

Explaining causality in the Sino and Sadrai philosophical systems

Azar Sepahvand¹, Mohammad Hossein Irandoost², Ismail Alikhani³

¹ PhD Student, Islamic Philosophy and Theology, Islamic Azad University, Qom Branch, Qom, Iran.
azarspah@gmail.com,

² Assistant Professor, Department of Philosophy, Islamic Azad University, Qom Branch, Qom, Iran(**Corresponding Author**). mohirandoost@gmail.com

³ Assistant Professor, Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy, Tehran, Iran.
smailalkhani@gmail.com

Abstract

The question of causality is one of the most important philosophical issues that cannot be understood without understanding the universe. Basically any discussion, talk, and experience is based on understanding and accepting causality. The issue of causality has been addressed in many ways. New Western philosophers such as Hume and Kant have addressed this issue from an ontological and Muslim ontological point of view. This article seeks to consider, in terms of analytic causality, its implications for Islamic philosophy, and particularly for transcendent wisdom. In conclusion, it has been concluded that causality has both minimal and maximum meanings. The minimal meaning is explained by philosophical systems before transcendent wisdom, but the maximum meaning is explained by the specific principles of transcendental wisdom such as the principle of existence and the existence of existence. This distinction reveals that many of the disagreements with the principle of causality do in fact imply the maximum meaning of causality and are the least accepted meaning of most philosophers.

Keywords: Cause and Effect, Mulla Sadra, Ibn Sina, Philosophical System.

تبیین علیت در نظام فلسفی سینیوی و صدرایی

آذر سپهوند^۱، محمدحسین ایران‌دوست^۲، اسماعیل علیخانی^۳

^۱ دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد قم، قم، ایران.

^۲ استادیار، گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد قم، قم، ایران (نویسنده مسئول).

^۳ استادیار، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران.

azarspah@gmail.com

mohirandoost@gmail.com

smaillakhani@gmail.com

چکیده

مسئله علیت یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی است که بدون فهم آن درک جهان هستی ممکن نیست. اساساً هر نوع بحث، سخن و تجربه‌ای مبتنی بر فهم علیت و پذیرش آن است. مسئله علیت از جهات مختلف مورد توجه قرار گرفته است. فیلسوفان جدید غرب مانند هیوم و کانت این موضوع را از نظرگاه معرفت‌شناسی و فیلسوفان مسلمان از حیث وجودشناسی مورد بررسی قرار داده‌اند. این مقاله سعی بر آن دارد که، با نظر به علیت تحلیلی، چیستی و کاربردهای آن را در فلسفه اسلامی و خصوصاً از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا مورد توجه قرار دهد. نتایج نشان داد که سنخیت علت و معلول دو معنی حداقلی و حداکثری دارد. معنای حداقلی بر مبنای نظام‌های فلسفی قبل از حکمت متعالیه تبیین می‌شود، اما معنای حداکثری با توجه به مبانی خاص حکمت متعالیه چون اصالت وجود و تشکیک وجود تبیین می‌گردد. با این تفکیک آشکار می‌شود بسیاری از مخالفت‌ها با قاعده سنخیت علت و معلول در حقیقت متوجه معنای حداکثری سنخیت است و معنای حداقلی مورد پذیرش بیشتر فیلسوفان است.

کلیدواژه‌ها: علیت و معلولیت، ملاصدرا، ابن‌سینا، نظام فلسفی.

۱. مقدمه

کاوش و جستجوی حقیقت، تفکر و تأمل درباره آن، یکی از مهم‌ترین فعالیت‌های فکری بشر، برای کامیابی و ارضای غریزه جستجوگری اوست. علم با همه پیشرفت‌های خیره‌کننده‌اش نمی‌تواند بشر را از جستجوی حقیقت باز دارد، به عبارت دیگر، علم نمی‌تواند بشر را از اندیشه فلسفی - که نقش اساسی آن ایجاد زمینه فکری و عقلی مناسب برای تمدن و حیات واقعی انسان است - بی‌نیاز کند، زیرا هیچ آزمایشگاه علمی نمی‌تواند به انسان بگوید که آیا دارای روح است یا نه؟ آیا زندگی انسان غایتی دارد یا نه؟ آیا جهانی که انسان در آن زندگی می‌کند، مبدأ و انجामी دارد یا نه؟ و آیا...؟ در میان مسائل فلسفی، اصل علیت - اینکه هر پدیده‌ای دارای علت است - یکی از مهم‌ترین مسائلی است که بشر به وسیله آن می‌تواند به مبدأ هستی و رمز و راز آن پی ببرد. شاید از این‌روست که اصل علیت از دیرباز فکر بشر را به خود مشغول کرده است. به گفته ارسطو متفکران پیش از سقراط نیز به این مسئله توجه داشته و عناصری چون آب، خاک، هوا و آتش را به عنوان اصل یا مبدأ جهان یاد و معرفی کرده‌اند.

در حوزه فلسفه، اصل علیت از طرفی به عنوان پایه و اساس معرفت و دانش بشری تلقی شده است؛ به گونه‌ای که هر نوع تزلزل و یا تردید در آن به منزله فروریختن بنیان تفکر و دانش بشری می‌باشد. اما از سوی دیگر، اصل علیت از جانب فیلسوفان و متفکران بزرگی چون غزالی در عالم اسلام و هیوم در جهان غرب مورد تردید قرار گرفته است.

۲. تعریف مفاهیم

در لغت، علت به معنای چیزی است که اگر برابری عارض شود، حالت آن را تغییر می‌دهد. از این‌رو بیماری را علت و شخص بیمار را علیل یا معلول نامیده‌اند، زیرا بیماری در هر شخصی که حلول کند، حال او را از قوت به ضعف تغییر می‌دهد. اما بعدها این معنا توسعه یافته و هر چیزی را که به صورت مطلق، در چیز دیگر اثرگذار باشد، علت و آن شیء دیگر را معلول خوانده‌اند.

۱-۲. علت و معلول در فلسفه

برای آنکه معنای علت و معلول در اصطلاح فلسفه، به‌طور دقیق روشن شود، لازم است ابتدا به نکات ذیل توجه کنیم: علت و معلول، از تقسیمات وجود است، یعنی وجود در فلسفه اسلامی، به اعتباری به دو قسم علت و معلول تقسیم می‌شود. این تقسیم در بین فلاسفه‌ای که به اصالت ماهیت و فلاسفه‌ای که به اصالت وجود قائل‌اند، مشترک است. اما با اثبات اصاله‌الوجود و امکان فقری، علت و معلول، جای خود را به وجود رابط و مستقل می‌دهند، یعنی علت حقیقی، موجود مستقل است و معلول، وجود رابط می‌باشد.

مفهوم علت و معلول از معقولات ثانیه فلسفی است:

معقولات ثانیه فلسفی، مفاهیم کلی هستند که اگرچه مستقیم از راه حواس به ذهن نیامده‌اند، ولی در عین حال ظرف اتصاف و صدق آن‌ها خارجی است؛ به عبارت دیگر، اتصافشان خارجی، ولی عروضشان ذهنی است. به‌طور مثال وقتی گفته می‌شود که انسان یک موجود ممکن‌الوجود است، در این مثال، صفت امکان در ذهن، عارض بر انسان می‌گردد، ولی انصاف انسان به صفت امکان در خارج از ذهن است (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۲۴۸).

معقولات ثانیه فلسفی با تحلیل عقل و مقایسه اشیاء با یکدیگر انتزاع می‌شود. به عبارت دیگر، مقایسه و سنجش بین موجوداتی که در خارج هستند، موجب پیدایش و انتزاع این مفاهیم شده است، مثلاً وقتی ذهن، آتش را با حرارتی که ناشی از آن است، مقایسه می‌کند، علت را از آتش و معلول را از حرارت انتزاع می‌کند.

مفهوم علت و معلول از مفاهیم بسیط، عام و بدیهی است. این گونه مفاهیم نه تنها نیاز به تعریف ندارند، بلکه قابل تعریف هم نیستند، نه تعریف حدی و نه تعریف اسمی، زیرا تعریف حقیقی مخصوص ماهیات است که دارای جنس و فصل هستند و این مفاهیم جنس و فصل ندارند. به عبارت دیگر، این‌ها نه جزئی دارند و نه مفهومی اعراف از این‌ها وجود دارد. بنابراین، اگر تعریفی از علت و معلول ارائه شده است، تعریفی حقیقی نیست، بلکه تعریف لفظی و شرح الاسمی خواهد بود که صرفاً جنبه تبیینی داشته و برای تنبیه می‌باشد.

حال با توجه به نکات مذکور، پسندیده است که به بحث و تبیین معنای اصطلاحی علت و معلول در فلسفه، پردازیم: برای علت در فلسفه، دو معنای عام و خاص ذکر شده است: معنای خاص علت عبارت است از موجودی که با وجود آن، تحقق موجودی دیگر ضرورت پیدا می‌کند، اما معنای عام علت، عبارت است از موجودی که تحقق موجودی دیگر، متوقف بر آن است، هرچند برای تحقق آن کافی نباشد.

معنای عام علت، شامل شروط، معادات و سایر علل ناقصه نیز می‌شود، برخلاف معنای خاص علت که فقط شامل علت تامه می‌شود. اما معلول، عبارت است از موجودی که به علت نیاز دارد، به بیان دیگر، معلول موجودی است که صدور و تحققش وابسته به وجود علت است.

۲-۲. تعریف ابن سینا

شیخ‌الرئیس در کتب خود، تعاریفی که از علت و معلول ارائه داده است، با عبارت‌های مختلف بوده و در عین حال ناظر به معنای خاص علت (علت تامه) هستند که عبارتند از:

ابن سینا در دانشنامه علایی، چنین می‌گوید: هر چیزی که وی را هستی بود، نه از چیزی معلوم، و هستی آن معلوم به وی بود، وی را علت آن چیز معلوم خوانیم و آن چیز را معلول وی خوانیم (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۵۳).

