال او در بحث مناط، مشابهی بوده، از معلول به عنوان وجود استتباعی یاد می‌کند. بر این اساس نتیجه می‌گیرد که تحقق و بقای معلول بعد از علّت محال است. فیض کاشانی بر خلاف فیاض لاهیجی در مسئله مناط، پیرو ملاصدرا بوده و فقر وجودی را ملاک نیازمندی شیء به علّت می‌داند. حاج ملاهادی سبزواری، *آقاعلی حکیم* و دیگر حکمای دوره آنان که به حکمت متعالیه تعلق خاطر دارند، همگی در این باره صدرایی بوده و چیز جدیدی ارائه نکرده‌اند. با ظهور حکیم جلوه رویکرد به حکمت مشاء بار دیگر خود را نشان می‌دهد. او گرچه بر آثار ملاصدرا حاشیه و تعلیقه زده است، گرایش مشابهی داشته، همانند دیگر حکمای مشائی ملاک نیازمندی اشیا به علّت را امکان معرفی می‌کند. او بیش از دیگران تحت تأثیر آثار فیاض لاهیجی است. بعد از جلوه در دوره معاصر معروف‌ترین حکیم را می‌توان علامه طباطبایی دانست. گرچه علامه در طرح مسئله فلسفی شیوه مشاء را پیش می‌گیرد، به حوزه حکمت متعالیه تعلق داشته، فقر وجودی را مناط احتیاج معلول به علّت می‌داند؛ اما از آنجا که دوره او اوج تفکر مارکسیستی و مادی است، مبحث علیّت و به تبع آن مناط معلولیت نسبت به دیگر مسائل فلسفی اهمیت یافت. ما این دوره را دوره دوم از تطور مسئله مناط علیّت نام گذاشتیم. در این دوره متفکران اسلامی که اغلب به سنت ملاصدرا تعلق دارند، به شدت درگیر نقد افکار مادی‌گرایانه‌اند. علاوه بر علامه طباطبایی طیف وسیعی از متفکران این دوره از مناط معلولیت بحث و مباحث ارزشمندی را مطرح کرده‌اند. شهید مطهری با بررسی همه‌جانبه مسئله در نقد ملاکی که تفکر مادی ارائه کرده است، کوشیده و پس از نقد نظرات گوناگون، نظریه فقر وجودی را انتخاب کرده است. در عین حال او نظریه امکان فقری را به ملاک «از اویی بودن» تفسیر کرده است. شهید صدر در این حوزه از فعال‌ترین متفکران است که در تحلیل مسئله و نشان‌دادن خطاهای متفکران مادی تلاش کرده است. آیت‌الله مصباح یزدی در تحلیل خود از مسئله به نظریه امکان ماهوی تمایل یافته، در عین حال در تحلیل مسئله در نظام صدرایی ملاک احتیاج به علّت را نه «موجود به طور مطلق» بلکه

«موجود مقید» یعنی «ضعف مرتبه وجود» معرفی می‌کند. آیت‌الله جوادی آملی به تحلیل وسیع و همه‌جانبه مسئله پرداخته و به بازخوانی مجدد نظریات همراه با تأمل بیشتر و نوآوری در تقریر دست زده و در عین حال در داخل نظام صدراپی است.

در یک کلام می‌توان گفت بعد از ملاصدرا تا کنون که بیش از چهار قرن می‌گذرد، نظریه جدیدی در این باره ابراز نشده است؛ بلکه آنچه را که برخی حکمای پس از او بیان کرده‌اند، تفاوت معنایی چندانی با نظریه او نداشته و قابل بازگشت به نظریه ملاصدراست. در عین حال حیثیت پرسش از ملاک نیازمندی اشیا به علت به سوی پاسخ به شبهات جدید درباره مسئله علت و نیاز معلول به علت سوق یافت. بخش عمده این شبهات در فلسفه‌های غرب طرح شده است و همین مسئله آغازی بر تطور جدید مسئله علت است. حکمای معاصر مسلمان با دست‌مایه قراردادن دستاوردهای حکمت اسلامی توانستند به خوبی به شبهات اندیشمندان غربی و ماتریالیست‌ها در این باره پاسخ دهند.

الف) بداهت نیازمندی ممکن به علت

فیاض لاهیجی در بحث ملاک حاجت ممکن به مؤثر می‌گوید: حق این است که حکم به اینکه ممکن محتاج مؤثر و علت می‌باشد، از امور ضروری و بدیهی است که عقل به محض تصور موضوع و محمولش آن را تصدیق خواهد کرد. اگر کسی ماهیت یعنی امر ممکن را تصور کرده، سپس تساوی نسبت آن را با وجود و عدم تصور کند که ترجیح یکی از دو طرف وجود و عدم متوقف بر امر دیگری است، جزم خواهد یافت که ممکن در حصول وجود یا عدم محتاج مؤثر است (لاهیجی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۵۱۹). لاهیجی پس از آن درباره احتیاج ممکن در بقای خود به علت می‌گوید: «ان الممكن فی جمیع اوقات وجوده یحتاج الی العلة لایستغنی عنها بمجرد الحدوث: ممکن در همه اوقات وجودش نیازمند علت است و به مجرد حدوث بی‌نیاز از علت نمی‌شود» (همان، ص ۵۲۹). سبزواری نیز ملاک نیازمندی اشیا به علت را فقر وجودی می‌داند. او مانند فیاض لاهیجی نیاز ممکن به علت را از بدیهیات اولیه قلمداد می‌کند که نیازمند برهان نیست؛ گرچه تصدیق به این امر بدیهی به دلیل عدم تصور اطراف آن همراه با خفاست و خفا تصور ضروری به بدیهی بودن

تصدیق نمی‌زند. به عقیده او تنها کسی که به شانس و اتفاق معتقد است، بدیهی بودن این قضیه را منکر است و البته انکار آن مساوق با جواز ترجیح بلامرجح است؛ چیزی که /شعری هم انکار آن را روا نمی‌داند (سبزواری، ۱۳۴۱ق، ج ۲، ص ۲۶۰-۲۶۱).

علامه طباطبایی نیاز ممکن به علت و به تبع آن، قانون علیّت را از اصول متعارف یعنی از بدیهیات اولیه فلسفه می‌داند که تنها تصور موضوع و محمول برای تصدیق بدان کافی است: «حاجه الممكن ای توقفه فی تلبسه بالوجود او العدم الی امر وراء ماهیته، من الضروریات الاولیة التي لا يتوقف التصدیق بها علی ازید من تصور موضوعها و محمولها» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۳۷).

آیت‌الله مصباح یزدی احتیاج معلول به علت را از بدیهیات اولیه می‌داند که تصدیق بدان به چیزی بیشتر از تصور موضوع و تصور محمول نیاز ندارد. به عقیده ایشان سرّ بدهت این قضیه که «معلول نیازمند علت است»، این است که این قضیه از قضایای تحلیلی است که مفهوم موضوع آن به مفهوم محمول منحل می‌شود؛ زیرا مفهوم معلول متضمن مفهوم «احتیاج به علت» است. تعریف معلول عبارت است از موجودی که نیازمند موجودی دیگری است که علت نام دارد؛ بنابراین حمل «احتیاج داشتن به علت» بر «معلول» حمل اولی ذاتی و از قبیل ثبوت چیزی برای خود است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۲۸). به عقیده ایشان اگر در مفاد اصل علیت که قضیه بدیهی است، دقت شود، این اصل به خودی خود متکفل بیان مناط احتیاج معلول به علت یعنی اینکه امکان ممکن سبب احتیاج او به علت است، نیز هست؛ بنابراین مطلب محتاج برهان نیست.

