

بررسی تطبیقی برهان جهان‌شناختی فلسفی و کلامی

محمد اکوان*

چکیده

برهان جهان‌شناختی از مهم‌ترین براهین اثبات وجود خدا به شمار می‌آید که فیلسوفان و متکلمان بر اساس مبانی فکری خود آن را بررسی کرده‌اند. هسته مرکزی این برهان از دیدگاه فیلسوفان، امکان و وجوب و از دیدگاه متکلمان، حدوث و قدم است. این مقاله این دو برهان را توضیح می‌دهد و مبانی آنها را بیان می‌کند، آن‌گاه به دیدگاه فیلسوفان و متکلمان درباره معیار نیازمندی معلول به علت پرداخته، دیدگاه فیلسوفان و متکلمین را با توجه به معنای امکان و حدوث و واجب و قدیم به یک دیگر نزدیک می‌سازد. سرانجام این دو برهان را نقد و بررسی می‌کند و سپس دیدگاه صدرالمতألهین را در این مورد بیان می‌دارد.

واژه‌های کلیدی: برهان جهان‌شناختی فلسفی، برهان جهان‌شناختی کلامی،

حدوث، قدم.

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

۱. مقدمه

گروهی وجود خدای تعالی را بدیهی و بی‌نیاز از اثبات می‌دانند و معتقدند که انسان می‌تواند از راه پالایش درونی و تزکیه دل، خدا را مشاهده نماید. این گروه را اهل سیر و سلوک و عرفان می‌نامند. اینان معتقدند که وجود خدای تعالی، آشکارتر از وجود هرگونه موجودی است و از این رو، به دلیل و برهان نیاز ندارد.

گروهی دیگر، وجود خدای تعالی را بدیهی و بی‌نیاز از دلیل و برهان نمی‌دانند، بلکه برای اثبات وجود او به استدلال و برهان عقلی تمسک می‌جویند. فیلسوفان و متکلمان از مدافعان این گروه محسوب می‌شوند. برخی از فیلسوفان برای اثبات وجود خدا به اقامه برهان پرداخته‌اند، اما برهان را مثبت بالذات نمی‌دانند، بلکه به آن شأن تنبیهی می‌بخشند و معتقدند که انسان تنها از طریق آن برهان، به آن چه «هست»، آگاه می‌شود. از این رو، اگر این فیلسوفان به استدلال و اقامه برهان برای اثبات وجود خدا می‌پردازند، این استدلال‌ها و براهین تنها جنبه تنبیهی دارد، نه اثباتی؛ زیرا «اگر استدلالی صورت می‌گیرد، درحقیقت، استدلال تنبیهی است و نه استدلال برهانی» (بهشتی: ۱۳۷۵، ۹۶) علامه طباطبایی نیز اصل وجود واجب‌الوجود بالذات را برای انسان امری ضروری و بدیهی می‌داند و برهان‌هایی را که برای اثبات آن آورده شده، استدلال تنبیهی تلقی می‌کند.

و من هنا يظهر للمتأمل أن وجود الواجب بالذات ضروری عند الانسان،

والبراهین المثبتة له تنبیهات بالحقیقة. (طباطبایی: ۱۵/۶)

فخرالدین رازی نیز راه وصول انسان به مبدأ هستی را دو گونه دانسته است: یکی استدلال و برهان و دیگری صفای دل؛ راه اول را از آن حکیمان و شیوه دوم را ویژه اهل سلوک می‌داند. (رازی: ۱۴۰۷، ۵۳/۱ - ۵۸)

این نوشتار، به بررسی دیدگاه آنان که وجود خدا را بی‌نیاز از اثبات می‌دانند و

همچنین صحت و سقم گفتار آنان نمی‌پردازد، بلکه پایه‌های برهان جهان‌شناختی فلسفی و کلامی را مطالعه می‌کند و آن دو را با یکدیگر می‌سنجد تا تفاوت و تمایز

دیدگاه فیلسوفان و متکلمان در این باره روشن گردد. بنابراین، صرف نظر از بررسی دیدگاه آنان که وجود خدای تعالی را نیازمند اثبات ندانسته‌اند، تنها دیدگاه فیلسوفان و متکلمانی بررسی می‌شود که وجود خدا را نیازمند برهان و اثبات می‌دانند.

تعاریف

بررسی مفاهیمی که در برهان جهان‌شناختی فلسفی و برهان جهان‌شناختی کلامی نقش محوری دارند، داوری درباره این دو برهان را آسان می‌گردانند.

الف) تعریف برهان جهان‌شناختی

برهان جهان‌شناختی به گروهی از براهین اطلاق می‌گردد که با تأمل و تدبر در جهان آفرینش و پدیده‌های آن، وجود موجودی واجب یا قدیم و یا محرک نامتحرک را اثبات می‌کنند. به بیان دیگر، حد وسط استدلال در برهان جهان‌شناختی غیر از نتیجه استدلال است. در این گونه براهین یا از امکان، به وجود واجب بالذات پی برده می‌شود، یا از حدوث، جهان مبدأ و صانع قدیم اثبات می‌گردد و یا از راه حرکت، برای اثبات وجود محرک نامتحرک استدلال می‌شود. بر خلاف برهان هستی‌شناختی که در آن حد وسط استدلال، چیز دیگری جز وجود نیست و با تأمل و تدبر در حقیقت هستی به وجوب و ضرورت ازلی آن پی برده می‌شود. یعنی راه رسیدن به مقصود با مقصود یکی است. اما در برهان جهان‌شناختی راه غیر از مقصود است؛ چنان که صدرالمآلهین درباره برهان‌هستی‌شناختی می‌نویسد:

هوالذی لایکون الوسط فی البرهان غیره بالحقیقة، فیکون الطریق الی

المقصود هو عین المقصود. (ملاصدرا: ۱۳۸۶ق، ۱۳/۶)

و هم‌چنین درباره برهان جهان‌شناختی می‌نویسد:

أو غیر هولاء کالمتکلمین و الطبیعیین و غیرهم یتوسلون إلی معرفته تعالی

و صفاته بواسطه اعتبار أمر آخر غیره کالامکان للمهیه و الحدوث للخلق و

الحركة للجسم أو غیر ذلک. (همان: ۱۴)

یعنی فیلسوفان مشائی از امکان ماهوی که از تحلیل نسبت ماهیت به وجود و عدم حاصل می‌گردد، وجود موجودی واجب را به اثبات می‌رسانند و متکلمان از راه حدوث جهان و خلق به موجودی قدیم نائل می‌گردند و اهل علوم طبیعی از طریق حرکت اجسام برای اثبات محرک نامتحرک برهان اقامه می‌کنند. بنابراین، برهان جهان شناختی، «اِئنی» و پسین است که در آن از معلول به وجود علت پی برده می‌شود.

ب) تعریف حدوث و قدم و اقسام آن

حدوث، وجود چیزی بعد از عدم و نیستی آن است، اما اگر وجود چیزی به عدم مسبوق نباشد، قدم نامیده می‌شود. به بیان دیگر، اگر چیزی به وجود آید که موجود نبوده، حادث و اگر چیزی همیشه موجود بوده باشد، قدیم نام دارد. متکلمان، هر چیز جز ذات خدای تعالی یعنی ما سوی الله را حادث زمانی می‌دانند. بنابراین، اگر چیزی در زمانی وجود نداشته باشد و سپس در زمان دیگری به وجود آید، آن را حادث زمانی می‌گویند، اما اگر چیزی تمام امتداد زمان را در بر گرفته باشد و وجودش از هیچ زمانی در نگذرد، آن را قدیم زمانی می‌گویند. قدیم زمانی از دیدگاه متکلمان همان خدای تعالی است. از این رو، بنابر نظر متکلمان تنها معنا و مفهوم حدوث، حدوث زمانی است و اگر چیزی قدیم زمانی باشد، نمی‌تواند حادث باشد و چون ذات قدیمی که هیچ‌گونه حدوثی در آن راه نداشته باشد، منحصر و مختص به ذات خدای تعالی است، در نتیجه تنها ذات او حدوث زمانی ندارد، یعنی مخلوق و معلول بودن، مساوی و ملازم با حدوث زمانی است و اگر چیزی حادث زمانی نباشد، قدیم خواهد بود. اما فیلسوفان حدوث را منحصر در حدوث زمانی نمی‌دانند. از دیدگاه فیلسوفان، مخلوق و معلول و ممکن الوجود بودن، مساوی و ملازم با حدوث زمانی و واجب الوجود بودن ملازم با قدیم زمانی نیست، بلکه ممکن است موجودی مخلوق و معلول و ممکن الوجود باشد و در عین حال، قدیم زمانی هم بشمار رود و هم‌چنین ممکن است چیزی هم قدیم زمانی و هم حدوث ذاتی باشد. در نتیجه، حدوث و قدم از نظر فیلسوفان در زمان منحصر نیست.