ابن سینا در رسائل علت و معلول را این گونه تعریف کرده است: «ان العلة هي كل ذات يلزم منه ان يكون وجود ذات اخرى انما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل»، «هر چیزی که چیز دیگری بالفعل از آن به وجود آید، شیء اول علت و دیگری معلول آن است» (ابن سینا، ۱۳۶۲ق، ص ۱۴۵).

ابن سینا در النجاة چنین می‌گوید: «المبدأ يقال لكل ما يكون قد استم له وجود في نفسه اما عن ذاته واما عن غيره ثم يحصل عنه وجود شيء آخر و يتقوم به»، «هر چیزی که وجود فی نفسه اش یا از طرف ذاتش تمام شده باشد یا از طرف غیر و شیء دیگر از او حاصل شده و متقوم به او باشد، مبدأ (علت) است. (ابن سینا، ۱۳۶۴ق، ص ۱۱۷).

ابن سینا در التعلیقات می‌گوید: «ان ما يتعلق به طبيعة الامكان، هو معلول و ان الآخر هو علة» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۹۶). هر چه که لازمه طبیعت و ذات آن «امکان» باشد معلول نام دارد و طرف دیگر آن علت است.

۲-۳. تعریف ملاصدرا

صدرالمتألهین برای علت، دو مفهوم ذکر کرده است، یکی مفهوم عام و یکی مفهوم خاص. مفهوم خاص علت فقط شامل علت تامه می‌شود و مفهوم عام آن شامل شروط، معادات و سایر علل ناقصه نیز می‌شود. عبارت صدرالمتألهین در این باب چنین است: «العلة لها مفهومان: احدهما: هو الشئ الذي يحصل من وجوده وجود شئ آخر ومن عدمه عدم شئ آخر، ثانيها هو ما يتوقف عليه وجود الشئ فيمتنع بعده ولا يجب بوجوده» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۲۷).

۳. منشاء تصور علیت

یکی از مسائلی که در باب علیت مطرح می‌باشد، این است که چگونه ذهن ما با این مفهوم آشنا شده است؟ آیا درک این مفهوم جزء فطریات عقل است یا اینکه از طریق مشاهده حوادث متعاقب و به کمک حواس با آن مفهوم، آشنا می‌شویم یا راه‌های دیگری وجود دارد؟ در رابط با این مسئله، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که به‌طور مختصر جهت تبیین دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا به آن‌ها نیز اشاره می‌شود:

۳-۱. دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا

درباره منشاء تصور علیت، شیخ‌الرئیس و صدرالمتألهین، بحث مستقلی نکرده و تحلیل خاصی هم ارائه نداده‌اند، اما از ذیل بحث‌های مختلف ایشان، می‌توان نظریات و دیدگاه‌های آن‌ها را به دست آورد. برای تحصیل و تبیین این امر، ابتدا بایستی به نکات ذیل اشاره کنیم:

علم بر دو گونه است:

الف. علم حضوری، یعنی علمی که عین واقعیت معلوم پیش عالم حاضر است، مانند علم نفس به ذات خود و حالات وجدانی و ذهنی خود (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۹۴).

ب. علم حصولی، یعنی علمی که واقعیت معلوم پیش عالم حاضر نیست، فقط مفهوم و تصویری از معلوم پیش عالم حاضر است، مانند علم نفس به موجودات خارجی از قبیل زمین، آسمان، درخت و اشیاء دیگر (طباطبایی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۹۴؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۰، ص ۱۶۶).^۱

ملاصدرا در این باره چنین می‌گوید: «و العلم لیس الا حضور الوجود بلا غشاوة وکل ادراک فحصوله بضرب من التجرید عن الماده و غواشیها. فکل صورۀ هی أشد برائۀ من الماده فهی أصح حضورۀ لذاتها».

علت و معلول، از تقسیمات وجود است و وجود که مقسم علت و معلول است، با علم حضوری دریافت می‌شود.

شیخ‌الرئیس در این باره می‌گوید: موجود را نمی‌توان توسط چیزی غیر از اسم شرح داد، زیرا موجود خود اصل اول هرگونه شرحی است، پس خود آن را نمی‌توان شرح داد، بلکه صورت آن بدون واسطه وارد ذهن می‌شود.

صدرالمتألهین نیز در این باره چنین می‌گوید: «الوجود، لا یمکن تعریفه لأنه بسیط و لا شیئی أعرف منه و لا یمکن تصورہ لأن تصور الشئ عبارة عن حصول معناه وانتقاله من حد العین الی حد الذهن، فهذا یجری فی غیر الوجود. اما فی الوجود فلا یمکن ذلك الا بصریح المشاهدة والعیان دون الحد والبرهان» (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۴).

یکی از نمونه‌های علت و معلول، نفس و افعال آن می‌باشد. از نظر شیخ‌الرئیس و صدرالمتألهین، علم به نفس از نوع علم حضوری است، یعنی واقعیت نفس، چیزی از سنخ مفاهیم و یا ماهیت نیست، تا آنکه به وجود ذهنی موجود شده و با علم حصولی فهمیده شود، بلکه انسان خود و فعل خود را قبل از اندیشه حصولی و مفاهیمی که توسط نفس انسانی پدید می‌آید، می‌شناسد.

^۱ «حضور المعلوم للعالم اما بماهیته و هو العلم الحصولی اوبوجوده و هو العلم الحضوری».

حال با توجه به نکات مذکور، می‌توان نظریات و دیدگاه‌های ابن‌سینا و ملاصدرا را در باب منشاء تصور علیت، به دست آورد:

۳-۱-۱. دیدگاه ابن‌سینا

شیخ‌الرئیس از طرفی معتقد است که با حس و تجربه، فقط می‌توان دو شیء را در کنار یکدیگر دید و تعاقب آن دو را درک کرد. اما علت این نیست، بلکه علیت رابطه واقعی و ضروری بین دو شیء است که هرگز با حس ادراک نمی‌شود. شیخ‌الرئیس در این باره می‌گوید: «و اما الحس فلا یؤدی الا الی الموافاه و لیس اذا توافی شئیان و جب أن یکون احدهما سببا للآخر» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۷۰).

آیت‌الله جوادی آملی، استدلال ابن‌سینا بر غیر محسوس بودن علیت را در قالب شکل دوم چنین تقریر می‌کند: در علیت، بین علت و معلول، ربط ضروری است و حس، عهده‌دار تأمین ربط ضروری نیست. پس علیت را حس برعهده نمی‌گیرد و ادراک آن به حس حاصل نمی‌شود.

از سوی دیگر، ابن‌سینا معتقد است که ادراک نفس از حس شروع می‌شود. از نظر ایشان، ذهن در ابتدا تنها واجد استعداد ادراک است و هیچ صورتی در آن موجود نیست، ادراک از مرحله حس آغاز و آنگاه وارد مرحله خیال می‌شود و از آنجا وارد مرحله وهم، می‌شود تا به عقل می‌رسد. به این ترتیب کلیات و معقولات توسط عقل با عمل تجرید، پدید می‌آیند. البته تجرید از دیدگاه ابن‌سینا نوع تقشیر است، گویا صورت مغزی است که آن را پوسته و قشرهایی گرفته است و با هر مرحله‌ای از مراحل ادراک پوسته‌ای افتاده تا مغز خالص و مجرد به دست آمده، به عبارت دیگر، معقول گردیده است (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ص ۴۹۱).

حال می‌توان گفت از دیدگاه شیخ‌الرئیس، منشاء تصور علیت، نه حس است، آن‌گونه که حس‌گرایان پنداشتند و نه عقل می‌باشد، آن‌گونه که عقل‌گرایان معتقدند، بلکه علم حضوری است، همان‌گونه که بزرگان از متأخرین حکما بیان کرده و توضیح داده‌اند.

۳-۱-۲. دیدگاه ملاصدرا

صدرالمتألهین نیز از طرفی معتقد است که کلیات و معقولات، مسبوق به صور حسیه هستند، یعنی اجتماع و تراکم حسی، نفس را برای پیدایش بدیهیات تصویری و بدیهیات تصدیقی، مستعد و آماده می‌کند.

ملاصدرا در این باره چنین می‌گوید: «فان الحواس المختلفه الالات کالجواسیس المختلفه الأخبار عن النواحی یعد النفس للاطلاع بتلك الصور العقلیه المجردة ولاحساسات الجزئیة.. فبذلك ینتفع النفس بالحس ثم یعدھا ذلك لحصول تلك التصورات الأولیة والتصدیقات الأولیة ثم یمتزج بعضها ببعض و یتحصل من هناك تصورات و تصدیقات مکتسبه لانهایه لها» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۸۱).

البته، صدرالمتألهین در باب مراحل ادراک، قائل به تئوری تعالی است و این نظریه، با دیدگاه شیخ‌الرئیس که قائل به تجرید است، تفاوت دارد، زیرا طبق تئوری تعالی، در مراحل ادراک، یک صورت بالا نمی‌آید، بلکه در هر مرتبه‌ای از حس، خیال، وهم و عقل، صورتی متناسب با مرحله قبل، خلق و ابداع می‌شود. به بیان دیگر، پیدایش ادراک در ذهن به این ترتیب است که ابتدا صورت حسی در نفس پدید می‌آید، بعد در مرحله بالاتر یعنی در قوه خیال صورت متناسب با صورت حسی ابداع می‌شود، در حالی که صورت حسی در محل خود باقی است، بعد در مرحله بالاتر یعنی در مرحله عقل، صورت عقلی متناسب با عقل و مماثل با صورت خیال ابداع می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۱۰۳). برخلاف نظریه ابن‌سینا که در مراحل ادراک، یک صورت است که با عمل تجرید معقول می‌گردد و صورتی متناسب با مرحله قبل ابداع نمی‌گردد.