به عقیده ایشان اصل نیاز ممکن به علت بدیهی است؛ ولی برخی متکلمان به این حکم فطری که در نفس کودکان و بلکه در طبیعت حیوانات مرتکز و مفطور است، توجه نکرده و آن را نظری دانسته و شبهاتی بر آن وارد کرده‌اند (همان، ص ۱۳۶). ایشان اضافه می‌کند که صدر المتألهین بیان متکلمان را در انکار بدهت امتناع ترجیح بلا مرجح ظلم عقلی می‌داند.*

* به عقیده آیت‌الله جوادى آملى ظلم عقلی مربوط به امور تکوینی بوده، مراد نقص حقیقی است و آنچه موجب شده است عده‌ای قایل به نظری بودن مسئله شده‌اند، ابهام از ناحیه حکم قضیه نیست، بلکه از

ب) ویژگی علت و معلول

هر کدام از علت و معلول دارای ویژگی اند. ویژگی معلولیت ضعف مرتبه وجود نسبت به موجود دیگر و ویژگی علت مطلق نامتناهی بودن شدت و کمال وجود است. این مسئله با توجه به اصول سه‌گانه ملاصدرا یعنی اصالت وجود، رابط بودن معلول نسبت به علت و تشکیک وجود به دست می‌آید. بر اساس این اصول معلول مرتبه ضعیف علت و علت مرتبه آن نیز مرتبه ضعیفی از موجود کامل‌تر است که علت ایجادکننده آن می‌باشد تا برسد به موجودی که هیچ ضعف و قصور و نقص و محدودیتی نداشته، بی‌نهایت کامل باشد که دیگر معلول چیزی نخواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۴۱). به عقیده وی نتیجه این مسئله که ملاک نیازمندی اشیا به علت چیست، تعیین موضوع برای اصل علیت است. در واقع مناط علیت است که موضوع قضیه علیت را مشخص می‌کند؛ به این معنا که اگر موضوع مسئله ملاک احتیاج به علت «موجود به طور مطلق» باشد، معنای قضیه این خواهد بود که موجود از آن جهت که موجود است، نیاز به علت دارد. در این صورت باید هر موجودی نیازمند علت باشد و چنین مطلبی نه تنها بدیهی نیست، بلکه دلیلی هم ندارد. بالاتر از آن اینکه برهان بر خلاف آن قایم است؛ زیرا براهین اثبات وجود خداوند اثبات می‌کند که موجود بی‌نیاز از علت وجود دارد؛ بنابراین موضوع قضیه «موجود مطلق» نیست، بلکه «موجود مقید» است. اینکه قید آن چیست، به عقیده متکلمان قید آن حادث است؛ یعنی هر موجودی که حادث باشد و در یک زمان موجود نباشد و بعد به وجود بیاید، نیازمند علت خواهد بود. حکما قید موضوع را «ممکن» می‌دانند؛ ولی این قید صفت ماهیت است؛ بنابراین اینکه امکان ملاک نیازمندی اشیا به علت باشد، بیشتر با اصالت ماهیت سازگار است و کسانی که قایل به اصالت وجودند، سزاوار است که تکیه‌گاه بحث‌های خود را وجود قرار دهند؛ لذا به همین جهت ملاصدرا ملاک احتیاج به علت را نحوه وجود قرار داد؛ لذا موضوع قضیه «موجود فقیر» یا «موجود وابسته» است و هنگامی

جهت مبادی تصویری یعنی از جهت موضوع و محمول آن است. آنها نظری بودن تصور موضوع یا محمول را به نظری بودن حکم تعدی داده و ستم کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، بخش سوم، ص ۱۴۰).

که مراتب تشکیکی وجود را در نظر بگیریم که هر مرتبه ضعیف‌تر وابسته به مرتبه قوی‌تر است، می‌توانیم موضوع قضیه را «موجود ضعیف» قرار دهیم و ملاک احتیاج به علّت را «ضعف مرتبه وجود» بدانیم (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۰-۳۱/ همو، ۱۳۹۳، ص ۲۲۹).

ج) نظریه وجود

به عقیده شهید مطهری نظریه وجود متعلق به مادی‌گرای‌های جدید است که سلسله علل و معلولات را غیر متناهی می‌دانند و به خدا و واجب‌الوجود قایل نیستند. به باور آنان بر اساس آنچه تا کنون دیده و حس کرده‌ایم، وجود اشیا و حوادث را معلول عللی یافته‌ایم، لذا می‌فهمیم موجود بودن ملازم معلول بودن است. به نظر ایشان نقص استدلال آنها محتاج بیان نیست. به عقیده شهید مطهری این نظریه علاوه بر اشکالاتی که دارد، ادله وجود مبدأ کل و خالق کل به‌ویژه برهان صدیقین بطلان آن را آشکار می‌کند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۹۸-۴۹۹).

بر اساس این نظریه هر موجودی نیازمند علّت است: «الموجود یحتاج الی العلة». حاجت ذاتی وجود است و وجودی نیست که از این حاجت رها باشد. شهید صدر این نظریه را عقیده فلاسفه مارکسیستی می‌داند. مستند آنها در این باره تجارب علمی است؛ از این رو و به حکم تجارب علمی علیّت قانون عام وجود است و فرض موجودی که نیازمند علّت نباشد، نقض قانون است. آنان با استفاده از این قانون می‌گویند عقیده‌شان بر خلاف نظریه حکمای الهی گرفتار صدفه و اتفاق نیست، زیرا حکمای الهی مبدأ اول یعنی خدا را ناشی از هیچ سبب نمی‌دانند. به عقیده مارکسیست‌ها این سخن خروج از قانون علیّت و پذیرش نوعی صدفه و اتفاق است، در حالی که علم صدفه را نفی می‌کند (صدر، ۱۳۸۹، ص ۲۷۳). شهید صدر در نقد این نظریه معتقد است فلاسفه مارکسیست بار دیگر دچار خطا شده‌اند؛ زیرا وقتی خواستند سرّ نیاز به علّت را کشف نموده، حدود علیّت را بشناسند، همان خطایی را که در مسئله اصل علیّت مرتکب شد، آن را ناشی از تجربه و استقرا دانستند، در مسئله مناط نیازمندی اشیا به علّت نیز مرتکب شده‌اند. به عقیده شهید صدر همچنان‌که تجارب علمی در محدوده و قلمرو خاص و محدود مادی مانند انفجار، غلیان

احتراق حرارت و... کارساز بوده، از ظواهر تجربه نمی‌توان اصل علیت را ثابت کرد، همچنین حس و تجربه و وسایل علمی در تبیین و پاسخ روشن به مسئله ملاک نیازمندی اشیا به علت ناتوان‌اند؛ از این رو بررسی آن بر عهده عقل است و این سخن که اعتقاد به مبدأ نخستین به معنای پذیرش صدفه است، ناشی از سوء فهم از این مسئله و مفاهیم است؛ زیرا معنای صدفه عبارت است: از وجود بدون سبب برای چیزی که نسبت او به وجود و عدم یکسان باشد؛ حال آنکه مبدأ اول ممکن نیست، بلکه ضروری‌الوجود است. اشتباه مارکسیست‌ها در اینجا است که می‌گویند: هر چیزی احتیاج به علت دارد، بنابراین علت احتیاج به علت در ذات اشیا است؛ سپس می‌خواهند همین ادعا را با حس و تجربه مدلل سازند؛ در حالی که از این مسئله غفلت کرده‌اند که تجربه نمی‌تواند علت احتیاج به علت را مدلل نماید، بلکه تنها می‌تواند علیت را در موجودات مادی جست‌وجو کند؛ از این رو مارکسیست‌ها نمی‌توانند بگویند هر موجودی نیازمند علت است؛ زیرا ممکن است چیزی باشد که هرگز دست تجربه بدان نمی‌رسد و نیازمند علت نباشد. شهید صدر اضافه می‌کند همچنان‌که اصل علیت خود امر عقلی است، قوانین مربوط به آن مثل ضرورت علی، سنخیت و ... نیز عقلی است (همان، ص ۲۷۴).

