

برهان علیت و شبهات فلسفه غرب

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۱۰/۲۸ تأیید: ۱۳۸۸/۱۲/۱

فاطمه شاکرین* - حمیدرضا شاکرین**

چکیده

مقاله حاضر در پی اثبات وجود خدا از طریق برهان علیت است. در نگاه نویسندگان قاعده علیت، اصلی استوار و فرااثباتی است که در عین اثبات وجود خدا، به طور مستقیم، پشتوانه و جانمایه همه براهین کیهان‌شناختی نیز می‌باشد. این برهان در فلسفه جدید غرب مورد چالش‌های فراوانی قرار گرفته است. تنولوژی و فلسفه الهی غرب در مصاف با این چالش‌ها چندان کامیاب نبوده است؛ اما فلسفه اسلامی توان بالایی از خود نشان داده و در برابر همه اشکالات فراز آمده است. از این رو، کوشیده‌ایم پس از طرح برهان علیت، مهم‌ترین اشکالات اندیشمندان غربی را ذکر نموده و با تکیه بر مبانی فلسفه اسلامی آنها را پاسخ گوئیم.

واژگان کلیدی: خدا، علیت، امکان، وجوب، ضرورت، تسلسل، واجب‌الوجود.

* . دانش‌آموخته فلسفه و جامعه‌شناسی در جامعه الزهراء علیها السلام و دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.
** . استادیار گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تعریف علیت

مفهوم علت و معلول و اصل علیت و معلولیت از مفاهیم روشنی است که هر کس در نفس خویش به خوبی آن را درک می‌کند، در عین حال این مفاهیم خالی از صعوبت در تعریف نیست و چه بسا نتوان تعریفی منطقی از آنها به دست داد (ر.ک: قدردان قراملکی، ۱۳۷۵: ۵۷ - ۶۳). معنای تقریبی و شرح الاسمی علیت در نگاه اندیشمندان مسلمان را می‌توان «تأثیر چیزی بر چیز دیگر» و به تعبیر استاد مطهری «استناد واقعیتی به واقعیت دیگر» (طباطبایی و مطهری، بی تا: ۱۸۰) دانست.

جایگاه قاعده علیت

اصل علیت از مهم‌ترین ارکان معرفت بشری است. برای درک اهمیت این قاعده توجه به نکات زیر بایسته می‌نماید:

۱. هستی‌شناسی عقلی و علمی بشر تنها از رهگذر اصل علیت امکان‌پذیر است و انکار آن به نفی علم و فلسفه می‌انجامد. این از آن‌روست که درک روابط پدیده‌های هستی تنها براساس باورداشت نظام سببی و مسببی استوار است و عقل و فلسفه از راه کشف روابط علی حقایق و پدیده‌های هستی به شناسایی آنها می‌پردازند. ابن‌رشد نفی علیت را مساوی با نفی عقل دانسته و می‌گوید: جز با عقل نمی‌توان روابط میان پدیده‌ها را دریافت و عقل نیز این مهم را تنها از مسیر رابطه علیت درک می‌کند. لاجرم نفی علیت مساوی با نفی عقل و خرد انسانی است (ابن‌رشد، ۱۴۲۱ق: ۳۵۱).

۲. منطق و استدلال یکسره براساس قاعده علیت استوار است. به عبارت دیگر، انتاج دلیل و کشف نتیجه از مقدمات مبتنی بر پذیرش علیت مقدمات برای حصول نتیجه است و بدون آن، هیچ‌دلیلی نتیجه‌بخش هیچ‌چیزی نخواهد بود.

۳. از آنچه در بالا آمد، روشن می‌گردد که حتی نفی مستدل علیت مبتنی بر پذیرش آن است؛ چراکه پیش از هر استدلالی بر آن، باید علیت مقدمات دلیل بر حصول نتیجه را پذیرفته باشیم.

۴. قاعده علیت بنیاد رئالیسم معرفت‌شناختی است و بدون آن، ارزش ادراکات به تزلزل می‌افتد.

فرااثباتی بودن اصل علیت

قاعده علیت، امری بدیهی و از ضروریات است؛ به طوری که هر انسان سلیم‌الذهن و نیالوده به شبهات، اگر به درستی آن را تصور کند، وجود رابطه علیت میان پدیده‌های هستی و فطری بودن آن را درمی‌یابد.

علامه طباطبایی می‌فرماید: «حاجة الممكن الى العلة من الضروریات الاولیة التي مجرد تصور موضوعها و محمولها كاف فی التصدیق بها» (طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۵۱). وی در جای دیگر آورده است: «از جمله بدیهیاتی که ما کوچکترین شک و تردید در آن روا نداشته و مؤثرترین سلاح علمی خود می‌دانیم، قانون علیت و معلولیت است» (طباطبایی و مطهری، بی‌تا: ۱۰۶).

به باور آیت الله جوادی آملی نیز قاعده علیت نه اثباتش ممکن است و نه انکار آن؛ چرا که هر استدلالی، بر له یا علیه آن، در گرو پذیرش علیت مقدمات برای نتیجه است (جوادی آملی، بی‌تا: ۳۹ و ۱۰۲).

شهید صدر بر بدیهی بودن قاعده علیت تأکید کرده و معتقد است این قاعده از ضروریات اولیه است و تا چنین است قابل استدلال عقلی نمی‌باشد؛ لکن از آن‌رو که مخالفانی چون هیوم منکر بدهات آن می‌شوند، به ناچار باید برای حل آن در جستجوی چاره‌ای دیگر بود (الصدر، ۱۴۰۲ق: ۱۰۵).

او آنگاه به اقامه دلیلی تجربی بر اصل علیت مبادرت کرده و با تکیه بر استقرا و حساب احتمالات می‌نویسد: «اگر یکبار مشاهده کنیم که «ب» در پی «الف» رخ داد، احتمال تصادفی بودن اقتران آن دو و یا اینکه «ب» از سبب نادیده دیگری چون «ت» پدید آمده باشد، وجود دارد؛ ولی اگر همراهی «الف» و «ب» تکرار پذیرد، احتمال تکرار تصادف در این موارد ضعیف می‌شود. بنابراین، تکرار نمونه‌ها عاملی اساسی در دلیل استقرائی است؛ البته نه از جهت نقش روان‌شناختی آن در ایجاد عادت ذهنی؛ بلکه به جهت نقش خاص آن در کاهش ارزش احتمال تصادف، براساس حساب احتمالات...» (همان، ۱۰۸).

بدین ترتیب، در نگاه صدر، تکرار اقتران یا توالی دو پدیده منطقیاً احتمال تصادفی بودن را می‌کاهد؛ تا آنجا که این احتمال را به صفر رسانده و احتمال دیگر، یعنی علیت «الف» برای «ب» بی‌رقیب مانده و به اثبات می‌رسد.

ضرورت علی و معلولی

قاعده علیت دارای ارکان و فروعی چند است که مهم‌ترین آنها ضرورت علی و معلولی می‌باشد. در نگاهی دیگر ضرورت علی و معلولی، چیزی جز اصل قاعده علیت و گوهر آن نیست. براساس اصل ضرورت، هرگاه علت تامه چیزی محقق شود، وجود معلول نیز ضروری و حتمی است و با فقدان آن، وجود معلول محال و ممتنع است. پس، بود و نبود معلول به‌طور کامل تابع بود و نبود علت تامه است.

استاد مطهری در این باره می‌نویسد: «اینکه علت، ضرورت‌دهنده به معلول است، فطری و مورد قبول تمام اذهان بشری است و اگر کسی احیاناً در بحث‌های علمی در مقام انکار آن برآید در مقام عمل به‌حسب فطرت ساده خویش از آن پیروی می‌کند» (طباطبایی و مطهری، بی‌تا: ۷۷).

