

### برهان امکان و وجوب (۲) - اصل علیّت

اهداف رفتاری: در پایان این درس، از دانشجو انتظار می‌رود:

- ۱- دلایل انکار اصل علیّت از جانب برخی از فیلسوفان را بداند.
- ۲- پاسخ‌های مناسب برای ردّ دلایل منکران اصل علیّت ارائه دهد.
- ۳- گستره‌ی اصل علیّت را با نقد دلایل محدودکنندگان آن توضیح دهد.
- ۴- دلیل بدیهی بودن «اصل علیّت» را تبیین کند.
- ۵- انواع تقسیمات علّت را نام ببرد.
- ۶- وجوه تمایز انواع علل را بیان کرده و براساس آن‌ها علل محیط خود را طبقه بندی کند.
- ۷- اصل سنخیت را شرح دهد و جایگاه آن را در اصل علیّت تعیین کند.
- ۸- اصل ضرورت را شرح دهد و جایگاه آن را در اصل علیّت تعیین کند.

### اصل علیّت

دومین مقدمه از مقدمات برهان امکان و وجوب، اصل علیّت است. مطابق این اصل، هر ممکن الوجودی برای موجود شدن نیازمند علّتی است که آن را به وجود آورده است. اصل علیّت، تاریخی به بلندای تاریخ بشر دارد. انسان در پی هر حادثه‌ای که واقع می‌شود، علّت و منشأ آن را جست‌وجو می‌کند. علّت عبارت است از موجودی که تحقق موجود دیگر متوقف بر آن باشد؛ برای مثال، آتش را در نظر بگیرید. وجود حرارت، متوقف و وابسته به وجود آتش است؛ به طوری که اگر آتش نباشد، حرارت تحقق نمی‌یابد و با وجود آتش است که حرارت، تحقق پیدا می‌کند؛ بنابراین، آتش از آن جهت که منشأ پیدایش حرارت می‌شود «علّت» نامیده می‌شود و حرارت از آن جهت که وجودش وابسته به آتش است، «معلول» نامیده می‌شود.

اما آیا علیّت یک قانون همگانی است که در هر ساحتی اعم از مادی و غیرمادی کاربرد داشته باشد؟ رابطه‌ی میان علت و معلول چگونه رابطه‌ای است و آیا بین علت و معلول رابطه‌ی ضروری وجود دارد؟ آیا این رابطه در میان انواع علت حاکم است؟ منظور از سنخیت علت و معلول چیست؟ پاسخ‌گویی به این سؤالات ضمن تعیین جایگاه اصل علیّت در برهان امکان و وجوب، زوایایی دیگر از این اصل مهم را روشن می‌کند.

## گستره‌ی اصل علیّت

هرچند اصل علیّت، از ارکان اندیشه‌ی بشری است، برخی از فیلسوفان غربی آن را انکار کرده یا تفسیری از آن ارائه داده‌اند که فقط در محدوده‌ی خاصی حاکم است. برای نمونه، دیدگاه دو تن از آن‌ها در پی می‌آید.

### • دیوید هیوم و انکار اصل علیّت

برخی از فیلسوفان غربی طرفدار اصالت تجربه، مانند دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱)، بر آن‌اند که ما در خارج فقط آتش و حرارت را تجربه می‌کنیم و دیگر رابطه‌ی ضروری و علیّی بین آن‌ها را تجربه نمی‌کنیم؛ بنابراین، چنین رابطه‌ای وجود ندارد. استدلال فلسفی هیوم چنین بود: چون همه‌ی معرفت ما از تجربه حاصل می‌شود، ما نمی‌توانیم معرفتی از علیّت یا رابطه‌ی ضروری داشته باشیم؛ زیرا ما علیّت را تجربه نکرده‌ایم. هیوم می‌گوید: آنچه ما علیّت می‌نامیم، صرفاً عادت است که ما از تداعی دو حادثه داریم؛ چون ما آن دو را با هم تجربه می‌کنیم؛ یعنی، هرگاه ما آتش را تجربه کرده‌ایم، توأم با حرارت بوده است؛ از این رو، هرگاه آتش به ذهن بیاید حرارت نیز به دنبال آن خواهد آمد.<sup>۱</sup>

بر اندیشه‌ی هیوم درباره‌ی اصل علیّت دو اشکال اساسی وارد است:

۱- لازمه‌ی تفکر هیوم در باب علیّت، انکار استنتاج استقرایی است و دقیقاً بر همین استنتاج استقرایی، یعنی اصل علیّت، است که علم بنا شده است؛ زیرا در علم، ما مسلّم می‌گیریم که معرفتی که از حوادث خاص در زمان حال داریم به ما معرفت معتبری در باب تعداد زیادی از حوادث مشابه در آینده خواهد داد. اصولاً قوانین علمی، چنین‌اند که از تعداد حوادث خاص نتیجه‌ای می‌گیریم و آن را در مورد حوادث آینده جاری می‌دانیم. نتیجه‌ی منطقی تجربه‌گرایی هیوم، این بود که چون رابطه‌ی ضروری بین حوادث وجود ندارد، از این رو، ما نمی‌توانیم هیچ معرفت علمی داشته باشیم و این امر، منتهی به شکاکیت فلسفی و علمی خواهد شد.

۱- فردریک کاپلستون، فیلسوفان انگلیسی، ترجمه‌ی امیر جلال‌الدین اعلم، ص ۳۰۱

۲- اشکال دیگر دیدگاه هیوم در باب علیت این است که نمی‌توان علیت را براساس تداعی معانی تبیین کرد؛ زیرا چه بسیار پدیده‌هایی که به‌طور منظم با هم یا پی‌درپی تحقق می‌یابند؛ در حالی که هیچ یک از آن‌ها را نمی‌توان یکی را علت دیگری به حساب آورد. چنان که نور و حرارت در لامپ برق همیشه با هم پدید می‌آیند یا این که روز و شب، پی‌درپی به دنبال هم متحقق می‌شوند و از تصور یکی، دیگری به ذهن می‌آید ولی هیچ یک از آن‌ها علت پیدایش دیگری نیست.

### ● ایمانوئل کانت و گستره‌ی اصل علیت

ایمانوئل کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴)، فیلسوف بزرگ آلمانی، نیز که از هیوم متأثر شده بود و از لوازم دیدگاه هیوم آگاهی داشت، بر آن بود که رابطه‌ی ضرورت علی را به طریقی توجیه کند ولی تلاش او در نهایت، به مشکلات دیگری منتهی شد. به نظر او علیت و رابطه‌ی ضروری بین علت و معلول، یکی از مقولات فاهمه<sup>۱</sup> است که فقط هنگامی کاربرد صحیح دارد که در قلمرو پدیدارهای زمانمند و مکانمند، به کار گرفته شود. اگر مفهوم علیت خارج از این حوزه به کار گرفته شود، هم‌چنان که برهان وجوب و امکان، آن را به کار گرفته است، بی‌معنا می‌شود و گرفتار مغالطه خواهیم شد. او صریحاً در کتاب نقادی عقل محض می‌گوید:

«اصلی که توسط آن، از موجود ممکن، وجود علت را استنتاج می‌کنیم، فقط در محدوده‌ی جهان محسوس کاربرد دارد و خارج از حوزه‌ی تجربه، هیچ معنایی ندارد.»<sup>۱</sup>

توضیح نظر کانت این است که کانت با هیوم موافق بود که شناخت ما از تجربه آغاز می‌شود ولی او اضافه کرد که هرچند معرفت ما از تجربه آغاز می‌شود ولی این نتیجه نمی‌دهد که همه‌ی شناخت ما از تجربه بر می‌خیزد. این نکته‌ای بود که هیوم از آن غفلت کرده بود؛ زیرا هیوم گفته بود که همه‌ی معرفت ما عبارت است از یک سلسله انطباعات<sup>۲</sup> که ما از حواسمان اخذ کرده‌ایم. اما کانت می‌گوید ما واجد یک نوع معرفتی‌ایم که از تجربه حاصل نمی‌شود. به نظر کانت، هیوم بر حق بود که ما علیت را تجربه نمی‌کنیم اما او تبیین هیوم را از علیت که یک عادت روان‌شناختی مرتبط کردن دو حادثه به هم است، انکار کرد. کانت معتقد بود که ما در باب علیت، شناخت داریم و این شناخت را از تجربه اخذ نکرده‌ایم بلکه مستقیماً از قوه‌ی فاهمه عقل انسان یعنی به نحو پیشینی واجدیم<sup>۳</sup> و این مفهوم علیت، هنگامی کاربرد صحیح دارد که فقط در حوزه‌ی تجربه به کار گرفته شود.