د) نظریه حدوث

مطابق نظریه حدوث، خصوصیتی که موجب می‌شود شیء نیازمند علت باشد، حدوث است و خصوصیتی که موجب می‌شود شیء بی‌نیاز از علت باشد، قدم است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۹۹). صدرالمتهلین در اسفار و دیگر آثار خود ابتدا نظریه حدوث را تحلیل و نقد کرده است. وی همانند دیگر حکما بر این عقیده است که حدوث با ضرورت همراه است و ضرورت مانع احتیاج شیء به غیر بوده، از این رو حدوث مانع احتیاج به غیر خود است. اما ماهیت بر خلاف حدوث با ضرورت همراه نیست و متصف به امکان می‌شود و امکان همواره با احتیاج همراه است. به باور ملاصدر اگر حدوث سبب احتیاج به واجب باشد، موجودات امکانی در بقای خود محتاج واجب نخواهند بود و در این فرض عبادت‌ها، نیایش‌ها و تضرع و مددخواهی درباره حوادثی که به وجود آمده است، بی‌معنا

خواهد بود؛ زیرا آنچه پیش آمده، در بقا و استمرار خود بی‌ارتباط به واجب است، ولی در نظریه امکان ارتباط همیشگی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۲۱۵ / جوادی آملی؛ ۱۳۷۵، ج ۲ از بخش ۴، ص ۳۸). ملاصدرا در نقد نظریه حدوث و معرفی امکان به عنوان ملاک نیازمندی شیء به علت در اغلب آثار خود بحث کرده است. او تنها در اسفار ده برهان در این باره اقامه کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۳۹۰). در دیگر آثار خود از جمله در تفسیر قرآن تصریح دارد که علت احتیاج شیء به علت و مؤثر، امکان شیء است (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶۶).

علامه همانند دیگر متفکران به تحلیل و نقد نظریه حدوث می‌پردازد. او در نقد خود بر نظریه حدوث یکی از الزامات نظریه حدوث را قول به بقای معلول پس از ازبین‌رفتن علت می‌داند؛ به عبارت دیگر بر اساس سخن آنان وقتی معلول با ایجاد علت حادث شد، دیگر در مرحله بقا نیاز معلول به علت قطع می‌شود و برای این مسئله بقای بناء بعد از بنا را مثال زده‌اند. به عقیده علامه نیاز معلول به علت لازمه ماهیت اوست و لازمه ماهیت همواره و در حال بقا هم محفوظ است؛ بنابراین معلول در حدوث و در بقا محتاج علت است.

شهید مطهری معتقد است ملاک معلولیت از «او بودن» و «از او بی» است؛ به عبارت دیگر بودنش «از آن» است. به عقیده شهید مطهری «بودن از آن» یعنی وجودی که ترشیحی از آن و تنزلی از آن است. او تأکید می‌کند که «از آنی» و «از او بی» ملاک معلولیت است. وی به موجود دائمی اشاره کرده، می‌گوید وجود یک چیز نه تنها روی نقطه خاصی از زمان، بلکه همه زمان را هم گرفته باشد، با حفظ جنبه «از او بی»، «از آنی» و با حفظ جنبه «الله بودن» ملاک معلولیت را همچنان داراست و معلول است (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۹۲). شهید مطهری ضمن نقد نظریه حدوث تأکید می‌کند که ملاک معلولیت نبودن در یک زمان و بودن آن در زمان دیگر نیست؛ بلکه ملاک «قائم به او بودن» و وابسته به او بودن است و در چنین ملاکی زمان دخیل نیست و نبود قبلی تأثیری در معلولیت ندارد (همان، ص ۱۹۳).

علامه برهانی دیگر را بر این مسئله اقامه کرده است که بیشتر با اصالت وجود سازگار است و آن اینکه وجود معلول نسبت به علت وجود رابط است. حال اگر وجود رابط در بقا

بی‌نیاز از علت باشد، بدان معناست که چنین وجودی، مستقل و غیر قائم به علت است و چنین چیزی خلف فرض است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۶۴).

شهید صدر در نقد نظریه حدوث نیز بر این عقیده است که این نظریه در تحدید علیّت گرفتار زیاده‌روی شده است؛ همچنان‌که نظریه وجود در تعمیم علیّت زیاده‌روی کرده است. به عقیده او بازگشت حدوث به وجود بعد از عدم است و صعود عمر یک چیز و تاریخ آن تا دورترین زمان‌ها هرگز او را بی‌نیاز از علت نمی‌کند (صدر، ۱۳۸۹، ص ۲۷۴).

به عقیده آشتیانی حدوث که وجود بعد از عدم است، ملاک بی‌نیازی معلول از علت است و باید ملاک در امر دیگری باشد. حدوث قبل از تحقق بالضروره نمی‌تواند ملاک احتیاج باشد و بعد از حصول و تحقق آن بی‌نیاز از افتقار است؛ پس حدوث نمی‌تواند علت احتیاج باشد. جان کلام اینکه «الحدوث انما نشأ من الاحتیاج و لایمکن ان یصیر سبب الاحتیاج». به اعتقاد آشتیانی مخلوق متقوم به خالق و معیت خالق با مخلوق معیت قیومیه است و ازلیت حق ازلیت مطلقه ذاتیه است که از آن به وجوب و قدم ذاتی تعبیر شده است و ازلیت فیض او قهراً ازلیت ظلّیه و تبعیه و وجود معلول نیز وجود ظلّی و غیر است. ناچار قدم فیض با قدم مبدأ فیض فرق دارد. قدم در حق اول ذاتی و در معلول مفاض غیر و تبعی و ظلّی است. ابن‌سینا در تعلیقات می‌گوید: «الوجود المستفاد من الغیر کونه متعلقاً بالغیر هو مقوم له، کما ان الاستغناء عن الغیر مقوم لواجب الوجود بذاته و المقوم للشیء لایجوز ان یفارقه، اذ هو ذاتی له». ملاصدرا از وجودی که نحوه وجود آن نفس تحقق به علت باشد، به وجود فقری و ربطی تعبیر کرده است (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۳۶۳). به عقیده آشتیانی سخنان غزالی در اینکه معلول باید مسبوق به عدم صریح زمانی باشد و معلول ازلی دائمی معلول نیست، سخنی عامیانه و از اوهام است؛ زیرا مسبوقیت به عدم صریح نه متمم فاعلیت فاعل مطلق است و نه مکمل یا متمم قابلیت قابل و معلول (همان، ص ۲۲۹). آشتیانی در تحلیل سخنان غزالی و نقد آنها بر این مسئله نیز اشاره دارد که دوام فیض و همیشگی بودن معلول منتهی به جبر نمی‌شود. او اضافه می‌کند غزالی ملاک احتیاج معلول به علت را حدوث می‌داند نه امکان و از تصور این تحقیق عمیق که می‌شود فعال