علامه طباطبایی نیز این قاعده را از ضروریات اولیه دانسته که هرکس در عمل براساس آن، رفتارهای خود را تنظیم می‌کند: «اگر به دری بسته فشار آوریم و باز نشد بر می‌گردیم و از گوشه و کنار به جستجو می‌پردازیم؛ یعنی می‌خواهیم بفهمیم چه کم و کاستی در علت بازشدن در پیدا شده که در باز نمی‌شود؛ چه اگر چنین کم و کاستی نبود، فشار دست با بقیه شرایط حتماً در را باز می‌کرد و همچنین یک نفر مکانیسین ماشین را که به‌کار انداخته با مشاهده کوچکترین خللی در حرکت ماشین فوراً به کنجکاوی در پیکره ماشین می‌پردازد. یعنی می‌خواهد بفهمد که کدام شرط از شرایط علی حرکت ماشین مفقود می‌باشد؛ چه اگر چنین واقعه‌ای در کار نبود هرگز در حرکت خود لنگ نمی‌شد. یعنی اگر علت تامه حرکت، موجود بود حرکت ضروری بود» (همان، ۱۰۷ و ۱۰۸).

برهان علیت

پس از آشنایی مختصر با قاعده علیت، نوبت به کاربست آن در اثبات وجود خدا می‌رسد. قاعده علیت، جانمایه اصلی همه برهان‌های کیهان‌شناختی (Cosmological Argument) چون برهان محرک نخستین (First Mover)، نظم (Design/ Order)، وجوب و امکان (Argument from Contingency)، ارزش مطلق (Absolute Value) و

برهان غایت‌شناختی (Teleological Argument) است. در عین حال این قاعده به صورت مستقل و بدون انضمام دیگر مقدمات به کاررفته در براهین یادشده، در اثبات وجود خدا به کار می‌آید. غالباً فیلسوفان مسلمان به صورت مستقیم و مستقل از طریق قاعده علیت بر وجود خدا استدلال نکرده‌اند. در عین حال دلایلی که آنان در اثبات استحاله تسلسل علل آورده‌اند همگی اثبات‌کننده وجود خدا هستند. مهم‌ترین این براهین عبارتند از: برهان اسد و اخصر فارابی، براهین سینیوی از قبیل برهان وسط و طرف و ...، برهان محقق طوسی، برهان ترتب و تضایف، برهان علامه طباطبایی و ... (حسین زاده، ۱۳۷۶: ۳۶۶ - ۴۳۲). هریک از براهین یادشده امتیازها، برجستگی‌ها و تقریرات گوناگونی دارند که بررسی آنها از عهده این مجال بیرون است. از این رو به تبیین یکی از براهین سینیوی و برهان علامه طباطبایی بسنده می‌کنیم:

برهان علی سینیوی

بوعلی در نمط چهارم اشارات با استناد به قاعده علیت می‌گوید:

کل جملة کل واحد منها معلول فانها تقتضى علة خارجة عن آحادها، و ذلك لانها إما ان لا تقتضى علة اصلا، فتكون واجبة غير ممكنة و كيف يتأتى هذا و انما يجب بأحادها. و إما ان يقتضى علة هي الآحاد بأسرها، فتكون معلولة لذاتها. فان تلك و الجملة و الكل شيء واحد. و اما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة. و إما ان يقتضى علة هي بعض الآحاد، و ليس بعض الآحاد أولى بذلك عن بعض ان كان كل واحد منها معلولا، لان علتته أولى بذلك. و إما ان يقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها و هو الباقي (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۱۹ - ۲۸).

در نگاه شیخ‌الرئیس هر مجموعه‌ای که همه اجزای آن معلولند - اعم از آنکه محدود باشد یا بی‌نهایت - نیازمند علتی و رای خود، یعنی علت نامعلول، می‌باشد. او در اثبات این ادعا سه فرض اساسی را در نظر می‌گیرد که فرض دوم آن مشتمل بر خرده‌فرض‌های دیگری است. فرض نخست، بی‌نیازی از علت؛ فرض دوم، وابستگی به علتی از درون و فرض سوم، نیازمندی به علتی بیرونی است. او می‌گوید:

۱. یا این مجموعه اصلاً نیازمند علت نیست، بنابراین واجب‌الوجود بالذات است، نه

ممکن الوجود. اما چنین مجموعه‌ای نمی‌تواند واجب‌الوجود باشد؛ زیرا از طریق وجود اجزایش ضرورت می‌یابد.

۲. یا علتی می‌خواهد و علت آن، بیرون از مجموعه نیست. این فرض نیز سه‌گونه متصور است:

الف. یا علت آن، مجموعه اجزاست. در این صورت، مجموعه، معلول خود خواهد بود؛ چرا که اجزا و مجموعه و کل، یکی بیش نیستند.

ب. یا علت آن، کل - به معنای هر یک از اجزا به تنهایی - می‌باشد؛ لکن روشن است که مجموعه به وسیله هیچ یک از اجزا وجوب پیدا نخواهد کرد.

ج. یا علت آن، پاره‌ای از اجزاست؛ در حالی که چون همه معلولند، هیچ امتیازی برای پاره‌ای از اجزا نسبت به دیگری وجود ندارد. بنابراین، موجبیت هر کدام ترجیح بلامرجح است؛ زیرا بر هر یک که انگشت بگذاریم، علتش از آن اولی است و چون همه معلولند در این مسئله تساوی نسبت دارند و اولییتی در کار نیست.

۳. یا علتی بیرون از مجموعه (نامعلول) دارد و آن، مطلوب است. بنابراین، فرض‌های اول و دوم با همه شقوق آن باطل است، فرض دیگری نیز تصورپذیر نیست، از این رو، فرض سوم که کاملاً معقول و خدشه‌ناپذیر است، خود به خود اثبات می‌شود.

شوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رتال جامع علوم انسانی
برهان علامه طباطبائی
 علامه در نه‌ایة الحکمه می‌نویسد:

... ان وجود المعلول ربط بالنسبة الى علتته، لا يقوم الا بعلته و العلة هو المستقل الذي يقوم كما تقدم. و اذا كانت علتته معلولة لثالث و هكذا، كانت غير مستقلة بالنسبة الى مافوقها. فلو ذهبت السلسلة الى غير النهاية و لم تنته الى علة غير معلولة، تكون مستقلة غير رابطة، لم يتحقق شيء من اجزاء انسلسلة؛ لاستحالة وجود الرابط الا مع مستقل (طباطبائی، ۱۳۸۰: ۶۴۸ - ۶۴۹).

بیان علامه به شرح زیر است:

۱. وجود هر معلولی نسبت به علت خود، عین ربط و وابستگی است و علت، امر

مستقلی است که موجب قوام آن است.

۲. اگر علت آن نیز معلول دیگری باشد و آن نیز معلول علت برتر، هر یک نسبت به علت خود، عین تعلق، ربط و وابستگی اند.
۳. چیزی که عین ربط است جز با وجودی مستقل و ناوابسته پدید نمی‌آید؛ پس:
۴. اگر سلسله علل و معلولات تا بی‌نهایت ادامه یابد و به هیچ‌علت مستقل و ناوابسته‌ای نینجامد، هیچ‌یک از اجزای سلسله تحقق نخواهد یافت؛ لیکن:
۵. سلسله علل و معلولات در خارج وجود دارد، پس:
۶. علتی نامعلول (مستقل) در رأس سلسله علل وجود دارد.

تبیین و ارزیابی

الف) مقدمه نخست علامه مبتنی بر نظریه اصالت وجود است. این انگاره با دلایل محکم و استواری توسط صدرالمثلهین اثبات گردیده و چنان بر گمانه‌های رقیب فراز آمده که جمهور فلاسفه متأخر آن را پذیرفته و از دیگر گمانه‌ها اعراض کرده‌اند (ر.ک: مطهری، ۱۴۰۴ق: ۵۸ - ۱۹۲).