از سوی دیگر، صدرالمتهلین معتقد است که علت و معلول دو امر وجودی متقابل هستند که هر یک از آن‌ها را فقط در مقایسه با دیگری می‌توان تعقل کرد. به عبارت دیگر، مقایسه و سنجش عقلی بین موجوداتی که در خارج هستند، موجب پیدایش و انتزاع مفهوم علت شده است. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۸۳). پس، به این ترتیب، منشاء تصور علت از دیدگاه صدرالمتهلین نیز علم حضوری می‌باشد، نه حس و عقل، آن‌گونه که حس‌گرایان و عقل‌گرایان پنداشته‌اند.

۲-۳. مقایسه بین دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا

اگر بین دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا _ درباره تعریف علت و معلول و منشاء تصور علت - مقایسه کنیم، می‌بینیم که تعریف صدرالمتهلین از تعریف شیخ‌الرئیس جامع‌تر می‌باشد، زیرا تعریف ابن‌سینا، ناظر به معنای خاص علت (علت تامه) است. اما تعریف ملاصدرا به معنای عام آن «میتوقف علیه وجود الشئ»، هم علت تامه را دربرمی‌گیرد و هم شامل علت‌های غیرتامه می‌شود. اما در باب منشاء تصور علت، بین ابن‌سینا و ملاصدرا اختلاف نظر مشاهده نمی‌شود، بلکه از دیدگاه هر دو دانش حضوری، منشاء تصور علت می‌باشد.

۳-۳. جمع‌بندی

۱- تعریفی که شیخ‌الرئیس و صدرالمتهلین از علت و معلول ارائه داده‌اند، تعریف لفظی و شرح الاسم است که صرفاً جنبه تبیینی داشته و برای تذکر و تنبیه می‌باشد، زیرا مفهوم علت و معلول، از مفاهیم بسیط، عام و بدیهی است که نه تنها نیاز به تعریف ندارد، بلکه ارائه تعریف حقیقی از آن غیرممکن می‌باشد.

۲- از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا، رابطه علت و معلول، نمی‌تواند صرفاً رابطه توالی و تعاقب باشد، بلکه بین علت و معلول رابطه‌ای است واقعی و ضروری که حس و تجربه قادر به ادراک آن نمی‌باشد. از طرف دیگر، تصور علت، فطری و خاصیت ذاتی عقل، آن‌گونه که عقل‌گرایان اروپا و غرب پنداشته‌اند نیز نمی‌باشد، بلکه منشاء تصور علت، دانش حضوری است، یعنی علت، از طریق علم حضوری به هستی مطلق و یا هستی‌های مقید دریافت می‌شود و آنگاه در قالب مفهومی که عهده‌دار حکایت از آن است، ظاهر می‌گردد.

۴. نظریه متکلمین

متکلمین، ملاک وابستگی و نیازمندی معلول به علت را «حدوث» یعنی سابقه نیستی دانسته‌اند و علت بی‌نیازی یک شیء از علت را «قدم» یعنی دائمی بودن وجود را دانسته‌اند. از نظر آن‌ها اگر موجودی وجودش مسبوق به عدم بوده و نیستی بر هستی‌اش پیشی داشته باشد، نیازمند به علت است، اما اگر موجودی فرض شود که همیشه بوده است، چنین موجودی مستقل و بی‌نیاز از علت است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ص ۹۰-۹۶).

ملاصدرا متکلمان را از نظر عقیده در این باره به چهار گروه تقسیم کرده است که عبارتند از:

- ۱- گروهی که حدوث را علت تامه نیازمندی معلول به علت می‌دانند،
- ۲- عده‌ای که حدوث را جزء (شطر) علت می‌دانند نه علت تامه،
- ۳- گروهی که علت اصلی نیازمندی معلول به علت را امکان می‌دانند، اما حدوث را به‌عنوان شرط علت می‌پذیرند،
- ۴- عده‌ای قانون، استحاله ترجیح بلامرجح را که امری فطری است، انکار کرده‌اند.

بیشتر پاسخ‌های داده شده به این پرسش که مناط نیازمندی به علت چیست؟ تا زمان ملاصدرا بر اصالت ماهیت مبتنی است، بدین سبب که سؤال این‌گونه طرح شده است آیا نیاز معلول به علت به سبب حدوث آن است یا امکان آن؟ (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۹۶). از این‌رو پیش از بیان نظریه ابن سینا، بایستی به این نکته توجه کنیم که آیا شیخ‌الرئیس معتقد به اصالت وجود است؟ یا اینکه معتقد به اصالت ماهیت می‌باشد؟

اصالت وجود اگرچه در کتاب‌های شیخ به‌طور مستقل عنوان نشده است، ولی از برخی عبارات و بحث‌هایش استفاده می‌شود که ایشان وجود را اصیل دانسته و ماهیت را اعتباری می‌داند.

ازجمله آن عبارات عبارت‌های زیر است:

۱- «موضوع العلم المعروف بما بعد الطبيعة، الموجود بما هو موجود والنظر في المبادئ هو بحث عن لو احق هذا الموضوع ... ثم المبدأ ليس مبدأ للوجود كله ... انما المبدأ للوجود المعلول. فالمبدأ هو مبدأ لبعض الموجود فلذلك نبحت عن السبب الأول يفيض عنه كل وجود معلول بما هو موجود معلول» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۷۹).

۲- یکی از عبارت‌هایی که علاوه بر اصالت وجود به وحدت تشکیکی وجود نیز اشاره دارد، این عبارت است: «... إن الوجود في ذوات الوجود غير مختلف بالنوع بل ان كان اختلاف فبالأكاد. والضعف، وانما تختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع وما يلبسها من الوجود غير مختلف النوع فان الانسان يخالف الفرس بالنوع لاجل ماهيته لوجوده». صدرالمتألهین نیز در اسفار، این عبارت را نقل کرده و کسانی را که این‌گونه عبارات را بر اعتباری بودن وجود حمل کرده‌اند، نکوهش کرده است. ایشان در این باره چنین می‌گوید: «وما اكثر ما ذلت اقدام المتأخرين، حيث حملوا هذه العبارات وأمثالها الموروثة من الشيخ الرئيس واترابه وأتباعه على اعتبارية الوجود ... فقد حرفوا لكلم عن مواضعها».

نکته‌ای دیگر که در اینجا باید به آن توجه کنیم، این است که حکما بحث مناط احتیاج به علت را به‌منظور پاسخ به اشکالات متکلمان و ابطال نظریه آن‌ها درباره «حدوث زمانی جهان» مطرح کرده‌اند. از این‌رو گفته‌اند مناط احتیاج به علت، امکان ذاتی است، نه حدوث زمانی. امکان ذاتی که از آن به امکان ماهوی نیز تعبیر می‌شود، به معنای سلب ضروره وجود و عدم از ماهیت است. چنانچه شیخ‌الرئیس گوید: «نسبة الماهية إلى الوجود ان يكون بحيث يجوز لها الإتصاف بالوجود و يجوز أن لا يكون لها الوجود، فهذه الماهية هي التي يقال لها «ممکنه الوجود» ثم أن هذه النسبة لذات الماهية بالذات و هي من مقتضى الذات و واجب أن يكون مقتضى الذات سواء كانت تلك الماهية معتبرة في الوجود او معتبرة معدومة فانها في كل واحدة من الحالتين المعتبر تين مقتضية لهذه النسبة التي تسمى الامكان لا تفارقها ولا توجد خالية عنها» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۹۱).

حال به بیان دیدگاه ابن سینا پردازیم. شیخ‌الرئیس امکان ماهوی را که به اصالت ماهیت سازگار است، به‌عنوان معیار علیت و معلولیت معرفی کرده است، یعنی از نظر ایشان هر چیزی که از ماهیت و وجود تشکیل شده است، از آن جهت که ماهیتش ممکن است، یعنی نسبتش به وجود و عدم مساوی است، نیازمند به علت است. اما موجودی که ذاتش عین وجود و واقعیت است و حقیقتش مؤلف از وجود و ماهیت نیست، بی‌نیاز از علت است.

شیخ‌الرئیس در این باره چنین می‌گوید: «...اذا وجدنا شيئين، واحدهما علة والآخر معلول و كان معاً في الوجود الا ان احدهما في ذاته واجب الوجود والآخر في ذاته ممكن الوجود و عرفنا حقيقة كل واحد منهما من خواصه، علمنا أن ما يتعلق به طبيعة الامكان هو معلول و ان الآخر هو علة» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۹۶).

ابن سینا مسئله را در عبارت دیگری چنین بیان می‌کند: «کل ذی ماهیة فهو معلول»، یعنی «هر چیزی که دارای ماهیت است، نیاز به علت دارد» (ابن سینا، ۱۳۶۲، ص ۲۲۳).

دلیل ابن سینا بر اثبات نظریه‌اش، مرکب از دو مقدمه است:

الف. هر ماهیتی، نسبتش با وجود و عدم مساوی است که نام این تساوی را امکان گذاشته است و می‌گوید: ماهیت در ذات خود ممکن الوجود است یا اینکه می‌گوید: امکان لازم ذاتی ماهیت است! (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۷۳).^۱

ب. هر چیزی که نسبتش با دو چیز مساوی است، اگر بخواهد به یک طرف مخصوص متمایل شود، عقلاً محال است بدون مرجح به آن طرف متمایل شود.

نتیجه: هر ماهیت ممکنی نیازمند به مرجح (علت) است.

شیخ‌الرئیس در این باره چنین می‌گوید: «والممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده و عدمه بعلته و ذلك انه لا يخلو اما ان يكون كل واحد من الوجود والعدم يحصل له عن غيره اولاً عن غيره فان كان عن غيره فالغير هو العلة و ان كان لا يحصل عن غيره فاما ان تكفي فيه ماهيته بالانفراد فيكون ذلك الامر واجب الماهية لذاته - و قد فرض غير واجب - وان كان لا تكفي فيه ماهيته بل امر يضاف اليها، فهو علة».