تام الوجود ازلی که اراده و اختیار و علم و قدرت و آنچه مدخلیت در ایجاد و فیاضیت دارد، عین ذات اوست. فعلش نیز ازلی و بر سبیل اختیار باشد، عاجز و سرگردان است و با ناسزاگفتن و تکفیر اکابر فن، عرضه اندام کرد (همان، ص ۹۹). به عقیده آشتیانی، غزالی سبب را غیر از علت می‌داند و تقسیم فاعل را به فاعل بالطبع و بالقصد و فاعل بالعنایه و فاعل بالایجاب و فاعل بالتجلی و فاعل بالجبر قبول ندارد (همان، ص ۹۸).

به عقیده آیت‌الله مصباح استدلال فلاسفه در نفی حدوث و اثبات امکان به عنوان ملاک از طریق تحلیل حدوث و اینکه حدوث صفت وجود بوده و به چندین مرتبه بر خود تقدم دارد، با اصالت ماهیت سازگار است (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۶۱/همو، ۱۳۹۳، ص ۹۷).

هـ) نظریه امکان ماهوی

امکان ماهوی از طریق تمایز ماهیت و وجود است. در توضیح این مدعا باید گفت هر چیزی که ماهیت و وجودی دارد، ذاتش یعنی ماهیتش غیر از وجود واقعیتش می‌باشد؛ از این رو نیازمند علت است؛ خواه آن موجود حادث باشد یا قدیم. اما موجودی که ذاتش عین وجود و واقعیت است و حقیقتش مؤلف از ماهیت و وجود نیست، بی‌نیاز از علت است. درواقع معلول از جهت امکان ذاتی خود محتاج علت^۱ است نه علت معین؛ ولی استنادش به علت معین به خاطر امری است که به علت بر نمی‌گردد؛ زیرا ذات علت کما هی هی، مقتضی ذات معلول است؛ پس افتقار مطلق از ناحیه معلول و تعیین علت از جانب علت است (همان، ص ۶۰۷). ملارجبعلی تبریزی همانند دیگر حکمای مشاء امکان را ملاک نیازمندی اشیا به علت می‌داند (تبریزی، ۱۳۸۶، ص ۷۸). فیاض لاهیجی تحت تأثیر اندیشه‌های حکمای مشاء در بحث ملاک حاجت ممکن به مؤثر می‌گوید: حق این است که حکم به اینکه ممکن، محتاج مؤثر و علت می‌باشد، از امور ضروری و بدیهی است که عقل به محض تصور موضوع و محمولش آن را تصدیق خواهد کرد. اگر کسی ماهیت یعنی امر ممکن را تصور کرده، سپس تساوی نسبت آن را با وجود و عدم تصور کند که ترجیح یکی از دو طرف وجود و عدم متوقف بر امر دیگری است، جزم خواهد یافت که ممکن در حصول وجود یا عدم محتاج مؤثر است (لاهیجی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۵۱۹).

از منظر ملاصدر/ معنای تأثیر علت بر معلول این نیست که معلول ماهیتی دارد که علت به او وجود اعطا می‌کند، بلکه آنچه از علت صادر می‌شود، وجود است؛ منتها وجودی محدود، یعنی دارای ماهیت (همان، ج ۲، ص ۲۱۶)؛ از این رو او در بحث مناط نیازمندی اشیا به علت نه تنها به نقد نظریه حدوث اقدام کرده است، بلکه به نقد نظریه امکان نیز پرداخته است. وی در نقد نظریه امکان ماهوی همان نقدی را که طرفداران نظریه امکان ماهوی در رد نظریه حدوث بیان کرده بودند، علیه نظریه امکان ماهوی آورده است. به عقیده او اگر امکان ملاک نیازمندی اشیا به علت باشد، می‌توان گفت امکان نیز لازمه ماهیت بوده و مسبوق به ماهیت است و ماهیت نیز مسبوق به وجود است؛ زیرا ماهیت حد وجود بوده و وجود مسبوق به ایجاد و ایجاد مسبوق به وجود معلول و وجود معلول و وجود معلول مسبوق به ایجاد علت و ایجاد علت مسبوق به حاجت معلول و حاجت معلول مسبوق به امکان معلول است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۸۹).

به عقیده استاد مطهری این نظریه متعلق به عموم حکمای اصالت ماهیت و نیز حکمایی است که توجهی به اصالت وجود و اصالت ماهیت نداشته‌اند؛ حتی می‌توان گفت حکمای اصالت وجودی نیز از همین نظریه پیروی کرده‌اند. به عقیده ایشان مطابق این نظریه امتناع صدفه - یعنی اینکه چیزی که وقتی نبود بعد بدون علت بود شود - عقلاً محال است، وگرنه مستلزم ترجیح بلامرجح است؛ بنابراین ماهیت مناط امکان و امکان مناط احتیاج به علت است (طباطبایی، بی تا، ج ۳، ص ۵۰۰-۵۰۳).

استاد مطهری امکان ماهوی را امر تبعی می‌داند که در مرحله بعد انتزاع می‌شود و می‌گوید: در واقع امکان ماهیت هم یک امر تبعی است که در مرحله بعد انتزاع می‌شود. عمده این است که واقعیت این وجود، واقعیت از او بی است (همو، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۹۶).

به اذعان استاد مطهری علی رغم اینکه نظریه فقر وجودی نتیجه قطعی اصول حکمت متعالیه بوده و بر اساس نظریه اصالت وجود در تحقق و در مجعولیت از نظریه امکان ماهوی که مورد پذیرش قاطبه حکما بود، برای همیشه باید دست کشید؛ اما تعجب این است که حکمای اصالت وجودی نیز در اظهارات و استدلال‌ها خود به همان نظریه امکان

ماهوی اعتماد کرده و آن را مسلم گرفته‌اند و تا کنون دیده نشده است که خدشه‌ای بر آن وارد کنند. به عقیده شهید مطهری شاید علت این اعتماد آن است که نتیجه استدلال‌ها با نظریه فقر وجودی یکسان است. وی دو امر را در این باره بیان می‌کند:

الف) همان طور که بر اساس نظریه امکان ماهوی حدوث موجودات دلیل بر امکان ماهوی و کاشف از عدم وجوب ذاتی آنهاست، طبق نظریه امکان فقری نیز حدوث موجودات دلیل بر احتیاج وجودی و وابستگی آنها به شرایط و مقدمات خاصی است.