در این نگاه - چنانکه گذشت - معلول، عین ربط و تعلق به فاعل (هستی‌بخش) خویش است و هویتی جز ربط و تعلق ندارد. از این رو، گفته‌اند اضافه معلول به علت، اضافه اشراقی است، نه اضافه مقولی. در اضافه مقولی دو شیء با یکدیگر پیوند برقرار می‌کنند؛ همانند حلقه‌ای که به میخی و یا میخی که به دیوار متصل می‌شود. اما اضافه اشراقی شبیه رابطه نور و شعله است که اولی شأنی از شئون دومی است و هیچ‌گونه استقلال برایش متصور نیست (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۳۶ و ۳۷). معلول، چنین نسبتی با علت هستی‌بخش خود دارد؛ ولی علت نسبت به معلول خود مستقل است و هیچ‌گونه وابستگی وجودی به آن ندارد. بنابراین، معلول را وجود رابطی، در مقابل نفسی، می‌گویند.

ب) مقدمه دوم روشن است و نیاز به توضیح ندارد.

ج) مقدمه سوم نیز روشن و بدیهی است. به عبارت دیگر، اساساً وجود رابطی که در ذات خود هیچ است و صفر، بدون وجود مستقل و طرف نسبت، تصورپذیر نیست.

د) مهم‌ترین مسئله در این برهان، مقدمه چهارم است که زمینه گذار از بند پنجم به ششم را فراهم می‌آورد. مشکل اساسی این است که چگونه می‌توان از وجودهای نامستقل، به وجود مستقل در رأس سلسله راه یافت؟

به نظر می‌رسد اندک تأملی در مقدمات پیش‌گفته و فهم و هضم دقیق‌تر آنها برای چنین استنتاجی بسنده است. به عبارت دیگر، با فرض اینکه معلول در ذات خود و با قطع ارتباط از علت هستی‌بخش هیچ و پوچ است و هویت آن غیر از ربط و تعلق به فاعل نیست، روشن می‌شود که اگر سلسله‌ای از علل نامتناهی فرض کنیم که هر یک معلول علتی و رای خویش‌ند، بدون استثنا هر یک از اجزا و در نتیجه، کل این مجموعه در ذات خود چیزی جز بی‌نهایت صفر و هیچ و پوچ نیست؛ چراکه کل این مجموعه جز همان اجزا نیست و از جمع بی‌نهایت صفر، جز صفر به دست نخواهد آمد. بنابراین، بدون یک وجود نفسی (مستقل)، هیچ پدیده‌ای تحقق نخواهد یافت و نه از علت خبری خواهد بود و نه از معلول.

برای روشن‌تر شدن مطلب توجه به این نکته مفید است که اگر دو سلسله متناهی از علل و معلولات فرض کنیم که نخستین واحد یکی از آنها نفسی و مستقل باشد و رأس دیگری وجودی ربطی و غیرمستقل؛ بدیهی است تحقق مجموعه نخست با هیچ‌اشکالی روبرو نیست و ممکن خواهد بود؛ ولی سلسله دوم هرگز امکان‌پذیر نیست؛ چراکه رأس سلسله وجود خود را وامدار دیگری است و بدون آن، امکان وجود ندارد. همین مسئله عیناً در مورد سلسله نامتناهی نیز جاری است؛ زیرا هر اندازه به آحاد سلسله افزوده شود، حتی تا بی‌نهایت، ملاک استحاله همچنان باقی است و هیچ تغییری رخ نخواهد داد؛ زیرا به سلسله بی‌نهایت مفروض، چیزی جز بی‌نهایت صفر و هیچ افزوده نشده است*.

ه) مقدمه پنجم روشن و بدیهی است و نیاز به اثبات ندارد. این مقدمه، مستقل است و از مقدمات پیشین استنتاج نگردیده تا سخن از چگونگی گذر از مقدمات پیشین به آن، لازم آید. و) مقدمه چهارم و پنجم برای استنتاج بند ششم کافی است و گذار از آن دو به این نتیجه، روشن و بی‌نیاز از توضیح است.

* جهت آشنایی با پاره‌ای از دیگر شیوه‌های استدلال در این باب رک: عبودیت، ۱۳۸۰: ۱۲۷-۱۳۲.

نقد برهان علیت

برهان علیت را برخی از فیلسوفان غربی به نقد کشیده و اشکالاتی بر آن وارد ساخته‌اند. اینک به بررسی چندی از مهم‌ترین این انتقادهای خواهیم پرداخت.

اشکال اول؛ نقض علیت

برخی چون اسپنسر، راسل، ژان پل سارتر، هاسپرز و... پنداشته‌اند که باورداشت خدا به‌مثابه علت نامعلول، نقض قاعده علیت است و به تضادفانگاری یا علیت شیئی بر خود، بازمی‌گردد: «این روی آورد که: "خدا علت ندارد" ناقض این مقدمه است که هر چیزی را علتی باید. با صدق این مقدمه، آن نتیجه ناراست می‌نماید و اگر نتیجه صادق است، پس مقدمه‌اش کاذب می‌باشد» (Hospers, 1470: p. 431).

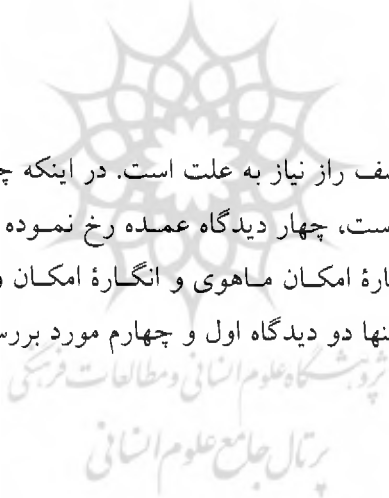
پاسخ

حل این مسئله در گرو کشف راز نیاز به علت است. در اینکه چرا و چه‌سان چیزی در وجود خود نیازمند علت است، چهار دیدگاه عمده رخ نموده که عبارتند از: انگاره وجود، انگاره حدوث، انگاره امکان ماهوی و انگاره امکان وجودی. از این میان، به‌جهت رعایت اختصار، تنها دو دیدگاه اول و چهارم مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

انگاره وجود

اشکال فوق تنها زمانی راست می‌آید که وجه حاجت به علت را گزینه نخست، یعنی وجود بدانیم. براساس این پنداره، وجود مساوی با معلولیت و وابستگی است؛ لاجرم هر آنچه موجود است نیازمند علت می‌باشد و هیچ موجود نامعلولی، ممکن نخواهد بود (طباطبایی و مطهری، بی‌تا: ۱۸۷ و ۱۸۸). لکن این انگاره، گزینه‌ای نادرست و آسیب‌مند است. برخی از ایرادهای وارد بر این گزینه عبارت است از:

الف) تعلق هستی به نیستی: اگر وجود از آن‌رو که وجود دارد، ملاک نیاز و افتقار باشد، لازمه آن تعلق و وابستگی وجود به غیر وجود است؛ در حالی که غیر از وجود،



عدم و عدمی است و به عبارت دیگر، چیزی نیست که طرف تعلق وجود و تأمین‌کننده نیاز آن باشد. شهید مطهری در این‌باره می‌نویسد: «... حقیقت هستی که در عین دارا بودن مراتب و مظاهر مختلف، یک حقیقت بیش نیست، هرگز ایجاب نمی‌کند افتقار به شینی دیگر را؛ زیرا معنای احتیاج و افتقار در هستی... این است که هستی، عین احتیاج و افتقار باشد و اگر حقیقت هستی، عین احتیاج و افتقار باشد، لازم می‌آید تعلق و وابستگی داشته باشد به حقیقتی دیگر غیر خود و حال آنکه برای هستی، غیر و ماورائی تصور ندارد. غیر هستی، نیستی است و ماهیت است که آن نیز علی‌الفرض «اعتباری» است و برادر نیستی» (مطهری، ۱۳۶۱ الف: ۵۷).