اشکال دیدگاه کانت در باب علیت، این است که حتی خود او قاعده‌ی خود را در باب علیت

۱- بل ادواردز، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه‌ی غرب، ترجمه‌ی علیرضا جمالی‌نسب و محمد محمدرضایی، ص ۶۲.

۲- impression

۳- Samuel Enoch Stumpf, Socrates to Sartre, P. 303

رعایت نکرد. او بر آن بود که اصل علیت، هنگامی کاربرد صحیح دارد که در حوزه‌ی تجربه‌ی حسی یعنی پدیدارهای زمانمند و مکانمند اطلاق شود ولی او اصل علیت را در حوزه‌ی نومن یا شیء فی نفسه که حوزه‌ی غیرپدیداری است، اعمال کرد و گفت: هر شیء از دو ساحت برخوردار است: ساحت پدیداری و ساحت نومن. ساحت پدیداری شیء آن چیزی است که خود را برای ما پدیدار می‌سازد و ساحت نومن آن چیزی است که برای ما نمودار نمی‌شود؛ یعنی، شیء آن گونه است که در واقع وجود دارد و اگر ما دارای شهود عقلی بودیم می‌توانستیم آن ساحت را درک کنیم، اما ما واجد چنین شهودی نیستیم و فقط همین اندازه از ساحت نومن اطلاع داریم که آن ساحت وجود دارد و علت پدیدارهاست. در همین جاست که کانت از مفهوم علیت، به ناروا استفاده کرده و فلسفه‌ی خود را نقص کرده است.

بنابراین، اگر کانت بخواهد از اصل علیت، فقط در حوزه‌ی پدیداری استفاده کند، نمی‌تواند جهان خارج را اثبات کند و در نتیجه، دیدگاه او، به نفی جهان خارج می‌انجامد.

نتیجه‌ی آن که اصل علیت، یک قانون عام و همگانی است که در هر ساحتی اعم از مادی و تجربی و غیرمادی و غیرتجربی کاربرد دارد. فیلسوفانی که تلاش کرده‌اند، کاربرد آن را در یک حوزه محدود کنند، با مشکلات زیادی مواجه شده‌اند. به نظر می‌رسد که انسان، نخستین بار اصل علیت را در درون خود و با علم حضوری می‌یابد. هنگامی که فعالیت‌های ذهنی و حالات روانی خود را ملاحظه می‌کند، می‌بیند که وجود آن‌ها وابسته به اوست در حالی که وجود خودش، وابسته به آن‌ها نیست. با این ملاحظه است که مفهوم علت و معلول را انتزاع می‌کند و سپس آن را به سایر موجودات، تعمیم می‌دهد.<sup>۱</sup> در این جا ذکر نکته‌ای متناسب با موضوع ضروری است و آن، بدیهی بودن اصل علیت است. توضیح این که:

اصل علیت را می‌توان در قالب گزاره‌ی «هر معلولی محتاج به علت است» مطرح کرد و این گزاره‌ای بدیهی است؛ زیرا هنگامی که ما مفهوم «معلول» را تصور کنیم، به معنای موجودی است که وجود آن متوقف بر موجود دیگر و نیازمند به آن است؛ بنابراین معنای نیازمندی و توقف بر غیر، مندرج در مفهوم معلول است؛ از همین رو، اثبات این گزاره، نیازمند استدلال و برهان نیست.

هم‌چنین با توجه به تعریفی که از واجب و ممکن ارائه شد، مفاد اصل علیت آن است که «هر موجود ممکنی نیازمند علت است». هر کسی تصویری از موجود ممکن یا ماهیت داشته باشد که در حد ذات خود نه موجود است و نه معدوم یا این که هم می‌تواند باشد و هم نباشد، بی‌درنگ تصدیق خواهد

۱- محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۸

کرد که چنین چیزی، برای آن که وجود پیدا کند، نیازمند مرجح است. بنابراین، هر موجود ممکنی برای آن که وجود پیدا کند، نیازمند موجود دیگری است و همین معنا، مفاد قانون علیت است؛ پس می‌توان گفت که اصل علیت، یک اصل عقلی و بدیهی است که برای تصدیق به آن، صرف تصور موضوع و محمول کافی است.

## نقد و نظر

جان هاسپرز، منتقد براهین اثبات خدا، می‌گوید:

بسیاری از کودکان و نوجوانان با پریشانی زیاد از والدین خود سؤال می‌کنند که «علت خدا چیست؟». سؤال آنان کاملاً درست است؛ چون بیان کردیم که «هر چیزی علتی دارد» و اگر این بیان، صحیح باشد، پس خدا هم باید علت داشته باشد و اگر خدا علت ندارد، پس این گزاره که «هر چیزی علتی دارد» درست نیست؛ در صورتی که این گزاره یکی از مقدمات برهان علی و امکان و وجوب است.

بنابراین، به نظر می‌رسد که برهان علی نه تنها بی اعتبار است بلکه فی نفسه متناقض هم است؛ زیرا این نتیجه که می‌گوید: «خدا علت ندارد» متناقض با این مقدمه است که می‌گوید: «هر چیزی علتی دارد». اگر مقدمه صادق است، نتیجه نمی‌تواند صادق باشد و اگر نتیجه صادق است، پس مقدمه نمی‌تواند صادق باشد. بسیاری از مردم، این مسئله را زود درک نمی‌کنند؛ زیرا برهان علی را برای نیل به وجود خدا به کار می‌گیرند؛ بنابراین، آن‌ها به جایی می‌رسند که می‌خواهند برسند و در این راه، همه چیز را درباره‌ی این برهان فراموش می‌کنند.<sup>۲۱</sup>

۱- انتقاد جان هاسپرز ناظر به کدام یک از مقدمات برهان امکان و وجوب

است؟

۲- آیا انتقاد ارائه شده پذیرفتنی است؟ چرا؟

۱- جان هاسپرز، فلسفه دین، ترجمه محمد محمدرضایی، ص ۳۴

۲- اشکال دیدگاه جان هاسپرز در آن است که فکر کرده مفاد اصل علیت این است که هر موجودی اعم از فقیر و غنی مطلق نیازمند علت

است؛ در حالی که مفاد اصل علیت آن است که هر موجود فقیری نیازمند علت است. اگر موجودی غنی مطلق بود، دیگر به علت نیازی ندارد.

## تقسیمات علت

یکی از مباحثی که در باب اصل علیت دارای اهمیت است، تقسیمات علت است که هر یک از آن‌ها حکم خاصی دارد و نباید حکم یک قسم را به اقسام دیگر سرایت داد. تقسیمات علت، اجمالاً عبارت‌اند از:

**الف) علت فاعلی، مادی، صوری و غایی:** ارسطو، تقسیم علل را به چهار قسم، براساس استقرا و از مشاهده‌ی مصنوعات آدمی به دست آورده است؛ به این صورت که مثلاً یک صندلی، سازنده‌ای مانند نجار دارد (علت فاعلی) و موادی مانند چوب و میخ هم لازم است تا صندلی از آن‌ها ساخته شود (علت مادی) و صورت و شکلی که صندلی به آن صورت ساخته می‌شود (علت صوری) و در نهایت، هدف غایی لازم است تا صندلی به جهت آن غایت ساخته شود که عمل نشستن یا چیز دیگری است. البته دو نوع از این علل را یعنی علت فاعلی و غایی را علل خارجی و علت مادی و صوری را علل داخلی می‌گویند. بدیهی است که علت مادی و علت صوری، مخصوص معلول‌های مادی مرکب از ماده و صورت است.

علت فاعلی نیز دو اصطلاح دارد: یکی فاعل الهی است که در الهیات مورد بحث واقع می‌شود و معلول را به وجود می‌آورد و مصداق آن فقط در میان مجردات یا موجودات غیرمادی یافت می‌شود و دیگر، فاعل طبیعی است که در طبیعات مورد بحث واقع می‌شود و منظور از آن، ایجاد حرکت و حالت جدید در حوزه‌ی جسم و انرژی است.