ب) همان طور که طبق نظریه امکان ماهوی قدم زمانی با معلولیت منافات ندارد، طبق این نظریه نیز منافات نیست. مطابق نظریه امکان ماهوی ماهیت داشتن نشانه تساوی نسبت ذات شیء با وجود و عدم (امکان) است و این تساوی دلیل بر احتیاج به علت و مرجح است. در این نظریه نیز ماهیت داشتن دلیل فقر وجودی است. ایشان تأکید می‌کند که نتیجه محاسبه طبق هر دو نظریه یکی می‌شود. هرچند اصول نظریه امکان ماهوی غلط است، درست مانند اینکه می‌دانیم که اصول و مبانی هیئت بطلمیوس غلط است و اصول هیئت کپرنیک صحیح است؛ ولی مانعی ندارد که برای اندازه‌گیری برخی حرکات اجرام یا پیش‌بینی خسوف و کسوف با اصول بطلمیوسی محاسبه کنیم، به جهت آنکه نتیجه محاسبه در بسیاری موارد یکی است و بسا هست که در برخی موارد روی اصول غلط بطلمیوسی محاسبه آسان‌تر است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۰۶).

و) امکان فقری

ملاصدرا و فیلسوفان صدرایی در خصوص مسئله مورد بحث نظریه امکان فقری را برگزیده‌اند. در وهله نخست باید بین احتیاج ماهوی و وجودی دو فرق عمده قایل شد: نخست اینکه امکان ماهوی همواره همراه با تساوی نسبت به وجود و عدم است و به همین جهت محتاج علت و مرجح است؛ ولی امکان وجودی امری خارجی است و لذا ثبوت شیء برای آن ضروری و سلب شیء از نفس محال است؛ لذا او نسبت به وجود و عدم علی‌السویه نیست، بلکه نسبت آن به وجود ضروری و به عدم ممتنع است. دوم اینکه نیازی که به ماهیت نسبت داده می‌شود، معنا و مفهومی است که به عنوان لازم خارج از

ذات و ذاتیات ماهیت است و از قیاس ماهیت به وجود و عدم درست می‌شود؛ ولی نیازی که به وجود مجعول استناد داده می‌شود، لازمه وجود و در نتیجه متأخر از او نیست؛ بلکه عین همان وجود و نفس آن است و مانند وجود مجعول یک واقعیت خارجی و غیر اعتباری و غیر انتزاعی است. در حکمت متعالیه از این احتیاج و نیاز که عین محتاج و نیازمند است، به امکان وجودی یاد می‌کنند و چون این امکان بر خلاف امکان ماهوی ناظر بر تساوی نسبت شیء به وجود و عدم نبوده، بلکه عین وجود تعلق می‌باشد، آن را امکان فقری نامیده‌اند. امکان فقری یعنی آمیختگی و یگانگی نیاز و احتیاج با هستی محتاج و نیازمند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، بخش ۳ از ج ۱ از بخش ۳، ص ۱۹۹).

ایشان ملاک نیازمندی اشیا به علت را فقر و فاقت وجودی می‌دانند که هم در حدوث و هم بقا همراه معلول است. وجود فقری ذات دارای فقر نیست که فقر عارض بر او شود؛ بلکه فقر و نداری عین هویت و ذات اوست؛ طوری که بدون قوام به مقوم خود وجود ندارد. او سخن کسانی را که می‌گویند معلول در حدوث محتاج علت است نه در بقا سخنی سخیف می‌داند (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۶۳).

شایان یاد است، نیاز ممکن در حدوث و بقای خود به غیر به این معنا نیست که آن غیر حدوث و بقا را برای وجود امکانی جعل می‌کند، بلکه به این معناست که جاعل فقط به جعل وجود ممکن می‌پردازد و دو صفت حدوث و بقا از لوازم ضروری وجود معلول بوده و بدون نیاز به جعل جدید با آن موجود می‌شوند (همان، ص ۲۰۲). به عقیده آیت‌الله جوادی عده‌ای که می‌گویند معلول تنها در حدوث محتاج علت است نه در بقا و بقای ساختمان را بعد از مرگ بنا مثال آورده‌اند، سخنانشان ناشی از حسی دانستن قانون علیت است. قانون علیت که مستلزم استحاله انفکاک علت و معلول است، هیچ‌گاه توسط حس، اثبات یا حتی نفی نمی‌گردد و حس تنها می‌تواند در حد تأیید، عقل را یاری نماید (همان، ص ۲۰۶).

از منظر ملاصدر/ ماهیت امر اعتباری است و آنچه از علت که امر حقیقی است صادر می‌شود، باید حقیقی باشد؛ از این رو وجود هرگز ماهیت را ایجاد نمی‌کند، بلکه وجود

علّت وجود معلول را ایجاد می‌کند نه ماهیت آن را. اساساً به عقیده او ماهیت دون جعل است. به تعبیر ملامحسن فیض کاشانی ماهیت فقیر در اصل وجود خود محتاج فاعل و علّت است و حدوث از لوازم وجود خاص ماهیت است نه ملاک نیازمندی شیء به علّت. او تأکید دارد هرچه وجود فقیر دائمی و همیشگی باشد، تعلق و افتقار او به علّت دائمی خواهد بود (فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۴۴). بنابراین علیّت رابطه‌ای وجودی و ایجادی بین علّت و معلول است. در این رابطه تمام حقیقت معلول عین ربط و احتیاج به علّت است و چون این ربط نه ربط ماهیت به وجود، ربط نحوه وجود با وجود است؛ بنابراین سنخیت بین علّت و معلول نیز محفوظ است؛ زیرا علّت و معلول هر دو از سنخ وجودند، جز اینکه یکی حقیقت و دیگری رقیقت آن است و آنچه حافظ سنخیت بین حقیقت و رقیقت است، وجود است؛ اما بین وجود و ماهیت چنین سنخیتی وجود ندارد؛ چون ماهیت به لحاظ ذات مقتضی رابطه با وجود نبوده و لا اقتضا نسبت رابطه و عدم آن است. بنابراین ماهیت در ذات خود رابطه‌ای با غیر خود یعنی وجود ندارد؛ لذا نمی‌تواند مجعول علّت واقع شود؛ از این رو آنچه مجعول است وجود است و وجود است که صلاحیت علیّت را داراست: «الوجود صالح للعلیه مطلقاً» (همو، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۳۸۰). فیض کاشانی فقر وجودی را ملاک نیازمندی اشیا به علّت معرفی می‌کند.

وی پس از نفی امکان ماهوی به این نتیجه می‌رسد که باید امکان وجودی را ملاک نیازمندی اشیا به علّت معرفی کرد. امکانی که از اوصاف وجود و متحد با وجود بوده و هویات گسسته و مستقل از مبدأ خود نیستند؛ در عین حال عینیات صرف بدون ابهام و وجودات بدون ماهیت و انوار سازج، بدون ظلمت‌اند. به عقیده او درک این نوع امکان آسان نبوده، بلکه نیازمند ذهنی لطیف و پاک و دقیق است؛ زیرا این مسئله، ورای طور عقل است و ادراک آن نیازمند فطرتی دست‌نخورده و قریحه‌ای ثانوی است (همان، ج ۱، ص ۸۹).

به عقیده ملاصدرا امکان ماهوی صفت ماهیت و امکان فقری صفت وجود است. از سوی دیگر امکان ماهوی لا اقتضا نسبت به وجود و عدم است؛ بنابراین با ضرورت قابل جمع نیست، ولی امکان وجودی امر وجودی است؛ لذا همواره با ضرورت وجود که

ضرورت لاحق یا ضرورت به شرط محمول است، همراه است. وی در نهایت نظریه امکان فقری را که عین تعلق معلول به علت است، ملاک نیازمندی اشیا به علت می‌داند: «حق این است که منشأ نیاز معلول به سبب و علت نه حدوث است و نه امکان، بلکه منشأش وجود تعلق معلول است که به غیر وابسته بوده و مرتبط به غیر است» (همان، ج ۳، ص ۲۵۳).