۲-۴. دیدگاه ملاصدرا

پیش از بیان دیدگاه صدرالمتألهین، لازم است به نکات زیر توجه کنیم:

۱- از نظر ملاصدرا وجود اصیل است و ماهیت، مفهومی است اعتباری که از حدود وجود انتزاع می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۸).

صدرالمتألهین، نخستین شخصیتی است که این مسئله مهم را در صدر مباحث جهان‌شناسی و فلسفی قرار داده است. اگرچه در کتاب‌های پیشینیان مانند فارابی و شیخ‌الرئیس همان‌گونه که اشاره کردیم، به فقره‌هایی برمی‌خوریم که به مسئله و اصالت وجود، اشاره کرده است. اما فقره‌های دیگری نیز هستند که با اصالت ماهیت سازگار است. این اختلاف به‌خوبی این واقعیت را نشان می‌دهد که مسئله اصالت وجود، مسئله مطرح و جاری، در آن زمان نبوده است.

البته صدرالمتألهین نیز در اوایل بحث‌های فلسفی‌اش به اصالت ماهیت معتقد بوده و وجود را حقیقت اعتباری می‌دانسته است. اما در ایام آخر عمرش، تقدم و اصالت وجود بر او هویدا شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۴۹).

۲- وجود از نظر صدرالمتألهین، حقیقت واحده مشککه است.

ملاصدرا در این باره می‌گوید:

وجود، یک واقعیتی است که نه جنس دارد و نه فصل و به نحو یکسان در تمام اشیاء وجود دارد و موارد ظهور او نه تنها ذاتاً، بلکه از جهت هویتشان تفاوتی با هم ندارند و هویات آنها عین ذات آنها است، موارد وجود در همان زمان و با همان ذات و طبیعت با همدیگر از جهت تقدم و تأخر، کامل و ناقص بودن و قوی و ضعیف بودن متفاوت هستند.

(ملاصدرا، ۱۹۸۰م، ج ۱، ص ۸۷)

۳- وجود از نظر ملاصدرا از جهتی دیگر به دو نوع تقسیم می‌شود:

الف. وجود مستقل و غنی با وجود رابط و فقیر. صدرالمتألهین وجود علت را وجود مستقل و غنی می‌داند و وجود معلول را وجود ربطی و فقیر می‌داند.

^۱ امکان لازم للماهیه لذاته.

به این ترتیب، صدرالمتهین بر مبنای اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود و تقسیم وجود به وجود مستقل و رابط، معیار نیاز به علت را فقر وجودی می‌داند، یعنی معلول بدان جهت نیاز به علت دارد که ذاتاً فقیر و محتاج به علت است. تبیین مسئله، نیاز به بررسی رابطه علت و معلول دارد. رابطه علت و معلول را بر دو گونه می‌توان در نظر گرفت:

۱- معلول، ذاتی است که دارای نیاز به علت است، به عبارت دیگر، اضافه بین آن‌ها از نوع اضافه مقولی است.
۲- معلول ذاتی نیست که دارای نیاز و حاجت به علت باشد، بلکه معلول عین نیاز و حاجت به علت است. به بیان دیگر، اضافه بین آن‌ها اضافه اشراقی است. از نظر صدرالمتهین رابطه بین علت و معلول از نوع اضافه اشراقی است که تبیین آن، منوط به کاوش پیرامون مجعول و متعلق جعل می‌باشد.

در بحث جعل، این پرسش مطرح می‌شود که علت به معلول چه چیزی عطاء می‌کند؟ به بیان دیگر، آن چیزی که به عنوان اثر علت، مجعول، مفاض و معطی از آن نام برده می‌شود، چیست؟

در این باره از سوی حکمای مسلمان، سه نظریه ابراز شده است که عبارتند از:

۱- وجود: طرفداران این نظریه، مشهور و جمهور مشائین، مانند فارابی و ابن سینا هستند.

۲- اتصاف ماهیت به وجود

این نظریه منسوب به مشائین متأخر هستند، چنانچه ملاصدرا گوید:

«فجمهور المشائین ذهبوا - كما هو المشهور - الى أن الأثر الأول للجاعل هو الموجود المعلول، وفسره المتأخرون بالموجودية ای اتصاف ماهیة المعلول بالوجود» (ملاصدرا، ۱۹۸۰م، ج ۱، ص ۳۹۸).

۳- ماهیت: طرفداران این نظریه حکمای اشراقی هستند.

صدرالمتهین در این مسئله - جعل - موافق با مشهور است و اثر حقیقی علت را وجود دانسته است. ایشان در این باره می‌گوید: «واما الماهیت فهی لیست سبباً للحاجة إلى العلة ولا هی ایضاً مجعولة متعلقةً بالجاعل و لا موجودة بذاتها الا بالعرض و بتبعیة الوجودات، فبقی أن المتعلق بغيره هو وجود الشئ لا ما هیته و لاشئ آخر».

صدرالمتهین از تحلیل مورد جعل، به این نکته پی می‌برد که مجعول یعنی فعل فاعل، عین واقعیت خارجی است و در نتیجه امتیاز و تفاوتی بین حاجت و محتاج نیست و این بدان معنا است که وجودات امکانی که نیازمند به علت هستند، در واقعیت خود محتاج می‌باشند، به عبارت دیگر، اضافه بین علت و معلول اضافه اشراقی بوده و وجود معلول عین ارتباط به علت می‌باشد.

صدرالمتهین در این باره چنین می‌گوید: «كما الحاجة الماهیات الى علة وجوداتها من حیث فی ذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم... فکذلک حاجة الوجود الى العلة و تقومه بها من حیث کونه بذاته و هویته وجوداً ضعيفاً تعلقياً ظلياً. والمستفاد من العلة نفسه الضعیفه لاکونه متصفاً بالحدوث او لقدم... و هذا شدید الوضوح فیما علیه سلوکنا من کون استناد الممكن إلى الجاعل من جهة وجوده الذي يتقوم بوجود فاعله لامن جهة ماهيته. فنفس الوجود مرتبط إلى الفاعل و ارتباطه إلى الفاعل مقوم له ای لا يتصور بدونه والا لم یکن الوجود هذا الوجود».

پیش از این در مقدمه بحث، اشاره کردیم، پرسش از علت حکم، زمانی جایز است که محمول ذاتی موضوع خود نباشد، بر این اساس، طبق نظریه ملاصدرا که نیاز معلول به علت عین ذات معلول است، اما نمی‌توانیم از علت احتیاج معلول به علت سؤال کنیم و بگوییم با کدامین ملاک معلول به وجود آمد؟ در نتیجه احتیاج معلول به علت بدیهی بوده و نیاز به دلیل ندارد. این مطلب، خود دلیل دیگری است بر بدهت اصل علیت از دیدگاه صدرالمتهین.

ملاصدرا در تحلیل بحث علیت، در نهایت، علیت را به «تشان» ارجاع می‌دهد که در آن، معلول از وجود رابط بودن هم تنزل می‌کند و از «بود» به «نمود» درمی‌آید، یعنی وجود حقیقی، وجود حق تعالی است و وجود ماسوای او مجازی بوده و شأنی از شئون وجود او می‌باشد.

ملاصدرا در این باره چنین می‌گوید: «فظهر وجود المعلول فی حد نفسه ناقص الهویة مرتبط الذات بموجده تعلقی الـکون به. فکل وجود سوی الواحد الحق تعالی لمعه من المعات ذاته وجه من وجوهه... فهو الحقیقه والباقی شئونه... و هو الأصل وما عدها ظهوراته و تجلیاته».

آیت‌الله جوادی آملی در شرح این مطلب چنین می‌گوید: ابتکار وی - صدرالمتالهین - در بحث علت و معلول، همانا ارجاع علیت به تشان است که معلول در این نوآوری از وجود رابط بودن هم تنزل می‌کند و از «وجود» به «نمود» و درمی‌آید، زیرا حقیقت وجود از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی، تعالی و ترقی می‌یابد، آنگاه معلول که تاکنون به‌عنوان صادر مطرح می‌شد، هم اکنون به‌عنوان مظهر شناخته می‌شود و واجب که تاکنون به عنوان مصدر، معرفی می‌شد، الآن به‌عنوان ظاهر شناخته می‌شود، زیرا تمام «بود» مخصوص واجب است و برای جهان امکان جز «نمود» چیزی نمی‌ماند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۵۲).

۳-۴. مقایسه دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا

بیان کردیم، شیخ‌الرئیس معتقد است که معیار احتیاج معلول به علت، امکان ماهوی است و صدرالمتالهین معتقد است که معیار احتیاج به علت، امکان فقری است. نظریه امکان فقری گرچه از سوی صدرالمتالهین با صراحت و تفصیل در حکمت متعالیه بیان شده است. اما برخی از عبارات شیخ‌الرئیس نیز به این مسئله اشاره دارد. از جمله آن عبارات دو عبارت زیر است:

۱- «الوجود المستفاد من الغیر کونه متعلق بالغیر هو مقوم له، كما أن الاستغناء عن الغیر مقوم لواجب الوجود بذاته، والمقوم للشئ لا يجوز أن يفارقه، إذ هو ذاتی له»، یعنی وجود مستفاد از غیر - وجود معلول - نیاز و تعلق به غیر، مقوم اوست؛ چه اینکه استغنائی از غیر، مقوم واجب است. نیاز و استغنائی که مقوم این دو گونه وجود است، از آن دو نمی‌تواند مفارقت نماید، زیرا ذاتی آن‌ها می‌باشد» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۱۶).