ب) استحاله‌گیری وجود: لازمه تعلق وجود به نیستی، عدم امکان تحقق وجود است؛ زیرا نیستی و فقدان، هیچ‌بهره‌ای از کمال و توانایی ندارد تا برآورنده حاجت وجود باشد. لاجرم بنابر فرض فوق، وجود، حاجتمندی بدون پشتوانه و تأمین‌کننده است و هرگز مجال تحقق نخواهد داشت.

ج) تسلسل علل هستی بخش: اگر وجود، از آن‌رو که وجود دارد، نیازمند علت و به عبارت دیگر، مساوی با معلولیت و وابستگی باشد، آشکارا مستلزم تسلسل در علل هستی‌بخش است؛ زیرا براساس این گمانه هر چیزی، معلول علتی و رای خویش است و هیچ‌علت نامعلولی در رأس سلسله علل وجود نخواهد داشت. از دیگر سو، چنانکه در پاسخ به اشکال پنجم خواهد آمد، تسلسل علل هستی‌بخش محال است و آنچه مستلزم محالی شود نیز باطل و محال می‌باشد. ناگزیر پنداره وجودانگاری وجه حاجت به علت باطل است.

انگاره امکان وجودی

حکیم و متأله ژرف‌اندیش و پرچمدار برجسته حکمت متعالیه، صدرالدین محمد شیرازی (متوفای ۱۰۵۰) معتقد است:

۱. علیت و معلولیت تنها از شئون وجود است که عین عینیت و متن واقعیت می‌باشد؛
۲. وجود، حقیقتی تشکیکی و ذومراتب است؛ به گونه‌ای که مرتبه هر موجودی، همچون اعداد، عین هستی اوست و وجود هر چیز، غیر از مرتبه و تشخیصات آن نتواند بود؛

۳. حقیقت وجود - که عین موجودیت است - در ذات خود مشروط و مقید به هیچ قید و شرطی نیست؛ به عبارت دیگر، هستی از آن‌رو که هستی است موجود است، نه به ملاک دیگر و نه به فرض وجود شیئی دیگر؛

۴. کمال، شدت، عظمت، استغنا، جلال، بزرگی، فعلیت و لاحدی، همه، اموری وجودی‌اند و حقیقتی جز وجود ندارند؛ بنابراین، حقیقت هستی در ذات خود مساوی است با اطلاق، لاحدی، ضرورت، عظمت، شدت و فعلیت، و نقص، تقید، فقر، ضعف، امکان، کوچکی، محدودیت و تعین، همه، از سنخ اعدام و نیستی‌اند.

۵. هستی از آن‌رو که هستی است، عدم را نمی‌پذیرد؛ چنانکه معدوم از آن‌رو که معدوم است وجود را نمی‌پذیرد. بنابراین، معدوم شدن موجود، واقعیتی جز محدودیت موجودات خاص ندارد؛

۶. راه یافتن عدم و شئون آن، همه، ناشی از معلولیت است و اگر موجودی معلول شد و در مرتبه متأخر از علت خویش قرار گرفت، طبعاً دارای مرتبه‌ای از نقص و ضعف و محدودیت است؛ زیرا - چنانکه در مباحث علت و معلول گذشت - معلول، عین ربط و تعلق به علت خویش است و چیزی که هویتی جز تعلق و نسبت با ماورای خویش ندارد، طبعاً، نمی‌تواند در رتبه علت و مقدم بر خودش باشد. بنابراین، معلولیت، مساوی است با ضعف و نقص و تأخر.

استاد مطهری نیز می‌گوید: معلولیت و مفاض بودن، عین تأخر از علت و عین نقص و ضعف و محدودیت است (ر.ک: طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۴: ۱۲۲ و ۱۲۳؛ مطهری، ۱۳۶۱ ب: ۲، ۱۲۵ و ۱۵۳).

شهید مطهری در این باره می‌نویسد:

... پس حقیقت هستی از آن‌جهت که حقیقت هستی است ایجاب می‌کند استقلال و غنی و بی‌نیازی و عدم وابستگی به غیر خود را و هم ایجاب می‌کند اطلاق و رهایی و لامحدودیت را؛ یعنی ایجاب می‌کند که به هیچ‌وجه، عدم و سلب در او راه نداشته باشد. نیاز و فقر و وابستگی و همچنین محدودیت و توأم با نیستی بودن از اعتباری دیگر غیر از صرافت هستی ناشی می‌شود؛ از تأخر و معلولیت ناشی است. یعنی هستی از آن جهت که هستی است، قطع نظر از هر اعتبار دیگر ایجاب می‌کند استغنا و استقلال از علت را. اما نیازمندی به علت و به عبارت دیگر، اینکه

هستی در مرحله و مرتبه‌ای نیازمند به علت باشد از آن ناشی می‌شود که عین حقیقت هستی نباشد تا از ذات حق به صورت یک فیض صدور یابد. لازمه فیض بودن، تأخر و نیازمندی است، بلکه به حقیقت چیزی جز آن نیست (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۴: ۱۲۲).

بنابراین، براساس حکمت متعاله ژرفکاوای وجود مستقیماً به ذات لایزال حق رهبری می‌کند که عین حقیقت هستی و پیراسته از هر تعین است و غیر او جز فعل و اثر و تجلیات و ظهورات او نتواند بود.

از آنچه گذشت روشن می‌شود:

۱. اینکه «هر موجودی علتی می‌طلبد» پنداری واهی و مستلزم افتقار وجود به غیر است، در حالی که غیر از وجود، چیزی نیست.

۲. وجود کامل و صرف، واجب بالذات و مستغنی از علت است؛ زیرا وجود، مناط غنی و بی‌نیازی است. پس در وجود بحث و صرف حقیقت هستی، نیاز به غیر متصور نیست. این سخن نه به معنای راه‌یافتن استثنا در قانون علیت و یا تحدید گستره آن، بلکه تعیین دقیق اصول و ملاکات آن و ارائه درکی ژرف و خردپذیر از آن است.

۳. وجود *علة العلل* نه مستلزم تضاد است و نه آنسان که امثال *ژان پل سارتر* پنداشته‌اند، به وجود آورنده خویش است تا مستلزم تناقض گردد (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۱ الف: ۵۵).

۴. اینکه برخی مانند اسپنسر، راسل و هاسپیتر و... پنداشته‌اند علت نخستین، نقض قاعده علیت است و به علیت شیء بر نفس خود بازمی‌گردد، ناشی از آن است که برای او مانند دیگر ذوات، ماهیتی فرض نموده و وجود را عارض بر آن می‌دانند. در این صورت است که در مرتبه ذات، نه به وجود گرایش دارد و نه عدم؛ آنگاه برای تلبس به وجود، نیازمند علت خواهد بود. آن علت نیز اگر خود باشد، به تعبیر سارتر مستلزم تناقض است؛ بنابراین علتی از بیرون باید و گرنه نقض قانون علیت است. حل این معما در آن است که: ماهیت حق تعالی عین هستی اوست؛ او صرف حقیقت هستی است و وجود - بماهو وجود - ملاک غنی و بی‌نیازی، بلکه عین آن است.

۵. بنابر تحلیل فوق این پرسش نباید که چرا علت نخستین، علت نخستین گردید. چند و چون در *علة العلل* آنگاه رواست که از نظر مناط و ملاک ذاتاً با دیگر موجودات

مساوی بوده و وجوب خود را وامدار دیگری باشد؛ لکن تحلیل دقیق تشکیکی بودن وجود و ذاتی بودن مراتب هستی و تساوی هویت هر موجود با مرتبه آن، نشان می‌دهد که واجب الوجود، واجب الوجوب است و ممکن الوجود، واجب الامکان.