شکی نیست که علیت ارتباط و علاقه خاصی است که بین علت و معلول برقرار است. ارتباط اقسام گوناگونی دارد: نویسنده‌ای که می‌نویسد با قلم ارتباط دارد، خواننده با کتاب و... کتاب و قلم پیش از اینکه به همدیگر مرتبط باشند، وجود مستقل و جداگانه دارند؛ از این رو ربط و ارتباط به آنها عارض شده و متأخر از وجود آنهاست. اما علیت نوع خاصی از ارتباط است. در این ارتباط معلول وجود مستقل ندارد، بلکه طبیعت علت اقتضا دارد که برای معلول حقیقی و رای ارتباطش به علت نباشد، وگرنه معلول امر مرتبط نبود و در نتیجه مستقل خواهد بود که ارتباط بدان عارض شده است؛ پس وجود حقیقی معلول جز نفس ارتباط و تعلق به علت چیزی دیگر نیست و قطع ارتباط معلول از علت به معنای نابودی و افنای معلول است. با این بیان سرّ احتیاج معلول به علت روشن می‌شود و آن اینکه حقایق خارجی که اصل علیت بر آنها جریان دارد. در واقع جز تعلقات و ارتباطات چیزی دیگر نیستند؛ پس تعلق و ارتباط مقوم وجود آنهاست و وقتی حقیقت، حقیقت تعلق بلکه عین تعلق و ارتباط شد از چیزی که بدان ارتباط داشته و علت اوست، جدا نمی‌شود. بنابراین سرّ احتیاج حقایق خارجی به علت نه حدوث است و نه امکان ماهوی، بلکه سرّ احتیاج در کنه وجود شیء نهفته است؛ به این معنا که حقیقت خارجی عین تعلق بوده و تعلق بی‌نیاز از متعلق نیست. شهید صدر از این تحلیل نتیجه دیگری نیز می‌گیرد و آن اینکه وقتی گفته شد حقیقت معلول جز حقیقت ارتباطی و تعلق چیز دیگری نیست، روشن می‌شود که وجود خارجی به صورت عام محکوم اصل علیت نیست، بلکه شامل وجودات تعلق است (صدر، ۱۳۸۹، ص ۲۷۶-۲۷۷).

علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم بر این مسئله تأکید دارد که دوام معلول به معنای بی‌نیازی شیء به علت نیست؛ به عبارت دیگر طولانی‌بودن عمر موجود

فقیر و ممکن آن را بی‌نیاز از علّت نمی‌کند، بلکه هرچه عمر معلولی بیشتر باشد، احتیاج او نیز بیشتر بوده است.

صدرالمتألهین با طرح امکان وجودی به نتایج ارزشمندی در حوزه‌های گوناگون فلسفی رسید. او با طرح این مبحث در چارچوب اصول و مبانی خاص خود به‌ویژه اصالت وجود و تشکیک وجود ماهیت را دون جعل و امر اعتباری معرفی کرد که شایستگی آن را ندارد که مجعول جاعل شده و در نتیجه امر حقیقی باشد، بلکه وجود صادرشده از جاعل است و چون بر اساس تشکیک وجود وجود دارای مراتب تشکیکی است که از هیولای اولی تا اعلی‌المراتب آن یعنی وجود واجب را در برمی‌گیرد؛ لذا دو مرتبه از حقایق وجودی وجود بلاماهیت‌اند که یکی از شدت ضعف و دیگری از شدت قوت و حدّت این گونه‌اند، بقیه مراتب وجودی دارای حدّتند و لازمه حدداشتن معلولیت و تناهی و احتیاج و نقص است؛ بنابراین لازمه نظریه ملاصدرا این است که وجود واجب که وجودی صرف و محض است که به هیچ وجه ماهیت و حد داشتن در او راه ندارد، بلکه وجودی لایتناهی است که از هر گونه نقص و فقر و احتیاج بری و بی‌نیاز از علّت است. افزون بر این سازگاری و هماهنگی نظریه او با مسئله مجعول‌بودن وجود و وجود رابط و مسئله تشآن در درک دقیق از مسئله توحید واجب‌الوجود تأثیرگذار است.

شهید مطهری در تبیین این نظر می‌گوید تبیین این نظر وابسته به تبیین حقیقت وجود است. معلول چیزی و علّت چیز دیگر و تأثیر علّت بر معلول چیز سوم نیست، بلکه در معلول وجود و موجود و ایجاد یکی است؛ یعنی هویت معلول عین هویت وجود و عین هویت ایجاد است، رابطه و وابستگی معلول به علّت و احتیاج معلول به علّت عین هویت معلول است؛ از این رو چنین نیست که واقعیت معلول چیزی و احتیاج معلول به علّت چیزی دیگر و مناط احتیاج به علّت چیز سوم باشد تا نوبت به این پرسش برسد که علّت احتیاج شیء به علّت چیست؟ این پرسش درست مانند این است که بگوییم چیزی که هویتش عین احتیاج به علّت است، علّت احتیاجش به علّت چیست؟ عیناً مثل این است که بپرسیم علّت اینکه عدد چهار عدد چهار است، چیست؟ در اینجا احتیاج به علّت ذاتی

معلول است و چون ذاتی معلل نیست (الذاتی لایعلل)، احتیاج به علت نیز معلول چیزی نیست تا از علت سؤال کنیم، بر خلاف ماهیت که احتیاج به علت ذاتی آن نبود (طباطبایی، بی تا، ج ۳، ص ۵۰۳-۵۰۵). شهید مطهری برای این ملاک دو ثمره بیان کرده است که نظرات دیگر ندارند: نخست اینکه وقتی هویت معلول عین ایجاد و عین احتیاج و وابستگی است، بدون احتیاج به براهین امتناع تسلسل علل وجود واجب بالذات به عنوان هویتی که هویت تعلقی و ارتباطی و ایجادی نبوده، بلکه عین غنا و استقلال و قیام بالذات است، اثبات می شود و فرضیه حسی مادی مبنی بر اینکه هر موجودی معلول است با روشن ترین بیان باطل می شود. دیگر اینکه سلسله موجودات مانند حلقه های زنجیر یا ابزار یک کارخانه نیست که به هم متصل شده اند. چنان که از نظرات قبل این چنین پیوستگی میان معلول ها استفاده می شود، بلکه در این نظریه پیوستگی عین هویت موجودات است و جهان به منزله خطی متصل تصور می شود که تنها اختلاف بین اجزای آن به شدت و ضعف و کمال و نقص است. به عقیده او نظریه فقر وجودی نتیجه قطعی اصول حکمت متعالیه است و بیشتر از هر چیز با اصالت وجود و تشکیک وجود رابطه دارد (همان، ج ۳، ص ۵۰۵-۵۰۶).