۲- «الوجود إما أن یکون محتاج الی الغیر فیکون حاجته إلی الغیر مقوماً له، و اما ان یکون مستغنيا عنه فیکون ذلک مقوما له و لا یصح أن یوجد الوجود المحتاج غیر محتاج، كما أنه لا یصح أن یوجد الوجود المستغنی محتاجا و الا قوم بغیره و بدل حقیقتهما»، وجود یا محتاج به غیر است که در این صورت نیاز به غیر، مقوم ذات آن است و یا مستغنی از غیر است که استغنا مقوم آن می‌باشد. بنابراین، هرگز ممکن نیست وجود محتاج، غیر محتاج شود. یا وجود مستغنی، نیازمند گشته و به غیر خود قائم شود، زیرا در این صورت حقیقت آن دو مبدل خواهد شد» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۲۳).

صدرالمتالهین نیز این عبارات را در اسفار نقل کرده است. ایشان بعد از نقل عبارات شیخ می‌گوید: هر عاقلی لبیبی که از قوه حدس برخوردار باشد، این لطایف را که از این پس بر آن برهان اقامه می‌شود، از سخن بوعلی درمی‌یابد که جمیع وجودهای امکانی از آن جهت که احتیاج و نیاز در ذات آن‌ها نهفته است، دارای امکان فقری هستند، به این معنا که آن‌ها شیء نیستند که دارای احتیاج به غیر باشند، بلکه عین احتیاج و ارتباط به غیر می‌باشند.

عبارت صدرالمتألهین چنین است: «... اقول: ان العاقل الیبب بقوة الحدس يفهم من كلامه ما نحن بصدد إقامة البرهان عليه حيث یحین حینه، من أن جمیع الوجودات الإمكانية والإنبات الارتباطات التعلقیة، اعتبارات و شئون للوجود الواجبی و اشعة و ظلال للنور القیومی لا استقلال لها بحسب الهویة و لیمكن ملاحظتها ذوات منفصلة و انبات مستقلة؛ لأن التابعية والتعلق بالغير والفقر والحاجة عین حقایقها».

از سوی دیگر، می‌بینیم که صدرالمتألهین، اشکال و خدشه‌ای بر نظریه شیخ‌الرئیس وارد نکرده است، بلکه آن را مقبول و مسلم می‌داند ... شاید دلیل این مسئله این است که نتیجه نظریه امکان ماهوی با نظریه فقر وجودی یکی است؛ یعنی همانطوری که طبق نظریه امکان ماهوی، قدم زمانی با معلولیت منافات ندارد، طبق نظریه فقر وجودی نیز تنافی وجود ندارد و نیز همان‌گونه که طبق نظریه امکان ماهوی ماهیت داشتن، دلیل و معیار احتیاج به علت است، طبق نظریه فقر وجودی نیز ماهیت داشتن، دلیل بر فقر وجودی معلول است. از این‌روست که می‌بینیم صدرالمتألهین و شیخ‌الرئیس هر دو با استفاده از تساوی نسبت ماهیت به وجود و عدم و قاعده ترجیح بلامرجح، بر احتیاج ممکن به علت استدلال کرده‌اند.

۴-۴. جمع‌بندی

در بحث معیار علیت و معلولیت، گرچه برخی از عبارات شیخ‌الرئیس اشاره‌ای به امکان فقری دارد. اما در نهایت، شیخ، امکان ماهوی را به‌عنوان معیار معلولیت معرفی می‌کند. نظریه امکان ماهوی فقط می‌تواند معلول بودن همه ممکنات را اثبات کند و از ارائه معیاری برای تشخیص علیت بعضی از آن‌ها نسبت به بعضی دیگر قاصر است.

اما صدرالمتألهین بر مبنای اصالت وجود و تشکیکی بودن مراتب وجود و تقسیم وجود به وجود رابط و مستقل، امکان فقری را به‌عنوان معیار معلولیت دانسته است. براساس نظریه فقر وجودی می‌توان گفت که هر معلولی ضعیف‌تر از علت ایجادکننده خودش است، یعنی معیار معلول بودن، ضعف مرتبه وجود نسبت به موجود دیگر است و معیار علت بودن، قوت و شدت مرتبه وجود نسبت به معلول است. صدرالمتألهین در تحلیل مورد جعل، سرانجام به این نتیجه می‌رسد که وجود معلول واقعی‌تی که ذاتاً منحاز و متفاوت از وجود علت موجه خود باشد نیست. بنابراین، در نهایت هر موجودی، شأنی از شئون وجود حق تعالی و وجهی از وجوه اوست، منبع هستی اوست و بقیه همه ظهورات و تجلیات او هستند.

۵. ضرورت علی و معلولی

علتی که اصل علیت ناظر به آن است، علت تامه است. علت تامه برخی از معلول‌ها، فاعل به تنهایی است و علت تامه برخی دیگر، مجموع فاعل، قابل و غایت است (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۱۰۸).

پیش از این اشاره شد که ماهیت ممکن به لحاظ اینکه نسبتش به وجود و عدم مساوی است، ترجیح جانب وجود یا عدم برای آن، مستند به امر دیگری است که به آن علت می‌گویند.

اکنون، بحث در این است که آیا ترجیح جانب وجود یا عدم، باید در حد ضرورت باشد؟ آیا علت وجود یا عدم باید ابتدا به ماهیت، ضرورت دهد و سپس آن را موجود یا معدوم کند، یا نه برای موجود یا معدوم شدن ماهیت فقط کافی است که ماهیت از حد تساوی خارج گردد و لازم نیست به حد ضرورت برسد؟

تعریف ضرورت

هر مفهومی را با وجود بسنجیم، عقلاً یکی از چهار حال را داراست:

- ۱- وجود برای آن ضروری است،
 - ۲- سبب وجود از آن ضروری است، یعنی عدم برای آن ضروری است،
 - ۳- نه وجود برای آن ضروری است، نه عدم،
 - ۴- هم وجود برای آن ضروری است، هم عدم.
- مفهومی را که وجود برای آن ضروری است، واجب می‌گویند. مفهومی را که عدم برای آن ضروری است، ممتنع می‌گویند. مفهومی را که نه وجود برای آن ضروری است و نه عدم، ممکن می‌گویند. اما مفهومی که هم وجود برای آن ضروری باشد، هم عدم، وجود ندارد، زیرا تحقق چنین مفهومی مستلزم اجتماع نقیضین است، در آن واحد، هم باید موجود باشد، چون وجود برای آن ضروری است و هم باید معدوم باشد، چون عدم برای آن ضروری است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۶۱؛ ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۸۱؛ طباطبایی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۵).

به این ترتیب مقصود از ضرورت در این بحث، مفهومی است که یا وجود برای آن ضروری است و یا عدم. مفهوم ضرورت، از مفاهیم اولیه می‌باشد و بدون هیچ واسطه‌ای در ذهن نقش می‌بندد. پس هرگونه تعریفی در این باب جز شرح اسم چیزی دیگری نخواهد بود.

شیخ‌الرئیس بوعلی سینا در این باره چنین می‌گوید: «ان الوجود والشئ والضروری، ترتسم معانیها فی النفس ارتساما اولیا ولیس ذلک کما فی الارتسام مما یحتاج ان یجلب باشیاء اعرف منها، فانه کما فی باب التصدیق مبادی اولیه یقع التصدیق بذاتها و تعبیرها بسببها ... کذلک فی التصورات اشیاء. هی مبادی التصور هی متصوره بذاتها وان اربدان یدل علیها لم یکن ذلک بالحقیقه تقریبا المجهول، بل تنبیه بالبال باسم او علامه...» (ابن سینا، ۱۳۸۰، ص ۲۹۱).

از این رو، کسانی که سعی کرده‌اند تعریف حقیقی از این مفاهیم به دست دهند، به تعریفات دوری دچار شده‌اند. مثلاً، ممکن را به «مالا یمتنع»، تعریف کرده‌اند و واجب را به «مایلزم من فرض عدمه محال» یا «ما فرض عدمه محال» و محال را به «مایجب أن لا یکون» که در تعریف واجب، محال، أخذ شده است و در تعریف محال «وجوب»، همه دوری هستند. البته در بین مفاهیم مذکور، «ضرورت» و «وجوب» از همه روشن‌تراند. بنابراین، اگر بناست تعریفی، ولو لفظی ذکر شود، بهتر است و ضرورت، محور قرار داده شود و براساس آن، مفاهیم دیگر تعریف شوند، یعنی گفته شود: «واجب چیزی است که وجود برای آن ضروری است و ممتنع چیزی است که عدم برای آن ضروری است و ممکن چیزی است که نه وجود برای آن ضرورت است، نه عدم».

۱-۵. اقسام ضرورت

۱-۱-۵. ضرورت ذاتی

ضرورت ذاتی، عبارت است از اینکه موجودی دارای صفت موجودیت به نحو ضرورت باشد و این ضرورت هم ناشی از غیر نباشد، بلکه خود این ذات، طوری باشد که وجود از آن، انفکاک‌ناپذیر است، مثل ضرورت وجود برای ذات واجب تعالی، چنانکه ابن سینا گوید: «وجود او نه از دیگری مستفاد است، بلکه وجود وی واجب است در ذات خویش که نتواند که نبود» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۶).

۵-۱-۲. ضرورت غیری

ضرورت غیری عبارت است از اینکه موجودی صفت موجودیت را به نحو ضرورت دارد، ولی این ضرورت ناشی از غیر است، مثل ضرورت وجود برای سایر موجودات که وجود آنها مستفاد از واجب است: «وجود ایشان نه ذاتی است، بلکه مستعار و مستفاد است از اول حق و آن را صفت جایز است، نه واجبی، یعنی که شاید که نبود و شاید که بود. لازمه ضرورت ذاتی، ازلی و ابدی بودن است، یعنی اگر موجودی به نحو ضرورت ذاتی موجود باشد، خواهناخواه ازلی و ابدی خواهد بود. ولی لازمه ضرورت غیری، ازلی و ابدی بودن نیست.