ج) تعریف دور، اقسام و دلایل بطلان آن

دور، یعنی متوقف بودن و تکیه وجود دو چیز به یک دیگر که نتیجه آن، متوقف شدن و تکیه وجود چیزی بر وجود خودش خواهد بود. دور دو گونه است:

۱. دور مصرح، یعنی متوقف شدن و تکیه وجود دو چیز به یکدیگر به گونه‌ای که میان آن دو، واسطه نباشد؛

۲. دور مضمّر، یعنی متوقف شدن و تکیه دو چیز بر یکدیگر، به گونه‌ای که میان آن دو، یک یا چند چیز واسطه باشد.

فیلسوفان و متکلمان دور را باطل دانسته‌اند و برای ابطال آن، به چند شیوه استدلال کرده‌اند که عبارت است از:

۱. دور باطل است؛ زیرا مستلزم تقدم شیء بر خودش و تأخر شیء از خودش است. از آن رو که لازم یعنی تقدم شیء بر خودش و تأخر شیء از خودش محال عقلی است، پس ملزوم یعنی دور نیز ناگزیر محال خواهد بود.

۲. دور محال است؛ زیرا مستلزم اجتماع نقیضین خواهد بود. از آن رو که لازم یعنی اجتماع نقیضین با برهان عقلی محال است، پس ملزوم یعنی دور نیز محال خواهد بود؛ چرا که دور ذاتاً و به خودی خود محال نیست، بلکه آن‌چه ذاتاً و به خودی خود محال به شمار می‌رود، جمع بین نقیضین است و دور نیز از آن جهت که مستلزم جمع بین نقیضین است، محال خواهد بود.

۳. دور محال است؛ زیرا مستلزم تسلسل خواهد بود. از آن رو که لازم یعنی تسلسل بر اساس برهان و استدلال محال است، پس ملزوم یعنی دور نیز محال خواهد بود. « والدور مستلزم للتسلسل فهو محال ایضاً. » (ملاصدرا: ۱۳۸۴ ق ، ۶ / ۲۶)

اگر با دقت فلسفی به مسئله دور بنگریم، براهین مبطل تسلسل را چنان خواهیم یافت که بر محال بودن دور نیز دلالت می‌کنند؛ چرا که دور به اعتبار وصف علیت و معلولیت مستلزم تسلسل است، نه به اعتبار ماهیت و طبیعت موضوع، چون ماهیت و طبیعت موضوع در دور متناهی و در تسلسل نامتناهی است. اما اگر به اعتبار وصف

علیت و معلولیت، یعنی به اعتبار حیثیت تعلیلی، نه حیثیت تقییدی، به دور بنگریم، آن را نامتناهی خواهیم یافت؛ چرا که حیثیت تعلیلی مکتّر موضوع نیست، بلکه حیثیت تقییدی مکتّر موضوع است. (زنوزی: ۱۳۶۱، ۳۰؛ جوادی آملی: ۱۳۷۲، ۶ / ۲۱۲)

۴. تعریف تسلسل، شرایط و دلایل ابطال آن

تسلسل یعنی موجودی بر موجودی دیگر مترتب باشد که همراه آن است و این ترتب تا بی‌نهایت، خواه از یک طرف و خواه از هر دو طرف، ادامه داشته باشد. به بیان دیگر، تسلسل آن است که هر معلولی علتی داشته باشد و به علتی نینجامد که دیگر علتی نداشته باشد و یا هر علتی معلولی داشته باشد و به معلولی نینجامد که دیگر معلولی نداشته باشد. برای نمونه، اگر سلسله‌ای را در نظر بگیریم که هم از جهت صعود بی‌نهایت باشد و هم از جهت نزول، بدین سان که قبل از هر علتی، علتی باشد تا بی‌نهایت (از جهت صعود)، و بعد از هر معلولی، معلول دیگری باشد تا بی‌نهایت (از جهت نزول)، این سلسله که از هر دو طرف بی‌نهایت است، در صورتی که موجود و مترتب و مجتمع باشد، در نزد عقل و براساس برهان، محال و غیر ممکن خواهد بود.

بنابراین، فیلسوفان تسلسل را به سه شرط محال می‌دانند، به گونه‌ای که اگر این سه شرط در آن رعایت گردد، محال و باطل است و گرنه محال و باطل نخواهد بود. آن سه شرط، که در بالا نیز بدان اشاره شد، عبارت است از:

۱. همه اجزاء سلسله بالفعل موجود باشند؛

۲. تمام اجزاء سلسله در وجود مجتمع باشند؛

۳. بین اجزاء سلسله ترتب علی برقرار باشد.

با وجود این، به نظر فیلسوفان تسلسل در اموری جایز است که این شرایط را نداشته باشد، مانند اعداد نامتناهی و حرکت‌های دوری فلکی و نفوس ناطقه؛ زیرا اولاً مجتمع در وجود نیستند و ثانیاً وجود بالفعل ندارند و ثالثاً بین آنها ترتب علی برقرار نیست بلکه تنها ترتب تعاقبی دارند. اما متکلمان معتقدند که تسلسل تنها در امور اعتباری جایز است و در دیگر امور محال و باطل است. از این رو، تسلسل دوری

فلکی و تسلسل در نفوس ناطقه را باطل می‌دانند. بدین جهت، فیلسوفان در تعریف تسلسل می‌گویند: «هو ترتب امور غیر متناهیة» و متکلمان می‌گویند: «وجود امور غیرمتناهیة سواء كانت مترتبة او لا». (حسینی عربشاهی: ۱۳۶۵، ۸۶)

دو اصل مشترک میان براهین جهان شناختی فلسفی و کلامی

الف) اصل بدهت وجود چیزی

بدیهی چیزی را گویند که به خودی خود واضح و متمایز باشد، یعنی از شدت وضوح و ظهور بی‌نیاز از اثبات و تردید ناپذیر بنماید؛ چنان‌که در منطق بدیهیات را اموری دانسته‌اند که پذیرش آنها لازم و ضروری است (الواجب قبولها) و هم‌چنین بدیهیات اموری هستند که خود دلیل خودند (قیاساتها معها). بنابراین، میان فیلسوفان و متکلمان در این مسئله که «موجودی» هست، اختلاف نظر نیست؛ چنان‌که ابن سینا و سعدالدین تفتازانی به آن توجه داده‌اند؛ «لاشک أن هنا وجوداً» (ابن سینا: ۱۳۶۴، ۲۳۵) و «إذ لاشک فی وجود حادث» (تفتازانی: ۱۴۱۹، ۱۶/۴) افزون بر این، هردو گروه متفق‌القولند که این موجود به اثبات نیاز ندارد؛ زیرا لازمهٔ تردید در آن شکاکیت و سفسطه خواهد بود، اما تردید آنان در این است که آیا این موجود، ممکن و حادث است، یا واجب و قدیم؟ از این رو، فیلسوفان برای اثبات واجب‌الوجود بودن آن و نفی ممکن‌الوجود بودنش استدلال کرده‌اند و متکلمان برای اثبات قدیم بودن و نفی حادث بودن آن به اقامه برهان و استدلال پرداخته‌اند.

ب) اصل علیت

هر موجود ممکن و هر موجود حادث، به علتی نیازمند است که آن علت خود، قائم به ذات واجب و یا قدیم است؛ زیرا چنان‌که در دور و تسلسل گفته شد، سلسله موجودات ممکن و حادث، نمی‌توانند تا بی‌نهایت، بدون موجود واجب‌الوجود بالذات (بنابر اعتقاد حکما) و موجود قدیم لم یزل (به اعتقاد متکلمان)، استمرار داشته باشند. پس هم موجود ممکن به موجود و هم موجود محدث به محدث نیاز دارد:

« لا بد للموجودات الممكنة من موجدٍ واجبٍ و المحدثة من محدثٍ قديم،

لاستحالة الدور و التسلسل. (تفتازانی: ۱۴۱۹، ۴/ ۱۵)

و ابن سینا نیز در کتاب *شفا* به این مطلب توجه داده است:

ان الممكن الوجود بذاته له علّة. (ابن سینا: ۱۳۶۳، ۳۷)

در نتیجه، برهان جهان‌شناختی فلسفی و کلامی، هر دو بر اصل علیت استوارند و بدون این اصل، آن دو برهان توجیه عقلانی نمی‌توانند بپذیرند. ویلیام کریگ (william craig) از مدافعان برهان جهان‌شناختی، معتقد است که همه براهین جهان‌شناختی بر اصل علیت استوارند و این‌که هر چیزی که حادث می‌شود، موجودیتش به علتی مسبوق است که بنابر شهود بدیهی می‌نماید و هیچ کس آن را جدی انکار نمی‌کند. (پترسون: ۱۳۷۶، ۱۴۲)

برهان جهان‌شناختی فلسفی

براهین فراوانی برای اثبات وجود خدای تعالی، وجود دارد که هر کدام از طوایف، بر اساس مبانی فکری خود، یکی یا بیشتر از یکی را پذیرفته و به شرح و بیان آن پرداخته‌اند. از مهم‌ترین استدلال‌هایی که برای اثبات وجود خدای تعالی برمی‌شمرند برهان «امکان و وجوب» یا برهان جهان‌شناختی فلسفی است. فیلسوفان این برهان را تبیین می‌کنند و از آن دفاع می‌نمایند.