ز) پاسخ به شبهه درباره امکان فقری

شبهه ای را آیت الله مصباح یزدی در بحث امکان فقری در باب ملاک نیازمندی اشیا به علت وارد کرده و می گوید: امکان فقری جز یک حمل اولی، معنایی جدید را افاده نمی کند؛ زیرا با اثبات اینکه موجودات فقیرند و فقر عین ذات آنهاست، اخبار از فقر عالم به معنای اخبار از عالم یا فقیر و محتاج بودن محتاج می باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۲۸). در پاسخ می گوید اثبات یگانگی موجودات عالم با فقر، نظیر اثبات یگانگی صفات کمال با ذات الهی، نهایت هنر فلسفه است. شناخت خداوند وقتی به کمال می رسد که کمالات او عین ذات او باشد و شناخت عالم نیز آن گاه به کمال می رسد که صفاتی که به آن نسبت داده می شود، نظیر مخلوق بودن، احتیاج، فقر و ضعف از لوازم زاید بر آن شمرده نشود، بلکه این صفات به متن ذات و هویت عالم راه دارد؛ لذا اسناد فقر به هویت و هستی خواهد بود... امکان فقری ذاتی باب ایساغوجی نیست، بلکه همانند اوصاف الهی برای ذات ذاتی باب

برهان است. نفی ذاتی باب ایساغوجی از امکان فقری موجب می‌شود علی رغم اینکه امکان فقری با وجودات امکانی در متن خارج واحد و یگانه است، حمل آن بر موجودات اولی ذاتی نباشد (همان، ص ۲۱۶-۲۱۵).

ح) نظر مختار: وجود قائم به غیر

در مکتب ائمه اهل بیت علیّت هم در قلمرو انسان و پدیده‌های طبیعی و هم واجب‌الوجوب پذیرفته شده است. واژه معلول به طور صریح در کلام گوهر بار حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است: «کل قائم فی سواه معلول: هر موجودی که به غیر خود وابسته باشد، معلول است» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶). همین بیان را شیخ صدوق به اسناد خود از حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام نقل کرده است. امام به هنگام حرکت به سوی مرو بنی‌هاشم را جمع کرد و پس از حمد و ثنای خداوند و درود و صلوات بر پیامبر و اهل بیت او فرمود: نخستین عبادت خداوند معرفت و شناخت اوست. امام علیه السلام پس از تأکید بر توحید و صفات خداوند و معرفت حقیقی او فرمود: «کل قائم فی سواه معلول».* بیان امام رضا علیه السلام نیز تصریح بر اصل علیّت است.

این فرمایش علاوه بر اینکه می‌تواند تعریف حقیقی معلول و به تبع آن علت باشد، می‌تواند بیانگر ملاک نیازمندی اشیا به علت که همان «قیام و وابستگی به غیر» معرفی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

* شیخ مفید در امالی، طبرسی در احتجاج و مجلسی در اربعین حدیث و بحار الانوار این حدیث را نقل کرده‌اند. این حدیث در دوره امام رضا علیه السلام که از یک سو مباحث عقلی و کلامی رونق داشت و از سوی دیگر شبهات علمی و اعتقادی گوناگون از سوی فرقه‌ها و نحله‌های مسلمان و غیر مسلمان مطرح شده و معارف اسلامی در معرض تشکیک بود، بیان شده است. قاضی سعید قمی در شرح توحید صدوق می‌گوید این خطبه شریف خطبه‌ای است که غیر از اهل بیت عصمت و طهارت کسی از آوردن آن عاجز است. وی سپس از استاد خود ملارجبعلی تبریزی نقل می‌کند که گفت: بر هر شیعه مؤمن لازم است این خطبه را در تعقیب نماز صبح بخواند. این خطبه معارف و حقایق را ذکر کرده است که حکما و عرفای کامل از رسیدن به آن ناتوان‌اند (شرح توحید صدوق، ج ۱، ص ۱۱۳).

شود.* بر اساس این حدیث هر گاه وجود عین ذات خود نباشد، قائم به غیر بوده، به وسیله غیر متحقق شده و بر غیر تکیه خواهد داشت و چنین موجودی معلول خواهد بود. عکس نقیض آن این است که هر چیزی که معلول نباشد، قائم بر غیر و متکی بر غیر نیست، بلکه قائم بر خود است و چنین ذاتی بی‌نیاز از غیر است (جوادی آملی، ۱۳۷۴، ص ۱۸). بر اساس این کلام نورانی می‌توان ادعا کرد که ملاک و مناط نیازمندی اشیا به علت نه حدوث است و نه امکان -خواه امکان ذاتی یا امکان وجودی- بلکه «قائم به غیر بودن» است. ممکن است گفته شود این استنباط در صورتی صحیح است که واژه معلول در آن دوره تنها به معنای لغوی خود یعنی بیماری نبوده، بلکه به معنای کلامی و فلسفی یعنی مخلوق و مصنوع و امثال آن باشد؛ در حالی که چنین چیزی ثابت نشده است. در پاسخ می‌توان گفت اگر معلول در سخن امام به معنای لغوی خود نیز گرفته شود، منافاتی با این ادعا ندارد که ملاک نیازمندی شیء به علت، قوام به غیر باشد؛ زیرا بیماری چیزی جز نقصان و کمبودی نیست که باید توسط غیر جبران شود.

به نظر می‌رسد وجود قائم به غیر که از روایت به عنوان ملاک نیازمندی اشیا به علت استفاده می‌شود، گرچه منافاتی با وجود رابط صدرایی ندارد، الزاماً و بعینه همان وجود رابط نیست؛ از این رو نزاع لفظی هم نیست؛ زیرا اولاً در وجود رابط و تفسیر آن اختلاف وجود دارد و اگر کسی وجود رابط را نپذیرفت، نپذیرفتن آن به معنای نپذیرفتن وجود متقوم به غیر نبوده و مساوی با آن نیست؛ ثانیاً وجود رابط در نظام صدرایی طرح شده و در چارچوب این نظام و در پرتو اصول و مبانی آن از جمله اصالت وجود، تشکیک وجود و... تعریف می‌شود؛ به طوری که تبیین و تفسیر از وجود رابط به شدت محتاج آن مبانی است و بدون التزام به آنها نمی‌توان درک درستی از وجود رابط صدرایی داشت؛ ولی وجود معلول به عنوان وجود قائم به غیر نمونه‌ای در حد تفسیر و توجیه وجود رابط را نمی‌طلبد.

* در برخی متون دینی خداوند متعال به عنوان علتی که لا حد است، معرفی شده است. در مقابل معلول نیز آن است که دارای حد است. امام رضا علیه السلام در پاسخ شخصی که از حد خداوند پرسید، فرمود: لَأَحَدٌ لَهُ قَالَ وَلَمْ قَالَ لِأَنَّ كُلَّ مَخْدُودٍ مُتَنَاوٍ إِلَى حَدٍّ... (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۳۷).

شایان یاد است این سخن که معلول وجود متقوم به غیر -و نه وجود رابط- است، در سخنان بزرگان حکمت و فلسفه از جمله *ابن سینا* آمده است. *شیخ‌الرئیس* در *تعلیقات* می‌گوید: «الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقاً بالغير، هو مقوم له كما ان الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجوب لذاته» (*ابن سینا، [بی تا]، ص ۱۷۸*).