اشکال دوم؛ همکنشی اجزای جهان

جهان ترکیبی از رویدادها و پدیده‌های همکنشگر است که هر یک علتی در میان دیگر اجزا دارد. بنابراین، با کشف علت یا علل خاص هر پدیده، دیگر علت‌یابی جهان به‌عنوان یک کل، ناسخته و نامعقول است. هیوم می‌نویسد: «اگر من علل ویژه هر جزئی را در یک مجموعه چند جزئی به شما نشان دهم، دیگر سخن از علت کل، ناروا و بی‌معناست؛ چه آن نیز با تبیین اجزا به‌خوبی آشکار گردیده است». به‌عبارت دیگر، کل، وجودی جدا از اجزا ندارد و ناگزیر، علتی و رای علل آنها نتواند داشت و پرسش از علت مجموعه به‌عنوان یک کل، تهی از معنا است (Hospers, 1470: p. 431).

پاسخ

۱. هرچند برخی از تقریرهای برهان علیت در اثبات صانع از طریق انگاره وحدت جهان است؛ لکن این طور نیست که همواره برای اثبات *علة العلل* نیازمند چنین مبنایی باشیم؛ بلکه عمده تقریرهای این برهان در فلسفه اسلامی فاقد چنین مقدمه‌ای است. براساس برهان علیت، تمام اجزای جهان در وجود خود، با واسطه یا بی‌واسطه وابسته، نیازمند *علة العلل* می‌باشند و نیاز کل جهان به آن، عین نیاز تک تک اجزا و عناصر جهان است، نه چیزی افزون بر آن.

۲. اگر جهان به‌عنوان یک واحد حقیقی، مقدمه برهان علیت قرار گیرد، چنان نیست که علت هر یک از اجزا به‌تنهایی برای تحقق کل کافی باشد. توضیح اینکه وحدت، اقسام مختلفی دارد؛ از جمله وحدت حقیقی در مقابل وحدت اعتباری یا انتزاعی؛ وحدت جنسی، نوعی، صنفی، شخصی و...؛ همچنانکه کل نیز اقسامی دارد؛ مانند کل اعتباری، انتزاعی، مجموعی و... (ر.ک: جوادی، ۱۳۷۵: ۱۲۰ و ۱۲۱). در واحدهای

اعتباری چنان نیست که لزوماً مجموعه علتی ورای علل اجزا بطلد. مثال اسکیموها از اینگونه است و برای آمدن مجموع آنها به عنوان یک کل، علتی ورای سبب آمدن هریک ضروری نیست.

سر مطلب آن است که در واحد اعتباری، اجزا استقلال کامل وجودی از یکدیگر و از کل دارند و هویت هریک بدون دیگری محفوظ است. اما در واحد حقیقی اجزا در کل هویت جدیدی می یابند؛ مانند اجزای مولکول آب که در ترکیب، هویتی جدید یافته و با وضعیت پیش از ترکیب تفاوت دارند. در چنین مواردی صرف علل وجودی هر جزء به تنهایی، برای تحقق کل، کافی نیست.

در مورد وحدت جهان نیز دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. رایج‌ترین دیدگاه، وحدت شخصی جهان است و از آن نیز قرائت‌های مختلفی در میان است؛ از جمله: ۱. وحدت شخصی مکانیستی جهان؛ ۲. وحدت شخصی ابزاری جهان؛ ۳. وحدت شخصی ارگانیک و انداموار جهان.

در مورد دیدگاه اول و دوم، اگر بتوان علل اجزا را برای کل کافی دانست، دست‌کم برای دیدگاه سوم چنین چیزی امکان پذیر نیست؛ چراکه براساس این انگاره جهان در عین دارابودن اجزا و اعضای مختلف، همچون بدن انسان است که ملاک تشخیص آن به صورت و نفس ناطقه می‌باشد. جهان نیز در این انگاره صورت واحدی دارد که ملاک تشخیص آن اجزاست. به عبارت دیگر، حیاتی کلی است که سایر اجزا، همه اندام‌ها و جهازات آن‌اند (ر.ک: دیلمی، ۱۳۷۶: ۹۶ - ۱۰۴).

۳- به‌رغم آنچه در بند دوم آمد، کسانی که از برهان علیت با تقریر فوق بر وجود خدا استدلال کرده‌اند، لزوماً در پی اثبات علتی غیر از علت تک تک اجزای جهان نبوده‌اند. دست‌کم نظر برخی از آنان این است که هریک از اجزای جهان در وجود خود نیازمند دیگری است و مجموعه‌ای که از چنین اجزائی تشکیل شده، هرگز تمام نیازش در داخل تأمین نخواهد شد.

این مسئله در استدلال بوعلی به‌روشنی بیان گردید. برای روشن‌تر شدن مطلب باید توجه داشت آنچه از طریق برهان علیت در جستجوی هشتم، علت ایجاد و هستی‌بخش عالم است، نه علل شرطی و معدات که تنها نقششان زمینه‌سازی برای

پیدایش یک پدیده‌اند. علل طبیعی که در علوم تجربی ردیابی می‌شود، همه از نوع اخیر است و هیچ‌گاه بیان‌کننده علت ایجاد و مفیض وجود نیستند و جستجوی آن، دانشی دیگر و ابزاری و رای تجربه می‌طلبد.

۴- علل اجزای جهان، همان علل طبیعی است. اینگونه علل صرفاً معادات و بیانگر یکسری شرایط و زمینه‌های دگرگونی‌ها و تحولات در اجسام‌اند، نه اثبات‌کننده علت هستی‌بخش. ناگزیر از کشف علل طبیعی پدیده‌ها، هنوز پرسش از علت هستی‌بخش پا برجاست.

اشکال سوم؛ جهان خداانگاری

اشکال دیگر فیلسوفان خداگرایان این است که اگر قرار است زنجیره علت‌ها در نقطه‌ای باز ایستد و به علت نامعلولی باور کنیم، چرا همین جهان را خدا نینگاریم؟ هاسپرز می‌نویسد: «با فرض اینکه جهان مبدأ نظم خود را در درون دارد، دیگر تصدیق کرده‌ایم که جهان خداست و هرچه زودتر به آن مبدأ خدایی برسیم بهتر است» (Hospers, 1470: p. 431).

پاسخ

در این باره ابتدا باید ملاک خودبستگی و بی‌نیازی از علت را یافت و سپس دریافت که آن ملاک بر چه موجودی انطباق‌پذیر است؟ پس باید مروری بر ویژگی‌های واجب‌الوجود داشته باشیم و ببینیم آیا می‌توان جهان را به جای خدا نامعلول انگاشت، یا گریزی از پذیرش واقعیتی فرااین‌جهانی که خالق و علة‌العلل جهان است، نمی‌باشد.

ویژگی‌های واجب

پاره‌ای از ویژگی‌های واجب بالذات و علت نامعلول عبارت است از:

۱. واجب و غنی بالذات، وجود صرف و محض است. در او هیچ جنبه‌ی عدمی راه ندارد و کمالی را فاقد نیست. بر این مطلب دلایل چندی گواه است؛ از جمله اینکه هر

کمال مفروضی از دو حال بیرون نیست:

الف) یا ممکن الوجود است، پس در وجود خود نیازمند واجب است و هستی خود را وامدار اوست.

ب) یا به نحو وجوب موجود است، پس عین ذات واجب است.

۲. ذات واجب باید هر کمال مفروضی را به نحو اکمل، اعلی و اشرف دارا باشد؛ زیرا معطی شیء فاقد آن نتواند بود. بنابراین، او را در کمالات وجودی هیچ حد و محدودیتی نیست و او عین اطلاق و لاحدی است؛ زیرا هر کمال امکانی موجودی مخلوق اوست، لاجرم محال است کمالی را فاقد و در کمالاتش حد و محدودیتی باشد.