این برهان برخلاف برهان وجودی (ontological argument)

نمی‌کوشد که وجود خدا را از تحلیل ذات ماهوی او اثبات کند، یا از جلوه‌های خاص نظم یا طرح و تدبیر مشهود در ساختار جهان، به وجود طراح یا مدبّر الوهی استدلال نمی‌کند. همین کافی است که جهانی وجود دارد؛ جهانی آکنده از اشیاء و روی داده‌های مشروط، کشف شرط و مشروطیت آنها باعث پی‌بردن به چیزی نامشروط می‌گردد. آگاهی از سلسله علل واقعه در پشت یک روی داد معین،

همانا آگاه شدن به این امر است که همه آنها علت نخستینی دارند.

(ادواردز، ترجمه خرمشاهی: ۱۳۷۲، ۵۷)

فیلسوفان براساس مبانی تفکر واقع‌گرایی خود پذیرفته‌اند که «موجودی» هست. این موجود برحسب تقسیم عقلی، واجب و یا ممکن است. اگر واجب باشد، همان مبدأ و علت نخستین جهان خواهد بود و اگر واجب نباشد، مستلزم واجب خواهد بود، یعنی نیازمند موجودی خواهد بود که به آن وجود و هستی بخشد. این موجود، اگر واجب باشد همان خداست که علت نخستین جهان هستی است و گرنه، دوباره به موجود واجب دیگری نیازمند است که به آن وجود دهد. اکنون چنانچه این سلسله به سرانجام رسد، دور و اگر استمرار یابد، تسلسل لازم می‌آید. از آن رو که دور و تسلسل، براساس برهان و استدلال عقلی باطل و محال است، پس بایستی موجود واجب الوجودی باشد که مبدأ و اصل همه موجودات است. این موجود، واجب الوجود همان خدای تعالی به شمار می‌آید.

به بیان دیگر، اگر ذات و حقیقت هر موجودی اعتبار شود، یا وجود برای آن ضرورت دارد و یا نه. اگر وجود برای آن ضرورت داشته باشد، واجب‌الوجود بالذات است، و اگر نه، ممکن خواهد بود. بنابراین، هر موجودی به اعتبار ذات و حقیقتش یا واجب‌الوجود بالذات و یا ممکن‌الوجود بالذات است. چیزی که برحسب ذات ممکن باشد، نمی‌تواند به اعتبار ذاتش موجود گردد، چون ذات ممکن از آن جهت که ممکن است، نسبت به وجود و عدم یکسان است. چنانچه وجود یا عدم نسبت به ذات ممکن ترجیح و برتری پیدا کند، به واسطه چیز دیگری خارج از ذات ممکن خواهد بود که همان علت است. در نتیجه ممکن‌الوجود وجود خود را از موجود دیگری می‌گیرد و با این وصف واجب‌الوجود بالغیر می‌گردد که وابسته و طفیلی است. از طرف دیگر، اگر این وابستگی تا بی‌نهایت استمرار یابد، تسلسل لازم می‌آید و چون تسلسل محال و باطل است، پس باید به واجب‌الوجود بالذات انجامد که علت نخستین همه هستی‌هاست.

لاشك أن هنا وجوداً و كل وجود فإما واجبٌ و إما ممكنٌ، فإن كان واجباً
فقد صحَّ وجود الواجب و هوالمطلوب، وإن كان ممكناً فإننا نوضح أن
الممكن ينتهي وجوده إلى الواجب الوجود. (ابن سينا: ۱۳۶۴، ۲۳۵)

برهان جهان شناختی فلسفی بر چند مقدمه استوار است:

۱. وجود برای موجود ممکن از آن جهت که ممکن است، ضرورت ندارد. به بیان
دیگر، هنگامی که عقل ماهیت موجود ممکن را تحلیل می‌کند، آن را نسبت به وجود و
عدم یکسان می‌یابد؛

۲. هیچ چیزی بدون اتصاف به ضرورت، وجود و تحقق پیدا نمی‌کند، یعنی
موجود ممکن در صورتی تحقق و وجود می‌یابد که علتی وجود را برای آن ضروری و
واجب نماید؛

۳. اگر چیزی براساس ذات خود به ضرورت متصف نشود، یا اگر ذات چیزی
اقتضای ضرورت را نداشته باشد، ناگزیر باید موجود دیگری به آن ضرورت دهد و او
را واجب گرداند. در این صورت، واجب بالغیر خواهد بود؛

۴. دور و تسلسل در علل براساس برهان عقلی محال و باطل است. (مصباح یزدی:
۱۳۶۸، ۳۳۹/۲-۳۴۲)

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان همه اشیای جهان هستی را ممکن دانست که
برحسب ذات، به ضرورت متصف نیستند و یا اقتضای ضرورت ندارند. لذا به واسطه
غیر، به ضرورت متصف می‌شوند و چون هیچ شیئی بدون اتصاف به ضرورت، هستی
و تحقق نمی‌یابد، پس باید به ضرورت بالغیر متصف گردد. از این رو، وجود هر یک
از اشیای جهان به وسیله علتی واجب و ضروری می‌شود. حال اگر علت ضرورت و
وجوب این اشیاء، خودشان باشند، دور و تقدم شیء بر خود لازم می‌آید و اگر سلسله
علل تا بی‌نهایت استمرار یابد، تسلسل در علل لازم می‌آید و چون دور و تسلسل باطل
است، پس باید ضرورت و وجوب اشیای ممکن از موجود دیگری سرچشمه گیرد که
خود قائم به ذات و واجب‌الوجود بالذات باشد.

به بیان دیگر، چیزهایی در طبیعت یافت می‌شوند که بود و نبودشان ممکن است. از این رو، وجود دائمی و همیشگی آنها غیرممکن است. پس باید وجود واجب و ضروری‌ای باشد تا به ممکن، وجود و هستی بخشد. این وجود واجب نیز دوگونه است: یا واجب‌الوجود بالذات است و یا واجب‌الوجود بالغير، اگر واجب‌الوجود بالغير باشد، لازم می‌آید که آن غیر نیز یا واجب بالذات باشد، یا واجب بالغير. واجب بالغير نمی‌تواند عقلاً تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد، پس باید به واجب‌الوجود بالذات منتهی گردد که خود علت خود و قائم به ذات است. چنین موجودی خدا نامیده می‌شود. (الدرز: ۱۳۸۱، ۲۳۲-۲۳۳)

برهان جهان‌شناختی کلامی

متکلمان نیز براساس مبانی اندیشه خود، برای اثبات صانع عالم، برهان «حدوث و قدم» یا برهان جهان‌شناختی کلامی را که بر حدوث عالم مبتنی است، معتبر می‌دانند و آن را توضیح می‌دهند و تبیین می‌کنند. به اعتقاد آنان، عالم حادث و پدیده است، یعنی عالمی نبود آن‌گاه پدیدار شد. هر حادث و پدیده‌ای به محدث و پدیدآورنده‌ای ناگزیر نیاز دارد؛ چون دور و تسلسل باطل است، پس این سلسله نهایتاً به موجود قدیمی می‌انجامد که از علت و سبب بی‌نیاز است. از آن‌جا که متکلمان در میان موجودهای ممکن هیچ موجودی را قدیم نمی‌دانند، اثبات قدیم به اثبات واجب می‌انجامد که همانا خداست؛ زیرا «قدم» با «وجوب وجود» و «امتناع عدم» یکی است. «والمتکلمون لما لم یقولوا بقدم شیء من الممكنات، کان اثبات القدیم، اثباتاً للواجب.» (تفتازانی: ۱۴۱۹، ۴ / ۱۶-۱۷).