افزون بر این، ملاک گفته شده در باب نیازمندی اشیا به علت جامع بوده، همه نظرات حتی نظریه حدوث را هم در برمی‌گیرد؛ زیرا چه در نظریه حدوث و چه امکان ماهوی و ففوری معلول قائم به غیر است؛ از سوی دیگر این نظریه همه معلول‌ها را توجیه می‌کند، چه معلول زمانی و حادث یا قدیم.

اگر فرض بر این باشد که هیچ فرقی بین وجود رابط و قائم به غیر وجود نداشته و ملاک نیازمندی اشیا ناگزیر وجود امکانی است، شایسته است از تعبیر روایت هرچند به عنوان تیمن و تبرک بهره گرفته شود و این خود امتیاز بر دیگر ملاک‌ها می‌تواند باشد.

نتیجه

۱- نظریه حدوث به عنوان ملاک نیازمندی اشیا به علت با ایرادهای زیادی مواجه شده است؛ از این رو سستی این نظریه بر کسی پنهان نیست و نمی‌تواند ملاکی جامع برای همه معلولات باشد؛ از این روست که حکمای مشا و اشراق پس از نقد و رد نظریه حدوث، نظریه امکان ماهوی را به عنوان ملاک نیازمندی اشیا به علت معرفی کرده‌اند.

۲- نظریه امکان ماهوی گرچه از مزایای بیشتری نسبت به نظریه حدوث برخوردار است، با اصالت ماهیت سازگارتر است. *صدرالمثلهین* در *اسفار* ابتدا به نقد نظریه حدوث و تثبیت نظریه امکان ماهوی اقدام کرده و پس از آن همان ایرادی را که قایلان به نظریه امکان ماهوی به نظریه حدوث وارد می‌کردند، به خود نظریه امکان ماهوی وارد کرده و درنهایت مناط احتیاج را امکان وجودی معرفی کرده است. برخی بر این عقیده‌اند که نقد *ملاصدرا* بر نظریه امکان ماهوی بر نظریه خود او یعنی نظریه امکان وجودی نیز وارد است؛ زیرا اگر استدلال *صدرالمثلهین*

درست باشد، باید گفت امکان فقری -که همان فقر است- از صفات وجود است و این صفت یعنی فقر مسبوق به وجود است و وجود مسبوق به ایجاد و ایجاد مسبوق به وجود... است؛ بنابراین اگر امکان فقری ملاک نیازمندی شیء به علت باشد، لازم می آید شیء به چند مرتبه بر خود تقدم داشته باشد؛ همان طور که در علت نیاز شیء به حدوث بود (فیاضی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۳۹، تعلیقه ۱۲). اگر مناط نیازمندی شیء به علت قوام به غیر باشد، اشکال مذکور دامن گیر آن نخواهد بود.

۳- ملاک وجود قائم به غیر در باب نیازمندی اشیا به علت جامع بوده، همه نظرات حتی نظریه حدوث را هم در برمی گیرد؛ زیرا چه در نظریه حدوث و چه امکان ماهوی و فقری معلول قائم به غیر است؛ از سوی دیگر این نظریه همه معلولها را توجیه می کند، چه معلول زمانی و حادث و یا قدیم.

منابع و مأخذ

* نهج البلاغه.

۱. ابن سینا؛ **التعلیقات**؛ تحقیق عبدالرحمان بدوی؛ ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، [بی تا].
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین؛ **نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی**؛ ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
۳. تبریزی، رجبعلی؛ **الاصول الاصلی (اصول آصفیه)**؛ ج ۱، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۶.
۴. جوادی آملی، عبدالله؛ **رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه**؛ ج ۱، قم: اسراء، ۱۳۷۵.
۵. جوادی آملی، عبدالله؛ **علی بن موسی الرضا و الفلسفه الالهیه**؛ قم: اسراء، ۱۳۷۴.
۶. سبزواری، حاج ملاهادی؛ **شرح المنظومة**؛ ج ۱، تهران: نشر ناب، ۱۴۱۳ق.
۷. صدر، محمدباقر؛ **فلسفتنا؛ دار الصدر**، ۱۳۸۹.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ **الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**؛ ج ۱، قم: مصطفوی، ۱۳۸۶ق.
۹. —؛ **تفسیر القرآن الکریم**؛ ج ۲، بیروت: دار المعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ق.
۱۰. صدوق، محمد بن علی؛ **التوحید**؛ بیروت: مکتبه الهلال، ۲۰۰۹م.
۱۱. طباطبایی، سید محمدحسین؛ **نهایة الحکمة**؛ ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین؛ **اصول فلسفه و روش رئالیسم**؛ [بی جا]، سهامی عام، [بی تا].
۱۳. فیاضی، غلامرضا؛ **تعلیقة علی نهایة الحکمة**؛ ط ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
۱۴. فیض کاشانی، ملامحسن؛ **اصول المعارف**؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ ج ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.

۱۵. لاهیجی، ملاعبدالرزاق؛ شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام؛ ط ۲، ج ۱، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۸ق.
۱۶. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی؛ دروس فلسفه؛ ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۸. —؛ آموزش فلسفه؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵.
۱۹. —؛ تعلیقه علی نهایة الحکمة، قم: ناشر انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۳.
۲۰. مطهری، مرتضی؛ شرح مبسوط منظومه؛ ج ۵، تهران: حکمت، ۱۳۶۷.



تحلیل ماهیت و کمال انسان از منظر راجرز و نقد آن بر اساس فلسفه سینیوی

محمد مهدی حکمت مهر*

سید صدرالدین طاهری**

چکیده

ماهیت و کمال انسان از منظر راجرز و نقد آن بر اساس فلسفه سینیوی، مسئله این مقاله است. مکتب انسان‌گرایی که بر اصولی همچون احترام به ارزش‌های فرد، عدم تعصب به روش‌های پذیرفته‌شده دیگر و علاقه‌مندی به کشف جنبه‌های جدید رفتار انسان تکیه دارد و انتقادهای جدی بر مکاتب روان‌شناسی دیگر بالاخص روان‌کاوی و رفتارگرایی دارد. علت گرایش به روان‌شناسی انسان‌گرا وضعی بود که روان‌شناسی سال‌ها بدان محکوم شده بود و با محدود کردن خویش در مطالعه رفتار از خود انسان غفلت کرده بود و به جای آن، بر عوامل درجه دوم همچون ضمیر ناخودآگاه و تجارب گذشته تمرکز کرده بودند. راجرز به عنوان یکی از تأثیرگذارترین روان‌شناسان این مکتب است. او به عنوان مبدع روش «درمان فردمحور»، نقش عمده‌ای در پیشبرد این مکتب داشت. می‌توان نقطه عطف روان‌شناسی راجرز را در توجه مثبت به انسان دانست. اما علی‌رغم آنکه این آرای راجرز در قیاس با آرای روان‌شناسان پیشین، مترقی است، اما اشکالات مهمی بر آن وارد است. در این تحقیق با بهره از فلسفه سینیوی میانی ماهیت انسان و کمال انسانی در روان‌شناسی راجرز، تحلیل و نقد می‌شود.

واژگان کلیدی: انسان، راجرز، ابن‌سینا، روان‌شناسی، کمال انسان، نفس.

پروبوگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

hekmatmehr@gmail.com

ss_taheri@yahoo.com

* دکتری فلسفه و مدرس دانشگاه (نویسنده مسئول).

** استاد مؤسسه آموزش عالی آل طه.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۱۰/۰۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۰۴