ابن سینا در این باره چنین می‌گوید: مقصود از ازلی و عدم ازلی نه آن است که عوام، فهم کرده‌اند از دوام زمانی و عدم دوام زمانی ... بلکه ازلی آن است که وجود وی را حاجت به فاعل نیست، بلکه ذاتی است، من ذاته لذاته بذاته ... پس ازلی به جز ذات اول، حق هیچ موجودی نیست و غیر ازلی آن است که وجود وی نه ذاتی است، بلکه مستفاد است، پس کل موجودات را رقم غیر ازلی بر سر است».

۵-۱-۳. ضرورت بالقیاس

ضرورت بالقیاس عبارت است از اینکه هرگاه یکی از دو شیء باشد، دیگری خواهد بود، خواه یکی از آن دو، ضرورت خود را از دیگری گرفته باشد یا نه. به عبارت دیگر، ضرورت بالقیاس بین دو شیء این است که آن دو از هم جدا شدنی نیستند، حال هر دو از هم جدا شدنی نیستند. یا یکی قابل جدا شدن است و می‌تواند به تنهایی موجود شود، ولی دیگری نه، مانند ضرورت علت در مقایسه با معلولش - اگر معلول موجود باشد، علت آن موجود است ضرورتا - و ضرورت معلول در مقایسه با علت تامه‌اش - اگر علت تامه شیء موجود باشد، معلول آن موجود است، ضرورتا - و مانند ضرورت یکی از دو متضایف در مقایسه با وجود دیگری - اگر ابوت موجود باشد، آنگاه «بنوت» ضرورتا موجود است و اگر بنوت باشد، ابوت موجود است.

به نظر ابن سینا (ابن سینا، ۱۳۸۰، ص ۴۱) و ملاصدرا (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۳۲)، ملاک ضرورت بالقیاس این است که هرگاه بین دو شیء رابطه علت و معلولیت برقرار بود، یا هر دو معلول علت واحدی بودند، این دو شیء نسبت به هم واجب بالقیاس هستند.

۵-۲. قانون ضرورت

شیخ رئیس و صدرالمتألهین معتقدند که علت تامه، همانطوری که وجودبخش است، ضرورت بخش هم هست، یعنی علت تامه ابتدا ممکن را واجب و سپس آن را موجود می‌کند، هم‌چنین نبودن علت تامه سبب می‌شود که ممکن ابتدا ممتنع و سپس معدوم شود. حکماء این مسئله را قانون ضرورت نامیده و آن را چنین بیان می‌کنند: «الشیء مالم یجب لم یوجد و مالم یمتنع لم یعدم»، (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۱۰۸)، یعنی هر چیزی تا واجب نشود، موجود نمی‌شود و تا ممتنع نشود، معدوم نمی‌شود.

البته قانون مذکور، این پرسش را به دنبال می‌آورد که اگر وجوب وصف وجود است، چگونه می‌تواند وصف در رتبه سابق نسبت به موصوف قرار گیرد و اگر صفت نمی‌تواند مقدم بر موصوف باشد، پس موصوف وجوب قبل از تحقق آن چیست و آیا بین علت و معلول، امر سومی است که قبل از وجود معلول متصف به وجوب می‌گردد؟

پاسخی که ابن‌سینا و ملاصدرا از پرسش فوق می‌دهند این است که می‌گویند: وجوبی که سابق بر وجود معلول است، وصف معلول نمی‌باشد، بلکه وصف علت بوده و از وجود علت انتزاع می‌شود و به لحاظ ربط و پیوندی که بین علت و معلول است، از باب وصف به حال متعلق موصوف، به معلول استناد داده شده و گفته می‌شود: معلول مادام که وجوب نیابد، موجود نمی‌شود، و یا گفته می‌شود شیء بعد از نیاز به فاعل ابتدا ایجاب و وجوب و سپس ایجاد و وجود می‌یابد. مدعا این است که علت تامه ابتدا ممکن را واجب و سپس آن را موجود می‌کند، به عبارت دیگر، هر ممکنی ضرورت واجب بالغیر یا ممتنع بالغیر است. برای اثبات مدعا باید ابتدا بین حکم ممکن، در مقام ذات و در خارج، مقایسه کنیم و آنگاه به بیان نظر و استدلال شیخ‌الرئیس و صدرالمتألهین در این باره بپردازیم.

یکی از کارهای مهم ذهن تجرید است. مقصود از تجرید این است که ذهن می‌تواند به خود شیء توجه کند و از دیگر اشیاء همراه یا مرتبط با آن به کلی صرف نظر کند، نه وجود آن‌ها را با آن شیء در نظر گیرد و نه عدم آن‌ها را. اگر شیء را این‌گونه مورد توجه قرار دهیم، می‌گوییم فقط ذات، یا ماهیت، آن را در نظر گرفته‌ایم. در این هنگام هر حکمی که بر شیء در مقام ذات یا ماهیت آن است، مثلاً انسان را این‌گونه در نظر بگیریم، یعنی ذات آن را صرف نظر از وجود و عدم هر چیزی، در نظر بگیریم و آن را با وجود و عدم مقایسه کنیم، می‌بینیم که ذات انسان نسبت به وجود و عدم، حکم امکان را دارد، یعنی نه ضروری است که موجود باشد و نه ضروری است که معدوم باشد.

حال نظر خود را از مقام ذات به خارج معطوف کنیم. آیا در خارج نیز شیء ممکن همین حکم را دارد؟ نه وجود برای آن ضروری است و نه عدم. به عبارت دیگر، آیا ممکن بالذات همانطوری که در مقام ذات ممکن است در خارج نیز ممکن می‌باشد؟ یا اینکه در خارج، ممکن بالذات، محال است که حکم امکان را داشته باشد، بلکه واجب یا ممتنع خواهد بود.

۳-۵. دیدگاه ابن‌سینا

شیخ‌الرئیس در آغاز، به بیان این مطلب می‌پردازد که هر موجودی که در هستی خویش وابسته به غیر باشد، در حد ذات خود، ممکن الوجود خواهد بود. آنگاه با اقامه برهان اثبات می‌کند که ممکن الوجود، مادام که از ناحیه علت به سرحد وجوب و ضرورت نرسیده، هرگز موجود نخواهد شد. به عبارت دیگر، ممکن بالذات واجب بالغیر خواهد بود.

ابن‌سینا در مقام بیان و تحلیل قسمت اول بحث می‌گوید: هر موجودی که در هستی خویش وابسته به غیر باشد، در حد ذات خود بر حسب فرض عقلی و به نحو منفصله حقیقیه، از سه حالت بیرون نیست که آن سه حالت به ترتیب عبارتند از: ممتنع الوجود، واجب الوجود، ممکن الوجود.

فرض نخست از حیث تحقق خارجی امکان‌پذیر نیست، زیرا چیزی که در حد ذات خویش از نظر عقل، امتناع وجود داشته باشد، هرگز موجود نخواهد شد، اعم از اینکه وجودش بالذات باشد یا بالغیر. در حالی که بحث ما در مورد موجود وابسته به غیر است. فرض دوم نیز صحیح نیست، زیرا در جای خود ثابت شده که آنچه واجب بالذات است، هرگز ممکن نیست در هستی خویش وابسته به غیر باشد.

بنابراین فرض سوم متعین است، یعنی موجودی که در هستی خود وابسته به غیر است، در حد ذات خود ممکن‌الوجود است. عبارت شیخ‌الرئیس در این باب چنین است:

«... وکل ماهو واجب الوجود بغیره فانه ممکن الوجود بذاته، لان ماهو واجب الوجود بغیره فوجوب وجوده تابع لنسبه ما و اضافة... ثم وجوب الوجود انما يتقرر فاعتبار الذات وحدها لا يخلوا أما أن يكون مقتضيا لوجوب الوجود، او مقتضيه لامكان الوجود او مقتضيه لامتناع الوجود. و لا يجوز أن يكون مقتضيه لا متناع الوجود لان كل ما امتنع وجوده بذاته لم يوجد ولا بغیره. واما يكون موجودا مقتضيا لوجوب الوجود فقد قلنا ان ما وجب وجوده بذاته. استحالة وجوب وجوده بغیره. فبقي ان يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود و باعتبار ايقاع النسبة الى ذلك الغير واجب الوجود، و باعتبار قطع النسبة التي إلى ذلك الغير ممتنع الوجود» (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۳۶۷-۳۶۸).

ابن سینا در بیان استدلال بر اینکه ممکن بالذات واجب بالغير است، یعنی علت تامه ابتدا ممکن را واجب و سپس آن را موجود می‌کند، هم‌چنین عدم علت تامه سبب می‌شود که ممکن ابتدا ممتنع و سپس معدوم شود، می‌گوید: فرض می‌کنیم که علت تامه شیء موجود باشد، ولی آن را واجب نکند و هنوز هم ممکن باشد. چون هنوز ممکن است و امکان هم سبب احتیاج به علت است، پس هنوز نیازمند به علت دیگری است غیر از علت تامه مفروض و این به این معنا است که علت مفروض، که تامه فرض شده بود، تامه نباشد و این خلاف است که تناقض است و محال می‌باشد.

ثانیاً، مستلزم این است که هرگز معلول موجود نباشد، زیرا به علت دوم نقل کلام می‌کنیم. بنابر فرض، این علت هم معلول را واجب نمی‌کند و با وجود آن، هنوز هم معلول ممکن است و امکان هم سبب احتیاج به علت است. پس هنوز هم نیاز به علت دیگری است. به همین ترتیب نیاز به علت ادامه پیدا می‌کند تا بی‌نهایت. با وجود بی‌نهایت علت، باز هم معلول موجود نیست و محتاج به علت دیگری است و این نیاز هرگز برآورده نخواهد شد. بنابراین، معلول تا واجب نشود، موجود نمی‌شود و به عبارت دیگر تا علت معلول را واجب نکند، ممکن نیست آن را موجود کند، با استدلال مشابه در ناحیه عدم نیز ثابت می‌شود تا عدم علت، معلول را ممتنع نکند. ممکن نیست معلول معدوم باشد.

عبارت ابن سینا در این باب چنین است: «فصل فی أن مالم يجب لم يوجد. فقد بان أن كل واجب الوجود بغیر فهو ممكن الوجود بذاته و هذا ینعکس؛ فیکون كل ممكن الوجود بذاته فانه أن حصل وجوده كان جب الوجود بغیره لانه لا یخلوا اما ان یصح له وجود بالفعل و اما ان لا یصح له وجود بالفعل؛ و محال أن لا یصح له وجود بالفعل والا كان ممتنع الوجود. فبقي أن یصح له وجود بالفعل. فخیئذ اما ان یجب وجوده و اما ان لا یجب وجوده؛ و مالم یجب وجوده فهو بعد ممکن الوجود لم یتمیز وجوده عن عدمه ولا فرق بین هذه الحاله فيه والحاله الأولى لانه قد كان قبل الوجود والآن هو بحاله كما كان».

۴-۵. دیدگاه ملاصدرا

صدرالمতألهین نیز مانند شیخ‌الرئیس ابتدا به این مطلب اشاره می‌کند که هر واجب بالغيری ممکن بالذات است. پس از اثبات این مطلب می‌گوید: ماهیت ممکن یا هر موجود امکانی دیگر مادام که از ناحیه علت به حد وجوب و ضرورت نرسیده، هرگز موجود نخواهد شد، علت نیز در مقام ترجیح وجود معلول، مادام که ترجیح خود را به حد ایجاب و الزام نرساند، علت نخواهد بود، بلکه علت هنگامی می‌تواند علت باشد که علیت آن به‌طور ایجاب باشد.

ملاصدرا به این نکته نیز اشاره می‌کند که ضرورت علیت برای علت و وجوب معلولیت برای معلول، قاعده کلی و فراگیر است و شامل علیت واجب الوجود نیز می‌شود، اما فرقی که بین واجب و دیگر علل هست در این است که ضرورت و وجوب علیت برای واجب از آن جهت که واجب الوجود از جمیع جهات است، عین ذات او بوده و بالغير نمی‌باشد، ولی ضرورت علیت برای دیگر علل، جدای از ذات بوده و از ناحیه غیر می‌باشد.

عبارت صدرالمتألهین در این باره چنین است: «فقد صح إذن أن كل ماهية ممكنة أو كل وجود امكاني لا يتقرر ولا يوجد مالم يجب تقرره و وجوده بعلته، فلا يتصور كون العلة علة مالم يكن ترجيحها للمعلول ترجيحاً ايجابياً، فكل علة واجبة العلية و كل معلول واجب الملولية، والعلة الأولى كما هو واجب الوجود كذلك واجب العلية فهو بما هو واجب الوجود واجب العلية...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۹۵). صدرالمتألهین اضافه می‌کند، آنچه در مورد این قاعده «الشیء مالم يجب لم يوجد» رسیده، عبارت است از وجوب و ضرورت سابق، که پیش از وجود از ناحیه علت و مرجح تام برای ذات ممکن ثابت می‌گردد.

پس از اثبات وجوب سابق، وجوب دیگری عارض خواهد شد که آن را وجوب لاحق می‌نامند. وجوب لاحق هنگامی عارض می‌شود که ماهیت شیء، به وجود خارجی متصف شده باشد. این نوع از وجوب و ضرورت را به حسب اصطلاح، ضرورت بشرط المحمول می‌گویند، یعنی وجود محمول برای موضوع در هنگام اتصاف موضوع به محمول ضروری است. بنابراین، هر موجودی ممکن را دو وجوب در بر گرفته است: یکی سابق و دیگری لاحق ... همان‌طور که هر ممتنع را دو امتناع در بر گرفته است: یکی از قبل و یکی از بعد، زیرا تا ماهیت از ناحیه علت، امتناع پیدا نکند، ممتنع نمی‌شود، که این را امتناع سابق می‌نامیم. هر ماهیت معدوم به شرط عدم، ممتنع الوجود است، که از این امتناع به امتناع لاحق تعبیر می‌کنیم. پس، هر ممتنعی نیز به دو امتناع، محفوف است.

وجوب سابق و لاحق و هم‌چنین امتناع سابق و لاحق، نسبت به ماهیت، وجوب و امتناع بالغیر است. صدرالمتألهین در این باره می‌گوید: «ومما يجب أن يعلم أنه كما أن الوجوب السابق للممكن، بالغیر فكذلك وجوبه اللاحق أيضاً، و هكذا قياس الامتناعين في كونها جميعاً بالغیر اذا ارید من الممكن ماهيته» (همان، ص ۲۲۵).

۶. تلازم علت و معلول

قبلاً گفتیم واجب یا واجب ذاتی است یا غیری یا بالقیاس. واجب ذاتی، واجبی است که در اتصاف به صفت وجوب، نیاز به غیر ندارد و نفس ذات برای اتصاف به صفت وجوب کافی است. بر خلاف واجب غیری که در اتصاف به صفت وجوب، از غیر که علت باشد استمداد می‌جوید. مقصود در وجوب غیری این است که تا معلول از ناحیه علت ضرورت وجود نیابد، موجود نمی‌شود. لکن در وجوب بالقیاس مقصود آن است که دو چیز با یکدیگر متلازمین هستند، اگر موجود شوند، با هم موجود می‌شوند و اگر معدوم شوند، با هم معدوم می‌شوند:

فرق واجب غیری و واجب بالقیاس، آن است که وجوب ذر واجب غیری مختص به معلول است، اما وجوب در واجب بالقیاس مختص به معلول نیست، بلکه هر یک از معلول و علت نسبت به دیگری ضرورت بالقیاس دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۳۵۷).

اکنون، بحث در ضرورت بالقیاس علت و معلول و تلازم آن‌ها با یکدیگر است. مدعا در این باره حاوی دو بخش است:

۱- اگر معلول موجود باشد، ضروری است که علت تامه آن نیز موجود باشد. به عبارت دیگر، محال است که معلول موجود باشد و علت تامه آن معدوم باشد.

به موجب این بخش از مدعا، فرض اینکه معلول موجود است، با این فرض که علت تامه آن معلوم است، ناسازگار و مستلزم تناقض است، زیرا معلول ممکن که در حد ذات خود نسبتش به وجود و عدم مساوی است، برای ترجیح یکی از دو طرف نیازمند به مرجح است و مرجح، عدم و یا عدمی نمی‌تواند باشد، زیرا عدمی نیز در ذات خود بی‌بهره از وجود است. پس وجود مرجح هنگام وجود ممکن که همان معلول است، ضروری است.

۲- اگر علت تامه موجود باشد، ضروری است که معلول آن نیز موجود باشد. به عبارت دیگر، محال است علت تامه موجود باشد و معلول آن معدوم باشد.

به موجب این بخش از مدعا، فرض اینکه علت تامه موجود است، با این فرض که معلول آن معدوم است، ناسازگار است، زیرا اگر با وجود علت تامه، وجود معلول ضروری نباشد، پس هنوز معلول، ممکن است و نیاز به مرجع دارد و این خلاف فرض است. از سوی دیگر، انفکاک معلول از علت تامه، ولو در یک زمان اندک لازم‌اش انفکاک آن در سایر زمان‌ها است و این بدان معنا است که آن علت، علت شیء نباشد.

ابن سینا در این باره می‌گوید: «... فانه اذ صار بحيث أن يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط وجب وجود المعلول، فاذن وجود كل معلول واجب مع وجود علته و وجود علته واجب عند وجود المعلول» فاذا انفكت العلة عن المعلول في زمان واحد جاز انفكاكها في سائر الأزمنة واما كان كذلك لم يكن علة شیء».

عبارت صدرالمتألهین در این باب چنین است: «... و ذلك لأن ما به يكون المؤثر مؤثرا متى تحقق، فصدور الأثر عنه إما ممكن: أو واجب... فان كان ممكنا استدعى سببا آخر مرجحا فحيث لا يصير المرجح مرجحا الا مع - ذلك المرجح الآخر وقد فرضنا ان مؤثر يته غير محتاج الى شیء آخر، هذا خلف».

شیخ‌الرئیس و صدرالمتألهین از یک‌سو میان علت و معلول، معیت و تقارن قائل‌اند و از سوی دیگر، علت را بر معلول مقدم می‌دارند. آیا میان سخنان ایشان تهافت وجود دارد؟

پاسخی که ابن سینا و ملاصدرا از پرسش فوق می‌دهند این است که می‌گویند: علت با معلول خود از نظر زمانی معیت و همراهی دارد. اما بحث تقدم به لحاظ زمان نیست، بلکه از جهات دیگر است.

عبارت ابن سینا در این باب چنین است: «... فاذن وجود كل معلول واجب مع وجود علته و وجود علته واجب عند وجود المعلول وهما معا في الزمان أو الدهر او غير ذلك وليكن ليسا معاً في القياس الى حصول الوجود و ذلك لأن وجود ذلك لم يحصل من هذا...» (ابن سینا، ۱۳۸۰، ص ۳۶۸).

فلاسفه اقسام مختلفی برای تقدم و تأخر ذکر کرده‌اند. ما در اینجا به دو قسم آن که مربوط به علت تامه است، اشاره می‌کنیم:

۱- سبق یا تقدم بالعلیه

ابن سینا در تعریف متقدم بالعلیه چنین می‌گوید:

متقدم بذات و علیت آن چیز بود که هستی وی نه از چیزی بود معلوم، ولیکن، هستی آن چیز معلوم از وی بود، هرچند که هر دو به یک زمان و به یک جای بودند یا نبوند.

۲- تقدم یا تأخر بالحق: این تعبیر از ملاصدرا است و مربوط به علت تامه و معلولش می‌باشد. فرق آن با تقدم بالعلیه این است که در تقدم بالعلیه، تقدم ذات علت بر ذات معلول مراد است، اما در تقدم بالحق، تقدم وجود علت تامه بر وجود معلولش اراده می‌شود. به بیان دیگر، ملاک در تقدم و تأخر بالعلیه اشتراک علت تامه و معلولش در وجوب وجود است، یعنی هم علت دارای ضرورت وجود است، زیرا تا علت یافت نشود، معلول یافت نمی‌شود و هم معلول دارای ضرورت وجود است، زیرا تا معلول وجوب پیدا نکند، موجود نمی‌شود. ولی وجوب علت که متقدم است، بالذات و وجود معلول که متأخر است، بالغیر می‌باشد. اما ملاک در تقدم و تأخر بالحق، اشتراک آن دو در اصل وجود است، اعم از وجود مستقل و محمولی و وجود غیر مستقل و رابط. وجود علت تامه بر معلول از جهت استقلال، تقدم دارد و وجود معلول از علت تامه‌اش، از جهت رابط بودنش تأخر دارد.

۷. نیاز معلول به علت در بقاء

یکی دیگر از مسائل مربوط به قانون علیت و ضرورت علی و معلولی این است که آیا تأثیر علت در معلول و نیازمندی معلول به علت در بقاء، تنها در حدوث معلول است، یا هم در حدوث است و هم در بقاء؟ اگر معلول را در بقاء محتاج به علت ندانیم و بگوییم که معلول به خودی خود، به وجود خویش ادامه می‌دهد، آیا این ادامه دادن، ضروری و جبری خواهد بود یا نه؟ در این باره سه نظریه ابراز شده است:

۱-۷. نظریه فلاسفه

فلاسفه معتقدند که معلول در حدوث و هم در بقاء نیازمند به علت است و از علت خویش کسب وجود و ضرورت می‌کند.

۲-۷. نظریه مادیین

برخی از مادیین جدید و فیزیک‌دانان، بر این باورند که معلول در حدوث، محتاج به علت است نه در بقاء، لکن بقاء و ادامه، به خودی خود و به‌طور جبر و ضرورت صورت می‌گیرد. مادیین جدید از اقسام ضرورت، که قبلاً به آن‌ها اشاره کردیم، فقط به جبر علی و معلولی که عبارت از ضرورت بالغیر است، قائل‌اند. اما ضرورت ذاتی را انکار دارند و معتقدند که سلسله علل و معلولات، نامتناهی است (استرول و پاپکین، ۱۳۸۴، ص ۱۷۲-۱۷۴).

۳-۷. نظریه متکلمین

عده‌ای از متکلمین، معتقدند که معلول، تنها در حدوث محتاج به علت است، اما در بقاء و ادامه، احتیاج به علت ندارد و هیچ‌گونه ضرورت و جبری هم در بقاء و ادامه آن‌ها نیست. آن‌ها از طرفی اصل نیازمندی معلول به علت در بقاء را منکرند و از طرف دیگر به اصل ضرورت علی و معلولی قائل نیستند.

متکلمین، حدوث را علت احتیاج به علت می‌دانند، قائل شدن به این‌که حدوث سبب احتیاج معلول به علت است، مستلزم این است که معلول پس از حدوث، یعنی در حالت بقاء، محتاج علت نباشد، زیرا در این حالت سبب احتیاج، که همان حدوث است، زائل شده است. از این‌رو متکلمین معتقدند که ممکن در بقاء محتاج علت نیست و می‌گویند: در طبیعت، معلول‌های بسیاری یافت می‌شوند که با از بین رفتن علتشان باز هم باقی هستند. بنا، علت ساختمان است، والدین، علت فرزندان، ساعت‌ساز، علت ساعت و به‌طور کلی صنعت‌گر علت صنعت است، ضربه، علت حرکت توپ است و آتش، علت حرارت است. اما می‌دانیم که بنا، والدین، ساعت‌ساز و صنعت‌گر می‌میرند و ساختمان و فرزند و صنعت هم‌چنان پابرجاست. ضربه در یک لحظه به توپ وارد می‌شود و تمام می‌شود، ولی توپ مدتی به حرکت خود ادامه می‌دهد. آتش معدوم می‌شود، در حالی‌که آب هم‌چنان گرم است. پس ما شاهد معلول‌هایی هستیم که موجودند، در حالی‌که علتشان موجود نیست. وجود چنین اموری نشان می‌دهد که معلول فقط برای حدوثش، یعنی لحظه آغاز وجود، به علت محتاج است و به محض اینکه حادث شد، دیگر محتاج علت نیست. نتیجه اینکه وجود چنین اموری نقض قانون ضرورت و معیت علی و معلولی و بطلان آن است.

۴-۷. ردّ نظریه متکلمین

شیخ‌الرئیس بوعلی سینا و صدرالمتهلین نظریه متکلمین را مردود می‌دانند و در رد نظریات آن‌ها می‌گویند: علت احتیاج معلول به علت، حدوث نیست، بلکه امکان است. ماهیت، همان‌گونه که در حدوث خود ممکن است و احتیاج به علت دارد، در حالت بقاء نیز ممکن است و محتاج به علت می‌باشد. یا اینکه علت احتیاج معلول به علت، فقر وجودی است که بنابراین، احتیاج معلول به علت ذاتی معلول و عین واقعیت معلول است و به هیچ وجه از آن انفکاک‌پذیر نیست. به عبارت دیگر، تا نیاز باشد احتیاج به علت است، پس معلول در هیچ حالی قابل انفکاک از علت نیست، نه در حال حدوث و نه در حال بقاء.

ابن‌سینا در این باره چنین می‌گوید: «... فاذا كان شيء من الأشياء لذاته سبباً لوجود شيء آخر دائماً كان سبباً له دائماً مادامت ذاته موجودة، فان كل دائم الوجود كان معلوله دائم الوجود فيكون مثل هذا من : العلل اولى بالعلیه، لانه يمنع مطلق العدم الشيء فهو الذي يعطى الوجود التام للشيء..» (ابن‌سینا، ۱۳۸۰، ص ۵۲۶؛ طباطبایی، ۱۴۰۴، ص ۶۷-۶۸).
مثال‌هایی که متکلمین در تأیید مدعای خود از آن‌ها بهره جسته‌اند، مانند بقای ساختمان بعد از بنا و امثال آن، هیچ یک از علل مذکور در این مثال‌ها، علت حقیقی برای معلول‌های مذکور نیست، بلکه همه آن‌ها علت اعدادی‌اند و ضروری نیست که علت اعدادی با معلول، هم‌زمان باشد و از آن انفکاک‌پذیرد، در حالی که مدعا این است که علل حقیقی از معلول خود انفکاک‌ناپذیرند، نه علل اعدادی.

ابن‌سینا در این باره چنین می‌گوید: «والعلة يجب أن توجد مع موجودة مع المعلول، فان العلل التي لا توجد مع المعلولات ليست عللاً بالحقیقة بل هي معدات او معینات وهي كالحرکه».

۵-۷. مقایسه بین دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا

اگر دیدگاه شیخ‌الرئیس بوعلی سینا را با دیدگاه صدرالمتهلین با هم مقایسه کنیم، می‌بینیم که هر دو در این ادعا مشترکند: علت تامه همان‌طور که وجود بخش است، ضرورت بخش نیز می‌باشد، یعنی هیچ ماهیت ممکنی در صورتی که امکان ماهوی موردنظر باشد و هیچ وجود امکانی در صورتی که امکان فقری موردنظر باشد، مادام که از ناحیه علت، ضرورت و وجوب بالغیر نیافته باشد، وجود و تحقق خارجی نخواهد یافت و علت، تا زمانی که علیت آن نسبت به معلول به حد ضرورت نرسیده باشند، مستلزم اجتماع نقیضین خواهد بود.

هم‌چنین در بررسی مقایسه‌ای دو دیدگاه مزبور، می‌بینیم که هر دو در این ادعا نیز مشترک‌اند که: اگر علت تامه موجود باشد، ضروری است که معلول آن نیز موجود باشد و اگر معلول موجود باشد، ضروری است علت آن نیز موجود باشد. به عبارت دیگر، انفکاک علت تامه و معلول از یکدیگر محال است و معلول، تا آخرین لحظه وجود، نیازمند به علت است و از علت خویش کسب وجود و ضرورت می‌کند. شیخ‌الرئیس و صدرالمتهلین، در مجموع در این مسائل با هم اختلاف‌نظر ندارند، بلکه هر دو اتفاق‌نظر دارند و دیدگاه‌های آن‌ها با هم یکی است.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات. با مقدمه، حواشی و تصحیح موسی عمید. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۲ق). رسائل. قم: انتشارات بیدار.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). النجاه. با ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). المباحثات. با تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر. قم: انتشارات بیدار.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). التعليقات. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۰). الشفاء الالهيات. قم: منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). دانشنامه علائی الهیات. با مقدمه، حواشی و تصحیح محمد معین. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ دوم.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق). الاشارات والتنبیهاث (با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی). تهران: دفتر نشر کتاب، ج ۲.
۹. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء الالهيات (تصدیر و مراجعه الدكتور ابراهیم مذکور). قم: منشورات آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۰. استرول، آروم؛ پاکین، ریچارد (۱۳۸۴). کلیات فلسفه. ترجمه و اضافات سید جلال‌الدین مجتوبی. تهران: انتشارات حکمت.
۱۱. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد. قم: الشریف الرضی.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶). ریحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه. قم: اسراء، ج ۲.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). تبیین براهین اثبات خدا. قم: اسراء.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۰۴ق). نهاییه الحکمه. قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ پنجم.
۱۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۰ق). بدایه الحکمه. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۶. مطهری، مرتضی (۱۳۸۳). مجموعه آثار. تهران: انتشارات صدرا، ج ۳، ۶، چاپ دهم.
۱۷. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی (بی تا). تعليقات بر شفاء (الشفاء چاپ سنگی). قم: انتشارات بیدار.
۱۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۸۰). المبدأ و المعاد. با مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
۱۹. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۹۸۱م). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱-۳، چاپ سوم.
۲۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیه. قم: انتشارات مطبوعات دینی.