علت فاعلی تقسیم دیگری هم دارد که بعضی از فیلسوفان، آن را تا هشت قسم برشمرده‌اند.<sup>۱</sup>

۱- این هشت قسم عبارت‌اند از:

۱- فاعل باطبع یا طبیعی، فاعلی است که علم به فعلش ندارد با این که فعل ملایم و مناسب طبعش است مثل: نفس در مرتبه قوای طبیعی بدنی؛ از این رو، نفس، افعال خودش را مطابق طبعش انجام می‌دهد.

۲- فاعل بالقدر یا قسری، فاعلی است که علم به فعل خود ندارد و فعلش نیز، ملایم طبعش نیست؛ مثل نفس در مرتبه قوای طبیعی بدن هنگام ضعف قوای طبیعی بدنی و مریض شدن آن‌ها؛ زیرا افعال در این حال از مجرای صحت که مجرای طبیعی بدن است در اثر علل و عوامل قسری منحرف شده است.

۳- فاعل بالجبر یا جبری، فاعلی است که علم به فعل خود دارد ولی این فعل از سر اراده صادر نشده است؛ مثل انسانی که مجبور می‌شود از روی کراهت، فعلی را که اراده نکرده است، انجام دهد.

۴- فاعل بالرضا، فاعلی است با اراده که علم تفصیلیش به فعل، عین فعل بوده است و پیش از آن فقط علم اجمالی ذاتی به آن دارد؛ مانند انسان که صور خیالی را می‌سازد در حالی که علم تفصیلیش به آن‌ها، عین آن‌ها بوده و پیش از آن صور، فقط علم اجمالی ذاتی به آن‌ها دارد. به اعتقاد فیلسوفان اشراقی، فاعلیت واجب تعالی نسبت به اشیا، از این قبیل است.

۵- فاعل بالقصد یا قصدی، فاعلی است با اراده که پیش از فعل، آگاه به آن بوده و آن را با انگیزه‌ی زاید بر ذات انجام می‌دهد؛ مانند

ب) **علت تامه و ناقصه** : علت تامه، علتی است که تمامی آنچه را وجود معلول بر آن‌ها متوقف است، واجد است؛ به طوری که با وجود آن علت، معلول، ضرورتاً باید متحقق شود. علت ناقصه علتی است که واجد برخی از آن چیزهایی است که وجود معلول بر آن‌ها متوقف است نه تمامی آن‌ها؛ وجود معلول بدون آن متحقق نمی‌شود ولی وجود آن، به تنهایی، برای تحقق وجود معلول، کفایت نمی‌کند.

پ) **علت بسیط و مرکب** : علت بسیط، علتی است که جز برای آن تصور نمی‌شود، به خلاف علت مرکب که دارای اجزاست. علت بسیط خود بر سه قسم است : ۱- آنچه فقط در خارج بسیط است مانند عقل مجرد و اعراض. ۲- آنچه در تحلیل عقلی بسیط است و آن علتی است که نه در خارج مرکب از ماده و صورت است و نه در ذهن مرکب از جنس و فصل. ۳- بسیط‌ترین علت بسیط، علتی است که مرکب از وجود و ماهیت نباشد، چنین علتی همان واجب تعالی، است.

ت) **علت قریب و بعید** : علت قریب، علتی است که واسطه‌ای بین آن و معلول نباشد و علت بعید برخلاف آن است؛ مانند : علت علت.<sup>۱</sup>

## روابط میان علت و معلول

### ۱- رابطه‌ی علی و معلولی (اصل سنخیت)

یکی از مطالبی که در مورد اصل علیت باید مورد تأکید قرار گیرد، «اصل سنخیت» یا «سنخیت بین علت و معلول» است. همان‌طور که گفتیم، فلاسفه‌ی اسلامی، علت فاعلی را به دو دسته تقسیم می‌کنند :

→

انسان در افعال اختیاریش.

۶- فاعل بالعنایه، فاعلی است که علم او سابق و پیش از فعل و زاید بر ذات خویش است و خود صورت علمی، منشأ صدور فعل است، بدون این که داعی بر ذات داشته باشد؛ مثل انسانی که بر شاخه‌ی بلندی قرار گرفته است و به مجرد توهّم سقوط به زمین، سقوط می‌کند و نیز مانند فاعلیت خدا در آفرینش مطابق نظر فیلسوفان مشایی.

۷- فاعل بالتجلی، فاعلی است که فعل را انجام می‌دهد در حالی که علم تفصیلی او به فعل عین علم اجمالی به ذات خود است؛ مانند نفس مجرد آدمی که چون صورت اخیر نوع خویش است با وجود بساطت، مبدأ همه‌ی کمالات و آثاری است که به دلیل این که علت آن‌هاست، در ذاتش واجد آن‌هاست و از سویی، علم حضوریش به ذات خویش، علم تفصیلی به همه‌ی آن کمالات است گرچه میان آن‌ها تمایزی نباشد، مانند فاعلیت واجب تعالی، که علم او در عین حال که علم تفصیلی نسبت به همه چیز است، اجمالی و بسیط نیز است.

۸- فاعل بالتسخیر، فاعلی است که او و فعلش تحت سیطره و تسخیر فاعل دیگری است، مانند قوای طبیعی، نباتی و حیوانی که در کارهایش تحت سلطه نفس آدمی اند و نیز مانند همه‌ی فاعل‌های جهان هستی که کارهایشان تحت تسخیر واجب تعالی، است. (ر. ک : محمد حسینی طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۲۴۴.

۱- همان، ص ۲۰۴

**الف) علت الهی :** علت الهی، همان علت هستی بخش است که وجود معلول را افزایه می کند یا وجود معلول از آن نشأت گرفته است. در این نوع از علت باید کمالات معلول در علت باشد و الا اگر علت، فاقد آن کمالات باشد، چگونه آن کمالات را افزایه می کند؟ به تعبیر فلسفی «فاقد شیء معطی شیء» نخواهد بود و این، معنای سنخیت بین علت و معلول است. براساس این قاعده، هر چیزی نمی تواند علت برای هر چیز واقع شود. هر معلولی با کمالات خاص، علت خاصی را اقتضا می کند و هر علتی که دارای کمالات خاص است، معلولی مشخص را به وجود می آورد. رابطه ی سنخیت بین علت الهی و معلول خود، یک اصل عقلی است که از تجربه اخذ نشده است.

**ب) علت طبیعی :** علت هستی بخش و افزایه کننده ی وجود، نیست؛ فقط عامل حرکت است که به آن علت «مادی» یا «اعدادی» و «معدّ» نیز می گویند.

علت های طبیعی، فقط می توانند در شرایط خاص، تأثیرات محدود ایجاد کنند؛ زیرا بنا بر اصل قانون بقای ماده و انرژی، در عالم ماده، هیچ چیزی از عدم به وجود نمی آید بلکه از حالتی به حالت دیگر تبدیل می شوند.

اجمالاً در این گونه علت ها، می توانیم بگوییم که نوعی سنخیت بین آن ها لازم است اما ویژگی آن سنخیت از طریق برهان عقلی قابل اثبات نیست بلکه از طریق تجربه می توان تشخیص داد که چه چیزهایی می توانند منشأ چه تغییراتی شوند؛<sup>۱</sup> مثلاً آتش را در نظر بگیرید؛ آتش گرم است اما آیا براساس قاعده ی سنخیت می توانیم نتیجه بگیریم که علت آتش نیز باید گرم باشد؟ خیر. فقط از طریق تجربه می توانیم مشخص کنیم که علت اعدادی و طبیعی آتش چیست ولی اجمالاً می دانیم که هر چیزی، پدیدآورنده ی آتش نمی شود و هنگامی که آتش پدید آمد، هر معلولی را پدید نمی آورد. برخی از فیلسوفان غربی تصور کرده اند که نمی توانیم به طور قاطع نتیجه بگیریم که سنخیت بین علت و معلول برقرار است.

در جواب این اشکال می توان گفت، اول این که اصل سنخیت بین علت الهی و معلول یک قاعده ی عقلی و بدیهی است که از طریق تجربه به دست نیامده است و دوم این که آن سنخیتی که یک امر تجربی است، سنخیت بین علت طبیعی و معلول آن است و به طور کلی نمی توان حکم یک جز را به کل سرایت داد و سوم این که، فیلسوفان غربی، گمان کرده اند که علت منحصر به علت طبیعی است و از علت الهی و هستی بخش غفلت ورزیده اند و همین امر، موجب سردرگمی آنان شده است.

## ۲- رابطه ی ضروری

رابطه ی ضروری بین علت و معلول، آن است که هنگامی که علت تام، موجود باشد، امکان

۱- محمدتقی مصباح یزدی، همان، ج ۲، ص ۶۶



ندارد که معلول متحقق نشود یا به تعبیری، انفکاک وجود معلول از وجود علت تامه، محال است؛ زیرا که معنای علت تامه این است که همه‌ی شرایط و نیازمندی‌های معلول را تأمین می‌کند و فرض این که معلول، تحقق نیابد به این معناست که وجود آن، نیازمند به چیز دیگری است که با فرض اول منافات دارد و فرض این که چیزی مانع از تحقق آن معلول باشد به معنای عدم تمامیت علت است؛ زیرا «عدم مانع» هم شرط تحقق آن است و فرض تمام بودن علت، شامل این شرط عدمی هم می‌شود.<sup>۱</sup>

هنگامی که علت تامه موجود باشد ولی وجود معلول ضرورت نداشته باشد، عدم معلول را جایز شمرده‌ایم و این از دو صورت خارج نیست: یا این که علت عدم معلول متحقق بوده است و علت وجود آن نیز موجود است؛ در این صورت، اجتماع نقیضین پیش می‌آید و آن تحقق وجود علت تامه و عدم علت تامه است یا این که علت عدم معلول، متحقق نیست؛ در آن صورت عدم معلول، بدون علت است که آن نیز محال است.<sup>۲</sup>

### نقد و نظر

برخی از متکلمان گفته‌اند که رابطه‌ی ضروری علت و معلول، مخصوص علت و معلول‌های جبری و بی‌اختیار است؛ از این رو، خدا را علت نمی‌نامند بلکه از واژه‌ی خالق استفاده می‌کنند. آن‌ها می‌گویند که اگر رابطه‌ی ضروری بین خدا و مخلوقاتش باشد، خدا مجبور می‌شود؛ بنابراین، در مورد فاعل‌های مختار از جمله خدا می‌گویند بعد از تحقق اجزای علت، باز جای اختیار و انتخاب فاعل، محفوظ است.

پس از نقد اندیشه‌ی این گروه از متکلمان بگویید که آیا خداوند را می‌توان علت نامید؟ چرا؟

۱- محمد حسین طباطبایی، همان، ص ۲۰۵؛ محمدتقی مصباح یزدی، همان، ج ۲، ص ۵۶

۲- غزالی، تهافت الفلاسفه، ص ۲۳۸

- ۱- علت و معلول را با ذکر مثال توضیح دهید.
- ۲- دیدگاه دیوید هیوم را در باب علیت بیان و سپس نقد و بررسی کنید.
- ۳- دیدگاه ایمانوئل کانت را در باب اصل علیت بیان و سپس نقد و بررسی کنید.
- ۴- بدیهی بودن اصل علیت را توضیح دهید.
- ۵- دیدگاه ارسطو را در باب علت‌های چهارگانه بیان کنید.
- ۶- اصل سنخیت بین علت و معلول را توضیح دهید.
- ۷- رابطه‌ی ضروری بین علت و معلول را توضیح دهید.
- ۸- فاعل الهی و طبیعی را توضیح دهید.

### فعالیت خارج از کلاس

بررسی کنید که آیا اصل علّیت از جانب تمام حکمای مسلمان پذیرفته شده است؟  
چه گروه یا گروه‌های احتمالی آن را رد می‌کنند؟ نظر آنان بر چه پایه‌ای استوار است؟

### برهان امکان و وجوب (۳) — مقدمه‌ی سوم و تقریر برهان

اهداف رفتاری: در پایان این درس، از دانشجو انتظار می‌رود:

- ۱- مقدمه‌ی سوم برهان امکان و وجوب را به اجزای تشکیل دهنده‌ی آن تجزیه کند.
- ۲- پس از تجزیه‌ی مقدمه‌ی سوم برهان، تحلیل کاملی از آن ارائه دهد.
- ۳- امتناع دور و تسلسل در علل فاعلی را در قالب مثال توضیح دهد.
- ۴- براهین اثبات‌کننده‌ی محال بودن تسلسل در علل فاعلی را شرح دهد.
- ۵- تقریرهای برهان امکان و وجوب را بازگو کند.
- ۶- توانایی تشخیص تقریرهای صواب از ناصواب برهان امکان و وجوب را به دست آورد.

### برهان امکان و وجوب (۳) — مقدمه‌ی سوم و تقریر برهان

در درس‌های قبلی با مقدمه‌ی اول برهان امکان و وجوب به شکل مبسوط آشنا شدیم. طبق آنچه قبلاً وعده دادیم، در این درس، پس از تبیین مقدمه‌ی سوم، به پرسش‌های زیر پاسخ خواهیم داد:

- ۱- آیا اندیشمندان تقریرهای یکسانی از برهان امکان و وجوب ارائه داده‌اند؟
- ۲- آیا همه‌ی این تقریرها قابل پذیرش‌اند؟
- ۳- مهم‌ترین اشکالات وارد شده بر این برهان چیست؟

## امتناع دور و تسلسل در علل فاعلی الف) دور و امتناع آن

یکی از مسائل مهم در بحث علیت و سلسله علل فاعلی مسئله دور و امتناع آن است. دور یعنی توقف وجود شیء مانند «الف» بر شیء دیگری مانند «ب» که وجود «ب» نیز متوقف بر وجود «الف» است. اگر این توقف بی واسطه باشد به آن «دور مصرح» می‌گویند ولی اگر این توقف با واسطه باشد مانند توقف وجود «الف» بر «ب» و «ب» بر «ج» و «ج» بر «الف»، به آن «دور مضمّر» می‌گویند. توضیح آن که وجود معلولی مانند «الف» را در نظر بگیرید. این وجود معلول «الف» نیازمند علتی است مانند «ب» و «ب» که علت است خود معلول «الف» است. در این صورت «الف» هم معلول «ب» است و هم علت «ب»؛ بنابراین «الف» که یک شیء است، هم علت «ب» است و هم معلول «ب»؛ چون «الف» علت «ب» است باید مقدم بر «ب» باشد و چون معلول «ب» است باید متأخر از «ب» باشد؛ از این رو، یک شیء نسبت به شیء دیگر «ب» هم مقدم است هم متأخر؛ یعنی، هم مقدم است و هم مقدم نیست و این اجتماع تناقض است.

پس «دور» محال است و دلیل محال بودن آن، اجتماع تناقض است و هم چنین «دور» متضمن تقدم وجودی شیء بر خودش است. چون در «دور» یک شیء باید علت خودش باشد و این هم بطلانش ضروری است.<sup>۱</sup>

### ب) تسلسل در علل و امتناع آن

یکی دیگر از مباحث مربوط به بحث علیت، تسلسل در علل فاعلی و امتناع آن، است. مقصود از تسلسل در علل، آن است که سلسله علت‌ها و معلول‌ها تا بی نهایت بر هم مرتب باشند؛ یعنی، ترتب معلول بر علت و ترتب آن علت بر علتش و باز ترتب آن علت بر علت دیگر که تا بی نهایت ادامه دارد.

سیر سلسله می‌تواند از یک طرف یا دو طرف باشد. تسلسل در علل دارای شرایطی است که عبارت‌اند از:

۱- اجزا وجود بالفعل داشته باشند؛ ۲- همگی اجزای بالفعل مجتمع باشند و ۳- اجزای سلسله واقعاً بر هم مرتب باشند. اگر هر یک از این سه شرط در سلسله علل، مفقود باشد، تسلسل در علل اصطلاحی تحقق پیدا نمی‌کند.