۳. واجب الوجود نازمانمند و نامکانمند است؛ چه محاط زمان و مکان بودن محدودیت است و نامحدود فرازمانی و فرامکانی است، لاجرم واجب متعالی، سرمدی و نامیراست.

۴. واجب الوجود ماهیت ندارد و چیستی او عین هستی اوست. او نه دیگر ماهیات را می ماند که ذاتشان متصف به وجود است و وجودشان عارض بر ذات و نه چون دیگر موجودات می توان از آن ماهیتی انتزاع کرده و جوهر، عرض و... خواندش. بر این مطلب ادله ای آورده اند؛ از جمله «برهان استلزام معلولیت» شیخ در الهیات شفا. این برهان در بیان حاجی سبزواری چنین بیان گردیده است:

و الحق ماهیته انیته اذ مقتضی العروض معلولیه
فسابق مع لاحق قد اتحد أولم تصل سلسله الكون لحد

(سبزواری، بی تا: ۲۱).

در این برهان آمده است که اگر حق تعالی، مانند دیگر موجودات، مرکب از ذات و وجود یعنی چنان باشد که از وجودش ماهیتی انتزاع گردد، لازمه اش عارض بودن وجود بر ماهیت است؛ در حالی که هر عرضی معلول است؛ زیرا در مرتبه ذات هستی نیست و آن را دریافت می دارد، پس ناچار علتی می طلبد. اکنون این پرسش سر برمی آورد که علت ذات چه می تواند باشد؟ در این باره دو احتمال قابل بررسی است:

الف) آن علت، خود ذات باشد. لازمه این پنداره، تقدم شیء بر نفس است؛ چراکه ذات پیش از هستی دادن به خود باید وجود داشته باشد و اگر ماهیت در مرتبه متقدم،

وجودی و رای وجود در مرتبه دوم داشته باشد، نقل کلام به وجود مرتبه پیشین می شود و این پرسش به میان می آید که آن وجود را خود ماهیت بخشیده یا غیر؟ این پرسش و پاسخ تا بی نهایت ادامه می یابد و لازمه اش وجودات بی نهایت در واحد است.

ب) اگر ماهیت حق تعالی هستی خود را از غیر دریافت می دارد، لازمه اش معلولیت واجب است و این، خلف فرض می باشد.

۵. از دیگر ویژگی های واجب الوجود یکتایی و همانندناپذیری است. وجود دو یا چند واجب بالذات ممکن نیست. بر این مطلب دلایل متعددی اقامه شده است؛ از قبیل: ۱. برهان صرافت وجود صدرایی؛ ۲. برهان فرجه؛ ۳. برهان وحدت عالم؛ ۴. برهان تمناع؛ ۵. معرفی شدن از ناحیه پیامبران.

برهان صدرایی مبتنی بر دو مقدمه است:

الف) واجب الوجود وجود صرف، محض و نامتناهی است و وجوب وجود مساوی با این ویژگی هاست.

ب) در وجود صرف و نامتناهی، تعدد و تكثر قابل تصور نیست؛ زیرا اگر واجب، متعدد گردد تمایزی لازم است. به عبارت دیگر، هریک باید کمالات و بهره های وجودی خاصی داشته باشند که عین دیگری و یا برگرفته از آن نیست. بنابراین، هریک دارای کمالی و فاقد کمالی است. پس هیچ یک وجود صرف و کمال و فعلیت محض نیستند، بلکه مرکب از جهت وجدان و فقدان می باشند و این، منافی وجوب وجود است.

۶. احدیت و بساطت مطلق نیز از ویژگی های واجب الوجود بالذات است. بر این مطلب چند برهان اقامه گردیده است. روشتر از همه آنکه مرکب، متقوم به اجزای خویش و متوقف بر آنهاست و مسبوقیت و توقف واجب به هر چیزی محال و مستلزم امکان، یعنی خلف فرض است.

۷. تغییرناپذیری؛ در ذات واجب هیچ گونه تغییر و تحولی امکان پذیر نیست؛ زیرا هر دگرگونی، اعم از دفعی یا تدریجی، عین از دست دادن صورت و کمالی و به دست آوردن صورت و کمال دیگر است و لازمه آن، ترکب از قوه و فعل یا حیث وجدان و فقدان است. اما واجب، وجود و فعلیت محض است و هیچ جهت بالقوه و فقدانی در او راه ندارد. از دست دادن و فراقچنگ آوردن تنها در ممکنات متصور است؛ چه آنچه وجوب ذاتی دارد نه مسبوق به عدم تواند بود و نه عدم عارض آن تواند شد.

جهان؛ واجب یا ممکن

آیا ویژگی‌های واجب‌الوجود بالذات بر ماده و یا جهان مادی انطباق دارد؟ ماده و جهان مادی دارای ویژگی‌ها و لوازمی است که همه از بعد امکانی و حاجت به علت حکایت می‌کند، برخی از این ویژگی‌ها عبارتند از:

۱. ماده همواره در حرکت و سیلان است؛ درحالی‌که حرکت جز حدوث‌های پیاپی و تدریجی نیست و با وجوب وجود ناسازگار است.

۲. ماده، مرکب است و مرکب، نیازمند و وابسته به اجزای خویش است؛ درحالی‌که هرگونه تعلق و وابستگی به چیزی، اعم از اجزای داخلی، عقلی، تحلیلی و... برخلاف وجوب وجود است.

۳. ماده زمانمند و مکانمند است و این، عین محدودیت است و محدودیت، مساوی با فقر و نیازمندی.

۴. ماده تکثر و تعددپذیر است؛ درحالی‌که واجب‌الوجود یکتا و همانندناپذیر است. دیگر ویژگی‌های ماده نیز همه در تعارض آشکار با وجوب ذاتی‌اند، لاجرم واجب‌الوجود جز خدای واحد، احد، حی، قادر و متعال نتواند بود و با هیچ‌ملاک و معیار خردپذیری نمی‌توان ماده یا جهان مادی را به جای خدا بی‌نیاز از علت به‌شمار آورد.

۵. نظم ذاتی و خودسامانگری ماده هرگز بر جهان - خدایی و وجوب وجود جهان دلالت نمی‌کند؛ زیرا خودسامانی بر فرض وجود است؛ درحالی‌که پرسش فلسفی از اصل وجود اجزای تشکیل‌دهنده جهان است.

۶. خودسامان‌انگاری و نظم ذاتی ماده، ناشی از خلط میان ماده در اصطلاح علم و

ماده فلسفی است. شهید صدر در این باره می‌نویسد:

چیزی که در علم به‌عنوان اصلی‌ترین جزء مادی شناخته شده است اتم و اجزای درون اتمی است. آنچه اکنون در علم، ماده نخستین و بسیط‌ترین جزء به‌حساب می‌آید، در ژرفکاو‌های فلسفی، امری مرکب از ماده و صورت است. از همین‌رو، نمی‌توان ماده علمی را مبدأ اصلی پیدایش عالم محسوب کرد؛ چراکه آن، خود مرکب از اجزائی است و هیچ‌یک از ماده و صورت بدون دیگری نتوانند بود. بنابراین، نیازمند عامل پیشین دیگری هستند که عمل ترکیب را که محقق وجودی ماده می‌باشد، انجام دهد (الصدر، ۱۴۰۱ق، ۱۹۸۱م: ۳۵۱ - ۳۵۷).

۷. به فرض نظم ماده، ذاتی باشد این مسئله در مورد نظم داخلی ماده قابل تصور است، اما آیا نظم خارجی - یعنی آرایش گونه‌گون مواد جهان به گونه‌ای که از آن جهانی با نظمی چنین شگفت و عظیم پدید آید - را می‌توان ذاتی ماده انگاشت؟ به نظر می‌رسد توجیه این مسئله بدون هدایت عاملی آگاه و هدفدار بسیار دشوار باشد.