به بیان دیگر، متکلمان در صدد اثبات حدوث عالمند تا بدین وسیله مؤثر عالم را به اثبات رسانند. استدلال آنان چند مقدمه دارد که عبارت است از:

الف) تنها یک موجود قدیم وجود دارد؛

ب) هر چیزی جز خدا حادث است؛

ج) هر حادثی به محدثی نیازمند است؛

د) تسلسل در علل محال و باطل است؛

ه) حدوث، یعنی تقدم عدم شیء بر وجود آن.

با توجه به این مقدمات متکلمان چنین استدلال می‌کنند: هر چیزی غیر از خدای تعالی ممکن است، هر ممکنی حادث به شمار می‌رود (نبوده سپس بوجود آمده)، پس هر چیزی جز خدای تعالی، اعم از جسم یا جوهر یا عرض و یا هر چیزی غیر از اینها، محدث است. اما مقدمه اول یعنی هر چیزی جز خدای تعالی ممکن است، بدیهی می‌نماید؛ زیرا هر موجودی یا واجب و یا ممکن است و هر چیزی که واجب نباشد، ممکن خواهد بود؛ چون در غیر این صورت باید ممتنع باشد و بودن ممتنع محال است؛ زیرا چیزی را ممتنع گویند که نیستی و عدم آن حتمی است. در نتیجه، هر چیزی که واجب نباشد ممکن خواهد بود. «فإن كل موجود إما واجب او ممکن فما ليس بواجب ممکن، وألا لكان ممتنعاً و هو محال.» (حلی: ۱۳۶۰، ۳۶)

اما اثبات مقدمه دوم (هر ممکنی حادث است)، بدین گونه است که هر ممکنی در وجود و هستی اش به وجود و آفریننده‌ای نیاز دارد و محال می‌نماید که وجود و آفریننده، ممکن را در حالی که موجود است، ایجاد کند؛ چون ایجاد موجود، تحصیل حاصل است و تحصیل حاصل پذیرفتنی نیست. پس وجود، ممکن را در حالی که موجود نیست، ایجاد می‌کند. در این صورت، وجود ممکن مسبوق به لا وجود خود آن است و حدوث همین معنا را دارد. «فیلزم سبق لا وجوده علی وجوده و هو معنی الحدوث.» (همان، ۳۶) اکنون که محدث بودن هر چیزی جز خدای تعالی ثابت شد، بدیهی می‌نماید که هر حادثی نیاز به محدثی دارد که آن را ایجاد کند. از این رو، همه عالم جز خدا، اعم از اجسام و اعراض و عقول و نفوس، به محدث نیازمندند. محدث، همان خدای تعالی است که قدیم به شمار می‌رود. (همان، ۳۶) این همان استدلال خواجه نصیرالدین طوسی است.

ناکافی بودن استدلال خواجه نصیرالدین طوسی

ادعای خواجه نصیرالدین طوسی بر مقدمه اول برهان (هر چیزی جز واجب ممکن است)، بدیهی می‌نماید. وی آن‌گاه از راه امکان عالم برای حدوث آن استدلال می‌کند. این مقدمه در صورتی بدیهی است که تقسیم موجود به واجب و ممکن را بپذیرند، در غیر این صورت و بنابراین باور که همه موجودات واجب هستند، در این صورت باید ممکن بودن هر چیزی جز واجب را اثبات کرد. بنابراین، نخست باید اثبات نمود که عالم حادث است، آن‌گاه از راه حدوث عالم، به اثبات امکان آن پرداخت و سپس امکان را ملاک نیاز به علت قرار داد و از راه ابطال تسلسل، موجود واجب الوجود را اثبات کرد. متکلمان معتقدند که جز خدا هر چیزی ممکن و هر ممکنی حادث است، پس هر چیزی جز خدا حادث است. سپس نتیجه این قیاس را صغرای قیاس دوم قرار می‌دهند؛ بدین‌گونه که هر چیزی جز خدا حادث است و هر حادثی به محدثی نیاز دارد، پس هر چیزی جز خدا به محدث نیازمند است. از این رو، از امکان عالم، حدوث آن را نتیجه می‌گیرند. در صورتی که دلالت امکان بر حدوث ضعیف‌تر از دلالت حدوث بر امکان است. پس استدلال باید بدین‌گونه باشد: عالم متغیر است، هر متغیری حادث است، پس عالم حادث است. آن‌گاه باید نتیجه این قیاس را صغرای قیاس دیگری قرار داد، بدین‌گونه: عالم حادث است، هر حادثی ممکن است. پس عالم ممکن است. سپس نتیجه قیاس دوم را باید صغرای قیاس سوم قرار داد، بدین صورت: عالم ممکن است و هر ممکنی به واجب نیازمند است، پس عالم به واجب نیاز دارد. بنابراین، از راه حدوث عالم، امکان آن و از راه امکان، نیاز به علت و از راه نیاز امکان به علت موجود واجب به اثبات رسید. ظاهر کلام حضرت علی (ع) نیز بر همین معنا دلالت دارد، آن‌جا که می‌فرماید:

الدالّ علیّ قدمه بحدوث خلقه و بحدوث خلقه علیّ وجوده... مستشهد

بحدوث الاشیاء علیّ ازلیته. (نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، ۱۳۷۲، خطبه ۱۸۵، ص ۱۹۷)

شیوه ابراهیم (ع)

به اعتقاد متکلمان، شیوه استدلال ابراهیم (ع) نیز چنین بوده است، آنجا که گفت: «لاحب الأفلین». (انعام، ۶/ ۷۶) من آنچه را ناپدیدار، گذرا، غروب کننده و متغیر است، دوست ندارم تا چه رسد به این که آنها را عبادت کنم؛ زیرا چیز ناپایدار، گذرا، متغیر و آفل، حادث است و چیز حادث به محدثی نیاز دارد که غیر از آن باشد. بنابراین، آن حادث، یعنی آفل نمی تواند مبدأ همه حوادث و پدیده ها باشد. در نتیجه نمی تواند صانع عالم و محبوب عاقلان واقع گردد. پس ابراهیم (ع) از عالم جوهر که همان آفل باشد، نفی ربوبیت کرد. «قیل: هذه طريقة الخليل، صلوات الرحمن و سلامه عليه، حيث قال: «لا احب الافلين» و هو أن العالم الجوهري أي المتحيز بالذات حادث، كل حادث فله محدث، كما تشهد به بديهة العقل، أي لا أحبهم فضلاً عن عبادتهم، لأن الافل حادث لحدوث عارضه الدال على حدوثه، اعني الافول و ما هو حادث فله محدثٌ غيره فلا يكون مبدأ الحوادث، فلا يكون صانعاً للعالم و لا يكون محبوباً للعاقل.» (جرجانی، ۱۴۱۹، ۸، ۴)

صدر المتألهین، برهان متکلمان را نزدیک به برهانی می داند که در فلسفه طبیعی بیان شده و به برهان حرکت معروف است؛ زیرا حرکت که به محرک نامتحرک می انجامد، بر حدوث مبتنی است، بدین گونه که همه اجسام دارای حرکت و سکونند و هر چیزی که دارای حرکت و سکون باشد، حادث است، پس همه اجسام حادثند و هر حادثی به محدث نیاز دارد. محدث اجسام نمی تواند جسم و جسمانی باشد. از سوی دیگر، چون دور و تسلسل نیز باطل است، پس محدث اجسام باید به قدیمی انجامد که همانا باری تعالی است. «وَأَمَّا المتكلمون فطريقتهم تقرب من «طريقة الطبيعيين» المبتنية على الحركة، لان طريقتهم تبتني على الحدوث قالوا: أن الاجسام لا تخلوا عن الحركة و السكون، و هما حادثان و ما لا يخلوا عن الحوادث فهو حادث، فالاجسام كلها حادثه، و كل حادث مفتقر إلى محدث، فمحدثها غير جسم و لاجسماني، و هو الباري (جل ذكره) دفعا لدور و التسلسل.» (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ۶، ۴۷)

تفاوت نظر صدر المتألهین و علامه طباطبائی

صدر المتألهین، برهان ابراهیم (ع) را بر حرکت مبتنی می‌داند و تلاش می‌کند تا آن را از راه نظام غایی حرکت و نه نظام فاعلی حرکت، توجیه و تبیین نماید، بدین گونه که حرکت دارای غایت است و آن غایت اگر کمال بالذات نباشد، باید غایت دیگری داشته باشد. اما سلسله غایت‌های بالغیر باید به غایت بالذاتی انجامد که خود متغیر و زوال-پذیر و گذرا نباشد. پس آن غایت بالذات نمی‌تواند خورشید غروب کننده و آفل باشد، بلکه باید موجودی باشد که باقی و جاویدان و زوال‌ناپذیر و غیر آفل است، خدای تعالی غایت قصوای همه حرکت‌ها به شمار می‌آید. (جوادی آملی، ۱۳۷۲؛ ملاصدرا، ۱۳۸۶، ۶، ۴۳؛ همو، ۶، (بخش اول) ۳۰۱/۳۲۲-۳۰۱/۳۲۲) اما علامه طباطبائی برهان ابراهیم (ع) را از راه محبت می‌داند، نه از راه حرکت و افول، زیرا ابراهیم (ع) برای منکران مبدأ هستی استدلال نمی‌کند تا آن را برای آنان اثبات نماید. احتجاج وی با کسانی است که در خالق شک نداشتند، بلکه درباره رب مردد بودند. بنابراین، به اعتقاد علامه طباطبائی حدّ وسط برهان ابراهیم (ع) محبت است، نه افول؛ آنچه غروب می‌کند و پایدار و ثابت نمی‌ماند، شایسته دوست داشتن هم نیست؛ زیرا اگر استدلال ابراهیم (ع) از راه حرکت بود، باید طلوع حدّ وسط و مبدأ برهان مطرح می‌شد، نه غروب. در نتیجه، طبق نظر علامه طباطبائی افول و غروب کردن با رب بودن سازگار نیست؛ چون رب محبوب است و انسان در برابر رب عبادت و نیایش می‌کند و به او می‌گراید و او را دوست دارد. از این رو، تأکید ابراهیم (ع) بر «لأحبّ» است نه بر «أقلین»، یعنی آفل و غروب کننده و آنچه گاهی هست و گاهی نیست، سزاوار نیایش و دل بستن نمی‌نماید. (علامه طباطبائی: بی تا، ۷ / ۲۴۹-۲۶۶)

امکان ذاتی و حدوث زمانی

اختلاف بنیادی متکلمان و فیلسوفان در باب برهان جهان‌شناختی فلسفی و برهان جهان‌شناختی کلامی در چیستی معیار و ملاک نیاز به علت است؟ متکلمان معیار نیاز

به علت را «حدوث» می دانند، یعنی شیء از آن جهت که حادث و پدیده است، به علت نیاز دارد. به بیان دیگر، شیء از آن جهت که نبود، سپس بوجود آمد، به علت نیاز دارد. از سوی دیگر، آنان معتقدند که قدیم بی نیاز از علت است بنابراین، متکلمان «قدم» را معیار بی نیازی از علت می دانند. بدین جهت قدم را از صفات ویژه و اختصاصی خدای تعالی می دانند و غیر از خدای تعالی هیچ موجودی را قدیم به شمار نمی آورند. آنان برآنند که جز ذات خدای تعالی هر چه هست، همه حادث زمانی است، یعنی اگر در زمانی چیزی وجود نداشته باشد و سپس آن چیز در زمان دیگری به وجود آید، آن را حادث زمانی می گویند. اما اگر تمام امتداد زمان چیزی را در بر گرفته باشد و هیچ زمانی از وجود آن چیز خالی نباشد، آن را قدیم زمانی می گویند. قدیم زمانی همان خدای تعالی است. بنابراین، طبق نظر متکلمان حدوث تنها یک معنا و مفهوم دارد و آن حدوث زمانی است و قدیم زمانی، نمی تواند حادث باشد و از آن رو که ذات قدیمی که هیچ گونه حدوثی در آن راه ندارد منحصر به ذات خدای تعالی است، در نتیجه تنها ذات خدای تعالی حدوث زمانی ندارد، یعنی مخلوق و معلول بودن مساوی و ملازم با حدوث زمانی است و اگر چیزی حادث زمانی نباشد، قدیم خواهد بود و موجود قدیم بی نیاز از علت است.

اما فیلسوفان معتقدند که معیار نیاز به علت، امکان است، یعنی ملاک نیاز شیء به علت را باید در ماهیت آن جست. ماهیت داشتن برابر با ممکن الوجود بودن است؛ چون ماهیت نسبت به وجود و عدم مساوی است. به بیان دیگر، ذات و ماهیت گاهی اقتضای هستی و بودن و گاهی اقتضای نیستی و نبودن را دارد. در هر دو صورت، ذات و ماهیت بی نیاز از علت خواهد بود. پس از دیدگاه فیلسوفان معیار بی نیازی و جوب ذاتی و امتناع ذاتی است. در مقابل، معیار نیاز به علت امکان ذاتی خواهد بود؛ زیرا آنان معتقدند که حدوث منحصر در حدوث زمانی نیست. به بیان دیگر، از نظر فیلسوفان مخلوق و معلول و ممکن الوجود بودن، مساوی و ملازم با حدوث زمانی و واجب الوجود بودن ملازم با قدیم زمانی نیست، بلکه شاید موجودی به رغم آن که

مخلوق و معلول و ممکن الوجود است، قدیم زمانی هم باشد و هم چنین ممکن است قدیم زمانی، و حدوث ذاتی نیز داشته باشد. از این رو، از نظر فیلسوفان حدوث و قدم منحصر در زمان نیست. (مطهری، ۱۳۶۰، ۱/ ۲۶۷-۲۶۸)

تقریب دیدگاه فیلسوفان و متکلمان

البته می‌توان به گونه‌ای دیدگاه متکلمان و فیلسوفان را به هم نزدیک کرد، بدین صورت که از نظر متکلمان و فیلسوفان، حدوث علت نیاز است، اما حدوث متکلمان زمانی و حدوث فیلسوفان ذاتی است؛ چون امکان به خودی خود و فی‌نفسه یعنی مسبوق به عدم، اما نه بدان معنا که متکلمان از آن مراد می‌کنند؛ زیرا مقصود آنان مسبوق به عدم زمانی و در حالی که منظور فیلسوفان مسبوق به عدم ذاتی است. «اگر بگوییم چیزی که پدید آمده است، به معنای این است که در ذات خودش ناپدید و معدوم است، در مرتبه ذات خودش پدیده و موجود نیست، بلکه در مرتبه زاید بر ذاتش پدیده و موجود است، یعنی وجودی است مسبوق به عدم - نه عدم به معنای این که در زمان سابق نبوده است، بلکه عدم به معنای این که ذاتش اقتضای این وجود را ندارد، یعنی این وجود در مرتبه ذاتش نیست - در این صورت، می‌توانیم بگوییم آنچه که پدیده است و آنچه که حادث است، نیازمند به علت است؛ زیرا این شیء مسبوق به «نبودن در مرتبه ذات» است، نه مسبوق به نبودن در زمان سابق.» (مطهری، ۱۳۶۹، ۳/ ۱۹۱)

حاصل این که متکلمان عالم را حادث زمانی می‌دانند و معتقدند که قدیم زمانی سبب بی‌نیازی از علت می‌شود، اما از دیدگاه فیلسوفان قدیم بودن مستلزم بی‌نیازی آن از علت نیست، بلکه معیار بی‌نیازی وجوب ذاتی است، یعنی از دیدگاه فیلسوفان قدیم زمانی با معلول و مخلوق بودن منافات ندارد، در صورتی که متکلمان قدیم زمانی را منحصر و مختص به خدای تعالی می‌دانند و ما سوی الله را حادث زمانی می‌شمارند. از آن سوی، فیلسوفان نیز ما سوی الله را حادث می‌دانند، اما حدوث را منحصر و مختص به زمان نمی‌دانند، بلکه حدوث را با مخلوق و معلول و ممکن الوجود و قدیم زمانی

بودن یکی می‌انگارد و از این حدوث به حدوث ذاتی تعبیر می‌کنند و برآنند که میان حدوث ذاتی و قدیم زمانی و معلول و مخلوق و ممکن‌الوجود بودن، هیچ‌گونه منافاتی وجود ندارد و هیچ کدام از موارد مذکور علت بی‌نیازی نیست، بلکه علت بی‌نیازی تنها وجوب ذاتی و امتناع ذاتی است. در نتیجه، قدم و قدیم و حدوث متکلمان با وجوب ذاتی و واجب‌الوجود و امکان ذاتی فیلسوفان یکی می‌نماید.