مثلاً اگر بعضی از اجزای سلسله، بالقوه باشد، مانند بعضی از مراتب اعداد، این سلسله محال

۱- محمدحسین طباطبایی، همان، ص ۲۱۶

نیست؛ زیرا اجزایی که موجودند، دائماً منتهای اند. اگر اجزای سلسله، همه بالفعل باشند ولی با هم اجتماع نداشته باشند، باز چنین سلسله‌ای محال نیست؛ مانند حوادث زمانی که بعضی از آن‌ها، هنگامی که تحقق پیدا کنند، بعضی دیگر معدوم می‌شوند و آنچه موجود است، همواره منتهای است. هم‌چنین، اگر همه‌ی اجزای بالفعل موجود باشند و همگی آن‌ها هم مجتمعاً متحقق باشند ولی ترتب واقعی بر هم نداشته باشند، یعنی وجود آن‌ها متوقف بر هم نباشد، باز چنین سلسله‌ای محال نیست؛ مثل عدد نامتناهی موجودات جهان هستی که رابطه‌ی علی و معلولی بین آن‌ها وجود ندارد.<sup>۱</sup>

تسلسل در علل با این شرایط سه گانه، محال است. فیلسوفان بر محال بودن این نوع تسلسل دلایلی ذکر کرده‌اند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱- **برهان فقر و جودی**: وجود معلول نسبت به علتش، وجود رابط یعنی عین ربط و وابستگی است و هیچ قوام و استقلالی از خود ندارد مگر به واسطه‌ی علت. حال اگر آن علت نسبت به علت بالاتر، معلول است، همین حکم را نسبت به علت خواهد داشت؛ پس، اگر سلسله‌ای از علت‌ها و معلول‌ها را در نظر بگیریم که هریک از علت‌ها، معلول دیگری باشد، سلسله‌ای از ربط‌ها و وابستگی‌ها خواهیم داشت و بدیهی است که وجود وابسته و رابط، بدون وجود مستقلی که طرف وابستگی آن باشد، تحقق نخواهد یافت؛ بنابراین، به ناگزیر باید در پس این سلسله و جوده‌های وابسته و رابط‌ها، وجود مستقلی باشد که همگی آن‌ها در پناه آن، تحقق یابند؛ از این رو، ضرورتاً سلسله علت و معلول‌ها تا بی‌نهایت محال است؛ چون موجود وابسته بدون مستقل نمی‌تواند موجود شود.<sup>۲</sup>

۲- **برهان اسد و اخصر**: این برهان را فارابی مطرح کرده است. اگر سلسله‌ای از علت و معلول‌ها را در نظر بگیریم که هر جز و حلقه‌ای از این سلسله، وابسته و متوقف بر دیگری است، به گونه‌ای که اگر حلقه و جزء قبلی موجود نشود، حلقه و وابسته و معلول نیز متحقق نخواهد شد. حال که هریک از حلقه‌های سلسله‌ی نامتناهی در تحقق خود، نیازمند وجود حلقه‌ی پیش از خود است؛ در این صورت، مجموع آن‌ها هم این ویژگی را خواهند داشت و این مجموعه، بدون وجود پیش از خود متحقق نمی‌شود و آن وجود قبلی باید اول این که وجود داشته باشد و دوم این که وجود آن، دیگر متوقف بر وجود پیش از خود نباشد که آن وجودی است قائم بالذات که منشأ سلسله علل است؛ بنابراین، سلسله علل نباید نامتناهی باشد.<sup>۳</sup> شهید مطهری این برهان را با تکیه بر تقدم و جودی علت بر

۱- محمدحسین طباطبایی، همان، ص ۲۲۰

۲- صدر المتألهین، اسفار، ج ۲، ص ۱۶۶؛ محمدحسین طباطبایی، همان، ص ۲۱۷؛ محمدتقی مصباح یزدی، همان، ج ۲، ص ۸۰

۳- صدر المتألهین، همان، ج ۲، ص ۱۶۶

معلول، تقریر کرده است.<sup>۱</sup>

۳- برهان اسدّ: یکی دیگر از براهینی که بر ابطال تسلسل اقامه شده، براهنی است که به «برهان

اسدّ» معروف است. این برهان مبتنی بر یک اصل و قاعده‌ی بدیهی است:

«هر امر عرضی به ناچار باید به یک امر ذاتی منتهی شود!»

یعنی، نزد عقل محال است که شیء عرضی بدون انتساب به یک امر ذاتی یافت شود بلکه تحقق امر عرضی بدون امر ذاتی محال است. این قاعده از قضایای اولیه‌ای است که صرف تصور طرفین (موضوع و محمول) برای حکم کردن به آن کافی است؛ یعنی، صرف تصور معنای امر عرضی و امر ذاتی کافی است که حکم کنیم که محال است وجود اوّل یعنی عرضی بدون وجود دوم یعنی ذاتی یافت شود؛ مانند آن قضیه که «کل بزرگ‌تر از جزء» است؛ زیرا از صرف تصور کل و جزء این حکم حاصل می‌شود که «کل بزرگ‌تر از جزء» است. بدون شک، سلسله علّت و معلول‌های ممکن هنگامی که تا بی نهایت ادامه داشته باشد، بدون

۱- استاد شهید مطهری برهان فارابی را چنین تقریر می‌کند:

«برهان دیگری می‌توان اقامه کرد که در آن از یک معنا و مفهوم و حکم دیگر از احکام وجود که آن نیز مربوط به علت است، استفاده می‌شود؛ آن معنا و مفهوم «تقدم» است. این برهان را فارابی برای امتناع تسلسل علل اقامه کرده است و قهراً برای اثبات واجب مفید است. خلاصه‌ی برهان این است که علّت، تقدم و وجودی دارد بر معلول (نه تقدم زمانی). معلول با این که همزمان با علّت است و از این نظر، تقدم و تأخیری در کار نیست، در مرحله و مرتبه‌ی بعد از علّت قرار گرفته و مشروط به وجود علت است؛ برخلاف علّت که مشروط به وجود معلول نیست؛ یعنی، درباره‌ی معلول صادق است که تا علّت وجود پیدا نکند، او وجود پیدا نمی‌کند اما درباره‌ی علّت صادق نیست که تا معلول وجود پیدا نکند او وجود پیدا نکند. کلمه‌ی «تا» مفید همان مفهوم شرطیت و مشروطیت است.

مثالی ذکر می‌کنیم: فرض می‌کنیم گروهی می‌خواهند در یک امری، مثلاً حمله به دشمن، اقدام کنند اما هیچ یک از آن‌ها حاضر نیست پیشقدم شود و حتی حاضر نیست هم قدم باشد. به سراغ هریک که می‌رویم، می‌گوید: «تا» فلان شخص حمله نکند، من حمله نخواهم کرد. شخص دوم نیز همین را نسبت به شخص سوم می‌گوید و شخص سوم نسبت به شخص چهارم و همین‌طور ... ، یک نفر پیدا نمی‌شود که بلا شرط حمله کند. آیا ممکن است در چنین وضعی حمله صورت گیرد؟ البته نه؛ زیرا حمله‌ها مشروط است به حمله‌ی دیگر و حمله‌ی غیرمشروط وجود ندارد و حمله‌های مشروط که سلسله را تشکیل می‌دهند بدون شرط وجود پیدا نمی‌کنند. نتیجه این است که هیچ اقدامی صورت نمی‌گیرد.

اگر سلسله‌های غیرمنتهای از علل و معلولات فرض کنیم، چون همه ممکن‌الوجودند، وجود هریک مشروط به وجود دیگری است که آن دیگری نیز به نوبه‌ی خود مشروط به دیگری است. تمام آن‌ها به زبان حال می‌گویند «تا» آن یکی دیگر وجود پیدا نکند، ما وجود پیدا نخواهیم کرد و چون این زبان حال، زبان همه است، بلا استثنا، پس همه یکجا مشروط‌هایی‌اند که شرطشان وجود ندارد. پس هیچ کس وجود پیدا نخواهد کرد.

از طرف دیگر، چون می‌بینیم موجوداتی در عالم هستی وجود دارند، پس ناچار واجب‌الذات و علّت غیرمعلول و شرط غیرمشروطی در نظام هستی هست که این‌ها وجود پیدا کرده‌اند.»

برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به: محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم با مقدمه و پاورقی استاد شهید

مرتضی مطهری، ص ۶۱

این که منتهی به یک علت بالذاتی بشود، بر تمام آحاد سلسله وجود بالعرض صدق می‌کند؛ زیرا که همه‌ی آن‌ها برحسب فرض ممکن‌اند و ذاتاً هیچ اقتضایی نسبت به وجود و عدم ندارند و هر عضوی از این سلسله حتی اگر این سلسله تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند، وجود آن بالعرض است و اگر در ورای این موجودات نامتناهی یک علت ذاتی نباشد، به مقتضای آن قاعده‌ی بدیهی، وجود آن‌ها محال است. در این صورت، موجودات عالم باید به علت بالذاتی که واجب‌الوجود و بی‌نیاز از هر چیزی است، منتهی شوند.

حتی اگر فرض کنیم که این سلسله تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند، باز این برهان در مورد آن به کار می‌رود و به ناچار باید در ورای آن موجودی باشد که وجود، حیات و قدرت را افاضه کند و ذاتاً حی و قیوم و قادر باشد؛ ما نمی‌گوییم که سلسله نامتناهی علل از جهت نامتناهی بودن، محال است تا فرض کنیم سلسله علل در واقع نه در مبدأ متناهی است و نه در پایان بلکه محال آن است که این سلسله علل موجود باشد و در ورای آن علتی که بذاته است، نباشد که آن واجب‌الوجود است و از هر علتی و هر چیزی بی‌نیاز است؛ زیرا هنگامی که همه‌ی افراد این سلسله مفروض نامتناهی، ممکن باشند و ذاتشان اقتضای وجود نداشته باشد، پس افراد این سلسله چگونه وجود پیدا می‌کند و این سلسله از چه چیزی شروع می‌شود تا این که شیء بعد از آن تحقق پیدا کند؟<sup>۱</sup>

## تقریر برهان امکان و وجوب

اکنون که مقدمات سه‌گانه‌ی برهان امکان و وجوب تبیین شد، به ارائه‌ی تقریرهایی از این برهان از زبان طراحان آن می‌پردازیم.

### ۱- تقریر فارابی

فارابی برهان امکان و وجوب را چنین مطرح می‌کند:

موجودات دو گونه‌اند: یک گونه‌ی آن‌ها، وقتی ذاتشان را مورد توجه قرار دهیم، وجود برای آن‌ها واجب نخواهد بود؛ این موجودات، «ممکن‌الوجود» نامیده می‌شوند. گونه‌ی دیگر آن است که وقتی ذات آن لحاظ شود وجود برای آن واجب است که «واجب‌الوجود» نامیده می‌شود. حال اگر ذات ممکن‌الوجود را معدوم فرض کنیم، محالی لازم نمی‌آید؛ از این رو، وجود ممکنات، محتاج به علت است و اگر موجود شود وجودش بالغیر واجب است، در حالی که ذاتاً ممکن است و می‌توان وجود ممکن را «واجب بالغیر» نیز نامید. این امکان یا دائمی است یا موقت. ممکنات به صورت تسلسل یا دور نمی‌توانند علت و معلول یک‌دیگر شوند، در این صورت باید به واجب بالذات منتهی شوند که

۱- محمدرضا مظفر، فلسفه و کلام اسلامی، ص ۹۷

او موجود نخستین است. اگر فرض کنیم واجب الوجود، موجود نیست، مستلزم محال است. وجود واجب بالذات علت ندارد و وجود او به واسطه غیر نیست. او علت نخست برای هستی اشیاست.<sup>۱</sup>

## ۲- تقریر ابن سینا

ابن سینا یکی از راه‌هایی که برای اثبات وجود خدا در کتاب اشارات ذکر می‌کند، برهان وجوب و امکان است که به‌طور خلاصه چنین است:

موجود یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود؛ اگر واجب الوجود باشد، مطلوب ثابت است و اگر ممکن الوجود باشد، به دلیل این که دور و تسلسل محال است، باید منتهی به واجب الوجود بشود.<sup>۲</sup>

علامه طباطبایی در کتاب «نهایه الحکمه» برهان وجوب و امکان را چنین بیان می‌کند:

«من البراهین علیه أنه لا ريب أن هناك موجودا ما، فان كان هو أو شيء منه واجبا بالذات فهو المطلوب، و ان لم يكن واجبا بالذات و هو موجود فهو ممكن بالذات بالضرورة، فرجح وجوده على عدمه بأمر خارج من ذاته و هو العلة، وآلا كان مرجحا بنفسه فكان واجبا بالذات و قد فرض ممكنا، و هذا خلف. وعلته اما ممكنة مثله أو واجبة بالذات، و على الثاني ثبت المطلوب، و على الاوّل ينقل الكلام الى علته، و هلمّ جرا، فاما أن يدور أو يتسلسل، و هما محالان، أو ينتهي الى علة غير معلوله هي الواجب بالذات، و هو المطلوب.»<sup>۳</sup>

«از جمله براهین بر وجود خدا (یا واجب الوجود)، این است: هیچ شکی نیست که در عالم هستی، موجودی وجود دارد. حال، اگر این موجود یا چیزی از آن، واجب الوجود بالذات باشد، همان مطلوب و نتیجه است. (بنابراین واجب الوجود بالذات وجود دارد) و اگر این موجود، واجب بالذات نباشد، پس ضرورتاً ممکن بالذات خواهد بود (چون موجود است، ممتنع نیست)؛ پس، ترجیح وجود ممکن بر عدمش، به جهت امری خارج از ذات ممکن است که آن علت است. اگر ترجیح وجود ممکن بر عدمش به واسطه‌ی علت نباشد بلکه ذات ممکن چنین ترجیحی دارد، پس آن ممکن، واجب بالذات خواهد شد؛ در صورتی که ما فرض کرده‌ایم ممکن الوجود است و این خلاف فرض است؛ پس به ناچار، علت ترجیح وجود ممکن خارج از ذات ممکن است. حال آن علت یا ممکن الوجودی مثل خودش است یا واجب بالذات است. اگر علت، واجب بالذات است که مطلوب ما ثابت است و اگر آن، ممکن الوجود است، خود آن باز احتیاج به علت دارد، این سیر هم‌چنان ادامه پیدا می‌کند تا سر از دور

۱- عبدالرحمن بدوی، موسوعة الفلسفة، ج ۲، ص ۱۰۲؛ محمد حسین زاده، فلسفه‌ی دین، ص ۲۶۹

۲- ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ج ۳، ص. ۲۰

۳- محمد حسین طباطبایی، نهایه الحکمة، ص. ۳۳۰



منطقی یا تسلسل در می‌آورد که هر دوی آن‌ها محال است یا این که این سلسله به علتی غیر معلول منتهی می‌شود که آن واجب بالذات است که مطلوب و نتیجه‌ی ما، همین است.»

خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد این برهان را به صورت مختصر چنین مطرح

می‌کند :

«الوجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه لا استحاله الدور و التسلسل.»<sup>۱</sup>

یعنی، اگر وجود، واجب باشد، مقصود ما که همان اثبات واجب الوجود است حاصل می‌شود و اگر واجب نباشد، یعنی ممکن و قائم و وابسته به غیر باشد، مستلزم وجود واجب الوجود است؛ زیرا دور و تسلسل محال است.

## نقد و نظر

پس از مطالعه‌ی دقیق اشکالات ارائه شده دربارهِی مقدمه‌ی سوم برهان، آن‌ها را نقد کنید و پاسخ لازم را بنویسید.

۱- در سلسله علل چرا باید در خدا توقف کنیم؟ اگر بناست که در جایی توقف کنیم، چرا در خود جهان توقف نکنیم؟ حداقل جهان چیزی است که ما از آن تجربه و معرفتی داریم. اگر بناست در جایی توقف کنیم، چرا این قدر دور برویم؟ چرا در جهان مادی متوقف نشویم؟ ... اصولاً چه خشنودی در این پیشرفت نامتناهی وجود دارد؟

پس، بهتر است که برای پرهیز از تسلسل به ورای این جهان مادی کنونی، نظری نیفکنیم. با فرض این که جهان در درون خود مبدأ نظم خود را دارد ما واقعاً تصدیق کرده‌ایم که این جهان خداست. هر چه زودتر به آن موجود الهی برسیم، بهتر خواهد بود و هنگامی که شما یک مرحله از این جهان دنیوی فراتر می‌روید، فقط کنجکاوای مسخره‌ای را مطرح کرده‌اید که حتی برای خشنودی هم نارساست.

۲- چه لزومی دارد که علت نخستین، خدایی باشد که سلسله حوادث را از اولین لحظه در زمان شروع کند؟ چرا ممکن نباشد که سلسله حوادث در جهت گذشته تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد؟

این در واقع چیزی است که اغلب پیشنهاد می‌شود: نیازی نیست که اولین حادثه وجود داشته باشد. ما می‌توانیم تصور کنیم که هر حادثه مسبوق به حادثه‌ی دیگری است

۱- علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۱۷

و این که زمان، آغازی ندارد. مفهوم نامتناهی بودن زمان در هر دو جهت اشکالی ندارد. ما می‌دانیم که سلسله اعداد، پایانی ندارد و فوق هر عددی، عدد بزرگ‌تری هست، اگر ما اعداد منفی را لحاظ کنیم سلسله اعداد، آغاز ندارد؛ زیرا کوچک‌تر از هر عددی، عددی وجود دارد، سلسله نامتناهی، بدون آغاز و انجام با موفقیت، در حساب به کار گرفته می‌شود و هیچ تناقضی هم در آن‌ها وجود ندارد. این تمایل و نگرش یک ذهن رشد نیافته است که اعتراض می‌کند و می‌گوید باید اولین حادثه وجود داشته باشد یعنی برای زمان، آغازی باشد.

منطق، چیزی در مورد ساختار زمان به ما نمی‌گوید. منطق روش به کارگیری سلسله نامتناهی بدون آغاز و هم سلسله‌ای که آغاز دارد، عرضه می‌کند. اگر دلیل علمی به نفع زمان نامتناهی است که از بی‌نهایت آمده و تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت، منطق نیز اعتراضی نداد.

... بنابراین، آنچه بر جای می‌ماند یک سلسله‌ی نامتناهی از حوادث است که به طرف گذشته تا بی‌نهایت ادامه دارد، اما خدا در کجای این طرح قرار می‌گیرد. در این صورت، خدا موجودی نیست که به‌طور زمانی قبل از اولین حادثه باشد؛ زیرا اولین حادثه وجود ندارد و از آن‌جا که جهان همیشه وجود داشته است، دیگر خدا، جهان را در یک لحظه‌ی خاصی از زمان، ایجاد نکرده است. در واقع، دیگر تلاشی صورت نمی‌گیرد که به این سؤال پاسخ داده شود که منشأ زمان این عالم چیست.<sup>۱</sup>

اشکال هاسپرز را می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱- سلسله علل همانند اعداد نامتناهی می‌تواند نامتناهی باشد؛ از این رو، سلسله علل هیچ آغازی ندارد.

۲- جهان، همواره وجود داشته و به تعبیری ازلی است و دیگر به علت‌العلل نیازی ندارد.

## تقریر و تفسیر نادرست از برهان امکان و وجوب

متفکران غربی، اصل برهان امکان و وجوب را از فیلسوفان مسلمان، اخذ و اقتباس کرده‌اند، ولی به صورت نادرست آن را ارائه داده‌اند. خطایی که در تقریر آنان وجود دارد این است که تصور

۱- جان هاسپرز، همان، ص ۳۹

کرده‌اند که اگر تمامی موجودات عالم ممکن‌الوجود باشند، لازم می‌آید که در یک زمانی، هیچ موجودی وجود نداشته باشد. همین خطا، موجب شده است که منتقدان برهان و وجوب و امکان تصور کنند که اگر جهان همواره وجود داشته باشد و به تعبیری ازلی باشد، دیگر به علت نیازی ندارد؛ در صورتی که شیء ممکن‌الوجود، با ازلی بودن نیز سازگار است؛ یعنی، امکان دارد که موجود وابسته و فقیری از ازل وجود داشته باشد ولی این ازلی بودن، نیاز او را به علت برطرف نمی‌سازد بلکه نیاز او بیش‌تر خواهد شد.

و هم‌چنین لازمه‌ی این بیان این است که خود زمان، واقعیتی مستقل از موجودات ممکن داشته باشد؛ یعنی خود زمان باشد ولی هیچ موجودی در آن تحقق نداشته باشد. حال در مورد خود زمان سؤال می‌شود که آیا ممکن‌الوجود است؟ اگر ممکن‌الوجود است دیگر لازم نیست خود زمان در زمانی وجود داشته باشد؛ زیرا اگر ممکن‌الوجود نباشد یا واجب‌الوجود است یا ممتنع‌الوجود. اگر ممتنع‌الوجود باشد، هیچ‌گاه تحقق پیدا نمی‌کند؛ در صورتی که تحقق پیدا کرده است؛ بنابراین چاره‌ای جز این نیست که بگوییم واجب‌الوجود است و این احتمال هم خلاف بداهت است؛ زیرا زمان، هیچ یک از صفات واجب‌الوجود بالذات را دارا نیست.

نتیجه آن که این بیان که «اگر تمامی موجودات عالم ممکن‌الوجود باشند لازم می‌آید که در یک زمانی، هیچ موجودی وجود نداشته باشد» نادرست است؛ برای نمونه، به تقریر برهان امکان و وجوب از دیدگاه توماس آکویناس، از متکلمان و فیلسوفان بزرگ مسیحی، اشاره می‌کنیم. او، این برهان را یکی از براهین پنج‌گانه اثبات وجود خدا می‌داند.

## تقریر توماس آکویناس از برهان وجوب و امکان

راه سوم، از امکان و وجوب اخذ می‌شود و بدین صورت مطرح می‌شود: ما در طبیعت اشیایی می‌یابیم که ممکن است باشند یا نباشند؛ زیرا آن‌ها در معرض کون و فسادند. در نتیجه، ممکن است باشند یا نباشند اما برای آن‌ها غیرممکن است که همواره وجود داشته باشند؛ زیرا آن چیزی که نسبتش به وجود و عدم علی‌السویه باشد، در حقیقت موجود نیست. بنابراین، اگر همه‌ی اشیاء نسبت به وجود و عدم علی‌السویه بوده‌اند، در آن صورت، در یک زمانی هیچ چیزی موجود نخواهد بود؛ زیرا آن چیزی که وجود نداشته فقط از طریق چیزی که قبلاً موجود بوده، به وجود آمده است؛ بنابراین، اگر زمانی هیچ چیزی موجود نبوده است، غیرممکن بوده که چیزی به وجود آید؛ بنابراین، چنین نیست که همه‌ی موجودات ممکن باشند بلکه موجودی وجود دارد که وجود آن ضروری است. اما هر موجود ضروری

یا ضرورت خود را از دیگری کسب کرده است یا نه. اکنون، همان طور که در علل فاعلی اثبات شد، محال است که سلسله موجودات ضروری که معلول موجودات دیگرند، تا بی نهایت تداوم داشته باشد؛ بنابراین، ما چاره‌ای نداریم جز قبول موجودی که ضرورتش را به طور ذاتی دارد و از موجود دیگری کسب نکرده و ضرورت را به دیگر موجودات اعطا می‌کند که همه‌ی انسان‌ها از آن به‌عنوان خدا سخن می‌گویند.<sup>۱</sup>

لوئیس پویمان، برهان امکان و وجوب توماس آکویناس را در قالب قضایایی، چنین تقریر می‌کند:  
سومین راه توماس آکویناس، بر ایده‌ی ممکن و وجوب، مبتنی است:

۱- ما در جهان اشیایی را می‌یابیم که می‌توانند موجود شوند و می‌توانند معدوم شوند؛ زیرا ما مشاهده می‌کنیم که اشیایی به وجود می‌آیند و سپس از بین می‌روند و در نتیجه، می‌توانند باشند یا نباشند.

۲- اما محال است که همه‌ی اشیایی که وجود دارند، از این سنخ باشند؛ زیرا هر چیزی که بتواند نباشد، در زمانی وجود ندارد.

۳- بنابراین، اگر همه‌ی اشیا بتوانند نباشند، زمانی بوده است که هیچ چیزی در جهان، وجود نداشته است.

۴- اما اگر این امر صحیح باشد، حتی اکنون هیچ چیزی وجود نخواهد داشت؛ زیرا چیزی که وجود ندارد نمی‌تواند به وجود بیاید، مگر به واسطه‌ی چیزی که وجود داشته است؛ بنابراین، اگر زمانی، هیچ چیزی وجود نداشته است، غیرممکن خواهد بود که چیزی به وجود آید و از این رو، اکنون هم هیچ چیزی موجود نخواهد بود.

۵- این امر، آشکارا نادرست است؛ بنابراین، همه‌ی اشیا، ممکن‌الوجود نخواهند بود؛ بنابراین، موجودی واجب و ضروری در جهان خواهد بود.

۶- اما هر چیز واجب و ضروری یا ضرورت خود را از منبعی بیرون از خود اخذ کرده است یا نه. اکنون، همان طور که در علل فاعلی اثبات شد، ممکن نیست که سلسله موجودات ضروری که معلول موجودات دیگرند تا بی نهایت تداوم داشته باشند؛ بنابراین، لازم است که وجود موجودی را فرض کنیم که ضرورت خود را ذاتاً دارد و ضرورت خود را از دیگری کسب نکرده است بلکه علت ضرورت دیگران است و این چیزی است که ما خدا می‌نامیم.<sup>۲</sup>

۱- اتین ژلسون، مبانی فلسفه‌ی مسیحیت، ترجمه‌ی محمد محمدرضایی و سید محمود موسوی، ص ۱۱۸

۲- Louis P. Pojman, *philosophy of Religion*, P. 4

اتین ژیلسون در شرح این برهان می‌گوید: «آغاز این راه سوم می‌تواند به فهم ما از آنچه که توماس نقطه‌ی شروع تجربی لحاظ کرده و در تجربه‌ی حسی عرضه می‌شود، کمک کند. برای او شروع کردن از امکان و وجوب، که دو مفهوم کاملاً انتزاعی‌اند، واقعاً به معنای شروع کردن از این واقعیت است که بعضی اشیا به وجود می‌آیند و بعضی دیگر از بین می‌روند. هم چنین به تعبیر دیگر، این برهان باید از این واقعیت شروع کند که بعضی از اشیا، ممکن است باشند یا نباشند. تجربه‌ی حسی در این جا همانند موارد حرکت و علیت فاعلی، به معنای ادراک حقایق خاص تجربی توأم با تصورات و تصدیقاتی است که از طریق آن‌ها حقایق مذکور را در قالب مفاهیم درک می‌کنیم. در مورد دو «راه» حرکت و علیت فاعلی نیز همین طور بود. ادراکات حسی خاصی توسط عقل، برحسب حرکت و تغییر، تفسیر می‌شوند (راه اول) و یا برحسب علیت فاعلی تفسیر می‌شوند (راه دوم). اکنون همان حقایق یا حقایق مشابه، برحسب امکان و وجوب تفسیر می‌شوند.

به لحاظ تاریخی، این به معنای آن است که توماس یک بار دیگر این سینا را شاهدهی برای این واقعیت که وجود خدا می‌تواند به نحو عقلانی اثبات شود، مطرح می‌کند. مفهوم کلیدی در این برهان، مفهوم «امکان» در نظام هستی است.

اگر از این واقعیت که اشیا به وجود می‌آیند و معدوم می‌شوند که این امر مستلزم امکان بودن و نبودن برای آن‌هاست شروع کنیم، می‌توانیم اثبات کنیم که مفهوم یک جهانی که در آن همه‌ی اشیا بدون استثنا ممکن خواهند بود، غیر قابل تصور ولی بدون تناقض است.

اگر وجود یک شیء خاص، صرفاً ممکن است، عدم آن هم به همان نحو ممکن است و ما براساس این مقدمه که جهان همواره وجود داشته است، استدلال می‌کنیم. اکنون در خلال یک زمان متناهی، هر چند طولانی، کاملاً محتمل است شیء ممکن صرف، متحقق نشود؛ از سوی دیگر، اگر در خلال دوره‌ی نامتناهی<sup>۱</sup> از زمان، آن شیء متحقق نشود، آن شیء اصلاً ممکن نخواهد بود. براساس این اصول، می‌توان گفت که اگر شیء از ازل صرفاً ممکن بوده است باید تا به حال لحظه‌ای فرا رسیده باشد که آن شیء در آن زمان معدوم شده است و این مطلب در مورد همه‌ی اشیا صرفاً ممکن، صادق است، خواه منفرد باشند و خواه مجتمع؛ بنابراین باید زمانی باشد که اگر فرض شود همه‌ی اشیا معدوم شده‌اند (در آن ظرف از زمان)، دیگر هیچ چیزی موجود نباشد و چون آن چه دیگر نیست، نمی‌تواند خود به خود موجود شود؛ پس باید هنوز هم هیچ چیزی موجود نباشد. اکنون این نتیجه، نامعقول است؛ زیرا اشیا به وجود دارند که ما از علت اولای آن‌ها سؤال می‌کنیم، به علاوه ما خود باید موجود

۱- Infinite duration

باشیم تا قادر به طرح این سؤال باشیم؛ در نتیجه، این فرض که همه‌ی موجودات، صرفاً ممکن‌الوجودند، یک فرض محال است.

اگر همه‌ی موجودات صرفاً ممکن نیستند باید موجودی ضروری باشند. اکنون از آن‌جا که برای یک موجود واحد محال است که در زمانی واحد هم باشد و هم نباشد، بنابراین هر چیزی مادام که هست، ضروری است. این موجود تا هنگامی ضروری است که علتش آن را ابقا کند. این امر «ضرورت بالغیر»<sup>۱</sup> نامیده می‌شود. در بحث از مفاهیم علیت فاعلی و حرکت، ما خاطر نشان کردیم که نمی‌توان در سلسله علل تا بی نهایت پیش رفت؛ زیرا اگر همه‌ی موجودات بالفعل ضرورت خود را از موجود دیگری کسب کنند، ضرورتی را که در جهان است نمی‌توان تبیین کرد؛ بنابراین، ما باید وجود موجودی را که بالذات ضروری است، بپذیریم که علت ضرورت موجودات دیگر است؛ پس از آن، توماس برای سومین بار به معنای نام کلمه‌ی «خدا» برمی‌گردد. توماس ملاحظه می‌کند که این موجودی که ضرورت آن بالذات است همان موجودی است که «همگان از آن به خدا تعبیر می‌کنند»؛ در نتیجه، خدا وجود دارد.

تجربه‌ی حسی که این برهان از آن شروع می‌کند، در این‌جا در قالب مفاهیم مابعدالطبیعی تعریف شده است که هم‌چون خود هستی انتزاعی و به همین دلیل غیرقابل تعریف است. ابن سینا به دلیل معتبر ملاحظه کرده بود که «شیء»، «وجود» و «ضرورت» اولین مفاهیمی‌اند که ذهن انسان، به محض این که از طریق شناخت حسی با اشیای مادی مرتبط می‌شود، می‌سازد و در واقع، هستی – تا آن حد که هست – ضرورت دارد. این امر یک نکته‌ی فلسفی است که معنای حقیقی را به این برهان می‌دهد و اغلب مورد غفلت خوانندگان قرار گرفته است.

این راه در پی اثبات این امر نیست که یک موجود ضروری، برای تبیین امکان موجوداتی که در معرض کون و فسادند، لازم است بلکه برای تبیین همان «حظی» از ضرورت (یعنی وجود) که دارند، است. کافی است که دوباره نتیجه‌ی این برهان را بررسی کنیم تا دیگر در این باره شکی باقی نماند. هدف این برهان، اثبات این نکته است که در سلسله «اشیای ضرورت بالغیر» نمی‌توان تا بی نهایت پیش رفت. هم‌چنین، توماس برای رسیدن به نتیجه‌ی این برهان، وجود موجود ضروری نخستین را، که علت ضرورت موجودات دیگر است، اثبات می‌کند.<sup>۲</sup>

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که تقریر برهان امکان و وجوب از دیدگاه فیلسوفان مسلمان

۱ – necessary by another

۲ – اتین ژیلسون، همان، صص ۱۱۸-۲۱

با تقریر فیلسوفان و متکلمان مغرب زمین متفاوت است و نباید آن‌ها را به هیچ وجه، یکی انگاشت. هم‌چنین می‌توان نتیجه گرفت که بسیاری از اشکالاتی را که منتقدان غربی به برهان امکان و وجوب وارد ساخته‌اند، براساس تقریر آنان بوده است و به هیچ وجه به تقریر فیلسوفان مسلمان، وارد نیست.

## پرسش‌ها

- ۱- برای این که تسلسل محال باشد، باید دارای شرایطی باشد. آن شرایط را بیان کنید.
- ۲- «دور» به چه معناست و دلیل محال بودن آن را توضیح دهید.
- ۳- بیان استاد مطهری را از برهان اسد و اخضر فارابی بیان کنید.
- ۴- یکی از دلایل ابطال تسلسل، برهان فقر وجودی است. آن را توضیح دهید.
- ۵- تقریر ابن سینا از برهان امکان و وجوب را توضیح دهید.
- ۶- دو اشکال برهان امکان و وجوب را مطرح و سپس نقد و بررسی کنید.
- ۷- اشکال تقریر توماس آکویناس از برهان وجوب و امکان چیست؟ آن را توضیح دهید.

## فعالیت خارج از کلاس

سیر تاریخی برهان امکان و وجوب و تحولاتی را که از نقطه‌ی آغاز تا کنون بر آن گذشته است، با استفاده از منابع موثق به صورت خلاصه تهیه کنید و در اختیار سایر دانشجویان قرار دهید.