اشکال چهارم؛ گستره تجربی علیت

در نگاه هیوم قاعده علیت، اصلی تجربی و متکی به مقدمات حسی است؛ از این‌رو به‌کارگیری آن در فراسوی تجربه نارواست. کانت نیز می‌گوید: «هیچ‌معنا و معیاری برای انطباق اصل علیت جز در عالم محسوس وجود ندارد» (Kant, 1997: p. 51).

نقد

۱. بر خلاف دیدگاه هیوم و پیروان وی، از تجربه حسی به‌تنهایی، نه تصدیق علیت، که تصور آن هم بر نمی‌آید. چنانکه هیوم نیز اذعان نموده، آنچه مستقیماً در تجربه حسی ادراک می‌شود، چیزی جز تقارن و توالی پدیده‌ها نیست. علیت و معلولیت از معقولات ثانی فلسفی‌اند که از مقایسه دو موجود با یکدیگر و ملاحظه حیثیت وابستگی یکی به دیگری انتزاع می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۱۸).

۲. برخی از فیلسوفان مسلمان مبدأ نخستین کشف این قاعده را علم حضوری به فاعلیت نفس می‌دانند. استاد مصباح یزدی در این باره می‌نویسد:

به‌نظر می‌رسد که انسان، نخستین‌بار، این رابطه را در درون خود و با علم حضوری می‌یابد و مثلاً ملاحظه می‌کند که فعالیت‌های روانی و تصمیم‌گیری‌ها و تصرفاتی که در مفاهیم و صورت‌های ذهنی می‌کند کارهایی است که از خودش سر می‌زند و وجود آنها وابسته به وجود خودش می‌باشد، درحالی‌که وجود، خودش وابسته به آنها نیست و با این ملاحظه است که مفهوم علت و معلول را انتزاع می‌کند و سپس آنها را به سایر موجودات، تعمیم می‌دهد (همان).

بنابراین، قاعده علیت، اصلی تجربی نیست تا گستره اعتبار آن را منحصر در عالم محسوسات بینگاریم.

۳. بر فرض نخستین مرحله آشنایی انسان با رابطه علیت در عالم محسوس باشد، نمی‌توان مانع تعمیم‌پذیری آن بر ساحت فراتجربی شد. راز مطلب این است که وقتی ضابطه و ملاک حاجت و افتقار چیزی از طریق عقلی کشف شد، ثبوت رابطه علیی در آن نیز اثبات می‌شود. بنابراین، براساس آنچه در باب وجه حاجت به علت گفته آمد، همه موجودات امکانی وابسته به علت‌اند و نمی‌توان علیت را محصور در گستره محسوسات انگاشت.

اشکال پنجم؛ تسلسل‌گریزی

رونالد هپبرن می‌گوید: «یکی از خطرهای عمده در کمین برهان علیی بر اثبات وجود خداوند، امکان این است که روند علیی متسلسل و نامتناهی باشد؛ یعنی آغاز زمانی نداشته باشد» (Hepborn.R.W; 1967: p. 235).

هاسپرز نیز بر این باور است که «می‌توان پنداشت هر حادثه، مسبوق به حادثه دیگری است و زمان را آغازی نمی‌باشد ... می‌دانیم که سلسله اعداد را نهایی نیست و برتر از هر عدد، عددی است. اگر اعداد منفی را هم بیفزاییم، این سلسله را آغازی نیز نخواهد بود» (Haspers.J, 1470: p. 433).

پاسخ

۱- در این اشکال میان دلیل حدوث زمانی متکلمان و انگاره حدوث جهان در تفکر فلسفی خلط شده است؛ در حالی که دلیل فلسفی مبتنی بر حدوث زمانی جهان نیست، بلکه بسیاری از فلاسفه مسلمان معتقد به قدم زمانی عالم بوده‌اند. بنابراین، چنین برداشتی از عدم درک صحیح برهان علیت و خلط حدوث زمانی با حدوث ذاتی سرچشمه می‌گیرد.

۲- چنانکه در وجه حاجت به علت روشن شد، مانعی ندارد که چیزی از نظر زمان، ازلی؛ ولی ذاتاً حادث و هستی خود را وامدار دیگری باشد. براساس نظریه ملاصدرا، ماده نخستین در زمان آفریده نشده است؛ زیرا زمان از لوازم ماده و متنزع از حرکت سیلان آن است، در عین حال ماده فاقد وجوب ذاتی است و بدون علت هستی‌بخش

امکان وجود ندارد.

۳- امتناع تسلسل علل فاعلی از قطعیات فلسفی است. برای روشن شدن این مطلب، شناخت موضوع و تحریر محل بحث بایسته است. تسلسل در لغت ترتیب داشتن و پشت سرهم بودن است و به طور معمول در مورد سلسله‌هایی به کار می‌رود که حلقه‌های آن از یک یا دو سو نامتناهی باشند. منظور از تسلسل محال در فلسفه، وجود سلسله‌ای با ویژگی‌های زیر است:

الف) سلسله‌ای که حلقه‌های آن بی‌نهایت باشد؛ بنابراین، هیچ سلسله متناهی، همچون حلقات هم‌بسته زنجیر، هراندازه بزرگ باشد، مصداق تسلسل فلسفی نیست.

ب) همه اجزای سلسله دارای وجود بالفعل و حقیقی باشند؛ بنابراین، سلسله‌ای که برخی یا همه اجزای آن بالقوه و یا غیرحقیقی باشند، بیرون از موضوع است. برای مثال تسلسل اعداد که به تعبیری وجود حقیقی ندارد و یا اگر داشته باشد، همواره اجزای بالفعل آن متناهی است، محال نمی‌باشد. توجه به این نکته نشان می‌دهد که قیاس گرفتن تسلسل محال در فلسفه با تسلسل لایققی سلسله اعداد تا چه اندازه سطحی‌نگرانه و ناسخته است.

ج) اجتماع در وجود و به تعبیری نه‌چندان دقیق، همزمانی اجزای سلسله در وجود؛ بنابراین، تسلسل محال شامل پدیده‌های متوالی و زمانمند نیست و از این طریق نمی‌توان استحاله تالی آتات زمان و یا اجزای حرکت را که با وجود هر جزئی، جزء دیگر مفقود است، اثبات کرد.

د) حقیقی بودن ترتیب حلقه‌های سلسله، نه قراردادی و اعتباری بودن آن؛ به عبارت دیگر، جایگاه هر حلقه‌ای در سلسله باید ذاتی و تکوینی و ناوابسته به جعل و قرارداد باشد؛ همچنانکه در نظام علت و معلول و در مراتب تشکیکی وجود چنین است. بنابراین، آنجا که ترتیب ناشی از اعتبار باشد، مانند چینش و آرایش نیروهای رزمی که امری قراردادی است، مشمول استحاله تسلسل فلسفی نیست.

ه) ترتب و وابستگی؛ استحاله تسلسل در موردی است که میان اجزای سلسله ترتب و پیوند طولی، یعنی وابستگی و ربط علی برقرار باشد. بنابراین، وجود سلسله‌ای بی‌نهایت از اجزائی که میانشان رابطه وجودی و وابستگی علی وجود ندارد، مشمول قاعده استحاله تسلسل نمی‌باشد.

بنابر آنچه گذشت، مدعا این است که تسلسل علل هستی‌بخش* - که اجزای آن بی‌نهایت، دارای وجود حقیقی و بالفعل، مجتمع در وجود، دارای ترتیب حقیقی و ترتب و وابستگی وجودی می‌باشند - محال است.

در اینجا باید توجه داشت که در سلسله علل فاعلی، همه شرایط یادشده به استثنای عنصر نخستین، وجود دارند و آنچه محال است دقیقاً همان بی‌نهایت بودن چنین سلسله‌ای و ختم‌نشدن به علت نامعلول است. بنابراین، در سلسله علل فاعلی، همه اجزا وجود حقیقی، بالفعل و اجتماع در وجود دارند.