نقد و بررسی

متکلمان ملاک احتیاج شیء به علت را حدوث زمانی می‌دانند. حدوث زمانی، یعنی تقدم عدم شیء بر وجود آن، به گونه‌ای که متقدم با متأخر جمع شدنی نیست. به بیان دیگر، حدوث زمانی یعنی عدم و نبود عالم بر وجود و هستی آن تقدم زمانی دارد، یعنی عالم در زمانی نبوده و در زمانی نیز نخواهد بود. این دیدگاه متکلمان چند اشکال دارد که عبارت‌است از:

۱. اگر عالم در زمانی نبوده، آیا آن زمان حادث است، یا قدیم؟ قدیم نمی‌تواند باشد؛ زیرا براساس تفکر متکلمان قدم از صفات اختصاصی خدای تعالی است. بنابراین، تنها یک قدیم وجود دارد که آن خداوند است. افزون بر این، اگر زمان سابق بر عالم، قدیم است، باید بی‌نیاز از علت نیز باشد چون حدوث طبق اعتقاد متکلمان ملاک نیاز است و هر چیزی که حادث نباشد، قدیم خواهد بود و قدیم بی‌نیاز از علت است. در این صورت، قدیم نمی‌تواند منحصر در ذات واجب باشد. این فرض برخلاف اعتقاد متکلمان است و لازمه آن تناقض خواهد بود. اما اگر زمان سابق بر عالم، حادث زمانی باشد، تسلسل لازم می‌آید و تسلسل نیز طبق نظر متکلمان چنان‌که پیش‌تر گفته شد، باطل و محال است. پس حدوث زمانی نمی‌تواند معیار نیاز به علت باشد. (مطهری، ۱۳۷۹، ۱۲۵/۵-۱۳۴)

۲. حدوث صفت وجود است؛ چون یک شیء بعد از آن‌که وجود پیدا کرد، به حدوث متصف می‌شود و براساس تحلیل عقلی، وجود مقدم بر حدوث و حدوث

مؤخر از وجود است. حال اگر گفته شود که علت احتیاج شیء به علت، حدوث آن است، لازم می‌آید که مؤخر، علت مقدم باشد که لازمه آن دور مضمحل خواهد بود. دور نیز براساس مبانی متکلمان باطل و محال است. بنابراین، حدوث نمی‌تواند معیار نیاز به علت باشد. (ملاصدرا: ۱۳۸۴، ۱/۲۰۷)

۳. عالم (ماسوی الله) در زمانی معدوم باشد، لازمه آن انقطاع فیض خدای تعالی خواهد بود؛ زیرا فیض، صفت کمال است و از این رو، خدا واجب الفیض است. بنابراین، انقطاع فیض با دایم الفیض بودن واجب الوجود منافات دارد. در نتیجه، حدوث به معنایی که گفته شد، نمی‌تواند ملاک نیاز به علت به شمار رود.

۴. اگر حدوث معیار نیاز به علت باشد، لازمه یقینی آن چنین خواهد بود که عالم در بقا از علت بی‌نیاز باشد. چون عالم برای حدوث به علت نیاز دارد و هنگامی که عالم ایجاد شد، حدوث نیز برطرف خواهد گردید؛ زیرا طبق نظر متکلمان حدوث زمانی عالم با وجود و هستی آن جمع شدنی نیست. در نتیجه، خدا تنها علت موجد و نه علت مبقی عالم خواهد بود. علاوه بر این، براساس دیدگاه متکلمان عالم آغاز و انجام دارد. از این رو، اگر خدا علت آغاز و ایجاد عالم است و عالم در بقا به علت نیاز ندارد، در فنا هم نباید به علت نیاز داشته باشد؛ چون حدوث علت ایجاد عالم است و نه علت فنای آن، پس علت پایان و انجام عالم چیست؟

اما بنابر اعتقاد فیلسوفان، امکان ذاتی معیار احتیاج عالم به علت به شمار می‌رود. امکان ذاتی به گونه‌ای است که متقدم با متأخر جمع پذیرد؛ چون امکان ذاتی نسبت به عدم و وجود «لا اقتضاء» است. اگر علت، وجود را بر عدم ترجیح دهد، موجود می‌شود و اگر عدم، به واسطه نبود علت، بر وجود ترجیح پیدا کند، معدوم می‌گردد. اما چون امکان ذاتی امر اعتباری عقلی است، در نتیجه می‌تواند با وجود فعلی جمع شدنی باشد. دیدگاه فیلسوفان نیز از چند جهت نقد شدنی است:

امکان ذاتی صفت لازم ماهیت است. براساس مبانی تفکر اصالت وجودی ماهیت متأخر از وجود است. اگر ماهیت متأخر از وجود باشد، امکان نیز که وصف ماهیت

است، از وجود متأخر خواهد بود. در این صورت، اگر امکان ذاتی معیار احتیاج به علت باشد، لازم می‌آید که امر متأخر علت امر متقدم واقع گردد. اما متأخر نمی‌تواند علت متقدم باشد؛ زیرا لازمه آن تقدم شیء به خودش و دور مضمهر است که باطل و محال می‌نماید. (ملاصدرا: ۱۳۸۴، ق، ۲۵۲/۳) افزون بر این، اگر امکان ذاتی ملاک احتیاج به علت باشد، براساس اصول اصالت وجودی، امکان ذاتی به منزله امری اعتباری، باید علت امری حقیقی، یعنی وجود قرار گیرد. این نیز محال و توجیه عقلانی ناپذیر است.

فیلسوفان معیار احتیاج به علت را امکان ذاتی می‌دانند و امکان ذاتی را امری می‌شمارند که اگر ذات آن بدون توجه به وجود و عدم اعتبار گردد، نسبت به وجود و عدم مساوی است. در این صورت شیء ذاتاً ممکن است و برای امکان خودش به چیز دیگری نیازمند نیست؛ زیرا امکان بالغیر تحصیل حاصل و محال است. علاوه بر این، ذاتی چیزی نیاز به علت ندارد؛ چون « ذاتی شیء لم یکن معللاً » پس امکان ذاتی نمی‌تواند معیار نیاز به علت باشد. ممکن است گفته شود امکان ذاتی از آن جهت که امکان ذاتی است، نیاز به علت ندارد، بلکه برای وجود نیاز به علت دارد. این اشکال پذیرفتنی نیست؛ زیرا فیلسوفان نمی‌گویند که امکان ذاتی برای وجود یافتن، معیار نیاز به علت است، بلکه امکان ذاتی را معیار نیاز به علت می‌دانند. اگر گفته شود که امکان ذاتی برای وجود یافتن، ملاک نیاز به علت است، لازم می‌آید که امکان ذاتی برای وجود نیافتن نیاز به علت نداشته باشد. در صورتی که بنابر نظر فیلسوفان، امکان ذاتی هم علت احتیاج به علت است و هم علت عدم احتیاج به علت؛ زیرا عدم علت، علت برای عدم وجود به شمار می‌رود (عدم العلة علة لعدم الوجود). با این بیان، امکان ذاتی، شایسته معیار نیاز به علت نیست.

از این رو، همان‌گونه که حدوث بنابه اعتقاد فیلسوفان نمی‌تواند معیار نیاز به علت باشد، چون حدوث وصف وجود است، امکان ذاتی نیز نمی‌تواند معیار نیاز به علت باشد؛ زیرا امکان ذاتی هم وصف ماهیت است، یعنی هم حدوث و هم امکان ذاتی از تحلیل عقلی برخاسته و تحقق و تشخیص عینی ندارد. در صورتی که نیاز به علت،

امری اعتباری نیست، بلکه امری واقعی و عینی به شمار می رود. به همین جهت، صدرالمتهین می نویسد:

الحق أن منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك، بل منشأها كون وجود

الشيء تعلقاً متقوماً بغيره مرتبطاً إليه. (ملاصدرا، ۱۳۸۴ ق، ۳/۲۵۳)

به همین دلیل، صدرالمتهین امکان فقری را جایگزین امکان ماهوی و یا امکان ذاتی می کند؛ چون امکان فقری نیازمند و محتاج نیست، بلکه نیاز و حاجت است. از این رو، ذاتاً عین تعلق و وابستگی به شمار می رود. و این تعلق و وابستگی از آن مرتبه‌ای از وجود است که عین نیاز به شمار می رود؛ مرتبه‌ای از وجود که عین بی‌نیازی و دارای استقلال مطلق است. به بیان دیگر، امکان فقری عین حاجت و نیاز به مستقل به شمار می رود. (طباطبایی، ۱۳۶۰، ۵۰۵) بنابراین، براساس مبانی تفکر اصالت ماهیت برهان جهان‌شناختی فلسفی و برهان جهان‌شناختی کلامی برای اثبات وجود خدا کفایت می کند، اما بنابر مبانی تفکر اصالت وجودی، این دو برهان ناقص و ناکافی است. به همین دلیل، صدرالمتهین تلاش می کند تا اشکالات بر این برهان را برطرف نماید و مبانی آنها را قوت بخشد.

چاره صدرالمتهین

به اعتقاد صدرالمتهین همان‌گونه که حدوث متکلمان نمی‌تواند معیار نیاز به علت باشد، امکان ذاتی و ماهوی فیلسوفان نیز این شایستگی را ندارد؛ چون همان‌طور که حدوث به کار رفته پس از وجود وصف آن به شمار می رود، امکان هم وصف ماهیت و پس از وجود است. از این رو، اشکال دور مضمهر و تقدم شیء بر نفس، بر هر دو دیدگاه وارد است. او این اشکال را با ارجاع حدوث زمانی به حدوث ذاتی و تعلق ذاتی و با ارجاع امکان ذاتی و ماهوی به امکان فقری و وجود ربطی مرتفع می‌سازد.

(جوادی آملی، ۱۳۶۸، ۶، (بخش ۱/۳۴۱-۳۴۲) امکان فقری و وجود ربطی عین ربط و وابستگی به مستقل است، یعنی وجود رابط مسبوق به وجود مستقل است و هر چیزی

که مسبوق به غیر باشد، حادث است. این حدوث، عین نیاز و حاجت به شمار می رود و همه جهان به این معنا حادث و عین نیاز به وجود مستقل، یعنی واجب الوجود بالذات است.

نقص امکان ذاتی و مزیت امکان فقری

برای روشن تر شدن دیدگاه صدرالمতألهین درباره امکان فقری و وجود ربطی لازم می نماید که نظریه وی با دقت و عمق بیشتری کاویده شود تا ژرف اندیشی و شاه کار فلسفی او در این مورد برجسته تر گردد و معلوم شود که صدرالمتألهین چگونه توانسته نقص دیدگاه متکلمان و فیلسوفان مشائی را درباره برهان جهان شناختی مرتفع سازد و دیدگاه بی بدیل و ابداعی خود را با شیوه ای منحصر به فرد ابراز و مدلل نماید. در همین باره، ضرورت دارد مفاهیم کلیدی برای تبیین دیدگاه بررسی و تعریف شود تا راه نیل به نتیجه مطلوب تسهیل گردد و امتیاز نظریه او بر آرای گذشتگان معلوم و آشکار شود. این مفاهیم عبارت است از:

الف) ضرورت ذاتی و امکان ذاتی

ضرورت، امتناع انفکاک امری را از امری دیگر بر حسب حکم عقلی گویند. (سجادی: ۱۳۷۹، ۲۹۹) ضرورت به معنای عام، خواه منطقی یا فلسفی، در برابر امکان و امتناع استعمال می گردد اما هرگاه اهل منطق در مبحث قضایا بحث ضرورت را مطرح می نمایند، آن را در برابر ضرورت وصفی قرار می دهند. ضرورت ذاتی در منطق یعنی ضرورت مطلق ثبوت محمول برای ذات موضوع، یا ضرورت سلب محمول از ذات موضوع، مادام که ذات موضوع محفوظ و باقی باشد. (مظفر، ۱۳۷۰، ۱۷۵) به بیان روشن تر، ضرورت ذاتی یعنی ضرورت مطلق محمولی برای موضوعی بدون این که به شرط خارجی معین یا حالت معینی مشروط باشد بلکه تا هنگامی که ذات موضوع موجود و محفوظ است، محمول به ضرورت برای موضوع ثابت می ماند، یعنی تنها ذات موضوع برای حکم عقل به ضرورت اتصاف موضوع به محمول کفایت می کند.

برای مثال، انسان به ضرورت حیوان است، تا هنگامی که انسان بودن ثابت است، حیوان بودن برای او ضروری می‌نماید. در واقع، شرط ضرورت ثبوت محمول بر موضوع در ضرورت ذاتی، بقای ذات است. ابن سینا درباره ضرورت ذاتی می‌نویسد:

والضرورة... قد تكون معلقة بشرط و الشرط إمّا دوام وجود الذات مثل قولنا الانسان بالضرورة جسم ناطق و لسنا نعني به أنّ الانسان لم يزل و لا يزال جسماً ناطقاً فإنّ هذا كاذبٌ على كلّ شخص انساني، بل نعني به أنّه مادام موجود الذات انساناً فهو جسم ناطق.
(ابن سینا: ۱۴۰۳، ۱۴۵/۱)

اما ضرورت وصفی یعنی محمول در صورتی برای موضوع ضرورت دارد که موضوع واجد صفت یا حالتی معین باشد. برای مثال، حرکت برای جسم ضرورت دارد اگر نیرویی بر آن تأثیر گذارد و مانعی هم وجود نداشته باشد. بنابراین، در ضرورت ذاتی منطقی، ضرورت میان دو مفهوم برقرار می‌گردد و هیچ نسبتی با وجود ندارد.

در برابر ضرورت ذاتی، امکان ذاتی و ماهوی و یا امکان به معنای خاص قرار دارد. امکان ذاتی یعنی این که چیزی به حسب ذات نه ضرورت وجود و نه امتناع وجود داشته باشد، بلکه به حسب ذات هم موجود شدنی و هم قابل معدوم شدنی است و نزد اهل منطق امکان ذاتی عبارت از سلب ضرورت از دو طرف قضیه یعنی طرف ایجاب و طرف سلب است. «و وجهی دیگر از وجوه استعمال ممکن آن است که هر چه ضرورت ذاتی در هر دو جانب از او مسلوب بود، یعنی نه واجب بود و نه ممتنع، آن را ممکن خوانند.» (طوسی: ۱۳۶۷، ۱۳۷) امکان ذاتی از لوازم و احکام ماهیت است، یعنی هر ماهیتی در ذات خود با وجود و عدم نسبت تساوی دارد و ماهیت به خودی خود نسبت به وجود و عدم «لاقتضاء» است. در فلسفه، به این تساوی ماهیت نسبت به وجود و عدم در فلسفه امکان ذاتی و ماهوی گفته می‌شود. امکان ذاتی امری اعتباری و تحلیلی است چون ماهیت امری اعتباری است و امکان هم که لازم ماهیت است امری اعتباری خواهد بود.

فیلسوفان مشائی همین امکان ذاتی و ماهوی را که امری اعتباری است، معیار

احتیاج شیء به علت قرار داده‌اند، در صورتی که مسئله احتیاج به علت امری واقعی و عینی است و امر اعتباری نمی‌تواند معیار امر واقعی قرار گیرد. اختلاف صدرالمتألهین و حکمای مشائی درباره معیار احتیاج شیء به علت از همین مسئله نشئت می‌گیرد. از این‌رو، صدرالمتألهین در برابر ضرورت ذاتی، ضرورت ازلی و در برابر امکان ذاتی، امکان فقری را پیش‌نهاد می‌کند و از طریق امکان فقری و ضرورت ازلی گره مسئله احتیاج شیء به علت را به خوبی می‌گشاید.

ب) ضرورت ازلی و امکان فقری

در ضرورت ازلی به ضرورت محمول برای موضوع حکم می‌شود، بدون آن‌که موضوع به هیچ قید و شرطی مقید گردد. این ضرورت تنها درباره ذات خدا و صفات او منعقد می‌شود، یعنی اگر موضوع قضیه ذات واجب و محمول آن وجود یا دیگر صفات واجب باشد، آن قضیه را ضروری ازلی گویند. بنابراین، در ضرورت ازلی هیچ قیدی حتی قید دوام و وجود موضوع هم شرط نیست، مانند خدا موجود، یا دانا و تواناست. ابن سینا درباره این نوع ضرورت می‌نویسد:

والضرورة قد تكون علی الاطلاق كقولنا «الله تعالى موجود» (ابن سینا:

۱۴۰۳، ۱/۱۴۵)

بنابراین، ضرورت ازلی به وجود و هستی اختصاص دارد و در آن به مفهوم التفاتی نمی‌شود. فیلسوفان مشائی، به ویژه ابن سینا، اصطلاح ازلی را برای این نوع قضیه به کار نبرده، بلکه از واژه ضرورت مطلقه استفاده نموده‌اند، چنان‌که خواجه نصیرالدین طوسی در تفسیر عبارت ابن سینا می‌نویسد:

والمطلقة هي التي يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال من غير استثناء و

شرط. (همان، ۱۴۶)

اما صدرالمتألهین برای این‌گونه قضیه واژه ضرورت ازلی را به کار برده است و ضرورت ازلی را مختص واجب الوجود بالذات می‌داند:

منها واجباً يمتنع انتفاء المحمول عنه بنفس ذاته من غير اقتضاء وعلية من
الذات لثبوته لها، و هو القيوم تعالى و الضرورة هناك ذاتية ازلية مطلقة.
(ملاصدرا: ۱/۱۵۷)

ولوجعلت القضية و صفة لم يكن الوجوب له تعالى ذاتياً أزلياً.... ولو
جعلت الضرورة مقيدة لم تكن ذاتية ازلية تعالى عن ذلك علواً كبيراً. (همان،
۱۲۳)

به ضرورت ذاتی، ضرورت منطقی و به ضرورت ازلی، ضرورت فلسفی نیز می
گویند. تفاوت و تمایز ضرورت ذاتی منطقی و ضرورت ذاتی فلسفی در این است که:
اولاً ضرورت ذاتی فلسفی، یعنی ازلی، در برابر ضرورت غیري است، در صورتی که
ضرورت ذاتی منطقی در برابر ضرورت وصفی است. ضرورت غیري، ضرورتی است
که به واسطه یک علت خارجی برای شیء حاصل می‌شود. از این رو، هم بر ضرورت
ذاتی منطقی و هم بر ضرورت وصفی مشتمل است. ولی ضرورت ذاتی فلسفی یا
ازلی، ضرورتی است که بدون وساطت هر گونه علت خارجی برای شیء حاصل می-
گردد؛ ثانیاً ضرورت ذاتی فلسفی و ازلی عمومیت ندارد، بلکه مختص وجود و
واجب‌الوجود است، در صورتی که ضرورت منطقی عام و فراگیر است و هر محمولی
نسبت به هر موضوعی را در برمی‌گیرد؛ ثالثاً لازمه ضرورت ذاتی فلسفی ازلی و ابدی
بودن است، اما لازمه ضرورت ذاتی منطقی ازلی و ابدی بودن نیست؛ زیرا ضرورت
ذاتی منطقی مشروط به بقای موضوع است و اگر موضوع امری زایل شدنی باشد
اتصاف موضوع به محمول نیز منتفی خواهد بود. بر اساس آنچه گفته شد و بر طبق
حکم عقل، سه نوع ضرورت وجود دارد: ضرورت وصفی، ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی.
ضرورت وصفی، ضرورتی است که برای اتصاف موضوع به محمول مشروط به
بقای موضوع و صفت یا حالت معین باشد و ضرورت ذاتی آن است که برای اتصاف
موضوع به محمول مشروط به بقا و حفظ موضوع است و ضرورت ازلی، ضرورتی

است که برای اتصاف موضوع به محمول، به هیچ شرطی مشروط نباشد و حتی به قید مادام الوجود نیز مقید نباشد، یعنی نه احتیاج به حیثیت تقییدی و نه احتیاج به حیثیت تعلیلی داشته باشد. در نتیجه، در ضرورت وصفی دو شرط و در ضرورت ذاتی یک شرط و در ضرورت ازلی هیچ شرطی اعتبار نشده است. بر این اساس، ضرورت ازلی در عرض ضرورت ذاتی و وصفی قرار می‌گیرد. (طباطبایی: ۱۳۶۰، ۴۱۹-۴۲۲؛ حائری یزدی: ۱۳۶۱، ۱۷۵)

نتیجه

اکنون اصل نزاع صدرالمতألّهین با فیلسوفان مشائی و حتی متکلمان که معیار احتیاج شیء به علت را امکان ذاتی و حدوث می‌دانند، آشکار می‌گردد. فیلسوفان مشائی امکان ذاتی را در برابر ضرورت ذاتی قرار می‌دهند و امکان ذاتی را از لوازم ماهیت به شمار می‌آورند. اما صدرالمتألّهین بر اساس مسئله اصالت وجود و تشکیک در وجود معتقد بود که ضرورت، خواه ذاتی و یا ازلی، از آن و از شان وجود است، اما امکان ذاتی شأن ماهیت است. اگر ضرورت از شأن وجود است، باید در برابر آن امکان و لاضرورتی نیز وجود داشته باشد که از شأن وجود به حساب آید، یعنی ضرورت ازلی که از شان وجود و از آن مرتبه‌ای از وجود است، باید در برابر آن امکانی باشد که از شان وجود و یا از آن مرتبه‌ای از وجود باشد، از نظر صدرالمتألّهین در مقابل ضرورت ازلی لاضرورت ازلی وجود دارد که همان امکان فقری است. امکان فقری با امکان ذاتی، در مقابل ضرورت ذاتی، از این رو متفاوت است که امکان ذاتی به معنای تساوی نسبت ماهیت به وجود و عدم است اما امکان فقری که در مقابل ضرورت ازلی قرار دارد، به این معنا است که حقیقت ذات موجود ممکن عین تعلق و نیاز و وابستگی به علت است، یعنی تعلق مرتبه‌ای از وجود ضعیف که حقیقت ذات آن چیزی جز تعلق و فقر نیست، به مرتبه‌ای از وجود قوی که حقیقت ذات آن چیزی جز غنا و بی‌نیازی نیست.

نتیجه این که از دیدگاه صدرالمتألهین، امکان ذاتی فیلسوفان و حدوث متکلمین ، هیچ یک صلاحیت معیار احتیاج شی به علت را ندارند بلکه معیار نیاز به علت تعلق و فقر ذاتی، یعنی امکان فقری و معیار بی‌نیازی از علت غنای ذاتی، یعنی ضرورت ازلی است. «ان مناط امکان وجوده لیس إلا کون ذلک الوجود متعلقاً بالغير مفتقراً إلیه و مناط الواجبية لیس إلا الوجود الغنی عما سواه.» (ملاصدرا: ۱۳۸۴، ۱/۸۶) این دیدگاه از برجسته‌ترین آرای فلسفی صدرالمتألهین در باب معیار احتیاج شیء به علت و بی‌نیازی شیء از علت است که در تبیین برهان جهان‌شناختی و هم‌چنین در برهان وجودی، جایگاه ویژه‌ای دارد.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *النجاه*، مرتضوی چاپ دوم، ۱۳۶۴.
۲. _____، *الشفاء*، ناصر خسرو، چاپ اول، ۱۳۶۳.
۳. _____، *برهان شفا*، ترجمه و پژوهش، مهدی قوام صفری، فکر روز، چاپ اول، ۱۳۷۳.
۴. _____، *الاشارات و التنبيهات*، دفتر نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۳.
۵. _____، *المبادئ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
۶. الباقلانی، ابی بکر محمد بن الطیب، *تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل*، تحقیق، الشیخ عماد الدین احمد حیدر، موسسه الکتب الثقافیه، بیروت، ۱۴۱۴.
۷. الدرز، لئوجی، *الهیات فلسفی توماس آکوئیناس*، مترجم شهاب الدین عباسی، مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۱.
۸. ادواردز، پل، *خدا در فلسفه* (برهانهای فلسفی اثبات وجود باری ترجمه

- بهاء‌الدین خرمشاهی) مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۷۲.
۹. بهشتی، احمد، شرح و ترجمه الاشارات و التنبيهات ابن سینا، نمط چهارم، آرایه، چاپ اول، ۱۳۷۵.
۱۰. پترسون، مایکل، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۶.
۱۱. تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، چاپ دوم، عالم‌الکتب، بیروت، ۱۴۱۹.
۱۲. جرجانی، میرشریف، شرح المواقف، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۹.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه، الزهراء، چاپ اول ۱۳۷۲.
۱۴. الحسینی العربشاهی، ابوالفتح بن مخدوم الخادم، مفتاح الباب شرح الباب الحاوی عشر، قدم علیه، الدكتور مهدی محقق، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۵.
۱۵. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد، مکتب اسلام، چاپ سنگی، ۱۳۶۰.
۱۶. حائری یزدی، مهدی، کاوشهای عقل نظری، امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۶۱.
۱۷. رازی فخرالدین، المطالب العالیه من العلم الالهی، دارالکتب العربی، چاپ اول، بیروت، ۱۴۰۷.
۱۸. زنوزی، ملا عبدالله، لمعات الهیه، با مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۱.
۱۹. شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۳، مصطفوی، ۱۳۸۴.
۲۰. _____، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۶، مصطفوی، ۱۳۸۶.
۲۱. _____، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، مصطفوی،

- ۱۳۸۴.
۲۲. صفائی سید احمد، علم کلام، ج ۱ و ۲، دانشگاه تهران، چاپ ششم، ۱۳۷۴.
۲۳. طباطبائی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، شرکت افست، ۱۳۶۰.
۲۴. _____، المیزان فی تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمد باقر موسوی همدانی، ج ۷، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ۲، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۶۸.
۲۶. مظفر، محمد رضا، منطق، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات حکمت، چاپ هفتم، ۱۳۷۰.
۲۷. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ۳، انتشارات حکمت، چاپ سوم، ۱۳۶۹.
۲۸. _____، شرح مختصر منظومه، ج ۱، انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۳۶۰.
۲۹. نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، چاپ چهارم، ۱۳۷۲.