تحلیل رابطه علت و معلول و تطفن به این نکته که معلول، چیزی جز فعل فاعل نیست و هویتی غیر از ربط و تعلق به فاعل ندارد، نشان می‌دهد هیچ معلولی از علت خود انفکاک ندارد و بدون آن هیچ و پوچ است. از طرف دیگر، ترتیب وجودی میان علت و معلول ترتیبی حقیقی، ذاتی و تکوینی است؛ نه علتی را می‌توان در رتبه معلول قرار داد و نه برعکس. ترتب و وابستگی معلول به علت نیز حقیقتی بدیهی و انکارناپذیر است. تنها چیزی که می‌ماند این است که آیا چنین سلسله‌ای می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد، بدون آنکه در رأس آن، علتی نامعلول قرار داشته باشد؟ یا سلسله علل بدون علتی نامعلول و ناوابسته به دیگری نتواند بود؟

در فلسفه اسلامی برای امتناع تسلسل، ادله بسیاری اقامه شده که غالباً از استواری و اتقان کافی برخوردارند. یکی از آنها برهان علامه طباطبایی در نهایه الحکمه می‌باشد که در بالا ذکر شد.

۴- اثبات وجود خدا لزوماً مبتنی بر استحاله تسلسل علل نیست. برخی از تقریرهای برهان علیت، از جمله برهان علی سینوی امتناع تسلسل را در مقدمات دلیل اخذ نکرده‌اند. این برهان چنان طراحی شده که اگر سلسله علل و معلولات را بی‌نهایت نیز فرض کنیم وابستگی آن به واجب‌الوجود قطعی و حتمی است و لاجرم در مرتبه پس از اثبات واجب‌الوجود، محال بودن تسلسل را نیز نتیجه می‌دهد. بنابراین، حتی اگر استحاله

* برخی چرن علامه طباطبائی استحاله تسلسل را در همه اقسام علل جاری می‌دانند (ر.ک: نهایه الحکمه مرحله هشتم، فصل پنجم، ۱۵۱).

تسلسل فلسفی هم ثابت نشود، هیچ‌زیانی به خدا باوری نمی‌رسد. اشکالات دیگری نیز بر این گمانه وارد است که به‌جهت اختصار از ذکر آنها خودداری می‌شود (ر.ک: شاکرین، ۱۳۸۵: ۲۰۶ - ۲۱۷).

نتیجه‌گیری

۱- قاعده علیت، اصلی استوار، بدیهی و فرائضی است و جایگاهی برین در حوزه معرفت بشری دارد؛ تا آنجا که نفی آن، مساوی با نفی عقل، علم و ارزش ادراکات آدمی است. این قاعده جانمایه همه برهان‌های کیهان‌شناختی بر وجود خداست؛

۲- برهان علیت، تقریرهای مختلفی دارد. این برهان لزوماً متکی به واحدانگاری جهان و یا در جستجوی علتی فراسوی علل اجزای جهان نیست. بنابراین، اشکال به اینکه برهان علیت جهان را به‌عنوان کل واحد، موضوع قاعده علیت قرار داده و در جستجوی علت آن برمی‌آید، وجهی ندارد؛

۳- آشنایی با ملاک‌های حاجت به علت نشان می‌دهد که وجود علت نامعلول در رأس سلسله علل و معالیل نقض قانون علیت نیست، بلکه برونداد همین قانون است؛

۴- در پاسخ به اشکال جهان - خدانگری روشن شد که ملاک غنی و بی‌نیازی از علت، در جهان وجود ندارد، ناگزیر هرگز نمی‌توان آن را به جای خدا نامعلول انگاشت؛

۵- قاعده علیت از معقولات ثانی فلسفی و اصلی فراتجربی است که تجربه حسی محض نه در تصور آن دخیل است و نه در تصدیق آن. لاجرم، تجربه نمی‌تواند گستره آن را معین و مضیق سازد و از کاوش‌های فراتجربی بازدارد؛

۶- در بحث از راز تسلسل‌گزیری روشن شد که:

اولاً، منظور فلاسفه از استحاله تسلسل، امتناع هرگونه تسلسلی نیست، لذا تنظیر آن به تسلسل لایقفی و دارای اجزای فرضی، مانند سلسله اعداد، قیاس مع الفارق است.

ثانیاً، استحاله تسلسل از قطعیات فلسفی است و دلایل متعددی بر آن وجود دارد. در این میان برهان علامه طباطبایی نقل و ارزیابی شد.

ثالثاً، قاعده علیت، بدون مقدمه قراردادن استحاله تسلسل نیز وجود خدا را اثبات می‌کند. این مسئله در برهان سینوی مشاهده گردید.

منابع و مأخذ

۱. ابن رشد، محمد، ۱۴۲۱ق، تهافت التهافت، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲. ابن سینا، ابوعلی، ۱۴۰۳ هـ ق، الاشارات و التنییحات، ج ۳، نمط چهارم، تهران: الکتب، دوم.
۳. پترسون، مایکل و...، ۱۳۷۷، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، دوم.
۴. جوادی آملی، عبدالله، بی تا، تبیین براهین اثبات خدا، قم: مرکز نشر اسراء، اول.
۵. جوادی، محسن، ۱۳۷۵، خداشناسی فلسفی، قم: معارف، چاپ اول.
۶. حسین زاده، محمد، ۱۳۷۶، فلسفه دین، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، اول.
۷. دیلمی، احمد، ۱۳۷۶، طبیعت و حکمت (پژوهشی در برهان نظم)، قم: معارف، اول.
۸. راسل، برتراند، ۱۳۷۳، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، ج ۲ (سه جلد در دو مجلد) تهران: کتاب پرداز، ششم.
۹. سبزواری، ملا هادی، بی تا، شرح منظومه، قم: انتشارات مصطفوی.
۱۰. شاکرین، حمیدرضا، ۱۳۸۵، براهین اثبات وجود خدا در تقدی بر شبهات جان هاسپرز، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، اول.
۱۱. الصدر، السید محمدباقر، ۱۴۰۲ق، الأسس المنطقية للإستقراء، القسم الاول، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات. الرابع.
۱۲. _____، ۱۴۰۱ / ۱۹۸۱، فلسفتنا، قم: دارالکتب الاسلامی، العاشرة.
۱۳. الطباطبایی، السید محمدحسین، ۱۴۱۶ق، بدایة الحکمه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۴. _____، ۱۳۸۰، نهایة الحکمه، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، اول.
۱۵. طباطبایی، محمد حسین و مرتضی، مطهری، ۱۳۷۴، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، قم: صدرا، چهارم.
۱۶. _____، بی تا، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، مقاله نهم، پاورقی، قم:

صدرا.

۱۷. عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۰، *درآمدی بر فلسفه اسلامی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، اول.

۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۵، *آموزش فلسفه*، ج ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، اول.

۱۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۱، *شرح منظومه*، ج ۲، تهران: حکمت، اول.

۲۰. _____، ۱۴۰۴، *شرح مبسوط منظومه*، ج ۱، تهران: حکمت، اول.

۲۱. _____، ۱۳۶۱، الف، *علل گرایش به مادیگری*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۲۲. _____، ۱۳۶۶، *مقالات فلسفی*، ج ۲، تهران: حکمت، اول.

23. Hepborn.R.W, 1967, *Cosmological Argument for Existence of God*, in: *Paul Edwards Encyclopedia of Philosophy*. vol. 2, New York, Mcmillan, Simon & Schuster, Prentice Hall International.

24. Hospers,J, 1470, "*An Introduction to Philosophical Analysis*"; Second Edition, Routledge, and Degan. Pavl LTD. London, E.C.4.

25. Kant, I., 1997, "*Critique of Pure Reason*", Norman Kemp Smith trans, London, Macm, llanpress LTD.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشکاه علوم انسانی ومطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی